

Uma hermenêutica criativa ao serviço
da renovação pastoral
Em torno da recepção do Concílio no contexto português

JOSÉ EDUARDO BORGES DE PINHO

Faculdade de Teologia (UCP), Lisboa

Os cinquenta anos do início do Concílio Vaticano II conduzem-nos, naturalmente, a colocar de novo a pergunta pelo modo como está a decorrer a sua recepção. Para que a resposta ultrapasse meras considerações genéricas sobre os processos de recepção e tenha maior validade prática é necessário, cada vez mais, partir-se da análise de temas concretos e de situações específicas. A imensa literatura que se concentrou (e continua a concentrar) em temas diversos relacionados com a recepção do acontecimento conciliar evidencia não só a importância, mas também a complexidade do que está em jogo. O que não pode causar surpresa: na questão da recepção do Concílio Vaticano II não se trata simplesmente de um tema entre outros, que deva ser reflectido com a competência cirúrgica de quem analisa uma tarefa pontual e específica, mas trata-se, antes, da vida da Igreja católica na sua globalidade no momento actual, no início de um século XXI marcado por profundas incógnitas e interrogações¹. Percebe-se, pois,

¹ Seguindo, pela sua abrangência, uma formulação elaborada já há anos por J. Willebrands, a recepção pode ser descrita como “um processo pelo qual o Povo de Deus, na sua estrutura diferenciada

que estão em jogo questões e tarefas que, a não serem enfrentadas com profundidade teológica, repensadas a nível de orientação eclesial global e clarificadas na acção pastoral concreta, condicionam decisivamente o testemunho da fé nos nossos dias e a transmissão da fé às gerações futuras.

O presente estudo olha de forma particular para a recepção do Concílio no quadro da situação da Igreja (das Igrejas) em Portugal, tendo como pressuposto algumas reflexões de ordem hermenêutica. Tem-se, de facto, crescente consciência de que a recepção do Concílio, na busca coerente de fidelidade aos seus propósitos fundamentais, é condicionada – tanto numa perspectiva de acolhimento frutuoso como de eventual alheamento –, pela leitura que se faz do acontecimento conciliar e, de forma particular, pelo modo como se avalia o seu alcance para a vida da Igreja no nosso tempo e no próximo futuro². Ainda que seja fenómeno global que abarca todos os aspectos da vida da Igreja, a recepção – neste caso, do acontecimento conciliar – é sempre uma realidade bem concreta, situada no tempo e no espaço, com momentos de avanço e de recuo, de sucesso de acolhimento e de fracasso pela indiferença ou até pela recusa, de algum modo perceptível na consciência emergente no quotidiano da vida dos fiéis, nas decisões que se tomam, nas orientações eclesiais dadas face aos problemas concretos, nas omissões perante tarefas que seriam de considerar irrecusáveis.

Concentro-me aqui em cinco grandes perspectivas, sob as quais parece indispensável reler e avaliar a recepção do Concílio no contexto português. Trata-se, obviamente, apenas de sugestões de reflexão e de indicativos de algumas opções a fazer.

e sob a condução do Espírito Santo, reconhece e aceita novas perspectivas, novos testemunhos da verdade e suas formas de expressão, porque se considera que eles estão na linha da tradição apostólica e em harmonia com o *sensus fidelium* de toda a Igreja. [...] Na sua forma plena, a recepção envolve a doutrina oficial, a sua proclamação, a liturgia, a vida espiritual e ética dos fiéis, bem como a teologia como reflexão sistemática sobre esta realidade complexa. A recepção inclui, portanto, o *kerigma*, a *didachè* e a *praxis pietatis*". CARDEAL J. WILLEBRANDS, *Loecuménisme dans la vie des Églises*, in *La Documentation Catholique* 1910 (1986) 119 s. Cf. J. E. BORGES DE PINHO, *A recepção como realidade eclesial e tarefa ecuménica*, Lisboa 1994, 22-31.

² Cf. G. ROUTHIER, *La réception de l'ecclésiologie de Vatican II: problèmes ouverts*, in ID., *Vatican II: herméneutique et réception*, Québec 2006, 150; ID., *L'herméneutique de Vatican II. Réflexions sur la face cachée d'un débat*, in *Recherches de Science Religieuse* 100 (2012) 45-63, esp. 58 ss.; CH. THEOBALD, "L'herméneutique de réforme" implique-t-elle une réforme de l'herméneutique?, in *Recherches de Science Religieuse* 100 (2012) 65-84.

O significado heurístico da consciência eclesial e da reflexão teológica sobre o processo de recepção

A necessidade de tornar presente, hoje, o significado do Concílio

O primeiro aspecto a merecer análise é o da importância que se reconhece ou não à tarefa da recepção do Concílio no momento histórico em que vivemos. Numa altura em que a memória do Concílio se torna progressivamente, para a maior parte dos cristãos, um acontecimento do passado e num momento em que as referências marcantes para uma parte significativa das gerações mais jovens tendem a ser influenciadas por fenómenos identitários e de buscas de segurança de vária ordem, é urgente colocar de novo no seu justo lugar a questão da recepção do Concílio, mostrando a importância que tem revisitá-lo, de novo e com profundidade, o Vaticano II, para o conhecer melhor nas suas preocupações originais, nos seus textos e no seu significado para as interpelações que hoje se nos apresentam³.

É bem sabido que, independentemente da consciência individual e comunitária que se tem do facto, a realidade da recepção como acontecimento da própria vida da Igreja no seu conjunto e de cada cristão em particular é um dado básico, sempre presente no viver crente. No entanto, apesar desta relação estrutural com a própria atitude de fé e sua transmissão ao longo dos tempos (a existência cristã pode mesmo ser descrita como um fenómeno de recepção em várias dimensões), convém não esquecer que a categoria da “recepção” não só se apresenta como um conceito relativamente novo na reflexão teológica⁴, como sobretudo a percepção das suas implicações ainda não está suficientemente viva na sensibilidade e na consciência reflexas da maior parte dos fiéis e nas expressões da vida crente tanto em termos pessoais como comunitários. E, no entanto, no modo como se realiza o acontecimento da recepção e na compreensão que se tem dele – tanto no sentido positivo de acolhimento consciente e prático, como

³ Cf., em termos testemunhais, T. KAINEDER, *Regie und Drehbuch geben wir nicht aus der Hand. Jugend und das Zweite Vatikanum*, in *Theologisch-praktische Quartalschrift* 160 (2012) 278-283. Cf. ainda C. AGUILAR GRANDE, *Lumen Gentium a los 50 años de la apertura del concilio Vaticano II*, in *Teología y Catequesis* 121 (2012) 68 e 92 s.

⁴ É significativo o facto de o artigo “recepção” ainda não aparecer na segunda edição do *Lexikon für Theologie und Kirche*, dirigida por K. Rahner (1957-1965), enquanto na edição seguinte e última, dirigida por W. Kasper (1993-2000), ocupa oito colunas.

no sentido negativo de ignorância, indiferença, dissentimento ou até rejeição – está envolvida uma tarefa de importância transcendente para a vida eclesial concreta. Ressalta aqui o significado heurístico que possui a análise da questão da recepção do Vaticano II e a reflexão sobre as suas condições.

Na verdade, reflectir sobre a recepção do acontecimento conciliar é um indicativo de análise de grande significado, leva-nos a perguntar pela realidade da Igreja que se vive num determinado contexto, pelos pressupostos de mentalidade e estruturais que a recepção simultaneamente manifesta e exige, pelas transformações que importa realizar para que o Concílio Vaticano II possa continuar a ser recebido com maior fidelidade e com mais visível significado para o testemunho cristão no mundo. Como sublinha P. Hünemann, relevando que estamos diante de um processo amplo de acolhimento, a recepção do Vaticano II acontece aos mais diversos níveis e em milhares de acontecimentos: “Na oração de um crente, em decisões administrativas de uma qualquer diocese, em declarações do Vaticano e regulamentações jurídico-canónicas, no âmbito da formação pública de opinião, num gesto simbólico de João Paulo II no Muro das Lamentações em Jerusalém. Esta recepção é um acontecimento tremendamente complexo de carácter público, eclesial e social”⁵.

Para se medir todo esse alcance heurístico da reflexão sobre a recepção conciliar, não será inútil relembra alguns aspectos envolvidos em todo o processo de recepção. Sendo um acontecimento vital e espiritual de comunicação, que coloca os crentes num movimento de um recíproco dar e receber, a tarefa da recepção pergunta, antes de mais, pela capacidade e qualidade de “sujeitos” por parte dos crentes e das comunidades cristãs no seu conjunto. Estando em causa não um movimento orientado e concretizado numa só direcção (de cima para baixo, da autoridade magisterial para o povo crente, das instâncias representativas da Igreja universal para as Igrejas locais), mas um movimento de sentido duplo, em que é indispensável a resposta pessoal individual e comunitária, supõe-se e exige-se uma atitude eminentemente activa e criativa na vivência da fé. Não podendo ser entendido como uma mera questão de aplicação de ideias ou decisões, o processo de recepção pede o discernimento livre e crítico de pessoas e comunidades

⁵ P. HÜNEMANN, *Kriterien für die Rezeption des II. Vatikanischen Konzils*, in *Theologische Quartalschrift* 191 (2011) 144.

situadas em determinadas circunstâncias históricas e culturais. Tratando-se de um processo que se estende longamente no tempo, como algo em si mesmo aberto e inacabado, cada geração de fiéis tem diante de si a tarefa de acolher sempre de novo esse bem que é transmitido, em processos e acontecimentos sucessivos de releitura e re-recepção, numa apropriação criativa dentro da sua própria experiência e na sua própria situação⁶.

