

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Tiago Tadeu Contiero

O mundo na Igreja e a Igreja no mundo: reflexões sobre o Concílio
Vaticano II e a modernidade

DOCTORADO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

São Paulo

2017

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Tiago Tadeu Contiero

O mundo na Igreja e a Igreja no mundo: reflexões sobre o Concílio Vaticano II e a modernidade

DOUTORADO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Ciência da Religião sob orientação do prof. Dr. João Décio Passos.

São Paulo

2017

BANCA EXAMINADORA

Agradeço a CAPES e a FUNDASP pelo apoio concedido ao desenvolvimento dessa pesquisa por meio da concessão de bolsa na modalidade taxa. Reconheço que esse apoio foi imprescindível, sem o qual a produção desta tese não teria sido possível.

À Imaculada Conceição de Maria,
fonte primeira de toda inspiração.

*Gaudium et spes, luctus et angor hominum huius
temporis, pauperum praesertim et quorumvis
afflictorum, gaudium sunt et spes luctus et angor
etiam Christi discipulorum... (GS 1)*

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a Deus, razão do meu ser e motivo primário de tudo que faço e farei. Desde a mais tenra idade aprendi a confiar e a depositar em Deus as “alegrias e as esperanças” da vida, algo que me despertou o interesse em estudar a história da Igreja Católica e seus impactos na vida de bilhões de pessoas ao redor do mundo, fieis ou não à sua doutrina. Sem essa fé, certamente não estaria aqui.

À minha esposa, Valeria Contiero, pela paciência e pelo apoio que me deu ao longo de todo processo do doutorado. Foram vários momentos longe de casa em orientações, congressos, aulas, etc., outros tantos dias em que estive presente apenas “fisicamente”, imerso em livros e textos. Meu agradecimento por tudo e meu amor eterno a você.

À Maria Cecília, meu mais lindo sonho, minha doce e linda filha que tanto me inspirou nessa fase final. Não pude estar mais presente em seus primeiros meses de vida, período em que dediquei a elaboração desta tese, mas a tive comigo em todos os momentos, em meus pensamentos e em meu coração. Sei que algum dia você entenderá e lerá esse texto e saberá que foi produzido também para você.

Agradeço aos meus pais, Edgarde Contiero e Claudete Contiero pelo apoio incondicional que sempre conferiram a mim, desde os meus primeiros estudos até esse momento. Agradeço pela presença e pelo incentivo que recebo desde que me recorro existir e sei que não teria conseguido avançar e completar mais esse ciclo sem a educação e a formação que me deram.

Ao meu orientador, prof. Dr. João Décio Passos, pela amizade e pelos inúmeros momentos dedicados a me auxiliar na construção do projeto de pesquisa e também do texto que agora apresento. Sem dúvida, foram momentos de enriquecimento intelectual e de profundo aprendizado que guardarei comigo.

Meu agradecimento também a todos os professores do Programa de Ciências da Religião da PUC-SP. Mais do que mestres extremamente competentes e inspiradores, tive a felicidade de tê-los como amigos dispostos a ajudar em tudo que foi necessário nessa caminhada. Tê-los como professores foi uma honra muito grande. Meu muito obrigado.

Também agradeço a Andréia Souza, secretária do Programa de Ciências da Religião e que desde o Mestrado sempre demonstrou uma competência ímpar e uma amizade sincera, prestando todos os esclarecimentos necessários e dando todo apoio que precisei sempre com uma boa vontade ímpar.

Aos amigos feitos nesses anos, meu muito obrigado pelos trabalhos em grupo, pelas parcerias e pela possibilidade de dividir com todos as “alegrias e esperanças” dessa nossa caminhada. Compartilhar essa fase com vocês foi um grande prazer.

Ao meu mais antigo e querido amigo (e padrinho), padre Brás Lorenzetti, cmf. Sem dúvida alguma foram contigo que tirei minhas primeiras dúvidas sobre Deus e sobre a história da Igreja – meu primeiro livro de história da Igreja foi o senhor quem deu e até hoje faço questão de utilizá-lo. Foi ao seu lado que aprendi a querer saber mais, ir mais além e a lutar pelos meus sonhos. Pelas orações e pela amizade de sempre, meu agradecimento.

Agradeço também ao Claretiano – Centro Universitário e ao Claretiano – Faculdade na figura do diretor acadêmico, prof. Dr. Sávio Scopinho e do diretor comunitário, prof. Ângelo Zadra, pela compreensão e pelas liberações constantes para participação em eventos ligados ao doutoramento. Meu muito obrigado por me apoiarem e confiarem em mim.

RESUMO

A presente tese tem como objeto a Constituição Pastoral *Gaudium et spes* e busca compreender como a mesma contribuiu para a secularização interna do catolicismo, alterando o modo como a Igreja Católica se relaciona com o mundo moderno. O tema se mostra bastante relevante na medida em que o documento completou recentemente seus cinquenta anos e ainda é pouco estudado até mesmo pela hierarquia católica. Ao mesmo tempo, mostra-se importante por tentar compreender não apenas a aceitação da secularização, mas também como se deu a tumultuada relação entre Igreja-modernidade. Partimos da hipótese de que toda condenação feita pelo magistério eclesiástico contra o mundo moderno perde sua relevância com a *Gaudium et spes* uma vez que essa trás em seu interior a aceitação da modernidade como sendo positiva até mesmo para a Igreja Católica. A pesquisa consiste em uma análise bibliográfica fundamentada não apenas nos autores de destaque que já trabalharam com o tema, mas também com fontes primárias, como diários de Padres Conciliares e a própria Constituição o que confere uma contribuição maior para os estudos sobre o Concílio e a Constituição Pastoral. Com o desenvolvimento da pesquisa, acreditamos comprovar que a *Gaudium et spes* seguiu na direção contrária ao magistério que a antecedeu e, com isso, foi responsável pelo estabelecimento de um novo imaginário católico, fundamentalmente secular.

Palavras-chaves: Concílio Vaticano II; *Gaudium et spes*, secularização; modernidade.

ABSTRACT

This thesis aims at the Pastoral Constitution *Gaudium et spes* and seeks to understand how it contributed to the internal secularization of Catholicism, changing the way the Catholic Church relates to the modern world. The subject is shown relevant in so far as the document has recently completed its fifty years and is still little studied even by the Catholic hierarchy. At the same time, it is important to try to understand not only the acceptance of secularization but also how the tumultuous relationship between Church and modernity has taken place. We proceed from the hypothesis that every condemnation made by the ecclesiastical magisterium against the modern world loses its relevance with *Gaudium et spes*, since it brings within it the acceptance of modernity as being positive even for the Catholic Church. The research consists of a bibliographical analysis based not only on the prominent authors who have already worked on the theme, but also on primary sources such as diaries of Conciliar Fathers and the Constitution itself, which makes a greater contribution to the studies on the Council and the Pastoral Constitution. With the development of the research, we believe that *Gaudium et spes* followed in the opposite direction to the teaching that preceded it and, therefore, was responsible for the establishment of a new, essentially secular, Catholic imaginary.

Keywords: Vatican II; *Gaudium et spes*; secularization; modernity.

Sumário

INTRODUÇÃO.....	12
PRIMEIRA PARTE A IGREJA E A SOCIEDADE MODERNA: O AFASTAMENTO E A NEGAÇÃO DO MUNDO POR PARTE DA IGREJA.....	23
CAPÍTULO I A RELAÇÃO IGREJA-MODERNIDADE: DO OTIMISMO AO ULTRAMONTANISMO.....	25
1. O conceito de modernidade e a origem do mundo moderno	27
1.1. Modernidade: uma possível definição.....	27
1.2. Modernidade: busca de seu momento inicial.....	29
1.3. A Igreja frente ao incipiente mundo moderno	33
2. Os primeiros grandes marcos da modernidade e sua relação com a Igreja	37
2.1. O Renascimento	37
2.2. A Reforma.....	46
2.3. A Reforma Católica.....	53
2.4. A Revolução Científica.....	55
3. Do absolutismo ao Iluminismo e a Revolução Francesa	59
4 A Igreja no século XIX-XX: o reforço do sagrado frente ao secular.....	68
4.1. O conceito de autocompreensão para estudo da Igreja – um aporte teórico.....	69
4.2. Aspectos históricos da construção e formulação do Ultramontanismo	72
4.3. A condenação da modernidade: Igreja X Sociedade Moderna.....	80
CAPÍTULO II MODERNIDADE E IGREJA NO SÉCULO XX: MUNDAÇA DE PARADIGMA RUMO AO VATICANO II.....	91
1. Os movimentos de abertura	92
1.1 A questão social do século XIX – A base de um Movimento Social	93
1.2 Leão XIII e a abertura do Ultramontanismo	95
1.3 O “modernismo” – o ultimo embate com a modernidade	100
1.4 O Movimento Bíblico.....	109
1.5 O Movimento Litúrgico	115
1.6 O Movimento Teológico.....	119
1.6 O Movimento Leigo.....	125
1.7 O Movimento Ecumênico.....	128
2. As transformações da sociedade na primeira metade do século XX: demais aspectos de abertura	131
2.1. Bento XV e Pio XI: da I Guerra ao Tratado de Latrão	131
2.2. Pio XII: O fim de uma era.....	135
SEGUNDA PARTE: A RECONCILIAÇÃO E A ABERTURA AO SECULAR.....	141

CAPÍTULO III O CONCÍLIO VATICANO II: O AGGIORNAMENTO DO CATALICISMO143

1. O "Papa bom" e o Concílio Vaticano II	144
1.1. A rotinização do carisma – ponderações acerca da "instituição" Concílio	145
1.2. João XXIII e a "flor de inesperada primavera"	150
1.3. As particularidades do Vaticano II: um novo Concílio	156
2. A disputa pelo Concílio	161
2.1. O embate entre a Comissão Teológica e o Secretariado para Unidade dos Cristãos	162
2.2. <i>Gaudet Mater Ecclesia</i> – o caminho a partir do discurso de João XXIII	165
2.3. A concretização da virada na primeira sessão	170
2.4. O Concílio entre dois papas	175

CAPÍTULO IV: GAUDIUM ET SPES: A RECONCILIAÇÃO DA IGREJA CATÓLICA COM O MUNDO.....179

1. Abordagem histórica do documento	180
1.1. Primeira fase de elaboração do texto	181
1.2. Segunda fase de elaboração do texto	187
1.3. Fase final de elaboração do texto	192
1.4. Os últimos debates e a aprovação	195
2. O sentido da Constituição: sua estrutura, contribuições e temas	198
2.1. Estrutura da Constituição e seus principais temas	198
2.2. <i>Gaudium et spes</i> no contexto do Concílio: aproximações e distanciamentos.....	206
2.3. Principais contribuições da <i>Gaudium et spes</i>	211
3. Por um cristianismo secular: secularização e a <i>Gaudium et spes</i>	217
3.1. Apontamentos sobre o conceito de secularização	218
3.2. Historicidade	225
3.3. A Teologia das Realidades Terrestres.....	230
3.4. Autonomia das realidades terrestres.....	234
3.5. Dignidade Humana e a Antropologia cristã da <i>Gaudium et spes</i>	237
3.6. O repensar sobre o sujeito moderno e sua acolhida	241

CONCLUSÃO.....248

BIBLIOGRAFIA.....255

Fontes pesquisadas	255
Referências Bibliográficas	257

INTRODUÇÃO

Boa parte das primeiras lembranças que temos possui direta ou indiretamente relação com a vivência religiosa no interior do catolicismo. Desde a mais tenra idade fomos apresentados ao cristianismo católico por influência direta de minha mãe que introduziu à fé por meio da prática de uma catequese do lar que antecedia até mesmo as primeiras instruções da catequese oficial da Igreja.

Quando criança, ainda inserido em uma realidade fortemente marcada pela presença das CEBs, participávamos ativamente de grupos de quarteirão onde se refletia sobre passagens bíblicas, além da recitação do terço e de outras orações extraídas de um pequeno livreto que infelizmente acabou desaparecendo da prateleira.

Contudo, temos clareza de que foi nesse livreto que pela primeira vez nos deparamos com uma expressão que nos incomodou. Tratava-se de um trecho extraído da *Lumen Gentium* e talvez pelo fato de ser duas palavras que soavam estranhas, tenham despertado o interesse em saber de onde vinham e o que significavam. Disso derivou o nosso primeiro contato com o Concílio Vaticano II.

Desde então passamos a nos interessar pelo Concílio e com isso nos dedicamos a se aprofundar cada vez mais nessa grande assembleia que mudou o modo como o catolicismo se apresenta ao mundo. Com o ingresso no curso de História da UNESP-Franca, tivemos oportunidade de analisar o Vaticano II com um olhar mais técnico por meio de uma abordagem não mais fundamentada apenas na curiosidade laica, mas que procura ser cada vez mais científica.

Com isso, podemos dizer que é um tema ao qual temos contato desde a infância e que nos impeliu a pesquisar empiricamente desde os primeiros anos da faculdade onde apresentamos a relação conturbada entre o Papa João Paulo II e a Teologia da Libertação tendo como pano de fundo a disputa pela interpretação do Concílio. Ao longo da dissertação de mestrado, analisamos a transformação que o Concílio proporcionou na formação sacerdotal,

sobremaneira na Congregação dos Missionários Filhos do Imaculado Coração de Maria, os Claretianos.

Ao longo da pesquisa para a confecção da referida dissertação de mestrado, acabamos nos esbarrando não apenas com a profunda mudança da ação dos Claretianos no mundo após o Concílio, mas também com diversas menções a *Gaudium et spes* presentes nos documentos oficiais da Congregação. Disso derivou nossa motivação para pesquisar um pouco mais sobre essa Constituição que foi o último dos documentos promulgados pelo Concílio.

De certa maneira, por ter estudado desde a graduação a conturbada relação entre Igreja e mundo moderno, sendo esse último marcado pela dinâmica do processo de secularização, entendemos que o doutoramento seria o momento adequado para buscar a compreensão de como essa relação efetivamente se deu e, principalmente a solução do problema.

Levantando as obras a respeito da temática, foi possível constatar a existência de uma extensa bibliografia que comprova não apenas a importância do tema, mas também o interesse que o mesmo suscita em uma quantidade bastante significativa de pesquisadores oriundos de diversas áreas de conhecimento, possibilitando uma abertura ainda maior para uma compreensão do objeto estudado.

Abordando a História da Igreja de modo geral, não se pode deixar de citar a obra *Imaginar a Igreja Católica*, de autoria do monge beneditino Ghislain Lafont, onde se apresenta uma possibilidade nova de se imaginar a Igreja Católica. Importante nesse aspecto é a interpretação que o autor desenvolve sobre documentos conciliares propondo um catolicismo que aberto ao diálogo e também um caminho para a solução das inquietudes da modernidade, uma possibilidade de entendimento da Igreja distante da concepção de Trento, mas também não totalmente contemplada no Vaticano II.

Pode-se citar também, nessa mesma linha a obra *História da Igreja: de Lutero a nossos dias*, obra essa dividida em quatro volumes e que se torna, com o passar dos anos, uma referência ainda maior no estudo do período. Isso se dá pelo fato do autor Giacomo Martina fazer um competente e bastante detalhado levantamento histórico das principais ações da Igreja desde o período da reforma até os dias atuais. O autor ainda aborda o posicionamento de Igreja durante o período em que a eclesiologia de Trento estava em vigor, destacando a relação da hierarquia eclesiástica frente ao modernismo e humanismo.

O interesse pelo uso dessa obra está justamente no fato dela abordar as compreensões teológicas pré-Conciliares, estudar o Vaticano II com seus principais documentos e o momento posterior, sendo possível, devido a isso, traçar um interessante panorama histórico e religioso do tema estudado, dedicando-se ainda à análise da renovação e crise das principais

estruturas eclesiais e também nos alertar que o Concílio é o ponto de chegada de diversas conjunturas que vinham em curso desde o século XIV, pelo menos.

Apesar de já sendo um pouco datada, a *História da Igreja*, de autoria do historiador Pierre Pierrard, segue oferecendo contribuição importante no tocante a compreensão da história da Igreja, sendo muito utilizada como um manual que, apesar de hoje ser tido como bastante simples, ainda possui sua relevância principalmente enquanto uma obra de introdução ao tema.

Mais aprofundado e com um embasamento bem mais fundamentado do que a obra de Pierrard, podemos citar a coleção *Nova História da Igreja*, conduzida por Knowles e Obolensky. Mesmo tendo sido produzida ao longo dos anos sessenta e setenta, ainda hoje se trata de uma das melhores e mais completas coleções sobre a História da Igreja. Além de abordar os temas relacionados ao catolicismo, os autores efetuam uma importante análise do contexto histórico o que torna a coleção ainda mais importante, fazendo uso principalmente de fontes históricas.

Sanchis, na obra “*Catolicismo Modernidade e tradição*” estuda a relação entre modernidade e tradição no interior da Igreja Católica. Não podemos esquecer que muitos dos debates surgidos durante e também após o Vaticano II, principalmente em seu aspecto teológico, versaram sobre a relação da renovação teológica com os princípios da Grande Tradição do catolicismo o que confere importância à essa obra.

Sobre o Concílio Vaticano II, além do *Compêndio* organizado pelo Frei Vier que traz todos os documentos produzidos pelos padres conciliares, tem-se a conhecida obra de João Batista Libanio, *Concílio Vaticano II: em busca de uma primeira compreensão*. Nessa obra, o autor traz todo um vasto levantamento de informações sobre o Concílio, suas recepções e conseqüências, na tentativa de oferecer uma compreensão sobre o mesmo.

Organizado por Alberigo e Beozzo, temos a obra *História do Concílio Vaticano II: o catolicismo rumo a uma nova era*. Obra de grande relevância que demonstra como o Concílio se tornou um símbolo da abertura do catolicismo para novas perspectivas, mais próximas à realidade social de seus fiéis. O primeiro volume da coletânea onde os autores se concentram especificamente no anúncio e na preparação para o Concílio, focando nos bastidores daquele que seria o mais importante evento de mudança da Igreja desde Trento, no século XVI é de uma precisão impar sendo tratado como uma verdadeira fonte de pesquisa por muitos outros historiadores.

Idelfonso Camacho, em *Doutrina Social da Igreja* apresenta os antecedentes do Vaticano II e seus principais documentos pelo olhar da doutrina social, oferecendo, desse

modo uma contribuição por meio de uma abordagem diferenciada dos temas estudados e, principalmente, de seus antecedentes. Também nos permite compreender o Concílio por um outro olhar, voltado sobremaneira para o pensamento social católico que foi fundamental em todo processo de abertura que se originou ainda no século XIX.

O Concílio Vaticano II, de Roberto de Mattei é uma das obras da atualidade que são mais expressivas e completas quando se aborda o Concílio. Mattei realiza uma análise profunda sobre os precedentes do Concílio em diversas áreas, incluindo a fundamental questão teológica demonstrado como o Vaticano II foi inesperado e de que modo sua realização foi revolucionária para a Igreja.

Além do panorama histórico, muito bem elaborado pelo autor, é estudado de modo bastante detalhado cada uma das sessões do Concílio e suas principais conclusões e considerações. Ademais, Mattei utiliza diários e relatos de cardeais e bispos que participaram ativamente do Concílio conferindo maior credibilidade ao seu texto que também pode ser tomado como uma fonte de acesso a diversos documentos conciliares que infelizmente não teríamos condições de tê-los.

Cabe uma ressalva relevante quanto ao uso da obra de Roberto de Mattei. Ressaltamos acima sua relevância e os motivos pelos quais a mesma não pode ser ignorada em um estudo sobre o Concílio Vaticano II. Contudo, tal relevância em termos de conteúdo não pode ser necessariamente aplicada as conclusões chegadas pelo autor que desde já indicamos não concordar integralmente. Até mesmo a metodologia utilizada pelo autor seria passível de questionamento, mas reforçamos que isso não desabona o levantamento histórico muito bem conduzido por ele.

Podemos afirmar que é praticamente impossível estudar a sociedade ocidental sem levar em conta a participação e a influência da Igreja na construção social em suas mais variadas dinâmicas e isso se aplica com certa tranquilidade desde o surgimento do cristianismo. Essa afirmação, por si só, já indica a relevância que a presente tese possui dentro do estudo social das religiões.

Indo mais além, constatamos que a relevância do tema se torna ainda mais evidente, na medida em que o catolicismo teve suas estruturas alteradas a partir do Concílio. Não se tratou simplesmente de uma transformação no discurso em si, mas a própria produção teológica oficial foi alterada focando suas análises e interpretações não mais apenas no Sagrado, mas também na relação entre sagrado/humano e na importância da pessoa.

Analisar a *Gaudium et spes*, um dos documentos mais relevantes produzidos pelo Concílio Vaticano II, procurando compreender a ocorrência de uma secularização no modo

como a Igreja se relaciona com a sociedade é essencialmente relevante até se pensarmos que essa transformação no modo de se produzir a teologia católica alterou profundamente a própria imagem do catolicismo.

Não podemos ignorar ainda que uma transformação na linguagem e na relação com o mundo moderno, algo ocorrido principalmente na *Gaudium et spes*, afetou a própria compreensão do que é a Igreja. Ou seja, foi a partir de um novo modo de se fazer e se compreender que tornou possível o desenvolvimento de uma eclesiologia distinta e mais aberta. A Igreja alterou sua própria autocompreensão, a compreensão de seu papel no mundo, no modo de se relacionar com o mundo.

O Vaticano II foi, sem dúvida, o maior acontecimento do século XX – e talvez de toda a era moderna – para o catolicismo. Mesmo havendo diversos trabalhos e estudos sobre o Concílio, sua realização e aplicação, ainda há muito mais a analisar no meio acadêmico sobre a secularização interna da Igreja e seus efeitos sobre a “orbe” católica. Tendo em mente a polarização de opiniões que se mostram cada vez mais intransigentes e intolerantes, faz-se mister que trabalhos científicos possam despontar e oferecer contribuições que busquem ser isentas de opiniões passionais.

Pelo destacado acima, acreditamos que o tema seja atual e de grande relevância podendo contribuir para o estudo do Concílio Vaticano II e também para o entendimento do processo de secularização teológica que acreditamos tenha ocorrido nesse momento e que foi um dos aspectos responsáveis pela transformação da imagem da Igreja Católica, ou seja, sua definição eclesiológica que afetou o modo como a Igreja se apresenta no mundo.

Feitas as considerações anteriores, podemos dizer que o objeto de estudo desta tese é o documento conciliar *Gaudium et spes*, destacando de que modo esse documento, formulado no Concílio Vaticano II, cujas quatro sessões se realizaram no Vaticano entre os anos de 1962-1965, alterou o modo como a Igreja se relaciona com o mundo e com a modernidade, possibilitando uma “secularização” interna da Igreja, resultando em um novo imaginário religioso completamente distinto do anterior.

Em outras palavras, abordaremos de que modo esse documento conciliar foi responsável por alterar substancialmente o modo como a Igreja Católica entende, pensa e desenvolve a sua relação com o mundo moderno, algo que altera substancialmente a construção de seu imaginário social que, de certo modo, reflete sua própria concepção eclesiológica.

O Concílio Vaticano II foi o vigésimo primeiro Concílio Ecumênico realizado pela Igreja Católica ao longo de sua história bimilenar. Como indica Roberto de Mattei (2012)

todas essas grandes assembleias de líderes católicos tiveram um começo, um desenvolvimento e uma conclusão, mas isso não implica que se fechem em si. Em outras palavras, os Concílios não se resumem apenas às suas definições escritas, mas são passíveis de diversas interpretações e releituras ao longo do tempo.

Tal constatação pode ser facilmente aplicada ao Vaticano II, porém, no caso específico desse Concílio, os debates foram ainda mais intensos e seguem em curso dado a linguagem utilizada em seus documentos, posto que o Concílio, nas palavras de Mattei (2012, p. 8) “não emanou leis, nem deliberou de modo definitivo sobre questões de fé ou de moral[...]”, o que já era expresso e desejado desde a convocação do próprio Concílio, efetuada por João XXIII.

Independente disso, é inegável a importância que o Concílio e seus documentos desempenharam para a história do Catolicismo, e isso pode ser justificado por diversos pontos de vista. Aqui se destaca a mudança eclesiológica e a secularização que a Igreja Católica teria aceito a partir da *Gaudium et spes*.

É na *Gaudium et spes* que se encontram as definições de mundo moderno e da relação que a Igreja deveria ter para com a modernidade. Há uma mudança radical do modo como a Igreja concebe o mundo moderno, onde se pode afirmar que o Concílio aceita a modernidade e, conseqüentemente, a secularização, não mais como um adversário ou rival, mas como algo natural e, até certo ponto, positivo.

Essa aceitação é contrária à posição oficial da Igreja até então, onde a modernidade era combatida e tida como nociva. Porém, é importante ressaltar que essa “inovação” trazida pelo Concílio é o resultado de um longo processo de entrada do mundo no interior da Igreja, o que levou a uma crise que opunha o pensamento oficial da hierarquia eclesiástica com o que efetivamente era praticado. Essa crise tem estreitas relações com a conjuntura histórica de meados do século XX e com os movimentos oriundos das bases do catolicismo que foram adentrando no interior da Igreja durante todo século XX.

Para exemplificar o dilema da Igreja, poderíamos citar Pio XII que nas vésperas do Concílio teria diagnosticado uma crise naquela que seria uma “teologia tradicional” defendida pela Igreja, uma teologia voltada quase que exclusivamente ao sagrado, negando e combatendo os valores modernistas e seculares. Percebendo essa situação, Pio XII procurou afastar da teologia e da Igreja diversas correntes modernas de pensamento que poderiam colocar em risco o imaginário social estabelecido pela Igreja desde Trento e que, com algumas pequenas adaptações, seguia quase que inalterado. Foi, talvez, o último ataque da Igreja à modernidade, a última tentativa de fazer frente ao mundo moderno.

Contudo, essa “crise teológica” ao contrário de ter desaparecido, aprofundava-se e chegou ainda forte ao Concílio convocado por João XXIII. Ali, aspectos teológicos, litúrgicos, bíblicos e sociais são retrabalhados e atualizados e o que antes se condenava com veemência passou agora a ser aceitável dentro de uma nova imagem de Igreja que se construía a partir da relação com o mundo moderno.

Com posições humanistas, que fugiam das antigas tradições preocupadas apenas com aquilo que era tido como sagrado para abordar problemas sociais e humanos, a *Gaudium et spes* refez as estruturas básicas católicas em um processo que acreditamos que possa ser chamado de “secularização” interna. Não se trata, evidentemente, de um começo de processo, mas entendemos o documento final do Concílio como o ponto de chegada de Movimentos que foram se constituindo ao longo dos séculos XIX-XX.

São inúmeras e variadas as questões que poderiam ser levantadas a partir do tema proposto, dado a complexidade e amplitude que o mesmo pode assumir. Contudo, acreditamos que seja possível centrar em alguns dos aspectos que se mostram de maior relevância para aquilo que procuramos analisar. É dentro dessa perspectiva que levantamos o problema da pesquisa que consiste em comprovar se é ou não possível considerar que a *Gaudium et spes* propiciou um processo de secularização interna na Igreja ou foi apenas a aceitação de práticas já em curso e, em caso positivo, quais seriam as consequências desse processo para a Igreja e para sua imagem eclesiológica.

Partimos da hipótese de que o Concílio Vaticano II alterou substancialmente o modo oficial de se autocompreender da Igreja. Essa mudança significou, de acordo com alguns pensadores, uma secularização interna que é o que procuraremos comprovar. Defendemos a hipótese que é possível constatar uma profunda alteração no modo da Igreja oficialmente desenvolve seu diálogo com a modernidade e que essa transformação estaria alicerçada em valores humanistas e modernos, valores esses que eram negados e combatidos anteriormente pela hierarquia eclesiástica, mas que já a muito tempo vinha sendo introduzido nas estruturas católicas pela sua base.

Temos ainda a hipótese de que as transformações propiciadas por diversos movimentos que se originaram nas margens do catolicismo oficial contribuíram decisivamente para que o Concílio reconciasse a Igreja e o mundo moderno, ou seja, esses movimentos estiveram na base da construção de uma nova imagem eclesiológica, fundamentada em princípios também humanistas e seculares.

Por outro lado, acreditamos que a abertura não surtiu os efeitos desejados dado ao aspecto não dogmático assumido pelos textos conciliares, o que levou a um processo por parte

da hierarquia católica que buscou o retorno aos padrões teológicos pré-Vaticano II, simbolizado pelo cerco à Igreja Progressista na América Latina, por exemplo, mas isso é algo que não nos cabe abordar nesse momento.

Com todas as considerações elencadas, podemos afirmar que objetivo dessa pesquisa é realizar uma análise crítica e reflexiva de como ocorreu o processo de secularização católica, iniciado ainda no século XIX e concretizado a partir do Concílio Vaticano II, tendo como ponto de partida a *Gaudium et spes*, e suas consequências para a Igreja, principalmente na relação dessa com a sociedade.

Para se alcançar esse objetivo, temos que compreender os processos anteriores ao Concílio, bem como seus bastidores que levaram à promulgação de documentos a partir de valores modernistas e humanistas, portanto, seculares. Ademais, faz-se necessário compreender como era entendido o imaginário eclesiológico pré-conciliar, indicando seus principais aspectos e prerrogativas. Evidentemente, temos também como objetivo estudar o conceito de secularização e como ele se aplicou ao que ocorreu com Igreja Católica a partir do Concílio Vaticano II.

Cabe aqui fazermos um adendo acerca dos principais referenciais teóricos que utilizamos. Se ressaltamos acima que Mattei faz uso de diários para embasar seu texto, não se pode ignorar na construção desta tese materiais dessa natureza. Kloppenburg oferece uma série de diários que consideramos como fontes primárias, posto que se tratam de textos dos bastidores do Concílio, bem como anotações e observações referentes à composição dos documentos e demais aspectos de discussão prévia e posterior ao evento conciliar.

Tais documentos são de uma importância ímpar e merecem uma análise mais detalhada, principalmente no tocante a posição assumida pelos “Padres Conciliares” ao longo do Concílio, seja nas Aulas Conciliares ou ainda nos bastidores, que se mostraram fundamentais em todo o período. Vemos aqui claramente a composição e a ação de dois grupos que disputaram a hegemonia no interior do Concílio.

Importante ressaltar que esses documentos (agendas, diários, correspondências, etc), conforme já ressaltamos anteriormente, oferecem informações sobre a preparação do Concílio e mostram os bastidores do evento conciliar, demonstrando os diversos aspectos e conjunturas que estão por detrás da composição dos documentos oficiais. É nesse “bastidor” que desenvolvemos nossa análise sobre o ambiente pré e pós-Conciliar, ou seja, é a partir deles que vemos a entrada do secular na oficialidade católica.

A *Eclesiologia do Vaticano II*, também de autoria de Kloppenburg, dado a complexidade da mesma e sua importante análise sobre a concepção eclesiológica construída

a partir do Concílio, apresenta-se enquanto um referencial teórico de grande valia, posto ainda que essa mudança eclesiológica é embasada e fundamentada na secularização do pensamento teológico.

A mesma prerrogativa é válida para a obra “O cristão secularizado”, de autoria do mesmo Kloppenburg. Nessa obra, o autor esteve no Concílio e acompanhou de perto todo seu desenvolvimento, aborda o conceito de humanismo no Vaticano II e da concepção de pessoa que vem a tona a partir dali.

Um dos referenciais teóricos desta tese é *O pêndulo da história: tempo e eternidade no pensamento católico (1800-1960)*, de autoria do professor doutor Ivan Aparecido Manoel. Trata-se da tese de livre-docência do autor, onde desenvolveu sua teoria sobre o catolicismo conservador elaborado pela hierarquia católica ao longo do século XIX e XX. O mais importante dessa obra é o arcabouço teórico oferecido por Manoel sobre o modo como se pode ler a História da Igreja. Dele que tiramos a concepção de “autocompreensão da Igreja”, termo não cunhado originalmente por Manoel, mas muito bem trabalhado e aprofundado por ele em sua obra.

Um teórico a quem sempre recorreremos é Max Weber com sua metodologia de “tipos ideais”. Sem dúvida é um referencial que será útil, uma vez que abordamos tipos ideais de Igreja que, muitas vezes não são encontrados na realidade. As suas discussões sobre carisma e racionalismo também se mostraram de grande valia no decorrer do trabalho e ganham destaque muito grande quando pensamos no Concílio e no modo como o mesmo foi convocado e conduzido.

Não podemos ignorar também que Weber aborda o conceito de “desencantamento do mundo” que pode se associar facilmente ao conceito de secularização. Ao tratar da ação do Concílio e do modo como as realidades terrestres ganham destaque a partir do reconhecimento de sua autonomia, não podemos ignorar que estamos diante de um mundo que se mostra cada vez mais desencantado.

No mais, tomamos como apoio metodológico para normas técnicas a obra *Redação Científica* de João Bosco Medeiros. A partir dessa obra, utilizamos o sistema de citação norte-americano, conhecido como Boston Style ou simplesmente como “autor-data”. Toda a formatação técnica da tese se embasa nesse autor e em sua referida obra.

Dado a complexidade evidente do tema, efetuamos levantamento de um considerável arcabouço teórico e bibliográfico afim de embasá-lo de modo satisfatório e para termos condições reais de alcançar os objetivos traçados para essa pesquisa. Ainda assim, ressaltamos que estamos cientes da impossibilidade real de se esgotar por completo o tema,

reconhecimento esse que se mostra importante, posto que certamente há caminhos distintos a serem percorridos, caminhos que consciente ou inconscientemente ignoramos afim de nos retermos exclusivamente aos objetivos que aqui propomos.

A presente tese está organizada em duas partes, em um total de quatro capítulos. Mesmo compreendendo que há uma harmonia natural entre os quatro capítulos que compõem a tese, sua divisão em duas partes se mostrou viável, posto que na primeira parte é efetuado um levantamento histórico mais abrangente, enquanto que na segunda parte, o foco do texto recai especificamente sobre o objeto da pesquisa.

A primeira parte, conforme adiantamos acima, é constituída por uma ampla pesquisa histórica da relação entre Igreja-modernidade e é composta pelos dois primeiros capítulos. No Capítulo I analisaremos a relação da Igreja com a modernidade que vai da aceitação ao Ultramontanismo. Trata-se de um capítulo que se fundamenta em uma extensa pesquisa histórica abrangendo o período do advento do mundo moderno, que tomaremos como sendo o século XIV até a estruturação do Ultramontanismo no século XIX. Aqui observamos o modo como a Igreja se mostrou aberta a modernidade em seu momento incipiente, mas como essa relação rapidamente se transformou a partir principalmente da Reforma Protestante e da Revolução Científica até se tornar uma condenação explícita ao longo do século XIX.

O Capítulo II aborda o início da abertura da Igreja para com a modernidade, ocorrida ainda ao longo do século XIX. Nesse capítulo há a apresentação dos principais Movimentos que foram se estabelecendo nas margens da Igreja aproveitando-se das brechas do Ultramontanismo. Mesmo condenados pela oficialidade do catolicismo, os Movimentos ganharam destaque e espaço a ponto de adquirirem o protagonismo ao longo do Concílio Vaticano II.

Com o Capítulo III tem início a segunda parte da tese, essa focada na análise do Vaticano II e, de modo ainda mais aprofundado, da *Gaudium et spes*. Não fugimos dos métodos de levantamento histórico aplicados anteriormente, mas no detemos agora especificamente na realização do Concílio e no seu entendimento.

No terceiro capítulo, abordamos o Concílio como sendo um evento único e revolucionário desde sua convocação e em toda sua realização. Ao longo do Capítulo, discorreremos historicamente sobre o Vaticano II, dando destaque a figura de João XXIII e ao seu carisma que entendemos como essencial para que a burocracia institucional do catolicismo pudesse ser desmontada.

O Capítulo IV é dedicado a análise da *Gaudium et spes*. Trata-se do capítulo onde tomamos nosso objeto, já o entendendo enquanto um fruto de um Concílio maduro e

consciente, algo que não se fazia presente em seus primeiros momentos. Essa maturidade conciliar pode não se fazer clara na construção do texto, mas é evidenciada pela coragem em abordar a temática da modernidade e da relação entre ela e a Igreja.

Assim, nesse quarto capítulo reside o eixo principal de nossa tese. Há aqui uma mudança de abordagem quando comparada aos capítulos anteriores, posto que não centramos nossa análise exclusivamente nos aspectos históricos de sua construção, mas também em suas inovações, observando que depois do mundo ter entrada gradativamente na Igreja, a Igreja entende a necessidade de rever seu papel no mundo.

Ainda nesse capítulo procuramos demonstrar o que entendemos por secularização, conceito muito amplo e complexo, mas cuja compreensão é fundamental até mesmo para um justo entendimento das temáticas expostas e exploradas na *Gaudium et spes*. Assim, veremos de que maneira esse conceito pode ser aplicado à Constituição Pastoral e se efetivamente é possível afirmarmos que a mesma foi responsável por um processo de secularização interna da Igreja.

PRIMEIRA PARTE

A IGREJA E A SOCIEDADE MODERNA: O

AFASTAMENTO E A NEGAÇÃO DO MUNDO POR PARTE

DA IGREJA

A essa civilização pode o Romano Pontífice estender a mão amiga e com isso manter de coração uma aliança com ela? [...] Mas se quisermos definir como civilização um sistema construído para enfraquecer e talvez até destruir a Igreja de Cristo, certamente essa Santa Sé e o Romano Pontífice jamais se adaptarão a ela. (PIO IX, 1861).

Essa primeira parte da tese é construída a partir de um grande recuo histórico que precisa ser justificado não apenas para fins metodológicos, mas principalmente para que sua compreensão seja adequada, alcançando assim os objetivos que esperamos quando de sua elaboração.

Partimos do princípio de que a compreensão da relação entre Igreja Católica e Modernidade só se torna possível quando buscamos os princípios do mundo moderno e como esses foram assumindo uma posição contrária àquelas defendidas pelo catolicismo. Desse modo é possível constatar os diversos desenvolvimentos e momentos históricos que fizeram com que a Igreja fosse construindo uma imagem cada vez mais negativa da modernidade, a ponto de considerá-la como adversária a ser combatida.

Como veremos em seguida, a Igreja viu os momentos incipientes da modernidade com grande otimismo, sendo uma das maiores – senão a maior – financiadora das artes e dos artistas renascentistas. Contudo, os problemas começam a tomar forma com o avanço da modernidade para o campo da filosofia e também da teologia e os consequentes questionamentos dos ensinamentos da Igreja que conduziram até o movimento da Reforma Protestante, uma verdadeira revolução religiosa que abalaria os alicerces da Igreja e faria com que o catolicismo assumisse uma postura defensiva e condenatória frente ao mundo moderno, algo que pioraria muito ao longo dos séculos seguintes.

O auge da condenação do mundo por parte da Igreja Católica se daria ao longo do século XIX, consequência direta da Revolução Francesa onde o catolicismo foi oficialmente atacado e a Igreja viu seus bens sendo tomados, assim como um crescimento do questionamento da fé. Essa condenação mais aguda se prorroga até meados do século XX, mesmo com as aberturas em curso nas margens do catolicismo.

Posto isso, acreditamos que tenha se esclarecido a necessidade de se efetuar esse recuo histórico buscando as raízes do mundo moderno para compreensão correta de como a relação da Igreja com a Modernidade passou do otimismo e apoio para a condenação. Com isso, estabelece-se o pano de fundo para que possamos compreender posteriormente o movimento contrário, de reconciliação, promovido pelo Vaticano II.

CAPÍTULO I

A RELAÇÃO IGREJA-MODERNIDADE: DO OTIMISMO AO ULTRAMONTANISMO

Sempre que um estudo se propõe a analisar a Igreja Católica, uma instituição bimilenar que influenciou decisivamente toda a construção cultural ocidental, faz-se necessário primeiramente efetuar uma contextualização histórica que possibilite compreender o catolicismo em um determinado momento específico, contextualização essa que se mostra normalmente bastante complexa.

Ao afirmarmos essa necessidade, reconhecemos que a Igreja Católica, ao menos em seu aspecto institucional, não se manteve estática ou imutável. Ao contrário do que muitas vezes pode parecer ao senso comum, ela historicamente demonstrou uma habilidade rara em se adaptar as mais variadas e intensas transformações do mundo ocidental, fato esse que assegurou sua influência e protagonismo. Ao mesmo tempo, em diversas outras situações, a Igreja Católica assumiu uma postura defensiva, tendo a mesma finalidade.

O conteúdo deste capítulo se propõe a analisar a relação do catolicismo com a modernidade, tendo em vista esse movimento constante efetuado pela Igreja Católica. Nosso objetivo consiste em expor e explorar as raízes históricas da relação Igreja-modernidade, relacionando a Igreja ao sagrado e a modernidade ao secular. Deteremos nossa abordagem, portanto, nos grandes momentos constitutivos da modernidade, demonstrando o caráter secular presente nos mesmos e sua oposição ao catolicismo medieval permeado pela noção do sagrado.

O texto está dividido em quatro tópicos que objetivam analisar de modo mais detalhado justamente essa complexa relação que separou a Igreja do mundo, colocando cada um em um extremo distinto. Observaremos como as estruturas modernas foram entendidas

pela Igreja, desde o advento da modernidade até o início do século XX, entendendo esse que foi determinante para que ocorresse essa separação.

Inicialmente, analisaremos a construção do conceito de modernidade e o que isso representa para o catolicismo que se mostrava favorável as transformações e avanços que se desenvolviam, ao menos em seus primeiros momentos. Tal postura já é alterada quando observamos o desenvolvimento e estabelecimento definitivo do mundo moderno, já indicando a ruptura para com a estrutura católica.

Em seguida, apresentaremos a situação da Igreja dentro dos Estados Absolutistas, entendendo a existência dos mesmos como resultado oriundo das transformações do mundo moderno. Apesar de vinculada diretamente ao Estado e subordinada à vontade dos reis, a realidade da Igreja era relativamente positiva ao longo desse período, isso quando comparamos com a época seguinte.

Com o avanço da filosofia e o desenvolvimento do iluminismo, pela primeira vez de maneira direta a Igreja passou a ser questionada e abertamente combatida, entendida como sendo a causa maior do atraso e das restrições filosóficas. O Iluminismo conduziu à Revolução Francesa que marcou definitivamente um ponto de ruptura da relação Igreja-sociedade. Interessante notar o quanto a sociedade ia se secularizando ao longo desse período, afastando-se cada vez mais dos princípios religiosos anteriores.

Por fim, analisaremos ainda a Igreja no século XIX, observando a construção de um modelo de catolicismo que se posiciona doutrinariamente fazendo frente à sociedade pós-Revolução, encontrando-se absolutamente fechado para com a modernidade enquanto reforçava seus princípios doutrinários e a autoridade do Papa.

Desse modo, abordaremos a conjuntura sócio-política-religiosa da Europa e do mundo ocidental como um todo durante um período de aproximadamente quinhentos anos, conferindo maior destaque às transformações filosóficas, políticas e sociais que a Igreja esteve inserida diretamente, mesmo que de modo passivo, procurando readquirir seu protagonismo e influência ou até mesmo lutando pela sua sobrevivência.

Ressaltamos que analisaremos esse amplo período histórico a partir da relação dialética entre Igreja-modernidade. Como indicado acima, evidencia-se que não é nosso objetivo compreender todas as conjunturas envolvidas nos processos sociais, mas sim como as mesmas influenciaram a relação da Igreja para com a sociedade e contribuíram para a construção de um imaginário católico ainda muito presente em nosso cotidiano.

1. O conceito de modernidade e a origem do mundo moderno

Nossa análise parte da compreensão da sociedade moderna enquanto tal e do modo como essa sociedade se coloca frente à Igreja, exercendo um papel de oposição à doutrina católica que predominou ao longo de toda Idade Média. O entendimento das bases que fundamentam a modernidade serve de ponto de partida para que possamos ter uma visão mais ampla da postura da Igreja diante dos novos desafios que se apresentavam.

Contudo, não seria exagero afirmar que as transformações que deram origem ao mundo moderno ocorreram no interior da Idade Média, ou seja, de uma conjuntura quase que exclusivamente baseada em valores cristãos, onde a Igreja desempenhava o protagonismo social e seus ensinamentos eram inquestionáveis.

O que ocorreu foi uma combinação de gradativas e constantes mudanças nas estruturas feudais resultando no declínio do feudalismo e no surgimento de uma nova sociedade, onde a Igreja precisou se auto compreender de um novo modo para que pudesse, mesmo perdendo parte de seu protagonismo, seguir sendo ao menos relevante.

O avanço da modernidade acentuou sua oposição filosófica, teórica e prática para com a Igreja Católica herdeira e reprodutora do sistema medieval. Se no surgimento do mundo moderno a Igreja via com desconfiança algumas correntes de pensamento e condenou os autores da mesma, com o advento da Revolução Francesa, a própria modernidade passou a ser entendida como adversária do cristianismo e é ela quem deve ser combatida.

Em suma, o que vemos na passagem da Idade Média para a Idade Moderna não é nada mais do que a transição de uma sociedade pautada pela sacralidade para uma sociedade onde o sagrado é deixado em segundo plano, uma sociedade laicizada, secularizada que, evidentemente, vai se constituindo tendo na Igreja seu oposto.

1.1. Modernidade: uma possível definição

Vamos tratar aqui da relação da Igreja para com o mundo moderno, mais especificamente com as estruturas trazidas ao mundo a partir do advento da modernidade. Faz-se necessário, portanto, traçar um breve esboço daquilo que entenderemos como sendo o mundo moderno, ou a modernidade em si.

Tal necessidade se torna evidente uma vez que, dada a grande quantidade de pesquisadores que buscam a compreensão do fenômeno da modernidade, é possível nos

depararmos com definições das mais variadas, muitas das quais se reafirmam ou ao menos se complementam enquanto que outras se contradizem, o que simplesmente comprova a complexidade do tema.

Entendemos que o primeiro passo para pensarmos o que é a modernidade é justamente refletir sobre “quando” podemos começar a entender a existência de um mundo “moderno. Nesse sentido, partimos da definição de Lafont, segundo qual:

Há “modernidade” quando certos valores são percebidos como resultado do julgamento teórico e prático da razão, bem como da decisão responsável da liberdade, sem que haja referência imediata a valores e instituições da história da salvação, com seus sacramentos, símbolos e mediações humanas, e sem que haja implicação imediata numa busca mística ou numa espiritualidade qualquer de superação. (LAFONT, 2000, p. 114)

Baseando-nos na afirmação acima, podemos considerar que já há possibilidade de falarmos em modernidade no momento em que certos valores são notados a partir de julgamentos teóricos e práticos oriundos da racionalidade, sem que haja uma necessária referência aos valores ou instituições religiosas. Esse acontecimento histórico, ainda segundo Lafont (2000), pode ser situado no momento onde o *homo herarchicus* do medievo, começa a ceder espaço para o *homo modernus*.

Tal concepção é bastante relevante para nossos estudos, uma vez que já traça uma conjuntura de oposição entre o medievo cristão para com a modernidade. Para o homem medieval, inserido em uma sociedade definida pelo universo religioso, todo conhecimento seria fruto natural da revelação divina e não do pensamento racional. O ser humano da “modernidade” apresenta uma visão contrária à essa, uma vez que baseia todo seu conhecimento a partir da racionalidade, tomando a razão como aspecto definidor do próprio ser humano.

No momento em que o conhecer passa a ser fruto da racionalidade, a iluminação divina, bem como sacramentos, símbolos e mediações humanas, mencionadas por Lafont no excerto acima, e que relacionavam o homem à divindade, passam a um segundo plano, ou até mesmo buscam uma base que seja também ela racional.

O *homo modernus* é também definido enquanto sendo autônomo na medida em que a modernidade se define enquanto espaço de desenvolvimento do sujeito. As ações humanas passam a ser dependentes da liberdade e, principalmente, da razão, algo que confere à pessoa a autonomia de pensar, de agir politicamente, de transformar a sociedade a partir de suas próprias ações.

A partir dessas considerações, torna-se possível começarmos a definir o que entenderemos como sendo a modernidade. Antes, porém, cabe indicar a contribuição de Lima Vaz para a formulação da concepção que procuramos delinear. Segundo esse autor:

Modernidade [...] pretende designar especificamente o terreno da urdidura das idéias que vão, de alguma maneira, anunciando, manifestando ou justificando a emergência de novos padrões e paradigmas da vida vivida. Em suma, modernidade compreende o domínio da vida pensada, o domínio das idéias propostas, discutidas, confrontadas nessa esfera do universo simbólico que, a partir da Grécia, adquire no mundo ocidental seu contorno e seu movimento próprios e que denominamos mundo intelectual. (LIMA VAZ, 2002, p. 12, grifos do autor).

A modernidade trouxe novos paradigmas, novas realidades que foram sendo introduzidas gradativamente e que alteraram o modo como se desenrolava não apenas o pensamento, mas toda a dinâmica social. Em suma, a modernidade transformou todo o mundo intelectual e isso se refletiu diretamente na vivência da sociedade, na organização das estruturas do poder e, evidentemente, no modo como se dava a relação entre homem-Deus, o que trouxe consequências para a Igreja, estando na base de sua reação contrária aos avanços oriundos do período.

Postas tais considerações, e reforçando que obviamente não é de nosso interesse esgotar o tema, podemos definir o modo como a presente tese compreenderá a modernidade. Trata-se de um período marcado predominantemente pelo avanço da racionalidade e da autonomia do ser humano, afirmações essas que estão em consonância com o pensamento de Touraine (1994) que indica a racionalização e a subjetivação como sendo os dois elementos que constituem a modernidade, o que nos leva a considera-los como sendo os dois aspectos definidores.

Por esses argumentos, nota-se que a modernidade é um fenômeno complexo cujas principais características e transformações colocaram de lado as antigas estruturas da sociedade medieval, fundamentadas quase que exclusivamente sobre a fé e a iluminação divina, assegurados pelo simbolismo religioso interpretado pela Igreja. É perfeitamente possível compreendermos a modernidade como sendo, portanto, responsável pelo processo de secularização social, algo que retomaremos mais adiante.

1.2. Modernidade: busca de seu momento inicial

Entendendo que se encontra definido o que compreendemos como sendo a modernidade, cabe agora analisarmos o momento de surgimento e desenvolvimento da

mesma. De imediato, não nos parece adequada a afirmação de Giddens (1991, p. 11) que localiza o advento da modernidade nas transformações que emergiram da Europa no século XVII.

Tal posicionamento nos parece localizar temporalmente a modernidade bem além de seu real advento, anulando todas as transformações ocorridas ao longo do século XV-XVI, tais como o desenvolvimento do Renascimento, a Reforma e a própria Revolução Científica que, como veremos, são os três marcos mais evidentes da modernidade. Renomados pesquisadores indicam quase que unanimemente que esses três grandes momentos históricos se configuram como sendo fatores que marcaram a modernidade em seus momentos incipientes e que, dada sua importância, retomaremos em detalhes na sequência.

Parece-nos, portanto, mais adequado considerarmos novamente o pensamento de Lafont (2000) que afirma que a Reforma Gregoriana já continha em seu interior aspectos que foram fundamentais para a construção do mundo moderno. Posto isso, os momentos que marcariam o advento da modernidade já se faziam presentes no interior do mundo medieval, em plenos séculos XII-XIII.

Tal demarcação temporal, que poderia, em um primeiro momento, parecer tão desproporcional como a afirmativa de Giddens, torna-se mais plausível quando consideramos os aspectos jurídicos que marcaram a Reforma Gregoriana, principalmente a construção de um direito eclesiástico em paralelo a um direito jurídico. A ordem, até então, era algo naturalmente dado por Deus e que abrangeria todos os campos, todos os setores da sociedade. Na concepção de Lafont (2000, p. 118-119), é justamente a partir da construção de uma distinção entre a ordem jurídica e a ordem hierárquica, algo que nesse momento marcaria não uma separação entre Igreja- Estado, mas sim uma distinção de domínios, é que temos o desenvolvimento de uma *razão analógica* que tomaria corpo ao longo do século XIII e que, como vimos, constituir-se-ia um dos pilares do mundo moderno.

Acreditamos ser possível, portanto, situarmos sem maiores dificuldades uma incipiente modernidade dando seus primeiros respiros já no final do século XII, com o nascimento daquilo que se convém chamar de arte jurídica e de seu novo modo de se pensar que veio a influenciar e marcar decisivamente a filosofia e a teologia. Com isso, não nos soa exagerado apontar que a origem da modernidade pode ser encontrada ainda durante a Idade Média.

Lafont, ao analisar esse incipiente momento da modernidade, afirma que a mesma:

[...] acha-se em dois campos: na mudança progressiva do estilo de vida dos homens da época (técnica, dinheiro, vida comunal, vida associativa...), o que exige uma interpretação a um só tempo evangélica e humana, e no afluxo inédito de fontes filosóficas e teológicas e, em partes, não cristãs diante das quais a reflexão teológica deve necessariamente tomar uma posição. (LAFONT, 2000, p. 121).

Não há dúvidas de que a compreensão adequada do advento da modernidade passa necessariamente pela análise desses dois campos que Lafont bem delimitou. A primeira delas diz respeito às mudanças no modo de vida dos homens, mudanças essas simbolizadas principalmente pelo desenvolvimento do comércio que foi fundamental para um gradativo processo de reurbanização que por sua vez favoreceu o crescimento cada vez maior da própria prática comercial. Nessa conjuntura, ampliou-se o uso da moeda e apareceram os bancos. A riqueza e pobreza passam a coexistir e podem agora ser visualizadas de modo mais nítido. Ademais, é importante destacar que novas técnicas produtivas são introduzidas ocasionando mudanças significativas nas relações sociais.

Localiza-se, ainda no século XIII, um grande fluxo de obras vindas do oriente, trazidas principalmente a partir das Cruzadas e nisso consiste o segundo ponto que Lafont indicou acima. A historiografia reconhece que é nesse momento que o ocidente passou a ter contato com obras originais do pensamento grego (algumas já conhecidas, ao menos em suas partes), além de pensamentos de teólogos não cristãos, principalmente judeus e árabes.

Ler os originais das obras de grandes filósofos, como Aristóteles, fez despertar um interesse cada vez maior pela brilhante racionalidade grega, o que desencadeou novos desafios à teologia que precisou se readaptar. Isso é ainda mais evidente quando analisamos o contato com o pensamento de autores judeus e árabes, que levou os teólogos cristãos a reverem algumas posições outrora bem estabelecidas e embasadas filosoficamente.

Novas maneiras de se pensar a teologia se desenvolvem ao longo desse período e são introduzidas nos cânones da Igreja. Não por coincidência, ao longo do século XIII temos Francisco de Assis e sua teologia voltada aos pobres e, principalmente, Tomás de Aquino produzindo sua vasta e singular obra teológica a partir de sua leitura de Aristóteles e também de seus comentadores não cristãos. O mundo ocidental se via diante de uma grande transformação.

Tratando da recepção de Aristóteles no ocidente e das consequências que a obra aristotélica produziu, Lima Vaz afirma:

Abre-se, desta sorte, o vasto horizonte formado pela conjunção entre o saber cristão tradicional, moldado pela tradição agostiniana, e a nova ciência aristotélica. No campo circunscrito por esse novo horizonte germinarão as primeiras sementes e aparecerão as primeiras raízes das quais crescerá a grande árvore da *episthème*

moderna e, com ela, todo o complexo sistema simbólico da modernidade. (LIMA VAZ, 2002, p 58, grifo do autor).

Não podemos ignorar que um dos momentos que marcou o início da modernidade tenha sido justamente essa introdução do aristotelismo no ocidente, introdução essa que gerou reações variadas entre os pensadores cristãos, mas que claramente já dava indícios concretos de uma nova era, que em muito se distanciava do sólido pensamento medieval que marcou o milênio anterior.

Contudo, há outros pesquisadores renomados que indicam outros marcos de início da modernidade. Dentre esses, merece especial destaque Martina (1995, p. 60), que considera a disputa entre o Papa Bonifácio VIII (1294-1303) e Filipe IV (1285-1314), rei da França e que resultou na prisão do Papa ordenada pelo rei francês, como o marco final da Idade Média e o consequente ponto de partida da Idade Moderna.

Contudo, Martina parece não considerar que essa disputa entre o Papa e o rei da França só foi possível devido à existência de conjuntura histórica que possibilitou todo o desenvolvimento do conflito e até mesmo o aprisionamento do Pontífice. Nesse caso específico, Bonifácio VIII buscou ampliar sua autoridade sobre os reinos, ignorando o fato de Filipe basear seu poder não mais no ordenamento divino comum à era medieval, mas sim no direito romano. Em outras palavras, Filipe entendia que o poder e autoridade do Papa estava limitado a esfera espiritual e não permitiria interferência em sua autoridade.

Como dissemos anteriormente, o pensamento e as ações de Filipe só se mostraram possíveis pelo estabelecimento e o estudo do direito jurídico que impossibilitou as pretensões do Papa para com a França e ocasionou a crise com o rei. Com o agravamento da crise, o Papa preparou um documento excomungando o rei. Tal documento não teve tempo de ser promulgado uma vez que Filipe orquestrou o sequestro do Papa, em 1303.

Mesmo com o fracasso do plano de rapto do Pontífice, a autoridade do pontífice foi abalada de modo irreparável. Politicamente, ficou claro que não haveria mais a possibilidade de um Papa ser reconhecido (ou ainda se impor) enquanto suprema autoridade feudal, tal como ocorria até o século anterior. Mais grave do que isso, poderíamos dizer que até mesmo a autoridade religiosa do pontífice sai arranhada desse fato.

Ao nosso entender, Martina está relativamente correto em sua afirmação. A crise entre o Papa e o rei da França, bem como as consequências oriundas do conflito podem sim ser considerada como um marco do final da Idade Média e início da era moderna. Contudo, o autor passa superficialmente por uma série de fatores que ocorreram anteriormente e

possibilitaram a existência o conflito. Não se pode ignorar que os eventos do início do século XIV estão intimamente ligados com os demais aspectos que já indicamos acima.