Para uma mais apurada consciência crítica na análise da realidade presente

Situando-nos aqui sobretudo no nível da consciencialização da realidade, da tomada de consciência do que acontece, o valor heurístico da categoria teológico-ecclesial de recepção e a reflexão que tal implica interpelam-nos frontalmente sobre a ideia de Igreja que temos e sobre a maior ou menor fidelidade àquilo que ela é e deve ser⁷. A pergunta básica é simples e directa: em que medida a vida da Igreja em Portugal, os pressupostos habituais de mentalidade e de prática (sobretudo por parte dos seus primeiros responsáveis, tanto clérigos como leigos), estão à altura do que o processo de recepção conciliar exige, isto é, em que medida favorecem, limitam ou mesmo impedem esse processo de recepção? Coloca-se assim a imperiosa necessidade – desde logo ao nível das comunidades cristãs, mas certamente para além delas – de avaliarmos bem a Igreja que somos e o modo como funcionamos dentro dela, as mentalidades que prevalecem, a questão das estruturas que temos e sua vitalidade, a maior ou menor coerência que existe entre a eclesiologia que teoricamente se professa (seja dito “eclesiologia de comunhão”) e a eclesiologia real, concreta, que se vive e se deixa perceber na prática quotidiana.

Colocar estas questões pede, obviamente, a resposta corajosa de se olhar bem para a realidade, de procurar ler com toda a verdade as situações que envolvem presentemente o nosso viver cristão no mundo, de tentar ul-

⁶ Cf. J. E. BORGES DE PINHO, *A recepção*, 49-56.

⁷ “Ela está no coração da relação entre Deus e o seu povo, no coração das relações entre as pessoas na Igreja e no coração das relações entre as Igrejas locais e as ‘Igrejas’ das diversas confissões cristãs. Finalmente, este processo reenvia também às relações entre a Igreja, a cultura e a sociedade”: G. ROUTHIER, *La réception d'un concile*, Paris 1993, 64 s. Cf. J. E. BORGES DE PINHO, *A recepção*, 99-135; G. ROUTHIER, *La réception dans le débat théologique actuel*, in Id., *Vatican II*, 47-85.

trapassar alguma falta de sentido pleno dessa mesma realidade que agentes e responsáveis pastorais, por vezes, manifestam. Trata-se de proceder, com profunda honestidade, a um exame crítico sobre as nossas realizações e omissões pastorais, sem medo de uma saudável autocrítica, que tem de acompanhar sempre um viver em Igreja consciente da sua identidade mais profunda de busca de fidelidade ao Evangelho e a sua missão de testemunho credível desse mesmo Evangelho.

Nessa sincera autocrítica trata-se, sobretudo, de buscar as verdadeiras causas das dificuldades que a proposta da fé hoje enfrenta, não caindo em respostas fáceis que apenas iludem, por mais ou menos tempo, as verdadeiras questões. Nessa ordem de ideias, dois equívocos devem ser claramente denunciados, porque afectam gravemente a própria recepção do Concílio: um deles consistiria (consiste) em pensar que as dificuldades presentes são consequência do próprio Concílio; o outro traduzir-se-ia (traduz-se) na tentativa de se pensar que importa sobretudo “resistir” a todo o custo, mantendo o que é ainda possível manter, reafirmando uma mentalidade de resistência fixista ou recuando simplesmente até atitudes e práticas (de piedade e outras) do passado, como se daí viessem de novo a “serenidade” e as “seguranças” por que se anseia. Neste contexto, não deixa de ser um indicativo muito problemático o facto de alguns dos principais documentos e orientações conciliares não serem conscientes e reflexamente assumidos na sua relevância por grande parte dos simples cristãos (e não só).

Perguntarmo-nos pela recepção do Concílio no contexto português possibilita, pois e pelo menos, analisar com maior profundidade o “estado da questão”, avaliar com elementos mais sólidos o ritmo da vida cristã em Portugal. Assim e por exemplo, retomando um tópico essencial do Concílio, temos de nos questionar em que medida tem vindo (ou não) a ser superado entre nós, através de uma participação diferenciada e corresponsável do maior número possível de fiéis, o “cisma pastoral fundamental” de uma “Igreja dos clérigos e dos peritos” e “uma Igreja dos simples crentes” (Paul Zulehner). Do mesmo modo, temos de reflectir em que medida as práticas do povo cristão, as espiritualidades emergentes, o funcionamento das instituições, as expressões simbólicas de vivência cristã comunitária tornam visíveis os efeitos positivos da visão conciliar, evidenciam correcções de trajectória conscientemente empreendidos, mostram como a proposta de renovação conciliar teve e continua a ter efeitos salutares. Outro ponto candente tem a ver o desenvolvi-

mento da maturidade laical e suas expressões na vida da Igreja e na sociedade: se, em termos gerais, se verificou uma renovação considerável depois do Concílio (em parte já vinda de trás), continuam a verificar-se, em perceptível retrocesso, algumas tendências preocupantes, como a “resistência individualista”, um “pluralismo não assumido” e um certo “clericalismo irresistível”, com repercussões em termos de espiritualidade, do entendimento e da prática de serviços no interior da Igreja e também no próprio domínio social⁸. Particularmente notório é aquilo que se poderia designar como rarefação da “personalidade crente”, isto é, a realidade de um certo estiolamento na emergência pública e reconhecida de cristãos convictos, empenhados tanto no âmbito eclesial como civil, dispostos a uma participação clarividente em termos de diálogo sociopolítico no interior da Igreja e a uma intervenção comprometida nas estruturas sociopolíticas.

Somos colocados, enfim e em razão das profundas transformações socio-religiosas em curso, perante a pergunta decisiva em que medida se tem acolhido o Concílio como interpelação a uma persistente e coerente renovação eclesial. Para mentalidades eclesiais de tendência muito “romana”, por enquadramento geográfico latino e por tradições várias de longa data, há grande dificuldade em encontrar aquela distância de pensamento crítico que conduza a colocar com mais realismo e verdade as questões que interpelam a vida das pessoas e a pensar como é indispensável renovar nessas circunstâncias a proposta da fé. Tomar, como tem de ser, a situação actual como matriz interpeladora de todo um processo de recepção exige disponibilidade para enfrentar um momento “crítico” de indispensável reavaliação, na consciência de que a Igreja se encontra numa encruzilhada decisiva em vários aspectos do seu modo de pensar a fé e de estar na sociedade⁹.

⁸ Assumo aqui ideias de uma reflexão de A. CATARINO, *A experiência cristã e a vivência eclesial como serviço* (texto policopiado de uma intervenção num painel intitulado “O que trouxe o Concílio Vaticano II à Igreja do nosso tempo”, no âmbito da Semana de Teologia promovida pela Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa em Março de 2012, subordinada ao tema geral “Vaticano II – Memória de uma realidade presente”).

⁹ Seria um erro pensar que só em África ou na América Latina é necessária uma nova inculturação: cf. B. HÄRING, *Meine Hoffnung für die Kirche. Kritische Ermutigung*, Freiburg 2/1997, 71; cit. em H.-J. SANDER, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes*, in P. HÜNERMANN – B. J. HILBERATH (ed.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. 4 – Kommentare*, Freiburg-Basel-Wien 2005, Sonderausgabe 2009, 781. Cf. ainda P. TIGNON, *L'Église, les religions et la culture moderne*, in *Nouvelle Revue Théologique* 126 (2004) 444 s.

A percepção do significado epocal do acontecimento conciliar e as consequências e exigências que daí decorrem para a sua recepção

O alcance epocal do acontecimento conciliar

Como já se sugeriu e é amplamente reconhecido, continuar a aprofundar os critérios hermenêuticos mais adequados para uma leitura correcta do acontecimento conciliar – quer na sua intencionalidade fundamental, quer no conjunto do seu corpus textual, quer ainda nas suas intuições mais marcantes – é uma tarefa decisiva para uma verdadeira e eficaz recepção do Concílio e para a explicitação do seu alcance para a vida da Igreja hoje e amanhã. Nesta ordem de ideias e dentro do panorama multifacetado dos diversos critérios hermenêuticos que têm sido propostos, alguns deles muito próximos no seu sentido fundamental¹⁰, merecem presentemente particular atenção, a meu modo de ver, os que salientam o significado epocal do acontecimento conciliar sob vários registos, o que, aliás, não é completa novidade em termos da reflexão hermenêutico-teológica sobre o Concílio, mesmo aquando ou pouco depois da sua realização¹¹.