De todo modo, estamos diante de um panorama onde toda a sociedade e até mesmo no interior da Igreja, ocorria uma nítida transformação do pensamento e das estruturas medievais, transformações que acreditamos que tenham tido seu início no século XIII e que se aprofundam no século XIV onde a modernidade seguia ainda dando seus passos iniciais.

Entendemos, portanto que o conflito entre Bonifácio VIII e Filipe, o Belo, já pode ser visto como um problema inicial ocasionado por traços de uma modernidade que começava a ganhar contornos mais nítidos. Cabe agora passarmos a uma análise mais detalhada sobre a relação da Igreja com essa incipiente modernidade.

1.3. A Igreja frente ao incipiente mundo moderno

Feita essa relativamente longa introdução onde procuramos expor ao menos uma primeira definição do que entendemos como modernidade e seu momento inicial, passaremos agora a analisar a relação que a Igreja teve frente às transformações trazidas pela modernidade, bem como o papel que a Igreja desenvolveu nesse período. Para tanto, teremos que retornar à Idade Média onde a Igreja desempenhou uma crescente e constante influência sobre todas as esferas sociais.

Não podemos ignorar o fato histórico de que o próprio conceito de ocidente foi fundamentado sob a batuta da doutrina e dos dogmas cristãos estabelecidos pela Igreja e emanados a partir do ensinamento oficial de sua hierarquia eclesiástica. Contudo, também temos que deixar o alerta de que a Idade Média não foi um momento único e compacto como pode parecer a alguns.

As transformações da Idade Média não foram exclusividade de seu momento final, onde traços da modernidade já se faziam presentes. Ao contrário, ao longo de seus praticamente mil anos, a sociedade feudal foi se moldando e se transformando o que demonstra a capacidade da Igreja, protagonista inquestionável desse momento histórico, em se adaptar às transformações sociais e, ao mesmo tempo, influenciá-las. Traço marcante e constante desse processo foi a intensa relação da Igreja com o Estado, principalmente após o estabelecimento do Império Carolíngio no século VIII, onde o Papa coroou Carlos Magno como Imperador.

Para compreendermos o posicionamento da Igreja nos primeiros passos da modernidade, temos que compreender o modo como a mesma influenciou essas

transformações ao mesmo tempo em que foi afetada diretamente por elas, a ponto de considerar a modernidade como uma inimiga a ser vencida.

No seu ápice, a sociedade medieval era constituída e ordenada de modo estático e, nas palavras de Le Goff (2005, p. 257), tinha como pilar a relação harmoniosa entre suas três ordens: sacerdotes, guerreiros e camponeses – *oratores, bellatores e laboratores*. Na França, essa estrutura medieval passou por adaptações históricas, mas é mantida quase que inalterada em sua base até a Revolução Francesa por meio dos três estados (clero, nobreza e terceiro estado), mesmo ocorrendo substanciais transformações nos séculos que separam o início da modernidade para o final do século XVIII.

Nesse universo, há um predomínio absoluto da Igreja cuja doutrina perpassou as três ordens, ou estados. A sociedade é toda ela arraigada em aspectos sagrados e cabia à Igreja indicar os verdadeiros caminhos e a verdadeira doutrina, expressando os desígnios de Deus aos seus fiéis. A manutenção da harmonia existente entre essas três ordens era assegurada justamente pela ação da Igreja, por meio de sua hierarquia eclesiástica.

Desde o século VIII, com a entrega de Roma e de diversos outros territórios ao Papa por meio da “Doação de Constantino”, a Igreja havia se tornado uma das maiores detentoras de terras da Europa e o Papa, além das suas funções espirituais, detinha amplo poder temporal, algo que se acentuou nos séculos seguintes.

A relação entre o poder espiritual e poder temporal da Igreja na Idade Média é objeto de estudo de diversos historiadores e demonstra como a Igreja foi capaz de se adaptar ao longo de toda a era medieval. Le Goff, um dos maiores medievalistas do último século, deixa isso claro ao afirmar que:

No decurso do século 12, o “vigário de São Pedro” torna-se o “vigário de Cristo” e pelos processos de canonização controla a consagração de novos santos. Durante os séculos 13 e 14, por causa sobretudo dos progressos da fiscalidade pontifícia, ele faz da Igreja uma verdadeira monarquia. (LE GOFF, 2005, p. 267).

Mais do que dar um exemplo das transformações que a figura do Papa sofreu durante a história, o excerto de Le Goff demonstra que durante a era medieval foi se construindo um elo entre o poder espiritual e temporal do Pontífice. A íntima relação com reis e imperadores assegurava à Igreja a segurança de que sua doutrina seria seguida sem maiores ameaças ou percalços, ao mesmo tempo em que conferia relativa estabilidade às monarquias, bem como aos senhores feudais, uma vez que estes tinham sua legitimidade assegurada pela autoridade religiosa/divina.

Essa rígida estrutura, conforme indicamos anteriormente e também como corrobora Le Goff (2005), começou a ser alterada ainda no século XIII, alterações que se aprofundaram ao longo dos séculos seguintes, e cujo sinal mais evidente certamente foi o desenvolvimento da burguesia, um grupo que não se enquadrava em nenhuma das três ordens estabelecidas e que, graças ao seu enriquecimento, passou a almejar uma posição social que viria a transformar (e destruir) o mundo feudal.

A burguesia se desenvolveu juntamente com as cidades que, como indicamos anteriormente, recomeçaram a ganhar destaque ao longo do século XIII. É importante ressaltarmos que toda estrutura social medieval fora construída tendo por base um panorama rural, mesmo reconhecendo que as cidades antigas, na verdade, nunca deixaram de existir por completo, contudo exerceram papel meramente político/administrativo durante a maior parte da Idade Média, onde o protagonismo histórico esteve inegavelmente associado aos feudos rurais.

Ademais, a estrutura feudal também foi radicalmente alterada por outro evento que ocorreu intimamente ligado ao desenvolvimento das cidades e da burguesia: o renascimento comercial. Tal renascimento do comércio só foi possível a partir do reestabelecimento de um contato mais constante de cidades europeias com o oriente, conjuntura essa que se desenrolou principalmente após as Cruzadas. Fato é que, após séculos, ocorreu uma intensa expansão da atividade comercial.

Com o comércio, as transações baseadas nas trocas, constantes durante a maior parte do medievo, passaram a ocorrer mediante o uso da moeda. Em um ambiente cada vez mais urbano, favorece-se o progresso intelectual e artístico, do qual as catedrais góticas são as expressões mais conhecidas, demonstrando a relevância que a fé ainda desfrutava ao longo desse período. Porém, não menos importante é o desenvolvimento das escolas, marca desse momento histórico.

Porém, quando abordamos esse desenvolvimento das escolas, não podemos ignorar um aspecto de grande relevância e que diferencia esse momento dos anteriores: a relativa autonomia que as mesmas vão adquirindo frente à Igreja. Nesse sentido, segundo Le Goff:

No decurso do século 12 as escolas urbanas ganham decisivamente a dianteira em relação às escolas monásticas. Saídas das escolas episcopais, os novos centros escolares tornam-se independentes pelo recrutamento de seus mestres e de seus alunos, e pelos métodos e programas que adotam. A escolástica é filha das cidades, e reina nas instituições novas, as universidades. (LE GOFF, 2005, p. 75).

O excerto acima expressa um dos mais importantes aspectos das transformações do final da Idade Média que é justamente a relativa autonomia que as escolas – universidades – vão adquirindo frente à Igreja. Com o recrutamento independente de professores e alunos, bem como a autonomia dos docentes quanto aos métodos aplicados em aula, vagarosa e gradativamente a Igreja vai deixando de controlar o ensino o que resultou numa abertura para grandes questionamentos à fé e também à própria autoridade da Igreja, que surgiram a partir do século XV-XVI.

Apesar disso, não se pode negar que a Igreja se manteve influente em todas essas transformações, sendo participante ativa da maioria delas, exercendo seu tradicional protagonismo histórico, ao menos no início da modernidade. As Cruzadas, que sempre tiveram como base o imaginário religioso, potencializaram o renascimento comercial que a princípio esteve em consonância com a Igreja e não a ameaçou; a arte gótica era expressa nas grandes catedrais que foram construídas ao longo desse processo e há fortes evidências históricas de que os comerciantes foram protegidos pela Igreja.

Em outras palavras, observando e seguindo os sinais dos tempos, durante a fase inicial das transformações que conduziram o mundo medieval ao mundo moderno, a Igreja demonstrou enorme capacidade adaptativa o que assegurou a manutenção de seu protagonismo. Além dos exemplos que indicamos acima, poderíamos ressaltar o desenvolvimento das Ordens Medicantes e a própria Reforma Gregoriana que possibilitou um “arejamento” da Igreja já no declínio do medievalismo.

Contudo, com a constante evolução dos acontecimentos, a Igreja vai deixando de conduzir os eventos históricos para acompanhá-los ou até mesmo se opor a eles. A Guerra dos Cem Anos, a Peste Negra e a crise agrícola ocorreram já com as transformações em curso e em um curto período de tempo, causando um abalo demográfico em toda Europa que foi acompanhado por uma significativa crise de fé.

Sem dúvida alguma, o mais importante desses dados que aqui levantamos é o constante processo de autonomia secular que foi se desenhando ao longo dessa transição e que encontrou seu ponto alto já no início da era moderna, onde a Igreja passa a ser questionada abertamente em sua doutrina e dogmas, algo que toma forma cada vez mais significativa nos três grandes movimentos que caracterizam a modernidade: o Renascimento, a Reforma e a Revolução Científica.

2. Os primeiros grandes marcos da modernidade e sua relação com a Igreja

A partir das considerações que elencamos acima, é possível afirmarmos que há uma complexidade em determinar com precisão a origem do mundo moderno, uma vez que a modernidade se desenvolveu ainda no interior da Idade Média, a partir de uma conjuntura propícia à essas transformações.

Até mesmo por essa origem dentro das estruturas feudais, é compreensível que a Igreja tenha mantido seu protagonismo e incentivado alguns aspectos da modernidade em seu início. Contudo, o avanço da modernidade foi construindo uma “vala” cada vez maior da sociedade para com a Igreja, algo que se materializa nos três grandes marcos da modernidade.

Como destacamos acima, o Renascimento, a Reforma e a Revolução Científica configuram-se não apenas como os primeiros sinais mais nítidos de uma mudança de era histórica, mas também já se mostram como sendo consequências dos pequenos avanços e conquistas dos momentos anteriores aos mesmos. Ainda assim, é deveras inquietante notar que esses três momentos tenham ocorrido praticamente em um intervalo de cem anos.

A mudança de postura da Igreja para com a modernidade passa pela necessária compreensão do Renascimento, da Reforma e também da Revolução Científica, uma vez que foram responsáveis por intensas transformações sociais, culturais e, principalmente, filosóficas.

2.1. O Renascimento

Abordamos anteriormente o renascimento comercial e demonstramos como o mesmo esteve, ao menos em sua origem, relacionado com as ações da Igreja. Entretanto, o Renascimento não se resume apenas a dimensão comercial, ao contrário, sua abrangência é muito ampla e sentida em todas as esferas sociais. Na medida em que estamos ainda delineando a construção da modernidade para compreendermos a posição da Igreja frente à mesma, uma análise mais detalhada sobre o que entendemos como Renascimento se torna essencial.

Indicamos acima que o Renascimento, a Reforma e a Revolução Científica foram os três grandes movimentos que caracterizaram o surgimento da modernidade. Entretanto, é preciso salientar que, enquanto período historicamente constituído, o Renascimento abrange em seu interior tanto a Reforma como a Revolução Científica. Esses dois últimos estão

situados, portanto, dentro do contexto do Renascimento e só podem ser compreendidos a partir dessa localização histórica específica.

Do ponto de vista histórico, é interessante pensarmos que concomitantemente, ou ao menos em um curto espaço de tempo, tenham se desenrolado tantos eventos decisivos para o curso da história e para a relação da Igreja com o mundo. A Igreja (e a sociedade em geral) teve que se deparar com a descoberta da América, com a Reforma Protestante e com as teorias de Copérnico, que marcaram o início da Revolução Científica, em um espaço de menos de uma geração. Isso tudo ocorrendo enquanto Michelangelo, Rafael, Da Vinci, e tantos outros produziam suas mais marcantes obras artísticas. Evidentemente, o florescimento do capitalismo possibilitava e refletia esses eventos e ia conduzindo também a construção das monarquias nacionais. Tudo isso se enquadra dentro de um grande panorama ao qual denominamos de Renascimento.

Começando a embasar o conceito que temos sobre o Renascimento, podemos indicar o pensamento de Heller (s.d.). Para o historiador, o Renascimento consiste em um “processo social total”, que não apenas afetou todas as esferas da sociedade, mas também as transformou em maior ou menor grau. Se entendermos que a própria maneira de pensar foi alterada, é evidente que isso refletiu no alicerce da consciência religiosa.

A concepção de Mousnier sobre o Renascimento é também relevante no momento em que buscamos compreensão mais ampla sobre o mesmo. Segundo o pensador:

O Renascimento é um prodigioso florescer da vida, em todas as formas, que, embora as suas maiores manifestações se tenham verificado de 1490 a 1560, não ficou delimitado dentro destes marcos. Nesta época, um afluxo de vitalidade soergueu a humanidade europeia, transformando toda a civilização deste continente. No sentido estrito da palavra, o Renascimento é este impulso vital verificado nos trabalhos espirituais. É menos uma doutrina, um sistema, do que um conjunto de aspirações, um impulso interior que renovou a vida da inteligência e a dos sentidos, o saber e a arte. Os contemporâneos pretenderam inaugurar plenamente uma nova era. (MOUSNIER, 1960, p. 17)

A afirmação de Mousnier é bastante produtiva para uma compreensão adequada do Renascimento, entendido aqui como um florescimento da vida, em todas as formas e manifestações e que veio a transformar toda a civilização europeia. Acreditamos que seja difícil encontrarmos uma definição tão completa e ao mesmo tempo que possibilite tanta abrangência sobre o Renascimento. Mais pertinente ainda é a afirmação comum de que os contemporâneos buscaram inaugurar uma nova era histórica, chamando-se a si mesmos de renascentistas, ou modernos, ou seja, havia consciência da parte dos mesmos de que estavam em um novo momento histórico.

Como o próprio nome indica, ao se chamarem de renascentistas, os homens do período procuraram deixar claro a intenção que tinham em suas obras, ações e pensamentos. Hoje, a historiografia afirma que ao contrário do que se pensou anteriormente, não se tratou apenas de um “renascimento” da cultura greco-romana, supostamente abandonada ou ao menos ignorada pelo medievalismo cristão. Isso é evidente, segundo Heller (s.d., p. 51), no momento em que se analisa com mais atenção as bases do pensamento, da arte e da cultura renascentista, onde se encontra muito vivo inúmeros aspectos da tradição judaico-cristã que marcaram a era medieval.

Evidentemente, Heller faz parte de um grupo de pensadores que analisam o Renascimento a partir do que Martina (1995a, p. 82-83) chama de “teoria da continuidade”, entendendo que não é possível compreender o Renascimento separado da Idade Média, principalmente pela forte influência cristã ao longo de todo período. Mesmo tendendo à concordar com Heller, não se pode ignorar que ainda hoje é comum encontrarmos autores que seguem uma linha diferente ao falar sobre o Renascimento, uma “teoria de ruptura”, mais alinhada com a visão de alguns autores da própria era renascentista ou ainda dos iluministas que condenaram os séculos anteriores, entendendo que o Renascimento é uma rejeição do divino em favor do humano.

Já no Romantismo essa teoria da ruptura histórica passou a ser revista e a maioria dos historiadores tendem hoje a seguirem a teoria da continuidade, reconhecendo que ocorreram rupturas, mas que apesar das rupturas e críticas à religião, o Renascimento esteve impregnado da mesma, não conseguindo romper totalmente com sua base cristã, tampouco “retornar” à antiguidade sem que estivessem presentes os fundamentos do cristianismo.

Exemplificando essa linha que traçamos acima, Tarnas afirma que:

O Renascimento foi ao mesmo tempo uma era, em si mesmo, e uma transição. Ao mesmo tempo medieval e moderna, continuava acentuadamente religiosa [...], mas inegavelmente mundana [...]. Ao mesmo tempo em que emergia e florescia a sensibilidade científica, surgiam também paixões religiosas – muitas vezes, em combinações emaranhadas. (TARNAS, 2003, p. 251).

Em suma, o Renascimento foi capaz de gerar em seu interior grandes religiosos e santos místicos como São João da Cruz e Santa Tereza D’Avila, mas também é a era de Maquiavel, Bacon, Copérnico, etc. Constitui-se, devido à essa relação, claramente um momento de transição, mas que dada sua importância e complexidade pode ser considerado também como uma era histórica em si ocorrida em aproximadamente cem anos.

Entretanto, apesar dessas considerações historiográficas, em nenhum momento se coloca em dúvida a utilidade do uso do termo Renascimento, para designar justamente esse momento de transição que marcou o início da era moderna. O conceito se torna ainda mais apropriado quando aplicado à transformação da compreensão sobre o ser humano, uma vez que o ocorre um verdadeiro renascimento do conceito de “homem” como um todo, possibilitando que o ser humano desenvolvesse sua autonomia frente à natureza e também a divindade.

O Renascimento é, por si só o marco mais claro da incipiente modernidade e isso se torna mais importante justamente ao apresentar em seu interior uma nova consciência sobre o homem em si, não mais o homem estático da era que agora era chamada de Antiguidade, tampouco o homem limitado pela temporalidade cristã, mas sim um homem dinâmico, capaz de transformar e ser transformado.

O indivíduo passa a ter a sua própria história de desenvolvimento pessoal, tal como a sociedade adquire também a sua história de desenvolvimento. [...] A relação entre o indivíduo e a situação torna-se fluida: o passado, o presente e o futuro transformam-se em criações humanas. (HELLER, s.d. p. 09)

Para além de se auto entender enquanto um ser dinâmico, Heller deixa claro também que o homem passa a ter uma autonomia que não era imaginável durante a época anterior, e isso é bastante simbólico quando analisamos a questão temporal. O tempo, cuja lógica outrora pertenceu apenas à esfera divina, passou a ser visto agora como uma criação humana, podendo ser transformado, alterado, algo que confere ao indivíduo a autonomia de seu próprio desenvolvimento ao longo da história.

Conforme ressalta Martina (1995a), durante a Idade Média, até mesmo em sua época de declínio, havia concessões dadas ao homem. Havia uma relativa autonomia do ser humano, mas essa era restrita e subordinada à Deus. Desse modo, mesmo desfrutando de uma certa liberdade, essa estaria ligada aos valores “mais altos”, como a moralidade, que estava relacionada diretamente à Deus. Tal concepção é alterada com o desenvolvimento da filosofia moderna e a autonomia das atividades humanas passa a ser o fim em si, deixando de lado sua subordinação aos valores religiosos.

Segundo Martina:

[...] se reconhece, de uma parte, que a atividade humana em seus diversos campos tem um fim imediato próprio, uma lei própria, que não se reduz à lei moral e religiosa; de outra, acaba-se esquecendo que esse fim e essa lei não devem estar em oposição ao fim último do home e à lei moral, mas a esta permanecem subordinados. (MARTINA, 1995a, p. 85).

A autonomia frente à natureza e ao sagrado se configura, como expusemos acima, naquilo que seria uma característica fundamental do Renascimento e que, por consequência, podemos considerar como sendo um dos grandes elementos constituintes da nascente modernidade. Penso que aqui encontramos com maior nitidez traços de um afastamento que se começa a desenhar entre a sociedade e a religião.

Enquanto historiador, reconheço a importância de indicar quando esse processo tem início e se desenvolve, mas isso é uma tarefa bastante arriscada uma vez que, conforme afirma Martina (1985, p.82), situar o Renascimento em um limite específico de tempo ou espaço é uma tarefa amplamente complexa e que está na base de inúmeros debates não conclusivos. Contudo, não há dúvida de que estamos nos referindo a eventos e conjunturas históricas, políticas, religiosas, etc., que já estavam presentes desde o século XIV, mas que se desenvolveram ao longo de todo século XV passando a ter maior influência no final desse século e se estendendo por boa parte do século XVI.

Considerando essa dificuldade em datar com precisão os marcos temporais do Renascimento, a busca pela natureza e uma definição do mesmo se mostra ainda mais difícil de ser obtida sem que se levante diversas polêmicas que, como dissemos, não são de modo algum, conclusivas. Trazemos, portanto, apenas algumas indicações das concepções que acreditamos sejam mais pertinentes para nosso estudo.

O Renascimento surgiu gradativamente a partir de uma série de eventos e conjunturas históricas únicas que se mostraram fundamentais para garantir seu desenvolvimento e importância. Tais conjunturas compuseram o pano de fundo do final da Idade Média, marcado sobremaneira pela decadência cultural e social, a violência constante, a presença comum e certa da morte, o contato maior com o mundo oriental e a perda do prestígio da autoridade religiosa.

A Peste Negra é um dos exemplos mais claros do que chamamos de “presença comum da morte”. Segundo dados historiográficos, em meados do século XIV, a Peste dizimou aproximadamente um terço da população europeia. Dentro de um imaginário social fortemente religioso, foi comum considerar que a Peste era um indício da ira de Deus contra os homens, uma punição divina que gerou um abalo na fé europeia, além de desestruturar toda a sociedade. Pelo alto índice de mortalidade, bem como a importância histórica que teve, a Peste Negra é talvez a mais famosa das “pestes” que atingiram o mundo ocidental. Entretanto, não se pode ignorar que o contato maior com o oriente, aliado às precárias condições de higiene da Europa medieval, favoreceu o aparecimento e desenvolvimento de outras doenças além da Peste e que agravaram esse quadro já bastante delicado.

A Guerra dos Cem anos, entre Inglaterra e França, foi responsável pela morte de milhares de pessoas em campos de batalha e contribuiu para aumentar um quadro cada vez mais delicado. Ao mesmo tempo em que a Guerra dos Cem Anos acontecia, ocorriam diversos conflitos e lutas locais, assolando o continente europeu como um todo. Dentro da atual Itália, sede da Igreja, eram comuns invasões e pequenas guerras, fazendo com que a população se acostumassem com a perda de parentes e amigos nos confrontos, bem como com a presença de invasores e mercenários.

Soma-se a esses fatores, a decadência intelectual e espiritual da Igreja, algo que também era sentida fortemente. Segundo Tarnas:

As conspirações eclesíásticas eram rotineiras, incluindo eventos como um assassinato apoiado pelo Papa diante do altar da catedral florentina na missa solene do Domingo de Páscoa. [...] A própria Igreja, instituição fundamental do Ocidente parecia a muitos o centro da corrupção decadente; sua estrutura e seu objetivo, desprovidos de integridade espiritual. (TARNAS, 2003, p. 247).

O excerto de Tarnas ressalta a condição moral precária da Igreja ao longo do desenvolvimento inicial do Renascimento e que estaria também na base da Reforma Protestante, conforme veremos mais adiante. Os interesses individuais de membros da hierarquia eclesíastica e a falta de disciplina do clero, incluindo-se aqui até altos escalões da Cúria Romana, fizeram com que a Igreja não conseguisse responder aos interesses de uma sociedade assolada pela guerra e pela peste.

Já mencionamos, quando abordamos o início da modernidade, que o restabelecimento de relações entre ocidente e oriente foi de grande relevância para a transformação teológica que marcou o final da Idade Média. Tarnas (2003, p. 247) complementa essa consideração, afirmando que uma das maiores consequências desse contato está além da simples mudança teológico/filosófica, mas reside no fato de que o ocidente passou a conhecer uma série de “artefatos técnicos” que alteraram a relação das pessoas entre si e também para com a natureza. Dentre as quais, destaca-se: a bússola magnética, a pólvora, o relógio mecânico e a imprensa.

A bússola possibilitou a exploração dos mares e a descoberta do “Novo Mundo” que transformaria radicalmente todas as estruturas europeias. Já a pólvora foi responsável pela completa alteração no modo de batalha medieval que teve como consequência o fortalecimento do nacionalismo e uma transformação na própria noção da guerra. Ademais, os castelos e fortalezas medievais perderam sua razão de ser com o desenvolvimento da

pólvora e o aparecimento dos canhões, por exemplo. A nobreza deixou de oferecer segurança e de se sentir segura atrás das suas muralhas.

O relógio é um claro exemplo do ganho de autonomia do ser humano. O relógio emancipou o homem do domínio e do ritmo da natureza, propiciando ao ser humano a sensação de ser capaz de controlar o tempo algo que, como vimos, alterou até mesmo a complexa concepção de tempo histórico.

Entretanto, mesmo reconhecendo a importância das inovações que detalhamos acima, ao nosso entender, a mais significativa delas foi a imprensa, por propiciar não apenas o desenvolvimento e divulgação de novas ideias, mas também a Reforma e a Revolução Científica.

Segundo Tarnas:

[...] a imprensa rapidamente divulgava por toda a Europa novas ideias, muitas vezes revolucionárias. Sem ela, a Reforma se teria limitado a uma disputa teológica relativamente pequena em alguma província germânica; a Revolução Científica, tão dependente da comunicação internacional entre muitos cientistas, também seria totalmente impossível. Além do mais, a disseminação da palavra impressa e o crescente aumento da alfabetização contribuíram para um novo *ethos* cultural, marcado por formas não-comunitárias de comunicação e experiência **cada vez mais individualizadas** e privadas, incentivando assim o crescimento do **individualismo**. (TARNAS, 2003, p. 248, grifos nossos).

Nota-se que sem o desenvolvimento da imprensa, a reforma e a revolução científica correriam o risco de terem sido limitadas, ao menos não teriam se desenvolvido do modo como ocorreu. Conforme destacamos no excerto acima, a implantação da imprensa é responsável também por uma transformação cultural mais ampla, criando as experiências que conduziram ao individualismo.

Temos aqui uma contradição importante com o pensamento religioso medieval, onde o indivíduo e sua personalidade eram absorvidos e desapareciam na coletividade e no bem de todos. Se considerarmos que o coletivo medieval era religioso, não seria incorreto afirmar que a individualidade marcante do Renascimento era contrária ao religioso medieval, portanto, secular.

A revalorização das cidades, a peste e outras doenças, a crise moral do clero, bem como as crises sociais enfrentadas pelos europeus no final da Idade Média, além das inovações técnicas que foram trazidas do oriente ou se desenvolveram no ocidente favorecendo a emancipação dos homens das amarras naturais e religiosas e que estiveram na base do individualismo são os elementos-chaves para a compreensão do Renascimento.

Evidentemente, torna-se fundamental, mesmo que à guisa de conclusão desse tópico, indicarmos a posição da Igreja frente ao Renascimento. Nesse sentido, é fundamental indicarmos a contradição paradoxal que se desenvolveu ao longo de toda a era renascentista. Destarte todo secularismo que trazia em seu interior, cuja marca maior talvez tenha sido o ganho de autonomia plena para o ser humano, não se pode negar que a Igreja alcançou um momento de glória durante o Renascimento, principalmente no que diz respeito às construções e obras de arte que se produziram ao longo desse período com total apoio do alto clero, do qual se inclui os Papas. Como exemplo, poderíamos citar a construção da Basílica de São Pedro e da Capela Sistina, obras de arte que demonstram a grandeza da Igreja em seu momento final de hegemonia sobre a cultura do ocidente.

Historiadores dedicados a compreender seriamente a história da Igreja indicam a grande importância que a Igreja teve no incentivo às artes renascentistas. A proximidade que os Papas tiveram dos grandes artistas da época e como utilizaram os avanços do Renascimento a favor da Igreja, inclusive protegendo e incentivando o desenvolvimento cultural e artístico, foi fundamental para o florescimento mútuo do Renascimento e da Igreja.

Tratando da aproximação da Igreja com os artistas do Renascimento, Tarnas (2003, p. 251) afirma que a ação da Igreja foi “subconsciente”, como se inconscientemente tivesse conhecimento de que o declínio de sua hegemonia se aproximava e aproveitasse o último momento de sua glória para desenvolver obras artísticas que exaltasse justamente sua grandeza.

Ao contrário do que Tarnas afirma, parece-me que as ações da Igreja não foram tomadas a partir de uma “intuição” de que se aproximava seu declínio, tampouco suas ações foram baseadas de modo inconsciente, uma vez que há diversos elementos históricos que podem justificar essa aproximação da Igreja, principalmente do alto clero católico, com os renascentistas. Aqui, é preciso ressaltar, como faz Martina (1995a, p. 87), que houve muita resistência ao Renascimento no interior das Ordens Medicantes, com destaque para as ações e obras dos dominicanos. Porém, apesar dos aspectos secularizantes que ameaçavam a Igreja, tal oposição não representou em nenhum momento o pensamento oficial da Igreja.

Sem dúvida, um dos motivos que levou a Igreja a se posicionar a favor do Renascimento foi uma leitura adequada dos “sinais dos tempos”, posto que era facilmente perceptível que os avanços renascentistas não poderiam ser simplesmente ignorados ou combatidos. Com isso, o mais lógico seria justamente utilizar em prol da Igreja e da religião as inovações que vieram à luz a partir do movimento.

Martina, seguindo essa linha de raciocínio, afirmar que:

No renascimento, o papado tenta, com grande sucesso, tornar-se guia do florescente movimento artístico e valorizar, a serviço da religião, a paixão pela beleza, ideal da época. Mas também aí a hierarquia nem sempre consegue manter o equilíbrio, não se opõe com decisão aos aspectos inferiores do humanismo e do renascimento, tolera na própria cúria abusos perigosos [...], se descuida da *reformatio in capite et membris* solicitada com tanta insistência pelos fiéis [...]; pior ainda, a própria moralidade da cúria romana muitas vezes deixa a desejar. (MARTINA, 1995a, p. 88).

O excerto acima é bastante esclarecedor não apenas por reforçar que a Igreja colocou a seu serviço os ideais de beleza do Renascimento, mas que ao mesmo tempo deixou de lado o anseio de uma reforma interna que se mostrava cada vez mais urgente e necessária. Mais grave ainda é a crise moral que se abatia sobre a cúria e que chegava aos mais altos escalões da hierarquia da Igreja, algo que fora ignorado quase que totalmente até o Concílio de Trento, quando a Reforma Protestante já se mostrava insuperável.

Não seria de todo incorreto afirmarmos que essa crise moral da cúria, que obviamente gerou um afastamento do “sagrado” por parte inclusive dos próprios pontífices do período, tenha contribuído para que a Igreja deixasse de lado a preocupação das Ordens Medicantes para com os aspectos secularizadores que o Renascimento tinha em seu interior e valorizasse apenas aquilo que entendia por ser positivo.

Isto posto, acreditamos que o amplo quadro que procuramos expor de modo bastante sintético esteja concluído. O grande paradoxo do Renascimento pode ser exemplificado justamente na relação que vemos do mesmo para com a Igreja. Enquanto se tomava consciência cada vez maior da importância do ser humano e da vida a ser vivida **neste** mundo e não mais algo a ser projetado para o paraíso, o sagrado ainda se fazia presente, expondo seus últimos momentos de glória e grandiosidade na forma de arte voltada justamente para a religião. Entretanto, não há dúvidas de que o Renascimento expõe uma intensa mudança de era onde a religião está presente, porém não mais em primeiro plano.

A própria autoridade da Igreja ainda é nítida e até certo ponto inquestionável, porém, a ausência de limites morais da cúria contribui para que a desconfiança se instale e a autoridade religiosa passe a ser vista como algo questionável. A presença da Igreja, e o uso positivo que a mesma dá aos avanços culturais e artísticos do Renascimento, torna impossível afirmar que já estamos diante de uma sociedade totalmente secularizada. Porém, temos diante de nós todos os elementos essenciais para o processo de secularização, o que nos permite afirmar que o Renascimento é a “marca” inicial da modernidade e que o mesmo, ao exaltar o homem e proporcionar sua autonomia, contribuiu decisivamente para a secularização da

sociedade. Ademais, é no interior do Renascimento que ocorre a Reforma e também a Revolução Científica.

2.2. A Reforma protestante

Não nos cabe discutir em pormenores a Reforma Protestante e a seguinte Reforma Católica, mas é fundamental uma compreensão adequada das mesmas, uma vez que foram fundamentais na relação da Igreja para com a modernidade. Não vamos nos debruçar detalhadamente sobre os detalhes doutrinários estabelecidos por Lutero e outros reformadores protestantes, tampouco o faremos quando analisarmos a Reforma Católica em Trento.

Nossa análise se concentrará, portanto, na relação que os movimentos de Reforma e “contra reforma” tiveram com o pensamento que poderíamos denominar de “moderno” e como os mesmos contribuíram para alterar a postura harmoniosa e incentivadora que a Igreja vinha desenvolvendo até então com a incipiente modernidade.

Seria demasiadamente simples definir a Reforma como sendo um movimento conduzido por Lutero, então monge agostiniano, no interior do Sacro Império Romano Germânico, quando o mesmo se voltou contra a Igreja Católica a partir da fixação de suas noventa e cinco teses na porta de Wittenberg, em 1517, um ato acadêmico relativamente comum na época, mas que se mostrou como sendo o estopim para uma ruptura irreversível no cristianismo ocidental.

Enquanto fato histórico em si, deparamo-nos com uma conjuntura que, ao contrário do Renascimento, é facilmente localizada em um tempo e espaço específico. Entretanto, a complexidade do tema é notada no momento em que buscamos ir mais além e compreendermos o que foi, de fato, o movimento de Reforma iniciado por Lutero no interior da incipiente modernidade.

O primeiro aspecto a ser observado é que a Reforma se insere na conjuntura histórica que delineamos acima, ou seja, em um contexto marcado pela passagem do feudalismo para a era moderna, marcado no aspecto cultural pelo desenvolvimento do Renascimento e do pensamento humanista. É impossível analisar com mais detalhes a Reforma e o que ela de fato significou sem ter essa conjuntura em mente.

Contudo, assim como salienta Tuchle (1971, p. 17), não se pode ignorar também as transformações econômicas que estavam em curso, com o desenvolvimento do capitalismo que, ao incentivar a economia monetária, colocou a Igreja em uma relativa crise econômica, posto que essa tinha sua riqueza fundamentada essencialmente na posse da terra e nos bens

naturais. As intensas mudanças econômicas impactam na vida da Igreja, uma vez que se fez necessário aumentar as tributações e repasses para os bispos e para o Papa.

Fora as causas comuns, é preciso recordarmos das peculiaridades do Sacro Império Romano Germânico, palco onde se deu os primeiros passos do processo de Reforma. Tuchle (1971, p. 23) nos lembra que Lutero nasceu em uma região onde a situação política era radicalmente distinta de outros Estados que estavam se consolidando ao longo do século XIV-XV e se centralizando ao redor da figura do rei, centralização essa que foi utilizada para estreitar ainda mais as relações Estado-Igreja, propiciando o desenvolvimento dos padroados, onde o rei detinha ampla autoridade sobre a Igreja em seu Estado.

Destarte os inúmeros problemas ocasionados à Igreja devido aos padroados, fato é que durante o final da Idade Média, os reis haviam obtido inúmeros títulos por parte dos Papas, títulos esses que lhe conferiam essa autoridade sobre a Igreja em território de sua jurisdição, o que possibilitou a criação de verdadeiros “cleros nacionais”. Cabia aos reis a nomeação de bispos e indicação de padres para assumir o comando das paróquias, bem como cuidar da parte administrativa dos bens eclesiásticos.

Tal realidade não se aplicava ao Império Germânico, onde o poder político seguiu fragmentado. O Império era liderado, na prática, por um agregado de príncipes locais ao redor do imperador, cuja autoridade era muito frágil. Os príncipes germânicos seguiam unidos ao Imperador mais por conveniência ou falta de articulação do que por questões políticas ou estratégicas, tampouco pela convicção das vantagens em uma unificação. Pela não constituição de um padroado nacional, a Cúria Romana concedeu diversos privilégios aos príncipes locais que detinham autoridade sobre bispos, clérigos e também exerciam fiscalização sobre o patrimônio eclesiástico em seus respectivos domínios, fato que ocasionou uma fragmentação religiosa no Império Germânico o que favoreceu o desenvolvimento e a expansão da Reforma Protestante.

Nos anos imediatamente anteriores a eclosão da Reforma, os Papas buscaram ampliar o repasse dos tributos locais à Roma, afim de manter o constante incentivo à cultura produzida durante o Renascimento. Soma-se a isso, ainda, o fato de que as demandas da Igreja na Alemanha eram conduzidas com muita vagarosidade por parte da Cúria Romana, gerando muito descontentamento, conforme salienta Tuchle (1971, p. 26).

Com o tempo, o aumento dos repasses financeiros e o aparente desinteresse de Roma para com os problemas dos príncipes alemães foi gerando um crescente sentimento de antiromanismo e anticlericalismo no interior do Império Germânico. Posto isso, não nos causa

estranheza que antes mesmo de Lutero, manifestações contra Roma já eram comuns no interior dos principados e isso se refletia nas Dietas e Sínodos locais.

Faz-se necessário ainda uma rápida análise da situação do clero e dos leigos nos momentos que antecederam à Reforma. No que diz respeito aos clérigos, havia uma grave crise ética e moral, presente em toda cristandade. A maioria dos padres sofria de ausência de uma formação eclesiástica e intelectual que fossem apropriadas. Havia forte contraste entre paróquias ricas e outras pobres, onde os padres se viam na obrigação de exercer diversas funções para aumentar seus rendimentos.¹

Se podemos indicar inúmeros exemplos de bons sacerdotes dessa época histórica, não se pode negar também que havia uma crise moral profunda e que se alastrava pelo alto e baixo clero, onde o concubinato era prática comum, havendo inúmeros exemplos de sacerdotes que deixavam heranças a filhos tidos a partir dessas relações, filhos esses que muitas vezes chegavam a se ordenar padres. Muitos bispos eram detentores de diversas dioceses, mas sequer as conheciam de fato, mantendo e acumulando títulos em sinal de prestígio e riqueza.

Não podemos ignorar o desenvolvimento e propagação do humanismo como sendo um dos motivos que conduziu ao aparecimento da Reforma. O pensamento humanista desenvolvido durante todo Renascimento priorizava e incentivava o desenvolvimento do saber crítico e a valorização do homem, segundo o exemplo da cultura greco-romana. Com o avanço da tipografia e ampla troca de correspondências, o humanismo se espalhou rapidamente trazendo novas ideias e questionamentos antes impensáveis e que obviamente atingiu a esfera religiosa.

Por fim, concordamos com Tarnas quando esse afirma que:

A causa mais imediata da Reforma foi a tentativa de financiar as glórias arquitetônicas e artísticas do Papado através do recurso teologicamente dúbio da venda de indulgências espirituais. O Papa Leão X, do casa dos Médicis, autoriza o frade viajante Tetzl a vender indulgências na Alemanha para levantar o dinheiro necessário à construção da basílica de São Pedro – o que irritou Lutero, levando-o a afixar suas Noventa e Cinco Teses. (TARNAS, 2003, p. 255).

Como acreditamos que já seja possível afirmar, todos os aspectos que elencamos acima como sendo constituintes de um pano de fundo da Reforma Protestante estão relacionados de algum modo no Renascimento e encontram seu ápice no custo que a Igreja tinha para manter

¹ Tuchle (1971, p. 27) destaca que muitos padres exerciam funções de encadernadores, médicos, pintores, lavradores, etc. Mesmo entendendo que isso positivamente os colocavam em contato mais direto com a realidade de seu povo, tais tarefas os tornavam abertos aos problemas e práticas não condizentes com as funções eclesiásticas que deveriam exercer o que acabava por gerar situações negativas principalmente quanto aos aspectos éticos e morais.

a produção artística e cultural do período, fazendo com que elevasse os repasse locais à Cúria Romana e desenvolvesse a prática da venda de indulgências, algo que está no cerne das críticas de Lutero e, conseqüentemente, da incipiente Reforma.

A prática de financiar grandes obras que seriam de uso comum à toda cristandade por meio de concessão de indulgências havia se firmado na Idade Média e durante as Cruzadas foi fundamental para construção de hospitais, mosteiros e outras grandes obras em toda a Europa. A absolvição dos pecados era concedida mediante confissão acrescida de doação financeira para a obra da Igreja. Com o passar do tempo, a Igreja passou a pregar que doações realizadas em nome dos já falecidos serviriam para salvar a alma dos mesmos.

No caso específico que estamos analisando, Leão X (1512-1521) promulgou uma indulgência plenária à toda humanidade para levantar recursos visando a construção da nova Basílica de São Pedro. Para tanto, enviou emissários à toda Europa objetivando arrecadar as doações necessárias. Para a Alemanha, o dominicano João Tetzel, por quem Lutero nutria uma rivalidade que beirava o ódio, foi o enviado.

Tuchle (1971, p. 50) alerta que antes mesmo de Lutero afixar suas teses contrárias às indulgências, alguns príncipes germânicos se recusaram a permitir que Tetzel fizesse as pregações para a venda das indulgências. Tal fato ilustra a insatisfação que as lideranças políticas alemãs demonstravam para com tal prática que, na visão dos mesmos, tinha apenas finalidade econômica. Sem dúvida alguma, a pregação em prol da venda das indulgências foi o estopim das ações de Lutero.

Mas há ainda um outro determinante fator que não pode ser ignorado que é o sentimento de individualismo que se desenvolveu durante todo Renascimento e que agora apontava para uma liberdade religiosa e intelectual que possibilitou o desenvolvimento de críticas às práticas e ensinamento milenares da Igreja. A Reforma Protestante nasceu das inquietações individuais de Lutero e da possibilidade do mesmo em expô-las, em confrontar abertamente a Igreja em um ambiente que se mostrou fértil a essas inquietações.

Sem dúvida, como nos afirma Tarnas (2003) e Tuchle (1971), a Reforma Protestante nasce dos dilemas pessoais de Lutero que buscava pela redenção, mas não a encontrou no interior da Igreja. Ao contrário do que poderíamos chamar de humanismo cristão, representado por Erasmo, que entendia a necessidade de Reformar a Igreja por dentro, mantendo sua unidade, Lutero rompe com o catolicismo romano, criando uma independência religiosa. É em seus dilemas pessoais que se encontra com clareza a essência principal da Reforma Protestante.

Lutero afixou suas teses, em outubro de 1517, buscando um debate sobre as mesmas, algo que não ocorreu efetivamente. Entretanto, em pouco tempo, suas teses já eram conhecidas em quase todo território germânico e inclusive fora do mesmo. Segundo Tuchle (1971, p. 52), em janeiro de 1518, já haviam cópias impressas das teses de Lutero sendo difundidas em partes da Europa. Tal alastramento comprova o terreno fértil em que Lutero se encontrava, onde suas ideias foram facilmente aceitas. Ademais, os príncipes alemães encontraram no monge dominicano um “porta-voz” de seus descontentamentos para com a Igreja, era um membro do clero que paradoxalmente embasava, com fundamentos teológicos, as críticas contra o clero!

Outro fator que contribuiu para a proliferação das ideias de Lutero foi a lentidão por parte de Roma em ter uma noção mais exata do que se passava em território germânico. Por três anos, a questão foi tratada no interior da Ordem Dominicana, e principalmente por questões jurídicas do Império, tomando contornos políticos e sendo influenciada diretamente por essa esfera.

Quando em 1520, o Papa Leão X lança a bula *Exsurge Domine*, condenando as doutrinas de Lutero e exigindo sua retratação, as mesmas já estavam propagadas e tinham apoio de diversos príncipes alemães, o que possibilitou Lutero queimar a bula e pregar que o Papa era o Anticristo bíblico, o que levou a Reforma a assumir seu aspecto anti-românico. Evidentemente, nesse momento já é possível afirmar que a Reforma adquiria cada vez mais contornos políticos e avançava de maneira irreversível.

Pensamos que a construção do pano de fundo histórico da Reforma esteja elaborado com as considerações elencadas acima o que nos possibilita compreender as consequências da mesma a partir de sua consolidação, algo que entendemos que tenha ocorrido com a tradução da Bíblia, feita por Lutero, e sua vasta divulgação, além da formação doutrinária fundamentada na *sola fide, sola scriptura e sola gratia*.²

Lutero afirmava que buscava purificar a Igreja daquilo que não era bíblico, das suas influências helenistas. Nesse aspecto reside um paradoxo inerente da Reforma, uma vez que a mesma só foi possível devido às conquistas da modernidade, como a imprensa, por exemplo, e o desenvolvimento do pensamento humanista, do individualismo renascentista, etc. Contudo

² É importante ressaltarmos que haviam outras traduções bíblicas em curso, muitas das quais antecederam ao trabalho de Lutero. Cito, a guisa de exemplo, a *Bíblia Poliglota Complutense*, fruto da obra coordenada pelo Cardeal espanhol Cisneros (1436-1517) que visava uma tradução poliglota da Bíblia. Tal projeto estava em consonância com os ensinamentos da Igreja Católica e contava com apoio do Papa.

não é incorreto pensarmos que a ação de Lutero foi, na verdade, uma reação contra a retomada do avanço helenístico-romano do Renascimento no interior da Igreja.

Em outras palavras, ao considerar que o verdadeiro cristianismo era baseado exclusivamente na “Fé”, na “Graça” e na “Escritura”, Lutero buscou tirar da religião cristã tudo aquilo que não se encontrasse expressamente exposto na Escritura, ou seja, tudo que fora fruto da Tradição que o Catolicismo estabeleceu desde sua origem e que, de certo modo, encontrava explicações e respaldo na cultura greco-romana. Assim, Tarnas afirma que:

Tudo o que a Igreja Romana acrescentara à cristandade que não se encontrasse no Novo Testamento era agora solenemente questionado, criticado e muitas vezes totalmente excluído pelos protestantes: sacramentos, rituais e arte; as complexas estruturas organizacionais; a hierarquia sacerdotal e sua autoridade espiritual; a teologia racional própria dos escolásticos; a crença no purgatório; a infalibilidade do papa; o celibato do clero [...]. (TARNAS, 2003, p. 258).

Pelo seu ponto de vista, Lutero estava realizando uma tarefa de “purificação”, afastando o cristianismo de tradições oriundas do paganismo greco-romano fortalecendo seus aspectos judaicos, algo que também se encontra presente em outros reformadores que, seguindo a abertura dada por Lutero, realizaram movimentos de Reforma, como Zwinglio e Calvino. O protestantismo ganhava espaço em praticamente metade da Europa e o catolicismo perdera sua hegemonia.

A Igreja, agora já ciente da gravidade e profundidade do movimento, concordava que os fundamentos da religião eram a fé, a graça e a escritura, mas ao mesmo tempo reafirmava que os mesmos encontravam sua plenitude na grande tradição católica, expressa pela sua imagem institucional, por meio de seus sacramentos e doutrina fundamentada desde os tempos apostólico e que essa tradição estava em perfeita consonância com os ensinamentos bíblicos, algo que os protestantes rechaçaram.

Na esteira do pensamento de Lutero, outros movimentos reformistas surgiam, liderados por Calvino, Zwingli, Henrique VIII, entre outros. Em um curto espaço de tempo, a unidade cultural construída sobre o catolicismo deixou de existir e a cristandade ocidental não era mais apenas católica e isso só foi possível graças as condições trazidas pelo advento da modernidade.

Em síntese, consideramos que a Reforma foi, portanto, um ato da modernidade que se mostrou ao mesmo tempo libertária, uma vez que foi uma revolução de afirmação da consciência individual contra as estruturas religiosas romanas, e também conservadora, pois pregava um “retorno” a um cristianismo puramente bíblico, purificado de seus rituais e

sacramentos, uma reação aos aspectos pagãos e helenísticos que ganhavam força no interior da Igreja durante o Renascimento.

Assim como Tarnas (2003), reconhecemos que a Reforma Protestante foi uma Revolução que em muitos aspectos se define como paradoxal, uma vez que graças a ela diversos resultados contraditórios foram gerados, assim como descrevemos no parágrafo acima. Entretanto, ao nosso entender, o grande paradoxo da Reforma está em seu caráter secularizador.

Com a tradução da Bíblia e o fim da hegemonia da autoridade da Igreja, o latim perde sua força frente às línguas nacionais, ao mesmo tempo em que o Estado, e a monarquia absolutista, tornou-se o eixo de autoridade cultural, não mais a fé ou a Igreja; caberia ao rei definir a religião de seu Estado e, conseqüentemente, de seus súditos. O poder religioso passa a depender do rei, secular.

Contudo, mais do que isso, o protestantismo “desencanta” o imaginário social cristão estabelecido pelo catolicismo. Segundo Berger:

O aparato sacramental reduz-se a um mínimo e, mesmo assim, despido de suas qualidades mais numinosas. Desaparece também o milagre da missa. Milagres menos rotineiros, embora não sejam completamente negados, perdem todo o significado real para a vida religiosa. Desaparece também a imensa rede de intercessão que une os católicos neste mundo com os santos e, até mesmo, com todas as almas. O protestantismo deixou de rezar pelos mortos. Simplificando-se os fatos, pode-se dizer que o protestantismo despiu-se tanto quanto possível dos três mais antigos e poderosos elementos concomitantes do sagrado: o mistério, o milagre e a magia. Esse processo foi agudamente captado na expressão “desencantamento do mundo” (BERGER, 2004, p. 124)

Berger sintetiza muito bem o movimento da Reforma no que chamamos de desencantamento do mundo. Se toda a sociedade medieval católica era perpassada pelas forças espirituais que pareciam penetrar no interior da própria sociedade, a Reforma oferece um cristianismo “purificado” justamente desses rituais e tradições que conferiam esse aspecto sagrado ao cotidiano. Se na Idade Média o mundo era compreendido como sendo a vontade de Deus a ser aceita com passividade, na modernidade, era dever do homem se inserir e agir no mundo para fazer a vontade de Deus.

Como veremos mais adiante, essa vontade de agir no mundo e transformá-lo, bem como a valorização dos aspectos seculares frente aos religiosos, adquiriu autonomia cada vez maior dos princípios religiosos aos quais estava relacionado e, já no final da modernidade, voltou-se contra a religião.

2.3. A Reforma Católica

De modo inegável, não podemos dissociar a Reforma Protestante da Reforma Católica que a seguiu. Contudo, torna-se necessário compreender o que se trata essa Reforma do catolicismo, que é comumente chamada de Contra-Reforma. Fato é que durante muito tempo os historiadores consideraram que a ação da Igreja em busca de sua reforma tenha sido apenas uma consequência da Reforma Protestante. Ou seja, admitia-se que o cristianismo do final da Idade Média e do Renascimento necessitava de uma transformação, mas a mesma só ocorreu em decorrência das ações de Lutero. Tal concepção há muito já se mostra questionável.

Acreditamos que a posição de Martina (2014) seja a de maior valia para uma compreensão adequada do tema. Segundo esse autor, antes mesmo da revolução de Lutero eclodir, diversos movimentos davam os primeiros indícios de uma Reforma Católica. Contudo, o insucesso dessas ações mostra que era necessário um movimento de fora para que internamente a Igreja se reformasse.³

Assim, a Reforma Protestante serviu para aprofundar os movimentos em prol da necessária Reforma Católica e essa se dá em duas frentes: uma autônoma que buscou corrigir as falhas do Catolicismo e aprofundar a espiritualidade e doutrina, e outra que se coloca como sendo uma legítima contrarreforma ao se opor ao movimento protestante. Desse modo, utilizaremos a expressão “Reforma Católica” para designar as ações da Igreja em prol de sanar suas falhas internas e “Contra-reforma” para indicar os movimentos que se mostraram em oposição aberta ao protestantismo.

Também Pierrard segue essa mesma linha ao afirmar que:

[...] houve ao mesmo tempo a “reforma católica”, eclosão de uma fonte que vinha sendo alimentada há muito tempo, e a “contra-reforma”, reação católica destinada a fechar as brechas feitas pelo protestantismo, ou seja, reconquistar as zonas sublevadas. O concílio de Trento situa-se na encruzilhada dessas duas correntes. (PIERRARD, 1982, p. 183).

A Reforma Católica já vinha, portanto, sendo gestada de antes da eclosão da Reforma Protestante e esse movimento seguiu após a revolução de Lutero. Posto isso, apesar de boa parte dos historiadores considerarem que a Reforma Católica ocorre basicamente com o

³ Como exemplo de tentativas anteriores de Reforma interna, podemos citar o Quinto Concílio de Latrão, que ocorreu nos primeiros anos do século XVI, conduzido por Julio II e Leão X. Os documentos do Concílio deixam claro o reconhecimento por parte da hierarquia eclesiástica da necessidade de se efetuar uma urgente revisão na formação do clero, reforçando principalmente seus aspectos morais. Na Espanha, o Cardeal Cisneros também desenvolvia ações visando reformas na estrutura interna da Igreja Católica. Ressalta-se que conjunturas políticas, sociais e econômicas impediram o êxito desses movimentos que contavam com apoio da oficialidade católica.

Concílio de Trento, as ações da Igreja em prol de sua reforma são anteriores ao Concílio e este pode ser entendido como uma consequência do movimento que já vinha ocorrendo.

Pensando nas ações reformistas anteriores, destaca-se, como o faz Martina (2014, p. 197-198) a criação de várias organizações leigas, ainda no final do século XV. No mesmo período, tem lugar as reformas das Ordens Religiosas. Em 1517, poucos meses antes da Reforma Protestante, tinha fim o Concílio de Latrão. Como vimos, nenhuma dessas ações se mostrou ampla ou com força suficiente para corrigir os rumos da Igreja.

Já em 1540, Inácio de Loyola forma a Companhia de Jesus, uma Ordem Religiosa cujos estatutos estabeleciam que seus membros estariam sempre em prontidão para lutar por Cristo e pelo Papa, indo aonde quer que o Papa determinasse para defender e propagar a fé. A partir desse ponto, entendemos que está em curso uma profunda e frutífera Reforma Católica, Reforma que ganharia seus contornos definitivos no Pontificado de Paulo III (1534-1549).

Paulo III dá início à renovação da Cúria Romana, movimento chave para toda Reforma que se aproximava. O Papa compreendera que uma transformação interna da Igreja era a única maneira de conter o avanço do protestantismo e para que essa reforma se tornasse possível, o primeiro passo seria reformar a Cúria e o Colégio de Cardeais. Para tanto, em 1536, faz uma grande nomeação de Cardeais cujas posições eram ligadas às do Papa. Segundo Tuchle (1971), foram elevados ao Colégio Cardinalício homens conhecidos por erudição, piedade e espiritualidade, mas acima de tudo eram religiosos que entendiam a necessidade de Reforma.

Em 1542, para afastar a influência protestante da Itália, Paulo III estabelece a Inquisição Romana, um Supremo Tribunal de Fé, ligado ao Santo Ofício. O próprio estabelecimento da Inquisição fez com a já reduzida ascensão protestante na Itália fosse completamente minada, abrindo espaço para a ampliação e aplicação da mesma em outros Estados.

Entretanto, é inegável que o grande marco da Reforma Católica, tenha sido, de fato, o Concílio de Trento, cuja obra ofuscaria toda primeira parte da reforma que ocorrera antes de seu acontecimento. É consenso afirmar que o Concílio, convocado por Paulo III e que seria a resposta ao Protestantismo, demorou consideravelmente para ocorrer. Fato é que inúmeras questões políticas e religiosas impediram que o mesmo ocorresse de pronto à Reforma Protestante.

Tuchle (1971, p. 139) afirma que um Concílio, convocado na efervescência dos ideais protestantes poderia significar uma ameaça à existência não apenas do Papado, mas de toda a Igreja Católica. Ademais, conflitos políticos colocavam em disputa o local onde o Concílio se

daria. Por fim, o Concílio teve início no dia 13 de dezembro de 1545, em Trento, quase trinta anos após a Reforma Protestante.

O Concílio de Trento teve, ao todo, três fases (1545-1547; 1551-1552 e 1561-1563), estendendo-se por dezoito anos devido a vários problemas políticos e também religiosos que se alastraram no período. Esse tempo foi fundamental para consolidar a imagem de “demora” da Igreja em agir frente ao avanço dos Protestantes, ao mesmo tempo em que deu condições para que os mesmos se consolidassem.

Não vamos detalhar aqui os diversos documentos do Concílio de Trento, uma vez que entendemos que nos interessa apenas a consequência do mesmo. Nesse caso, é importante salientar que o objetivo primeiro do Concílio, que era recuperar a unidade do cristianismo na Europa, não foi alcançado, algo que em nada desabona os aspectos positivos de Trento e sua importância ímpar na história do catolicismo.

Trento mostrou a capacidade da Igreja de se recuperar e se reerguer, mesmo diante de uma crise sem precedentes e com isso reforçou a unidade dogmática e disciplinar da Igreja, freando impulsos nacionalistas e galicanos e reforçando sua soberania espiritual. A Igreja responde os questionamentos da Reforma, condenando e excomungando aqueles que defendiam os ideais propostos pelos protestantes.

Também não podemos ignorar que a Igreja rejeita o individualismo protestante (e com isso o individualismo moderno), reforça ainda a transubstanciação e o caráter sacrificial da Missa, estabelecendo um rito comum à toda Europa, rito esse rezado em latim e que manter a sacralidade e ritualística abolidas pelos protestantes. Em outras palavras, se o protestantismo oferece à modernidade uma religião “desencantada”, o catolicismo se Reforma pelo sentido contrário, não apenas mantendo o encantamento anulado pelos reformistas e ainda fortalecendo os rituais e a espiritualidade.

Trento é, portanto, o Concílio que coloca efetivamente a Igreja na modernidade e o faz de modo distintos daquele que os protestantes adotam. Optamos por abordar alguns outros detalhes da Reforma Católica e do Concílio de Trento um pouco mais adiante, quando analisaremos o catolicismo no século XIX-XX e se fará necessário uma retomada dessas concepções tridentinas.

2.4. A Revolução Científica

No interior do Renascimento e praticamente concomitante com a Reforma Protestante e Católica, tem início o que convém chamar de Revolução Científica, outro grande evento que

marcou decisivamente a relação da Igreja com a sociedade moderna. A primeira grande expressão dessa Revolução pode ser encontrada em Copérnico, cujas obras e ações marcariam o rompimento definitivo para com o mundo medieval e o avanço para a ciência moderna.

Copérnico é um homem de seu tempo, fruto do Renascimento em todas as suas dimensões. Seu objetivo era explicar o movimento dos planetas a partir de uma fórmula matemática que fosse clara e simples, ao contrário das até então inquestionáveis definições ptolomaicas, sendo que essas eram baseadas em Aristóteles. Com a retomada da circulação de textos antigos, muitos deles vindos do oriente, Copérnico teve contato com correntes de pensamento pitagóricas e platônicas que propunham que a Terra estava em movimento.

Tendo posse desse conhecimento e a partir de suas observações, Copérnico elaborou uma teoria segundo a qual o sol seria o centro do universo e a Terra giraria ao seu redor. A partir desse modelo heliocêntrico, diversas questões até então sem uma resposta puderam ser solucionadas, tais como a proximidade aparente que Marte e Vênus tinham do sol, segundo a teoria ptolomaica na qual a Terra seria o centro do universo. Segundo Tarnas (2003, p. 273), em 1534, Copérnico apresentou sua tese ao Papa que a aprovou.

Tal aprovação da teoria de Copérnico por parte da Igreja merece um destaque dentro desse estudo, uma vez que sinaliza a abertura que o catolicismo tinha, ainda em 1534, para os avanços científicos que despontavam da modernidade. Salientamos aqui que essa abertura científica fora comum em boa parte da Idade Média, permitindo o alvorecer do mundo moderno, algo que é muitas vezes ignorado. A primeira reação negativa veio por parte dos protestantes que viam na aprovação da tese de Copérnico mais uma prova da contaminação do cristianismo católico.

Com o desenvolvimento da contrarreforma, a doutrina de Copérnico passou a ser entendida, também pela Igreja Católica, como uma ameaça à teologia. A necessidade de reforçar a doutrina de modo ortodoxo para fazer frente ao protestantismo fez com que a Igreja revesse sua postura para com a tese de Copérnico.

Esse afastamento se torna ainda mais irreversível com Galileu que por meio do uso do telescópio expandiu o pensamento de Copérnico e o proveu de argumentos fundamentados em análises materiais. Fora isso, o uso do telescópio possibilitava analisar o céu por meio de técnicas científicas, não apenas como espaço transcendente. Segundo Tarnas (2003, p. 281), foi com Galileu que a ciência passou a fazer uso de um exame crítico de fenômenos empíricos, sendo que isso passou a ocupar o espaço que antes cabia apenas à observação.

A reação mais intensa da Igreja, como dissemos, foi tomada a partir da contrarreforma. A teoria heliocêntrica de Copérnico, agora fundamentada em dados e observações empíricas de Galileu, foi compreendida como sendo uma grande ameaça ao cristianismo, uma vez que:

Se a Terra realmente se movimentasse, ela já não poderia ser o centro fixo da Criação divina e seu plano de salvação. O Homem também não poderia ser o eixo central do Universo. A absoluta singularidade e significado da intervenção de Cristo na história humana parecia exigir correspondente singularidade e significado da Terra. [...] Aos olhos dos conselheiros do Papa, o *Diálogo sobre os dois Principais Sistemas do Mundo*, de Galileu [...] ameaçava ter influência pior nas mentes cristãs “do que Lutero e Calvino juntos”. (TARNAS, 2003, p. 276).

Pelo excerto acima, é possível afirmarmos que a Igreja passou a ver a teoria de Copérnico como sendo tão ou mais grave do que a Reforma Protestante. Havia a clara noção de que se não fosse combatida, a teoria de Copérnico traria sérios riscos à sobrevivência da fé. Fundamentado nesse “risco” a Igreja opta por proibir toda a teoria de Copérnico e Galileu, obrigando o último a se retratar publicamente.

Tal ato desencadeou uma ruptura entre a religião e a ciência e, por mais que tenha conseguido manter relativa importância nos séculos seguintes, era inegável que a Igreja Católica já não mais representaria a liberdade humana em conhecer o Universo. Se durante a Idade Média, a Igreja foi a grande incentivadora da Ciência, algo que pode ser comprovado pela criação das universidades, por exemplo, agora estaria ela no campo oposto.

A tese astronômica de Copérnico, que caracterizou a Revolução Científica, foi embasada por Galileu e encontrou sua concretude em Newton e sua teoria da gravidade que explicaria as órbitas planetárias ao redor do sol. Não nos cabe aqui detalhar a brilhante obra de Newton, mas é fundamental destacar que o mesmo confere explicações científicas à uma série de questões ligadas à natureza, tais como a movimentação das marés, a pressão dos equinócios, etc.

O “fazer ciência” é alterado por Newton e seus métodos são vistos então como sendo os paradigmas a serem seguidos pela ciência. No final do século XVII, diante de Newton, a ciência moderna efetivamente triunfa sobre o universo medieval, deixando as explicações teológicas em um segundo plano, algo inimaginável um século antes. Se a teologia é relegada a um segundo plano, logo Deus também não ocuparia mais o centro do pensamento, uma vez que a natureza seguiria seu curso a partir das leis imutáveis apresentadas por Newton.

Concomitante à revolução copernicana-newtoniana, a filosofia, com Bacon e Descartes, iniciaria seu desligamento da religião, caminhando para aderir aos avanços da ciência e sendo usada por Newton. Bacon defendia que o verdadeiro filósofo deveria se

dedicar ao estudo do mundo real, livre de pressupostos que comprometessem sua análise, uma crítica direta à Aristóteles e aos Escolásticos. Com os métodos matemáticos de Descartes e seu pensamento acerca da razão humana estando acima da Revelação Divina, a Revolução Científica estaria definitivamente completada.

Analisando, ainda que muito brevemente, o Renascimento, a Reforma Protestante (e Católica) e a Revolução Científica, eventos de longa duração que estabeleceram a modernidade, é possível constatar a crescente oposição dos mesmos para com a Igreja e o movimento que levou à separação entre mundo moderno e Igreja na medida em que o primeiro busca por uma autonomia cada vez maior frente ao catolicismo que tenta, por todos os meios, manter sua influência e domínio social.

A modernidade se estabelece graças às aberturas do mundo medieval ocasionadas pelo Renascimento e pelos avanços técnicos. A supremacia do espiritual sobre o material desaparece, dando lugar ao seu oposto: a aceitação do mundo e a necessária vivência social e a realização pessoal em preparação para a vida eterna. O homem moderno deveria agir no mundo, de modo autônomo, independente da Igreja que o restringia.

A Reforma Protestante causou a perda da hegemonia católica na Europa, ao mesmo tempo em que apresentou uma religião livre de magia, adereços, adornos, intermediários, etc. Uma religião fundamentada apenas na escritura que, como veremos mais adiante, era por si só já secularizada. Reformando-se internamente, a Igreja se “moderniza” de modo conservador e ortodoxo, reforçando sua doutrina para fazer frente ao avanço protestante. Com isso, não foi capaz de se abrir ao avanço científico, o que levou a uma cisão entre Religião-Ciência, que marcaria toda a modernidade.

A negação da tese copernicana e seus desdobramentos, culminando nas teses de Newton, colocou a religião em lado oposto à ciência e essa entendida enquanto sendo o símbolo maior da modernidade. Mesmo sem negar a religiosidade de Copérnico, Galileu e Newton, a Ciência Moderna é indiscutivelmente secular. Negar a ciência copernicana era negar, como consequente, a modernidade secular, entendida aqui como sendo a causa dos conflitos e da perda da autoridade religiosa. Não obstante, acreditamos que seja possível considerar que a modernidade nascente se opôs a Igreja ao mesmo tempo em que sofreu oposição da mesma.

Contudo, não podemos ignorar que a Reforma Católica surtiu um rápido efeito em toda a Europa. Do ponto de vista da Igreja Católica, se não foi capaz de reestabelecer a unidade do cristianismo ocidental, ao menos freou o avanço do protestantismo e estabeleceu um imaginário social que perdurou, com pequenas alterações, até o século XX, algo que só se

mostrou possível dada a relação íntima estabelecida entre a Igreja com o absolutismo, o que também foi de grande importância para a manutenção de um período de relativa estabilidade religiosa entre os séculos XVII-XVIII.

Entretanto, a consequência maior dos movimentos que marcaram o início da era moderna seria sentida justamente em seu momento derradeiro que foi a Revolução Francesa, onde o iluminismo triunfaria e levaria a Igreja a uma postura definitivamente negativa frente ao mundo moderno como um todo.

3. Do absolutismo ao Iluminismo e a Revolução Francesa

Ainda que brevemente, é fundamental abordarmos o Iluminismo e a Revolução Francesa, uma vez que o pensamento iluminista, triunfante na Revolução Francesa, foi o estopim para que a Igreja assumisse a postura fechada frente à modernidade a partir do século XIX. Para tanto, faz-se necessário resgatarmos alguns traços importantes do período em que o iluminismo foi gestado, a era que Martina (1995b) chamou corretamente de “Era do Absolutismo”.

O Absolutismo é comumente compreendido como sendo um regime político estabelecido já na modernidade onde todo poder é concentrado nas mãos do rei. Ou seja, trata-se de um regime já bastante distinto do modelo de monarquia que vigorou durante boa parte da Idade Média, onde os Senhores Feudais e demais nobres detinham ainda certa autonomia frente ao rei.

Tal regime foi se construindo ao longo da fase final da Idade Média e prevaleceu, de fato, a partir do advento da modernidade. Não ignorando outros fatores de ordem social, política e econômica, em grande parte, as questões religiosas influenciaram de modo decisivo para a vitória do absolutismo, posto que os protestantes viam com bons olhos um regime autoritário que promovesse a organização e estabilidade às novas religiões; ao mesmo tempo em que os católicos enxergavam no absolutismo a segurança e o apoio no combate as heresias.

Martina (1995b, p. 24) deixa claro que a característica fundamental da sociedade do absolutismo é o cristianismo. Oficialmente, toda a sociedade era cristã – aqui entende-se que seja ou católica ou protestante, mas de todo modo se tratava de uma sociedade fundamentada em princípios cristãos. Estabeleceu-se um claro paralelo entre a sociedade civil e a sociedade

religiosa/espiritual e tal concepção, no caso católico ainda apoiada pelo imaginário social religioso de Trento, perpassou todas as esferas sociais.

O soberano passou a ser entendido como representante de Deus na Terra, uma vez que seu poder era dado por Deus diretamente à ele, algo que o distinguia dos demais seres humanos e ficaria expresso no ritual de sua coroação (estabelecido pela Igreja) e que destacava esse caráter divino do monarca. Os súditos tinham como incumbência obedecer cegamente ao seu rei, sem levantar nenhuma oposição, dado que a mesma seria uma oposição ao próprio Deus que seguia inspirando as ações do monarca.

Seguindo ainda o pensamento de Martina (1995b, p. 32), é possível afirmarmos que a unidade do reino era garantida pela unidade religiosa. Aqueles que não fossem católicos, negando a seguir a religião do seu rei, não teriam direitos civis ou políticos. O mesmo princípio é aplicado em reinos protestantes. Em outras palavras, a antiga unidade europeia sob o cristianismo, destruída na Reforma Protestante, ganha contornos nacionais a partir do absolutismo. Para tanto, as leis civis seguem as leis religiosas e o rei trás para si o dever de proteger a religião, enquanto que esta confirmava o poder divino do rei.

Entre diversos apontamentos que poderíamos fazer, optamos por aquele que se apresenta como sendo certamente uma das questões mais paradoxais desse sistema: a Igreja confirmava a autoridade do rei e este defendia a Igreja em seu território, contudo, inegavelmente a Igreja perdia uma parte de sua liberdade, estando sujeita à vontade do monarca e seus interesses que, em sua maioria, estava voltado para questões de cunho puramente secular. O Estado Moderno, Absolutista, era um Estado cristão, mas a defesa da religião estava confiada ao rei que agia muitas vezes seguindo as necessidades civis e seculares, não necessariamente religiosas.

Complementando essa constatação, Martina afirma que:

O Estado moderno não podia admitir a existência em seu território de uma outra autoridade que reivindicasse a plena jurisdição sobre um setor que tinha apenas relações quando muito indiretas com a esfera religiosa, mas que tinha grande repercussão e interferência na ordem social. Podia-se quando muito *conceder* à Igreja o exercício de uma jurisdição em assuntos temporais [...] revogável com ato unilateral, e não lhe reconhecer um direito natural e próprio que chegasse a tanto. (MARTINA, 1995b, p. 53, grifo do autor).

Conforme visto no excerto acima, a jurisdição sobre assuntos temporais ficaria a cargo exclusivamente do Estado e este poderia, em alguns casos específicos, conceder à Igreja autoridade, sendo que essa poderia ser revogada pelo próprio monarca. Em outras palavras,

podemos concluir que o rei possuía autoridade sobre os assuntos religiosos de seu reino e restringia a Igreja da participação em questões de cunho secular.

Poder-se-ia pensar se não estamos diante de um quadro que expressa a existência de um “catolicismo local” ou de uma religião meramente “nacional”, algo que não seria de todo incorreto, dada a grande influência que o rei detinha sobre a religião, bem como a não aceitação de nenhuma espécie de autoridade externa sobre seu reino, incluindo aqui a autoridade do Papa. O galicanismo francês ganhou contornos mais nítidos no reinado de Luís XIV, o “Rei Sol”, onde se estabelece, se não em teoria, ao menos na prática, uma independência absoluta do rei em questões não apenas temporais, mas também religiosas.

Entretanto, até mesmo no reinado de Luís XIV, não se deixa de reconhecer a importância do Papa no que diz respeito às questões de cunho religioso. Mesmo não tendo mais a influência de outrora, a autoridade moral sob questões de fé permaneceu, ao menos em teoria, no âmbito da Igreja, sob autoridade final do Papa, sendo esse último aspecto reafirmado e reforçado em Trento.

Contudo, se no aspecto oficial a Igreja estava entrelaçada ao Estado e isso foi fundamental não apenas para segurar o avanço do protestantismo, mas também para garantir o rápido resultado do Concílio de Trento, não há dúvidas de que a Igreja do século XVII se viu “mundanizada” por estar nas mãos de uma autoridade secular, ao mesmo tempo em que a autoridade política internacional do Papa praticamente desapareceu ou ao menos foi deixada para um plano meramente teórico.

Já no final do século XVII e ao longo de todo século XVIII uma dupla situação se desenha. Internamente, o clero, renovado no aspecto formativo e moral a partir de Trento, começa a dar bons frutos. As devoções populares parecem purificadas e as missões católicas se multiplicam. Ao mesmo tempo, a filosofia moderna ganha um ímpeto renovado, e de certo modo se opõem ao catolicismo com o pensamento Iluminista.

Autores como Comby (1994), Rogier e Sauvigny (1971) e Pierrard (1982) explicitam uma “crise de consciência” que perpassa toda a Europa já no final do século XVII. Trata-se de uma espécie de “comoção moral”, um efeito do choque entre a fé e a razão e que tornaria o século XVIII o oposto do que foi o anterior, ao menos no que diz respeito à Igreja, e que seria fundamental na formação da base teórica que conduziu a Revolução Francesa.

Não há dúvida de que o Iluminismo é o ponto maior do pensamento moderno até então e uma consequência de todos os avanços científicos e filosóficos que vinham em curso desde o advento da modernidade. O século XVIII foi, portanto, o “século das luzes”, cujas características principais seriam:

O pirronismo metódico e sorridente, o deísmo vago, a fé no progresso ilimitado do homem, a dessacralização do mundo, a hostilidade aos dogmas, o epicurismo, a crítica a toda autoridade e o não conformismo [...] (PIERRARD, 1982, p. 203).

Evidentemente, as características indicadas por Pierrard não surgiram todas de imediato, ao contrário, foram sendo desenvolvidas gradativamente ao longo de todo século XVIII, algo que só foi possível a partir do caminho que vinha sendo preparado pela Reforma Protestante, pela Revolução Científica e até mesmo pelo centralismo do absolutismo. Entretanto, como expresso acima, não há dúvidas de que no século XVIII a filosofia moderna assume sua oposição ao catolicismo.

Nas palavras de Kant (1794), o Iluminismo seria a “saída do homem de sua menoridade”, é a coragem do homem em fazer uso de sua razão sem que outro indique a direção. Em outras palavras, é a busca do esclarecimento, do conhecimento a partir de sua racionalidade e isso só seria possível se fosse dada ao homem a liberdade, algo que ele próprio teria que conquistar.

Russell (2015, p. 301) considera que o Iluminismo está intimamente relacionado com os conflitos religiosos e políticos que se sucediam desde o início da modernidade, mas que o mesmo não pode ser vinculado a nenhuma escola específica, dadas as suas particularidades. Ressalta também que o questionamento do direito divino dos reis, bem como os princípios de tolerância religiosa – que Locke já havia recomendado – se estabelecem como pilares do Iluminismo.

Complementando a definição dada por Kant, Russell afirma que:

O iluminismo foi essencialmente uma revalorização da atividade intelectual independente que pretendia, literalmente, difundir a luz onde até então prevaleceram as trevas. (RUSSELL, 2015, p. 302)

Acreditamos que seja importante reforçar esse caráter independente do iluminismo e sua oposição com aquilo que se entendia como sendo uma era de trevas, dominada pela Igreja com seus domas e rituais. É um movimento nitidamente ligado à modernidade e a tudo que o antecedia e que vinha sendo produzido desde a Reforma Protestante. Apesar de ter sua provável origem na Inglaterra, é na França que o Iluminismo encontrou o terreno mais fértil para dar frutos.

Na França, um dos mais notáveis pensadores que exemplifica esse período foi Voltaire. Foi ele quem primeiro denominou de “infame” a Igreja, na qual via apenas como sendo uma guardiã de tradições fixas que não encontravam mais sentido algum em seu momento e que impediam o progresso da razão a partir da preposição de doutrinas fundamentadas nas

Escrituras, na qual o filósofo não encontrava fundamento algum. Nas palavras de Voltaire, a “infâmia deve ser esmagada”.

Abordando o pensamento de Voltaire, Libanio afirma que o mesmo foi:

Símbolo das ideias iluministas, alimentou o mito do obscurantismo medieval e via, por toda parte, seus sinais. Encarnou o momento cultural francês do século XVIII de hostil banimento da Igreja Católica. [...] Moveu terrível guerra contra o “sobrenatural” que era a espinha dorsal do ensinamento e pregação da Igreja, afirmando com todas as forças o valor do conhecimento histórico e o caráter imanente, terrestre, natural da modernidade. (LIBANIO, 2002, p. 20)

O excerto de Libanio nos leva a concluir que em Voltaire se deu a personificação de toda construção da modernidade até então e, principalmente, da oposição que a mesma foi construindo para com os ensinamentos da Igreja, simbolizado aqui pela autonomia da razão sobre a fé e os dogmas religiosos. Nesse contexto marcado pelo ataque aberto dos Iluministas, foi de se estranhar reação lenta da Igreja. Desprovida de autoridade política internacional e governada por Papas considerados fracos, a Igreja em sua oficialidade apenas observou as críticas e ataques. Rogier e Sauvigny (1971) afirmam que havia a sensação de que a Igreja não se interessasse pelos problemas, negligenciando os ataques ou qualquer possibilidade de abertura ao diálogo.

Sinal dessa aparente aceitação para com o avanço do Iluminismo pode ser ilustrada no fato do futuro Pio VII, então Cardeal Chiaramonti, ter sido um dos subscritores da *Enciclopédia* de Diderot, que viria a se tornar uma das obras de maior referência da filosofia das luzes. Tal fato indica que alguns aspectos iluministas não foram de todo descartados pela Igreja, ao menos em seus momentos iniciais.

É importante ressaltarmos que os filósofos iluministas, ao menos em suas obras públicas, reconhecem a necessidade da existência de uma divindade, mas trazem uma importante alteração no sentido de se crer em uma divindade. Conforme nos alerta Comby (1994, p.82), Voltaire não excluiu a necessidade de Deus, porém, inclinou-se ao deísmo, entendendo a existência de Deus apenas em consonância com a natureza, excluindo da religião seu aspecto de sagrado. Russell (2015) afirma que Voltaire teria dito que se Deus não existisse, era necessário que fosse criado.

Não tardou para que alguns dos pensamentos iluministas adentrassem no interior da Igreja, gerando uma espécie de “Iluminismo Católico”. Grupo este que constituía uma “terceira frente” na Igreja, diferenciando-se do grupo que ficou preso aos cânones de Trento e de outro grupo, bastante reduzido, que procurava aberturas objetivando uma já aparente nova

reforma. Era entre esses dois grupos que inicialmente localizamos o Iluminismo Católico. Nas palavras de Pierrard, tratava-se de:

[...] um grupo móvel de cristãos, clérigos e leigos, “resolvidos a evangelizar uma humanidade colhida em espetaculares transformações” e que procuram “uma nova linguagem, mais bem adaptada, uma inserção nas grandes fermentações intelectuais de seu tempo” (B. Plongeron). (PIERRARD, 1982, p. 209)

Pierrard salienta que esse grupo era bastante heterogêneo, sendo constituído não apenas por membros do clero, mas também por leigos que reconheciam as transformações em curso e as valorizavam, entendendo que a evangelização precisaria se adaptar às novidades do tempo, inclusive apresentando uma nova linguagem. Defendem, com isso, a necessidade de uma profunda renovação eclesial que passasse obrigatoriamente pela abertura de espaço para a ação dos leigos, colocando a Igreja a serviço do povo. Os pensadores católicos passam a estudar a história, a filosofia e a literatura, sem deixar de lado aspectos inerentes da espiritualidade que defendiam. Os temas abordados pelos iluministas católicos só seriam retomados no século XX e passam a ter maior atenção da Igreja, de fato, somente com o Vaticano II.

Contudo, o Iluminismo Católico se aproximou de grupos que abertamente faziam oposição ao Papa, o que os levou a se inclinar para correntes do galicanismo que defendiam uma redução ainda maior do poder papal, o que veio ao encontro do desejo dos monarcas, ou “déspotas esclarecidos” que, aproveitando-se da conjuntura propícia, ampliaram ainda mais seu domínio sobre a Igreja em seu território. Enquanto o Papa e as demais autoridades oficiais apenas observam, ações são tomadas visando adequar as Igrejas locais ao espírito das luzes do Iluminismo. Nesse período, os Jesuítas são expulsos de diversos Estados Católicos, até serem suspensos também pelo Papa. Com o desenrolar do século XVIII, os Estados Católicos vão deixando de ser propriamente católicos para serem “iluministas”.

Contudo, o avanço dos ideais de liberdade, igualdade e fraternidade, defendidos pelos iluministas vai encontrar seu ápice na Revolução Francesa. Evidentemente, não temos intenção de estudar em detalhes o evento revolucionário e todos seus aspectos que reconhecemos ser de grande importância para a história como um todo. Veremos apenas como a Revolução afetou ainda mais a relação da Igreja com a sociedade moderna, causando uma ruptura definitiva.

É comum a historiografia indicar que a Revolução teve seu início com a convocação, feita por Luís XVI, para maio de 1789, dos Estados Gerais, assembleia que reunia os três “estados” da França – nobreza, clero e o chamado Terceiro Estado, constituído à época por

comerciantes e populares em geral. A própria convocação da Assembleia indica a existência de uma série de problemas de ordem social, política e econômica que afetava a França e que se buscava uma solução conjunta nos Estados Gerais. Cada Estado tinha direito a um voto e era comum a nobreza e o clero votarem juntos, o que fazia com que seus interesses prevalecessem sobre o Terceiro Estado. Contudo, a maior parte dos representantes do Clero na Assembleia era composta por padres e não por bispos, e estes se aliaram com o Terceiro Estado ainda no início da Assembleia afim de juntos formarem uma Assembleia Nacional Constituinte. Luís XVI tentou fechar a reunião, mas já não era mais possível, uma vez que as agitações já tinham ganhado grandes contornos.

Pela própria natureza do evento revolucionário, é incorreto considerarmos que o mesmo tenha tido apenas um aspecto antirreligioso. A miséria em que vivia boa parte da população francesa que se destoava por completo com os privilégios da nobreza e do clero, somando-se com os interesses econômicos e sociais da burguesia, sem esquecer o apoio teórico da filosofia Iluminista, explicam muito melhor as origens do movimento. Entretanto, rapidamente a Revolução se volta contra a Igreja.

Em agosto de 1789, a Assembleia Nacional Constituinte promulga a *Declaração dos Direitos do Homem e do cidadão*. Tendo como base a filosofia Iluminista, a Declaração consagrava a liberdade e a igualdade como direitos de todos os homens, colocando fim aos privilégios da nobreza e do clero e igualando, ao menos na teoria, todos os homens. O antigo regime absolutista estava acabado.

Em novembro de 1789, a Assembleia decreta que todos os bens religiosos da França estavam a serviço da nação. Esse decreto está em consonância com uma mudança no poder, pois Luís XVI detinha sobre si vasta autoridade sobre o catolicismo francês, autoridade essa que agora passava para as mãos da Assembleia. Evidente que esse foi o primeiro grande ato da Revolução contra a Igreja, uma vez que tomou todo patrimônio católico que na época constitui 1/6 de todas as terras da França. Em fevereiro de 1790 todas as Ordens Religiosas foram suspensas da França, abrindo caminho para a formação da *Constituição Civil do Clero*.

A *Constituição civil do clero* é de 12 de novembro de 1790. Martina indica as principais características da mesma:

[...] nova organização das dioceses (uma por departamento, ou seja, 83 em vez das 135 preexistentes), eleição popular dos bispos e dos párocos sem nenhuma confirmação nem investidura canônica alguma dos bispos por parte do papa, estipêndio estatal aos ministros do culto, obrigação de residência. [...] E tudo acontecia sem ao menos uma tentativa de acordo com Roma, ou seja, de modo totalmente unilateral. No dia 27 de novembro, impunha-se a todos os bispos, párocos

e funcionários eclesiásticos o juramento de fidelidade à constituição civil. (MARTINA, 1995b, p. 13)

A *Constituição civil do clero* escancara a criação de uma igreja local na França, subordinada ao Estado, ao qual todos os membros prestariam juramento civil. Não haveria mais nenhuma relação entre o clero francês e a Igreja simbolizada pelo Papa, cuja autoridade, a partir disso, era considerada inexistente em território francês. Contudo, o Papa seria informado das eleições, não tendo nenhum poder para influenciar ou alterar seu resultado.

Historiadores apontam que apenas quatro (ou sete) bispos prestaram o juramento imposto pela Assembleia. Os demais tiveram que fugir da França ou acabaram mortos. Quanto ao baixo clero, estima-se que aproximadamente 50% tenha feito o juramento à *Constituição*, o que gerou uma divisão na Igreja entre “juramentados” ou “constitucionais” e os não juramentados ou “refratários”, como eram chamados.

Coube a Pio VI condenar, somente no início de 1791, a *Constituição civil do clero*, considerando que os juramentados estavam suspensos e que as eleições eram sacrílegas. Ao mesmo tempo considerava como antinaturais diversos princípios estabelecidos na *Declaração dos direitos do homem e do cidadão*. A Igreja tomava partido contra a Revolução. Com a queda da monarquia e o início do “período de Terror”, centenas de padres refratários (alguns falam em milhares), bem como as religiosas, são mortos pela guilhotina. O domínio dos jacobinos marcou o período mais cruel da Revolução e o mais duro para a Igreja. Festas pagãs eram celebradas em Notre Dame e a implantação de um novo calendário anulava completamente qualquer indicio do cristianismo. A Revolução assumia assim sua face mais anticlerical.

Agravando ainda mais a situação para a Igreja, as vitórias francesas contra a Áustria, Espanha e outros reinos, fez com que os ideais revolucionários se espalhem por toda a Europa, colocando em risco a própria existência do catolicismo, uma vez que o exército francês chegou a ocupar Roma. O Papa Pio VI, feito prisioneiro, morreu no cárcere, mas a república romana, proclamada pelos franceses não durou muito tempo.

Foi então que Napoleão Bonaparte assume o poder e muda radicalmente a relação da França com a Igreja, algo que se mostrou possível graças à Pio VII, um Papa conciliador, capaz de compreender as novas realidades e com condições de buscar uma saída que fosse boa para ambos os lados.

Pierrard (1982) faz uma importante análise sobre Napoleão, indicando a sabedoria e habilidade política demonstrada por ele ao fazer um acordo com a Igreja. Napoleão sabia que os bispos constitucionais, eleitos durante a Revolução, tinham grande relevância no governo

francês, mas o baixo clero juramentado agonizava. Fora isso, fechar um acordo com a Igreja significaria o reconhecimento, por parte da Igreja, do governo revolucionário. Ademais, era evidente que o clero refratário continuava tendo sua influência em boa parte dos franceses, mesmo sofrendo constantes perseguições. Por fim, aliar-se ao Papa era uma provocação à Inglaterra, fortemente anti papista e sua principal adversária.

Em julho de 1801, Napoleão e a Igreja assinam um acordo reestabelecendo o catolicismo oficial na França. A Igreja abria mão dos privilégios e imunidades que detinha no Antigo Regime, bem como reconhecia o direito de posse dos compradores das terras outrora pertencentes à Igreja, mas desfrutaria de ampla liberdade de culto. Os bispos e padres constitucionais foram convidados a renunciar, assim como os antigos bispos. A escolha dos novos titulares ficaria a cargo do Consul (Napoleão), mas em acordo com o Papa. Evidente, estávamos diante de um “galicanismo”, legitimado por acordo com a Santa Sé, porém, as perseguições se tornavam passado e poderia seguir livremente.

A relação entre Napoleão e a Igreja passou por diversos outros problemas, culminando inclusive com a tomada de Roma e pressão de Pio VII, o que reacendeu o temor por um novo período de terror, algo que não veio a se concretizar, uma vez que a França estava voltada para os conflitos contra a Rússia e Inglaterra e, pouco depois, ocorre a deposição de Napoleão, fato que marcaria o final da Revolução.

Poucos eventos históricos influenciaram tanto a Igreja como a Revolução Francesa, dada as marcas profundas causadas não apenas pelo evento revolucionário, mas também as consequências oriundas do mesmo. Padres e bispos foram mortos, terras da Igreja foram tomadas, igrejas foram destruídas e criou-se uma religião totalmente independente de Roma. Muitas dessas ações se mostraram irreversíveis até mesmo a longo prazo e talvez a maior consequência tenha sido a secularização, ou descristianização, da França.

As consequências para a Igreja foram muito além das perdas materiais. Pierrard (1982, p. 216) ressalta que as “ruínas materiais correspondem as ruínas espirituais”. O povo francês se viu diante de duas igrejas distintas, sem saber ao certo qual deveria seguir, uma vez que a alternância entre ambas se manteve durante o período revolucionário. A destruição da estrutura eclesiástica fez com que uma geração nascesse e não tivesse acesso ao batismo, muitos católicos ficaram longos tempos sem a presença de um padre, outros tantos não foram instruídos na fé católica. O valor dos sacramentos fora esquecido e se mostrou possível viver sem a tutela da Igreja.

Mais do que isso, os ideais Iluministas já eram presentes em reinos cristãos antes de 1789 e o Iluminismo Católico adquiria aspecto cada vez mais anticlericais. Com a expansão

da Revolução, muitos outros territórios passaram por situações análogas à França e o temor por um novo levante perdurou até meados do século XIX.

Se Napoleão foi o grande protagonista da história na virada do século XVIII para o XIX, não se pode negar que em Pio VII a Igreja começou a reencontrar a esperança em sair da crise. Coube a ele ser o primeiro condutor do catolicismo em um momento histórico onde a relação Igreja-sociedade era pautada pela desconfiança e acusações mútuas. Junto à secularização, a consequência mais flagrante da Revolução Francesa para a Igreja foi o fechamento da segunda para qualquer interferência do mundo moderno, visto como sendo o inimigo a ser combatido.

4 A Igreja no século XIX-XX: o reforço do sagrado frente ao secular

Observando atentamente as ações da Igreja ao longo do século XIX até meados do século XX, é possível constatar o aprofundamento de uma estrutura fundamentada em um imaginário social fortemente estabelecido sobre bases tradicionalmente místicas e espirituais. Esse imaginário social fora construído a partir do Concílio de Trento e sofreu adaptações ao longo dos anos, fortalecendo-se após a Revolução Francesa, em 1789, quando a Igreja compreendeu a necessidade de dar uma resposta ao liberalismo do mundo moderno que tinha se mostrado bastante hostil para com os dogmas e estruturas eclesiásticas.

Na visão da hierarquia eclesiástica, para ter condições de se firmar frente ao mundo moderno e recuperar sua posição de protagonista, fazia-se necessário um endurecimento doutrinário centralizado em Roma e na figura do Papa. Além disso, todos os avanços da modernidade passaram a ser abertamente condenados pelos ensinamentos oficiais. Desse modo, o liberalismo passou a ser entendido como a teoria moderna a ser combatida. No final do século XIX, com o crescimento dos movimentos sociais, acrescenta-se o socialismo como adversário da doutrina da Igreja.

Não se pode ignorar que a Igreja compreendia que tanto liberalismo como socialismo eram frutos da modernidade. Desse modo, não bastava apenas se voltar para as consequências, era preciso enfrentar as causas e o verdadeiro inimigo a ser combatido era a própria modernidade. Tal conjuntura começou a se alterar ainda no final do século XIX, onde o “afrouxamento” da construção doutrinária possibilitou os questionamentos internos que

gradativamente construíram o terreno que conduziu ao Vaticano II. Esses aspectos serão melhor explorados nos itens que se seguem.

4.1. O conceito de autocompreensão para estudo da Igreja – um aporte teórico

A partir desse ponto, fazemos uso de um aporte teórico que consideramos ser de grande valia para a imagem de Igreja que pretendemos apresentar. Mesmo reconhecendo que já abordando anteriormente concepções distintas do catolicismo, optamos por indicar esse aporte nesse momento, uma vez que é aqui que se torna possível uma visualização mais nítida de um projeto comum, universal, para a Igreja que se enquadra perfeitamente dentro dessa concepção teórica. Faremos uso, portanto, da teoria de autocompreensão da Igreja, tal qual defendida por Manoel (2004).

Ademais, ressaltamos que os elementos anteriores serviram de introdução histórica para demarcar a relação sempre hostil estabelecida entre modernidade-Igreja. Não se nega sua importância para que possamos, a partir de então, nos debruçar com maior empenho no objeto do nosso estudo.

Quando pensamos em analisar uma conjuntura histórica referente à Igreja Católica, é de suma importância termos em mente o alerta feito por Manoel (2004) quando indica a necessidade de definir o que se compreende por Igreja. Esse alerta nos é válido uma vez que quando falamos em “Igreja”, não seria incorreto compreendê-la enquanto seu aspecto espiritual e invisível, enquanto uma Comunidade de Fé. Ao mesmo tempo, é perfeitamente possível compreendê-la a partir de sua estrutura visível hierarquicamente constituída, tendo como cabeça o Papa e na base os leigos, imagem piramidal ainda muito comum em grande parte do orbe católico, mesmo após cinquenta anos do Vaticano II.

A relação entre o aspecto visível e invisível da Igreja pode ser encontrada nos documentos oficiais emitidos pelo Papa ao longo da história do catolicismo. Na *Lumen Gentium*, documento do Vaticano II que trata especificamente da natureza da Igreja, afirma-se que a missão do seu aspecto visível é servir ao “Corpo Místico de Cristo”. Isso torna-se mais evidente na seguinte afirmação:

Pois, assim como a natureza assumida serve ao Verbo divino de instrumento vivo de salvação, a Ele indissolavelmente unido, de modo semelhante a estrutura social da Igreja serve ao Espírito de Cristo, que a vivifica, para o crescimento do corpo. (LG, 8).

Entendemos, por meio do excerto acima, que a estruturação social da Igreja – ou poderíamos dizer sua construção hierárquica – existe apenas para vivificar e fortalecer seu aspecto divino, invisível. Não seria adequado, portanto, dissociar essas duas dimensões da Igreja, posto que a segunda existe como instrumento para que a primeira possa se realizar de modo mais adequado, ao menos no sentido de adequação considerado como ideal pela hierarquia eclesiástica, mas que em uma análise ainda que superficial pela história vemos que a prática em muito se dissocia da teoria.

Contudo, trazemos como um alerta metodológico e uma das bases teóricas que sustentam essa tese, o conceito de autocompreensão da Igreja Católica, estabelecido pela sua hierarquia eclesiástica, conceito esse de veras complexo e que se refere quase que exclusivamente ao aspecto visível da Igreja Católica.

Analisando de modo mais detalhado, é possível afirmar que esse conceito se relaciona ao entendimento que a hierarquia eclesiástica católica faz de sua missão no mundo afim de garantir a manutenção ou até mesmo atualização da mensagem divina da qual se julga portadora.

Em outras palavras, quando analisamos a Igreja tendo em mente essa concepção de sua autocompreensão, estamos reconhecendo o constante e necessário processo de adequação de seu aspecto social/visível, não apenas para que este siga presente e relevante no interior da sociedade, mas também sua mensagem divina.

Abordando especificamente essa concepção de “autocompreensão”, e tendo o esclarecimento acima em evidencia, podemos afirmar que a mesma é fundamental quando se estuda o catolicismo. Quando nos propomos a tratar da Igreja Católica em qualquer momento histórico é fundamental salientarmos e identificarmos corretamente diante de “qual Igreja” estamos.

Nesse sentido, à primeira vista pode parecer que estamos ressaltando algo obvio, até mesmo porque, evidentemente, considerar que a Igreja Católica, em seu aspecto social, se manteve imutável em seus dois mil anos de história seria um erro, pois não estaríamos abordando as especificidades da Igreja em um determinado período, impossibilitando a compreensão específica da conjuntura histórica interna do catolicismo. Contudo, esse alerta se faz importante para demarcarmos com maior autoridade o momento específico da Igreja e suas características centrais.

Como afirma Manoel (2004), reconhecer as especificidades de cada momento histórico da Igreja é afirmar que a mesma passou por constantes alterações, adaptando-se à novas conjunturas, modificando a sociedade ocidental e, ao mesmo tempo, sendo modificada

por ela. Quando reconhecemos essas transformações, torna-se evidente que a Igreja de Paulo não é a mesma de Agostinho, que também não é a mesma da época da Reforma Protestante ou da Contrarreforma, que já não era a mesma no século XIX, tampouco no século XX.

Tendo por base tal concepção, é permitido afirmar que em cada momento histórico, desde sua fundação até o presente, a Igreja se “auto definiu” de um modo distinto, buscando por meio disso manter-se atual em cada novo momento histórico e, ao mesmo tempo, adaptar sua mensagem de salvação às novas realidades que emergiam. Segundo Manoel (2004, p.8-9) é justamente essas diversas imagens ou conceitos de Igreja que denominamos de “autocompreensão”.

Em outras palavras, de acordo com o contexto no qual está inserida, a Igreja, por meio de sua hierarquia eclesiástica ou até mesmo pela ação de seus leigos, se autocompreende de um modo distinto, atribuindo a si mesma uma nova linguagem, novas posturas, novos métodos para sua atuação junto à sociedade. Sem abandonar de tudo a roupagem anterior, outra nova era estabelecida, mantendo o protagonismo da Igreja e sua relevância social. A própria ordenação interna da Igreja, sua hierarquização e burocratização, é consequência direta do papel que a Igreja entende que deva desempenhar em uma determinada conjuntura.

Segundo Manoel:

[...] Quando nos referimos às autocompreensões da Igreja, referimo-nos de fato, À Igreja na sua vertente institucional em um dado momento histórico, onde o Papa (entenda-se, a hierarquia eclesiástica) define um conceito de Igreja, estabelece suas tarefas e estratégias de ação e reordena sua política interna em função de seu projeto político e pastoral externo, e essa nova forma de auto-entendimento permanecerá em vigência até ser substituída por outra, gerada nas suas próprias contradições internas e externas (MANOEL, 2004, p. 10).

Seguindo a premissa estabelecida por Manoel, caberia ao Papa e hierarquia eclesiástica como um todo a definição de um projeto de Igreja com tarefas e ações bem ordenadas que estejam em consonância com sua missão evangelizadora, ou seja, reforça-se que a concepção institucional de Igreja (seu aspecto visível) se adapta às novas realidades para manter vivo seu aspecto invisível, sua missão evangelizadora. Evidentemente, a preservação da estrutura hierárquica também está historicamente condicionada à essa atualização, a manutenção de sua relevância dentro da sociedade.⁴

⁴ O conceito de autocompreensão diz respeito a uma visão de Igreja enquanto instituição. Como veremos adiante, esse conceito possui diversos limites quando analisamos a prática católica como um todo, o que nos leva a considerar que é possível entender tal concepção apenas a partir da visão do “modelo ideal” de catolicismo, que muitas vezes não é totalmente compatível com a base da religião.

Outro aspecto de grande relevância que podemos concluir a partir do excerto de Manoel é que a alteração de uma autocompreensão é gestada no interior da mesma, a partir das contradições que vão se tornando evidentes conforme a sociedade vai se modificando. As transformações sociais acabam por forçar modificações no modo de se auto entender da Igreja, o que demanda a construção de uma nova autocompreensão para atender às novas necessidades. Isso será evidenciado e explorado de modo mais detalhado quando vermos o movimento em direção ao Concílio.

Feitas essas considerações, torna-se possível concentrarmos nossa atenção na compreensão de uma conjuntura específica da Igreja, de uma autocompreensão que antecedeu o Concílio Vaticano II e que certamente contribuiu para a gestação do mesmo. Esse momento da história da Igreja se estende desde o início do século XIX, concluindo-se com o Concílio em si, ou seja, corresponde a um período de aproximadamente cento e sessenta anos. O projeto da Igreja nesse longo período parte de uma tendência “romanizadora”, chamada de Ultramontanismo.

4.2. Aspectos históricos da construção e formulação do Ultramontanismo

O catolicismo Ultramontano é construído ao longo do século XIX, sendo uma consequência direta da Revolução Francesa, de 1789 e também do desenvolvimento da Revolução Industrial, que viria a marca-lo mais profundamente a partir da segunda metade desse século, principalmente com o desenvolvimento de teorias socialistas. A Revolução Francesa marcou a vitória dos ideais iluministas de liberdade, igualdade e fraternidade, colocando a Igreja em uma posição secundária dentro da nova estrutura social que se desenhava.

Lembremos que, com o pretexto de defender a igualdade de todos, a Revolução Francesa condenou a nobreza à marginalização social, retirando seus privilégios e títulos e, em muitos casos, a vida. Não podemos ignorar que o clero usufruía desses inúmeros privilégios da nobreza e foi duramente afetado pelas consequências da Revolução.

Deixando de lado os aspectos teóricos e observando apenas as consequências práticas do evento revolucionário, recordamos que a Revolução tomou grande parte das terras da Igreja e foi responsável pela morte de centenas de padres e bispos, considerados como inimigos do povo francês, o que abalou as estruturas clericais não apenas na França, mas em toda a Europa na medida em que a Revolução se expandiu.

A hierarquia eclesiástica considerou, naquela ocasião, que todos os problemas decorrentes da Revolução Francesa eram na verdade consequência dos avanços da modernidade, avanços esses que tiravam da Igreja seu papel de protagonista social na medida em que valorizavam cada vez mais a razão. Tendo esse pano de fundo, o inimigo a ser combatido, na visão da Igreja, já não era mais um ou outro fruto da modernidade, mas sim o mundo moderno e tudo aquilo que dele provinha. É sobre essa premissa que se estrutura todas as ações do Ultramontanismo nos séculos XIX, estendendo-se até a primeira metade do século XX, período esse em que a autocompreensão de Igreja Ultramontana perdurou e que compreende desde o pontificado de Pio VII (1800) até o final do pontificado de Pio XII (1958).

Como demonstramos anteriormente, o nascimento do mundo moderno se deu no interior da estrutura feudal e, em seu primeiro momento, foi aceito pela Igreja, situação que foi sendo radicalmente alterada nos séculos seguintes. No século XIX, após a Revolução Francesa, a relação entre Igreja e modernidade parecia definitivamente comprometida.

Segundo Manoel:

Nesse longo período de mais de um século, as características fundamentais da reação antimoderna católica permaneceram mais ou menos as mesmas: na esfera intelectual, a rejeição à filosofia racionalista e à ciência moderna; na política externa, a condenação à liberal democracia burguesa e o concomitante reforço da idéia monárquica; na política interna, o centralismo em Roma e na pessoa do Papa e o reforço do episcopado; na esfera socioeconômica, a condenação ao capitalismo e ao comunismo e um indistigável saudosismo da Idade Média [...]; na esfera doutrinária, a retomada das decisões fundamentais do Concílio de Trento (1545-1563) [...]. (MANOEL, 2004, p.11)

O excerto acima nos oferece uma visão geral do Ultramontanismo em todas as suas vertentes, sendo chamado de uma reação “anti moderna” por parte da Igreja. O primeiro aspecto a observarmos é a abrangência dessa autocompreensão que contempla praticamente todas as esferas sociais, fato que explicita a busca por interferir em todas elas, algo tido como essencial para garantir o projeto estabelecido pela hierarquia eclesiástica.

O projeto amplo da Igreja é ainda justificado por Zagheni (1999) que afirma que a sociedade europeia estava completamente desestruturada no final da era napoleônica. Tendo isso em mente, compreendemos que essa necessidade de ter um projeto que abrangesse a sociedade em todas as vertentes se justifica por esse caos que tomou a Europa com os eventos da Revolução Francesa e do Império Napoleônico. A possibilidade de reestruturar a sociedade a partir da base católica não poderia ser desperdiçada pela Igreja nesse momento em que ela mesma buscava se reafirmar.

Soma-se a isso o avanço da Revolução Industrial que ao longo do século XIX também contribuiu para a desestruturação das antigas bases sociais, ocasionando um rápido e constante crescimento das cidades e levantando debates e discussões sobre novas realidades relacionadas principalmente à degradante situação enfrentada pelos operários nas fábricas, realidades essas que a Igreja ainda buscava, de algum modo, compreender para poder se posicionar.

Tendo esse panorama, Zagheni (1999) afirma que a posição da Igreja, já no início do século XIX, é radicalmente alterada afim de buscar uma restauração que ao mesmo tempo fosse capaz de reestabelecer o catolicismo e lhe devolvesse a posição perdida com a Revolução Francesa. O termo apropriado, ao nosso entender, é justamente esse: restauração, ou ainda reconstrução em duas vertentes: a primeira interna e a segunda de toda a sociedade europeia. Era esse o grande interesse da Igreja na elaboração e implantação do Ultramontanismo.

Segundo Zagheni:

A descristianização violenta acarretada pelo período revolucionário era considerada o último elo do processo secular que, iniciado com a reforma protestante, havia tirado da Igreja a autoridade sobre a sociedade, fazendo com que o mundo se precipitasse no precipício da desordem e da descrença. Portanto, fazia-se necessário reconstruir uma sociedade baseada em valores autênticos garantidos pela presença e pela ação da Igreja e do papado. (ZAGHENI, 1999, p. 10-11).

O Ultramontanismo foi, portanto, constituído tendo por base essa restauração da sociedade europeia a partir dos valores e princípios cristãos, considerados arraigados de sacralidade e defendidos pela Igreja na figura do Papa, sendo esse também envolto em uma áurea sagrada. Foi uma busca de recristianizar a sociedade europeia com uma postura contrária à secularização social que vinha em curso, ininterruptamente, desde o advento da modernidade.

A Revolução Francesa gerou a sensação de instabilidade, ocasionando o aparecimento de valores e ordens que não eram compatíveis com os defendidos pela hierarquia eclesiástica por meio de seu magistério. Como dissemos anteriormente, isso tudo foi considerado consequência da modernidade e essa passou a ser vista como sendo hostil à Igreja, devendo ser combatida.

Porém, antes mesmo da eclosão do processo revolucionário na França, já podemos notar um relativo enfraquecimento das estruturas eclesiais. No excerto acima, Zagheni salienta com propriedade que a Revolução fora entendida como um processo que veio na linha iniciada pela Reforma Protestante. Desse modo, não é de surpreender que no aspecto doutrinário a

hierarquia eclesiástica procurasse reforçar as definições estabelecidas no Concílio de Trento, que se opôs ao avanço do protestantismo e é a marca mais evidente da chamada “Contrarreforma” Católica.

O Concílio de Trento, ocorrido no século XVI, havia elaborado uma autocompreensão de Igreja que se estabeleceu no combate ao protestantismo e na expansão da fé para o “novo mundo”. Como vimos anteriormente, para concretizar esse projeto, a Igreja contou com o apoio dos Estados Nacionais católicos, ou seja, da monarquia católica que, de certo modo, passou a exercer uma influencia crescente nos meios eclesiais.

O Ultramontanismo é, na prática, um reforço doutrinário de Trento ou ainda uma releitura do Concílio que marcou a Reforma Católica e o processo de Contrarreforma, mas a partir da nova conjuntura histórica e social, sem a existência de Estados Nacionais centrados na figura de um monarca absolutista que garantisse o estabelecimento das conclusões religiosas. Não parece exagero considerar que ocorreu uma retomada dos pontos centrais de Trento, porém, adaptados ao novo contexto.

Apesar de seus aspectos e objetivos comuns e bem estabelecidos, o Ultramontanismo foi se modificando gradativamente ao longo de todo século XIX, uma vez que a própria sociedade foi sendo alterada pelo avanço da Revolução Industrial, além de novas realidades e dinâmicas sociais e políticas. Manoel (2004) afirma que é possível notarmos três períodos distintos do Ultramontanismo.

O primeiro período corresponderia aos anos de 1800-1878, abrangendo o pontificado de Pio VII à Pio IX. Esse longo período marcaria a implantação da doutrina Ultramontana, centrada quase que exclusivamente no discurso e na consolidação dos aspectos doutrinários conservadores. A Igreja de Pio VII é ainda a Igreja que viveu a Revolução Francesa e que tinha a necessidade de se restabelecer frente ao Império Napoleônico e aos questionamentos iluministas que triunfaram na Revolução.

O segundo momento, corresponderia aos anos de 1878-1903 e compreende especificamente o pontificado de Leão XIII. O grande marco desse momento é um relativo relaxamento do conservadorismo doutrinário, cujo indicio mais explícito seria o início da interferência católica no interior da sociedade.

Com a *Rerum Novarum*, Leão XIII dá início ao que hoje chamamos de Doutrina Social da Igreja, abordando de modo específico a situação do trabalho e dos trabalhadores. Ressaltamos que já havia em os intelectuais leigos, inclusive, a busca por uma relação entre doutrina ortodoxa e a *práxis* social, o que pode ser considerado como um incipiente

pensamento socialista cristão antes mesmo do advento da teoria Marxista, o que indica uma preocupação por parte dos cristãos para com a realidade social.⁵

Ademais, podemos certamente considerar que a encíclica de Leão XIII, mais do que simplesmente abordar a importante questão do trabalho, tenha sido composta como uma resposta ao socialismo marxista que ganhava adeptos e ia se mostrando como uma teoria tão ou mais perigosa para a Igreja do que o liberalismo. Mas sua importância não reside apenas nesse aspecto.

O mais importante é que a doutrina Ultramontana, a partir de Leão XIII, efetivamente buscou um diálogo maior para com a sociedade, diálogo esse que só se mostraria viável se fosse tomado como base uma interferência mais explícita da Igreja nas estruturas sociais. Evidentemente, não ocorreu um abandono da rígida doutrina conservadora anterior à *Rerum Novarum*, mas não temos como negar que a partir de Leão XIII as restrições da Igreja para com a modernidade passam a ser vistas com maior flexibilidade.

O terceiro momento é justamente aquele que imediatamente antecede o Concílio Vaticano II, abrangendo os anos de 1903-1958 e os pontificados de Pio X a Pio XII. Segundo Manoel (2004), esse momento é marcado pela inserção da doutrina no campo político e da transformação do discurso conservador em uma prática ativa nos meios sociais, principalmente pelos programas vinculados à Ação Católica.

Foi nesse contexto que temos o aparecimento das contradições inerentes ao Ultramontanismo e que levaram ao desenvolvimento do Concílio Vaticano II. É nessa terceira fase que veremos as teorias modernas, antes duramente repelidas, entrando gradativamente no interior da Igreja e a transformando a partir de seu interior em um movimento que culminaria justamente com a realização do Concílio.

Ao realizar a necessária inserção na prática social, por meio principalmente do engajamento dos leigos na Ação Católica, a doutrina Ultramontana começou a dar sinais de enfraquecimento na sua rigidez doutrinária, justamente pelas contradições que aparecem e ganham amplo destaque nesse momento. Vale destacar que a esmagadora maioria dos movimentos laicos que se originaram nessa época eram todos impregnados pelo pensamento

⁵ Sobre essa importante questão, sugerimos a leitura de ÁVILA, F. B. de **O pensamento social cristão antes de Marx**: textos e comentários. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1972. Nessa obra, o autor reúne trechos de diversos pensadores que ao longo de todo século XIX procuraram relacionar a tradição cristã com uma reflexão crítica da sociedade capitalista que fora sendo estabelecida durante esse período. Para o autor, a crítica feita por esses intelectuais católicos antecede a publicação do Manifesto do Partido Comunista, de Marx e Engels e se consolida como uma base para o pensamento social católico.

Ultramontano, o que não impediu o aparecimento das referidas contradições que, gradativamente foram lançando as sementes do Concílio.

Uma observação se faz importante a partir de uma análise histórica, uma vez que essa divisão do Ultramontanismo em três momentos distintos implica na compreensão das transformações sociais ocorridas ao longo de todo século XIX e metade do século XX. Porém, não podemos ignorar que reflete também a divisão interna que existia na Igreja desde antes da Revolução Francesa. A compreensão dessas forças internas é fundamental para nosso propósito e, para tanto, é preciso nos aprofundarmos um pouco mais nos aspectos que constituíam ao menos as mais importantes delas.⁶

A questão de fundo, que permeou o pensamento das autoridades religiosas na virada do século XVIII para o XIX é que, partindo do reconhecimento que a Igreja se via diante de uma nova sociedade, com valores distintos daqueles que ela sempre defendeu, tendo a necessidade de se reafirmar e buscar um espaço que tinha perdido pelas transformações sociais em curso, qual seria o melhor caminho a seguir?

A resposta a essa pergunta pode ser obtida na análise das ações tomadas e no posicionamento adotado frente à modernidade e ao liberalismo ao longo dos três momentos em que dividimos o Ultramontanismo. Ademais, observando todo panorama histórico que traçamos anteriormente, vemos que a relação da Igreja com a modernidade partiu da aceitação (e apoio), passou pela desconfiança e negação e resultou na condenação do mundo moderno no primeiro momento do Ultramontanismo.

Depois, no decorrer do século XIX e já adentrando no século XX, com a constatação de que a modernidade era irreversível e que era preciso ajustes, vemos uma abertura cada vez maior ao diálogo com o mundo moderno. Essa transformação gradativa da postura da Igreja, mais do que simplesmente refletir a leitura social e indicar, como fazem alguns historiadores, a capacidade da Igreja em entender os sinais dos tempos, é reflexo da predominância de dois grupos que agiam no interior da Igreja Ultramontana: os intransigentes e os moderados.

Segundo Azzi:

⁶ Evidentemente, há indícios de que mesmo antes da Revolução Francesa havia uma heterogeneidade no interior da hierarquia católica. A própria análise histórica deixa claro as divisões existentes entre o alto clero em todos os momentos históricos. Pegando apenas o período estudado, o modo como os membros do clero reagiram aos eventos da Revolução já nos dão indício dessa realidade. Contudo, é no momento de implantação do Ultramontanismo que esses grupos ganham destaque maior a partir das posturas e ações que propõem e dos resultados que as mesmas obtém. Paradoxalmente – ou talvez nem tanto -, temos como relacionar essa “divisão” no interior da hierarquia eclesiástica ao longo do século XIX com as forças que atuaram ativamente nos debates do Concílio Vaticano II.

Os primeiros, muito expressivos no pontificado de Pio IX, exigiam uma condenação rigorosa do mundo moderno e do Estado leigo; o outro grupo desejava manter uma porta aberta para o diálogo com a sociedade e com o poder político. (AZZI, 2006, 11).

Com o excerto de Azzi, poderíamos afirmar que a principal diferença entre intransigentes e moderados estaria no modo como compreendiam que deveria ser a relação entre Igreja e a modernidade e isso se refletiu diretamente na ação desses grupos. De um lado, os intransigentes entendiam que não seria possível uma conciliação entre Igreja e modernidade e que era papel da Igreja condenar em bloco o mundo moderno. Já os moderados iam pelo caminho contrário, observando aspectos positivos trazidos pela modernidade e que, de certo modo, poderiam ser conciliados com a doutrina Católica.

Segundo Matina (2005), do ponto de vista teórico, os intransigentes se destacavam pela crítica radical, contudo construtiva, das posições liberais. Tal crítica fora sendo elaborada na medida em que os pensadores desse grupo se dedicavam ao estudo do liberalismo para constatar sua incompatibilidade com a doutrina católica. No que diz respeito ao aspecto prático, o destaque desse grupo se deu na sua intensa ação em prol das escolas católicas e contra a laicização do Estado.

Internamente, esse grupo que chamamos de intransigentes predominou sobre os moderados, sendo eles quem mais decisivamente contribuíram para a construção da primeira fase do projeto Ultramontano, centralizando a Igreja ao redor do Papa. Tal centralização, como veremos mais a frente, teve inúmeras controvérsias, mas a historiografia reconhece sua importância dentro de um contexto onde se entendia necessário fazer frente ao avanço do liberalismo.

Tendo cuidado para não recair em anacronismos, é possível ressaltar alguns aspectos negativos desse grupo de intransigentes procurando considerar apenas suas posições localizadas temporalmente no momento em que foram formuladas. Nesse sentido, Matina (2005, p. 182) considera que os mesmos não foram capazes de compreender os sinais dos tempos, o que afetou a visão que tinham sobre a realidade da Igreja e seu papel no mundo moderno. Desse modo condenaram a democracia, por exemplo, sem considerar que a mesma trazia aspectos positivos. Também ignoraram toda defesa da dignidade humana que o liberalismo trazia em seu interior.