Neste contexto merece ser reflectida e, porventura, desenvolvida a proposta de leitura feita recentemente por P. Hünermann, ao ver o acontecimento conciliar simultaneamente como o “princípio do fim” de algo passado que ainda se repercute em muitos aspectos no nosso presente e o “ponto de partida”, o impulso renovador de uma realidade diferente a viver e a construir no futuro. Num horizonte de transformações epocais que envolvem períodos mais ou menos longos de transição, apontam-se quatro lugares históricos, sociais e culturais, dos quais a Igreja, no Concílio Vati-

¹⁰ Cf. as sínteses seguintes: G. ROUTHIER, *L'herméneutique de Vatican II: de l'histoire de la rédaction des textes conciliaires à la structure d'un corpus*, in ID., *Vatican II*, 361-400; CH. THEOBALD, *La Réception du Concile Vatican II. I. Accéder à la source*, Cerf, Paris 2009, 495-546 ; P. HÜNERMANN, *Quo Vadis? Au sujet de l'importance du concile Vatican II pour l'Église, l'œcuménisme et la société aujourd'hui*, in *Recherches de Science Religieuse* 100 (2012) 27-44.

¹¹ Assim, por exemplo, falou-se do fim da “Era Constantiniana” (M.-D. Chenu), do “fim da Cristandade” (R. Rouquette), do “fim da Contra-Reforma” (Y. Congar), da passagem epocal de uma “Igreja ocidental” a uma “Igreja universal” (K. Rahner). Cf. G. ROUTHIER, *Un après-concile fait d'apprentissages d'un nouveau type de catholicisme*, in ID., *Vatican II*, 18 ss; CH. THEOBALD, *La Réception*, 512 ss.

cano II, sai, se despede, e, ao mesmo tempo, parte a caminho de um futuro diferente a descobrir e a realizar:

- a despedida de 1.500 anos de “Igreja de Estado”, ou seja, o fim de uma relação estreita Igreja/Estado, que marcou durante séculos estruturalmente a vida da Igreja e sua presença na sociedade (o sinal mais claro encontra-se na Declaração *Dignitatis Humanae*);
- a despedida, o princípio do fim de 1000 anos de divisão em Igreja do Oriente e do Ocidente (sinais de abertura nesse sentido encontram-se nos Decretos *Orientalium Ecclesiarum* e *Unitatis Redintegratio*);
- a despedida de 500 anos de divisão da Igreja do Ocidente, traduzida no princípio do fim da Contra-Reforma (sinal disso é, de novo, o Decreto *Unitatis Redintegratio*);
- finalmente, a despedida de cerca de um século de hesitação da Igreja no limiar da modernidade, hesitação essa representada simbolicamente pelo Vaticano I, e a busca de uma progressiva superação do fechamento eclesial ao mundo moderno (processo esse que se exprime de forma paradigmática na *Gaudium et Spes*).

Em síntese: há a despedida de uma configuração histórica da fé e da vida eclesial conduzida sob determinados aspectos cruciais com um perfil específico e, através do trabalho realizado pelo Vaticano II, são apresentados como tarefa para a vida da Igreja pós-conciliar os esboços de um novo perfil de vivência da fé, de formas de vida da Igreja marcadas por contextos e expressões bastante diferentes¹².

Trata-se aqui, sem dúvida, de uma leitura hermenêutica dentro de um quadro temporal amplo, porventura demasiado amplo. Na realidade, porém, este pensar sob o horizonte de uma transformação epocal em vários registos mostra-se pertinente perante as profundas transformações verificadas nas últimas décadas (mormente na relação Igreja/sociedade) e como leitura de diversas dimensões do próprio processo de recepção da eclesiologia conciliar (pense-se, por exemplo na visão da Igreja como vivência comunitária de todo o povo de Deus ou na compreensão do papel da Igreja na universalidade da salvação). No mesmo sentido apontam alguns acontecimentos e

¹² Cf. P. HÜNERMANN, *Kriterien für die Rezeption*, 126-147, em particular a síntese na página 127.

sinais no pós-Concílio, designadamente em termos ecuménicos: refira-se, por exemplo, a Declaração Comum Católico-Luterana sobre a justificação pela fé¹³ ou as consequências da Declaração sobre a Liberdade Religiosa nos países de longa tradição do “Estado católico”. Mas, sobretudo, essa consciência do carácter epocal de algumas transformações despoletadas pelo Concílio, estimulada por uma leitura crente dos “sinais dos tempos” e numa atitude de busca de resposta às interpelações do mundo contemporâneo, pode ajudar-nos a compreender melhor algumas das principais dificuldades que se têm vindo a verificar no processo de recepção conciliar, mormente no contexto português.

De facto, esta leitura do acontecimento conciliar chama a atenção – e este é o seu primeiro e fundamental valor – para a profundidade e amplitude dos processos de transformação que o Concílio, percebendo-os como inevitáveis mudanças da realidade envolvente, em parte assumiu como normais desenvolvimentos, em parte acolheu como leitura crente de respostas indispensáveis a dar à luz do Evangelho, em parte maior ainda colocou como interpelações e tarefas nas mãos de todos quantos somos chamados a recebê-lo. Sem dúvida, como discípulos de Jesus somos interpelados a ler os últimos cinquenta anos como um processo em que, por diversos factores e em circunstâncias específicas nossas, fomos lançados e estamos situados num processo de grandes transformações em curso, com contornos de realização difíceis, se não mesmo impossíveis de prever.

A dificuldade de deixar hábitos adquiridos e de percorrer novos caminhos

No caso português, a recepção do Concílio é atravessada, nesta leitura de base epocal, por alguns aspectos de importância fulcral, que não podem ser subestimados.

De facto, só a título de exemplo e mesmo que não faltem um ou outro sinal de sentido contrário, a situação da Igreja na sociedade portuguesa e o seu posicionamento relativamente ao Estado sofreram profundas, nalguns casos radicais, transformações, sem que tenha sido fácil (esteja a ser fácil) a

¹³ Cf. H. LEGRAND, *Le consensus différencié sur la doctrine de la justification (Augsbourg 1999). Quelques remarques sur la nouveauté d'une méthode*, in *Nouvelle Revue Théologique* 124 (2002) 30-56.

ultrapassagem de hábitos secularmente enraizados de uma “Igreja estabelecida” (às vezes continua a “falar-se” com, aos ou sobre os responsáveis políticos como se estivéssemos ainda em regime de Cristandade!). Por outro lado, um catolicismo popular fortemente enraizado (pelo menos até há poucos anos) pode ter iludido as manifestações (apesar de inequívocas, nalguns casos) de diluição progressiva da situação religiosa, social e cultural de Cristandade (ao ponto de poderem continuar a coexistir um discurso de fim de Cristandade com práticas acríticas de manutenção da mesma Cristandade!). A ausência de uma interpelação ecuménica consistente – e este é apenas um terceiro exemplo – não tem favorecido um sereno questionamento de alguns aspectos que a identidade e a presença de outras Igrejas e Comunidades eclesiais inevitavelmente teria trazido consigo (em termos da prática da sinodalidade, de algumas indispensáveis relativizações institucionais, etc.), ao mesmo tempo que tem impedido a percepção de que a tarefa ecuménica é também caminho de indispensável autocrítica e exigência de maior catolicidade¹⁴.

Deixar os ritmos da Cristandade, ver para além de uma mentalidade de Contra-Reforma, perceber as interpelações de uma cultura ambiente progressivamente marcada por atitudes de “indiferença”, captar as exigências de uma maior catolicidade na renovação interna eclesial, saber encontrar caminhos adequados para não deixar “fossilizar” uma religiosidade ancestral sem futuro credível, tudo isso implica a tomada de opções e a prossecução coerente de caminhos que exigem certamente muito tempo, que não acontecem sem dificuldades, tensões e até rupturas, mas que não podem ser adiadas. As dificuldades sentidas no processo de recepção do Concílio aparecem assim também como expressão normal ou inevitável de muita coisa que mudou, está a mudar e ainda não encontrou respostas adequadas em termos de consciência crente e de opções pastorais. É por isso mesmo indispensável, no contexto português, perceber em todas as suas conseqüências as razões destas dificuldades, entender a mudança de paradigmas e contextos trazida, primeiro, pelo progressivo e inevitável “fim da Cristandade”, e, actualmente, pelos traços diferentes de uma “nova cultura”, com vários rostos, que nos vai envolvendo (por exemplo, em termos

¹⁴ Cf. J. E. BORGES DE PINHO, *A questão ecuménica: interpelação à consciência católica no contexto português*, in *Brotéria* 159 (2004) 125-138 (I) e 159 (2004) 227-240 (II).

de enquadramentos e critérios de vida, ritmos de actividade profissional e familiar, mundo dos media em toda a sua extensão, etc.). Há que perceber a emergência de novos lugares e estilos para a vivência da fé num mundo marcado por uma crescente secularidade (apesar de toda a religiosidade difusa que por aí abunda... e da persistência, em muitos crentes, de uma visão da religião como refúgio). Verdadeiramente, ainda não se tiraram consequências efectivas e concretas em termos de prioridades pastorais do facto de que não estamos mais em regime de Cristandade.

As dificuldades que acontecem neste despedir-se de uma situação estabelecida e neste abrir-se ao futuro compreendem-se não só porque as configurações da fé e da vida eclesial de que nos despedimos representam mundos de vida a que estávamos habituados, mas também porque os esboços da nova configuração da fé e da vida eclesial pressupõem um novo soletrar da fé e das formas comunitárias sociais da Igreja, que são difíceis de elaborar, têm de ser recriadas (inovadas) e experimentadas. Pôr de lado hábitos seculares não vai sem hesitações, resistências, desejos de regressar ao passado conhecido. No Concílio Vaticano II encontramos a percepção dos problemas, o delinear de tarefas, indicativos fundamentais por onde os caminhos podem e devem ir, mas a situação mudou muito e continua a mudar, exigindo longos processos de aprendizagem.

O caminho difícil da prática da sinodalidade na vida da Igreja

A importância teológica e estrutural da sinodalidade nos processos de recepção

Um lugar simbólico e prático decisivo onde convergem realizações, problemas e tarefas em termos de recepção do Concílio é a concretização e a qualidade da vida sinodal. Ela traduz-se, desde logo, ao nível das comunidades cristãs através do grau de corresponsabilidade dos fiéis na vida da Igreja, e isso como uma capacidade, um direito e um dever dos baptizados enquanto tais. Na sua dimensão comunitária e estrutural, a sinodalidade caracteriza um traço fundamental da Igreja enquanto comunidade aos seus mais diversos níveis. A sinodalidade é, mesmo, uma qualidade constitutiva

da comunhão eclesial de que ela é expressão; ela compreende o concurso de todos os fiéis, incluindo obviamente os pastores¹⁵. A dinamização da sinodalidade – aliás, um elemento que se enraíza na tradição mais antiga da Igreja –, constitui expressão indispensável do ser cristão em consciente responsabilidade eclesial¹⁶.

Este é, de resto, um ponto fundamental da renovação eclesiológica operada pelo Concílio Vaticano II, traduzida fundamentalmente no lugar estruturante reconhecido à visão da Igreja como Povo de Deus no seu conjunto como realização na história do Mistério da Igreja. Uma visão eclesial que, não obstante todo o discurso afirmativo, tem encontrado dificuldades reais, por vezes bem subtis, em ser assumida em todas as suas consequências no concreto da vida da Igreja. Nesse sentido apontam alguns dados. Por exemplo, o modo como – possivelmente por receio (não de todo injustificado, reconheça-se) de interpretações “populistas” da noção de Povo de Deus – se veio a formular a recepção da eclesiologia conciliar em termos de “Igreja como comunhão” fez com que se caísse facilmente em visões e linguagens idealistas, sem repercussão eficaz na realidade, tendentes a subalternizar a noção de “Povo de Deus” e a relativizar todo o seu significado teológico-prático em termos de estruturação eclesial¹⁷. Mais ainda, a recepção a nível jurídico-canónico não integrou inequívoca e programaticamente a plena inserção desta visão da Igreja como “Povo de Deus”, sempre situado num determinado contexto histórico-cultural e possuindo um rosto próprio, na afirmação teológica da identidade e do papel das Igrejas locais e do bispo que preside a cada uma delas (opção pelo termo “Igreja particular” em vez de “Igreja local”; identidade do ministério episcopal em

¹⁵ Cf. A. BORRAS, *Délibérer en Église: communion ecclésiale et fidélité évangélique*, in *Nouvelle Revue Théologique* 132 (2010) 181.

¹⁶ Cf. J. E. BORGES DE PINHO, *A recepção*, 126-131 e 284-289, bem como a literatura aí indicada; S. MADRIGAL TERRAZAS, *Plädoyer por una Iglesia sinodal: corresponsabilidad, autoridad y participación*, in ID., *Vaticano II: Remembranza y actualización. Esquemas para una Eclesiología*, Santander 2002, 323-337; P. CODA, *Erneuerung des synodalen Bewusstseins im Volk Gottes*, in *Theologische Quartalschrift* 192 (2012) 103-120; B. E. HINZE, *Synodality in the Catholic Church*, in *Theologische Quartalschrift* 192 (2012) 121-130; G. ZIVIANI, *Dalla recezione alla sinodalità. In vista del XIX Congresso Nazionale*, in *Rassegna di Teologia* 46 (2005) 425-448.

¹⁷ Cf. L. J. SUENENS, *Algumas tarefas teológicas de la hora actual*, *Concilium* 60, extra (1970) 185 s.; M. KEHL, “*Communio*” – *eine verblässende Vision?*, in *Stimmen der Zeit* 215 (1997) 448-456; G. CALABRESE, *Quaestiones Disputatae: Chiesa come “Popolo di Dio” o Chiesa come “Comunione”?*. *Ermeneutica e recezione della Lumen Gentium*, in *Rassegna di Teologia* 46 (2005) 695-717.

relação com a Igreja local; significado das Igrejas locais como “Povo de Deus” contextualmente situado e aberto ao desenvolvimento de todas as suas potencialidades). Enfim, manifestou-se a tendência a não potenciar (e até a subverter nalguns tópicos concretos!) a intencionalidade e os dinamismos originais do Concílio em termos de identidade e responsabilidade laicais (na participação efectiva na vida da Igreja, na questão dos ministérios, por exemplo). Na recepção do Concílio não foram assim desenvolvidas coerentemente (nalguns aspectos foram até limitadas – no que respeita aos Sínodos Diocesanos, designadamente) as potencialidades existentes nos próprios textos conciliares e sua primeira aplicação no imediato pós-Concílio, designadamente quando se reconhece nos textos do Vaticano II a importância do “sentido da fé” dos crentes e se valoriza o seu papel activo nas diversas expressões da vida da Igreja¹⁸.

É amplamente consensual na reflexão teológica a convicção de que a vitalidade e a qualidade da recepção do Concílio passam decisivamente pela vivência da sinodalidade na vida da Igreja em todos os seus níveis: Igreja inteira, Igrejas locais, comunidades cristãs, movimentos e instituições. Pode dizer-se mesmo que a sinodalidade constitui um teste à recepção do Vaticano II e à capacidade de a Igreja o fazer frutificar, pois estruturas autoritárias e centralizadoras, não consciente e suficientemente participadas pelos respectivos “sujeitos” (pessoais ou comunitários), nunca poderão suscitar consciências crentes e eclesiais capazes de perceber os desafios que se colocam, assumir as suas responsabilidades e encontrar respostas de um testemunho crível do Evangelho no seu próprio contexto de vida. Em particular, a vida sinodal das Igrejas locais pode/deve ser vista como lugar exemplar da recepção¹⁹.

Numa sociedade complexa e em evolução constante, é preciso promover hoje a via sinodal a todos os níveis da Igreja e continuar a aprendizagem da sinodalidade, se não queremos que os problemas se acumulem por ausência de perspectivas de solução. Num estilo de vida sinodal – o que passa tanto por uma atitude de espírito como pela busca de estruturas adequadas

¹⁸ Cf., designadamente, *Lumen Gentium*, nºs 12, 30, 32, 37; *Gaudium et Spes*, nº 43 e 76; *Presbyterorum Ordinis*, nº 9.

¹⁹ Cf. G. ROUTHIER, *La réception de l'ecclésiologie*, 167 ss. Cf. também G. RUGGIERI, *El Vaticano II como Iglesia “en acto”*. *Qué fue el Concilio Vaticano II?*, in *Concilium* 346 (2012) 359.

– supõe-se e exige-se que se fale uns com os outros e que haja uma escuta mútua sobre os mais diversos problemas e tarefas da vida da Igreja. Sem partilha de decisões a todos os níveis em tudo aquilo que pode e deve ser objecto de reflexão e decisão comuns (o que vale também ao nível da Igreja universal e suas instâncias representativas...), o sentido de uma pertença comum, de uma responsabilidade própria e de uma corresponsabilidade activa não podem crescer, o que afecta substancialmente a comunhão eclesial e as possibilidades reais de maior fidelidade evangélica²⁰.

A indispensável superação de níveis deficientes de sinodalidade

No contexto português evidenciam-se aqui – não são precisas grandes demonstrações, pois trata-se de realidades bem detectáveis na vida quotidiana – problemas de enorme amplitude.

Desde logo, existe um problema básico de falta de sentido de participação, tanto por parte de quem deve fomentar essa participação (criar condições de participação...), como por parte dos que são chamados a participar (deficiências de formação, hábitos sociais e culturais, atitudes de alheamento interiorizadas, mentalidades individualistas, limites nas condições de vida e, porventura, pouca generosidade...). No que respeita à atitude dominante de grande parte dos presbíteros (e não se está a pensar apenas nem sobretudo em sacerdotes de mais idade, bem pelo contrário!), há, entre outros factores, um forte peso de hábitos interiorizados e um entendimento clerical do exercício do seu próprio ministério que tornam difíceis autênticos processos de participação. A ausência de uma problematização ecuménica, por estranho que pareça, revela-se aqui também com efeitos negativos: embora se saiba (se deva saber) que a identidade teológica do ministério ordenado é constituída estruturalmente por uma tríplice dimensão – pessoal, colegial e comunitária –, tende-se, por tradição católica deficientemente compreendida e por modos de agir tradicionalmente enraizados, a relativizar na prática, em grande parte, os dois últimos aspectos (a dimensão colegial e a dimensão

²⁰ Cf. A. BORRAS, *Délibérer en Église*, 184; W. KASPER, *Der priesterliche Dienst. Repräsentation Jesu Christi als Haupt der Kirche*, in ID., *Theologie und Kirche*, II, Mainz 1999, 137 s. No contexto desta problemática será útil releer o estudo de Y. Congar sobre um conhecido adágio medieval: Y. CONGAR, *Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet*, in *Revue d'Histoire de Droit Français et Étranger* 36 (1958) 210-259.

comunitária, valorizadas por outras tradições cristãs)²¹. Sobretudo não se entende que falhar aí – no espírito colegial e na inserção comunitária em espírito de serviço e de escuta da comunidade – é também estar-se a pôr em causa a própria identidade e missão. Por isso mesmo, grande parte do funcionamento de muitas coisas em termos eclesiais rege-se mais por princípios de algum autoritarismo (velho ou novo!), e menos pelo sentido exigente da participação do maior número possível de pessoas, pelo fomentar das expressões de opinião em termos de realidade pastoral, pela escuta sincera do pensar e do sentir dos fiéis.