Acrescentamos à essa constatação de Matina que o grupo de intransigentes não reconheceu que ao longo de toda história da Igreja, a mesma conseguiu manter sua relevância justamente devido às concessões e às adaptações que se mostrou capaz de fazer em seu modo

de ser, na possibilidade de se Autocompreender de maneira distinta de acordo com cada contexto histórico.

Os moderados, por sua vez, tinham ciência dos danos causados pelo liberalismo, mas não negavam que o mesmo possuía diversos aspectos positivos. Segundo Martina (2005, p. 186), ao contrário dos intransigentes, os moderados reconheciam que o liberalismo valorizava e respeitava a dignidade da pessoa humana e que isso, por exemplo, não poderia ser considerado como sendo negativo sob hipótese alguma.

Outro aspecto defendido pelos moderados era a separação da Igreja para com o Estado, algo que os intransigentes não aceitavam sob hipótese alguma. Para os moderados, a Igreja poderia exercer um papel muito mais significativo numa sociedade onde tivesse separação para com o Estado, não dependendo de uma autoridade secular para exercer sua missão. A autonomia da Igreja frente ao poder civil era, portanto, algo a ser valorizado e utilizado em prol de um aprofundamento espiritual que se embasaria em uma renúncia dos privilégios que a Igreja recebia do Estado.

A distinção entre sociedade religiosa e civil era bem vista na medida em que poderia contribuir para a construção de uma cristandade que estivesse livre de obrigações civis. A liberdade, na visão dos moderados, tão condenada pela hierarquia eclesiástica ao longo do século XIX, poderia ter vantagens se bem aproveitada por clérigos e leigos.

Por fim, a redução do abismo entre clérigos e leigos era algo defendido por pensadores moderados e que contradiz radicalmente com a posição oficial de centralização romana dos intransigentes. Para os moderados, era necessário reduzir a distinção entre clérigos e leigos para que a Igreja pudesse se modernizar. Evidentemente, essa teoria foi rechaçada na medida em que representantes do grupo de intransigentes ganhavam destaque no comando da Igreja. Apenas à guisa de ilustração, essa relevância do leigo voltou a ter destaque, ainda que timidamente, já na passagem do século XIX para o século XX.⁷

Isso posto, acreditamos que seja possível relacionar diretamente os três momentos do Ultramontanismo defendido por Manoel com a atuação desses dois grupos no interior da Igreja ao longo do século XIX. No primeiro momento do Ultramontanismo, temos um predomínio absoluto dos intransigentes, até mesmo pela proximidade da Revolução Francesa que gerava medo de um novo levante ao mesmo tempo em que reforçava a necessidade de se

⁷ O pensamento dos católicos moderados no interior do Ultramontanismo está bem delimitado na obra: MARTINA, G. **História da Igreja – De Lutero aos nossos dias**. Vol III: A era do Liberalismo. São Paulo: Loyola, 2005. p. 182-209. Martina apresenta inúmeros dados e autores de grande relevância para esse grupo e como foram superando os desafios que surgiram ao longo do século XIX sendo um texto imprescindível para compreensão adequada dos personagens históricos que constituíram esse período.

fortalecer a identidade da Igreja frente à uma sociedade cada vez mais hostil. Evidentemente, não se exclui a presença dos moderados, mesmo não exercendo influência relevante no período.

Já no segundo momento, podemos notar que começa a haver um equilíbrio maior de forças entre esses dois grupos. Com o avanço do socialismo, torna-se necessário que o Ultramontanismo se adapte para uma ação prática no interior da sociedade. Nesse movimento, os moderados passaram a ganhar mais destaque, ainda que o predomínio dos intransigentes se mantivesse.

O pontificado de Leão XIII marca a existência de um equilíbrio maior entre esses dois grupos. É preciso destacar que fatores históricos contribuíram para isso. Cem anos separavam a Revolução Francesa de Leão XIII e isso possibilitou um enfraquecimento de posições mais agressivas contra o mundo moderno. Ademais, a busca pelo retorno aos padrões medievais de sociedade, proposta defendida pelos intransigentes, soava cada vez mais como algo utópico e sem sentido, mostrando-se não apenas como sendo improvável, mas desprovido de uma visão realista de sociedade.

O terceiro momento do Ultramontanismo tem um predomínio cada vez maior dos moderados. Mesmo que doutrinariamente ainda tenhamos a forte influência dos membros do grupo de intransigentes, por meio da *práxis* e da ação cada vez mais constante e presente dos leigos, os moderados conseguem fazer valer sua posição de manter um diálogo mais aberto com a sociedade.

O desenho histórico do Ultramontanismo, bem como a colocação de seus principais grupos de influência se fecha com o alerta feito por Martina (2005) ao considerar que seria um erro pensarmos em grupos homogêneos. Em outras palavras, não havia uma única e definida posição adotada por todos no interior de um grupo. Haviam, portanto, intransigentes menos e mais radicais em suas posições e o mesmo princípio se aplicou aos moderados.

4.3. A condenação da modernidade: Igreja X Sociedade Moderna

Abordar o Ultramontanismo é relacionar a postura tradicional e conservadora da Igreja com a sociedade moderna. Doutrinariamente, os intransigentes predominaram ao longo da maior parte desse período e sua marca é impressa no modo como a Igreja se postou frente aos avanços da modernidade.

O que observamos é que para cada conquista ou avanço do mundo moderno a Igreja apresentava um contraponto que demarcasse sua postura de condenação. O rechaço ao mundo

afim de garantir e preservar a doutrina era confirmado na medida em que a sociedade se distanciava cada vez mais da Igreja. Conforme avançava o desenvolvimento industrial, por exemplo, menos pessoas precisavam recorrer ao clero para buscar garantias de bem estar. Na prática, é inegável que quanto mais o progresso e a ciência moderna ganhavam espaço, menos as pessoas necessitavam da intercessão da Igreja.

Percebendo essa situação, a postura da Igreja foi de negar os avanços técnicos científicos, considerando-os não benéficos para a sociedade, mas ao contrário, nocivos para alma e passíveis de condenarem os fiéis ao inferno. Um dos exemplos mais emblemáticos dessa postura negativa da Igreja nos é dado por Azzi (2006). Segundo o autor, Gregório XVI teria proibido a construção de estradas férreas nos Estados Pontifícios, afirmando que os trens eram o caminho para o inferno.

Frente à uma sociedade cada vez mais secularizada, a Igreja viu como saída investir em seu oposto, ou seja, reforçar a sacralidade por meio do seu projeto Ultramontano onde a salvação da alma era o foco principal de todo ensinamento cristão, contrapondo-se cada vez mais aos valores seculares. Ao nosso entender essa relação dialética entre religião-secularização pode ser entendida como a síntese do período, onde toda sociedade parecia cada vez mais materializada, ou ao menos voltada para as conquistas materiais. Azzi aborda essa dialética afirmando que:

Como forma de contrapor-se a essa materialização da vida humana, a instituição católica voltava a enaltecer os valores religiosos e espirituais. A salvação da alma tornou-se o principal tema da pregação clerical. Desse modo, a existência humana era apresentada como um tempo de prova, no qual todas as preocupações deviam ser direcionadas para garantir a salvação da alma. (AZZI, 2006, p. 11).

Isso posto, poderíamos afirmar que a Igreja reforçava que todo viver do católico deveria, portanto, estar voltado ao futuro, à vida eterna. A preocupação com os problemas da alma deveria estar acima das preocupações humanas e terrenas. A busca constante da vida eterna deveria ser o objetivo de todo católico e era algo reforçado constantemente pela Igreja em todos os seus meios. Não haveria espaço para enaltecer a vida secular, ou valorizar aspectos da racionalidade humana, a menos que fossem voltados para o fim último que era a vida eterna. Desse modo, a vida terrena, bem como os problemas que a mesma apresentasse, era algo secundário e só teria sentido pleno se fosse voltado para a preparação do fiel à vida eterna.

Nesse aspecto específico conseguimos traçar um interessante paralelo com o que a Igreja defendeu e estabeleceu a partir do Concílio de Trento, uma vez que esse reforço do

aspecto espiritual constitui um dos pilares de Trento para combater os Protestantes nos séculos XVI-XVII e agora é retomado com grande força para combater a modernidade como um todo.

Em Trento, a Igreja constrói um “imaginário social” estabelecido sobre um aspecto de sacralidade que, com o apoio dos Estados Nacionais, foi capaz de abranger todas as esferas sociais. Esse imaginário social tinha como fundamento central a elevação de um novo clero, incomparavelmente melhor preparado do que o anterior ao Concílio. Contudo, não se pode negar que seu principal pilar era o “medo” da condenação eterna.

Segundo Libânio (1983), a construção do imaginário social católico em Trento teve como elementos constituintes aspectos sobrenaturais que exerciam grande influência no mundo Medieval e que não tinham sido totalmente ignorados pelos fiéis na era moderna. Esse aspecto sobrenatural esteve presente na construção da imagem de inferno e do medo da condenação eterna, e no século XIX foram retomados e reforçados pelo Ultramontanismo. Levando isso em consideração, seria correto considerarmos, portanto, que as ações da Igreja Católica no século XIX expressam de modo mais acentuado o último grande suspiro do Catolicismo de Trento, ou ao menos sua última grande releitura.

Outro aspecto fundamental do Ultramontanismo e que demonstra um aprofundamento da doutrina que fora estabelecida em Trento, foi o fortalecimento da Cúria Romana. A Cúria, enquanto órgão essencial do governo da Igreja, adquire uma relevância impar na estrutura católica do século XIX, já com uma autonomia cada vez maior dos Estados. Vale ressaltar também que esse fortalecimento da Cúria vem ao encontro do projeto de sacralização católica que ressaltamos acima.

Complementando essas considerações, Azzi afirma que:

Os dicastérios romanos se multiplicaram, exercendo um controle rígido e detalhado sobre todos os setores da instituição eclesiástica: esses departamentos controlavam a vida dos bispos, do clero, a formação dos seminários, a atuação dos religiosos e dos missionários, o exercício do culto, a educação e a família. (AZZI, 2006, p. 13)

Não podemos considerar o excerto acima apenas pela ação da Igreja como um todo, mas é preciso observar o contexto em que ocorre. De fato, conforme visto, caberia a Cúria zelar rigidamente sobre todos os aspectos da Igreja enquanto instituição, bem como a condução da educação e da família católica. As ordens emanadas pelos dicastérios da Cúria não eram passíveis de questionamentos, posto que a própria Cúria estava envolta em uma área de sacralidade pela qual se exigia o cumprimento de suas orientações. Entretanto, é importante ter a clareza de que a valorização da Cúria, projeto que vinha desde Trento, só pode adquirir contornos práticos no século XIX, quando a tutela do Estado já não existia mais.

Desse modo, a administração da Igreja passava efetivamente às mãos de um órgão religioso impregnado pelo ar de sacralidade que a Igreja imprimia ao mesmo.

O Tribunal do Santo Ofício ganhou ainda mais predominância nesse contexto, cabendo a ele garantir que a doutrina e ortodoxia católica não fosse questionada. A centralidade e uniformidade das decisões tomadas em Roma por meio da Cúria Romana, asseguradas pelas ações e condenações do Santo Ofício, foi de suma importância para que tivesse sucesso o processo de “Romanização” do catolicismo.

A Romanização foi o aspecto mais visível do Ultramontanismo e consiste no que poderíamos chamar de uniformização da Igreja Católica, uma vez que toda hierarquia eclesiástica passou a se apresentar do mesmo modo, usando as mesmas vestes, falando a mesma língua, cumprindo rigorosamente o mesmo ritual. Não há como negar que as especificidades e características culturais locais foram completamente ignoradas ao longo desse processo.

Observamos que essa uniformização se estabelece como mais um importante contraponto entre Igreja e sociedade moderna. Enquanto o mundo moderno clamava pela liberdade de pensamento e de ação autônoma, a Igreja se fechava e exigia de todos seus membros a mesma conduta, o mesmo modo de agir, de pensar e de falar. Qualquer ação contrária à isso sofreria sanções por meio do Tribunal do Santo Ofício.

No interior dessa Igreja, caberia ao bispo diocesano garantir a manutenção da ortodoxia em sua diocese, garantindo que a mesma permanecesse alinhada ao projeto Ultramontano de Igreja. Quanto ao clero, reforçou-se os princípios formativos já estabelecidos em Trento, uma vez que caberia a eles, no exercício de seu ministério, a defesa local dos valores católicos.

Para tanto, reforçou-se a imagem de que os sacerdotes são figuras especiais e, principalmente, sagradas. Essa sacralidade do padre deveria se expressar em uma vida cotidiana santa, afastada dos meios sociais modernos, sem nenhum contato maior com mulheres ou grupos que não estivessem em acordo com a Igreja. A castidade era a mais perfeita expressão de sua santificação, assegurada pelo rito de sua ordenação.

Ademais, sua participação na vida política deveria ser nula, mesmo a Igreja paradoxalmente insistindo para que comparecesse à eventos políticos ao lado das autoridades civis. O uso do latim na missa, conferia um aspecto ainda mais sacro ao sacerdote e ao ritual como um todo. Na missa, o padre se dirigia diretamente a Deus, exercendo uma função de ponte entre os fiéis leigos e a divindade.

Ao contrário do que o grupo formado por moderados buscava, os leigos ocuparam um lugar marginal dentro da estrutura eclesiástica durante a quase totalidade do Ultramontanismo. O leigo aprendia, desde criança, que sua passagem sobre a Terra deveria ser exclusivamente para servir a Deus, praticando uma vida voltada para a espiritualidade, mas com quase nenhuma ação efetiva no interior da Igreja, o que nos deixa claro a predominância que o grupo de intransigentes teve durante a quase totalidade do projeto Ultramontano. Ademais, o leigo era tido como “depositário” do ensinamento da Igreja, não indo além disso.

Seja no aspecto doutrinário ou na negação do mundo moderno, o Ultramontanismo viveu seu apogeu no longo pontificado de Pio IX, onde temos um endurecimento maior da doutrina e as condenações mais amplas à modernidade e aos avanços que surgiam ao longo do século XIX. Novamente, as ações de Pio IX só podem ser compreendidas corretamente quando associadas ao contexto histórico em que ocorreram.

O Cardeal Giovanni Maria Mastai Ferreti foi eleito em 1846, tendo à época 54 anos de idade e adotou para si o nome de Pio IX. No Conclave que o elegeu despontava como sendo um Cardeal “conciliador”, sabendo lidar com os dois grupos no interior da Igreja. Destarte um início com ações mais liberais, uma série de eventos históricos contribuiu para que as ações do pontífice fossem cada vez mais conservadoras e seu pontificado marcado como sendo o momento de maior apelo do Ultramontanismo.

Podemos considerar que o primeiro grande movimento enfrentado por Pio IX foi as convulsões sociais ocorridas em 1848, tendo se iniciado na França e que levaram ao estabelecimento de uma nova República, ressaltando assim o caráter liberal e democrático do movimento. Ademais, não se pode esquecer também um certo apelo socialista que fez com que a burguesia guinasse o movimento para um viés mais conservador. O temor de estar diante de um novo levante Revolucionário e a retomada de ideais liberais fez com que a Igreja assumisse uma postura cada vez mais defensiva.

Desde 1848, o pontificado de Pio IX guinou-se efetivamente para o conservadorismo, algo que é expresso pela promulgação da Encíclica *Quanta Cura*, em 1864, que veio acompanhada de uma espécie de “anexo”, denominado *Syllabus errorum*, documento contendo oitenta proposições modernas que seriam inaceitáveis para a Igreja. Também não se pode esquecer que fora Pio IX quem convocou o Concílio Vaticano I, marcado pela promulgação da *infallibilidade Papal*. Tanto a promulgação do *Syllabus* como o Vaticano I foram marcados pelo processo de Unificação Italiana que vinha se desenvolvendo com maior ímpeto desde 1848 e que resultaria no fim dos Estados Pontifícios e no estabelecimento da Questão Romano, onde o Papa se declarou prisioneiro do Vaticano.

É justamente a “Questão Romana” quem determina o final do poder temporal da Igreja sobre amplos territórios do que hoje é a Itália. Para a Igreja, o nacionalismo moderno lhe tomara as terras que pertenciam a ela desde o século VII, quando Pepino, o Breve, considerou como legítimo a suposta Doação de Constantino. De todo modo, apesar de compreendida como negativa no momento em que ocorrera, a perda dos Estados Pontifícios é considerada pela historiografia atual como tendo tido efeitos positivos para a Igreja e para o projeto Ultramontano, uma vez que o Papado pode reforçar seu aspecto espiritual, sem a necessidade de se preocupar com a administração de bens temporais. Contudo, no momento da perda dos Estados Pontifícios, o pensamento no interior da hierarquia eclesiástica era radicalmente oposto a esse, bem como a posição de Pio IX frente ao processo de unificação foi questionável. Abordando a posição do Papa, Aubert afirma que:

Ao contrário do seu secretário de Estado, conservara simpatias profundas para com a causa nacional italiana, mas outra coisa era a independência dos italianos em relação à Áustria, outra coisa a unificação centralizadora forçada sob a égide do Piemonte anticlerical, chegando ao desaparecimento do Estado pontifício. Não que Pio IX, por si próprio, se ativesse tanto à soberania temporal, mas nela ele via a garantia indispensável para a sua independência espiritual [...]. (AUBERT, 1975, p. 41).

O pensamento de Pio IX não nos parece tão paradoxal se levarmos em consideração que desde o final do século XVIII o sentimento de nacionalismo crescia na Europa. Entretanto, o Papa conseguia dissociar seu apoio a causa nacional italiana, como nos diz Aubert, com a busca pela independência frente à Áustria e ainda mais com o fim dos Estados Pontifícios sob um regime de tendências anticlericais. Certamente, a visão inicial do pontífice não considerou as consequências que seriam geradas a partir do crescimento do ideal nacionalista, bem como a determinação das lideranças do *Risurgimento* italiano.⁸

Fato é que, desde 1870, quando as tropas italianas ocuparam Roma, a Questão Romana marcou profundamente a Igreja e colaborou para que a distância com mundo moderno fosse mantida e ampliada, uma vez que tendências anticlericais cresceram no interior da Itália pós unificação, o que alarmou a hierarquia eclesiástica. Martina (2005, p. 232) indica que a falta de clareza sobre a situação do Papa em Roma foi negativa não apenas para a Igreja e seus fiéis, mas sobretudo para o governo italiano que teve que lidar com um país bipartido.

⁸ Sobre o ideal de nação e o desenvolvimento do nacionalismo como um todo, sugerimos a leitura de HOBBSBAWM, E. **Nações e nacionalismo desde 1870**: programa, mito e realidade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990. Nessa obra, o autor resgata todos os aspectos históricos que se constituem na base da construção do pensamento nacionalista bem como da própria concepção de nação.

Para os fins de nosso estudo, é interessante notarmos que enquanto ocorria o processo de Unificação da Itália, que extinguiria os Estados Pontifícios, Pio IX redigia o *Syllabus*. Gregório XVI, com a encíclica *Mirari vos* já havia elencado uma série de condenações ao mundo moderno, porém, o *Syllabus* de Pio IX é muito mais pontual e direto em suas considerações. Ademais, a própria redação do documento acaba por suscitar diversas reações, indo além da encíclica de Gregório XVI.

Como dito anteriormente, o *Syllabus* possui oitenta preposições condenatórias, indicando os erros do mundo moderno. De modo geral, consiste na síntese da doutrina Ultramontana elaborada até então, uma vez que condena em bloco todos os avanços da modernidade, principalmente aqueles oriundos da Revolução Francesa. Além disso reafirma a Igreja Católica como religião de Estado, devendo ser excluídos outros cultos. A liberdade de imprensa é amplamente condenada, assim como a liberdade de pensamento. Ignora-se totalmente os aspectos positivos oriundos do liberalismo e também quase nada se fala das novas realidades sociais oriundas dos avanços da industrialização.

No tocante à recepção do documento, de modo geral o *Syllabus* foi bem aceita tanto por intransigentes como por moderados. Entretanto, há uma nítida divergência no modo como o mesmo foi lido por cada uma dessas correntes. Segundo Martina:

Os católicos intransigentes julgaram que a condenação pontifícia se estendia a todas as formas de liberalismo imanentista e radical, como também o liberalismo católico, o qual salvava os valores essenciais do cristianismo e estava animado pelas melhores intenções. Esta tomada de posição era aceita pelo lado oposto, mas com outras intenções e espírito bem diferente. Atendo-se sobretudo a esta última afirmação, que feria por seu caráter absoluto, os radicais sustentavam que o *Sílabo* condenava de modo simples e sem equívocos todas as formas de liberdade, de progresso [...] para concluir que a sociedade e a ciência moderna não tinham necessidade de benção do padre. O próprio papa se separava espontaneamente do mundo civil (MARTINA, 2005, p. 242).

Se de um lado os católicos intransigentes entendiam que a condenação era ampla e inequívoca, os moderados compreendiam o *Syllabus* como uma separação espontânea da Igreja para com o mundo, ou seja, de certo modo a Igreja estaria indicando, na visão dos moderados, que a ciência poderia seguir seu caminho sem necessidade do aval religioso. Certamente, trata-se de uma interpretação bastante complexa e que nos parece muito irreal frente às intenções do Papa.

Aubert (1975, p. 42-43) analisa a recepção do documento por parte dos setores não religiosos. Segundo o autor, o *Syllabus* chocou a sociedade secular ao evidenciar a recusa da Igreja em aceitar as liberdades fundamentais do ser humano, conquistadas durante a

modernidade. Desse modo, o documento do Pio IX causou constrangimento e complexidade nos setores não clericais.

Para o estudo que traçamos, é importante notar que o *Syllabus* expõe de maneira absurdamente clara a relação dialética e conflituosa entre a religião-secularização, Igreja-Sociedade opondo aquilo que considera como secular ao sagrado defendido pela Igreja Católica na figura do Papa e dos organismos religiosos. Assim, o que é condenado não é apenas a modernidade e seus avanços, mas aquilo que ela representa, ou seja, o mundo secular como um todo. Ao mesmo tempo, defende e reafirma o caráter sacro da Igreja, dos dogmas e da doutrina católica que faz frente à esse mundo e se opõe a ele.

Tão marcante no pontificado de Pio IX como a Questão Romana e o *Syllabus*, a oposição da Igreja para com o mundo moderno se expressa ainda pela realização Concílio Vaticano I, aberto em 1869, mais precisamente pela declaração da Infallibilidade Papal e todos os debates e controvérsias suscitadas ao redor desse tema.

Um traço marcante do Vaticano I, e que expressa a nova realidade centralizadora da Igreja, pode ser notado já no modo como ocorre a organização conciliar. Em Trento, mesmo com todos as agitações ocasionados pela Reforma Protestante, os Padres Conciliares tiveram certa liberdade para trabalhar na organização e preparação do Concílio, algo inexistente no Vaticano I, onde as determinações foram todas traçadas por Pio IX e sua Cúria.

Segundo Aubert:

A intenção de Pio IX, ao convocar o concílio, era, por um lado, incentivar a obra de reação contra o naturalismo e o racionalismo, obra que ele vinha desenvolvendo desde o início de seu pontificado e, por outro lado, adaptar a legislação eclesiástica às profundas mudanças produzidas no mundo depois do concílio de Trento. (AUBERT, 1975, p. 62).

Certamente, o interesse principal do Papa, segundo o exposto acima, seria tratado ao longo de seus muitos esquemas, mas tudo foi ofuscado pelo debate em torno da infalibilidade papal, debate esse que tinha sido iniciado antes mesmo da abertura do Concílio. Segundo Martina (2005), os intransigentes buscavam um consenso sobre a infalibilidade em sentido amplo, abrangendo encíclicas e documentos pontifícios. Os moderados, por sua vez, desejavam que a infalibilidade ocorresse apenas em consonância com toda a Igreja.

A questão da infalibilidade fazia frente ao ideal moderno de democracia, que no entender da Igreja nada mais era do que uma forma de revolução anárquica cujas origens remontam à Lutero. Assim, estabelecer a infalibilidade do Papa seria reforçar o ideal de autoridade em um meio social onde o mesmo já não encontrava mais respaldo. A intenção

inicial era que a infalibilidade fosse aprovada por aclamação, dando ao mundo a imagem de uma Igreja unida ao redor de seu líder. Porém, já de início era possível notar que os debates seriam mais longos do que se esperava e os dois grupos predominantes no momento, bem como as divisões internas dos grupos, buscavam prevalecer.

Por fim, prevalece uma “terceira via” que propunha um certo consenso entre as partes, consenso esse que não agradou totalmente nenhum dos grupos majoritários, mas que colocou fim aos debates. Com a *Pastor Aeternus*, de julho de 1870, o Concílio Vaticano I declarou o Papa infalível *ex cathedra*, ou seja, apenas no que diz respeito ao seu magistério doutrinário, excluindo-se as encíclicas e atos não relacionados aos ensinamentos solenes.

Ainda que tenha sido um meio termo entre os setores que disputavam a primazia do Concílio, a prerrogativa da infalibilidade alcançou um de seus principais objetivos, que era se colocar em sentido contrário a de uma sociedade de pensamentos livres e cada vez mais secularizada. Com a invasão de Roma e sua anexação ao Reino da Itália, o Concílio é interrompido, em outubro de 1870, por tempo indeterminado e sua obra ficou inacabada.

Apesar da controvérsia de algumas de suas posturas, não se pode negar que é com Pio IX que o Ultramontanismo ganha contornos definitivos no aspecto doutrinário e colhe os frutos mais intensos de sua doutrinação. Com a perda dos Estados Pontifícios, o Papa adquiriu grande apoio do clero e dos fiéis, o que refletiu diretamente no acréscimo constante de seu poder espiritual sobre toda a catolicidade, destruindo os últimos resquícios de Igrejas locais ou nacionais. Segundo Pierrard:

[...] Nunca como no curso dos anos 60 viram-se tantos bispos, padres e fiéis em torno do Papa em Roma; as comunicações familiarizam os mais humildes lares com o doce semblante do “Papa mártir”. O ultramontanismo devora como uma chama os resíduos do galicanismo e a chama se eleva quando [...] Pio IX considera-se como prisioneiro voluntário. (PIERRARD, 1982, p. 250).

A imagem do Papa prisioneiro do Vaticano percorreu o mundo católico gerando estima pela pessoa de Pio IX. Ademais, é indiscutível que a influência espiritual do sumo pontífice foi consideravelmente ampliada após se livrar das amarras temporais. O Papa deixou de ser o soberano de vastos territórios para se dedicar ao cuidado espiritual de seu rebanho. A separação da Igreja com o Estado constrói essa nova imagem do pontífice, imagem essa que ainda temos de modo muito intenso dentro do catolicismo.

Negativamente, porém, todas as discussões doutrinárias, alinhadas à problemas de ordem política, como a perda dos Estados Pontifícios, fez com que a Igreja permanecesse em silêncio frente aos graves problemas sociais enfrentados pelos operários e tardou a perceber o

avanço do socialismo e o perigo que o mesmo poderia trazer à Igreja. Em outras palavras, a Igreja se concentrou em sua interioridade doutrinal e espiritual, bem como nos problemas de ordem jurídica e tardou a notar o aparecimento do proletariado, das novas dinâmicas sociais oriundas do mesmo bem como seu crescimento às margens das estruturas eclesiais.

XXX

Este primeiro capítulo se dedicou a demonstrar o surgimento da modernidade e sua construção a partir de uma relação constantemente dialética para com a Igreja Católica, algo que se evidencia no próprio conceito de modernidade que se estabelece frente a uma “Idade Média” fundamentada na fé católica. É justamente à fé que a razão moderna parece se opor desde sua origem, estabelecendo um parâmetro secular para a nova era histórica e para todo conjunto social.

Mesmo tendo sido aceita em seus momentos iniciais, principalmente pelo apoio dado pelos Papas ao Renascimento, não tardou para que a Igreja se colocasse em situação de defesa para com a modernidade, dado seu aspecto cada vez mais secularizante, que se expressou de modo mais nítido no processo da Reforma Protestante.

Nesse sentido, a Reforma foi compreendida como sendo uma consequência dos avanços do mundo moderno, da filosofia e da autonomia humana trazidas pela modernidade e que tiveram como resultado um inédito questionamento à fé católica no ocidente. Ademais, sem ignorar os aspectos políticos e econômicos, o avanço da Reforma se mostrou possível graças às estruturas modernas, como a imprensa, por exemplo que se mostrou essencial para o sucesso do movimento.

Ao se opor ao catolicismo medieval, o protestantismo se apresentou como uma religião secularizada, fundamentada apenas na Escritura, na Fé e na Graça, negando quase que a totalidade dos sacramentos e dos rituais católicos, imersos justamente em aspectos sobrenaturais como a transubstanciação, por exemplo. O mundo moderno, secular, bem como o autônomo homem moderno, tinha agora uma base religiosa própria que em muito se diferenciava da base católica medieval.

A necessária Reforma Católica ocorreu tarde demais para reunificar o cristianismo, mas teve sucesso em frear o avanço do protestantismo, principalmente pelas ações da chamada Contrarreforma. Paradoxalmente, a Reforma de Trento estabeleceu um catolicismo moderno que se contrapôs ao protestantismo justamente pela manutenção e reforço do sobrenatural

frente ao secular, afastando a Igreja da sociedade moderna. Ou seja, podemos considerar que o catolicismo moderno é essencialmente contrário a modernidade.

Em Trento, criou-se um imaginário social fundamentado no medo da condenação eterna e no divino que perpassava as dinâmicas sociais, algo que demandou uma melhor formação do clero. De modo geral, o sucesso de Trento não pode ser dissociado de seu contexto histórico onde os Estados-Nacionais, estabelecidos a partir das monarquias absolutistas, garantiriam sua rápida implantação, construindo não mais uma Europa cristã, mas reinos cristãos subordinados ao rei e não ao Papa, porém, com uma nova e renovada dinâmica de fé.

A mais intensa transformação, porém, ocorreu ao longo do século XVIII com o desenvolvimento do pensamento iluminista que abertamente questionou a religião contrapondo-a com a racionalidade. O Iluminismo conduziu o mundo à Revolução Francesa que, mais do que colocar um fim ao Antigo Regime, mostrou-se hostil à Igreja, uma vez que terras foram tomadas e inúmeros padres e bispos foram mortos durante todo processo revolucionário. Isso sem contar a profunda transformação filosófica estabelecida sobre os princípios da igualdade, fraternidade e da liberdade.

Entendendo a Revolução com sendo uma consequência direta da modernidade, o século XIX e início do século XX foi marcado pela oposição da Igreja para com a sociedade moderna como um todo, fundamentada no Ultramontanismo. A Igreja entendeu que o mundo era hostil e com isso se fechou a ele, condenando-o em sua totalidade.

Em suma, apresentamos um panorama da relação entre Igreja e a modernidade, ressaltando o caráter secular que marcou o mundo moderno desde sua origem, o que o colocou em um campo oposto ao defendido pelo catolicismo. A Igreja se fechou a esse processo de secularização, realizando uma modernização conservadora, fundamentada principalmente nos elementos espirituais, reforçando sua sacralidade em oposição ao secularismo moderno.

CAPÍTULO II

MODERNIDADE E IGREJA NO SÉCULO XX: MUDANÇA DE PARADIGMA RUMO AO VATICANO II

Entendendo que a história da Igreja católica no século XIX é marcada pelo fechamento doutrinário estabelecido a partir do Ultramontanismo, em resposta direta à Revolução Francesa, tivemos, ao longo de todo século XX, uma situação conjuntural que possibilitou que tal modelo começasse seu longo e gradativo caminho de abertura.

Como dissemos no capítulo anterior, no interior da Igreja era possível distinguir, mesmo no século XIX, um setor mais moderado e outro mais conservador. A diferença entre esses grupos residia no modo como a modernidade era entendida. O primeiro grupo era favorável a concessões e aberturas ao mundo moderno, entendendo que as mesmas eram necessárias para a Igreja. Já o segundo grupo, que manteve a hegemonia no comando do catolicismo durante mais de um século, defendia o fechamento da Igreja e a negação completa do mundo, entendendo-o como sendo o “inimigo” responsável por todas os problemas religiosos e sociais.

Não foi em nenhum desses dois grupos que começou o desenvolvimento de uma série de movimentos internos da Igreja que propiciaram sua abertura. Tais movimentos, como veremos ao longo desse capítulo, tiveram sua origem nas margens da Igreja e foram adentrando em seu interior, captando para sua causa altos membros do clero, esses sim ligados majoritariamente ao grupo Moderado.

São esses Movimentos internos que destroem a estrutura estabelecida ao longo do século anterior. Curiosamente, veremos que praticamente todos eles tiveram origem justamente no mesmo período em que a Igreja estabelecia seu conjunto doutrinário ultramontano, o que é bastante simbólico, mas não paradoxal se considerarmos a existência não apenas da oficialidade da Igreja, mas também de um pujante catolicismo de base,

representado pelo baixo clero e por leigos engajados no meio social que a Igreja então desprezava.

Esse capítulo se propõe a analisar com mais detalhes aquilo que chamamos de Movimentos de abertura. Trata-se, na verdade, da busca pela compreensão do catolicismo na primeira metade do século XX, período que entendemos como sendo o marco inicial de uma possível reconciliação da Igreja com a sociedade, algo que veio a se concretizar apenas no Concílio Vaticano II.

Ademais, veremos também que a conjuntura histórica da primeira fase do século XX também contribuiu decisivamente nesse processo de abertura. Aqui, basta lembramos das intensas transformações sociais que a humanidade passou nos cinquenta primeiros anos do século XX, mencionando também a importância que as duas grandes guerras mundiais tiveram nesse processo, marcando os pontificados de Pio XI e Pio XII e levando-os a uma série de concessões definitivas.

1. Os movimentos de abertura

Libanio (2005), considera que o sujeito moderno entrou na Igreja de modo gradativo, a partir de uma série de movimentos que foi se construindo ao longo de todo século XIX e XX, as margens da oficialidade católica, deixando claro os limites do Ultramontanismo ou do catolicismo ideal estabelecido pela hierarquia da Igreja. Tratava-se de movimentos que poderiam ter origem fora das barreiras eclesiásticas, ou até mesmo no interior do catolicismo.

Passos concorda com Libanio ao afirmar que:

[...] num movimento de força que veio de fora para dentro, a Igreja foi se “modernizando” gradativamente, mesmo que por uma pressão indesejada e, com frequência, condenada como pernicioso para a fé. Os movimentos de renovação da liturgia, dos estudos bíblicos e patrísticos, o movimento ecumênico e a própria ação do laicato se fizeram cada vez mais ativos na Igreja [...]. (PASSOS, 2014, p. 42)

O que se constata a partir dessa consideração é que havia um esforço crescente pela “modernização” da Igreja, algo que já se desenvolvia desde o século XIX. Muitos desses movimentos tiveram origem fora da Igreja e foram entrando no interior do catolicismo de modo gradativo, aproveitando-se de oportunidades e conjunturas históricas para ganhar espaço. Lembremos também que até mesmo dentro da oficialidade Ultramontana havia um grupo de católicos moderados que buscavam um diálogo com o mundo moderno. Tal grupo

ocupou um lugar secundário por muito tempo até adquirir certo protagonismo a partir de Leão XIII.

Libanio (2005) considera a existência de sete movimentos que se mostraram fundamentais para a abertura da Igreja e que se desenvolvem no século XIX e retomam força após a crise modernista. São eles: o Movimento Bíblico, Litúrgico, Ecumênico, Missionário, Leigo, Teológico e Social. Alguns desses se mostram profundamente interligados uns aos outros, conforme veremos a seguir.

1.1 A questão social do século XIX – A base de um Movimento Social

Penso que o ponto de partida para a compreensão da entrada da modernidade na Igreja deva ser a questão social, desenvolvida no século XIX e que encontrou seu ponto maior com a *Rerum novarum* de Leão XIII, onde a Igreja oficialmente dá início a sua Doutrina Social. A importância dessa questão – que se torna um Movimento – está no fato de que pela *Rerum novarum* há a primeira abertura oficial do catolicismo à modernidade. Entendo que, por esse motivo, devemos começar a análise pela questão social.

Conforme afirmamos no primeiro capítulo, a identidade católica construída no Concílio de Trento fora reforçada ao longo de todo século XIX, num movimento de reação da Igreja frente a sua quase aniquilação durante a Revolução Francesa. Se podemos considerar que em Trento a Igreja se reforçou no aspecto doutrinário para fazer frente aos Protestantes, no século XIX esse reforço ocorreu para se contrapor ao mundo moderno e sua filosofia que ameaçava a Igreja.

O longo pontificado de Pio IX consolidou o Ultramontanismo e o fechamento da Igreja. Assim, o liberalismo moderno, bem como os avanços da modernidade, fora entendido como sendo o adversário a ser combatido e o melhor modo para fazê-lo era condená-lo, rejeitá-lo de todas as maneiras possíveis afim de resguardar a integridade da Igreja e até mesmo sua existência.

Porém, essa postura fez com que a Igreja não se atentasse, ao menos em sua oficialidade, para a importante questão social que se desenvolvia na Europa a partir da Revolução Industrial e que resultou no surgimento de um novo grupo (ou uma nova “classe”) chamada de proletariado. O aparecimento do operário, bem como como sua cruel exploração, se insere em um contexto de rápido e profundo avanço técnico e industrial que marcaria todo século XIX e a primeira parte do século XX. Aqui, o desenvolvimento industrial pode ser

entendido como um símbolo da supremacia da razão, da superação do homem frente a natureza, seria, portanto, o ápice da modernidade e das técnicas que trouxe consigo.

Se simboliza a vitória do homem sobre os limites da natureza e trouxe riqueza para os detentores dos meios de produção, paradoxalmente, a Revolução Industrial propiciou uma degradante condição de vida aos operários. Inúmeras horas de trabalho exercido por homens, mulheres e crianças, indiscriminadamente, resultando em altos índices de mortalidade e de acidentes e uma remuneração insuficiente para o sustento básico de uma pessoa. Os operários moravam em moradias muitas vezes superlotadas, criando um ambiente inóspito onde a promiscuidade era comum.

Em suma, a sociedade do final do século XVIII e início do século XIX fora profundamente transformada em um curto período de tempo ao longo do século XIX e a Igreja não acompanhou esse processo. Não há como negar que o avanço das máquinas gerou uma nova sociedade que pareceu ser ignorada pela Igreja. Coube aos operários buscar o desenvolvimento de meios para galgar melhores condições de vida, encontrando apoio no socialismo projetado por Marx e Engels.

Entretanto, mesmo que timidamente, os católicos foram tomando consciência não apenas dos problemas sociais, mas das transformações irreversíveis da sociedade moderna. Martina (2005, p. 36) considera a existência de dois grupos de católicos (leigos e clérigos) que, mesmo atentos à essa realidade, tomavam caminhos distintos. Um primeiro grupo, que pregava pela resignação e paciência frente aos problemas, entendendo a pobreza como algo a ser encarado religiosamente. Muitos leigos que assim pensavam reduziam suas atividades à aspectos caritativos, mas não estavam interessados e sequer cogitavam profundas mudanças na estrutura social.

O segundo grupo é constituído por pessoas que partiram de ações caritativas, mas que gradativamente foram reconhecendo a necessidade de uma intervenção que fosse além dessas ações. No interior desse grupo começa a se desenvolver uma luta cristã em prol direitos dos operários. Martina entende que esse grupo desenvolve importante contribuição ao catolicismo social, antes de Marx e da *Rerum novarum*.

Se os leigos e o baixo clero foram se organizando acerca da questão social a ponto de buscarem soluções cristãs para amenizar as dificuldades dos operários, institucionalmente o alto clero, e aqui obviamente se inclui o Papa, relegou o problema a um segundo plano, priorizando as questões espirituais e políticas no combate a modernidade, traços que perpassaram o século XIX e que resultaram na Questão Romana.

Durante boa parte do século XIX, a preocupação com a questão social parecia, ao menos para as lideranças da Igreja, ser de uma alçada que não pertencia ao âmbito religioso e até mesmo entraria em confronto com o magistério eclesiástico e com o afastamento da Igreja da sociedade. Conforme afirma Martina:

Não devem, todavia, ser esquecidas a preocupação de não inserir a Igreja em questões temporais, nas quais as soluções assumiam muitas vezes um caráter técnico que parecia estranho à competência moral do magistério, e sobretudo a importância que tem na mensagem cristã a cruz, a aceitação dos sofrimentos, a expectativa de uma justiça ultraterrena, coisas todas estas que, se não constituem por certo todo o cristianismo, sempre estão, porém, entre os seus componentes essenciais [...]. (MARTINA, 2005, p. 38)

Em outras palavras, Martina indica uma preocupação por parte do magistério eclesiástico em não interferir nas questões temporais, as quais consideravam estranhas ao magistério. Fora isso, a justiça, na mensagem cristã da época, seria ultraterrena e a aceitação do sofrimento na Terra era algo que os cristãos deveriam aceitar aguardando justamente a justiça de Deus.

Aqui é possível constatar não apenas o receio da Igreja em assumir uma postura mais ativa no interior da sociedade, da qual estava afastada desde ao menos a Revolução Francesa, mas também uma aparente incompreensão das transformações sociais que estavam em curso. A Igreja não foi capaz de perceber que a situação do operário era insustentável e que o mesmo já não buscava mais a justiça divina, esperando por melhores condições em vida.

Em função disso, de modo geral, a alta hierarquia católica manteve sua postura conservadora, expressada fundamentalmente no longo pontificado de Pio IX. Por seu lado, leigos e o baixo clero já demonstravam preocupação com a questão social e começaram uma lenta tomada de consciência da necessidade de ações concretas por parte da Igreja. Não há dúvidas de que as ações e pensamentos desse segundo grupo possibilitou a abertura do Ultramontanismo com a Doutrina Social da Igreja.

1.2 Leão XIII e a abertura do Ultramontanismo

Tratando de modo mais específico a importante questão social, Pierrard (1982) considera que o proletariado se desenvolveu juntamente com a industrialização, em um ambiente secular, ou seja, em um universo social não religioso, influenciado pelo materialismo e secularismo, onde o espaço para a religião e, conseqüentemente, para o sagrado, era inexistente. Segundo o autor:

[...] a própria estrutura da grande indústria, praticamente não deixando tempo para a instrução, o lazer e a reflexão, erradicando os homens e deslocando a família, era incompatível com uma vida cristã paroquial, já reduzida pela desafeição geral em relação à Igreja. (PIERRARD, 1982, p. 243).

Enquanto se dedicava ao fortalecimento espiritual, a Igreja não se atentou às transformações sociais em curso e o discurso Ultramontano não se preocupou com o surgimento dessa nova classe social, tampouco notou suas necessidades e demandas. Todo reforço doutrinal, sem ser levado à prática, produzia bons frutos no interior da Igreja e em pequenas cidades, nos campos, mas não encontrava espaço nas grandes cidades, já fortemente influenciadas pela industrialização e laicização.

Em 1848, enquanto ocorriam os levantes populares em toda a Europa, Marx e Engels lançam o *Manifesto do partido comunista*. Na visão de Marx, a implantação de um regime socialista, que já era idealizado antes mesmo do *Manifesto*, era apenas uma questão de tempo. Dentro dessa sociedade socialista, não haveria classes sociais e a religião não teria espaço algum, sendo compreendida como prejudicial à nova realidade.

A partir da produção de Marx, os operários passaram a ter contato com ideias de uma nova sociedade, muito distinta daquela opressiva que conheciam. Como dissemos anteriormente, não deixa de ser paradoxal constatar a demora da hierarquia eclesiástica em notar as necessidades dessa nova classe social, uma vez que durante todo século XIX condenou o liberalismo sem dar devida atenção aos operários cuja opressão e sofrimento poderia ser entendido como frutos do liberalismo econômico.

Repetimos aqui que essa constatação só pode ser explicada a partir da prioridade (ou exclusividade) que a doutrina Ultramontana deu aos problemas espirituais. Durante quase todo século XIX, ocorreu a negação do mundo moderno e sua condenação pelos males que este causaria ao espírito. Não havia uma grande preocupação com os problemas sociais – talvez essa preocupação fosse nula – uma vez que a vida terrena era entendida como transitória e os fieis deveriam se preocupar com a salvação.

Como ressaltamos anteriormente, esse atraso ocorre por parte da oficialidade da Igreja, representada pela sua hierarquia. Não podemos ignorar o fato de que leigos e baixo clero buscavam soluções práticas e diversos intelectuais católicos durante todo século XIX produziram inúmeras obras, textos, comentários destacando um papel social da Igreja e tecendo duras críticas ao capitalismo e as desigualdades sociais por ele produzidas.⁹

⁹ Reforçamos a indicação da obra: ÁVILA, F. B. de **O pensamento social cristão antes de Marx: textos e comentários**. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1972, na qual o autor apresenta textos de diversos intelectuais católicos alertando para problemas sociais oriundos do capitalismo.

Independentemente de qualquer ação leiga ou dos intelectuais católicos terem tecido críticas ao capitalismo antes do *Manifesto*, não há como negar que foi o pensamento socialista a partir de Marx e Engels que proporcionou o despertar da consciência católica frente aos problemas humanos oriundos da industrialização, fazendo com que a Igreja olhasse com maior atenção para os problemas dos operários, até mesmo para ter condições de fazer frente ao ateísmo marxista.

Esse é um aspecto que não pode ser ignorado. Marx considerou que a religião causa uma felicidade irreal, iludindo as pessoas e impedindo que as mesmas vejam sua situação de opressão. Assim, o marxismo defende que a abolição da religião é fundamental para que as pessoas tenham a felicidade verdadeira. Isso, por si só, já seria o suficiente para a oposição da Igreja ao pensamento socialista, contudo, a proposta de uma “luta de classes” bem como a concepção do fim da propriedade privada, também despertam profunda preocupação no interior do catolicismo.

Portanto, podemos considerar, tal qual Martina (2005) e Pierrard (1982), que a gênese do catolicismo social está direcionada à uma oposição ao socialismo. Desse modo o “anti-socialismo” é o que predomina na construção da Doutrina Social da Igreja e isso já está presente de modo nítido na *Rerum Novarum*, de Leão XIII, e que simbolizou uma mudança de direção no Ultramontanismo.

Leão XIII (Vincenzo Pecci) foi eleito Papa em 1878, após a morte de Pio IX. Tinha, na ocasião, sessenta e oito anos, o que indicava um pontificado mais breve do que o de seu antecessor, algo que não ocorreu, uma vez que Leão XIII guiou a Igreja por vinte e cinco anos e daria ao Ultramontanismo um novo direcionamento, a partir de suas aspirações sociais.

Para Camacho (1995, p. 52), a *Rerum Novarum* pode ser dividida em quatro partes. Na Introdução, o Papa aborda a condição do operário, justificando que sua situação de miséria exige uma intervenção da Igreja. Em um segundo momento, Leão XIII analisa a proposta de solução socialista, indicando os problemas decorrentes dela, mostrando como a mesma prejudicaria ainda mais a situação do operário. Em seguida, apresenta a solução da Igreja, compreendida como verdadeira. Por fim, concluiu indicando que a Igreja não medirá esforços em apoiar os proletários.

Podemos dizer que apenas no segundo momento é abordado especificamente a temática do socialismo, indicando os erros da solução apresentada pelo mesmo. A encíclica considera o liberalismo como sendo o responsável pela situação dos operários e é a ele que a Igreja se opõe com maior veemência nesse momento, apresentando um modelo de sociedade

distinto daquele oriundo das estruturas liberais modernas, mas que também não se aproximava da solução socialista de Marx e Engels.

Porém, o mais importante da *Rerum Novarum* para nosso estudo é a preocupação com a condição social terrena, algo até então não abordado pela Igreja no Ultramontanismo. Trata-se de um documento que se propõe a analisar e indicar solução para um problema não espiritual, mas sim material, não ligado ao reino dos céus, mas sim à realidade terrestre. Uma mudança de postura considerável por parte da Igreja frente àquilo que fora praticado até então. Vale destacar que Leão XIII não abandonou a doutrina Ultramontana, mas conferiu a ela uma nova dimensão, um primeiro passo decisivo que alteraria diversos pressupostos, dentre os quais a liberdade de consciência.

Não podemos ignorar os dois grupos existentes no interior do catolicismo Ultramontano, cuja relação de forças começou a ser alterada a partir desse momento. Evidentemente, o grupo de intransigentes se mostrou receoso com o rumo com que Leão XIII conduzia a Igreja, sendo esse um indicio de que os moderados, ainda que timidamente, começavam a ganhar um espaço maior de ação no âmbito eclesial e também social. Os intransigentes ainda se mostrariam mais fortes e coesos nos anos seguintes, mas os moderados ganhavam espaço e a abertura de Leão XIII seria determinante para uma mudança de postura da Igreja.

Pierrard, citando Jean-François Six, afirma que:

[...] Leão XIII manifestou uma assombrosa lucidez para extrair o permanente do variável. Se colocou como princípio a independência e a soberania das duas sociedades, a Igreja e o Estado, cada qual em seu domínio, o Papa também formulou dois princípios que continham um germe ativo de desenvolvimento e o próprio fundamento da possibilidade de diálogo: o princípio de liberdade da consciência religiosa como garantia dos direitos da pessoa; o princípio do bem comum como norma de fidelidade ao Estado. (PIERRARD, 1982, p. 252).

O excerto de Pierrard nos mostra a transformação em curso no pensamento Ultramontano. Leão XIII reconhecia, ainda que muito incipientemente, a independência e soberania da Igreja e do Estado, cada um tendo sua área de domínio. Ao mesmo tempo, dá um passo decisivo ao acenar para a aceitação da liberdade de consciência, que seria um direito humano. Ambas as posições de Leão XIII eram contrárias a tudo aquilo que fora desenvolvido no século XIX por parte do magistério da Igreja. Não há como negar, portanto, que Leão XIII iniciava uma intensa transformação.

Vivendo em uma conjuntura histórica que já se diferenciava substancialmente daquela enfrentada por seu antecessor, Leão XIII pode ter uma visão mais lucida e amena para com a

modernidade, levando a Igreja à frente, dando oportunidade para que a mesma percorresse novos caminhos e abrindo espaço para um diálogo com a sociedade moderna, mesmo que ainda muito incipiente.

Nesse sentido, segundo Aubert:

A mesma preocupação de renovar o diálogo da Igreja com o mundo levou Leão XIII a atenuar os anátemas de seu predecessor contra as liberdades modernas. Se muitas vezes [...] ele permaneceu, quanto a esse problema, preso ao contexto histórico, havia, porém, nas perspectivas que abria, coisas bastante novas para os meios católicos da época, especialmente no que se referia à legítima independência do poder civil, dentro de sua ordem, com o poder espiritual. (AUBERT, 1975, p. 15)

Com Leão XIII são dados os primeiros passos no caminho de separar o que era positivo do que era negativo do mundo moderno. Não se via mais a modernidade como um todo que deveria ser rejeitado em sua totalidade. Ao contrário, reconhece-se como positivo alguns aspectos do mundo moderno. Observemos, porém, que Leão XIII em nenhum momento revogou as condenações de Pio IX à modernidade, mas as atenuou e abriu espaços para que a Igreja pudesse dialogar e se inserir na sociedade, reconhecendo a liberdade civil que em nada afetaria a liberdade religiosa ou ainda a importância da dignidade humana, algo que se torna evidente ao analisar a condição operária.

Essa preocupação com as condições operárias, levadas ou não por interesse anti-socialista, possibilitou que a Igreja buscasse uma intervenção mais real no interior da sociedade. Não bastava mais se preocupar apenas com questões espirituais, era necessária uma atenção à realidade terrestre e isso envolvia a participação mais ativa dos leigos, ainda colocados à margem da estrutura clerical, na dinâmica da Igreja. A inserção dos leigos na sociedade se mostraria mais a frente como um passo decisivo para a retomada de relações entre a Igreja e o mundo moderno.

Essas aberturas possibilitaram que no início do século XX a Igreja adotasse novas posturas diante de novos problemas que emergiam. O trabalho já realizado por leigos e intelectuais católicos, bem como pelo baixo clero, passavam agora a ser tratados também pela hierarquia eclesiástica em sua oficialidade. A Igreja, enfim, voltava-se novamente para as questões terrenas/sociais.

De todo modo, o imaginário social católico baseado estritamente no sagrado e na busca pelo paraíso por meio do medo perene da condenação e da aceitação dos sofrimentos, começou a ceder espaço para discussões sociais. Isso refletirá ainda em uma série de situações e prerrogativas que vão ganhando forma na primeira metade do século XX. Com efeito, as ações de abertura da Igreja feitas por Leão XIII ao longo de seu Pontificado, encontram seu oposto

em Pio X que entende ser necessário um fechamento da Igreja frente aos novos e ameaçadores movimentos que surgiam, dentre os quais, o modernismo que veremos mais adiante.

1.3 O “modernismo” – o ultimo embate com a modernidade

Analisada a questão social, faz-se necessário observarmos o combate de Pio X contra o modernismo, combate esse que demarca o último grande momento de separação entre Igreja-modernidade, mas que também é um claro indicio da entrada do mundo moderno no interior do catolicismo.

Zagheni (1999, p. 204) afirma que o século XX se abre para a Igreja com Leão XIII, sendo ele também o símbolo final de uma era, do difícil século XIX. Porém, é também o Papa que marcou o ponto de chegada de um projeto elencado ao longo dos quase cem anos que antecederam sua ascensão ao trono pontifício, projeto esse do qual é o responsável pela transição a um outro momento.

Ao abordar a importância de Leão XIII, Zagheni afirma que:

Todavia, marcou profundamente a caminhada da Igreja e pôs as premissas para um novo tipo de relacionamento com o mundo. Isso emerge com clareza do seu ensinamento social, primeiramente com a doutrina sobre o Estado e, depois, com a doutrina sobre a questão social. Esse ensinamento posiciona-se como a resposta da Igreja aos problemas do homem do século XIX. (ZAGHENI, 1999, p. 205).

Poderíamos afirmar, portanto, que Leão XIII foi o responsável por fazer um fechamento da primeira fase do Ultramontanismo, de completa negação ao mundo moderno, e dar início ao seu último momento, marcado pelo diálogo com a modernidade, algo que já superava a doutrinação anterior e que fermentou as contradições internas que posicionaram a Igreja frente à necessidade de um novo Concílio.

A Igreja se deparou, na primeira metade do século XX, com as duas grandes guerras mundiais, a ascensão e queda do fascismo, a revolução russa, a crise do capitalismo, inúmeros conflitos regionais, entre outros eventos que, nas palavras de Hobsbawm (1995, p. 16), sacramentaram o fim de toda estrutura social europeia construída ao longo do século XIX. Evidentemente, de um modo ou de outro, esses eventos históricos contribuíram também para acentuar a crise no interior de um imaginário religioso que já não mais correspondia com as demandas sociais.

O primeiro Papa eleito no século XX foi o Cardeal Sarto, que adotou o nome de Pio X. Espiritualizado e próximo dos setores mais tradicionais do catolicismo, o pontífice

considerou que estava em curso um afastamento cada vez maior da sociedade para com a religião e seu pontificado foi marcado pela tentativa de trazer de volta Deus para o interior das esferas sociais.

Sem negar a necessária intervenção prática da Igreja na sociedade, iniciada por Leão XIII, Pio X buscou oferecer essa prática com uma sólida base doutrinal. Intervir na sociedade para voltá-la a Deus. Para tanto, promoveu diversas reformas internas, marcadas pela elaboração do Código de Direito Canônico (promulgado após sua morte) e pela reforma catequética que possibilitou a elaboração do primeiro Catecismo da Igreja Católica.¹⁰

Ademais, Pio X promove ainda uma reforma litúrgica almejando uma adequação da música sacra à serviço da liturgia e também definindo alguns aspectos inerentes ao culto. Porém, apesar de tudo isso, não há como negar que o pontificado de Pio X foi marcado pelo embate entre a Igreja e o *modernismo*, embate esse que explicitou novamente a difícil relação da Igreja com o mundo moderno.

Sua importância é grande não apenas por se tratar talvez do último grande ato do catolicismo ultramontano contra a modernidade, mas porque foi no interior do *modernismo* que podemos encontrar os elementos essenciais que estão na base da abertura trazida pelo Vaticano II.

Segundo Mattei (2012), o termo modernismo teria surgido oficialmente na *Pascendi*, de Pio X, onde o Papa reduz e sintetiza em um movimento único os diversos avanços modernos que foram se inserindo na doutrina católica nas décadas que o precedeu. Assim, o Papa teria considerado que as propostas de reformas da Igreja com tendências mais liberais e voltadas para a abertura de um diálogo com a sociedade secularizada, eram frutos de um mesmo movimento ao qual denominou de modernismo.

Zagheni, ao definir o modernismo, o localiza temporalmente já no final do século XIX. Nas palavras do autor:

O modernismo – surgido nos ambientes universitários de tendência liberal – foi uma corrente de pensamento que fermentou a Igreja no período que vai de 1890 a aproximadamente 1914. Algumas personalidades de destaque, sem chegar a formar um movimento organizado, elaboraram uma cultura atenta à modernidade e aos problemas sociais, com o objetivo de abrir o cristianismo às exigências filosóficas e históricas do mundo moderno. Para realizar concretamente esse encontro com o mundo, **as novas ideias amadurecidas na pesquisa histórica, filológica,**

¹⁰ O primeiro modelo do Catecismo foi promulgado por Pio X em 1905, mas não foi bem aceito dada sua linguagem de difícil compreensão. A segunda versão, chamada oficialmente de **Catecismo da Doutrina Cristã**, é promulgada em 1912, feita a partir da revisão do texto de 1905. Trata-se de um texto composto por perguntas e respostas diretas, possibilitando uma fácil compreensão e, ao mesmo tempo, que fosse decorado. O documento ainda hoje é chamado nos meios internos da Igreja de **Catecismo de São Pio X** e, segundo Zagheni (1999), esteve na base da formação catequética de todos os católicos até mesmo após o Concílio Vaticano II.

arqueológica, foram aplicadas à teologia e à Sagrada Escritura. (ZAGHENI, 1999, p. 254, destaque nosso).