Nestas circunstâncias e sob estes condicionalismos – a mentalidade global do clero não o favorece, a atitude prática de muitos cristãos leigos (em processos de mútua implicação em termos de causa-efeito!) não ajuda – não admira que a sinodalidade na vida das nossas comunidades cristãs locais (concretizada, por exemplo, nos Conselhos Pastorais Paroquiais: quantos existem? que qualidade têm?) seja de um modo geral extremamente deficiente. Se os Conselhos Pastorais devem ser vistos como “lugares de verificação do tónus evangélico das comunidades respectivas”²², há razões mais do que suficientes para preocupações muito sérias, para tocar mesmo o sinal de alarme. Ainda não se percebeu bem que muita coisa na vida concreta da Igreja que os cristãos experimentam e que pode deixar transparecer para fora o significado e a validade real do ser cristão passa por experiências e transformações situadas a este nível da participação, da corresponsabilidade, da informação e comunicação internas eclesiais, das formas de verdadeira auscultação do “sentido da fé” dos crentes, por mais “débeis” e “pouco pertinentes” que pareçam ser as suas expressões perceptíveis.

O mais preocupante residirá talvez no facto de que não se tem ajudado suficiente e coerentemente o povo crente – uma ajuda que tem de ser mais prática do que teórica – a compreender o que está em causa em termos de fidelidade cristã e a viver a sua corresponsabilidade como algo inalienável do seu próprio viver crente. Há aqui globalmente alguma incapacidade em interiorizar, existencial e teologicamente, que as figuras institucionais podem ser diversificadas e conjunturais, mas que a realidade em questão é es-

²¹ Cf. a este propósito J. E. BORGES DE PINHO, *O ministério ordenado como problema ecuménico*, in H. N. GALVÃO e outros, *Igreja e ministério. Semanas de Estudos Teológicos da Universidade Católica Portuguesa*, Lisboa 1995, 171-173.

²² Cf. A. BORRAS, *Délibérer en Église*, 192.

sencial para a vida da Igreja. Não se trata, pois, apenas de problemas extrínsecos de métodos e formas de acção, mas é a própria essência do ser Igreja, é a autenticidade da comunhão eclesial e a eficácia da missão que estão em jogo.

Por outro lado, no que respeita à sinodalidade ao nível global da vida das Igrejas locais/Diocezes, a pergunta pela vitalidade dos órgãos sinodais existentes (designadamente, dos Conselhos Presbiterais e, mais ainda, dos Conselhos Pastorais) tem de ser colocada com toda a frontalidade e verdade, pelo significado estrutural e simbólico que deveriam ter. Situar-se-á aqui um dos aspectos mais negligenciados no pós-Concílio: tanto quanto se pode observar e na maior parte das situações, estaremos longe de formas eclesialmente autênticas e metodologicamente correctas de participação (neste caso também a nível de “colegialidade”) das pessoas na vida da Igreja, formas que sejam verdadeiramente representativas e que possuam relevância efectiva tanto na reflexão e no planeamento pastorais, como nas tomadas de decisão em assuntos importantes para a vida das Diocezes.

A importância de uma mentalidade e de uma prática de colegialidade efectiva

A recepção conciliar da colegialidade episcopal e da teologia das Igrejas locais

Um ponto de avaliação determinante da recepção do Concílio – antes de mais numa óptica universal, mas com as suas enormes implicações a nível das Igrejas locais e da vivência da comunhão a nível regional – passa pela questão da colegialidade episcopal, com tudo o que isso implica quanto ao reconhecimento do lugar do bispo na vida da Igreja e, concomitantemente, do papel das Igrejas locais. No seu objectivo de fazer uma integração do primado do bispo de Roma no seio do colégio dos bispos, superando assim uma interpretação maximalista dos dogmas do Vaticano I e visando um exercício mais equilibrado do primado papal, o Concílio Vaticano II procurou revalorizar o papel do episcopado e o significado das Igrejas locais e regionais dentro de uma Igreja entendida como comunhão. Em termos gerais, procurou-se desse modo retomar uma visão da Igreja como comunhão

de Igrejas, inspirada pela tradição dos primórdios do Cristianismo. Foi dentro desta compreensão da Igreja como *communio ecclesiarum* que se caminhou também no sentido de voltar a dar vida aos elementos sinodais, através de diferentes assembleias sinodais e, de modo particular, através das conferências episcopais.

Estava-se aqui – nesta afirmação da colegialidade episcopal, seus pressupostos e implicações – perante um dos elementos mais inovadores do Concílio, mas também diante de uma das tarefas que, à partida, se admitia vir a encontrar maiores dificuldades na sua recepção. A visão da Igreja como comunhão de Igrejas locais, presididas pelo seu bispo, simultaneamente membro do colégio apostólico, tinha como contraponto uma outra visão eclesiológica – de tendência universalista – presente ao longo da história da Igreja, determinante no pré-Concílio e manifesta em diversos pontos temáticos dos debates conciliares. A questão da colegialidade episcopal era assim passível de interpretações diferentes em termos de efectiva concretização: “Só o futuro e a prática dirão – escreveu na altura Y. Congar – o que esta doutrina da colegialidade trará tanto às possibilidades do diálogo ecuménico como ao equilíbrio das funções papal e episcopal no interior da Igreja católica. Eles dirão também se um esboço inicial duma teologia das Igrejas locais contida na *Lumen Gentium* e retomada em *Ad Gentes* terá encontrado eco na vida da Igreja, e com que impacte ecuménico”²³.

²³ Y. CONGAR, *Le concile au jour le jour: Quatrième session*, Paris 1966, 134. Para uma síntese esclarecedora dos desenvolvimentos da recepção conciliar nesta matéria da colegialidade episcopal e suas consequências, cf. H. LEGRAND, *Du gouvernement de l'Église depuis Vatican II*, in *Lumière & Vie* 288 (2010) 47-56. No mesmo sentido e do maior interesse são também as reflexões do mesmo autor num outro texto ainda não publicado: H. LEGRAND, *La singularité de Vatican II comme concile et la spécificité de ses critères d'interprétation dans le cadre de sa réception*, 9-20 (texto policopiado de uma conferência pronunciada em Lisboa em Março de 2012, na Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa). Estudos mais desenvolvidos encontram-se ainda em dois outros textos do mesmo autor: H. LEGRAND, *Collégialité des évêques et communion des Églises dans la réception de Vatican II*, in *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 75 (1991) 545-568; *Les évêques, les Églises locales et l'Église entière. Évolutions institutionnelles depuis Vatican II et chantiers actuels de recherche*, in *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 85 (2001) 461-509. Entre a imensa literatura existente sobre as complexas questões aqui envolvidas, cf. ainda G. ROUTHIER, *L'Assemblée extraordinaire de 1985 du synode des évêques: moment charnière de relecture de Vatican II dans l'Église catholique*, in PH. BORDEYNE-L. VILLEMEN (coord.), *Vatican II et la théologie. Perspectives pour le XXI.e siècle*, Paris 2006, 61-88; G. ROUTHIER, *Un "mandatum docendi" dénié. Comment on interprète un silence*, in G. ROUTHIER-G. JOBIN, *L'autorité et les autorités. L'herméneutique théologique de Vatican II*, Paris 2010, 183 ss; W. KASPER, *Kirche als communio. Überlegungen zur ekklesiologischen Leitidee des II. Vatikanischen Konzils*, in ID., *Theologie und Kirche*, I, Mainz 1987, 280-285; M. de F. MIRANDA, *Uma Igreja*

Se a primeira recepção do Concílio apontou no sentido de uma revalorização do episcopado, das Igrejas locais e de elementos sinodais a vários níveis, passou a assistir-se, paulatina mas coerentemente – certamente por algum receio de se cair num certo relativismo eclesiológico, mas não menos também pela dificuldade real de conciliar unidade com diversidade num mundo cada vez mais globalizado –, a uma defesa e a uma acentuação progressivas das prerrogativas da Igreja universal, até ao ponto de ser desencorajada a compreensão da Igreja como comunhão de Igrejas locais (*Communio notio*, 1992), e, conseqüentemente, se ter chegado a uma definição do estatuto teológico e jurídico das Conferências episcopais (*Apostolos Suos*, 1997)²⁴ que limita substancialmente o seu papel possível e desejável, com o risco mesmo de se enfraquecer substancialmente a prática efectiva da colegialidade a nível nacional/regional. Deste modo, o entendimento da colegialidade explicitou-se sobretudo como “colegialidade afectiva” – designadamente, mas não apenas ao nível das instâncias intermédias como as conferências episcopais – e não como “colegialidade efectiva”. No entanto, e por paradoxal que pareça, esta limitação do papel das conferências episcopais não trouxe, na prática, uma valorização real do papel do bispo como aquele que é membro do colégio apostólico e preside a uma Igreja local, antes a sua autonomia face às instâncias intermédias tem vindo acompanhada de uma sujeição mais imediata à autoridade do Bispo de Roma (ou, mais rigorosamente ainda, se olharmos à realidade prática, à autoridade da Cúria Romana)²⁵.

As controvérsias pós-conciliares a este respeito quer a nível mais teológico-doutrinal (o debate Kasper/Ratzinger²⁶ foi, nesse sentido, uma indicação

em processo de renovação. Concílio Vaticano II: o legado e a tarefa, in Revista Eclesiástica Brasileira 286 (2012) 376-384; A. ANGENHENDT, *Kollegialität als “Struktur der Kirche”?*, in Stimmen der Zeit 229 (2011) 668-678.

²⁴ Anote-se neste contexto de reflexão que a Carta Apostólica sob a forma de “Motu Proprio” *Apostolos Suos* toma uma posição bastante semelhante à que estava contida num dos *modi* Siri-Carli, no contexto da preparação do Decreto *Christus Dominus*, posição essa que foi rejeitada pela Assembleia conciliar: cf. G. ROUTHIER, *Un après-concile fait d'apprentissages*, in ID., *Vaticano II*, 43 s. No sentido de uma valorização da “colegialidade afectiva” das conferências episcopais pronuncia-se A. BUCKENMAIER, *Zum theologischen Status der Bischofskonferenzen im Licht der Communio-Ekklesiologie*, in Stimmen der Zeit 228 (2010) 686-698.

²⁵ Cf. H. LEGRAND, *Herméneutique et vérité. Des énoncés dogmatiques en contexte oecuménique*, in Recherches de Science Religieuse 94 (2006) 71 s.

²⁶ Para uma breve síntese cf. K. McDONNELL, *The Ratzinger/Kasper Debate: The Universal Church and Local Church*, in Theological Studies 63 (2002) 227-250.

simbolicamente relevante do que estava em jogo), quer em termos de discussão acerca de determinações mais de ordem prática e disciplinar não estão ainda definitivamente decididas hoje em dia. A integração do ministério petrino no conjunto da eclesiologia, a relação entre a dimensão universal e a dimensão local da Igreja, a possibilidade de se aplicar o princípio da subsidiariedade em eclesiologia e outras questões aqui envolvidas continuam a levantar dificuldades teológicas e práticas, às quais não se encontrou ainda resposta definitiva, antes essas questões marcam de maneira incisiva a actual fase da recepção conciliar. Conclui assim H. Legrand que a recepção institucional do Concílio não pôde ou não soube corresponder à intenção conciliar de corrigir a interpretação maximalista do Vaticano I: “Com efeito, quando a colegialidade é interpretada de maneira mais ‘afectiva do que efectiva’, podendo a cabeça tudo fazer sem o colégio, este último nada podendo fazer sem a sua cabeça; quando todas as instâncias, de que se dotou os párocos, o bispo e o papa, permanecem consultivas; quando a comunhão das Igrejas se encontra absorvida na comunhão da Igreja, constata-se o caminho que resta fazer para sair de inúmeros impasses pastorais e ecuménicos persistentes”²⁷.

Qualquer que seja o juízo concreto que se faça acerca desta evolução, reconhecidamente um ponto de debate legítimo e de controvérsias não alheias a posicionamentos “político-elesiásticos” (poder-se-ia também dizer “ideológicos”), é inegável que esta erosão do papel das Igrejas locais toca num ponto nevrálgico da recepção. A recepção em geral, e do Concílio Vaticano II em particular, tem muito a ver com a reabilitação das Igrejas locais e sua vitalidade: “Difícilmente se pode pensar a recepção se não se concebe a Igreja inteira a partir das Igrejas locais vivendo na comunhão umas com as outras, comunhão alimentada, estimulada, protegida e salvaguardada pelos laços de intercâmbio que se estabelecem entre elas e com a Igreja de Roma”²⁸.

A indispensável prática de uma efectiva colegialidade

Pensando no contexto português, um contexto marcado por limites geográficos e outros que condicionam e moldam uma realidade de “pequenas dimensões” a vários títulos, a questão da colegialidade dos bispos e da comunhão

²⁷ H. LEGRAND, *Du gouvernement de l'Église depuis Vatican II*, 55. Cf. ID., *Herméneutique et vérité*, 64.

²⁸ G. ROUTHIER, *La réception dans le débat théologique actuel*, 67.

das Igrejas locais entre si (dentro de uma visão da Igreja como “comunhão de Igrejas”) revela-se como um ponto crucial sobre o qual urge reflectir. Em razão dos factores teológico-disciplinares exógenos acabados de referir (ainda que de forma muito sumária), mas não menos (ou até mais decisivamente) por factores endógenos, ou seja, por mentalidades e modos de agir provenientes do passado e que não têm favorecido um trabalho coerente em conjunto, o enfrentar em comum das questões que dizem respeito a todas as Igrejas locais de um pequeno país, os limites e as deficiências que afectam a vivência da colegialidade episcopal a este nível nacional têm-se repercutido em falhas e problemas de gravidade pastoral indiscutível, ao mesmo tempo que não têm fomentado a indispensável clarividência para algumas orientações e decisões que só em conjunto adquirem consistência teológica, credibilidade eclesial e social, eficácia e pertinência pastorais²⁹. A tendência a reduzir à “boa vontade” (em termos teológicos: à “colegialidade *afectiva*”) do bispo diocesano a capacidade e a disponibilidade para assumir posições e orientações em conjunto tem consequências irrecuperáveis em termos de perda de tempo, de erros pastorais, de falta de visão de futuro, de diminuição da credibilidade junto dos fiéis mais conscientes da realidade. Estruturalmente, como se pode verificar em termos de pequenas decisões do quotidiano e emerge sobretudo a nível da própria consciência dos fiéis, há pouca sensibilidade para uma vivência efectiva da comunhão eclesial com as Igrejas locais mais próximas.

Algumas realidades concretas podem ilustrar significativamente o que está aqui em causa. A necessidade de dar autêntico sentido aos ministérios laicais e de encontrar configurações mais adequadas à sua realização foi percebida já há anos com toda a pertinência pela Conferência Episcopal Portuguesa³⁰, mas, passados perto de 15 anos e também na expectativa de

²⁹ Num documento de 1989 os bispos portugueses afirmavam: “A importância teológica e pastoral da Igreja particular supõe, como já dissemos, que as diversas Igrejas estejam em comunhão umas com as outras. Dessa comunhão, a colegialidade dos Pastores é o instrumento e a expressão”. E o texto prossegue: “Nos assuntos de âmbito nacional respeitante a todas as dioceses em conjunto, procuraremos incentivar esta comunhão corresponsável, garantindo as pessoas e as estruturas que possam viabilizar as expressões de colaboração e diálogo. É nosso desejo que a própria Conferência Episcopal, órgão principal desta corresponsabilidade e comunhão, esteja cada vez mais ao serviço de uma pastoral coordenada em território nacional”: CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA, *Carta Pastoral “Os cristãos leigos na comunhão e missão da Igreja em Portugal”*, Lisboa 1989, nº 14, pp. 18 s. (o sublinhado é do próprio texto original).

³⁰ Cf. CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA, *Carta Pastoral “Os cristãos leigos na comunhão e missão da Igreja em Portugal”*, nº 13, pp.16-18.

alguma orientação a vir da Santa Sé³¹, a realidade é marcada por um compasso de espera inquietante, pela confusão de linguagem (não se distingue claramente, por exemplo, entre “serviços” e “ministérios”), pela falta de reflexão teológica adequada, pela ausência de concertação pastoral em termos de perfis ministeriais a experimentar (isto tudo ao ponto de ser de recear que estejamos a caminhar para uma situação sem saída pastoral relevante). Relativamente ao modo como ocorreu/tem vindo a ocorrer entre nós a restauração do diaconado permanente, muitos cristãos se perguntam com razão – face à forma como em cada diocese se procedeu, com declarações e decisões de sentido contrário – se este caminho reaberto pelo Vaticano II encontrou no contexto português a indispensável reflexão conjunta, a vontade de encetar caminhos que não confundissem mas ajudassem a crescer o conjunto dos fiéis, a dar um sentido e um rosto próprios a este ministério (tudo isto ao ponto de haver quem “clericalmente” pense que não se deveria ter restaurado o diaconado permanente – um erro do Concílio?). Os caminhos concretos da formação teológico-pastoral dos agentes pastorais (clero e leigos) no contexto português, a coordenação e o planeamento pastoral da acção sociocaritativa da Igreja, as possibilidades de partilha entre Dioceses em termos pessoais e de meios, estes e outros aspectos poderiam ser também objecto de análise, sob o horizonte da pergunta em que medida se repercutem aqui os efeitos da forma como se entende e pratica a colegialidade a este nível. De qualquer forma, não há dúvida que estamos diante de um ponto nevrálgico da recepção do Concílio em Portugal, não apenas por razões teórico-teológicas (que são evidentes), mas por razões do mais elementar realismo (que também pertence aos elementos de busca sincera de fidelidade evangélica!) e de eficácia da presença da Igreja na sociedade portuguesa no seu todo.