Certamente os movimentos que definem o modernismo existiam antes da última década do século XIX. Contudo, com as aberturas sociais feitas por Leão XIII que também reconhece o Estado e a Igreja em esferas distintas, as propostas modernistas ganharam espaço maior entre os católicos moderados e liberais. Esse pensamento é corroborado por Mattei (2012) ao considerar que no pontificado de Leão XIII a filologia passa a ser aplicada à Sagrada Escritura.¹¹

De todo modo, o excerto acima nos oferece apenas uma visão panorâmica e sintética do que foi o modernismo. Ainda assim, é possível extrairmos dele alguns elementos suficientes para nos aprofundarmos em seus principais aspectos. O primeiro deles, é que o modernismo surge em ambientes universitários liberais, onde foi possível compreender que era necessária uma abertura da Igreja para com as novas realidades.

Indo além do discurso teórico, essa ampla corrente de pensamento aplicou suas ideias nos estudos teológicos e também na compreensão dos textos sagrados, gerando interpretações muitas vezes distintas da versão oficial, dada a partir da tradição e assegurada pelo magistério eclesiástico. Aqui nos deparamos com uma crise entre dois modelos de pensamento religiosos, mas bastante distintos.

Pierrard concorda com Zagheni ao considerar que o cerne da crise está justamente na distância entre o estudo eclesiástico e os novos ambientes universitários, bem como na aplicação das novas teorias, oriundas desses ambientes distantes da ortodoxia, à interpretação teológica e também dos textos sagrados. Segundo o autor:

No essencial, “a crise modernista nasceu do choque brutal do ensino eclesiástico tradicional com as jovens ciências religiosas que se haviam constituído, longe do controle da ortodoxia e as mais das vezes contra elas, a partir de um princípio revolucionário: a aplicação dos métodos positivos a um domínio e a textos até então considerados como fora do seu alcance” (E. Poulat). Essa crise agravou-se em virtude da grande distância entre a mediocridade do ensino eclesiástico e o dinamismo das ciências religiosas. (PIERRARD, 1982, p. 254).

O modernismo representou, portanto, um marco na complexa relação entre Igreja e modernidade, sendo um dos símbolos mais contundentes da distância dialética que foi se estabelecendo entre essas duas frentes ao longo da história. Contudo, a novidade trazida pelo

¹¹ Entendemos como Filologia a ciência que se dedica ao estudo dos documentos e sua transmissão. Submetendo os Textos Sagrados a uma análise filológica, atribui-se por consequência, aos filólogos a correta interpretação da Bíblia. Tal premissa afetava diretamente o magistério eclesiástico que se entendia como sendo o único órgão capaz de realizar essa tarefa.

modernismo é que os ideais da modernidade agora estavam inseridos nos ambientes religiosos, lendo e interpretando, as sagradas escrituras e os ensinamentos teológicos. Por mais que tenha sido rechaçado, estávamos diante de um grande ponto de virada na relação Igreja-modernidade.

Como já indicamos acima, não seria absurdo relacionar, de certo modo, o modernismo ao setor moderado do Ultramontanismo que, com o desenrolar do século XIX, constitui-se em uma ala liberal no interior do catolicismo e que se estabeleceu em centros universitários, influenciando toda uma nova geração de pensadores católicos, membros ou não da hierarquia eclesiástica. Martina (2005) indica a forte tendência liberal – modernista – presente, por exemplo, nos discursos e atos dos bispos das dioceses de Cremona e Piacenza e até mesmo do Cardeal de Cápuia. Segundo Mattei (2012), na França, o padre Louis Douchesne aplicou o método histórico-crítico na sua análise da História da Igreja.

Segundo Martina (2005, p. 75-76), esses prelados tinham em comum a intenção de realizar uma profunda renovação da Igreja que possibilitasse um diálogo mais próximo do mundo moderno. Para tanto, era preciso reconhecer a autonomia das ciências, rever as práticas eclesiásticas consideradas supérfluas, incluindo aqui diversos aspectos dos rituais religiosos e tratar de modo mais abrangente a participação política.

Entre os modernistas, havia a sensação de que todo o conjunto ortodoxo do Ultramontanismo não mais preenchia as necessidades dos tempos e precisaria, portanto, ser repensado. O modernismo se desenvolveu principalmente na Itália, Inglaterra, Alemanha e na França. Em cada um desses países teve contornos distintos, o que levou Pierrard (1982, p. 254) afirmar que seria exagero considerar que ocorreu um “complô modernista organizado em escala internacional”, algo que ainda hoje encontramos em discursos de católicos ligados à setores tradicionais ou conservadores.

Apesar de sua diversidade, o próprio Pierrard (1982) reconhece que no interior do movimento, mesmo com seu “leque” diversificado de objetivos, havia aspectos que se conectavam por terem como eixo comum a necessidade de uma maior abertura da Igreja para com o que aquilo que a modernidade tinha de positivo. É possível constatar, sem maiores dificuldades, que o modernismo tinha como interesse comum dar “novas bases ao catolicismo”, conferindo a ele uma nova atuação social, algo só possibilitado pela linha iniciada por Leão XIII a partir da Doutrina Social.

Porém, não podemos ignorar a constatação de Martina ao afirmar que:

[...] ainda que animada pela ansiedade de salvar a Igreja do isolamento e da superação, abria o caminho ao subjetivismo, desvalorizava o caráter sobrenatural do catolicismo, esvaziando-o de sua essência. (MARTINA, 2005, p. 79).

Nas palavras de Martina, mesmo com as intenções sendo consideradas atualmente como positivas, não se pode ignorar o caráter secular presente nas ações dos modernistas, algo que se destacava mais nitidamente na desvalorização dos aspectos sobrenaturais, inclusive nos rituais religiosos. O catolicismo entendido pelos modernistas era um catolicismo atento às questões sociais, fundamentado em novas bases científicas, aberto a modernidade, porém, subjetivistas e vazio de sua essência sobrenatural.

Mattei (2012, p. 34-35) corrobora essa perspectiva ao analisar a obra de Alfred Loisy que, ao aplicar o método histórico-crítico no estudo bíblico, acabou por esvaziar o caráter sobrenatural tanto do Antigo como do Novo Testamento, o que veio a afetar diretamente em questões relacionadas à fé ou aos dogmas, como a “divindade de Cristo, a instituição da Igreja, a hierarquia e os sacramentos”.

Conforme salientamos anteriormente, seria presunçoso considerar que os modernistas seguiam uma única frente, mas de modo geral, esse desejo em tirar a Igreja do isolamento que a mesma enfrentava desde a Revolução Francesa e o paradoxal esvaziamento da essência católica, era algo que perpassava o modernismo como um todo e que veio a caracterizá-lo.

Mas em que ponto estaria o problema do modernismo que o levou a ser combatido pela Igreja? A resposta para isso está na defesa de alguns pressupostos que foram comuns para alguns modernistas. O primeiro deles é a relativização da fé e do dogma. Segundo Martina (2005), os modernistas defendiam uma fé que fosse amparada pela história, ignorando a transcendência de Deus e tudo aquilo que fosse externo ao ser humano. A fé seria, portanto, apenas expressões interiores de vivências historicamente comprovadas.

Desse ponto deriva a necessidade de uma pesquisa histórica que fosse imparcial e livre das autoridades religiosas. Partindo dessa ênfase na comprovação histórica é que se justifica a acentuada crítica aos dogmas da Igreja, entendido como algo “puramente negativo”, posto que não emanava das bases racionais das ciências positivas.

Porém, é preciso termos clareza que, na realidade, os modernistas não esperavam anular a fé, mas conciliá-la com a razão moderna. Acreditavam que era perfeitamente possível buscar uma conciliação entre o Jesus histórico e o Jesus da fé e que um não excluiria o outro, ao contrário, se complementariam. Teoria que fora, evidentemente, rechaçada por uma Igreja ainda constituída sob o ideal Ultramontano.

A Igreja não tardou a se posicionar contra o modernismo e Pio X agiu de modo enérgico para evitar que seus ideais se espalhassem. A postura de Pio X é amparada pelo ineditismo trazido no movimento modernista. A Igreja se via diante não mais de pensadores “externos” questionando seus dogmas e ensinamentos. Ao contrário, os modernistas estavam dentro da Igreja, não eram apenas intelectuais leigos, mas sim padres e bispos que tinham em mente uma alteração no ensinamento religioso. O risco, na visão do Papa e da hierarquia católica que o rodeava, era ainda maior dada essa peculiaridade.

Além disso, foram vários outros motivos que resultaram na intervenção do Papa contra os modernistas. Segundo Martina (2005, p. 91), Pio X agiu motivado principalmente pelo seu senso de responsabilidade para com a verdade da Igreja, do qual ele era o principal defensor. Ademais, o Papa tinha consciência da gravidade do modernismo no interior da Igreja e considerava que os métodos aplicados pelos mesmos eram desleais e impediam que seus membros fossem identificados e, conseqüentemente, punidos.

Ademais, não se pode negar que Pio X se mostrou muito pouco perspicaz para com as necessidades de renovação que foram indicadas pelos modernistas e que, para ele, soavam apenas como ameaças contra a Igreja. Soma-se a tudo isso a pressão da Cúria, muito presa à ortodoxia e que se negava a aceitar qualquer abertura de diálogo com o mundo moderno o que impediu uma efetiva compreensão do significado do pensamento modernista.

No decreto *Lamentabili Sane Exitu*, Pio X condenou o princípio de imanência desenvolvido pelos modernistas e que valorizava a experiência religiosa. Entretanto, é na Encíclica *Pascendi Domici Gregis*, que Pio X condena enfaticamente o modernismo. Tal documento pode ser facilmente indicado como sendo parte constituinte dos textos mais agressivos da Igreja contra a modernidade. Segundo Pierrard:

Pio X decidiu então condenar solenemente o modernismo teológico, exegético, filosófico e histórico. O decreto *Lamentabili Sane Exitu* [...] condenou sessenta e cinco proposições heterodoxas relativas à autoridade do magistério da Igreja, à inspiração e à historicidade dos livros sacros, às noções fundamentais de revelação, ao desenvolvimento do dogma, à instituição e constituição de Igreja. Dois meses mais tarde (8 de setembro de 1907), a encíclica *Pascendi* completava a condenação: o documento pontifício visava especialmente os dois traços principais da filosofia modernista: o agnosticismo, que anulava todas as demonstrações de base racional, e a imanência vital, que fazia brotar a verdade religiosa das necessidades da vida. (PIERRARD, 1982, p. 256-257).

A condenação do modernismo, feita por Pio X reflete a posição da Igreja contra todos avanços filosóficos, históricos e científicos da modernidade. Compreender que as verdades religiosas eram oriundas da vida humana e que estavam enraizadas em uma conjuntura

histórica, era algo que a Igreja ainda não estava suficientemente preparada para aceitar de modo positivo na primeira metade do século XX.

A negatividade frente à essa preposição histórica se agrava quando somamos a ele um conjunto de aspectos contrários à hierarquia eclesiástica como um todo. O que queremos deixar claro é que a *Pascendi*, portanto, não estava condenando simplesmente o modernismo, mas sim toda a base racional moderna que o fundamentava e, ao mesmo tempo, defendia o imaginário social católico, ainda atrelado à sacralidade de seus dogmas, doutrinas e membros.

Como exemplo, podemos citar que ao condenar a filosofia modernista, Pio X reforça que Deus não pode ser assunto histórico, não é passível de ser discutido por princípios racionais que sejam alheios à fé. Em outras palavras, a *Pascendi* reforça o caráter sobrenatural da divindade e que essa não pode ser trazida para o estudo histórico, condenando aqueles que pensam contrário a isso. É uma negação clara da interferência de ciências modernas naquilo que, na visão do Papa, competia apenas ao religioso.

Importante ressaltar que Pio X demonstrou vasto conhecimento do modernismo, posto que nessa Encíclica, indicou sua diversidade de aspectos e frentes, mas considera que cada modernista representa por si só todas elas, ignorando as particularidades que ele mesmo reconhecia. Outro aspecto de grande relevância é a preocupação do Papa com a “infiltração” da modernidade no interior da Igreja. Logo no início da *Pascendi*, Pio X afirma que:

[...] os fautores do erro já não devem ser procurados entre inimigos declarados; mas, o que é muito para sentir e recear, se ocultam no próprio seio da Igreja, tornando-se destarte tanto mais nocivos quanto menos percebidos. Aludimos, Veneráveis Irmãos, a muitos membros do laicato católico e também, coisa ainda mais para lastimar, a não poucos do clero que, fingindo amor à Igreja e sem nenhum sólido conhecimento de filosofia e teologia, mas, embebedos antes das teorias envenenadas dos inimigos da Igreja, blasonam, postergando todo o comedimento, de reformadores da mesma Igreja; e cerrando ousadamente fileiras se atiram sobre tudo o que há de mais santo na obra de Cristo, sem pouparem sequer a mesma pessoa do divino Redentor que, com audácia sacrílega, rebaixam à craveira de um puro e simples homem. (PIO X, 1907).

O excerto acima, extraído da Introdução da Encíclica, demonstra a preocupação de Pio X, com a situação que indicamos acima, a infiltração do pensamento modernista nas fileiras da Igreja. Indo além, o Papa afirma que o modernismo é constituído por inimigos da Igreja, inimigos esses que não possuíam um conhecimento de filosofia e de teologia, mas apenas das teorias contrárias à Igreja, apesar de estarem em seu interior.

Evidentemente, era intenção do Papa tirar toda credibilidade intelectual que os modernistas detinham e, ao mesmo tempo, considera-los como inimigos da Igreja, independente das intenções positivas que claramente possuíam, principalmente quanto ao

diálogo com a modernidade. Pio X compreendeu todos os nuances do movimento, mas ao condená-lo em bloco deixou de lado alguns aspectos que poderiam, se bem conduzidos, ter produzido bons frutos para a Igreja na primeira metade do século XX.

Em novembro de 1907, dois meses após a promulgação da *Pascendi*, Pio X condenou à excomunhão todas aquelas que se mostrassem contrárias aos ensinamentos de sua Encíclica, fechando o cerco contra o modernismo e seus adeptos, dando início a uma verdadeira “onda antimodernista” nos meios eclesiásticos. Zagheni (1999) afirma que a vigilância maior caiu sobre os ambientes católicos, principalmente os seminários, onde se exerceu um rígido controle sobre as obras que chegavam até os seminaristas e, principalmente, sobre os professores afim de impedir que os futuros sacerdotes fossem “contaminados” com o modernismo.

Martina vai ao encontro desse dado ao afirmar que a *Pascendi* tinha como objetivo

[...] reprimir e prevenir qualquer infiltração dos modernistas, sobretudo entre as fileiras do clero: vigilância dos professores dos seminários e das universidades, com o afastamento de quem introduzir novas teorias; seleção rigorosa dos ordenandos; limitação da frequência às universidades estatais; aumento da censura [...] (MARTINA, 1997, p. 96).

A vigilância constante que resultaria em relatórios periódicos enviados à Roma garantiria, de certo modo, que o modernismo não continuasse a ganhar terreno no interior do catolicismo. Para fechar ainda mais essa relação com o modernismo, em 1910, três anos após a *Pascendi*, Pio X impunha a todos os padres o “juramento antimodernista”, por meio do *Motu Proprio Sacrorum Antistium*.

Importante salientar que o modernismo foi apenas o resultado do fechamento da Igreja ao longo de todo século XIX para com os avanços da historiografia e demais ciências. Assim, os ambientes católicos voltados para a exegese e pesquisa histórica adentraram o século XX relativamente muito ultrapassados quando comparados com ambientes protestantes análogos. Vimos que a repulsa a totalidade do mundo moderno fez com que a Igreja não notasse as transformações sociais em curso e demorasse a pensar sobre a realidade operária. O mesmo atraso é notado com relação ao avanço das pesquisas históricas e científicas, uma vez que a Igreja não foi capaz de assimilar aquilo que de positivo estava sendo produzido, principalmente com relação à ciência. Esse atraso fez com o modernismo apresentasse características deveras radicais na compreensão da hierarquia católica.

Ao mesmo tempo, não há como negar que Pio X agiu em defesa do caráter sobrenatural do catolicismo frente a um aspecto secular da sociedade. O medo de que o sobrenatural fosse

anulado pelo secular de dentro da própria Igreja estava expresso de modo suficientemente claro na *Pascendi*. Porém, o teor da Encíclica é agressivo demais frente à dimensão real do problema. Isso fez com que as propostas de diálogo com a modernidade, a defesa de uma maior participação dos leigos na missão da Igreja e até mesmo o intuito legítimo de buscar a purificação da estrutura eclesial fossem condenadas.

Entretanto, entendemos a *Pascendi* para além dessa simples condenação do modernismo ou do mundo moderno como um todo. Tratou-se, na verdade, do último grande documento que abordou de modo explícito a separação da Igreja para com a sociedade moderna. Portanto, o embate entre Pio X e o modernismo marcou, no início do século XX o último ato do Ultramontanismo do século XIX.

Por fim, não podemos esquecer, tal qual indica Martina (1997, p. 101-102) que a reação antimodernista resultou em um atraso ainda maior no avanço dos estudos eclesialísticos por parte da Igreja, bem como retardou ou ao menos coibiu uma mais ampla ação dos leigos no interior da estrutura religiosa, algo que já vinha em curso com a Ação Católica.

Para sintetizar, temos que ressaltar que os modernistas tiveram uma percepção única sobre a Igreja, e isso em vários sentidos. Primeiramente, entenderam os sinais dos tempos e notaram que era preciso uma reaproximação mais intensa da Igreja para com a sociedade moderna. Fora isso, de modo geral, compreenderam que era urgente uma renovação da Igreja, e isso só seria possível vindo de dentro. Talvez seja aqui que resida a grande contribuição dos modernistas: a busca por reformas efetivas só pode ser feita no interior da Igreja e não fora dela.

Paradoxalmente, foi justamente esse último aspecto que gerou maior apreensão por parte do Papa e de sua Cúria. O combate à modernidade e tudo aquilo que dela deriva agora adentrou no interior da própria Igreja que via sua sacralidade correr o risco de ser reduzida. Isso justifica, por si só, todas as duras ações de Pio X contra o modernismo que fora aparentemente silenciado nos anos seguintes à *Pascendi*.

Entretanto, como veremos, o modernismo seguiu ativo no interior da Igreja, mesmo após as condenações de Pio X. Isso se deu graças a criação de um grupo intermediário entre modernistas e antimodernistas que Mattei (2012) denomina de “terceiro partido”. Evidentemente, não se tratava de uma grande inovação, posto que a criação de grupos de “centro” é uma prática comum na história da Igreja e se mostrou essencial em diversas conjecturas. Esse terceiro grupo propiciou a sensação de desaparecimento do modernismo e, principalmente, do antimodernismo, possibilitando assim que o pensamento dos primeiros se desenvolvesse, mesmo que de outras maneiras.

1.4 O Movimento Bíblico

A questão envolvendo o acesso dos fiéis católicos a Bíblia e sua leitura foi marcada pela Reforma Protestante. Com o advento da Reforma e da *Scriptura sola* de Lutero, a Igreja fechou-se à possibilidade de ampliar o contato dos leigos com os Textos Sagrados, entendendo que isso poderia gerar compreensões distintas daquelas definidas pelo magistério eclesiástico e, portanto, traria um risco para a fé. Abordando essa temática, Lafont afirma:

De fato, depois do concílio de Trento, para combater de forma eficaz o princípio protestante *Scriptura sola*, a Igreja católica voltou-se contra os impressos, a começar pela Bíblia, e tentou estabelecer um conjunto oral e ritual essencialmente a cargo dos padres: ensinamento da fé, prática dos sacramentos, desenvolvimento das devoções populares, estímulo a “congregações” que enquadrassem os fiéis. (LAFONT, 2000, p. 283-284).

Enquanto reforçava as práticas devocionais e sacramentais conduzidas pelo clero afim de enquadrar os fiéis e combater o protestantismo, a Igreja se fechava à possibilidade de uma análise bíblica que estivesse fundamentada em aspectos científicos que despontaram no mundo moderno.

Dizendo de modo mais técnico, podemos afirmar que se a modernidade previa a autonomia do sujeito para pensar e chegar às suas conclusões com base na experiência e na racionalidade, a Igreja mantinha os leigos - e até o clero – sem a possibilidade de desenvolver compreensões mais aprofundadas sobre a Sagrada Escritura, mantendo-os presos a estruturas pré-definidas pela hierarquia eclesiástica e que visavam manter a doutrina intacta a partir da impossibilidade de uma livre interpretação bíblica.

Tal prerrogativa fez com que os teólogos católicos, quando comparados aos teólogos protestantes, estivessem deveras atrasados na questão exegética no século XIX. Conforme indica Libanio (2005, p. 23), o avanço da ciência trouxe inúmeras contribuições para a análise bíblica, contribuições estas vindas principalmente da arqueologia, história e do estudo antropológico que, mesmo dando seus primeiros passos, já mostrava sua relevância.

Não há dúvidas de que a racionalidade científica do mundo moderno, foi aplicada aos textos sagrados pela abertura dada pelo protestantismo, enquanto que o catolicismo se manteve afastado dessa possibilidade por um longo período de tempo.

Podemos considerar que o uso de fundamentos da racionalidade moderna causou uma grande revolução na exegese bíblica, algo que ocorre, de fato, com a utilização do método histórico-crítico. Segundo Libanio;

Submetiam-se os textos bíblicos à crítica textual interna e externa depois de tê-los cientificamente estabelecido a partir de manuscritos e traduções. Sobre eles, exercia-se, em seguida, o método da crítica das fontes, dos gêneros literários, da tradição, da redação, da comparação, usando os recursos da linguística em sua compreensão. [...] Abalou a própria concepção de verdade na Escritura, arrancando-a do pedestal do literalismo bíblico para a hermenêutica. (LIBANIO, 2005, p. 24).

Como dissemos acima, o uso do método histórico-crítico pode ser compreendido como uma revolução no modo como a Bíblia era entendida. Passou-se a tomar os textos sagrados a partir de análises históricas de sua composição, do gênero literário que era empregado das técnicas de redação dos manuscritos, etc. A simples aceitação de que todo o texto fora inspiração do Espírito Santo, tal qual defendia a Igreja, estava sendo deixada de lado.

A princípio, esse movimento ocorre em meios protestantes, chegando com relativo atraso aos meios católicos, algo que simbolicamente pode ser apontado como tendo seu início no final do século XIX, mais especificamente em 1890, quando padre Lagrange funda a Escola Bíblica de Jerusalém. Em 1892, também a partir das ações do mesmo padre, é criada a Revista Bíblica. Tratavam-se assim de dois meios de divulgação e de estudos da Bíblia, oriundos de uma realidade católica, mas abertos ao método histórico-crítico. A modernidade, ou o sujeito moderno, como diria Libanio (2005), começava seu processo de entrada na Igreja.

O movimento bíblico católico sofreu um revés durante o pontificado de Pio X, principalmente após suas condenações ao modernismo e da distinção que fez entre exegese de cunho teológico-pastoral das interpretações exegéticas fundamentadas em aspectos críticos e/ou científicos. Em suma, Pio X reafirmou o ensinamento de Trento, já muito expresso no século anterior, de que a interpretação bíblica deve ficar a cargo exclusivamente do magistério eclesiástico.

Para garantir o sucesso de suas ações, Pio X fundou o Pontifício Instituto Bíblico, em 1909, cuja finalidade maior, segundo Mattei (2012) seria promover uma “autêntica renovação dos estudos bíblicos”. De fato, a criação desse Instituto visava fazer frente à Escola Bíblica de Jerusalém, mantendo sob a tutela da Igreja as possibilidades de renovar os estudos sobre a Sagrada Escritura, deixando de lado todos aspectos relacionados ao método histórico-crítico.

Certamente, após a condenação de Pio X, o Movimento Bíblico enfraqueceu-se, ou talvez tenha sido colocado em um plano inferior de atenção no interior do catolicismo, mas não desapareceu. Prova disso é a Encíclica *Spiritus Paraclitus*, de 1920, escrita por Bento XV, sucessor de Pio X.

Na *Spiritus Paraclitus*, Bento XV indica São Jerônimo como sendo o modelo a ser seguido no tocante a exegese bíblica, exaltando traços biográficos do santo para reafirmar a

infallibilidade dos textos Sagrados, já defendida pelo mesmo que não se curvou a nenhuma “tentação” de interpretar a Bíblia sem o apoio da Tradição Católica.

Para embasar sua posição, Bento XV faz uso da *Providentissimus Deus*, de Leão XIII, onde o mesmo não deixaria brecha alguma para qualquer pressuposição de que os textos sagrados não tenham sido escritos unicamente a partir da inspiração divina. Negar isso seria o mesmo que negar a sacralidade bíblica ou ainda afirmar que Deus não estava correto e poderia errar. Segundo Bento XV:

[...] é de lamentar, contudo, veneráveis irmãos, que ocorra, não somente entre os de fora, mas inclusive entre os filhos da Igreja católica, mais ainda – e isto atormenta nosso espírito – entre clérigos e mestres das sagradas disciplinas, quem, prendendo-se soberbamente a seu próprio juízo, tenham abertamente rechaçado ou ocultamente impugnado o magistério da Igreja sobre esse ponto. (BENTO XV, 1920, tradução nossa)

O excerto acima ilustra a posição de Bento XV contrária a todos aqueles que deixam de lado o magistério da Igreja sobre a questão da infalibilidade dos textos sagrados. Mais do que isso, é de se destacar também o especial alerta feito aos padres e “mestres” católicos que estavam fazendo uso dessas prerrogativas.

Indo mais além em sua condenação do Movimento Bíblico, Bento XV afirma:

Nestas prescrições e limites de nenhuma maneira se mantem a opinião daqueles que, distinguindo nas Escrituras o elemento primário ou religioso e o secundário ou profano, admitem de bom grado que a inspiração afeta a todas as sentenças e cada uma das palavras da Bíblia, mas reduzem e restringem seus efeitos, e sobretudo a imunidade do erro e a absoluta verdade somente ao elemento primário ou religioso. Segundo eles, somente é a intenção e ensinamento de Deus o que se refere a religião; e as demais coisas que pertencem as disciplinas profanas, e que somente como aparência externa da verdade divina serva à doutrina revelada, são simplesmente permitidas por Deus e deixadas a debilidade do escritor. (BENTO XV, 1920, tradução nossa).

Nesse aspecto, Bento XV reafirma que estão errados todos aqueles que distinguem nas Sagradas Escrituras seus elementos divinos e profanos, considerando que apenas os primeiros foram, de fato, inspirados por Deus estando isentos de erro. Já os elementos profanos, por estarem sujeitos aos escritores, poderiam conter imprecisões que as ciências modernas tinham condições de diagnosticar. O erro estaria em afirmar que a inspiração divina não contemplava, portanto, todo o texto sagrado, mas apenas os aspectos religiosos.

Em suma, o fato de Bento XV ter escrito essa Encíclica demonstra que o Movimento Bíblico seguiu atuante mesmo após as condenações de Pio X e que ainda preocupava a hierarquia eclesiástica, “atormentando o espírito” do Papa, conforme excerto anterior.

Entretanto, apesar de sua postura rígida, Bento XV mostrou-se mais aberto que Pio X e foi além de Leão XIII, ao reconhecer a multiplicidade de características textuais, uma vez que cada autor teria utilizado seus vocábulos no seu momento histórico, porém, isso não anularia a inspiração divina que conduzia o autor na sua escrita.

É evidente, a partir da posição do padre Lagrange e de outros clérigos que, se a oficialidade católica permanecia fechada para com o método histórico-crítico e as novas interpretações bíblicas modernas, isso não se refletia no baixo clero e também entre fiéis que cada vez mais demonstravam interesse em ter um contato maior para com as Sagradas Escrituras. A abertura ao “sujeito moderno” era cada vez mais necessária e urgente.

A abertura começou a ocorrer alguns anos depois da *Spiritus Paraclitus*, ainda nos anos vinte, com o desenvolvimento do método da “história das coisas”, e tomou contornos maiores ao longo do pontificado de Pio XII. A maior transformação na postura oficial da Igreja teve como protagonista o padre Bea que conduziu o Pontifício Instituto Bíblico de 1930 a 1949 e gradativamente abriu o Instituto para o método histórico, flexibilizando a exegese bíblica. O Instituto fundado por Pio X para fazer frente ao avanço do modernismo sobre a exegese agora passa a se alinhar ao Movimento Bíblico.

Opondo-se à Bento XV (1920) que reafirmou na *Spiritus Palaclitus* a necessidade de não ater a exegese exclusivamente no sentido literal, mas distinguir o “sentido divino” do texto, padre Bea conduziu o Instituto Bíblico e a Pontifícia Comissão Bíblica no rumo contrário, levando ao estudo literal dos textos Sagrados. Segundo Mattei:

A exegese do Instituto Bíblico e da Pontifícia Comissão Bíblica tinha em consideração apenas o sentido literal dos textos sagrados, dissociando os dados históricos, filosóficos e arqueológicos da reflexão teológica e espiritual. O estudo da Sagrada Escritura deveria assim limitar-se à crítica textual dos textos bíblicos, através da análise literária e do estudo comparado das múltiplas ciências auxiliares. (MATTEI, 2012, p. 42).

Inegável a profunda transformação a qual os órgãos oficiais da Igreja no tocante à análise e exegese bíblica estavam passando a partir de então. O que fora condenado até Bento XV passava a ser praticado dentro do Instituto Bíblico, ou seja, finalmente a modernidade quanto as questões relacionadas aos textos sagradas chegavam até a oficialidade católica.

Essa postura voltada para a abertura à modernidade exegética encontra seu ápice no pontificado de Pio XII, com a Encíclica *Divino Afflante Spiritu*, escrita pela ocasião do 50º aniversário da *Providentissimus Deus*. Trata-se de um Encíclica que pode ser compreendida a partir de uma dupla perspectiva. Por um lado, reforça que cabe ao magistério eclesiástico

fornecer a interpretação correta à Sagrada Escritura. Porém, por outro lado, aceita os avanços da arqueologia moderna, bem como que se interprete o sentido literal do texto.

Segundo Pio XII:

[...] Assim, para não falar de outras coisas, quando nosso predecessor publicou a Encíclica *Providentissimus Deus*, apenas um ou outro lugar da Palestina se tinha começado a explorar com escavações orientadas nesse sentido. Agora tais explorações têm-se multiplicado enormemente e fazem-se com métodos mais rigorosos e arte aperfeiçoada pela experiência, de modo que os resultados são muito mais abundantes e certos. **Quanta luz se tire de tais investigações para compreender melhor e mais perfeitamente os Livros santos**, sabem-nos os doutos, sabem-no todos os que se dão a este gênero de estudos. (PIO XII, 1943, grifo nosso).

O excerto acima evidencia a abertura moderna que Pio XII proporcionava aos estudos bíblicos ao considerar os inúmeros avanços nas pesquisas arqueológicas que ocorreram desde que Leão XIII escreveu a *Providentissimus Deus*. Mais do que isso, considera que as novas investigações proporcionariam novas luzes na compreensão dos textos sagrados. Trata-se, obviamente, de uma grande mudança de paradigma, uma mudança de postura ocasionada não apenas pelas transformações sociais, mas sobretudo pela exigência dos tempos.

Mais emblemático que a aceitação das descobertas arqueológicas, certamente é a compreensão da importância da crítica textual para o estudo da Sagrada Escritura. Abordando essa temática, Pio XII afirma:

Hoje em dia esta arte que sói chamar-se crítica textual e nas edições de autores profanos se emprega com grande louvor e fruto, com toda a razão se aplica também aos Livros Santos, precisamente pela reverência devida à palavra de Deus. De fato o seu fim é reconstruir com toda a possível perfeição o texto sagrado, expurgá-lo das alterações nele introduzidas por culpa dos copistas, mudando-o das glossas e lacunas, transposições e repetições de palavras, e de toda espécie de erros que costumam infiltrar-se na transmissão plurissecular de obras manuscritas. Nem quase é preciso advertir que essa crítica, que alguns decênios atrás muitos empregaram de modo completamente arbitrário, tanto que muitas vezes parecia não pretenderem outra coisa senão introduzir no texto sagrado as suas opiniões preconcebidas, hoje chegou a tal consistência e segurança de regras, que se tornou um magnífico instrumento para a edição da divina palavra em forma mais exata e mais pura, e é fácil descobrir qualquer abuso que dela se faça. (PIO XII, 1943).

A crítica textual passaria, portanto, a ser entendida como algo positivo e que poderia perfeitamente ser aplicada aos estudos bíblicos. Mais do que isso, por meio dessa técnica, seria possível a reconstrução perfeita do texto sagrado. Evidentemente, Pio XII considera que o uso da crítica textual só se tornou aceitável – e imprescindível – devido ao amadurecimento das regras críticas, algo que inibiria opiniões arbitrárias que, segundo o Pontífice, era o que ocorria algum tempo antes.

Por fim, não poderíamos deixar de citar a principal transformação trazida por Pio XII à questão bíblica: a aceitação do sentido literal. Segundo o pontífice:

Bem preparado com o conhecimento das línguas antigas e com os recursos da crítica, aplique-se o exegeta católico àquele que é o principal de todos os seus deveres: **indagar e expor o sentido genuíno dos Livros Sagrados**. Neste trabalho tenham os intérpretes bem presente que o seu maior cuidado deve ser distinguir claramente e precisar qual seja o **sentido literal das palavras bíblicas**. (PIO XII, 1943, grifos nossos).

Discordamos de Mattei (2012, p. 44) quando este afirma que Pio XII, a partir das considerações acima, passou a valorizar o sentido literal em detrimento da exegese patrística e espiritual. A própria análise mais atenta da Encíclica deixa claro a atenção com que Pio XII tratou o sentido espiritual dos estudos bíblicos. O que ocorre, de fato, é uma abertura à ciência e racionalidade moderna. A exegese crítica que buscava o sentido literal do texto deveria estar voltada para o sentido espiritual. A intenção do Papa, ao menos nos parece, era utilizar a razão em favor da fé, tal qual afirma:

Tal interpretação prevalentemente teológica, como dissemos, será meio eficaz para fazer calar os que se queixam de não encontrar nos comentários bíblicos nada que eleve a mente a Deus, alimente a alma, fomente a vida interior, e por isso dizem que é preciso recorrer a uma interpretação que chamam espiritual e mística. [...] Por isso o exegeta do mesmo modo como deve encontrar e expor o sentido literal das palavras que o hagiógrafo pretendia exprimir, assim também deve indagar o espiritual nos passos onde realmente conste que Deus o quis expressar. De fato este sentido espiritual só Deus o pode conhecer e revelar. (PIO XII, 1943).

Acreditamos que com esse longo conjunto de citações, conseguimos expor o modo como Pio XII abriu a Igreja para o Movimento Bíblico, sem deixar de lado os aspectos espirituais contidos na Sagrada Escritura, mas que, segundo as palavras do Pontífice, apenas Deus poderia conhecer e revelar. O sentido literal, a crítica textual racional e científica é, por fim, aceita. Em outras palavras, a modernidade nos estudos bíblicos entra no interior da Igreja.

Não se pode ignorar que a *Divino Afflante Spiritu* teve uma boa parte redigida pelo padre Bea que, como vimos, era entusiasta da aceitação do sentido literário e da abertura da exegese para as ciências modernas. Contudo, trata-se apenas de um detalhe que não anula em hipótese alguma que “um sopro de ar novo penetrava a exegese” conforme afirmou Martina (2005, p. 267).

Tal qual afirma Libanio (2005), com a abertura de Pio XII, os exegetas católicos começaram a recuperar o tempo perdido, produzindo novas e inovadoras interpretações e trabalhos exegéticos modernos. Evidentemente, isso não ocorria sem resistência por parte da ala tradicional e conservadora, ainda muito influente durante o pontificado de Pio XII, debate

que chegou até o Concílio. De todo modo, a entrada do sujeito moderno e de métodos seculares de estudos era irreversível, assim como se verificará com os demais movimentos.

1.5 O Movimento Litúrgico

Assim como o Movimento Bíblico, o Movimento Litúrgico, mesmo tendo sua origem no século XIX, encontrou resistência devido a conjuntura criada após a Reforma Protestante e a promulgação do Missal Romano de Pio V, que perdurou até após o Vaticano II como sendo o Missal comum a praticamente todo orbe católica ocidental, com raríssimas exceções. Qualquer possibilidade de atualização do rito às exigências modernas esbarrava na ameaça de condenação explicitadas em Trento quando da promulgação do referido Missal.

Outra semelhança entre Movimento Bíblico e Movimento Litúrgico pode ser encontrada na criação do movimento. Assim como com a questão Bíblica, o Movimento Litúrgico é conduzido inicialmente por um sacerdote, o padre Guéranger que buscava uma renovação e uma abertura da liturgia para com as novas realidades do mundo moderno.

Para compreender o que foi o Movimento Litúrgico, faz-se necessário uma explanação breve da concepção de liturgia na qual o mesmo foi gerado. A liturgia de Trento era marcada essencialmente pelo elemento da sacralidade, expresso sobremaneira pelo mistério e pelo uso do latim, sendo que esse último servia também para garantir a perpetuidade do ritual e mantê-lo longe de qualquer possibilidade de modificações ou ajustes de qualquer aspecto.

Tratava-se de um rito que era essencialmente clerical, ou seja, fundamentado na pessoa do sacerdote que celebrava na pessoa de Cristo (*in persona Christi*), cujo lugar no Presbitério simbolizaria a “ponte” entre os fiéis leigos e Deus, ao qual apenas – ou ao menos majoritariamente – o padre poderia se dirigir em sussurros, reforçando o aspecto sacro e misterioso da missa. Aos fiéis cabia exclusivamente participar de cantos e orações e, principalmente, o ato de adoração ao Santíssimo no momento em que o a Hóstia era levantada pelo sacerdote. Era justamente no interior desse universo simbólico que se desenvolveu o Movimento Litúrgico que faria a oposição ao mesmo.

Como afirmamos acima, acredita-se que o Movimento Litúrgico tenha sua origem com o padre Guéranger, ao longo do século XIX. Segundo Mattei (2012) a intenção do padre Guéranger era renovar a vida monástica a partir de uma restauração da liturgia romana tradicional que, na visão do sacerdote, havia sido deturpada a partir da Reforma Protestante e também do galicanismo e jansenismo. Tratava-se de um movimento independente que, em muitos momentos se mostrou contrário aos ensinamentos de Roma.

O Movimento, mesmo se enquadrando dentro do que Pio X denominou de Modernismo, desenvolveu-se aparentemente com grande vigor nos anos imediatamente posteriores a *Pascendi*. Em 1909, o Movimento Litúrgico ganha mais destaque a partir da ação do monge Beauduin que, segundo Libanio (2005), apresentou um interessante relatório sobre a participação dos fiéis nos ritos cristãos por ocasião do Congresso Nacional Católico de Malines. Nas palavras de Mattei, Beauduin:

[...] sustentou que a liturgia não é apenas o culto público da Igreja, mas é também verdadeira oração dos fiéis, entre os quais se estabelece um forte laço de união. Ora, do ponto de vista de Beauduin, as assembleias litúrgicas tinham perdido o seu caráter comunitário, estando reduzidas a formas de devoção privada e interior. (MATTEI, 2012, p. 47).

A reforma proposta por Beauduin, conforme nos explicita Mattei, tinha como finalidade resgatar uma espécie de “sentido primal” da liturgia, fundamentado em um aspecto comunitário que havia sido perdido ao longo do tempo, ou ao menos reduzido frente às questões jurídicas e ritualísticas. Sobre essa questão, Libanio (2005) corrobora com a afirmação de Mattei, ao afirmar que a parte canônica-jurídica prevalecia sobre o sentido de comunidade.

Ainda nos inícios dos anos dez do século XX, a ala conservadora da Igreja, representada na pessoa do monge Caronti, funda a *Revista Litúrgica*, opondo-se às propostas de Beauduin. Mesmo tendo forte apelo na Itália, não há dúvidas de que as propostas de Caronti foram ofuscadas pelo Movimento Litúrgico, de aspecto liberal e aberto à modernidade. Novamente, temos um quadro onde a modernidade (e conseqüentemente a laicização) adentra no interior da Igreja Católica, trazida justamente por clérigos – no caso, monges.

O Movimento Litúrgico se expandiu durante a segunda década do século XX, tendo como eixo irradiador o mosteiro de Mont Cesar cujas publicações eram enviadas para o mundo todo. Acreditamos que tenha encontrado maior recepção na Alemanha onde, em 1923, o padre Pius Parsch passou a celebrar voltado para seus fiéis. Ainda na Alemanha, desenvolve-se um conceito de uma “liturgia horizontal” que alterasse o modo “vertical” com no qual ocorria o rito litúrgico.¹²

¹² Certamente seria necessário efetuar uma análise mais detalhada sobre os motivos que possibilitaram a aceitação maior do Movimento na Alemanha, incluindo a celebração da missa *versus populum*, mas essa seria uma tarefa que fugiria dos nossos objetivos. Entretanto, não seria equivocado associarmos essa “abertura litúrgica” as experiências que já ocorriam nos meios protestantes alemães desde os anos pós-Reforma Protestante.

Segundo Mattei (2012, p. 49), Eugênio Pacelli, futuro Pio XII, que era então núncio da Alemanha, expressou sua preocupação pelos contornos que o Movimento Litúrgico adquiriria naquele país, receando que o conteúdo essencial da fé estivesse sendo deixado de lado em prol de “aspectos exteriores”.

Novamente nos deparamos com a mesma movimentação estrutural encontrada no Movimento Bíblico: aos poucos a modernidade vai adentrando a Igreja a partir da “periferia”, do chamado baixo clero, por padres – e muitas vezes leigos – que buscavam dialogar com a modernidade. Mas para isso era necessário vencer as resistências estabelecidas pela doutrina e asseguradas pelo alto clero, representado pelos Cardeais e pelo Papa.

Paradoxalmente, coube também a Pio XII ampliar os horizontes da Igreja para com o Movimento Litúrgico. A lenta abertura tem início em 1943, com a Encíclica *Mystici Corporis*, onde o Pontífice aborda de modo detalhado a concepção de que a Igreja é o Corpo Místico de Cristo, não apenas uma sociedade perfeita, tal qual defendida em boa parte do século XIX e que ressaltava aspectos majoritariamente externos e jurídicos da Igreja.

Segundo Martina (2005), Pio XII, ao explicar sobre a Igreja enquanto Corpo Místico de Cristo abre espaço para uma compreensão de que a Igreja é constituída por Cristo em comunhão com os fiéis, entendidos de modo amplo, não se limitando apenas ao clero. Isso vinha ao encontro do que o Movimento Litúrgico já defendia: uma redução (ou ainda anulação) das diferenças existentes entre o clero e o povo.

Em 1947, Pio XII publica a Encíclica *Mediator Dei*. Segundo Mattei (2012) a finalidade maior desse documento seria corrigir os excessos do Movimento Litúrgico. Martina (2005) entende que esses excessos se referiam principalmente à postura contrária que o Movimento tinha para com as devoções tradicionais e a piedade popular. Parece-nos que Martina ignora o conhecimento que Pio XII tinha sobre os avanços do Movimento na Alemanha e que certamente pesaram na redação da Encíclica.

Tal afirmação pode ser embasada nas palavras do próprio Pio XII:

[...] somente o sumo pontífice tem o direito de reconhecer e estabelecer quaisquer praxes do culto, de introduzir e aprovar novos ritos, e mudar aqueles que julgar devem ser mudados; os bispos têm o direito e o dever de vigiar diligentemente para que as prescrições dos sagrados cânones relativamente ao culto divino sejam pontualmente observadas. Não é possível deixar ao arbítrio dos particulares, ainda que sejam membros do clero, as coisas santas e venerandas relativas à vida religiosa da comunidade cristã, ao exercício do sacerdócio de Jesus Cristo e ao culto divino, à honra que se deve à santíssima Trindade, ao Verbo encarnado, à sua augusta Mãe e aos outros santo, e à salvação dos homens; pelo mesmo motivo a ninguém é permitido regular neste campo ações externas que têm nexos íntimos com a disciplina eclesial, com a ordem, a unidade, a concórdia do corpo místico e, não raro, com a própria integridade da fé católica. (PIO XII, 1947).

Não se ignora que tenha se posicionado contra as restrições às devoções populares do Movimento Litúrgico, mas acreditamos que a preocupação de Pio XII era decorrente principalmente das alterações na própria estrutura da liturgia sem que as mesmas tenham sido aprovadas pelo Papa, algo que poderia comprometer a integridade da fé católica e, portanto, deveria ser punido.

Tudo indicava que após a *Mediator Dei*, um duro golpe no Movimento Litúrgico, o mesmo iria se restringir ou até desaparecer, direcionando para um novo fechamento da Igreja, algo que não ocorreu, em partes, pela própria ação de Pio XII.

Devido novamente a influência de seu confessor, o padre Bea, Pio XII indicou um caminho que apontava para a superação do que seria um simples *rubricismo*. Antes mesmo da *Mediator Dei*, Pio XII havia autorizado uma nova versão latina dos salmos, traduzidos diretamente do hebraico, atendendo também aos interesses do Movimento e reforçando seu ideal de interpretação literal. Com ações como essas, Pio XII abriu espaço para novos passos em direção à reforma que o Movimento Litúrgico idealizava.

Em 1948, Pio XII autorizou a criação de uma Comissão para a reforma litúrgica. O resultado das ações dessa Comissão, secretariada pelo então padre Bugnini, foi a renovação dos livros litúrgicos e, principalmente, a reforma substancial da liturgia da Semana Santa. Lembremos que fora o padre Bugnini que anos depois conduziria a reforma litúrgica de Paulo VI.

Contudo, as ações mais simbólicas do pontífice em direção a uma abertura para a modernidade trazida pelo Movimento Litúrgico dizem respeito ao jejum eucarístico e as missas vespertinas, a partir da *Christus Dominus*. Segundo Martina:

Bem mais rica, conseqüentemente, foi a nova disciplina sobre o jejum eucarístico, antes bastante mitigado (1953), depois reduzido a uma hora, ou seja, praticamente abolido (1956) e a paralela introdução das missas vespertinas, que se refletia bastante sobre o costume social de todos os países. [...] A verdadeira, autêntica revolução realizada por Pio XII foi a abolição do jejum eucarístico e a introdução das missas vespertinas. (MARTINA, 2005, p. 269).

Nesse aspecto, não há como discordar de Martina. Sem dúvida alguma, a abolição do jejum eucarístico, bem como a introdução de missas vespertinas foi uma grande revolução que atendeu às necessidades dos tempos, mas veio ao encontro dos interesses do Movimento Litúrgico.

Uma análise mais detalhada da *Christus Dominus* revela a preocupação de Pio XII para com as transformações sociais que acabavam por impedir que o jejum fosse piedosamente cumprido. A mesma preocupação é expressa quando autoriza as missas vespertinas, atendendo

às necessidades excepcionais que se mostravam a partir do duro tempo em que vivia, ainda marcado pelo pós-guerras.

Mesmo reconhecendo e concordando com Martina (2005) quando este afirma que tudo isso tratava-se de “reformas no sistema, não do sistema”, não há como negar que por meio do Movimento Litúrgico os ideais da modernidade se fizeram presentes no interior da Igreja. Por mais que seja precipitado indicar uma reforma do sistema com Pio XII, fora ali que se abriu as possibilidades para que a mesma estivesse prevista no Vaticano II e fosse concretizada posteriormente.

A liturgia seguia com seu aspecto sagrado, o sacerdote seguiria ainda com sua áurea de santidade e falando exclusivamente com Deus, porém, as sementes de uma renovação haviam sido lançadas e gradativamente dariam seus frutos. A liturgia começava, portanto, a se modernizar, abrindo espaços para participação mais ativa dos leigos (necessidade já indicada por Pio X).

Tal como afirma Libanio (2005), as reformas poderiam parecer passos pequenos, mas o clima de novidade, de abertura e arejamento fora criado e assumia contornos também irreversíveis. Estava em curso a secularização litúrgica e, analisando o Movimento Litúrgico como um todo, Libanio conclui que o sujeito moderno estava ali presente e que a liturgia se colocava mais próxima das pessoas, justamente para atender aos anseios desse novo sujeito.

1.6 O Movimento Teológico

Não se pode dissociar o Movimento Teológico do Movimento Bíblico e Litúrgico. Tampouco é possível compreendê-lo sem que tenhamos em consideração a existência de um “Movimento Filosófico” que se desenvolveu ao longo do século XIX e princípio do século XX, opondo-se à posição oficial da Igreja de aderir integralmente à filosofia Tomística, algo defendido por Leão XIII e reafirmado posteriormente por Pio X, na *Doctoris Angelici*, de 1914. O eixo principal defendido nesse retorno à base tomística era justamente a recusa e o fechamento frente a filosofia moderna.

A existência de um Movimento Filosófico, intimamente associado ao Movimento Teológico, é constatada na *Pascendi*, onde Pio X expressou sua preocupação para com o fato dos modernistas buscarem a fundamentação da teologia na filosofia moderna, filosofia essa que, nas palavras do Papa, negava a própria existência de Deus o que por si só já era mais do que suficiente para não ser utilizada em meios católicos.

Antes, porém, de compreender o que foi o Movimento Teológico e suas consequências, faz-se necessário ressaltar o modo como a Teologia Católica era produzida na virada do século XIX para o século XX. Libanio (2005) afirma que a oficialidade da Teologia Católica desse período respondia às definições estabelecidas no Concílio Vaticano I e consistia basicamente em defender o magistério eclesiástico.

Em outras palavras, a Teologia não tinha finalidade de pensar sobre novos problemas, tampouco se esperava que a mesma aderisse às perspectivas inovadoras. Marcada pela Infallibilidade Papal, a Teologia estava submissa à autoridade eclesiástica a qual se propunha a defender contra os ataques da modernidade. Produzia-se assim uma teologia fundamentada em manuais, relativamente bem atrasada frente aos avanços teológicos produzidos em ambientes protestantes.

Estávamos diante de uma “ciência” engessada, presa à finalidade que fora traçada para ela e que não permitia inovações ou releituras alinhadas com os avanços modernos. Novamente citando Libanio (2005, p. 37), era uma teologia feita para padres que, isolados nos Seminários, tinham pouco conhecimento prático das realidades e anseios de uma sociedade que estava em constante processo de transformação.

Entretanto, desde 1817 que a Escola de Tübingern, na Alemanha, preparava o terreno para um Movimento que visava abrir a Teologia para as realidades modernas. Dialogando com o Romantismo e Idealismo alemães, a Escola de Tübingern buscou relacionar a exegese teológica dominante, fundamentada no método especulativo, com o pensamento histórico-crítico moderno.

Apesar da construção do Ultramontanismo estar em curso durante o século XIX, culminando justamente com o Vaticano I, a Escola de Tübingen influenciou diversas outras escolas europeias, chegando até Roma devido a ação de alguns jesuítas que lecionavam no Colégio Romano. A novidade moderna, expressa por uma teologia mais aberta e atual, começaria assim seu Movimento de entrada na Igreja.

Certamente, foi a partir da expansão do pensamento da Escola de Tübingen que ocorre no início do século XX, na França, o que Libanio chamou de “surto teológico”. Nas palavras dele:

Mais relevante foi o despertar da teologia católica no início do século XX na França, no campo positivo, com estudos de exegese, patrologia, história das religiões, história dos dogmas e história da Igreja. [...] A vigorosa condenação de Pio X podou com rigor esse rebento de renovação teológica, considerando-o “suma de todas as heresias” (LIBANIO, 2005, p. 38).

A condenação de Pio X às inovações teológicas foi, talvez, a mais rigorosa e isso se justifica quando consideramos que a base teológica que fundamentava todo o cristianismo estava sendo questionada por membros da própria Igreja. Desse modo, inovações no campo teológico trariam consequências para todo o corpo eclesial, algo que Pio X não estava pronto para aceitar em seu tempo. Entretanto, assim como nos demais movimentos, mesmo que tenha sido freado pelas condenações pontifícias, o Movimento Teológico seguiu ativo no interior do catolicismo.

Libanio considera que o diálogo teologia-modernidade prosseguiu com o movimento querigmático, cujas origens também podem ser encontradas na França. A base desse movimento consistia em propor a coexistência de duas teologias, sendo uma sistemática e fundamentada em rigor científico enquanto que uma segunda teologia seria voltada para a prática religiosa, destinada não a cumprir rigores técnicos, mas sim a focar no projeto salvífico.

Essa proposta foi sendo gestada em um “terceiro partido”, ou um grupo de “centro”, como já fora denominado anteriormente. Reconhecendo a incapacidade em fazer frente ao fechamento doutrinário no tocante a Teologia, bem como a necessidade de um diálogo com as ciências modernas, o caminho seria a divisão do ensino teológico em duas partes. Evidentemente, tal proposta gerou diversos problemas para com o magistério eclesial e fora também combatida.

Havia ainda, entre os membros desse grupo central, aqueles que buscavam uma conciliação entre a escolástica e o pensamento moderno. Diferente do que vimos acima, não tinham intenção de dividir a teologia em duas, mas sim efetuar uma reinterpretação do tomismo a partir das concepções modernas. Esse movimento teve sua origem na Bélgica e encontrou seu maior expoente no padre jesuíta Joseph Maréchal. Não se pode ignorar também que o Cardeal Mercier apoiou irrestritamente as atividades do padre Maréchal. Ou seja, até mesmo membros da alta cúpula da Igreja já demonstrava abertura para com a nova corrente teológica-filosófica.

Novamente, temos uma entrada gradativa da modernidade e seria incorreto considerarmos que o movimento querigmático não tenha produzido seus frutos, mesmo que sua proposta inicial tenha sido rechaçada. Porém, a grande transformação, veio com o segundo grupo, de conciliadores, que estão na base de sustentação da “*nouvelle théologie*”, a “Nova Teologia”.

Nas palavras de Mattei (2012, p. 54), a Nova Teologia apresentou-se como uma teologia viva, fazendo frente à estagnação e engessamento da neoescolástica defendida pela

Igreja. Sendo herdeira direta dos movimentos teológicos que a antecederam, a Nova Teologia seria responsável pela quebra dos antigos paradigmas teológicos e a entrada definitiva da teologia moderna na Igreja.

No final dos anos trinta, com o desenho da II Guerra já tomando forma, o padre dominicano francês Marie-Dominique Chenu, de Le Saulchoir, na Bélgica, rechaça a crítica católica antimodernista. Para Chenu, era fundamental resgatar o Cristo da fé que se faria conhecido a partir do Cristo da História. Em outras palavras, o dominicano afirmava que a historicidade não era algo negativo que deveria ser combatido, ao contrário, era uma condição imprescindível para a existência da fé.

Chenu foi destituído e seus escritos foram colocados no *Index*, mas seu pensamento já era irreversível, algo que se mostrou verdadeiro pela ação de seu discípulo, Yves Congar que, segundo Mattei (2012) considerava que caberia a sua geração efetuar a conciliação entre a Igreja e a modernidade. Não se pode esquecer que Congar e Chenu estiveram juntos no Vaticano II e desempenharam um importante papel em todo o Concílio, cabendo a Chenu grande relevância na construção do Esquema XIII que viria a ser a *Gaudium et spes*.

Ademais, a importância de Chenu se faz ainda mais evidente quando consideramos que fora ele quem pioneiramente trabalhou com a categoria de *sinais dos tempos* no âmbito da teologia. Segundo Mondin (2003), além dessa categoria, Chenu foi fundamental na construção de Teologia das Realidades Terrestres preocupada na análise do trabalho e da situação humana.

Se na Bélgica os dominicanos tomavam a frente do Movimento a partir de Le Saulchoir, na França tal protagonismo coube aos jesuítas ligados à escola de Fourvière, com destaque para o padre Teilhard Chardin e, principalmente De Lubac e Jean Daniélou que veio a ser Cardeal de grande influência no Vaticano II. O anseio pelo “regresso à Bíblia” e as críticas ao neotomismo uniam os dominicanos belgas aos jesuítas franceses e criava o ambiente propício para o desenvolvimento da Nova Teologia.

Lubac, em 1938, escreveu sua obra inicial e talvez a mais importante: *Cattolicismo*. Nela, considerava a importância de se compreender o catolicismo a partir de sua universalidade buscando recuperar, segundo Gibellini (2010), a dimensão social do catolicismo que se dirige e se destina a todos os homens.

Libanio (2005), indo mais além, afirma que a importância da Nova Teologia reside no fato desta ter assumido explicitamente um diálogo com a modernidade já expresso no *Cattolicismo* de Lubac, mas que foi mais além com seu discípulo, Jean Daniélou. Esse diálogo,

bem como as propostas da Nova Teologia ficaram evidenciadas a partir do celebre artigo de Daniélou na Revista *Études*, de 1946, *Les orientations presentes de la pensée religieuse*.

Segundo Metteppeningen (2010, 89), Daniélou critica os modernistas, entendendo que os mesmos reconhecem os problemas e fazem os questionamentos adequados, porém oferecem respostas erradas, o que fez com que suas análises fossem rechaçadas, apesar de estarem corretas, ao menos em dois pontos: por reconhecer que a Teologia trata Deus como um objeto e por ter ficado para trás, perdendo contato com o desenvolvimento da filosofia e das demais ciências.

Para Daniélou (apud Metteppeningen, 2010), os modernistas que foram condenados por Pio X estavam corretos em suas análises e diagnosticaram adequadamente os problemas enfrentados pela Teologia. Entretanto, devido a ênfase ao agnosticismo e a “aberrações exegéticas” seus questionamentos foram deixados de lado e condenados juntos com as soluções errôneas que apresentaram.

O teólogo jesuíta acredita que a solução correta viria a partir de uma proposta fundamentada em três desafios principais. Segundo Metteppeningen:

Em sua tentativa de oferecer uma solução, Daniélou argumenta que a teologia se depara com três desafios. [...] Primeiramente, a teologia deve considerar Deus como Deus e não como objeto na pesquisa. Em segundo lugar, a teologia deve aceitar novos desenvolvimentos e realizações do mundo e da ciência moderna. Finalmente, a teologia deve também implicar em uma dimensão da atividade humana: a teologia deve resultar em algo que serve os interesses do povo e da sociedade. (METTEPPENINGEN, 2010, p. 90, tradução nossa).

Libanio (2005) considera que os desafios expostos por Daniélou contemplam uma revolução no pensamento teológico. Tratar Deus como Deus e não como um objeto de pesquisa implica no reconhecimento de que Deus é o “ Sujeito por excelência” e que sua manifestação ocorre a partir de sua vontade e é penetrada pelo espírito religioso. A aceitação dos novos desenvolvimentos e realizações do mundo necessariamente passa pelo reconhecimento de que a modernidade trouxe elementos positivos que não podem ser ignorados, principalmente no que tange às pesquisas teológicas, relacionadas às demais ciências humanas. Por fim, a Teologia deveria ser voltada para a prática, para a ação concreta voltada aos interesses sociais. Não mais uma teologia de padres fechados em seus seminários, mas sim uma teologia para todos e que seja desenvolvida no meio social, respondendo aos anseios de uma nova sociedade.

Sem dúvida, trata-se de uma Revolução que implicaria em uma alteração na linguagem teológica católica. Há, por parte da Nova Teologia, o reconhecimento do longo período de

“fechamento” teológico e graças aos seus avanços, essa época fora sucedida por uma retomada e abertura que pode ser considerada como sendo extraordinariamente produtiva.

Lafont (2000) afirma que a existência de aberturas teológicas só foi possível graças a Leão XIII e suas encíclicas culturais, até mesmo pela *Aeternus Patris*. Leão XIII tinha interesse em fornecer um norte seguro para a teologia católica, mas abria espaços para novos estudos e iniciativas que em muitas circunstâncias se mostraram contrárias ao que o pontífice esperava ao publicar sua Encíclica.

Fora essa abertura que possibilitou o desenvolvimento da Nova Teologia e essa trouxe para o interior da teologia católica o sujeito moderno, com sua ciência, com suas inquietações e inovações. Libanio afirma que:

Os defensores dessa teologia valorizaram, na concepção de Igreja, as dimensões de mistério, de comunidade, de participação ao arrepio do aspecto acentuadamente jurídico. Olhavam as realidades terrestres com mirada mais otimista, capaz de perceber melhor nelas a presença e a ação de Deus. (LIBANIO, 2005, pp. 39-40).

As realidades terrestres, expostas por Libanio, deixaram de ser rechaçadas para serem vistas com otimismo pela Nova Teologia. Era possível analisar e perceber a ação de Deus não apenas em questões jurídicas ou estritamente religiosas, mas sim em toda a sociedade, em seus dilemas e angústias, em suas alegrias e esperanças em um mundo que, não podemos ignorar, era marcado pelo pós-guerras.

O ideal em comum aos teólogos da Nova Teologia era a “volta às fontes”, buscar aquilo que mais original havia na Teologia em seus inícios. Para tanto, a análise histórico-crítica e literária se mostrariam ferramentas imprescindíveis que poderiam contribuir para que esse “retorno” se concretizasse.

Não tardou para que os teólogos tradicionais, vinculados a filosofia Tomista mostrassem suas preocupações para com o desenvolvimento da Nova Teologia. Mondin (2003, p. 415) afirma que a controvérsia entre teólogos tradicionais e teólogos da nova teologia chegou a envolver todos os grandes teólogos da época.

Pio XII, que fora responsável pela abertura da Igreja ao Movimento Litúrgico e também ao Movimento Bíblico, tomou partido dos teólogos tradicionais e se mostrou contrário à Nova Teologia, buscando frear seus avanços principalmente com a *Humani Generis*, de 1950.

Nessa encíclica, Pio XII condena as aberturas teológicas, considerando que a proximidade do pensamento teológico com as ciências modernas seria nociva para a Igreja, indicando diversos erros oriundos dessa concepção, incluindo aqui a abertura para com as

realidades terrestres, reafirmando o valor da filosofia tomista. Contudo, as ações de Pio XII se mostraram insuficientes para minar o movimento que ganhou espaço cada vez maior na estrutura religiosa.

Para fecharmos esse tópico, convém ressaltar que além da *Nouvelle Théologie* francesa, a abertura de diálogo com a modernidade ocorria em outros centros de grande relevância teológica. Destaque para a Alemanha, com Rahner possibilitando o diálogo entre escolástica e o pensamento de Kant. Na Suíça, Hans Kung e Von Balthasar levavam a teologia a outros patamares analíticos. O mesmo ocorria na Holanda, com Schillebeeckx e até mesmo em Roma, com Alfaro, Lonergan e outros.

Em suma, o Movimento Teológico enfrentou diversos reverses ao longo de sua trajetória que data desde meados do século XIX. Com as aberturas, ainda que inconscientes, possibilitadas por Leão XIII, o Movimento ganhou nova roupagem e foi impulsionado definitivamente com a Nova Teologia e a produção de diversos teólogos de grande relevância. Mesmo com a tentativa de Pio XII de frear os avanços teológicos, os avanços modernos já haviam tomado a Teologia Católica e o Movimento já estava consolidado, ganhando destaque durante o Vaticano II pela ação ativa de seus teólogos.

1.6 O Movimento Leigo

Se afirmamos que o Movimento Teológico, devido à sua amplitude, foi fundamental para que os demais Movimentos encontrassem sustentação teórica e pudessem se desenvolver, não seria incorreto considerarmos que o Movimento Leigo tenha sido o mais visível dos Movimentos e aquele que certamente trouxe um resultado mais prático, influenciando decisivamente a História da Igreja. Assim como Libanio (2005), concordamos que é na análise do Movimento Leigo que vemos com maior clareza a entrada da modernidade no interior do catolicismo.

O leigo no século XIX nada mais era do que um “receptor” da mensagem do clero e dos ensinamentos da Igreja. Cabia ao leigo a submissão ao clero que estava em um patamar acima, privilegiado exclusivamente pela sua condição clerical. Afastado da sociedade desde criança, o padre tinha sobre si uma áurea de mistério e santidade que confirmava sua posição. Tal concepção, oriunda de Trento, fora acentuada na primeira fase do Ultramontanismo, ao longo do século XIX e adentrou nos primeiros anos do século XX.

De fato, não se pode ignorar que nessa mesma época, a Igreja constituiu algumas organizações leigas, fundamentadas principalmente para fomentar a espiritualidade, que era o

foco maior da Igreja na primeira época do Ultramontanismo. Não havia nenhuma interferência na vida do clero, tampouco qualquer possibilidade de participação ativa na vida da Igreja em si. A pouca participação do leigo na dinâmica religiosa bem como sua subordinação ao clero materializava a estrutura de uma Igreja que se negava a aceitar as aberturas modernas e permanecia ainda fechada para com seus fiéis.

Nas palavras de Pierrard (1982, 261), os católicos estavam “amarrados às formas do passado”. Entretanto, o período entre guerras escancarou uma transformação social radical que viria a ter efeito sobre os leigos. Os progressos técnicos, a mudança nos costumes com a expansão da cultura norte-americana, a descrença da racionalidade, etc., constituíram, na visão da hierarquia católica, uma sociedade descristianizada, “pagã” até certo ponto.

Porém, no interior da Igreja Católica havia um grupo considerável de fiéis que seguiam as orientações e aberturas trazidas pelo catolicismo social de Leão XIII, grupo esse que aparentava crescer e se tornar mais influente com o passar do tempo. Não seria exagerado acreditarmos que foi a partir desse grupo que ocorreu os avanços mais significativos da participação laica no interior da Igreja.

Não por acaso é na França e na Bélgica que encontramos os movimentos mais adiantados e organizados, materializados pela Associação Católica da Juventude Francesa e a Associação Católica da Juventude Belga. Ambas, em seus respectivos países, projetavam-se para a política e pensavam no que viria a ser uma democracia cristã. Também nesses países, assim como na Itália e na Espanha, ocorriam as Semanas Sociais muitas vezes sob o comando de leigos engajados no trabalho social. De tudo, o mais expressivo dos movimentos leigos no início do século fora a Ação Francesa, chefiada por Charles Maurras, que atraía a atenção de uma juventude que procurava seu espaço dentro da estrutura eclesiástica.

Em 1926, as obras de Maurras são anexadas ao *Index* e o jornal Ação Francesa passa a ser proibido. O que a princípio parecia um duro golpe ao movimento leigo, uma vez que a Ação Francesa era entendida como uma parte integral do catolicismo, mostrou-se como algo positivo. Segundo Pierrard:

[...] isso representou “o fim de uma época”. Livrando-se dos laços com o passado, muitos católicos passaram a se entregar a uma ação temporal encarnada na democracia, uma ação muito bem alimentada espiritual e intelectualmente. Nos anos 30, proliferou um tipo de católico preocupado em dar testemunho de sua fé e em confrontar sua época com os dados evangélicos. (PIERRARD, 1982, p. 264)

Ao se desvincular dos laços com o passado, simbolizados pelos ideais da Ação Francesa, os católicos puderam agir no mundo temporal de modo mais ativo e coerente com

sua realidade. Mais do que isso, ao receberem uma adequada preparação espiritual e intelectual, os leigos tinham condições de dar testemunho do catolicismo em seu próprio ambiente, algo que viria a ser decisivo.

Vale ressaltar que a ação dos católicos no meio temporal fora incentivada por Pio XI desde sua primeira encíclica, a *Urbi arcano Dei*, de 1922, onde reforça a importância da Ação Católica que, segundo Pierrard (1982, p. 264) tratava-se de um “apostolado organizado dos leigos, colaborando, em seu próprio meio, para a extensão do Reino de Deus”. Reconhecendo o processo de laicização social acentuado que estava em curso, o objetivo de Pio XI era bastante claro: recristianizar a sociedade. Para tanto, formava-se um programa que podemos considerar que foi revolucionário: preparar o leigo para que ele atue e evangelize em seu meio.

Martina (1997) afirma que Pio XI considerava que ainda era possível reestabelecer uma sociedade cristã. Para tanto fazia-se necessário ter um “corpo de ação” mais extenso do que o clero, era preciso que os leigos agissem e evangelizasse onde a Igreja encontrava dificuldades em chegar. Preparando adequadamente os leigos e os inserindo nas esferas sociais, incluindo a política, se não conseguisse reconstruir um Estado Cristão, ao menos influenciaria a legislação dos Estados modernos. Evidentemente, Pio XI ainda não havia compreendido de modo adequado que a não interferência da religião no Estado poderia ser benéfica para a Igreja.

A Ação Católica simboliza a entrada do leigo na ação da Igreja, ou seja, o sujeito moderno adentrava no catolicismo. Mais do que isso, é possível afirmar que os problemas modernos, até então muitas vezes deixados de lado, entraram na Igreja por meio da ação dos leigos. Libanio, ao abordar os objetivos da Ação Católica afirma que:

Esta partiu de uma intenção primeira de serem os leigos a presença da hierarquia, recebendo dela o mandato e participando de sua responsabilidade num mundo hostil ou indiferente à Igreja. Terminaram, porém, por **introduzir a modernidade dentro da Igreja**. (LIBANIO, 2005, p. 35, grifo do autor).

Como exposto no excerto acima, a Ação Católica partiu do princípio de reestabelecer uma sociedade cristã, atuando em seu meio como uma extensão da hierarquia eclesiástica, a qual estaria subordinada. Entretanto, para que a atuação dos leigos fosse eficaz, era preciso prepara-la espiritual e teologicamente. Desse modo, a divisão existente entre leigos e clérigos foi sendo gradativamente reduzida o que fez com que muitas lideranças passassem a agir de modo quase que autônomo.

Um exemplo claro dessa nova realidade que ia sendo construída pode ser encontrada quando analisamos o “título” dado às lideranças eclesiásticas. Enquanto as Congregações

tinham no padre seu “Diretor”, que conduzia os trabalhos de acordo com as recomendações da Igreja, a Ação Católica tinha no padre um “Assistente”, alguém que acompanharia e auxiliaria nos trabalhos. Muitos desses assistentes já estavam contagiados com as inovações trazidas pelos Movimentos Bíblico, Teológico e Litúrgico. Muitos outros padres passaram a ter um contato maior com as inovações teológicas a partir de sua relação com os leigos.

A Ação Católica teve atuação distinta, adquirindo maior ou menor importância de acordo com o país em que se desenvolvia. O modelo clássico de atuação fora desenvolvido na França e na Bélgica onde a Ação Católica atuou junto aos Colegiais por meio da JEC (Juventude Estudantil Católica), junto aos universitários por meio da JUC (Juventude Universitária Católica), com os operários, pela JOC (Juventude Operária Católica) e AOC (Ação Operária Católica) e também na sociedade em geral pela JIC (Juventude Independente Católica). Além desses, merecem destaque a ACGH (Ação Católica Geral dos Homens) e a ACGM (Ação Católica Geral das Mulheres). Os leigos se inseriam assim em praticamente todos os ambientes sociais e transformariam a realidade eclesial.

Inegavelmente, temos nesse Movimento uma clareza da entrada da modernidade no interior da Igreja. O leigo católico do século XIX e início do século XX que se definia enquanto receptáculo da mensagem do clero ao qual deveria ser passivo gradativamente desaparecia, dando espaço para um leigo engajado, bem preparado e que entendia sua missão no mundo enquanto participante ativo da vida da Igreja. Foi esse leigo que levou adiante o Movimento Litúrgico e Bíblico. Teólogos como Yves Congar refletiram sobre a presença do leigo, ampliando o leque do Movimento Teológico que também estava em curso.

1.7 O Movimento Ecumênico

O Movimento Ecumênico é definido por Mattei (2012) como sendo a confluência nas novas tendências filosóficas e teológicas. Trata-se de um movimento mais vasto, cujas origens, ao contrário dos demais, encontra-se fora da Igreja, em ambientes majoritariamente constituídos por missionários protestantes, o que justificaria o sentimento anti-romano que fora marcante em seus primeiros momentos.

Pierrard (1982), Libanio (2005) e Mattei (2012) afirmam que foi a Conferência de Edimburgo, ocorrida em 1910 e que tinha por finalidade criar possibilidades de uma única evangelização cristã, que superasse as diferenças doutrinárias entre as denominações protestantes que deu início ao Movimento Ecumênico. Nesse encontro, participaram apenas

protestantes, uma vez que Pio IX, em 1864, proibira os católicos de participarem de reuniões que visassem a união dos grupos cristãos.

Devemos recordar que a postura católica ainda era fundamentada nas concepções estabelecidas em Trento e que foram reforçadas durante todo século XIX. Afirmava-se que a única Igreja verdadeira era a Igreja Católica e que a possibilidade da reconciliação existiria apenas se os cismáticos voltassem arrependidos “à casa paterna”. Só assim era possível pensar em união dos cristãos. Tal postura foi adotada pela hierarquia católica nos anos que seguiram à Conferência de Edimburgo. Pierrard (1982, p. 262), destaca a negativa de Bento XV em participar de encontros promovidos por organizações protestantes nos anos de 1918 e 1919.

Entretanto, deve-se destacar que o próprio Bento XV abriu brechas que possibilitaram a entrada do ecumenismo dentro da Igreja Católica. Em 1917, o pontífice criou a Congregação para a Igreja Oriental e também o Instituto Pontifício dos Estudos Orientais. Essa aproximação para com o catolicismo oriental foi o primeiro passo do catolicismo em prol do Movimento Ecumênico, ao menos em sua oficialidade.

Porém, foi novamente às margens da Igreja que o Movimento ganhou forma e se desenvolveu. Entre os anos de 1921 e 1926, ocorreram as chamadas Conversações de Malines, conduzidas por Lord Halifax, pelo padre Portal e amparada pelo Cardeal Mercier, o que indica que já nessa época o Movimento tinha adeptos inclusive no alto clero católico.

Em 1925, por iniciativa do padre Beauduin, participante das Conversações de Malines e grande incentivador do Movimento Litúrgico, fundou o Mosteiro de Chevetogne, na Bélgica, mosteiro esse que se declarou ecumênico e que, nas palavras de Mattei (2012) tinha como missão principal abrir o diálogo com protestantes (principalmente anglicanos) e ortodoxos gregos.

Ao crescimento do Movimento Ecumênico, Pio XI respondeu com a Encíclica *Mortalium animos*, de 1928, condenando todas as aberturas feitas pelo Movimento Ecumênico e, principalmente a participação dos católicos em reuniões ecumênicas. Segundo Pio XI:

Assim, Veneráveis Irmãos, é clara a razão pela qual esta Sé Apostólica nunca permitiu aos seus estarem presentes às reuniões de acatólicos por quanto não é lícito promover a união dos cristãos de outro modo senão promovendo o retorno dos dissidentes à única verdadeira Igreja de Cristo, dado que outrora, infelizmente, eles se apartaram dela.

Dizemos à única verdadeira Igreja de Cristo: sem dúvida ela é a todos manifesta e, pela vontade de seu Autor, Ela perpetuamente permanecerá tal qual Ele próprio A instituiu para a salvação de todos. Pois, a mística Esposa de Cristo jamais se contaminou com o decurso dos séculos nem, em época alguma, poderá ser contaminada [...] (PIO XI, 1928)

As considerações de Pio XI na *Montalium animos* visava não apenas reforçar o ensinamento já estabelecido anteriormente pela Igreja, proibindo a presença de católicos em reuniões de não católicos, mas também as concepções daqueles que o Papa chamou na Encíclica de “pancristãos”, grupo esse que pretendia fazer a unificação das Igrejas em uma única. Esse movimento ganhou destaque maior na Alemanha, onde se buscava a unificação do protestantismo, catolicismo e ortodoxos. Novamente, é reforçado a abertura para o retorno dos dissidentes como a única via possível para a reconciliação.

Com a ação de Pio XI, a partir de 1929 o Movimento Ecumênico católico passou a agir na “clandestinidade”, desenvolvendo-se por meio de reuniões secretas que contavam com a presença de Maritain e do dominicano Yves Congar que ainda era bastante jovem por essa época e começara sua carreira de grande teólogo. Paradoxalmente, Pio XI, ao exaltar um clero autóctone e reconhecer o pluralismo da Igreja, abria espaço para o desenvolvimento do Ecumenismo que tentava frear.

Com a eclosão da II Guerra Mundial, Católicos e Protestantes se viram perseguidos pelos mesmos grupos o que favoreceu ainda mais um espírito conciliador. Libanio (2005) afirmam que era comum no pós-Guerra Igrejas Católicas e Protestantes dividirem o mesmo espaço de celebração, uma vez que a destruição atingiu a todos.

Inegavelmente, a modernidade expressa pela unidade ecumênica entrava gradativamente no interior do catolicismo. Pio XII ainda insistiria, em 1944, que a única via possível para a reconciliação era a aceitação da Igreja Católica como única e o retorno daqueles que se separaram. Entretanto, menos de cinco anos depois, em 1949, o Santo Ofício flexibilizou a participação de clérigos em reuniões ecumênicas (ou de não católicos), guardados os devidos cuidados que se faziam necessários.

Com essa flexibilização, temos concretizada a entrada da modernidade ecumênica no interior da Igreja, novamente sob o pontificado de Pio XII. A Igreja ainda estava a alguns anos do Vaticano II, mas o ambiente estava preparado para as aberturas que viriam a se concretizar definitivamente nas aulas conciliares. Antes disso, em 1960, João XXIII criou o Secretariado para a União dos Cristãos, presidido pelo Cardeal Bea que desempenhou papel decisivo nos movimentos estudados, dada sua proximidade à Pio XII.

2. As transformações da sociedade na primeira metade do século XX: demais aspectos de abertura

Evidentemente, como mostramos acima, foram os diversos movimentos que, nascidos em sua maioria nas margens da Igreja, trouxeram a modernidade para seu interior. Entretanto, outros fatores contribuíram para que essa abertura ao mundo moderno, iniciado ainda que timidamente com Leão XIII, pudesse ser concretizada e levasse ao Vaticano II.

A primeira metade do século XX foi uma época de intensas transformações sociais, políticas e econômicas, e isso tudo não pode ser ignorado quando analisamos a abertura pela qual a Igreja foi gradativamente passando ao longo desse período que antecedeu a realização do Concílio.

Hobsbawn (1995), chama o século XX de uma “era dos extremos”, ou ainda um “século breve”, uma vez que, na visão do historiador britânico, o século se iniciou em 1914, com a eclosão da I Guerra Mundial. Assim, o primeiro momento é marcado por uma “era de catástrofe”, uma vez que é nesse período que ocorrem as duas Grandes Guerras, a Revolução Russa, a Revolução Chinesa, a Crise de 1929, ascensão e queda de regimes autoritários, principalmente os de cunho nazifascistas, intenso desenvolvimento tecnológico, início do processo de descolonização da África, desenvolvimento da Guerra Fria, implantação de armas tecnológicas de destruição em massa, etc.

Evidentemente, todas essas intensas transformações afetaram direta e indiretamente a Igreja e favoreceram aquilo que Libanio (1983) chamou de “desconstrução do imaginário tridentino”, ou seja, um gradativo processo de desmanche de uma estrutura social católica, fundamentada ainda no Concílio de Trento e que ao longo do século XIX se fortaleceu institucionalmente.

Destacaremos brevemente apenas alguns desses aspectos, que mais diretamente se relacionam com a nossa proposta. Assim, nossa análise focará na relação da Igreja com o Fascismo, marcada sobremaneira pelo Tratado de Latrão, e também as ações de Pio XII de aceitação da democracia e das transformações do pós-guerras.

2.1. Bento XV e Pio XI: da I Guerra ao Tratado de Latrão

Como vimos anteriormente, o primeiro Papa eleito no século XX foi Pio X, responsável por uma intensa renovação interna da Igreja, uma renovação *ad intra*. Ou seja,

Pio X foi o responsável pela revisão da formação do clero, pela regularidade litúrgica e eucarística, reorganização da cúria, etc.

Também já vimos que, no campo externo, fora Pio X o responsável pelo combate ao modernismo. Segundo Souza, Pio X:

Reprimiu a reconciliação da doutrina católica com a ciência e o conhecimento moderno (modernismo). Fez uma espécie de caça formal à heresia contra todos os teólogos reformistas, de maneira especial, aos exegetas e historiadores. (SOUZA, 2013, p. 66).

Logo, concluímos que os avanços feitos por Leão XIII quando da abertura da Igreja para a questão social não se refletiu nos demais movimentos que vinham em curso e o pontificado de Pio X acabou marcado justamente pela retomada do fechamento da Igreja para com o mundo moderno, exemplificado magistralmente no combate ao modernismo, principalmente à exegese bíblica e os avanços teológicos ou ainda na colocação do adjetivo “suprema” para se referir a Congregação do Santo Ofício.

O pontificado de Bento XV (1914-1922), sucessor de Pio X, situa-se em uma linha já transitória, ou ainda, usando um termo mais adequado, uma linha intermediária que seria marcada profundamente pelos acontecimentos sociais decorrentes da I Guerra Mundial e também da Revolução Russa, ambos eventos ocorridos durante o pontificado de Bento XV.¹³

De modo bastante direto, poderíamos afirmar que fora a I Guerra Mundial que mais decisivamente marcou o pontificado de Bento XV. Segundo Souza (2013, p. 66), o pontífice tentou intermediar o conflito, mas não obteve o sucesso esperado. Bento XV pontificou durante o momento em que a crença absoluta na razão e no progresso apresentava seus sinais mais evidentes de fracasso.

Também durante seu pontificado, tinha início a transferência do paradigma eurocêntrico da modernidade para um paradigma global e que assumiria contornos cada vez mais policêntrico e ecumênico. Evidentemente, o catolicismo defendido por Pio X não conseguiria mais se justificar por si só dentro dessa fase transitória da sociedade e a Igreja logo entenderia a necessidade de se rever diversos conceitos para se ajustar à nova realidade que se desenhava.

Já o pontificado de Pio XI (1922-1939) se estabeleceu em um período entre guerras, época turbulenta, marcada sobremaneira pela ascensão dos regimes fascistas, do nazismo e

¹³ O Cardeal genovês Giacamo della Chiesa, fora bispo da Bolonha e criado Cardeal poucos meses antes da morte de Pio X. Sua biografia pode ser consultada integralmente no site: http://w2.vatican.va/content/benedict-xv/it/biography/documents/hf_ben-xv_bio_20060214_biography.html.

também da ditadura stalinista. Segundo Souza (2013), Pio XI conduziu a Igreja durante essa era conturbada por eventos que geraram uma “humanidade oprimida pelos totalitarismos” ideológicos. A Igreja se via hostilizada e perseguida pelo Estado e os valores cristãos eram colocados em constante questionamentos.¹⁴

O pontificado de Pio XI é constantemente lembrado pelos acordos com o Estado Italiano fascista de Mussolini e também pela Ação Católica, que já fora anteriormente abordada e que viria a desempenhar um papel importante na abertura da Igreja para a ação mais ativa dos leigos junto à hierarquia eclesiástica. Abordaremos nesse tópico, portanto, apenas a importante questão da reconciliação da Igreja com o Estado Italiano.

O Tratado de Latrão, assinado pelo Vaticano e pelo governo fascista de Mussolini, marcou o final da “Questão Romana”, iniciada durante a Unificação Italiana, no século XIX, quando a Igreja ainda era comandada sob Pio IX. Tal como ressaltamos ao longo do primeiro capítulo, ao longo do processo de Unificação, o governo italiano anexou os antigos Estados Pontifícios, fazendo com que Pio IX se declarasse prisioneiro do Vaticano.

A situação viu-se em vias de ser resolvida já no início do século XX, mas não se desenvolveu um acordo em função da posição de Vitor Emanuel III que não aceitou nenhuma espécie de concordata ou acordo com o Vaticano. Essa perspectiva começou a mudar com o advento do fascismo, liderado na Itália por Mussolini.

Paradoxalmente, conforme alerta Martina (2005, p. 153), Pio XI assumiu postura crítica frente à regimes ou movimentos com cunho autoritário, como no caso da Ação Francesa, por exemplo, que fora destituída pelo pontífice em prol de uma Ação Católica conduzida mais de perto pelas autoridades eclesiásticas. Postura inversa teve para com a ascensão dos regimes fascistas, o que pode ser justificado pelo fato de que esses se apresentaram como “salvadores da ordem” e não cessavam de demonstrar publicamente seu respeito pelo catolicismo.

Em 1926, enquanto a democracia definhava e o Estado Italiano era conduzido para um regime totalitário, as relações entre Igreja-Estado começavam a ser firmadas de modo mais positivo e se estenderam até fevereiro de 1929, quando finalmente fora firmado o Tratado de Latrão.

De modo geral, o Tratado tende a ser analisado e compreendido como sendo simplesmente a entrega ao Papa o Estado do Vaticano, porém, seu alcance era bem mais

¹⁴ A biografia de Pio XI, nascido Ambrogio Achille Ratti, pode ser consultada em: http://w2.vatican.va/content/pius-xi/it/biography/documents/hf_p-xi_bio_20070330_biography.html

amplo, deveras complexo e, mesmo limitando as terras da Igreja a um pequeno território, mostrou-se bastante favorável para o catolicismo.

Nas palavras de Martina (2005, p. 158), o Tratado e a Concordata reconhecem a soberania e autoridade da Igreja, bem como seu aspecto jurídico, atribuindo à Igreja a nomeação dos bispos e a administração dos bens eclesiásticos. Ao mesmo tempo, o Estado ainda estenderia o ensino religioso às escolas secundárias e reconheceria o Matrimônio religioso.

Pelo seu teor favorável a algumas exigências da Igreja, o tratado gerou a ira dos liberais e dos próprios fascistas que tinham fortes concepções anticlericais, tendo que ser duramente defendido por Mussolini. Até mesmo católicos ligados às aberturas sociais mostraram-se contrários à alguns pontos do Tratado e da Concordata.

Destarte qualquer juízo que poder-se-ia traçar sobre os acordos de 1929, o simbolismo que buscamos aqui é do reconhecimento jurídico, por parte da Igreja, de um Estado soberano italiano. Ao mesmo tempo em que esse Estado reconhece a Igreja não apenas enquanto instituição espiritual, mas também no aspecto político e confia à mesma autonomia de ação e participação ativa na formação educacional dos italianos.

A era em que possuía os territórios pontifícios havia acabado e a Igreja não conseguiria mais voltar a ter um Estado de grandes proporções, mas isso já era algo concretizado e estabelecido. Desse modo, o Tratado de Latrão confirma a posse de um território no qual na prática já pertencia à Igreja. Porém, concede a ela privilégios em território italiano, além da autonomia e prerrogativas educacionais.

Na prática, isso se mostrou como sendo uma confirmação definitiva da aceitação, por parte da Igreja, da existência de um Estado secular na Itália. Com as concordatas, era possível que o catolicismo interferisse nas esferas educacionais e sociais, mas estava impedido de intervir politicamente. Era um acordo, sem dúvida alguma, positivo para os dois lados. Fora isso, marca uma mudança de postura por parte da Igreja ao reconhecer oficialmente e juridicamente a Itália.

Não se pode ignorar que acordos e concordatas foram estabelecidos com outras nações, como a Alemanha, também por Pio XI. Segundo Pierrard:

Mais surpreendentes ainda foram as concordatas assinadas com a Letônia protestante, a Tchecoslováquia laica e a Romênia ortodoxa. Esses atos – tão afastados da Syllabus – manifestavam a vontade do Papa de distinguir o espiritual e o temporal. (PIERRARD, 1982, pp. 263-264).

Em suma, por meio das concordatas, há uma abertura da Igreja para com o reconhecimento da distinção entre espiritual e temporal, reconhecimento da existência distinta entre o sacro e secular. Abria-se aqui um precedente de negociação jurídica entre Estados que se reconheciam mutuamente.

Negativamente, podemos considerar que a proximidade da Igreja com o Estado Fascista favoreceu, ainda que indiretamente, o estabelecimento e consolidação do mesmo. Mesmo posteriormente tecendo severas críticas às posturas adotadas por Mussolini – principalmente na questão educacional – e também ao nazismo alemão, essa marca de proximidade nunca foi efetivamente superada, nem por Pio XI, tampouco por Pio XII.

No que tange aos aspectos doutrinários frente ao modernismo, O'Malley (2014, p. 94), afirma que Pio XI não se viu forçado a lançar mão de nenhuma condenação ao estilo da *Sílabo* ou da *Pascendi*. Contudo, ainda como fruto do catolicismo tradicional do século XIX, Pio XI foi bastante enérgico ao condenar o ecumenismo, considerando ilícito o apoio dos católicos ao movimento. Também fruto do pontificado de Pio XI temos a *Casti connubii*, encíclica que condena todas as formas de controle da natalidade, bem como os meios de união que não fugissem do aspecto sacramental.

2.2. Pio XII: O fim de uma era

Durante a análise que fizemos dos Movimentos de abertura da Igreja, constatamos que Pio XII, independente de seu caráter centralizador e conservador até certo ponto, tomou diversas medidas que possibilitaram que tais Movimentos adentrassem efetivamente na Igreja e iniciassem uma caminhada interna que conduziu a abertura promovida no Vaticano II. Seu pontificado, por esse e outros motivos que aqui analisaremos, pode ser compreendido como sendo o marco final de uma era.

Ao contrário de Mattei (2012) não consideramos que é na morte de Pio XII que se encerra um ciclo histórico para a Igreja, mas que isso ocorreu ao longo de seu pontificado (1939-1958), impulsionado principalmente pelas pressões internas dos Movimentos que se desenvolviam desde os anos vinte, mas também pelas intensas transformações econômicas, políticas, sociais e culturais, principalmente no pós-Guerra.

No ponto de vista econômico, o capitalismo dava lugar a uma espécie de “neocapitalismo”, conduzido pelos Estados Unidos – o grande vencedor da II Guerra – e seu Plano Marshall que possibilitou a reconstrução relativamente rápida dos países europeus devastados entre 1939-1945. Não nos cabe aqui adentrarmos mais especificamente nos

interesses políticos e militares que nortearam as ações norte-americanas, mas é inegável que o Plano Marshall foi fundamental no reestabelecimento econômico e social da Europa.

Pio XII era o Pontífice nos anos cinquenta, quando os resultados mais entusiásticos do Plano começaram a surgir e o otimismo para com a sociedade moderna capitalista era retomado. O neocapitalismo parecia recuperar milagrosamente a Europa e junto com a recuperação vinham diversas e importantes conquistas sociais, que só foram possíveis devido ao desenrolar da Guerra Fria que gerou medo dos avanços comunistas. Libanio (2005) considera que fora essa modalidade de capitalismo, mais justo e preocupado com as necessidades sociais, que encantou os padres que estariam presentes no Concílio.

Na questão política, o nazi fascismo havia oferecido uma alternativa à democracia liberal moderna. Talvez aqui resida o fato que levou a Igreja a estar próxima desse regime em seus primeiros momentos, distanciando-se, na medida do possível, quando os mesmos ganharam contornos totalitários, antisemitas, racistas, etc. Talvez seja para demarcar o afastamento da Igreja desses regimes que Pio XII tenha exaltado a democracia no seu discurso de Natal de 1944, conforme indica O'Malley (2014, p. 96).

Com o final da Guerra, a Europa deixou de ser o eixo político, perdendo sua hegemonia para os Estados Unidos. Libanio (2005) e Hobsbawm (1995) atentam para o fato de que a crise política, econômica e social favoreceu a independência das antigas colônias europeias na África e na Ásia. A antiga concepção de nação e também de Império que perpassou a modernidade já não existia e uma nova era política estava começando.

A Europa Ocidental reimplantava as democracias liberais, onde a população, mesmo de modo passivo e controlado, poderia participar politicamente não apenas pelo voto, mas também pelo exercício da cidadania. A democracia, do modo como era entendida, poderia ser exercida por todos, incluindo católicos bem preparados que muitas vezes tendiam para partidos de esquerda.

Novamente estamos diante de um quadro paradoxal, uma vez que esse exercício democrático contrastava com a prática de poder da Cúria Romana, capitaneada e centralizada na figura do Papa. Mesmo com as concessões feitas aos Movimentos de abertura, o pontificado de Pio XII é marcado justamente por essa intensa centralização que deu os primeiros passos de abertura, mas ainda eram muito tímidos. Ficava cada vez mais evidenciada a distância do projeto católico para com a realidade social. Com isso, a perda de relevância e de autoridade começava a desabrochar.

Evidentemente, questões sociais se relacionam e são afetadas pelas questões econômicas e políticas. A China se torna comunista a partir da Revolução de 1949. Dez anos

depois, Cuba segue pelo mesmo caminho. Segundo Pierrard (1982, p. 268) a África reconquistava sua independência muitas vezes com árduas lutas e o Islã dominava as massas sociais em regiões do oriente médio e também no interior do continente africano. Não se pode negar que em muitas nações africanas, o cristianismo era associado com as metrópoles dominantes.

Na Europa, uma aguda crise de fé do pós-Guerra fora acompanhada por uma constante descristianização das estruturas sociais. Num universo onde a secularização já produzira resultados por mais de quinhentos anos, esse seria o pior dos cenários para a Igreja Católica. Aspectos políticos e econômicos perpassavam os discursos religiosos, os clérigos mais liberais tendiam para os projetos de esquerda, enquanto que os conservadores clamavam contra o comunismo.

Culturalmente, a Igreja se via diante de uma transformação mais aguda no que tange aos costumes e práticas sociais. As mulheres passaram a se engajar no mercado de trabalho, alterando a estrutura familiar. O modo de vida americano, altamente secularizado, se espalhou pelo mundo todo e fora tido como o modelo a ser imitado. As músicas foram transformadas; o cinema se espalhou e se desenvolveu rapidamente levando a cultura americana a todo o mundo.

A noção de se construir individualmente, tão típica da modernidade, ganhou terreno e propiciou intenso questionamento de valores até então inquestionáveis. O desenvolvimento tecnológico, acelerado pela Guerra Fria, corroborava para um clima constantemente tenso, mas parecia conduzir a humanidade, ainda que a longo prazo, a uma era de paz e prosperidade e dar ao homem as explicações sobre todos os mistérios da natureza.

Em outras palavras, a cultura cristã foi profundamente enfraquecida ao ponto de não ter mais relevância social, isso sequer para os fiéis católicos. Isso explica as aberturas que Pio XII concedeu para o Movimento Litúrgico, seu aprofundamento na questão social, a valorização dos direitos humanos, bem como da democracia. A entrada dos leigos na estrutura eclesial era não apenas questão de tempo, mas entendida como uma urgência, uma necessidade inadiável, mesmo não tendo tido o apoio de Pio XII que manteve postura centralizadora no que tangia à estrutura da Igreja em si.

Como afirma Libanio (1983), o imaginário social católico, construído em Trento e reafirmado no século XIX pelo Ultramontanismo perdeu a razão de ser já na virada do século e é devastado definitivamente pelas guerras mundiais e suas consequências. Há em curso uma secularização social que devastaria o último bastião ainda defendido pela Igreja contra a modernidade.

O medo do inferno, tão caro ao homem tridentino e ultramontano, passou a um segundo plano quando comparado ao medo das guerras, da fome e da destruição que uma guerra nuclear poderia causar. Libanio (1983, p. 85) considera que essa passagem é bem simbolizada na transformação artística, onde não se vê mais retratos de demônios torturando almas na eternidade, mas sim de massacres militares contra cidades ou populações. A arte passava a retratar com mais afinco a sociedade de agora e os problemas terrenos, relegando a um segundo plano as questões da eternidade.

Em outros termos, é possível notarmos que a sacralidade do imaginário social é substituída pela realidade humana, pelos problemas terrestres, problemas esses que a Igreja, em sua oficialidade, havia dado as costas desde ao menos até o século XIX. Seria possível afirmarmos que estava em curso, portanto, uma secularização do imaginário social.

As concessões de Pio XII aos movimentos interiores da Igreja, bem como a sua famosa rádio transmissão de natal onde valorizou e exaltou os princípios democráticos, denotam que o pontífice notava a necessidade de uma atualização da Igreja para que sua relevância fosse recuperada ou preservada. Porém, preso ao seu tempo e as estruturas burocráticas da Cúria Romana, Pio XII cerceou muitos dos avanços em curso, principalmente no que diz respeito às aberturas teológicas. Entretanto, tornava-se cada vez mais evidente a necessidade de uma revisão nos rumos do catolicismo.

XXX

Ao término do pontificado de Pio XII, em 1958, o catolicismo era bem diferente daquele que iniciara o século, principalmente no que tange a posição da Igreja frente ao mundo moderno, tão combatido por Pio X e que já nos anos seguintes começou sua entrada definitiva no interior da Igreja.

Ao analisarmos os primeiros cinquenta e oito anos do século XX, deparamo-nos com uma série de aspectos de grande relevância que não podem ser ignorados para que possamos compreender adequadamente o que foi o Concílio Vaticano II, principalmente no que diz respeito aos “Movimentos” que foram inicialmente combatidos, mas depois gradativamente aceitos ao longo desse período.

Entendemos que a primeira grande abertura tenha ocorrido no pontificado de Leão XIII, a partir da *Rerum novarum*, que marcou a entrada da Igreja nas discussões sociais. Nesse momento já não havia mais apenas a preocupação com a salvação das almas, como no período

anterior, mas sim uma compreensão de que era necessário para a Igreja se posicionar junto aos operários, não somente para prestar seu auxílio, mas também fazendo frente as doutrinas socialistas que proliferavam e que também se mostravam contrárias ao catolicismo. Assim, não se tratava apenas de uma abertura efetuada por princípios, mas sim a conscientização da necessidade de uma revisão de postura.

O que ocorreu na prática é que, consciente ou não, Leão XIII abriu uma brecha para o Movimento Social que já vinha se desenvolvendo junto ao baixo clero, nas margens da oficialidade da Igreja Católica e que por muitas vezes foi condenado. Essa abertura fez com que os demais movimentos adquirissem corpo e projetassem para si um espaço como o que surgiu a partir da *Rerum novarum*.

O rápido desenvolvimento das ciências, e aqui inclui-se as ciências humanas com o método histórico-crítico, favoreceu ainda mais a intensidade desses grupos formado majoritariamente por sacerdotes, alguns bispos e também leigos que entendiam a necessidade de reformas na Igreja para que a mesma pudesse se manter relevante em um mundo de constantes transformações.

O pontificado de Pio X representou, nesse contexto, o último ponto de resistência. Coube ao pontífice condenar duramente a entrada dos grupos que ele denominou de “modernistas” no interior da Igreja, demonstrando os riscos que tais pensamentos trariam para o corpo católico. A preocupação do pontífice era com a presença de membros ativos do clero no interior desses grupos. Tratava-se, portanto, não mais de combater um “inimigo” externo, mas de reconhecer a existência da modernidade dentro da Igreja.

Frente a isso, reforçou a teologia escolástica e condenou aqueles que aderissem aos movimentos que propunham qualquer diálogo com a modernidade. Em Pio X, temos o embate mais explícito entre um modelo de Igreja fundamentado na sacralidade e as propostas seculares que já atuavam em seu interior, mesmo que em suas margens, mas que começavam a ganhar corpo cada vez mais delineado.

Nos anos seguintes à morte de Pio X, até mesmo em função das conjunturas históricas marcadas pela I Guerra Mundial e também pela Revolução Russa, o que o pontífice denominou e condenou como “modernistas” ganhou espaço e relevância por meio dos Movimentos que foram se estabelecendo e galgando posições mais elevadas dentro do catolicismo.

O que é importante ressaltarmos é que esses Movimentos internos tinham um forte apelo secular. Como exemplo, citamos o Movimento Bíblico que propunha a utilização do método histórico-crítico para a análise das Sagradas Escrituras, algo que se mostrava

necessário, mas que ao mesmo tempo, inegavelmente retirava o aspecto inquestionável dos textos bíblicos, rompendo a “áurea” sagrada dos mesmos, ainda que relativamente.

Tal conclusão pode se aplicar nitidamente aos demais movimentos. Em outras palavras, foram os Movimentos Social, Bíblico, Litúrgico, Teológico, Leigo e Ecumênico que levaram a modernidade em sua secularidade para o interior da Igreja Católica, enquanto que essa lutava para manter intacta aquilo que considerava como sendo sua sacra identidade.

Fazendo um balanço do período, temos, portanto, ao longo da primeira metade do século XX um embate final entre a modernidade secular, que gradativamente foi adentrando e ganhando espaço no interior do catolicismo, e a hierarquia institucional da Igreja que buscou frear esses Movimentos.

Não há dúvidas de que até mesmo as concessões feitas principalmente por Pio XI e Pio XII buscaram institucionalizar alguns aspectos dos Movimentos, deixando outros aspectos de lado. Contudo, as aberturas oficiais não foram capazes de reter o impulso secular que tomava um corpo cada vez mais irreversível.

Ao final do pontificado de Pio XII, com as aberturas litúrgicas, bíblicas, sociais, laicais e até mesmo teológicas – em menor grau – não havia mais como a Igreja se manter presa às estruturas Ultramontanas ainda fundamentadas em um imaginário social estabelecido em Trento e que simplesmente foi desconstruído pelas conjunturas históricas e pelos Movimentos internos da Igreja. O campo, portanto, estava preparado para a reconciliação da Igreja com o mundo, algo que ocorreria no Vaticano II.

SEGUNDA PARTE:
A RECONCILIAÇÃO E A ABERTURA AO SECULAR

No presente momento histórico, a Providência está-nos levando para uma nova ordem de relações humanas, que, por obra dos homens e o mais das vezes para além do que eles esperam, se dirigem para o cumprimento de desígnios superiores e inesperados; e tudo, mesmo as adversidades humanas, dispõe para o bem maior da Igreja. (JOÃO XXIII, 1962).

Tendo, ao longo da Primeira Parte, compreendido a maneira como a Igreja passou do otimismo para a condenação do mundo moderno, bem como analisado os incipientes Movimentos internos da Igreja que foram, a partir da base do catolicismo, proporcionando uma relativa abertura a modernidade, passamos, nessa Segunda Parte, ao estudo do processo de reconciliação da Igreja.

Esse processo, como dito, teve início ainda no século XIX. Enquanto em sua oficialidade a Igreja condenava o mundo moderno, nas margens surgiam os Movimentos que entendiam ser essencial para a Igreja a reconciliação com a modernidade, visto que a mesma já se mostrava como sendo irreversível.

Porém, nem mesmo as ações desses Movimentos poderiam prever o acontecimento que foi o Vaticano II. Convocado de maneira surpreendente, fruto exclusivo da intuição do Papa João XXIII, o Concílio se mostrou como uma verdadeira ferramenta revolucionária da Igreja, capaz de alterar os rumos da história do catolicismo e propiciar uma abertura de diálogo com as estruturas modernas que até então eram combatidas.

Nesse sentido, o discurso de abertura do Concílio, proferido por João XXIII, mostra-se enquanto um exemplo do que viria a ser chamado de “espírito do Concílio”. Ao proclamar a alegria da Igreja pela realização do Vaticano II, o Papa parecia encerrar uma época de condenações e tristezas para abrir uma nova era para o catolicismo, era de diálogo com a modernidade, era de valorização do homem moderno, algo que se expressa sobremaneira no último documento promulgado pelo Concílio, a *Gaudium et spes*.

O Vaticano II é, portanto, um grande acerto de contas da Igreja Católica com o mundo moderno. Depois de séculos de negação, o catolicismo acolhe as ciências modernas, reconhece o direito da liberdade política e religiosa, abrindo-se ao diálogo com as religiões protestantes e também com não cristãos. Indo mais além, algo que vemos com clareza na *Gaudium et spes* é a acolhida do sujeito moderno em seu interior, da tradução eclesial de quem é esse sujeito, quais são seus anseios e necessidades.

Isso posto, o Concílio não deixa de ser, ao fundo, um ponto de chegada de uma era cristã marcada pela disputa da Igreja com o mundo. É também o ponto de partida de uma nova era, marcada pela abertura ao secular permitindo que esse secular adentrasse as estruturas eclesialistas e as transformasse.

CAPÍTULO III

O CONCÍLIO VATICANO II: O AGGIORNAMENTO DO CATOLICISMO

Quando analisamos a história da humanidade, raramente há um consenso sobre a importância única de um determinado evento histórico seja ele de esfera social, política, econômica ou ainda religiosa. Contudo, não é exagero afirmarmos que isso não se aplica ao Vaticano II.

Há efetivamente um consenso de que o Concílio Vaticano II é um ponto único na história do catolicismo, sendo inegavelmente um evento singular nos dois mil anos da Igreja. Seu impacto sobre todos, não apenas os católicos, faz com que o Concílio seja estudado com grande ímpeto desde que fora anunciado.

Essa é uma das características mais marcantes do Vaticano II: a grande atenção popular dada ao evento. Antes mesmo de sua realização, já a partir de seu inesperado anúncio, o interesse pelo Concílio fora sentido em todos os setores da sociedade, indo além dos limites do catolicismo e isso se deve muito a ação dos meios de comunicação.

Toda preparação fora acompanhada com animo e esperança e graças à televisão, o mundo todo pode seguir de perto o desenvolvimento dos trabalhos, assistir a procissão de entrada dos Padres Conciliares na Basílica de São Pedro ou ao menos ouvir o impactante discurso de abertura *Gaudet mater ecclesia* proferido por João XXIII.¹⁵ A história parecia se construir, se fazer diante de toda a humanidade que sentia participante de alguma maneira daquela grande assembleia.

¹⁵ O termo *Padres Conciliares* pode gerar algumas dúvidas uma vez que se referia a todos aqueles que possuíam direito a voz e ao voto durante o Concílio sendo que a maioria era constituída por membros do episcopado e não por sacerdotes (padres). Desse modo, bispos, arcebispos, cardeais, abades, superiores gerais, etc., foram chamados de *Padres Conciliares* por terem participação ativa durante todas as sessões do Concílio. Segundo o Dicionário do Vaticano II, o número oficial de *Padres Conciliares* que atuaram no Vaticano II foi de 3060 membros.

O Vaticano II é o XXI Concílio Ecumênico da Igreja, inserindo-se assim em uma tradição bimilenar da Igreja. Porém, sua singularidade é visível e sentida em todos os âmbitos, a começar pelo ímpeto de seu anúncio que, segundo João XXIII, era fruto de uma inspiração divina, do sopro do Espírito Santo; seguindo pelos debates nas Aulas Conciliares e, por fim, ao tom de seus documentos que seguiam uma linguagem pastoral, distante dos termos dogmáticos e doutrinários de outrora.

Não se pode ignorar que o catolicismo que sai dos anos sessenta não era o mesmo existente no início daquela década e isso se deve ao Concílio. Não seria exagero considerarmos que a auto compreensão da Igreja *ad intra* e *ad extra* se modifica radicalmente e a marca principal dessa transformação se dá na maneira como ocorre a relação entre Igreja-sociedade/mundo.

Para podermos chegar a análise da mudança da relação Igreja-mundo, partiremos nesse Capítulo da abordagem de alguns aspectos que consideramos ser de grande relevância para a construção e realização do Concílio. Evidentemente, o ponto inicial é a importância histórica de João XXIII, um Papa escolhido para ser apenas de “transição”, mas que acabou transformando a Igreja.

Em seguida, observaremos os principais aspectos acerca dos debates e normas conciliares, ressaltando aqui as lutas pela hegemonia no Concílio, lutas essas que tiveram início ainda na fase preparatório e que opuseram dois grupos de Padres Conciliares: de um lado, um grupo conservador, marcadamente representado por membros da Cúria Romana; de outro, um grupo mais progressista, composto por membros da *nouvelle theologie* e de setores que desde o começo do século buscavam aberturas para a Igreja.

A quebra da burocracia conciliar, ocorrida ainda na primeira sessão, é um ponto decisivo para que a abertura almejada por João XXIII se concretizasse e superasse inclusive sua morte. O Concílio seguiu as linhas mestras estabelecidas pelo Papa Bom, continuadas por Paulo VI. Com essa análise, teremos condições de efetivamente abordar a *Gaudium et spes*.

1. O “Papa bom” e o Concílio Vaticano II

A análise do Vaticano II parte necessariamente do Conclave de 1958 que elegeu o sucessor de Pio XII, cujo longo pontificado fora marcado decisivamente pela II Guerra Mundial e pela reorganização geopolítica que sucedeu o final do conflito. Internamente, Pio

XII presenciou o desenvolvimento dos Movimentos que, como vimos, foi introduzindo a modernidade para o interior do catolicismo.

Portanto, acreditamos que o ponto de partida para qualquer estudo sobre o Concílio Vaticano II deva ser justamente a figura singular do Papa João XXIII, eleito como um papa de transição, mas cujas ações, oriundas segundo ele de um ímpeto ou instinto, marcariam definitivamente a história da Igreja Católica.

Além disso, a compreensão adequada do que entendemos enquanto sendo um Concílio Ecumênico se mostra pertinente para que possamos situar o Vaticano II dentro de uma grande tradição conciliar, porém, ressaltando suas singularidades, o que o torna efetivamente um evento sem precedentes.

A organização do Concílio que abrange o período de 1959-1962 também possui sua importância, uma vez que é o momento em que a Cúria Romana procura manter sua hegemonia sobre a realização do Vaticano II, algo que não se concretiza já na Primeira Sessão, demarcando todo caminho que o Concílio seguiria a partir de então e que se reflete nos debates das Aulas Conciliares.

1.1. A rotinização do carisma – ponderações acerca da “instituição” Concílio

Passaremos a seguir a analisar de modo mais detalhado os aspectos do Concílio Vaticano II. Antes, porém, cabe algumas breves ponderações e esclarecimentos sobre o que entendemos e chamamos de Concílio Ecumênico, até mesmo para que tenhamos condições de verificar as particularidades do Vaticano II.

Kloppenburger define o Concílio Ecumênico como sendo:

[...] a assembleia dos Bispos da Igreja Católica e de outros Prelados que ao mesmo têm direito de ser convocados, para estudarem e resolverem, juntamente com o Papa e sob sua autoridade, as mais importantes questões doutrinárias e disciplinares que interessam à vida da Igreja. (KLOPPENBURG, 1962, p. 7).

Apesar da consistência da afirmação de Kloppenburger, é preciso considerarmos diversas outras que procuram sintetizar de modo mais ou menos preciso o que é efetivamente um Concílio. De modo geral, as definições podem ser sintetizadas na contribuição de Passos, que afirma:

Os Concílios são momentos de revisão, afirmação e transmissão da tradição da Igreja feita pelo Magistério que, em seu múnus de ensinar, exerce o mandato evangélico de levar a mensagem da Boa-Nova a todos os povos (cf. Lc 24,47-48),

sob a guia do Espírito que conduz os discípulos à verdade (cf. Jo 16,13) e a coordenação primeira do sucessor de Pedro, a quem compete confirmar os cristãos na fé (cf. Lc 22,32) em comunhão com o colégio apostólico dos bispos de toda a Igreja. (PASSOS, 2014, p. 5).

Soma-se as posições de Kloppenburg e de Passos uma definição com teor mais jurídico que é oferecida por Theobald e que também mostra sua relevância quando buscamos uma compreensão mais ampla do que é um Concílio. Segundo Theobald:

[...] um concílio ecumênico se define como *reunião de todos os que, na Igreja, participam do "poder supremo de jurisdição" para exercê-lo junto com o papa e sob sua autoridade em matéria doutrinal e disciplinar.* (THEOBALD, 2015, p. 47, destaques do autor).

A partir dessas concepções, podemos considerar que os Concílios são, portanto, reuniões ou assembleias realizadas pelas autoridades eclesiais afim de rever, afirmar e transmitir a tradição, disciplina e doutrina da Igreja. Nota-se também que essa assembleia é conduzida pelo Papa, enquanto sucessor de Pedro e autoridade máxima do catolicismo.

Não se pode excluir seu caráter jurídico e normativo que nos possibilita compreender o Concílio a partir de conceitos oriundos principalmente da sociologia. Segundo essa perspectiva, é possível afirmarmos que o Concílio é uma ferramenta burocrática desenvolvida afim de institucionalizar a doutrina cristã, eliminar eventuais disputas que poderiam colocar a fé em risco ou ainda traçar um novo caminho a ser seguido pela Igreja a partir de um consenso entre suas lideranças.

Tendo esse aspecto, os Concílios se estabeleceram historicamente, constituindo-se em oportunidades, na maioria das vezes oriundas de necessidade ou exigências do momento histórico, para que Igreja Católica reveja sua caminhada e reinterprete sua missão no mundo. Reconhece-se, assim, que o catolicismo sobreviveu ao longo de dois mil anos passando por processos de reformas internas e reestruturações que possibilitaram que sua mensagem fosse atualizada em contextos diversos e nas mais intensas transformações sociais.

Essa é uma constatação que já tivemos quando estudamos o conceito de autocompreensão da Igreja, entendendo que o catolicismo, em sua bimilenar história, demonstrou ampla capacidade de realizar o processo de releitura interna afim de se reposicionar e se adaptar às novas realidades que foram emergindo.

Também tendo em mente esse conceito teórico de autocompreensão, é possível afirmarmos que nunca foi necessário obrigatoriamente a realização de um Concílio para que

a Igreja efetuasse essa releitura, uma vez que outros mecanismos e ferramentas de legitimação foram desenvolvidos para atender essa finalidade.¹⁶

Ao todo, a Igreja considera a existência de vinte e um Concílios Ecumênicos, contando já o Vaticano II. Tratam-se de grandes Concílios tidos como oficiais, envolvendo todo o catolicismo conhecido, ou ao menos uma boa parte dos representantes da Igreja. Não são contabilizados nesse número os inúmeros concílios ou sínodos locais/regionais que ocorreram desde os primórdios do cristianismo e que versaram sob aspectos mais localizados da fé, não abrangendo toda a *orbe cristã*.¹⁷

Válido destacar, conforme também o faz Theobald (2015), que é necessária a consciência da existência de diversos modelos de Concílios, mesmo entre os ecumênicos, o que impossibilita uma rotulação comum a todos eles. Mesmo agrupando-os em conjuntos de acordo com a divisão temporal histórica (era antiga, medieval e moderna), as particularidades são notáveis e precisam ser consideradas.

Entretanto, há uma linha comum, ou uma chave de leitura que pode ser aplicada na análise dos Concílios como um todo. Nesse sentido é preciso resgatar o momento inicial da implantação dos Concílios, assim como sua finalidade. Concordamos com Passos (2014) quando considera que os Concílios surgiram no momento em que a comunidade cristã começou a ter discordâncias sobre uma determinada doutrina ou prática, perdendo assim o consenso que existia em seus primeiros momentos. Para compreendermos essa preposição é válido resgatar alguns princípios básicos da sociologia weberiana.

O cristianismo é estabelecido a partir da mensagem profética de Jesus Cristo, que estabeleceu o grupo primitivo de cristão a partir de sua dominação, entendida como sendo de tipo carismático. Como afirma Weber (1999, p. 325) os líderes carismáticos possuem dons proféticos que não são acessíveis a maioria das pessoas, dons entendidos como sobrenaturais e nos quais sua autoridade é estabelecida. Evidentemente, as ações de Jesus Cristo se enquadram nessa designação.

¹⁶ Como exemplo, podemos citar a gradativa construção da autoridade papal ao longo do período medieval que possibilitou que o Sumo Pontífice exercesse uma autoridade cada vez maior sobre a Igreja Católica. Ademais, não se pode ignorar, conforme alerta Passos (2014), que até mesmo a comunidade de fiéis estabeleceu diversos consensos relevantes em termos doutrinários e que foram, muitos deles, institucionalizados pela oficialidade do catolicismo.