³¹ Um documento, da responsabilidade conjunta de oito Dicastérios da Cúria Romana, publicado em 1997 coloca-se numa atitude predominantemente defensiva-clerical e nada de significativo adianta em termos de reflexão prospectiva, aberta ao futuro: Cf. *Instruction sur quelques questions concernant la collaboration des fidèles laïcs au ministère des prêtres*, in *La Documentation Catholique* 2171 (1997) 1009-1020.

“Pastoralidade” do Concílio como interpelação à vida e ao testemunho da Igreja, hoje

“Pastoralidade” do Concílio como sua característica global dominante

De certa forma assumindo um ou outro aspecto já referido, importa agora, numa perspectiva global e a concluir estas notas, reflectir sobre o significado que tem para a consciência e a prática eclesiais no presente o carácter pastoral que marcou o Concílio³². De facto e como é sabido, tem-se reconhecido no critério ou princípio da “pastoralidade” não só a preocupação fundamental do Vaticano II, como também o elemento fulcral que acabou por lhe dar uma unidade fundamental e contribuir para a coerência global do corpus conciliar. O estilo pastoral e ecuménico preconizado por João XXIII ao convocar o Concílio e reafirmado no discurso inaugural *Gaudet Mater Ecclesia*³³ foi amadurecendo e encontrando expressão mais nítida à medida que o acontecimento conciliar ia decorrendo, traduzindo-se de modo mais perceptível nalguns dos seus documentos, afirmações e intuições³⁴.

Fundamentalmente, esse estilo pastoral manifesta-se na preocupação e no objectivo primeiros de anunciar o Evangelho de uma forma que seja mais perceptível e credível aos homens e mulheres do nosso tempo. Nessa orientação básica assume-se uma nova consciência histórica sobre o viver humano e a vida eclesial, procura-se uma linguagem mais adequada e aponta-se para modos mais evangélicos de proceder no testemunho cristão, estimula-se a saber distinguir – como formulou *Dignitatis Humanae* – as

³² O princípio da “pastoralidade conciliar” ou “princípio pastoral e ecuménico”, apontado por diversos autores, é particularmente reflectido, no reconhecimento do seu carácter estruturante do acontecimento conciliar, ao longo da obra (particularmente na sua terceira parte) de CH. THEOBALD, *La Réception du Concile Vatican II*. Para além das sínteses finais deste estudo (879-900), cf. ainda 483, 543, 651. Cf. também P. RODRIGUES, “*Vatican II comme style théologique*”: *Colloque international (3-5 novembre 2010)*, in *Revue Théologique de Louvain* 42 (2011) 324-327; A. MELLONI, *Roncalli y « su » concilio*, in *Concilium* 346 (2012) 335-346; G. RUGGIERI, *L'Officina Bolognese et Vatican II*, in *Recherches de Science Religieuse* 100 (2012) 15; G. R. ALBERTI, *Recibir el Concilio*, in *Teología y Catequesis* 121 (2012) 25-27.

³³ *Discurso de João XXIII na inauguração do Concílio - 11. Outubro. 1962*, in *Concílio Ecuménico Vaticano II. Constituições – Decretos – Declarações e Documentos Pontifícios*, Editorial A.O., Braga 1992 (11ª Edição), 430-436.

³⁴ Cf., por exemplo, *Gaudium et Spes*, nº 92, bem como *Dignitatis Humanae*, nºs 9-12.

pessoas e sua dignidade dos erros que elas possam cometer, valoriza-se uma visão teológica que reconhece o mundo como uma realidade principalmente boa à luz de Deus Criador e Salvador³⁵, exprime-se, enfim, uma ampla abertura a uma atitude de diálogo com todos os homens e mulheres de boa vontade.

Nessa percepção da contextualidade histórica da vivência da fé e na consideração da situação cultural dos interlocutores da Igreja emerge como ponto fulcral a consciência de que é necessário saber distinguir entre o conteúdo da doutrina (depósito da fé) e o modo como ela é formulada nas circunstâncias de espaço e de tempo³⁶. Dentro dessa mesma perspectiva, a Igreja percebe a necessidade de processos e decisões de reforma a diversos níveis, e isso como algo não exterior, mas interior à própria identidade e missão da Igreja³⁷. No Vaticano II a Igreja inscreveu-se numa verdadeira dinâmica de conversão e de auto-reforma, a nível de mentalidades mas também no que se refere às suas próprias estruturas internas³⁸.

Assumido como um critério hermenêutico fundamental, este carácter “pastoral” coloca a recepção do Concílio sob determinados pressupostos e exigências. Acolher o Concílio não é receber uma proposta feita, mas entrar num processo de aprendizagem, na abertura à situação presente, na disponibilidade para encontrar as respostas mais adequadas em cada situação e tempo. É perceber que todo o acontecimento conciliar e sua recepção só encontram a sua verdadeira razão de ser na resposta à pergunta sobre o modo como o Evangelho de Jesus pode continuar a ser significativo, inter-relativo e crível para a construção da nossa humanidade pessoal e colectiva, para a verdade do ser humano à luz de Deus³⁹. É a exigência de assumir que

³⁵ Na inauguração da 2ª sessão, em 29 de Setembro de 1963, o Papa Paulo VI vai dizê-lo com algum arrojo, se confrontarmos as suas palavras com algumas mentalidades e modos de proceder dos nossos dias: “Que o mundo saiba: a Igreja olha para ele com profunda compreensão, com sincera admiração e com sincero propósito de não o conquistar, mas de o servir; não de o desprezar, mas de o valorizar; não de o condenar, mas de o confortar e salvar”: *Discurso de Paulo VI na inauguração da 2ª sessão. 29. Setembro. 1963*, in *Concílio Euménico Vaticano II. Constituições – Decretos – Declarações e Documentos Pontifícios*, Editorial A.O., Braga 1992 (11ª Edição), 460.

³⁶ Cf. *Discurso de João XXIII na inauguração do Concílio*, 434; *Gaudium et Spes*, nº 62. Cf. ainda P. HÜNERMANN, *Perplexidad del lenguaje ante el Concilio Vaticano II?*, in *Concilium* 346 (2012) 329.

³⁷ Cf. particularmente *Unitatis Redintegratio*, nº 6 e *Lumen Gentium*, nºs 8 e 48.

³⁸ Cf. CH. THEOBALD, *La Réception*, 628 e 897; G. ROUTHIER, *Conclusion*, in ID., *Vaticano II*, 425.

³⁹ Cf. *Gaudium et Spes*, nº 91. Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La recepción del Concilio en España. Reflexiones a los cuarenta años de su clausura*, in *Revista Internacional Católica de Pensamiento y Cultura Communio. Nueva época – Número 1* (2006) 71 ss.

a Igreja não é mais o centro para o qual se voltam prioritariamente e decisivamente as atenções dos próprios crentes, como se se tratasse de defender um baluarte em risco, mas a Igreja mostra-se disponível para um percurso de “descenramento” de si mesma em relação a Cristo como fonte da sua existência e à humanidade a quem procura servir, libertando-se assim de um eclesiocentrismo marcado por uma preocupação obsessiva com as suas estruturas e os seus meios de manutenção. O que acontece na certeza de que, definitivamente, a Igreja não existe para si mesma, mas para ser sinal e instrumento (sacramento) da vontade salvífica universal de Deus⁴⁰.

Naturalmente que a assunção do princípio da “pastoralidade” como impulso de renovação nas circunstâncias do tempo presente não significa absolutizar o Concílio, como se o tempo tivesse parado há cinquenta anos, como se tudo tivesse sido dito naquele contexto histórico da vida da Igreja, como se não fosse necessário um justo sentido da relatividade situacional do acontecimento conciliar, na concomitante abertura aos sinais e interpelações de Deus no tempo que nos é dado viver. Trata-se, antes e decisivamente, de redescobrir no acontecimento conciliar uma fonte inspiradora normativa para os dias de hoje⁴¹, de reencontrar aí a tradição viva da Igreja como impulsora da nossa experiência crente hoje, de acolher na abertura de coração e, simultaneamente, com um adequado espírito crítico o legado conciliar.

Inspirados pelos documentos do Concílio e iluminados pela intencionalidade que marcou a sua elaboração, abertos a analisar criticamente o percurso feito – valorizando as aquisições irreversíveis, mas também admitindo limites, erros ou até indispensáveis correções de trajectória –, disponíveis para ouvir as interrogações de hoje, a tarefa de acolhimento do Concílio consiste, pois, em perguntar, com toda a radicalidade possível, como se configuram caminhos mais adequados e fiéis de anúncio do Evangelho. Trata-se de pensar o presente com os olhos abertos ao futuro, com sentido da historicidade do caminhar na fé⁴² e em fidelidade à acção do Es-

⁴⁰ Cf. M. BÖHNKE, *Wider die falschen Alternativen. Zur Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in *Catholica* 65 (2011) 169-183, 181. Cf. também W. KASPER, *Die bleibende Herausforderung durch das II. Vatikanische Konzil. Zur Hermeneutik der Konzilsaussagen*, in ID., *Theologie und Kirche*, II, Mainz 1999, 299.