¹⁷ O Concílio de Jerusalém, narrado em Atos dos Apóstolos, constitui-se como um modelo a ser seguido pelos demais, porém, não é compreendido pela historiografia enquanto sendo um Concílio Ecumênico. Esse aspecto é dado inicialmente ao Concílio de Niceia (325), convocado pelo Imperador Romano Constantino e que, inegavelmente, foi essencial para a consolidação da fé cristã, oferecendo uma linha mestra e uma profissão de fé comum a todos os cristãos. Cabe ressaltar que esse Concílio fora convocado justamente com essa finalidade, uma vez que Constantino entendia que a união do cristianismo era essencial também para a união religiosa do Império.

Segundo Weber, esse líder ou o grupo primitivo que o segue

[...] comporta-se de maneira revolucionária, invertendo todos os valores e rompendo soberanamente com todas as normas tradicionais ou racionais [...]. (WEBER, 1999, p. 326-327).

Nesse momento inicial, há uma tomada de posição que se contrapõe às normas e padrões tradicionais, capaz de romper com estruturas burocráticas de poder e com as regras que até então regiam a sociedade. Novamente aqui é possível enquadrar tranquilamente as ações de Jesus junto aos seus seguidores.

Por romper com as normas estabelecidas anteriormente, corre-se o risco de haver divisões entre o grupo, daí a importância de se manter um consenso. No princípio, esse consenso era assegurado pela figura carismática de seu líder fundador, ou até mesmo pela autoridade de seu sucessor direto que teve contato com o mesmo e segue seus ensinamentos, sendo também herdeiro legítimo do carisma de seu mestre que muitas vezes lhe fora confiado diretamente, como no caso de Pedro.¹⁸

Paradoxalmente, o carisma rompe com as normas e regras pré-estabelecidas, mas com o tempo e a distância para com a ação do líder fundador, acaba por ser rotinizado e conduzido novamente a uma estrutura burocrática estabelecida justamente sobre normas e regras. Nas palavras de Weber:

A profecia carismática converte-se, apesar da advertência do apóstolo para “não reprimir o espírito” inevitavelmente em dogma, doutrina, teoria, regulamento, disposição jurídica ou conteúdo de uma tradição que vai se petrificando. Precisamente, a união dos dois poderes, que em suas raízes são alheios entre si e inimigos, o carisma e a tradição, constitui um fenômeno regular neste processo. (WEBER, 1999, p. 332).

Weber indica a contradição existente entre o carisma fundante e sua rotinização que, como demonstrado no excerto acima, muitas vezes é contrário ao interesse ou a profecia do fundador. Contudo, é justamente nesse momento – onde o carisma primitivo cristão se burocratizou – que normas e regras começaram a se mostrar novamente necessárias para que possa se estabelecer um consenso capaz de manter a comunidade unida, evitando cismas que comprometeriam a própria existência da comunidade.

Segundo Passos:

¹⁸ Segundo a Bíblia Sagrada, Jesus confere autoridade a Pedro em diversas oportunidades, com destaque para a profissão de fé, feita pelo Apóstolo, seguida pela ação de Jesus em afirmar que a Igreja dele seria construída sobre a pedra que é Pedro. Cf. Mt. 16.

Nesse processo histórico, nascem a tradição, a doutrina e o dogma e, ao mesmo tempo, apresenta-se a figura do líder legítimo para definir em nome de todos os membros da comunidade a verdade a ser seguida. E tanto a verdade quanto o líder se legitimam à medida que expressam seus vínculos diretos com o carisma em *status nascendi*. (PASSOS, 2014, p. 6).

No excerto acima, Passos segue as linhas indicadas por Weber e indica a importância da legitimidade do líder para que o mesmo possa se apresentar enquanto representante do fundador. No caso cristão, a autoridade de Pedro e dos Apóstolos que acompanhavam Jesus desde o início fora um facilitador. Na sequência, fora preciso a construção contínua de uma tradição de sucessão que se estabelece de modo fiel ao carisma que dera origem ao movimento e que possa embasar e legitimar a liderança.

Mesmo contando com a presença de líderes legítimos, materializados no Papa, sucessor direto do apóstolo Pedro ao qual Jesus confiou sua Igreja, consensos não são simples de serem obtidos em uma comunidade de fieis que crescia exponencialmente e se tornava mais heterogênea. É nesse momento que surgem os Concílios Ecumênicos.

Segundo Theobald (2015) e Passos (2014), desde o primeiro Concílio Ecumênico, realizado em Nicéia no ano de 325, que os Concílios possuem sua autoridade conferida a partir da ação do Espírito Santo. É, portanto, o Espírito Santo quem legitima a assembleia conciliar, conferindo a mesma sua relação direta com o carisma de Cristo. Ademais, não se pode esquecer que o Concílio de Jerusalém, como já dissemos fora relatado nos Atos dos Apóstolos, trazia em sua declaração a ação do Espírito Santo junto à comunidade.¹⁹

Também Kloppenburg faz essa afirmação e considera que a ação do Espírito Santo é o grande diferenciador dos Concílios para com as demais assembleias ou congressos de lideranças institucionais. Segundo ele:

O Concílio Ecumênico também não deve ser imaginado como uma espécie de Congresso Internacional: pois o elemento essencial e distintivo do Concílio é a ação do Espírito Santo que Cristo prometeu aos Apóstolos e que estaria com eles até a consumação. (KLOPPENBURG, 1962, p.7).

Deve-se considerar também que os Concílios são entendidos enquanto reuniões de Bispos e esses são descendentes dos Apóstolos tendo, portanto, uma autoridade divina que lhes é confiada desde os tempos do próprio Cristo, algo fundamental para lhes conferir a legitimidade de versar sobre os conteúdos da fé.

Com essas considerações, além de posicionar historicamente o surgimento e a finalidade dos Concílios, temos, assim como Passos (2014), desenhado uma dupla análise

¹⁹ Cf. At 15,28.

sobre a instituição chamada de Concílio. Por um viés sociológico, a partir de concepções weberianas, é possível notarmos que o Concílio surgiu para atender às necessidades de um consenso e legitimação que surgem a partir da institucionalização do carisma sendo, portanto, uma ferramenta de institucionalização.

Contudo, por sua natureza religiosa, não se pode esquecer que o Concílio precisa também ser observado a partir de seu viés teológico. Por esse prisma, ressalta-se a ação do Espírito Santo na comunidade de lideranças eclesiais que, tendo sido eleitos pela vontade de Deus para ocuparem seus cargos de líderes, emitem seus pareceres a partir da inspiração oriunda desse mesmo Espírito Santo.

Acreditamos que apenas a junção dessas duas concepções, teológica e sociológica, é que possibilita um entendimento mais adequado do que o Concílio simboliza em toda história da Igreja Católica. A Igreja, mesmo entendida por seus membros como portadora do carisma original de Jesus Cristo, está inserida na história e precisa adequar o modo como sua mensagem é proferida para atender justamente as necessidades do mundo no qual atua.

Para tanto, faz-se preciso um processo de legitimação para que essa adequação seja aceita por todos os fiéis. Assim, a Igreja e seus líderes garantem a credibilidade do Concílio a partir de bases teológicas segundo as quais as decisões conciliares são proferidas com assistência do Espírito Santo. Sem isso, o Concílio sua credibilidade e legitimidade, não sendo capaz de atualizar a identidade católica.

Se pensarmos a partir desse prisma, deparamo-nos com uma Igreja que necessita estar em constante processo de renovação, uma vez que está inserida numa sociedade que se transforma continuamente. Tal constatação é vista de modo bastante explícito no interior do catolicismo quando se encerrou o pontificado de Pio XII, em 1958.

1.2. João XXIII e a “flor de inesperada primavera”

O pontificado de Pio XII fora marcado sobretudo pela II Guerra Mundial e pela reorganização geopolítica que ocorre no período pós-guerra. Como analisamos no capítulo anterior, em termos religiosos, fora Pio XII quem possibilitou algumas aberturas aos movimentos que estavam em curso, ao mesmo tempo em que centralizou em si a administração da Cúria Romana e cerceou os avanços da *Nouvelle Theologie* encontrando também dificuldade em lidar com as transformações culturais que estavam em curso.

Martina afirma com clareza as profundas transformações que o mundo assistia nos anos cinquenta do século XX e que se faz necessário ressaltar nesse momento. Nas palavras dele:

[...] A população agrícola, tradicionalmente mais próxima dos valores cristãos, diminuía, numa queda cada vez mais acentuada (de 50 em alguns países a cerca de 10%!); os que trabalhavam na indústria, mais instáveis e susceptíveis de influências hostis à religião, cresciam (de 30% a 40%, mais ou menos); a renda individual e familiar tinha nítido progresso; nascia e logo se difundia a televisão, levando a uma mudança até no horário de vida [...]; em todos os continentes cresciam as megalópoles, que reuniam até 20% da população total do um país, na Cidade do México como em Tóquio[...]. Valores clássicos, considerados como sustentáculos da sociedade, ficam abalados: altruísmo, virgindade pré-matrimonial, fidelidade conjugal, compromisso e senso de dever se desvalorizam e são agora pouco observados. (MARTINA, 1997, p. 272).

O longo excerto de Martina se mostra válido para reforçar as transformações sociais que estavam em curso ainda durante a parte final do pontificado de Pio XII. Certamente, podemos considerar que era impossível ainda imaginar que a Igreja conseguiria manter os fieis isolados do mundo exterior. A condenação da modernidade já não encontrava uma razão de ser, na medida em que muitos católicos deixavam de lado seus antigos valores clássicos, como bem ressaltou Martina.

Também Arroyo (2015) resalta a complexa conjuntura social dos anos cinquenta e sessenta. Dentre diversas situações que emergiam, Arroyo afirma:

Enfim, surgia um mundo em processo irrefreável de descristianização, que começava a questionar tudo, descobrindo nas ciências do conhecimento e na tecnologia um fenômeno determinante de sua emancipação. Um mundo que, graças às correntes modernistas, esvaziava a revelação e a fé de seu caráter sobrenatural, sustentando que a razão humana é capaz de ter acesso por si só à transcendência. (ARROYO, 2015, p. 33)

O longo e complexo pontificado de Pio XII é encerrado em 1958, com seu falecimento e como vimos, as conjunturas sociais, políticas e econômicas do mundo eram muito distintas daquele 1939 quando Pacelli fora eleito Papa e isso se refletia também no interior do catolicismo.

Por seu termo, a longevidade e profundidade dos ensinamentos de Pio XII, levou ao Conclave a sensação de que era preciso um "Papa de transição", um pontífice que servisse como uma ponte entre uma era política, social, econômica, cultural e religiosa que claramente chegava ao seu final e uma outra que ainda esboçava seu início e cuja sequência não poderia ser prevista.

Como em outros momentos vividos ao menos desde o século XIX, durante o Conclave que elegeu o sucessor de Pio XII, a Igreja se viu dividida entre dois grupos. Por um lado, despontavam cardeais de uma linha mais progressista que entendiam a necessidade de uma Igreja mais pronta a um diálogo com o mundo moderno e, por outro lado, um grupo de cardeais mais alinhados no caminho traçado por Pio XII. O primeiro grupo, conforme relata Mattei (2012), não tinha ainda clareza sobre um candidato, posto que o favorito dessa linha progressista ainda não havia sido feito Cardeal.²⁰

No outro grupo, constituído por cardeais mais conservadores, despontavam os cardeais Ottaviani, Ruffini e Siri, sendo o último tido como muito jovem e, portanto, não ideal para o momento. Pesava contra Ottaviani, prefeito do Santo Ofício, e Ruffini a íntima ligação com Pio XII o que acenava para a possibilidade de um pontificado de continuidade, algo também controverso.

Com essa situação política entre os cardeais, uma opção pareceu agradar a ambos os lados: o Cardeal de Veneza, Angelo Roncalli. Analisando esse momento, Mattei afirma:

No final, muitos votos de ambos os alinhamentos acabaram por confluir nele, que, segundo algumas indiscrições que escaparam, teria obtido, após onze escrutínios, 36 votos, para uma maioria requerida de 35. (MATTEI, 2012, p. 95)

Estava eleito o Cardeal Roncalli, então com setenta e sete anos, como o sucessor de Pio XII assumindo o trono papal com o nome de João XXIII. Sem dúvida, devido a sua idade já avançada, ganharia a alcunha de um "Papa de transição" como já era esperado e até desejado por boa parte dos cardeais.

O então Cardeal Roncalli parecia agradar conservadores e progressistas que disputavam a supremacia no Concílio o que favoreceu o consenso sobre seu nome. Ainda citando Mattei:

[...] Não se podia atribuir ao patriarca de Veneza que agora ascendia ao trono pontifício uma visão "progressista" nem uma visão conservadora, como aquelas que se delineavam com clareza no limiar dos anos 60. Com efeito, a sua estrutura mental e a sua sensibilidade religiosa faziam dele um conservador; mas a sua "humanidade" empurrava-o para gestos de ruptura com a tradição e para "novidades" de ordem pastoral. (MATTEI, 2012, p. 99-100).

²⁰ Segundo Mattei (2012), o arcebispo Giovanni Battista Montini, de Milão, figurava como sendo o nome mais apropriado para o momento, sendo apontado como capaz de unificar os cardeais em um Conclave. Contudo, estranhamente não fora feito Cardeal durante o pontificado de Pio XII ficando, portanto, impossibilitado de participar do Conclave e ser eleito Papa. Ter um potencial pontífice sem ainda ter sido feito Cardeal potencializava ainda mais a escolha de um nome de transição. João XXIII faria o arcebispo Montini Cardeal já no seu primeiro Consistório. Montini viria a ser o sucesso de João XXIII, o Papa Paulo VI.

É perfeitamente possível questionarmos o excerto de Mattei pelos estereótipos que o mesmo desenha para com as duas linhas que disputavam o Conclave, trazendo um tom deveras pejorativo. Entretanto, suas considerações são válidas para demonstrar que esse tramitar de Roncalli entre os setores conservadores e progressistas, bem como sua idade já avançada, tornaram o patriarca de Veneza o candidato ideal para o Conclave de 1958, mesmo sendo ele pouco conhecido até mesmo por parte dos fieis católicos.²¹

Fato é, como afirma Alberigo (1995), que o Conclave elegera um Papa de transição, porém, pouco conhecido até mesmo entre os Cardeais e cujas ações desde o início se mostraram surpreendentes. Desde sua aparição da sacada da Basílica de São Pedro, quando foi apresentado à multidão de fiéis que se aglomeravam na Praça de São Pedro, João XXIII ganhou simpatia popular graças a seu carisma único. O título de "Papa Bom" foi apenas uma consequência.

Em termos administrativos, um dos primeiros atos do novo Papa foi a nomeação do Cardeal Tardini como Secretário de Estado. Segundo Martina (1997, p. 276-277), duas mensagens estavam sendo transmitidas nessa nomeação. A primeira delas é que o centralismo de Pio XII que por quatorze anos não tinha tido nenhum Secretário de Estado havia se encerrado. Ao mesmo tempo, o Cardeal Tardini em diversos momentos havia demonstrado certo desdém para com o então Cardeal Roncalli, a quem chegou a rotular, em 1942, de "bonachão".

Tal ato demonstrou que, ao contrário do que Cardeal Tardini poderia imaginar, João XXIII possuía um profundo tato diplomático. Com uma única nomeação, reestabeleceu a Secretaria de Estado, fundamental para alguém que não conhecia os tramites da Cúria Romana, e ainda eliminou a possibilidade de ter um influente Cardeal criticando suas ações. Ao contrário, ganhou um apoiador.

No Natal de 1958, dois meses após sua eleição, João XXIII visitou o cárcere romano. Pela primeira vez em séculos, o Papa entrava em uma prisão para falar diretamente não apenas com as autoridades, mas também com os detidos. Era uma grande e inegável mudança de postura, pouco imaginada quando Roncalli fora eleito Papa. Seu grande ato, porém, ocorreria no mês seguinte.

²¹ Segundo Martina (1997, p. 275) o Cardeal Roncalli viveu fora da Itália por vinte e sete anos. Depois fora patriarca de Veneza por 7 anos até que fora eleito Papa. Esse curto período em que desenvolveu seu ministério episcopal na Itália não havia sido suficiente para que o tornasse conhecido ou apontado como um candidato ao trono papal.

Se ainda haviam dúvidas de que João XXIII não seria um Papa de transição ela se encerrou definitivamente em 25 de janeiro de 1959, festa da Conversão de São Paulo e encerramento da Semana de Oração pela Unidade entre os Cristãos. Diante de poucos Cardeais, o Papa anuncia seu projeto: um Sínodo para Roma, um Concílio Ecumênico e a atualização do Código de Direito Canônico.

Apesar da surpresa generalizada entre cardeais, bispos, clérigos e leigos, a ideia de um Concílio Ecumênico não era de todo uma novidade. Martina (1997, p. 276) afirma que Pio XI já havia cogitado a realização do Concílio entre 1923-1924, mas não teve meios de levar o projeto adiante. Segundo Kloppenburg:

Era, pois, pensamento de Pio XI, oficialmente expresso, de "continuar" o Concílio do Vaticano, bruscamente interrompido em 1870, para "aplicar os remédios mais apropriados a esta perturbação da sociedade humana". Esperava ele apenas, para dar tão importante passo, uma manifestação mais clara da vontade de Deus. (KLOPPENBURG, 1962, p. 8).

Kloppenburger ressalta dois aspectos relevantes sobre as ações de Pio XI para com a possibilidade de convocar um novo Concílio. O primeiro deles é que o Concílio pensado por Pio XI seria uma continuidade do Vaticano I, interrompido por ocasião da Unificação Italiana. O segundo é a hesitação do pontífice que aguardou por um sinal claro da vontade de Deus para dar início ao projeto.

Mattei (2012) considera que também Pio XII, a partir de uma sugestão do Cardeal Ruffini, cogitou a convocação de um Concílio entre os anos de 1948-1951, que chegou até mesmo a criar uma comissão, então presidida pelo Cardeal Ottaviani que indicou a necessidade de um Concílio. Ressalta-se que também nesse momento cogitou-se a reabertura do Vaticano I e não a criação de um novo Concílio. Pio XII chegou até mesmo a nomear uma Comissão Preparatória. Paradoxalmente, as divisões internas dessa Comissão acabaram por encerrar as pretensões de realizar o Concílio naquele momento.²²

Apesar dos manifestos interesses de Pio XI e Pio XII pela convocação de um novo Concílio, surpreende também que tenha sido efetivamente anunciado, uma vez que as definições relacionadas a Infalibilidade Papal, oriundas do Vaticano I, teriam colocado um fim à era dos Concílios. A hesitação dos dois Papas, somando-se ao profundo teor dogmático

²² Segundo Mattei (2012, p. 105) uma parte da Comissão desejava a realização de um Concílio rápido com decisões por aclamação o que demonstraria ao mundo que a Igreja estava unida. Outros, porém, tinha a intenção de realizar um Concílio mais amplo, com debates abertos, o que favoreceria a imagem de universalidade da Igreja. Pio XII optou por encerrar a Comissão temendo que essa divisão produzisse confrontos que o mesmo não desejava.

expresso por Pio XII viria a corroborar com essa tese. Ao menos era o que muitos religiosos e pesquisadores consideravam até o anúncio de 25 de janeiro de 1959.

Não se nega, porém, que João XXIII desenvolveu uma ideia de Concílio bastante distinta de seus antecessores que objetivavam continuar com a obra inacabada do Vaticano I. Ademais, o Papa chamou para si a responsabilidade pela sua convocação e fez o anúncio público sem ter sequer iniciado as preparações do Concílio.

A guisa de exemplo, é consenso que seu próprio Secretário de Estado, Cardeal Tardini, ficou sabendo das intenções do Pontífice apenas poucos dias antes de sua declaração – alguns consideram que o mesmo foi informado no próprio dia do anúncio do Concílio. O mesmo é válido para os demais Cardeais e membros da Cúria Romana.

Alberigo (1995), afirma que a surpresa das lideranças da Igreja foi ainda maior pela convicção do Pontífice. Segundo ele:

O papa não deixara dúvidas acerca do caráter definitivo de sua decisão. Demonstrava ter plena consciência da **natureza excepcional de seu ato**. (ALBERIGO, 1995, p. 22, grifo nosso).

O caráter excepcional descrito acima residiria justamente na decisão pessoal tomada por João XXIII, atribuída pelo Papa a um “lampejo divino”, ou ainda como uma iluminação imprevista”. Como vimos, seus antecessores pensaram por algum tempo o Concílio e acabaram declinando da ideia. João XXIII a propôs sem muito refletir, confiando em sua intuição e na inspiração que acreditava ser oriunda do Espírito Santo.

A natureza não reflexiva do anúncio é refletida no Dicionário do Vaticano II, quando analisamos o verbete acerca desse momento específico. Assim, temos que:

O anúncio inesperado aos Cardeais não provinha de uma decisão longamente refletida e nem sequer de uma preparação que já estivesse em curso, mas de uma decisão bem recente que, de súbito, tomara o próprio Pontífice em conversa com seu Secretário de Estado; a ideia surgiu “como flor de inesperada primavera” [...]. (PASSOS, J. D. Verbetes: Anúncio do Concílio. In: PASSOS & SANCHES, 2015, p. 22)

Não há dúvidas de que essa surpresa com que anunciou o Concílio foi essencial para o caráter irreversível do mesmo. Enquanto Pio XII constituiu comissões secretas afim de construir um esboço inicial para um eventual Concílio, buscando uma espécie de consenso sobre o rumo dos trabalhos, João XXIII o anunciou de súbito, surpreendendo a todos e ao mesmo tempo possibilitando que o evento efetivamente ocorresse, não abrindo margens para que fosse questionado ou até mesmo cancelado.

Fazendo alusão a Pio XI, podemos até mesmo considerar que a intuição de João XXIII e sua convicção se constituíram na espécie de sinal divino que Pio XI aguardou em seu pontificado, mas que não ocorreu. Também pode ser tomado como o sopro de uma coragem maior do que a demonstrada por um hesitante Pio XII quanto a convocação ou não de um Concílio.

1.3. As particularidades do Vaticano II: um novo Concílio

Podemos constatar que, ao menos a partir da análise teórica com a qual abrimos esse capítulo, o Vaticano II não diferiu dos demais Concílios Ecumênicos que o antecedeu, uma vez que tinha a clara proposta de efetuar uma atualização da Igreja ou, nas palavras de João XXIII, seu *aggiornamento*. Contudo, em outros aspectos, mostrou-se completamente distinto dos demais e são justamente essas especificidades que precisam ser compreendidas.²³

O primeiro aspecto distintivo se dá pela sua convocação que, conforme vimos acima, é fruto da ação individual de João XXIII e não de profundos estudos sobre algum aspecto doutrinário específico. Tampouco é possível afirmar que a convocação coincidissem com alguma grande crise dogmática ou a consequência de algum cisma decorrente de interpretações variadas do ensinamento da Igreja. Desse modo, o Vaticano II já se afastava historicamente dos dois grandes concílios que o antecedeu: Trento e o Vaticano I.

O anúncio do Concílio, porém, não deixou claro quais seriam os objetivos de João XXIII que se estenderiam aos Padres Conciliares. Tal prerrogativa pode ser encontrada já em sua primeira Encíclica, *Ad Petri Cathedram*. Nela, o Papa afirma:

Profundamente animados por esta suavíssima esperança, anunciamos publicamente o nosso propósito de convocar um Concílio Ecumênico, em que hão de participar os sagrados pastores do orbe católico para tratarem dos graves problemas da religião, principalmente para se conseguirem o incremento da fé católica e a saudável renovação dos costumes no povo cristão e para a disciplina eclesial se adaptar melhor às necessidades dos nossos tempos. (JOÃO XXIII, 1959)

²³ O Dicionário do Concílio Vaticano II define o termo *aggiornamento* como sendo “atualização” e “modernização” ou ainda como “adequação a exigências ou critérios novos”. Entretanto, segundo Libanio (2005), o termo *aggiornamento* não pode ser entendido apenas como uma simples modernização externa do Catolicismo, reforçando assim a terceira definição. Ao falar em *aggiornamento*, João XXIII buscava expressar uma atualização que se fazia necessária no modo de ser, de pensar e de agir da Igreja. Em primeiro e principal lugar, o termo se relaciona, portanto, com a dimensão pastoral do Concílio em seu intuito de dialogar com o mundo moderno afim de superar os séculos de separação entre Igreja-sociedade. Ademais, o próprio Libanio (2005, p. 75), afirma que o verdadeiro *aggiornamento* se justifica pelo reconhecimento da mudança do sujeito social que colocou diante da Igreja novas exigências para atender a esse novo sujeito. Nesse sentido, o *aggiornamento* de João XXIII era bem distinto das intenções de atualizações dos concílios anteriores.

O excerto acima possibilita a compreensão dos objetivos de João XXIII. O primeiro deles seria o incremento da fé católica. Em seguida, a saudável renovação dos costumes cristãos e, por fim, adaptar a disciplina eclesial para atender as necessidades e exigências do tempo. Os três objetivos elencados indicam, na verdade, para um único caminho: a atualização da mensagem cristã para a modernidade.

Por ocasião da abertura dos trabalhos das comissões preparatórias, o Papa expressa sua consciência da unicidade do Vaticano II. João XXIII, resgata a história dos vinte Concílios anteriores, demonstrando os motivos que foram convocados e também as medidas fundamentais que foram tomadas por eles. É nesse aspecto que diferencia o Vaticano II, afirmando que:

Na época moderna, com um mundo de fisionomia profundamente mudada e que se sustenta com dificuldades em meio aos atrativos e os perigos da busca quase exclusiva dos bens materiais, ante o esquecimento ou debilidade dos princípios de ordem espiritual e sobrenatural que caracterizaram a implantação e a expansão da civilização cristã através dos séculos; na época moderna, digo, melhor do que levar um ou outro ponto doutrinário ou disciplinar até as fontes da Revelação e da Tradição, trata-se de renovar em seu valor e esplendor a substância do pensar e do viver humano e cristão, do qual a Igreja é depositária e mestra pelos séculos. (JOÃO XXIII, 1960 – tradução nossa).

Tratava-se, portanto, de um Concílio que se reconhecia enquanto distinto dos demais, preocupando-se não em levar às fontes os ensinamentos ou doutrinas, mas sim efetuar uma verdadeira renovação no conjunto de vida humana-cristã. Observemos aqui que todas essas considerações eram oriundas do Papa.

De modo ainda mais claro, os objetivos do Concílio são expostos na *Sacrae laudis*, Exortação Apostólica de João XXIII proferida no dia 06 de janeiro de 1962. O Papa conclama que os sacerdotes rezem para que Concílio seja uma nova Epifania, ou seja, uma nova manifestação de Deus no meio do mundo.

Além dessa afirmação, essa mesma exortação indica o caminho que o Concílio deveria seguir. Nesse sentido, João XXIII afirma:

Este corresponderá tanto mais perfeitamente à sua finalidade e à expectativa geral, quanto mais comportar, além de um revigoramento da fé católica e uma adaptação da legislação da Igreja conforme às circunstâncias hodiernas, também um esforço coletivo, decisivo e unânime, de santificação geral. (JOÃO XXIII, 1962a).

Podemos afirmar que finalidade do Concílio seria o revigoramento da fé católica e uma adaptação da legislação da Igreja que atendesse as circunstâncias de seu tempo. Também objetivava uma santificação geral. Observa-se claramente que João XXIII não intencionava

um Concílio que tivesse condenações aos erros modernos, tampouco de promulgar novos dogmas. O objetivo era claramente atualizar a mensagem da Igreja afim de proporcionar um revigoramento da fé católica.

A santificação geral, presente também na Exortação do Papa, poderia tranquilamente ser compreendida não apenas como uma santificação da Igreja e de seu clero, mas sim de toda a sociedade, de toda a humanidade. Fazer-se compreender por essa nova humanidade era tarefa essencial do Concílio e parte integrante da proposta que João XXIII expressava desde seu anúncio.

Observando os discursos de João XXIII, convém ressaltarmos que em uma estrutura burocratizada e institucionalizada como o catolicismo, concordamos com Passos (2014) que a única maneira de ocorrer mudanças estruturais seria por meio de seu líder superior, ou seja, uma mudança que fosse convocada e liderada pela autoridade máxima dessa estrutura.

Ademais, vale ressaltar que João XXIII se enquadrava perfeitamente enquanto um líder carismático. Não deixava de conduzir a estrutura burocrática da Cúria, mas suas ações e intenções eram respaldadas pelo seu carisma pessoal. Fora isso, os dois excertos que trouxemos acima demonstram que sua intenção era fundamentada na crença da inspiração do Espírito Santo. O Concílio seria diferente por seu "espírito", proposto pelo carisma de João XIII.

Passos (2014, p. 36) ressalta que essa intenção de renovação do Papa em nada destoava do que as condições sociais exigiam. A própria sociedade moderna da segunda metade do século XX cobrava posturas voltadas para um verdadeiro humanismo que não ficasse mais restrito ou limitado a estruturas burocráticas. Até mesmo no interior do catolicismo, como vimos anteriormente, havia um crescente clamor por mudanças que possibilitassem uma abertura estrutural.

Segundo Alberigo:

O papa João queria um concílio de transição de épocas, um concílio que fizesse passar a Igreja da época pós-tridentina e, de certa forma, da plurissecular fase constantiniana para uma fase de testemunho e anúncio, recuperando os elementos fortes e permanentes da tradição, estimados capazes de alimentar e garantir a fidelidade evangélica de transição tão árdua. Nessa perspectiva, o concílio assumia importância toda especial, **mais como "evento" que como elaboração e produção de normas.** (ALBERIGO, 1995, p. 57 – destaque nosso).

João XXIII reconhece a necessidade histórica por mudanças e responde com a convocação de um Concílio que não deveria se reter apenas à elaboração e produção de

dogmas, mas sim resgatar um “espírito” de testemunho e de anúncio, o mais forte de toda a tradição cristã.

Porém, não se pode ignorar que até mesmo o Concílio é regulamento por regras, muitas das quais estabelecidas pelo Código de Direito Canônico, de 1917, código esse que o Papa também reconhecia a urgência em atualizar, porém, ainda vigorava quando da convocação do Vaticano II. Segundo Theobald:

Em todo caso, é preciso uma regra do jogo para fazer o processo funcionar. [...] Nesse sentido, a institucionalização do debate não tem por função apenas administrar violências eventuais, mas também canalizar as discussões de modo que se orientem para se objetivo. (THEOBALD, 2015, p. 101).

Essa “regra do jogo” que Theobald apresenta são os regulamentos que regem os debates conciliares afim de proporcionar não apenas reduzir as possibilidades de debates mais agressivos como também proporcionar a canalização da discussão, oferecendo um norte para que os Padres Conciliares pudessem se orientar e alcançar os objetivos que haviam sido estabelecidos. Em suma, as comissões organizadoras, no caso a Comissão Central, estabelece o regulamento do Concílio antes de sua abertura, quando é repassado aos Padres Conciliares e seus peritos.

Tendo isso em mente, pode-se constatar que o impulso carismático de João XXIII seria entregue a um aparelho burocratizado, enquadrado em regras pré-estabelecidas que poderiam colocar em risco os objetivos maiores do Papa de proporcionar uma real atualização do catolicismo. Talvez seja esse o motivo pelo qual João XXIII insistiu em expor e aprofundar os objetivos do Concílio em tantos discursos, encíclicas e exortações, muitos voltados aos responsáveis pela organização do Vaticano II.

Ademais, o mesmo João XXIII reforçou nessas ocasiões que a ação do Espírito Santo é quem deveria conduzir efetivamente os trabalhos conciliares. Aqui reside o grande paradoxo conciliar: é um evento espiritual, inspirado e guiado pelo Espírito Santo, mas estabelecido sobre regras e normas burocráticas.

João XXIII, no *Appropinquante concilio*, *motu proprio* com o qual estabelece o regulamento do Vaticano II afirma que apesar das diferenças entre os Padres Conciliares, um só Espírito os conduz e é nesse Espírito que deve se buscar o caminho para as corretas decisões que haveriam de tomar. Evidentemente, o Papa colocava a ação do Espírito acima das normas e regras que regeriam o Concílio, mesmo reconhecendo que as mesmas eram necessárias para a organização de um evento que contaria com centenas de participantes.

Nesse aspecto jurídico e técnico a originalidade do Concílio Vaticano II frente aos demais está justamente nesse reforço constante da ação do Espírito Santo, feita por João XXIII. Além disso, o regulamento em si conferia uma autoridade única ao Papa, sendo que o papel decisivo competia estritamente a ele. Isso também foi alterado por João XXIII e seguido por Paulo VI que confiaram na ação do Espírito Santo.

Segundo Theobald (2015, p. 118-119), ambos os pontífices optaram por uma "representatividade conciliar", interferindo relativamente pouco nos trabalhos. Alberigo (2006, p. 38) afirma que a liberdade efetiva dos bispos que deveriam assumir o real protagonismo se tornaria uma característica fundamental do Concílio.

Essa transformação no modo de agir pode ser expressa na constituição da Comissão Anteprepatória, feita ainda em maio de 1959. Apesar de ser monopolizada quase que completamente por italianos, a comissão era conduzida pela Secretaria de Estado e não pelo Santo Ofício. Segundo Alberigo:

Era uma escolha grávida de consequências, que deixava transparecer a preferência do papa: o concílio devia ser preparado num clima e estilo diversos daquele, tradicionalmente doutrinário e intransigente, do Santo Ofício, que suscitara tantas reações. (ALBERIGO, 2006, p. 33).

Tratava-se mais do que uma medida disciplinar, mas sim da esperança do pontífice em gerar um novo concílio que diferisse dos anteriores a começar pela sua organização não centrada nas mãos do Santo Ofício, mas sim da Secretaria de Estado. Tal postura teve consequências inesperadas e possibilitou que o Concílio não ficasse restrito a questões estritamente doutrinárias.

Uma outra grande inovação diz respeito aos temas a serem trabalhados. Ao contrário do que ocorrera no Vaticano I e também em outros Concílios Ecumênicos, João XXIII não reservou para si o direito de propor as questões a serem debatidas. Ao contrário, foram enviadas cartas a todos os bispos e superiores gerais solicitando indicações e pareceres para as temáticas do Concílio.

Mattei (2012) considera que há uma verdadeira revolução democrática nos métodos e regras conciliares. e que as respostas recebidas totalizaram cerca de três mil cartas e as sugestões foram agrupadas em mais de oito grandes volumes de Atas, totalizando mais de mil e quinhentas páginas.

Não se pode esquecer que o Concílio de João XXIII teria um cunho "pastoral" e esse seria um aspecto que o Papa veio a insistir constantemente. Alberigo (2006, p. 45) considera

que essa expressão gerou dúvidas por parte dos responsáveis pela construção do Concílio. O que afinal o Papa queria dizer com isso?

Até hoje, grupos ligados aos setores mais tradicionais do catolicismo insistem que a pastoralidade do Vaticano II o coloca em um nível teológico menor do que os demais concílios, uma vez que não alcançaria um nível dogmático ou teológico mais aprofundado. Na realidade, o cunho pastoral pregado por João XXIII não exclui a dogmática do Concílio, mas deixa qualquer outro aspecto da Igreja subordinado à imagem de Cristo enquanto o bom pastor. Seria um Concílio que, diferenciando-se dos demais, valorizaria esse aspecto fundamental na vida da Igreja, assemelhando-a à Cristo que pastoreia seu rebanho.

2. A disputa pelo Concílio

O aspecto único do Vaticano II possibilitou uma abertura não esperada para a realização do Concílio. Organizado pela Secretaria de Estado, tendo a influência do Santo Ofício bastante reduzida, o período de preparação já antecipou uma série de conflitos que ocorreriam no desenvolvimento do Concílio em si.

Marcado pelo carisma de João XXIII, o Concílio pode ser entendido, em termos weberianos, como sendo a consequência de uma ação carismática oriunda no interior da burocracia católica. Contudo, as reais intenções do Papa não estavam claras quando do anúncio em 1959, algo que só veio a ser formulado gradativamente ao longo dos meses (e anos seguintes).

Essa insegurança acerca de como ocorreria o Concílio ou ainda quais seriam seus objetivos gerou inquietações entre os setores tradicionais da Igreja. Por outro lado, setores mais liberais entendiam que era o momento para que as aguardadas aberturas, gestadas durante todo o século, finalmente fossem recebidas pela oficialidade católica.

Desse modo, a preparação do Concílio se mostrou o momento onde esses grupos começaram a ganhar contornos mais nítidos. Também nesse momento que os primeiros embates ocorrem, opondo duas visões distintas da Igreja, algo que se refletiria em todo o desenvolvimento conciliar.

Com a primeira sessão, iniciada oficialmente no discurso histórico de João XXIII, ocorre os últimos ajustes necessários para que o Concílio concretizasse o ideal e a expectativa do Papa. Nesse momento ocorre a última disputa pela hegemonia conciliar, disputa essa

determinada pelas ações de João XXIII que romperam com o engessamento institucional que ameaça a liberdade conciliar.

2.1. O embate entre a Comissão Teológica e o Secretariado para Unidade dos Cristãos

Em termos organizacionais, o Concílio foi dividido entre onze comissões, sendo uma central, responsável por conduzir efetivamente os trabalhos e outras dez que reproduziam quase que na totalidade a estrutura da Cúria Romana, sendo presididas pelos responsáveis diretos dos órgãos curiais. Duas exceções eram notadas: a Comissão para o Apostolado Leigo e o Secretariado para Unidade dos Cristãos, que viria a exercer papel fundamental no decorrer do Concílio, sendo responsável direto por diversos avanços e questionamentos.

A postura do Papa em permitir que as comissões trabalhassem livremente se mostrou tanto positiva como negativa. Segundo Mattei (2012) e Martina (1997) os membros das comissões ficaram livres para escolher os temas a serem abordados, bem como a redação dos esquemas o que foi uma inovação bastante considerável e que viria a trazer resultados expressivos.

Contudo, essa liberdade fez com que não houvesse uma unidade nos textos e propostas o que resultou em comissões trabalhando o mesmo assunto de maneiras semelhantes – o que seria uma perda de tempo – ou ainda de maneira distintas. Conforme Beozzo (In Passos e Sanches, 2015, p. 186), as comissões trabalharam não apenas de modo autônomo, mas também intencionalmente separadas, uma vez que não poderiam ter contato algum ou intercâmbio de textos. Disso derivou alguns documentos bastante paradoxais.

Não podemos dissociar a liberdade conferida por João XXIII às comissões a um traço louvável de seu pontificado. Seu método e personalidade que lhe conferia imensa aprovação pública era condizente com uma postura que permitia que seus colaboradores trabalhassem livremente, mantendo-os sempre animados e sem a sensação de pressão por parte do Papa. Contudo, no caso específico da preparação para o Concílio, isso lhe trouxe alguns problemas, uma vez que nem sempre os esquemas apresentados agradavam o Pontífice, tampouco seguiam as diretrizes que o mesmo havia imaginado para o Concílio. Quando isso ocorria:

[...] procurava perceber e ressaltar o que encontrava de bom e que de modo especial lhe agradava nos esquemas preparatórios, e deixava que o tempo, as discussões, a constante ajuda do Senhor esclarecessem melhor as questões e as soluções. (MARTINA, 1997, p. 288).

Pelos registros, é possível constatar que João XXIII nunca duvidou da força do Espírito Santo que agiria no Concílio e faria com as questões fossem esclarecidas da melhor maneira possível. Talvez seja possível afirmar que mais do que confiar na ação das Comissões, o Papa não interferiu por ter enraizada essa crença de que Deus faria o melhor para a Igreja. Aqui podemos justificar a liberdade conferida por João XXIII as comissões preparatórias.

Porém, não podemos ignorar também que o resultado inicial era bastante distinto daquele que fora pensado pelo Papa. Conforme afirma o Dicionário do Concílio Vaticano II:

A questão, entretanto, era muito mais geral e profunda. Houve uma dissociação entre o Concílio sonhado por João XXIII e os esquemas elaborados pelas Comissões sob a supervisão da Cúria; um desencontro entre o sentir dos bispos, envolvidos no dia a dia da pastoral, e certo alheamento da realidade e autossuficiência dos funcionários encarregados da administração central da Igreja. (BEOZZO, J. O. Verbete: Concílio Vaticano II. In: PASSOS E SANCHES, 2015, p. 187).

Essa dissociação bem destacada no excerto acima traria também embates entre as comissões, dentre os quais destacamos as grandes contradições que logo se tornariam claras entre a Comissão Teológica (CT), presidida pelo Cardeal Ottaviani, Secretário da Congregação do Santo Ofício, e o Secretariado para a Unidade dos Cristãos (SUC), presidido pelo Cardeal Bea que pessoalmente havia sugerido à João XXIII a criação desse Secretariado que ficara sob a sua responsabilidade.²⁴

Enquanto a CT era entendida como sendo uma das mais importantes desde o processo de preparação do Concílio uma vez que as concepções dogmáticas e teológicas eram o que dariam o tom para os debates e também pela liderança do Cardeal Ottaviani, o SUC era vista sem grande relevância, uma vez que fora instituída apenas para a realização do Concílio e tinha uma finalidade mais informativa do que doutrinal e era conduzido pelo já bastante idoso e debilitado Cardeal Bea.

Tanto a CT como o SUC produziram um esquema abordando a questão da liberdade religiosa, porém, com teor completamente distinto um do outro. Os dois textos foram apresentados à Comissão Preparatória em junho de 1962, marcando o primeiro grande embate sobre o Vaticano II.

O texto sobre a liberdade religiosa e a atitude que a Igreja Católica teria para com outras religiões que fora produzido pela CT, orientado pelo Cardeal Ottaviani, recebeu o nome

²⁴ Convém ressaltar que o Cardeal Agostino Bea desempenhou importante papel enquanto confessor de Pio XII. Fora também o reitor do Pontifício Instituto Bíblico de Roma e grande apoiador do Movimento Bíblico e também do Movimento Ecumênico ao longo de todo pontificado de Pio XII. Segundo Mattei (2012), fora feito Cardeal no consistório de 1959, quando tinha oitenta anos.

de *De tolerantia religiosa* e reiterava a posição tradicional estabelecida pelo catolicismo do século XIX. Nesse sentido, era entendido que o catolicismo poderia praticar a tolerância para com outras denominações religiosas afim de se evitar um mal maior, como conflitos, guerras, perseguições, etc. Segundo Martina (1997) e também Mattei (2012) é de se destacar que esse documento, em nenhum momento aborda claramente a questão da liberdade religiosa a partir dos valores humanos modernos.

Por sua vez, o documento produzido pelo SUC apresentou um parecer completamente contrário, a começar pelo título de seu esquema: *De libertate religiosa*. O Cardeal Bea reforçava o direito de todos em seguir a própria consciência, característica típica da modernidade. Desse modo, na visão do SUC, deveria haver liberdade pública de culto e caberia ao Estado respeitar todas as religiões, coibindo discriminações.

Segundo Mattei:

Para contornar os obstáculos doutrinários, o Secretariado propunha um novo modo "para-diplomático" de expressão da fé, que consistia em colocar na ordem do dia temas de caráter dogmático sem os tratar de um ponto de vista dogmático, deixando-os na indeterminação em nome do primado da pastoral. (MATTEI, 2012, p. 137).

A partir dessas considerações, parece-nos que é evidente a compreensão mais clara que o Cardeal Bea teve das intenções de João XXIII, intenções essas que deveriam nortear as comissões. Ao contrário, o Cardeal Ottaviani se mostrou ainda restrito as limitações doutrinárias do século XIX, indo na contramão do que o Papa entendia como necessário para a Igreja.

Evidentemente, os problemas ocorreram quando foram feitas as apresentações dos dois esquemas. Assim que o SUC apresentou seu documento ocorreu a reação do Cardeal Ottaviani. Nas palavras de Martina:

Ottaviani se irritou diante do esquema de Bea, negando ao secretariado pela unidade dos cristãos, além de tudo o mais, o direito de propor esquemas sobre questões teológicas, de exclusiva competência da comissão dogmática. (MARTINA, 1997, p. 285).

Frente a reação enérgica do Cardeal Ottaviani, o Cardeal Bea retrucou afirmando que tudo que diz respeito ao ecumenismo deveria passar pelo SUC e que discordava do texto da Comissão Teológica. Após uma longa discussão, a questão fora resolvida com o envio dos dois esquemas para uma comissão mista que deveria fazer a análise de ambos e a aprovação ou não dos textos.

Mais do que uma simples discussão, o embate entre o Cardeal Ottaviani e o Cardeal Bea, ocorrido a poucos meses da abertura do Concílio, demonstra que estava em curso uma disputa pela hegemonia e pelo seguimento dos trabalhos conciliares. De um lado, o grupo tradicional representado pelo Cardeal Ottaviani que defendia a ortodoxia pregada desde o século XIX, por outro lado, despontava uma nova imagem de Igreja, mais em consonância com o que João XXIII esperava.

Ressalta-se também que outros esquemas, segundo Martina (1997) apresentaram o mesmo problema de duplicidade e de abordagens opostas. De fato, tais discrepâncias chegariam com grande força no Concílio e se fariam sensíveis desde a abertura da Primeira Sessão.

Não podemos esquecer que o Cardeal Bea, assim como o SUC, desempenhou um papel protagonista no desenvolvimento do Concílio. Mattei (2012) afirma que João XXIII elevou o Secretariado à uma Comissão, poucos dias após a abertura do Concílio, conferindo-lhe assim possibilidade de corrigir esquemas, bem como apresenta-los. Ademais, os membros do então SUC, assim como o Cardeal Bea, exerceram grande influência junto a diversas Comissões, constituindo Comissões Mistas, empregando sua marca em grande parte dos documentos do Vaticano II.

2.2. *Gaudet Mater Ecclesia* – o caminho a partir do discurso de João XXIII

Dia 11 de outubro de 1962 tem início o Concílio Vaticano II. A grandiosidade da abertura pode ser expressa na presença dos mais de dois mil e trezentos Padres Conciliares que naquela manhã adentraram na Basílica de São Pedro, destoando dos aproximadamente 40 bispos presentes quando ocorreu a abertura de Trento ou ainda dos setecentos presentes na mesma ocasião de início do Vaticano I.²⁵

Pela intensa expectativa em torno do evento, bem como pela expansão do uso da televisão, a abertura do Concílio pôde ser acompanhada por milhões de pessoas ao redor do mundo todo. Nas palavras de Mattei (2012), nunca antes a Igreja expressara seu caráter universal e hierárquico como naquele momento que se mostrou um “espetáculo único” no mundo.

²⁵ Há controvérsias sobre a quantidade de padres presentes na abertura do Concílio Vaticano II. Mattei (2012) considera a presença de 2381 padres. Já Alberigo (2006) aponta para a presença de mais de 2500 Padres Conciliares. Martina (1997) considera que 2540 padres estavam presentes naquele momento. O mais relevante, sem dúvida alguma, é que se trata de todo modo de um número bastante expressivo quando comparado aos Concílios anteriores.

Podemos ir ainda mais além e constatar essa universalidade da Igreja a partir da análise simples dos Padres Conciliares que se reuniram na nave da Basílica de São Pedro quando ocorreu a abertura do Concílio. Souza afirma que:

Os cinco continentes estavam representados. A Europa, absoluta durante a Idade Média, representava pouco menos da metade dos participantes com direito de voto (1.041); o continente americano, que não foi representado em Trento e muito pouco no Vaticano I, havia enviado 956 bispos; a Ásia mais de 300; e a África 379. A superioridade numérica dos italianos, que em Constança realizou a votação por nação e levou grandes tensões ao Concílio de Trento, havia sido cancelada: os 379 bispos italianos não chegavam a representar a quinta parte dos padres conciliares, ainda que os cardeais da Cúria e outros funcionários exercessem uma forte influência. (SOUZA, 2004, p. 34).

Logo, seria possível afirmarmos que o caráter universal da Igreja se fazia presente na Basílica de São Pedro. Nunca antes na história da Igreja Católica esse caráter era inquestionavelmente visível e se mostraria assim ao mundo todo que acompanhava a transmissão da abertura do Concílio e que se depararia com um forte discurso proferido por João XXIII.

Segundo Alberigo (2006, p. 50), o discurso de abertura fora escrito e cuidadosamente revisto pelo próprio Papa e vem ao encontro do que aquele momento anunciava. *Gaudet Mater Ecclesia*, clamava o Papa, “Alegra-se a Mãe Igreja”. Com essas palavras, João XXIII dava início ao Vaticano II.²⁶

O seu discurso inaugural, mais do que expressar a nítida alegria do pontífice pela realização do Vaticano II, estabeleceria de modo ainda mais definitivo as linhas que deveriam nortear os trabalhos conciliares. A dedicação do Papa na construção e revisão desse texto indica sua consciência de que naquele momento era fundamental ressaltar o que se esperava do Concílio.

Na primeira parte de seu discurso de abertura, João XXIII resgata a história dos Concílios, situando o Vaticano II dentro de uma grande tradição da Igreja. Ainda nessa primeira parte, reforça novamente que o Espírito o inspirou quando da proposta em convocar o Concílio. Ademais, nas palavras do Papa, a Igreja:

[...] engrandecerá em riquezas espirituais e, recebendo a força de novas energias, olhará intrépida par ao futuro. (JOÃO XXIII, 1962).

²⁶ Alberigo teve contato direto com os manuscritos de João XXIII e desse contato veio sua convicção de que fora o próprio Papa a compor todo o documento. Martina (1997), considera que apenas dois terços tinham sido escritos por João XXIII, sendo que a última parte, bem como a revisão, ficara sob o comando de um funcionário da secretaria de Estado, em função da doença avançada do Pontífice.

João XXIII desejava que a Igreja, fundamentada em seu passado e enriquecida ainda mais pela realização do Concílio, pudesse finalmente olhar para o futuro com otimismo, sem os medos e receios que até então impediam que esse avanço, que a cada dia se mostrava mais urgente, pudesse ocorrer. Era o clamor pela reconciliação com o mundo, com o diálogo até então impedido pelos receios e lembranças de um passado de disputas.

Ao trecho acima, associa-se diretamente o seguinte, uma vez que é dentro desse espírito de renovação que João XXIII critica aqueles que chamou de “profetas da desventura”, pessoas que entendiam que tudo no mundo era negativo e que a sociedade caminhava para a ruína, prendendo-se em épocas passadas. As duras palavras do Papa serviriam como alerta para que o passado continuasse a servir de parâmetro, mas que a Igreja pudesse avançar sem medo para o futuro.

João XXIII (1962) reconheceu as dificuldades do tempo, mas aos profetas da desventura, o Papa lembra a liberdade com que a Igreja celebrava seu Concílio, sem a nociva interferência de autoridades civis, como ocorria em outros Concílios anteriores e que colocavam em risco os valores espirituais. Em outras palavras, o Papa alertava que nem tudo era negativo no mundo moderno e que uma análise mais detalhada por trazer a tona esses aspectos positivos.

Assim como Martina (1997, p. 293) acreditamos que a crítica de João XXIII aos que não conseguiam tirar nada de positivo da era moderna, bem como sua indicação de que haveria algo além da negatividade expressam o pensamento do Papa e servem como linhas mestras a nortear seu Concílio.

Por fim, a primeira parte do discurso ainda agrega o reconhecimento de que há uma nova ordem nas relações humanas que estava sendo estabelecida e que mesmo nas adversidades essa nova ordem pode trazer anseios de salvação, devendo a Igreja estar atenta a ela.

A segunda parte do discurso, segundo Alberigo:

[...] trata de alguns pontos essenciais: relacionamento dinâmico entre o reino de Deus e a sociedade humana, oportunidade para uma reformulação dos dados essenciais da fé (*depositum fidei*), escolha de um estilo de misericórdia no lugar da severidade, empenho busca da unidade entre os cristãos. (ALBERIGO, 2006, P. 51, destaques do autor).

Se no primeiro momento João XXIII exaltou aspectos históricos dos Concílios que antecederam o Vaticano II bem como criticou aqueles que ficavam presos nas estruturas do

passado afirmando a necessidade de avançar rumo ao futuro, essa segunda parte é dedicada aos temas centrais a serem trabalhados no Concílio, justamente visando esse avanço.

Primeiramente, o Papa ressalta a relação que a sociedade humana, assim como o homem em sua individualidade, deve manter para com o Reino de Deus, indicando que todos devem procurar primeiramente pela salvação a partir de um ordenamento da vida moral, fazendo uso dos bens terrenos exclusivamente visando os bens celestiais.

Ao abordar o depósito da fé, João XXIII vai mais além apontando para o elemento central do Concílio. Nas palavras do Papa:

[...] o espírito cristão, católico e apostólico do mundo inteiro espera um progresso na penetração doutrinal e na formação das consciências; é necessário que esta doutrina certa e imutável, que deve ser fielmente respeitada, seja aprofundada e exposta de forma a responder às exigências do nosso tempo. Uma coisa é a substância do “*depositum fidei*”, isto é, as verdades contidas na nossa doutrina, e outra é a formulação com que são enunciadas, conservando-lhes, contudo, o mesmo sentido e alcance. (JOÃO XXIII, 1962).

Nisso reside o eixo central segundo o qual o Concílio deveria trabalhar: não se preocupar em trabalhar um ou outro aspecto ou tema doutrinal, tampouco verdades da fé já estabelecidas desde a antiguidade, mas sim atualizá-las para o hoje. O Papa distingue as verdades herdadas do modo como as mesmas são transmitidas, ou seja, a verdade é a mesma e deve ser resguardada, o modo como é professada e transmitida é que precisaria ser atualizado para atender aos homens modernos. O caráter pastoral do Concílio surge justamente nessa nova maneira de formular e transmitir a verdade.

Nas palavras de Libanio:

[...] o conceito pastoral indica uma **maneira de compreender o conjunto da fé**, e conseqüentemente, implica um modo de vive-la. **Nesse último sentido o Concílio Vaticano II foi pastoral.** (LIBANIO, 2005, p. 67-68, destaques do autor).

O Vaticano II assumiria essa postura pastoral ao compreender o conjunto de fé e vive-la de um modo distinto daquele que vinha em curso. Tratava-se, em última instância, de uma aceitação de que a modernidade era irreversível e que seria necessário dialogar com o homem no mundo para que a fé continuasse tendo relevância. A pastoralidade do Concílio se materializaria na reconciliação da Igreja com o mundo. Talvez nisso se justificasse a exaltação feita por João XXIII sobre a alegria da mãe Igreja.

Seguindo, o Papa transforma o modo como ocorriam as condenações feitas pela Igreja. Visando justamente esse cunho pastoral, João XXIII clama que a partir de então:

[...] a esposa de Cristo prefere usar mais o remédio da misericórdia do que o da severidade. Julga satisfazer melhor às necessidades de hoje mostrando a validade da sua doutrina do que renovando condenações. (JOÃO XXIII, 1962).

Novamente temos a necessidade do tempo, lida com serenidade pelo pontífice, alterando uma postura comum do catolicismo até então. João XXIII estabelece que o Concílio, ao contrário de Trento e também do Vaticano I, não deveria emitir novas condenações, mas sim fazer uso da misericórdia, mostrando assim o quanto sua doutrina é válida e relevante para o mundo atual.

Por fim, o último aspecto do discurso diz respeito a unidade entre todos os seres humanos, algo que o Papa já vinha abordando desde o anúncio do Concílio em si. Não se tratava apenas de um apelo a união entre os cristãos, mas sim a expectativa da unidade entre todas as pessoas. Estava definido assim uma última linha mestra que o Concílio deveria objetivar.

Se o discurso começou com uma exaltação profunda de alegria, conclui-se com uma nova exaltação, agora de esperança. João XXIII (1962) afirma que o Concílio surge como um dia que promete a mais brilhante das luzes à Igreja e que mesmo ainda estando na aurora desse novo dia, os corações já se enchiam de suavidade. Nas palavras do Papa, o céu e a terra se uniu na celebração do Concílio e os Padres Conciliares, pela inspiração do Espírito Santo corresponderiam à essas esperanças.

O discurso do Papa, amplamente mais profundo do que se imaginaria para a ocasião, estabeleceu o rumo a ser seguido, definindo a agenda do *aggiornamento* tão esperado. Assim como Libanio (2005), acreditamos que João XXIII ofereceu aos Padres Conciliares o norte a ser seguido. Ele não interferiria nos debates e votações da assembleia, mas a força de seu discurso se faria presente e conduziria os debates e deliberações. Caberia aos padres seguirem essas diretrizes.

O impacto causado pela abertura do Concílio e pelas palavras de João XXIII seriam imensuráveis. Segundo Beozzo (In Passos e Sanches, 2015, p. 189), a abertura do Vaticano II foi o primeiro evento a ser transmitido ao vivo pela televisão em nível mundial. Isso trouxe para a Igreja uma situação até então inédita: o Concílio era visto e discutido mundialmente, não apenas nos meios eclesiais, mas principalmente pelas famílias em suas casas. Assim, é de se destacar que a mídia se tornaria um elemento protagonista, um “ator conciliar” extremamente relevante.

2.3. A concretização da virada na primeira sessão

Se os debates nas Comissões organizadoras já haviam dado indícios de que o Concílio não seguiria por um caminho tradicionalista como fora em Trento e no Vaticano I, com o discurso de João XXIII essas perspectivas foram confirmadas. Contudo, seria apenas no início da Primeira Sessão que ocorreria a grande virada que marcaria o Vaticano II e que acentuaria ainda mais as disputas que vinham se formando nas comissões preparatórias.

A organização do Concílio, conforme vimos anteriormente, ficara a cargo da Cúria Romana. Mesmo não centralizada no Tribunal do Santo Ofício, o que foi algo inovador, os membros da Cúria tiveram o protagonismo nas Comissões Preparatórias e, conseqüentemente, isso se refletia nos esquemas que agora deveriam ser analisados pelas dez comissões que comporiam o Concílio.