⁴¹ Cf. W. BEINERT, *Nur pastoral oder dogmatisch verpflichtend? Zur Verbindlichkeit des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in *Stimmen der Zeit* 228 (2010) 3-15.

⁴² Cf. L. BOEVE, *“La vraie réception de Vatican II n’a pas encore commencé”*: *Joseph Ratzinger, Révélation et autorité de Vatican II*, in G. ROUTHIER-G. JOBIN, *L’autorité et les autorités*, 47 s.; G. ROUTHIER,

pírito, na certeza de que só abrindo-se à novidade se pode ser fiel em novas circunstâncias históricas e compreendendo que não há verdadeira continuidade sem renovação criativa⁴³. É-nos pedido, assim, que ponhamos em prática, tanto a nível existencial como teológico, uma hermenêutica criativa, consciente de que só se pode ser fiel ao Concílio mediante a capacidade e a coragem de assumir a herança conciliar numa atitude de espírito sensível aos desafios de uma reenculturação da fé no nosso tempo e no nosso contexto cultural, disposta a percorrer caminhos novos que sejam exigidos pela fidelidade evangélica, aberta a acolher processos de aprendizagem e de reforma que se revelem indispensáveis face às prioridades pastorais emergentes⁴⁴.

Uma hermenêutica criativa como desafio a uma profunda renovação pastoral

A esta luz e no contexto português, a questão fundamental de um autêntico e frutuoso acolhimento do Concílio passará pela tomada de consciência da amplitude e profundidade de alguns desafios que se apresentam e da urgência em definir prioridades na busca de caminhos que interpelem a consciência dos crentes e ajudem a configurar de forma renovada a vida das comunidades cristãs. Nessa hermenêutica criativa o ponto de partida é a consciência de que estamos diante de uma grande riqueza oferecida, mas ainda não devidamente recebida.

L'herméneutique de Vatican II, 63; J. E. BORGES DE PINHO, *Configurações da fé no futuro*, in FUNDAÇÃO SPES (ed.), *Ser cristão na sociedade, aqui e no futuro. Actas do Congresso Internacional no centenário de nascimento de António Ferreira Gomes, Bispo do Porto ñ 8 a 10 de Maio de 2006*, Porto 2006, 57-59.

⁴³ Cf. L. BOEVE, “*La vraie réception de Vatican II n’a pas encore commencé*”: *Joseph Ratzinger, Révélation et autorité de Vatican II*, in G. ROUTHIER-G. JOBIN, *L’autorité et les autorités*, 47 s.; G. ROUTHIER, *L’herméneutique de Vatican II*, 63; J. E. BORGES DE PINHO, *Configurações da fé no futuro*, in FUNDAÇÃO SPES (ed.), *Ser cristão na sociedade, aqui e no futuro. Actas do Congresso Internacional no centenário de nascimento de António Ferreira Gomes, Bispo do Porto ñ 8 a 10 de Maio de 2006*, Porto 2006, 57-59.

⁴⁴ Cf. CH. THEOBALD, *La Réception*, 125, 683 ss. e 893; ID., “*La transmission de la révélation divine*”: à propos de la réception du chapitre II de “*Dei Verbum*”, in PH. BORDEYNE-L. VILLEMEN (coord.), *Vatican II et la théologie*, 119 ss.; ID., “*L’herméneutique de réforme*” implique-t-elle une réforme de l’herméneutique?, in *Recherches de Science Religieuse* 100 (2012) 75 ss.; G. ROUTHIER, *Vatican II – réception – mouvement œcuménique*, in *Vatican II*, 267; ID., *Conclusion*, in *Vatican II*, 425; CH. BÖTTIGHEIMER, *Kirchlicher Reformbedarf*, in *Stimmen der Zeit* 230 (2012) 187-196; J. W. O’MALLEY, *Ressourcement y reforma en el Vaticano II*, in *Concilium* 346 (2012) 361-371.

Pede-se, antes de mais, uma apurada percepção das implicações da historicidade do caminhar na fé e do que tal significa para a concreta educação e formação da fé aos mais diversos níveis. O risco de se continuar a viver em esquemas de pensamento, a utilizar linguagens e a manter orientações pastorais culturalmente desfasados face à consciência cultural dos nossos contemporâneos (desde as homilias à catequese nos seus vários níveis, desde os conteúdos da formação permanente dos cristãos às condições da sua realização, desde os modos de pensar predominantes ao grau de sensibilidade às questões que nos são colocadas de fora) é uma realidade notória e que não pode deixar de interpelar-nos. Aqui radicam muitos dos limites que se notam nos próprios processos de transmissão e proposta da fé, sem que por parte dos agentes pastorais mais responsáveis haja uma compreensão adequada da gravidade do problema e das soluções possíveis que urge implementar. Há, de resto, problemas pastorais concretos – sirva como mero exemplo a pastoral familiar e, designadamente, a pastoral dos divorciados que voltaram a casar – que não podem encontrar um princípio de solução e ajudas efectivas, se não houver sensibilidade a esta dimensão da historicidade do caminhar na fé.

Ao mesmo tempo importa assumir com convicção e coerência que não há acolhimento do Concílio nas circunstâncias diferentes que são as nossas se não houver disponibilidade para processos de aprendizagem, de criatividade e de reforma. Só na assunção desta atitude de aprendizagem criativa e reformadora é possível haver abertura a indispensáveis novas configurações da fé e do modo de viver eclesial, ultrapassando medos que paralisam, inércias que desmoralizam, faltas de coerência que descredibilizam. Só com essa coragem e determinação é possível encontrar caminhos mais adequados de renovação da vida eclesial, assumindo uma visão a longo prazo, na abertura crente à novidade do futuro. Estimular os cristãos a esta atitude esperançosa, criativa, renovadora, é uma das tarefas nucleares na recepção do Concílio, à qual só é possível ir correspondendo se se entender e praticar a recepção conciliar como acolhimento verdadeiramente espiritual, isto é, como acontecimento assente na abertura confiante à acção do Espírito⁴⁵ e aos sinais que Deus nos vai deixando na vida dos fiéis (“*sensus fidei*”) e na história do mundo.

⁴⁵ Como sublinhou Y. Congar, uma teologia da recepção pressupõe a pneumatologia como um dos seus elementos fundamentais: *La “réception” comme réalité ecclésiologique, in Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 56 (1972) 392. Cf. também a pertinente observação de W. KASPER, *Kirche als communio*, 277.

Nesse sentido a recepção do Concílio pede hoje uma mais decidida atenção – em termos de valores a afirmar, métodos de formação a concretizar, caminhos de acção a seguir – à tarefa de uma vivência e de um amadurecimento da fé mais conscientes da importância decisiva da presença e intervenção quotidianas dos cristãos nas diversas tarefas de construção do mundo, em responsabilidade própria inalienável, sabendo-se ao mesmo tempo (e sendo reconhecidos como) membros fiéis da Igreja. A “pastoralidade” do Concílio como critério hermenêutico não é relativização do doutrinal, antes é uma valorização do doutrinal pelo despertar da fé para aquilo que é essencial como acolhimento do verdadeiro Deus e percepção do sentido fundamental da existência. Não pode haver vivência crente com futuro sem este recentrar-se no essencial da fé, sem ajudar as pessoas em ordem à percepção do que é verdadeiramente importante na vida cristã, tal como é sugerido pelo critério da “hierarquia das verdades” apontado pelo Concílio⁴⁶. Isto exige dar prioridade absoluta e optar com todas as consequências por caminhos que conduzam a um laicado adulto⁴⁷, assente numa atitude crente pessoalmente assumida, disponível para e capaz de novas configurações da existência crente em termos de consciência pessoal, de liberdade responsável, de compromisso (individualmente assumido, mas comunitariamente suportado) ao serviço do mundo.

A recepção do Concílio dentro de uma hermenêutica criativa, como fidelidade a Deus e abertura aos homens e mulheres de hoje, precisa que ajudemos os cristãos a encontrarem-se verdadeiramente com o Mistério de Deus no meio dos atordoamentos, “corridas” e opacidades da vida quotidiana. A questão da espiritualidade laical (melhor, das espiritualidades laicais) aparece assim como teste e interrogação a cada cristão em particular e a cada comunidade cristã em geral, interpelando a verificar – desde a oração pessoal à celebração comunitária da fé – em que medida o nosso coração está verdadeiramente aberto a uma renovação interior profunda e a deixar-se conduzir pelas exigências de uma existência cristã coerente.

⁴⁶ Cf. C. E. CLIFFORD, *L'herméneutique d'un principe herméneutique. La hiérarchie des vérités*, in G. ROUTHIER-G. JOBIN, *L'autorité et les autorités*, 69-91.

⁴⁷ Cf. M. de F. MIRANDA, *Uma Igreja em processo de renovação*, 384-395; ID., *É possível um sujeito eclesial? (Is na ecclesiastical subject possible?)*, in *Perspectiva teológica* 119 (2011) 55-82; M. C. L. BINGEMER, *El Concilio y la emergencia del laicado*, in *Concilium* 346 (2012) 407-418, part. 416-418.