A primeira Congregação Geral teve início no sábado, dia 13 de outubro. Naquela dia previa-se, segundo as determinações das leis que regeriam o Concílio, a eleição dos membros das dez Comissões cuja tarefa seria analisar os esquemas que foram preparados anteriormente. Segundo Mattei:

Os Padres Conciliares tinham recebido três boletins, preparados pelo Secretariado Geral: o primeiro continha uma lista completa dos Padres, que eram todos elegíveis a menos que já ocupassem outras funções; o segundo boletim elencava os nomes daqueles que tinham participado nas deliberações das diversas comissões do Concílio; o terceiro era constituído por dez páginas, todas elas com dezesseis espaços em branco numerados. (MATTEI, 2012, p. 175).

A intenção em oferecer essas listas era mais do que clara: esperava-se que os Padres Conciliares votassem naqueles nomes indicados no segundo boletim, uma vez que já se tratavam de pessoas que tinham adquirido conhecimento sobre os esquemas ao trabalharem sobre eles durante a fase preparatória. O secretário geral do Concílio, Mons. Pericle Felice, ressaltava que as listas traziam os nomes das pessoas que estavam a par dos esquemas sendo, portanto, entendidas como as mais competentes para seguir a frente das comissões a serem constituídas.

Seguindo por esse caminho, os debates conciliares seriam entregues majoritariamente aos membros da Cúria, cujos esquemas, apesar de bem preparados, não atendiam aos ideais previstos por João XXIII, ao contrário, alguns esquemas como o elaborado pela Comissão Teológica mantinham a perspectiva de um Concílio doutrinário de confirmação e reafirmação da doutrina, longe da pastoralidade idealizada pelo Papa e que ficara ainda mais evidenciada em seu discurso de abertura.

Libanio (2005, p. 63), indica que o próprio João XXIII, ainda no ano de 1960, alertava que o Concílio não poderia ficar restrito as estruturas da Cúria, mas ter uma ampla representação. Para o Papa, a Cúria, enquanto órgão que governava a Igreja era uma coisa bem distinta do Concílio em si. Apesar de ter essa visão, o Papa não conseguiu imprimi-la na composição das comissões preparatórias, até mesmo pelo engessamento vigente que não possibilitaria maiores aberturas. Fora isso, havia ainda o risco de comprometer a participação dos membros da Cúria no Concílio, fato esse que certamente abalaria a própria realização conciliar.

Além dos aspectos acima, a vontade do Papa não se refletiu na organização dos esquemas preparatórios também pela inexperiência que todos tinham para com a dinâmica conciliar. Desse modo, seria evidente que durante a fase preparatória, a Cúria apresentar-se-ia como aquela mais bem preparada para conduzir os trabalhos.

Contudo, se a eleição prevista no regulamento fosse concretizada, o Concílio certamente seguiria na contramão da pastoralidade prevista e desejada por João XXIII. Novamente estamos diante de um embate entre uma instituição burocratizada e rotinizada por um lado e o carisma aberto por outro lado.

Nesse momento entrou em cena o Cardeal Liénart, bispo de Lille e um dos presidentes da Assembleia. Segundo Mattei:

[...] o arcebispo de Lille pegou no microfone e leu um texto em que afirmava que os Padres ainda não conheciam os candidatos possíveis, sendo por isso necessário consultar as conferências nacionais antes de se poder votar para as comissões. (MATTEI, 2012, p. 175).

Para a surpresa de muitos presentes, aplausos asseguraram relativo apoio à proposta do Cardeal Liénart. Apoio este que fora concretizado a partir da postura adotado por outro presidente, o Cardeal Frings, da Alemanha, que prontamente apoiou a proposta causando nova e maior onda de aplausos. Destarte, o Cardeal Liénart falava também em nome dos Cardeais Döpfner e König, endossando ainda mais a proposta.

O que estava em jogo era a confirmação ou não das comissões preparatórias ou ainda se a proposta de João XXIII em separar o Concílio da Cúria se concretizaria ou acabaria naquele momento. Ao propor que os padres pudessem se conhecer melhor e ainda consultar as conferências nacionais para a escolha da composição das Comissões, o Concílio começava a se alinhar às intenções do Papa, deixando de lado toda a estrutura pré-montada pela Cúria.

Martina (1997) afirma que o pedido foi aceito por unanimidade o que certamente não ocorreu pela diversidade dos Padres Conciliares. Contudo, o que é de fato relevante é que a

Assembleia Conciliar deixava claro que não se alinharia facilmente aos esquemas preparados pela Cúria, mostrando mais consonância com o espírito do Concílio proposto por João XXIII e exaltado desde a convocação.

Entrava em cena e começa a rapidamente ganhar protagonismo as Conferências Episcopais. Atendendo a demanda do Cardeal Liénart, a Secretaria Geral solicitou que as Conferências encaminhassem as sugestões para as comissões, algo que deveria se realizar até o dia 15 de outubro. Segundo Alberigo:

Assim, as comissões foram eleitas, mas só em 16 de outubro, baseadas nas listas preparadas antecipadamente pelas várias conferências episcopais. O resultado foi uma nítida superioridade de bispos centro-europeus e dos outros continentes sobre os bispos “latinos” (italianos e espanhóis). Muitos dos participantes das comissões preparatórias não foram eleitos. (ALBERIGO, 2006, p. 53).

O excerto de Alberigo indica a superioridade obtida pelos bispos não italianos e espanhóis. A essa informação, é válido acrescentar a consideração de Mattei (2012) ao entender que os bispos centro-europeus e dos demais continentes tinham uma abertura progressista bem mais acentuada do que os bispos italianos e espanhóis que seguiam uma linha mais presa à Tradição.

Muitos membros das Comissões Preparatórias acabaram não sendo eleitos para constituir as comissões conciliares o que colocaria em risco os documentos e esquemas elaborados anteriormente. Assim, tendo por base essas considerações, podemos concluir que definitivamente o Concílio guinava para os ideais de João XXIII.

Para respeitar ainda mais a decisão soberana dos Padres Conciliares, o Papa alterou o artigo do regulamento que previa que apenas os candidatos que obtivessem maioria absoluta seriam eleitos. A partir de então, os dezesseis mais votados iriam compor as comissões, o que ampliou ainda mais a superioridade dos bispos progressistas em sua maioria não italianos. Para Passos e Sanches (2015, p. 190), esse momento marcaria a passagem do controle do Concílio dos membros da Cúria para a assembleia em si.

Por outro lado, Alberigo (2006) afirma que os chefes das Congregações, por ação do próprio João XXIII, conseguiram assegurar a presidência das Comissões, garantindo assim ao menos a manutenção da função exercida no período preparatório. Inegável que era muito pouco frente ao que se esperava no início da Primeira Sessão.

Para concretizar efetivamente a virada do Concílio, garantindo a redução do poder curial e a abertura ao espírito pastoral, fora necessária ainda mais uma intervenção de João

XXIII e essa ocorreu no momento da apresentação e votação do esquema sobre as fontes da revelação (*de fontibus revelationis*), elaborado pela Comissão Teológica.

O esquema contou com o apoio dos Padres conservadores que viam no mesmo o necessário equilíbrio entre aspectos dogmáticos e também pastorais. Por outro lado, os Padres progressistas, liderados principalmente pelo Cardeal Liénart, teceram muitas críticas ao texto, entendido enquanto sendo profundamente escolástico, pouco ecumênico, negativista e ainda bastante distante do projeto pastoral tão caro ao Papa João XXIII.

Após a virada da eleição dos membros das Comissões, o que estava em jogo nesse momento não era apenas a aceitação ou não de um esquema, mas todo o rumo do Concílio. Frente ao ataque dos progressistas, os conservadores, representados sobremaneira pelos Cardeais Siri e Ruffini, buscavam a aprovação do documento reiterando que era fundamental reforçar e confirmar a Tradição Católica como fonte da revelação distinta das Escrituras, doutrina exposta em Trento e que se colocava inegavelmente como sendo uma demarcação de espaço frente aos Protestantes. Esse princípio distintivo entre Tradição e Escritura estava explícito no esquema da Comissão Teológica.

Já os progressistas entendiam que a manutenção desse esquema dificultaria uma aproximação ecumênica com os protestantes. Para esse grupo de Padres, a Tradição não era uma fonte diferente da Escritura, mas estava contida nela. Segundo Martina (1997), o receio dos progressistas era que, caso aprovado, o esquema consagraria uma interpretação de Trento que, longe de ser a única possível, era conflitante com os interesses que deveriam nortear o Concílio.²⁷

Como não parecia ser possível um consenso entre as partes e as mesmas tomavam posições cada vez mais intransigentes, optou-se por realizar uma votação para que se interrompesse ou não a discussão sobre o esquema. Tal votação ocorreu no dia 20 de novembro e aproximadamente 60% dos Padres se posicionaram contra o mesmo, numa clara vitória dos progressistas e em uma derrota inesperada para o Cardeal Ottaviani.

Porém, apesar da expressiva maioria se posicionar a favor do encerramento do debate e de uma revisão do texto, segundo Mattei (2012, p. 236) e Martina (1997, p. 296), faltariam

²⁷ Os debates entre os Padres conservadores e os progressistas acerca do esquema sobre as Fontes da Revelação podem ser consultados em KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**. Vol. II: Primeira Sessão. Petrópolis: Vozes, 1963. Nesse documento, Kloppenburg apresenta todas as intervenções dos dois setores presentes na aula conciliar, bem como os argumentos utilizados por ambos para tentar justificar os referidos pontos de vista a favor ou contra o esquema.

cerca de 105 votos para que o esquema fosse efetivamente revisto, uma vez que o regulamento previa que aprovação ou rejeição dos esquemas dependeriam de dois terços dos votos.

Nas palavras de Martina:

A rigor, conforme a lei, até mesmo pelo modo como foi proposto o quesito, dever-se-ia continuar a discussão. Estava-se diante de uma situação anômala, não prevista: a lei impunha que se examinasse ainda um esquema que a maioria rejeitava. (MARTINA, 1997, p. 296).

Nessa votação há a clareza de que a maioria absoluta dos Padres Conciliares estavam alinhados a posição de João XXIII, favoráveis a abertura da Igreja e da utilização de uma linguagem pastoral. Ao mesmo tempo, o grupo tradicional que se mostrava agora como sendo uma minoria, ainda tinha forças suficientes para lutar por suas convicções e até mesmo conseguir vitórias, como a obtida na votação onde, mesmo rejeitado, o esquema seguiria sendo trabalhado.

A questão se mostrava insustentável e foi levada ao Papa. Segundo Mattei (2012), João XXIII, aconselhado pelos Cardeais Bea, Liénart e Frings optou por pessoalmente tirar o esquema da discussão e solicitando sua reelaboração por uma comissão mista, presidida pelo Cardeal Ottaviani e também pelo Cardeal Bea. Assim, o Papa reconhecia que o Concílio não terminaria até o Natal de 1962, como era de seu desejo, mas ao mesmo tempo, conforme diz Martina (1997, p. 296): “[...] deixava que as forças inovadoras tivessem livre desenvolvimento”.

Certamente, João XXIII notou naquele 20 de novembro que seu Concílio só poderia alcançar os objetivos almejados se efetivamente houvesse liberdade para que as inovações pudessem ser implantadas. Em termos sociológicos, já aplicados anteriormente, o Papa percebera que era necessário que os instrumentos burocráticos fossem desmantelados para que a Igreja pudesse ser reformada seguindo a sua inspiração carismática.

Como Weber bem elucidou teoricamente e relacionamos acima, no caso do catolicismo, tal impulso só poderia vir do próprio Papa que, enquanto líder máximo desse aparato institucionalizado, seria o único a ter forças e autoridade suficiente para romper com a rotinização e burocratização que impediriam que o Concílio tivesse êxito e isso se deu efetivamente nas ações em prol da prorrogação do prazo para votação das comissões e, principalmente, no processo de rejeição do documento da Comissão Teológica.

Nesse sentido, é possível concordar com Mattei (2012) quando, citando O'Malley, afirma que nessa intervenção papal de 20-21 de novembro, João XXIII encerrava a era da “Contrareforma” e abria a Igreja para uma nova era histórica. O Concílio poderia, desse modo,

caminhar livremente e traçar seu próprio destino. O ideal do Papa, traçado desde o anúncio até seu discurso de abertura, começaria a ser sentido e vivido nas aulas conciliares e o *aggiornamento* poderia se concretizar.

2.4. O Concílio entre dois papas

O pontificado de João XXIII chegou ao fim no dia três de junho de 1963. Após quatro anos e sete meses, acabava o pontificado do “Papa Bom”. Certamente, naquela ocasião já era mais do que evidente que não se tratava de um pontificado de transição, ao menos não no sentido que os Cardeais imaginavam quando elegeram Roncalli. Tratou-se, efetivamente, de um pontificado de transição para a história da Igreja Católica, marcando o final de um modelo eclesiológico e abrindo espaço para o desenvolvimento de um novo, ainda que inacabado durante seu pontificado.

O Conclave que seguiu foi rápido. Dois dias foram suficiente para que os cardeais chegassem ao consenso ao redor do nome do arcebispo do Milão, o Cardeal Giovanni Battista Montini que assumiu o trono papal com o nome de Paulo VI. Ao contrário de João XXIII cujo carisma era suficiente para suprir sua inexperiência política, o Cardeal Montini não era tão carismático, porém, não se pode negar que se tratava de um político nato, como afirma Mattei (2012, p. 257).

A expectativa ao redor do Conclave era se o eleito seguiria ou não com as atividades do Concílio, e em caso positivo se daria seguimento a linha elaborada por João XXIII. A primeira questão foi rapidamente dissipada pela postura adotada por Paulo VI de ratificar que o grande objetivo de seu pontificado era dar seguimento ao Vaticano II.

Como dissemos, o novo Papa não possuía o grande carisma motivador impresso nas ações e palavras de seu antecessor e isso se refletiria no modo como conduziria as atividades conciliares. Exemplo disso é que uma das suas primeiras providências foi no tocante à direção do Concílio. Aconselhado pelo Cardeal Suenens e também pela sua própria experiência da Primeira Sessão, Paulo VI achou por bem criar um colégio de moderadores para conduzir mais eficazmente os trabalhos.

Fora necessário novamente alterar o regulamento do Concílio, mas era algo que se fazia necessário para dinamizar os debates. Ademais, nas palavras de Alberigo, esse colégio:

[...] deveria constituir a junta de ligação entre o próprio papa e a assembleia, da qual cada moderador teria, por turno, a direção dos trabalhos. (ALBERIGO, 2006, p. 72).

Esse grupo de moderadores eram constituídos por quatro Cardeais nomeados diretamente pelo Papa. Destaca-se aqui que dos quatro apenas um, o Cardeal Agagianian, representaria o grupo mais conservador. Os outros três, Suenens, Döpfner e Lercaro, eram representantes da maioria progressista. Assim, Paulo VI seguia o caminho iniciado por João XXIII, possibilitando que os progressistas pudessem atuar e dirigir as aulas conciliares.

Cabe ressaltar ainda a importância do discurso de Paulo VI quando da abertura da Segunda Sessão. Assim como feito por João XXIII na abertura do Concílio, nessa oportunidade, Paulo VI apresentou os quatro objetivos que se esperava o Vaticano II pudesse alcançar.

O primeiro deles diz respeito a uma definição sobre a Igreja, definição essa que deveria ser proferida a partir de uma meditada reflexão. Segundo Paulo VI:

Não há dúvida de que é desejo, necessidade e dever da Igreja, dar finalmente de si mesma uma definição mais imediata. [...] Será, pois, assim, tema principal desta sessão do presente Concílio tudo quanto diz respeito à própria Igreja. Pretende-se investigar-lhe a essência real e fundamental da Igreja e nos manifeste a sua missão múltipla e salvífica. Deste modo, a doutrina teológica pode enriquecer-se com magníficos progressos, que merecem atenta consideração mesmo por parte dos Irmãos separados, e que, como Nós ardentemente desejamos, lhes oferece cada vez mais fácil caminho para a concórdia na unidade. (PAULO VI, 1963).

Paulo VI estabelece que o primeiro aspecto e o mais relevante da Segunda Sessão seria o debate sobre a natureza da Igreja, debate esse que indiretamente já fora iniciado ainda na Primeira Sessão e que agora ocuparia o lugar central nas aulas conciliares. O segundo aspecto, unido diretamente ao primeiro, é a renovação da Igreja. Segundo Paulo VI (1963) essa renovação não significaria anular toda a caminhada do catolicismo, mas sim favorecer o despertar de “imensas energias espirituais e morais”.

O terceiro objetivo – ou fim, como Paulo VI aborda – é a unidade dos cristãos, tema caro à João XXIII e que também esteve presente desde o momento do anúncio do Concílio. Segundo o Papa, o Concílio deve ser um “convite” que favoreça a uma participação mais aberta e fraterna.

Por fim, e o que mais nos cabe aos objetivos da nossa pesquisa, Paulo VI elenca um último objetivo ao Concílio, porém, não menos importante que os anteriores: rever a relação da Igreja com o mundo. Segundo o Papa:

O Concílio procurará ainda lançar uma ponte para o mundo contemporâneo! Fenômeno singular: a Igreja, ao mesmo tempo que, procurando animar a sua vitalidade interior no Espírito do Senhor, se distingue e se desprende da sociedade profana, em que está imersa, vai, por outro lado, credenciando-se como fermento vivificador e instrumento de salvação desse mesmo mundo, e descobrindo e

fortalecendo a sua vocação missionária, isto é, o seu destino essencial no sentido de tornar a humanidade, quaisquer que sejam as condições em que ela se encontre, objecto da sua apaixonada missão evangelizadora. (PAULO VI, 1963).

O *aggiornamento* de João XXIII só se concretizaria efetivamente se o Concílio possibilitasse essa ponte da Igreja para com o mundo. Paulo VI reforçou ainda que caberia a Igreja a consciência de falar com toda a humanidade, de tornar todos os homens o objeto da ação evangelizadora. Essa ponte da Igreja para com a sociedade se faz presente nos documentos conciliares, mas é o foco e objetivo principal da última Constituição promulgada pelo Concílio, a *Gaudium et spes*.

XXX

João XXIII fora eleito para ser um papa de transição. Sua idade avançada indicaria um pontificado curto, algo esperado após o longo reinado de Pio XII. Contudo, João XXIII se mostrou o Papa de transição de uma era histórica para outra na Igreja, lançando as bases de alterações profundas no interior do catolicismo.

Sua liderança carismática e sua preocupação pela dimensão pastoral da Igreja fez dele um “Papa Bom”, amado não apenas pelos católicos, mas por toda a humanidade. Sua fé na ação do Espírito Santo propiciou o anúncio repentino de um novo Concílio e a aceitação pública, amparada pelo dinamismo dos meios de comunicação garantiu que o mesmo fosse realizado.

Seguindo com uma crença inabalável de que o Concílio era a vontade de Deus para a Igreja, João XXIII possibilitou aberturas e quebras na institucionalização conciliar. Isso só foi possível graças, novamente, a sua figura carismática. A teoria weberiana de que apenas uma liderança carismática é capaz de romper com as estruturas burocráticas de poder se aplica perfeitamente a figura de João XXIII e sua ação junto a assembleia conciliar.

Com seu discurso de abertura, exaltando a alegria da Igreja pelo Concílio, o Papa lançou as diretrizes básicas que possibilitaram a necessária quebra das normas que regeriam o Vaticano II. Confiando na Providência Divina, foi possível abrir concessões ao regulamento, conferindo gradativamente mais autonomia aos Padres Conciliares que pareciam cada vez mais impulsionados pelo mesmo animo que conduzia o pontífice.

Em outros termos, o até então impensável Concílio se mostrava ainda mais inovador por assumir posturas progressistas, rompendo não apenas com a institucionalização rígida que

impediria qualquer avanço, mas também com séculos de separação entre Igreja-sociedade, dirigindo-se a um novo sujeito, um sujeito moderno que, conforme afirma Libanio (2005) vivia sua fé a partir de uma situação existencial imersa na modernidade. Negar o diálogo com esse sujeito era se recusar a reconhecer que o mesmo já havia ocupado o lugar do sujeito tradicional para com o qual a Igreja ainda se dirigia na era pré-conciliar.

A modernidade que durante todo século XIX procurava seu espaço dentro da Igreja a partir das margens, agora passava a ocupar um protagonismo até então inimaginável. O avanço progressista animado pelo carisma de João XXIII possibilitou essa abertura e conduziria o Concílio até o seu final.

Contudo, apesar das virtudes inquestionáveis de Paulo VI, o carisma de João XXIII não fora herdado em sua totalidade por seu sucessor, ao contrário, Paulo VI se mostrava mais burocrático e buscou uma nova rotinização do Concílio objetivando que o mesmo apresentasse resultados mais expressivos, algo que se mostrava necessário para que os frutos fossem produzidos.

Desse modo, é perfeitamente possível afirmarmos que Paulo VI compensaria a ausência de um carisma mais efusivo por meio da elaboração de normas que foram extremamente eficazes para fazer com que o Concílio se desenvolvesse. Por fim, é com o sucessor de João XXIII que se consolidou os objetivos do Concílio e se abriu caminho para mudanças ainda mais profundas na estrutura da Igreja.

Como fizemos anteriormente, o balanço traçado na relação entre Igreja – modernidade nos mostra essa inversão de postura. Após ao menos quinhentos anos de condenações e de uma luta contra os avanços da sociedade moderna, a Igreja reconhecia em sua oficialidade a necessidade de se abrir ao diálogo, de deixar de lado as antigas máximas condenatórias para estender a mão a humanidade, compartilhando suas dores e suas esperanças. É na *Gaudium et spes* que essa premissa se materializa ainda mais nitidamente.

CAPÍTULO IV:

GAUDIUM ET SPES: A RECONCILIAÇÃO DA IGREJA CATÓLICA COM O MUNDO

Com a vitória dos setores mais progressistas, marcada pelo rompimento das rígidas normas que ameaçavam fazer com que o Concílio não tivesse a liberdade necessária para atualizar a Igreja, o tom pastoral esperado por João XXIII efetivamente passou a ocupar o lugar central das aulas conciliares. A mudança de tom dos documentos é sensível e a Igreja se abria finalmente ao mundo moderno.

A grande concretização desse projeto é materializada na Constituição Pastoral *Gaudium et spes*, o último dos documentos promulgados pelo Concílio e também um de seus mais polêmicos textos. Nele, expressa-se fielmente a concepção de diálogo que fora tão cara aos Padres Conciliares e que definiria não apenas a Constituição Pastoral, mas todo o Vaticano II.

Historicamente, os Concílios Ecumênicos não se preocupavam com a dimensão dialogal, afinal, dentro de uma estrutura hierarquizada e centralizada na figura do Papa, a verdade era algo que já era dada pronta, comunicada pelo próprio Deus e repassada aos homens por meio de sua Igreja.

A *Gaudium et spes* só pode ser compreendida enquanto inserida nessa necessidade de diálogo que o Concílio impõe à Igreja. Sua construção histórica não remonta ao período de preparação do Vaticano II, capitaneado pela Cúria Romana, mas é datada já com o Concílio em curso, ou seja, é um documento que foi pensado a partir das Aulas Conciliares, conforme o desenvolvimento da assembleia conciliar.

Talvez por esse motivo que nenhum outro documento expresse de maneira tão competente o chamado “espírito do Concílio”, fundamentado na abertura ao mundo moderno a partir do respeito as realidades terrestres, respeito esse que leva a valorização, ao diálogo e

ao aprendizado com o homem moderno, discernindo nesse processo os pontos positivos da modernidade, mas também os negativos. Disso deriva a importância do discernimento dos “sinais dos tempos”, essencial na compreensão da *Gaudium et spes*.

Ademais, os quatro aspectos que elencamos acima (respeito, valorização, diálogo e aprendizado) possibilitaram uma radical mudança de postura da Igreja para com o mundo moderno e abriram brechas para que os ideais de secularizantes da modernidade adentrassem no interior do catolicismo, depois de muitos séculos às margens da Igreja.

Esses ideais estão expostos na Constituição Pastoral de diversas maneiras, mas sobretudo quando se aborda a importância da historicidade, ou ainda exalta a dignidade humana a partir de uma nova concepção acerca da antropologia cristã. Isso sem ignorar o reconhecimento da autonomia das realidades terrestres, o que concretiza todo esse importante processo de abertura.

O ser humano, independente de seu credo, raça ou nacionalidade, é o destinatário da *Gaudium et spes*. Desse modo, o diálogo proposto pelo Concílio é com toda a humanidade, acolhida a partir de suas semelhanças e diferenças e é isso que a Constituição Pastoral se propôs a demonstrar. Evidente que nesse avanço dialogal, a própria Igreja foi profundamente alterada, dando início a uma nova fase do catolicismo.

1. Abordagem histórica do documento

É inegável que o *aggiornamento* pretendido por João XXIII não se expressava de maneira clara nos primeiros esquemas que foram apresentados pela Comissão preparatória. Esses esquemas traziam em seu cerne o pensamento católico de então, voltado para a negação do mundo e a condenação dos erros da modernidade, onde ainda predominava o reforço doutrinal típico da instituição burocrática e estabelecida em valores rotinizados.

Com as transformações das normas conciliares e a consequente autonomia adquirida pelos Padres, os esquemas preparatórios foram sendo gradativamente deixados de lado, abrindo espaço para a construção de novos e definitivos esquemas, estes devidamente alinhados a proposta apresentada por João XXIII. Ou seja, as diversas concessões e interferências feitas no regimento do Concílio asseguraram que o mesmo se abrisse ao carisma previsto pelo pontífice.

É nesse contexto, da quebra da burocracia rotinizada para a abertura ao carisma, que aparece a proposta de um esquema que abordasse detalhadamente a relação da Igreja com o mundo moderno. Chamado inicialmente de Esquema XVII, número recebido já na nova ordenação dos esquemas a serem trabalhados no Concílio – e este seria o último – passou a ser chamado posteriormente de Esquema XIII quando novamente fora feita uma reorganização dos trabalhos, sendo que essa seria a última e definitiva.

Desde que fora inicialmente pensado, esse esquema trazia em si a nítida intenção de se tornar um documento diferente de tudo que havia sido produzido até então. Sua própria organização e desenvolvimento se mostraram distintos do que o próprio Concílio, mesmo que já em sua nova configuração mais aberta, comumente apresentava.

Tratava-se não apenas da oportunidade de uma reconciliação entre Igreja-Mundo e os Padres Conciliares entendiam essa necessidade, algo que refletiu diretamente na Constituição Pastoral que se originaria a partir desse Esquema, mas a *Gaudium et spes* pode e deve ser entendida como sendo a materialização do carisma conciliar.

Entretanto, essa materialização teve um longo percurso até que fosse efetivamente concretizada. O documento passou por diversas fases de estruturação sendo que cada uma delas trouxe efetivas contribuições para que o texto final tomasse a forma definitiva. Desse modo, acreditamos que seja fundamental termos como ponto de partida os elementos históricos que deram origem a *Gaudium et spes*.

1.1. Primeira fase de elaboração do texto

João XXIII deixara claro que o Concílio, ao menos em sua concepção, deveria se preocupar em tratar da relação entre Igreja e mundo moderno. Conforme vimos anteriormente, isso esteve presente em seus discursos desde que o Concílio fora anunciado. O tão sonhado *aggiornamento* passaria necessariamente pelo modo como a Igreja e o mundo se relacionavam.

Entretanto, Kloppenburg (1964, p. 194), tratando da gênese da Constituição, afirma que durante a fase de preparação não se pensou em um esquema que abordasse os problemas do mundo moderno e que colocasse a Igreja positivamente frente aos mesmos, indo no sentido contrário do que o Papa esperava. Evidente que isso ocorreu devido ao clima ainda bastante tradicional que, como já demonstramos anteriormente, predominou durante toda a fase preparatória do Vaticano II e que foi rompido nos primeiros dias do Concílio.

Foi justamente com essa mudança de rumo que o Concílio viveu já em sua primeira Aula Conciliar e cuja consequência foi a quase completa anulação dos esquemas elaborados anteriormente, incluindo o esquema da Comissão Teológica que reafirmava a doutrina católica, segundo a qual a Igreja era a guardiã da fé, é que se passou a ter em vista um novo documento que tratasse da Igreja no mundo.²⁸

Assim, só podemos tratar da *Gaudium et spes* se tivermos em mente que a mesma só surge no momento em que o Vaticano II assume efetivamente o compromisso de respeitar o carisma de João XXIII por meio do rompimento regulamentar ocorrido na Primeira Sessão. Segundo Kloppenburg:

Foi precisamente então, no fim daquele primeiro período de sessões conciliares, quando, diante dos destroços dos esquemas derrubados, os Padres se viram na necessidade de organizar um novo programa conciliar, que surgiu a ideia do presente esquema. A intervenção do Cardeal Suenens, na 33ª Congregação Geral, dia 4-12-1962 [...], foi seu ponto inicial. (KLOPPENBURG, 1964, p. 195).

Desse modo, a *Gaudium et spes* não foi um documento tratado nos momentos de preparação do Concílio, não tendo sido desenvolvida antes da grande transformação ocorrida com a primeira sessão. Manzini reitera a constatação de que o documento emerge a partir dos debates conciliares ao afirmar que:

Pouco a pouco vai surgindo a necessidade de um documento específico no qual fossem centralizados todos os problemas relacionados com a presença *ad extra* da Igreja. É nesse momento que uma primeira comissão mista era encarregada de elaborar um primeiro esquema. (MANZINI, 2013, p. 215, grifos da autora).

Em outros termos, é apenas na Aula Conciliar que os padres formam consciência da necessidade de se analisar os problemas da Igreja além dos limites da mesma, indo além do *ad intra* que tanto havia sido abordado nos esquemas preparatórios e que agora mostravam seus limites para com os interesses reais do Concílio e era isso que o Cardeal Suenens tinha em mente ao propor um novo documento abordando a relação Igreja-mundo.

Ademais, é importante ressaltarmos que a proposta feita pelo Cardeal Suenens, segundo Manzini (2013, p. 216) havia sido cuidadosamente pensada em conjunto com outros cardeais e bispos, dentre os quais merece especial destaque o brasileiro D. Helder Câmara, Léger, Lercaro e, principalmente, o Cardeal Montini, que veio a conduzir o concílio enquanto

²⁸ O esquema em questão, elaborado pela Comissão Teológica recebera o nome de *De deposito fidei pure custodiendo*". Para maiores informações sobre o conteúdo apresentado nesse esquema, bem como as discussões ao redor do mesmo, sugerimos: KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**. Vol. I: Documentário preconiliar. Petrópolis: Vozes, 1962.

Papa Paulo VI. Desse modo, é possível afirmarmos que não se tratou apenas de uma proposta individual, mas sim feita com sustentação de um grupo influente de Padres Conciliares algo que viria a ser muito importante para que a relevância da temática fosse compreendida e sustentada.

Esclarecendo um pouco mais o significado da expressão *ad extra* para o Concílio e também para a Igreja, Camacho afirma:

Quando fala da Igreja *ad extra*, indica que, sob esse enfoque, o concílio deve tratar da Igreja enquanto ela estabelece um diálogo com o mundo. E, a título de exemplo, são enumerados quatro temas sobre os quais a Igreja deveria trazer luz: a pessoa humana, a justiça social, a evangelização dos pobres, a paz internacional e a guerra. Aqui sim pode-se notar que não há tanto uma visão doutrinal e sistemática, mas uma preocupação pelas questões que mais afligem o homem contemporâneo. (CAMACHO, 1995, p. 268, grifos do autor).

O excerto de Camacho nos leva a constatação de que é na *Gaudium et spes*, é no pensar *ad extra* que realmente o Concílio se voltaria às questões do homem contemporâneo e faria isso deixando um pouco de lado aspectos estritamente doutrinários ou sistemáticos, inserindo-se efetivamente nos problemas sofridos pela humanidade – não apenas os católicos, mas toda a humanidade – refletindo efetivamente a partir da realidade terrestre.

Tratando ainda do mesmo momento incipiente da *Gaudium et spes*, McGrath (1967, p. 137) reitera um aspecto de grande relevância: a relação íntima entre o espírito do Concílio e o espírito que nortearia a construção da Constituição. Esse espírito se fez sentir na rejeição completa ou parcial dos textos preparatórios e despertou nos Padres Conciliares a consciência de que era preciso se dirigir a humanidade e tratar da relação Igreja-mundo.

Após o término da I Sessão, João XXIII sentiu a necessidade de uma maior organização dos trabalhos e instalou uma Comissão Coordenadora para conduzir o Concílio. Coube a essa comissão a reorganização dos esquemas pré-conciliares que de setenta foram reduzidos a dezessete, sendo que o último fora denominado *De praesentia Activa Ecclesiae in Mundo* – Da presença ativa da Igreja no Mundo.

Partindo dessa primeira denominação, já nos é possível estabelecer um paralelo com documentos anteriores à Primeira Sessão. Há uma grande diferença entre esse título provisório quando comparado ao primeiro esboço elaborado com temática semelhante, proposto pela Comissão Teológica ainda na fase preparatória do Concílio.

Enquanto o esboço da fase preparatória abordava a Igreja como sendo a guardiã ou depositária da fé, não tratando especificamente da Igreja no mundo e reforçando a doutrina pré-conciliar, a nova versão já se alinhava aos novos rumos que o Concílio tomava propondo

como ponto de partida a presença ativa da Igreja no mundo. Não se tratava mais apenas de uma presença pautada em princípios teológicos e doutrinários, mas sim na aplicação dos mesmos junto à realidade social, fundamentando-se na teologia das realidades terrestres que será mais detalhada a frente.

Para a construção desse documento, a Comissão Coordenadora estabeleceu uma Comissão Mista, formada pela Comissão Teológica e pela Comissão para o Apostolado dos Leigos. A eles foi confiada a elaboração do chamado Esquema XVII, cujo relator eleito fora o próprio Cardeal Suenens. Apesar do entusiasmo para com esse novo documento, o trabalho teve início com certa lentidão, uma vez que os membros da Comissão Teológica estavam comprometidos com a preparação do novo esquema sobre a Revelação Divina, não havendo muito tempo disponível para se concentrarem nesse novo documento.²⁹

Segundo McGrath (1967, p. 138), o Cardeal Suenens havia sugerido um esquema fundamentado em seis capítulos partindo da “admirável vocação do homem” e explorando temas como: direitos da pessoa, família, cultura, ordem sócio-econômica, entre outros mais. Trata-se, portanto, de uma temática bastante vasta intensa de ser trabalhada.

Apesar da lentidão inicial, justificada pela necessidade de se refazer um documento chave para o Concílio, um primeiro esboço do Esquema XVII fora confeccionado entre os meses de fevereiro e maio, quando a Comissão Mista entregou à Comissão Coordenadora o texto previsto em seus seis capítulos. Paradoxalmente, McGrath (1967, p. 139) afirma que no mesmo dia em que o documento foi entregue (31 de maio de 1963), João XXIII entrava em agonia e, três dias depois, veio a falecer.

Vale ressaltar que o esquema apresentado a João XXIII em maio era, na verdade, o segundo texto produzido. O primeiro deles, conforme nos diz Camacho (1995, p. 269) fora elaborado no mês de março de 1963. Esse primeiro esboço foi reestruturado pela Comissão Mista contando ainda com a presença de diversos observadores leigos. Então se elaborou uma segunda versão, concluída no mês de maio.

No mês de setembro, ainda antes da abertura da Segunda Sessão, uma terceira versão do texto era composta por um grupo de especialistas conduzidos pelo Cardeal Suenens. Segundo Camacho:

²⁹ Conforme fora visto anteriormente, esse novo esquema acerca da Revelação Divina viria a substituir o esquema sobre a Dupla Fonte da Revelação que fora rejeitado pelos Padres Conciliares ao longo da Primeira Sessão e cuja votação levou a alteração no regulamento do Concílio, permitindo que a maioria simples fosse suficiente para rejeição de um determinado esquema.

Nele se destaca o tema da Igreja, que se sente inserida no mundo e, ao mesmo tempo, enviada a ele: essa missão não esgota a intervenção de Deus na história (dai a importância de discernir os sinais dos tempos) e, além do mais, é ultrapassada pela própria realidade do mundo e sua autonomia (a Igreja não tem resposta para todos os seus problemas). (CAMACHO, 1995, p. 269).

Essa terceira versão do texto já deixava claro que uma das chaves de leitura mais condizentes para compreensão do Esquema seria justamente a teologia das realidades terrestres. Camacho destaca isso no excerto acima ao afirmar que a realidade do mundo e sua autonomia ultrapassam a missão da Igreja.

Entretanto, Paulo VI, no discurso de abertura da Segunda Sessão, não faz menção específica ao documento, mas ao reforçar os quatro objetivos do Concílio, enfatiza que um deles é o estabelecimento de uma ponte entre a Igreja e o mundo, algo que viria a se concretizar com a *Gaudium et spes*. Vale ressaltar que a expressão “ponte” é muito simbólica, uma vez que demonstra a consciência de que um abismo fora firmado entre a Igreja e o mundo moderno e que agora se buscava efetivamente superar.

Apenas ao final dessa segunda sessão é que se voltou a ter notícias sobre o Esquema XVII. Vale ressaltar que a segunda sessão foi dedicada quase que exclusivamente aos debates acerca da natureza da Igreja. Outros temas foram corretamente relegados a um segundo momento, favorecendo assim a organização e o desenvolvimento dos trabalhos conciliares acerca da Igreja.

Entretanto, o documento não chegou às mãos dos Padres Conciliares, uma vez que a Comissão Coordenadora do Concílio, agora denominada de Conselho da Presidência, considerou que o texto apresentado ainda não estava apto a ser levado aos debates na Aula Conciliar devendo, portanto, ser reelaborado.

Essa decisão tomada pela Comissão fora justificada a partir de vários aspectos. Um deles, segundo McGrath (1967, p. 140) consiste no fato do primeiro capítulo ter sido considerado bastante deficitário. Também Camacho (1995, p. 270) segue nessa mesma concepção, entendendo que a Comissão Coordenadora concluiu que o texto apresentado possui um tom excessivamente teológico, distante da finalidade esperada para esse documento. Evidentemente, essa concepção se fundamenta pelo fato de que o texto fora construído tendo por base justamente o esquema da fase preparatória, conservando diversos aspectos doutrinários do mesmo.

Coube novamente ao Cardeal Suenens preparar o novo esquema a partir das considerações feitas pela Comissão Coordenadora. O trabalho teve início ainda em 1963, na

cidade belga de Malines. Nesse momento ocorreram os primeiros debates intensos acerca do tom a ser adotado pelo Esquema. Segundo McGrath:

Sucedeu um verdadeiro debate entre aqueles que argumentavam que a verdadeira abordagem conciliar de questões sociais deveria ser especificamente teológica, no sentido de partir dos dados da revelação e ir até as conclusões doutrinárias, e a outra escola, que, baseada no profundo impacto causado no mundo pelas duas grandes encíclicas sociais do Papa João XXIII (*Mater et Magistra* e *Pacem in Terris*), defendia ardentemente a ideia de que todo documento destinado a falar ao mundo moderno devia partir de uma consideração dos problemas do mundo, e falar aos homens com uma linguagem e argumentos compreensíveis e aceitáveis para eles. (MCGRATH, 1967, P. 140).

O excerto de McGrath nos mostra a divisão existente no interior da comissão mista que seria responsável pela elaboração do Esquema que, por volta dessa época já era denominado de Esquema XIII, nome definitivo que seria mantido até a fase final de sua aprovação pelos Padres Conciliares. Essa divisão, como já era de praxe, refletia a divisão interna existente no próprio Concílio e que já abordamos anteriormente. No caso específico da discussão desse esquema, colocado o ineditismo da temática proposta, evidentemente que os debates assumiriam um aspecto ainda mais intenso do que vinha ocorrendo nas Aulas Conciliares.³⁰

O problema maior é que esses debates estavam acontecendo no interior do grupo responsável pela elaboração do texto e não na assembleia do Concílio. Na visão de quase todos os membros da Comissão, isso estava ocorrendo pela quantidade grande de membros que compunham o grupo – eram cerca de sessenta membros, assessorados por aproximadamente mais cinquenta teólogos. Desse modo, caso seguissem no ritmo que vinham demonstrando, somando-se ainda a necessidade já comprovada de refazer o trabalho que anteriormente havia sido desenvolvido, havia grande chance de se manter o impasse e o texto não ficar em condições de ser apresentado e votado.

A solução foi a criação de uma subcomissão mista central, constituída por apenas seis membros, sendo três da Comissão Doutrinal e outros três da Comissão do Apostolado Leigo. Os seis eleitos eram europeus, motivo pelo qual foi requerido que outros dois bispos, um norte americano e um africano fossem acrescentados à essa nova subcomissão que seria presidida pelo italiano Dom Guano e teria a tarefa de elaborar o documento.

A primeira decisão desse pequeno grupo foi trabalhar mais intensamente o capítulo primeiro que assumiria uma posição mais doutrinal, os demais seriam publicados em forma

³⁰ Ao longo dessa discussão acerca da produção do esquema, ocorreu uma nova redução no número de documentos previstos para serem debatidos no Concílio. Ao todo, seriam agora treze textos, sendo que o último seria aquele que analisaria a relação Igreja-mundo moderno.

de “anexos”, ou seja, não seriam debatidos nas Aulas Conciliares, uma vez que se entendia que eram temas particulares e temporais e que poderiam comprometer muito tempo em debates.

Essa decisão, segundo McGrath (1967, p. 141), era bem intencionada, mas não foi bem vista por parte dos Padres Conciliares e, dado que o próprio Concílio se preocupou cada vez mais em tratar de temas particulares, os anexos acabaram sendo reincorporados ao texto principal, assumindo formas de capítulos. Somente a partir de então é que podemos tratar da elaboração definitiva do esquema que seria efetivamente apresentado nas Aulas Conciliares.³¹

1.2. Segunda fase de elaboração do texto

Passados os momentos iniciais onde o documento ainda não tinha uma forma explícita e os debates deixavam claro que não havia sequer um rumo específico a ser adotado por ele, a formação de uma subcomissão reduzida marcaria o início de uma segunda fase no processo histórico da construção do texto, fase essa em que o documento tomou uma forma mais concreta.

Isso ocorreu a partir de uma reunião da subcomissão em Zurique, no começo de 1964. Nessa elaboração já era possível, conforme nos diz McGrath (1967), ter uma maior convicção dos conteúdos que seriam abordados no documento, bem como seu estilo e também o método a ser efetivamente utilizado. Dado o local onde o mesmo foi produzido, o documento ficou conhecido como o *Texto de Zurique*.

Foram substanciais os avanços trazidos pela subcomissão que trabalhou em Zurique. Segundo Delhaye:

A perspectiva da exposição está completamente mudada. Passaram da teologia à pastoral, dos princípios aos fatos. Não se trata mais dos fundamentos teológicos ou metafísicos da dignidade humana. O que se põe na vanguarda são as situações psicológicas ou sociais [...]. (DALHAYE, 1967, p. 268).

Constata-se, portanto, que não se alterou o foco do documento em abordar o ser humano em sua realidade. O que foi transformado foi o modo como isso se daria: deixava-se de lado os aspectos teológicos para se favorecer uma análise de cunho pastoral, preocupada

³¹ Segundo o que diz McGrath (1967), os anexos seriam como explicações ou ainda comentários sobre o texto principal. Contudo, não havia uma clareza sobre a autoridade que esses anexos teriam e como efetivamente se relacionariam com o texto principal. Ademais, os Padres Conciliares não viram a proposta com bons olhos uma vez que não teriam como analisar e votar esses anexos, debatendo apenas o texto principal. Desse modo, o que seria debatido e votado poderia não condizer com os anexos que fariam parte do texto e cuja importância ninguém tinha muita certeza de qual seria.

não apenas em teorizar sobre a pessoa, mas sim refletir sobre sua prática, sobre sua realidade social.

Esse texto fora encaminhado à Comissão Mista que o analisou e, juntamente com as opiniões dos teólogos observadores, propôs algumas alterações que seriam atendidas por parte da subcomissão. Feitos os ajustes e após uma nova rodada de análises e debates, o texto foi finalmente aprovado e enviado para a Comissão Coordenadora do Concílio que também o aprovou e o distribuiu entre os Padres Conciliares. Quanto a esses últimos, pela primeira vez tinham em mãos o texto do Esquema XIII.

Também é importante adotarmos a nomenclatura adequada para lidarmos com o documento. O *Texto de Zurique*, no momento em que fora aprovado e enviado aos Padres Conciliares, assume sua oficialidade, sendo denominado de *Textus prior*. Esse foi o texto discutido na III Sessão do Concílio, em 1964.

Alberigo ressalta que a expectativa criada ao redor do Esquema XIII foi se ampliando com o passar do tempo e agora teria oportunidade de se concretizar ou não. Segundo o autor:

Talvez seja realmente difícil dar-se conta hoje da amplitude da expectativa que rodeava então esse esquema. Falava-se da “obra prima” do concílio, da obra acabada. Muitos pensavam de verdade que fosse chegado o momento para a Igreja, depois de se ter definido a si mesma, empenhar-se pelos problemas do mundo com clareza e generosidade, exatamente à medida que estava segura de ser distinta do mundo, mas co-responsável por sua salvação. (ALBERIGO, 2006, p. 128).

Com as considerações de Alberigo, podemos afirmar que os Padres Conciliares esperavam ansiosamente pelo Esquema XIII e todo processo que narramos acima acerca da complexidade da elaboração de seu texto ressoa nessa expectativa criada pelo seu conteúdo. Esperava-se que fosse efetivamente o ponto alto do Concílio, sua conclusão tendo por base aquilo que fora almejado por João XXIII em sua convocação.

O documento foi apresentado no dia 20 de outubro de 1964. Nesse momento, D. Guano ressaltou:

[...] a urgente necessidade deste esquema como sendo o esforço da Igreja em transpor o hiato da ignorância mútua, desconfiança, indiferença ou aparente hostilidade, muitas vezes evidente, entre a Igreja e o mundo da idade moderna. [...], ele deu ênfase ao esquema como veículo e sinal do novo diálogo da Igreja com o mundo. (MCGRATH, 1967, p. 144).

A apresentação do texto se alinhou as expectativas pelo mesmo ao ressaltar seus objetivos de superar o abismo criado entre a Igreja e o mundo moderno, abismo marcado pela desconfiança e hostilidade de ambas as partes. Esse reconhecimento de que os problemas entre

as partes eram decorrência das relações que os dois lados tiveram ao longo da história já seria, por si só, um avanço considerável, maior ainda ao se ressaltar a vontade da Igreja em estabelecer um novo diálogo com o mundo, superando essas diferenças.

Entretanto, antes mesmo que o texto fosse aprovado para ser discutido, constatou-se que algumas expressões e conceitos necessitariam de um maior aprofundamento teológico/doutrinal. Também se constatou que a noção de “sinais dos tempos”, noção essa que consistiria em uma das mais relevantes chaves de leitura do documento, deveria ser melhor analisada, afim de atender não apenas o ocidente, mas sim a universalidade como um todo.

Apesar de já haver a constatação dos problemas indicados acima, conforme resalta Alberigo (2006, p. 129), o Concílio aprovou o Esquema com uma maioria absoluta de 1576 votos favoráveis contra apenas 296 contrários. Essa aprovação garantiria que o texto fosse analisado de modo aprofundado e que seus capítulos fossem igualmente estudados e debatidos na Aula Conciliar.

Sobre o texto em si, McGrath (1967, p. 143) afirma que esse consistia em um pequeno prólogo identificando a Igreja com as alegrias e tristezas do mundo moderno e ressaltando a vontade do Concílio em falar a todos os fieis. Seguiu-se três capítulos que versavam sobre a vocação do homem, o compromisso da Igreja a serviço do homem e o modo como os cristãos deveriam se comportar no mundo. O quarto capítulo abordava os problemas da atualidade era seguido por uma conclusão.

Apenas por essas considerações breves já nos é possível constatar que havia um problema de fundo. Não se ignora a importância em analisar o comportamento dos cristãos no mundo, mas até que ponto esse item se enquadraria em um documento que afirmava falar a toda humanidade e não apenas aos cristãos? Efetivamente, haviam problemas na construção textual e esses não tardaram a aparecer.

Até mesmo o Cardeal Cento, ao apresentar o documento aos Padres Conciliares reconheceu a existência de lacunas. Em seus diários do Concílio, Kloppenburg afirma que o Cardeal Cento teria apresentado o documento nos seguintes termos:

“Não nos poupamos ao trabalho e, por isso, pedimos a vossa benevolência, embora o texto que apresentamos à vossa consideração contenha imperfeições e lacunas. Mas contamos com a contribuição das vossas observações e pareceres para o seu aperfeiçoamento definitivo, de modo que ele possa ser dado ao conhecimento de todos os homens, católicos ou acatólicos, crentes ou ateus, como mensagem de esperança num futuro melhor em que reine a paz de Cristo entre os homens”. (KLOPPENBURG, 1965, p.197).

Além do reconhecimento dos problemas existentes no texto, a apresentação do Cardeal Cento reforça o caráter ecumênico que o texto deveria ter e sua intenção de falar a todos os homens, transmitindo, da parte do Concílio e da Igreja como um todo, uma mensagem de esperança à humanidade.

Kloppenburger (1965, p. 198-199) indica que após a apresentação do Cardeal Cento, D. Guano, relator responsável pelo documento, tomou a palavra para proferir uma “longa e minuciosa” explicação do texto. A mesma fora centrada a partir de quatro pontos principais: primeiramente, abordou-se os motivos que levaram a elaboração do texto; seguindo, expos as finalidades do esquema para então, já no terceiro ponto, destacar as dificuldades encontradas pela comissão. Por fim, apresentou a ordem do esquema em sua estruturação.

Para os fins desta tese, convém destacar alguns aspectos relevantes do segundo e terceiro ponto abordado na apresentação de D. Guano, uma vez que a partir disso se torna mais compreensível diversos aspectos do documento, que trataremos no momento oportuno. Desse modo, partimos das finalidades apresentadas pelo relator. Segundo Kloppenburger, D. Guano teria afirmado que o Esquema:

Trata-se de promover sempre mais o diálogo com todos os homens, para ouvi-los falar do eu pensam, das condições em que vivem e dos problemas que os afligem e, ao mesmo tempo, para fazê-los conhecer o que a Igreja pensa sobre as condições, orientações e problemas principais do nosso tempo; para revelar-lhes de que modo a Igreja participa da evolução do nosso tempo e como os cristãos devem contribuir para a solução dos grandes problemas da hora presente. (KLOPPENBURG, 1965, p.198-199).

Observemos novamente o reforço do relator em destacar a finalidade universal do Esquema. Isso se dá na afirmação de que o mesmo busca a promoção do diálogo com toda a humanidade, procurando não apenas ensinar ou transmitir o pensamento da Igreja, mas também ouvir aquilo que os homens pensam e também conhecer os problemas que vivem a partir de suas realidades. Para que essa finalidade seja alcançada, D. Guano ressalta que o texto foi:

[...] redigido num estilo consentâneo ao modo de pensar e de falar do homem de hoje, sem contudo sacrificar a pureza e a plenitude da mensagem evangélica. (KLOPPENBURG, 1965, p.199).

Justificava-se, desse modo, uma mudança de estilo que seria uma marca do documento final. Voltaremos a tratar essa questão do estilo mais a frente, no momento em que a mudança é efetivamente concretizada. Antes de apresentar a ordem metodológica pela qual o esquema fora produzido, D. Guano tratou das dificuldades que a Comissão encontrou ao longo de seu

trabalho, destacando aqui a complexidade do tema e a multiplicidade de aspectos teológicos que poderiam embasá-lo.

Fora isso, ressaltou a dificuldade em equilibrar a mensagem evangélica com as condições do mundo em que essa mensagem seria aplicada além das rápidas e intensas transformações sociais que alteram as condições que o texto poderia apresentar. Por fim, afirmou que a expectativa criada ao redor do Esquema também demandou uma grande exigência afim de corresponder a tudo que se espera do texto, o que gerou certas dificuldades até mesmo pelo trabalho ter partido do zero, não tendo passado por nenhuma comissão ante preparatória, ou preparatória, mesmo que sua primeira versão tenha trazido elementos de documentos emanados nessas fases anteriores.

No nosso entender, esse último aspecto é deveras relevante e pode ser analisado a partir de dois pontos distintos. O primeiro deles é a dificuldade destacada por D. Guano, uma vez que a produção do esquema não tinha uma fundamentação prévia definitiva. Por outro lado, tendo em vista a mesma premissa, o esquema pode se desenvolver a partir do espírito do Concílio, sem ter passado pelas instancias burocráticas anteriores. Trata-se certamente de uma “vantagem” quando comparado a outros esquemas e documentos que tiveram que lidar com esses aparatos da burocracia curial.

Dado que o esquema apresentava problemas e que esses eram reconhecidos até mesmo pelos seus relatores, os debates se mostraram bastante extensos. Kloppenburg (1966) resalta que ocorreram 171 discursos, sem contar as intervenções e sugestões escritas. Tudo isso somado, gerou um total de 830 páginas de observações dos Padres Conciliares. Evidentemente, constatou-se que era preciso um novo estudo e uma nova redação do documento.

De modo geral, os problemas se relacionavam a questões de redação, como o uso deficitário do latim ou repetições do mesmo assunto em diversos momentos do texto. Fora isso, notou-se que diversas citações bíblicas estavam incorretas ou ao menos imprecisas. Também não havia uma clareza sobre o público alvo do documento: falava-se aos católicos ou aos homens em geral? Essa última questão envolvia a problemática do método que teria que ser esclarecida.

Mais agudas foram as considerações acerca da falta de clareza sobre a apresentação da vida da Igreja e dos cristãos no mundo. Segundo McGrath (1967, p. 145), os termos “Igreja” e “mundo” não corretamente abordados ao longo do texto, gerando concepções imprecisas e até mesmo obscuras.

A partir de então, caberia a comissão a reorganização dos trabalhos afim de sanar os problemas indicados pelos padres e atender as observações coletadas. Válido ressaltar que, com esse debate, o próprio papel da comissão seria alterado, uma vez que agora deveriam levar em consideração os apontamentos feitos na Aula Conciliar para adaptar o texto àquilo que fora sugerido. Na prática, isso significou que a Comissão Mista teria a obrigação de rever o texto não mais apenas a partir daquilo que seus membros consideravam como sendo o caminho a seguir, mas sim do que o Concílio desejava.

Para tanto, McGrath (1967, 146) indica que foram tomadas quatro medidas. A primeira delas foi a ampliação da subcomissão (ou comitê orientador). Além dos oito membros que efetivamente havia trabalhado no *Texto de Zurique*, acrescentar-se-ia outros oito, sendo a maioria de fora da Europa, ampliando assim a possibilidade de se elaborar um texto que englobasse todos os homens.

A segunda medida seria a indicação de seis peritos para compor um grupo de redatores. Caberia a eles a redação do novo texto, tendo a supervisão de D. Guano. O terceiro ponto consistia na elaboração de um texto introdutório que fizesse uma exposição geral do mundo. Por fim, a quarta medida determinava que os anexos ainda restantes fossem retrabalhados e efetivamente incorporados ao texto.

Entretanto, não se pode ignorar que apesar dos problemas, os Padres Conciliares concordaram que o texto apresentado tinha condições de servir ao menos como base para o seguimento do trabalho. Assim, o ponto de partida havia sido definido pelo *Texto de Zurique*, mas ainda não se tratava da versão definitiva daquela que viria a ser a *Gaudium et spes*.

1.3. Fase final de elaboração do texto

Após as conclusões extraídas dos debates na III Sessão do Concílio, teve início a fase final de preparação do Esquema XIII. Assim como o momento anterior, o início dessa etapa é tem como marco inicial um encontro ocorrido no final do mês de janeiro, na cidade de Ariccia.

Essa nova formulação, como dissemos anteriormente, teria como base as orientações emanadas da primeira discussão do Concílio e isso deveria nortear os trabalhos. Tratando desse aspecto, Kloppenburg (1966, p. 57) afirma que a nova redação do texto deveria ter como base o *Texto de Zurique*, porém, caso se mostrasse necessário adequá-lo ou refazê-lo para atender ao que os Padres haviam indicado, isso deveria ocorrer.

Afim de dinamizar a atividade, foi definido que cada parte do documento seria trabalhada por uma subcomissão específica o que se mostrou bastante produtivo e trouxe resultados interessantes em termos da produção que fora executada em um tempo relativamente curto.

Entretanto, a grande inovação dessa equipe reunida em Ariccia foi se mostrar mais atenta para as necessidades do documento, necessidades essas que haviam sido destacadas ao longo da primeira discussão. Como já era evidente que o documento abordaria várias esferas sociais e que havia faltado especialistas para lidar com todas as questões, optou-se por contar com uma intensa presença de leigos que, na sua maioria, eram especialistas em um dos aspectos que a constituição abordaria.

Se a divisão dos trabalhos em subcomissões assessoradas por peritos e por leigos mostrou-se positiva na medida em que propiciou certa agilidade na construção do texto e no esclarecimento devido a alguns pontos duvidosos que estavam pendentes no *Texto de Zurique*, por outro lado, não eliminou o problema das incoerências e repetições entre os textos produzidos. Segundo McGrath (1967, p.149), não havia homogeneidade entre as subcomissões que permaneciam isoladas entre si e isso se refletiu no texto apresentado a Comissão Mista já no mês de fevereiro de 1965.

Segundo Delhay (1967, p. 269-270), o novo texto, chamado então de *Texto de Ariccia* – elaborado entre os dias 31 de janeiro e 06 de fevereiro de 1965 –, exaltava os valores humanos e a dignidade da pessoa em suas diversas dimensões como o corpo, alma, consciência; também se dava devida atenção ao valor da liberdade e uma ênfase especial sobre o problema do ateísmo. Aspectos de cunho mais teológicos, como por exemplo a abordagem do homem enquanto imagem de Deus, faziam-se presentes, mas ocupavam um segundo plano.

Haviam inúmeras correções a serem feitas e a Comissão Mista seguiu em um ritmo acelerado para concluir tudo até o mês de maio. Finalmente, dia 11 de maio, o esquema foi aprovado pela Comissão Coordenadora do Concílio e enviado aos Padres Conciliares para que os mesmos pudessem discuti-lo na última sessão do Concílio.

O texto foi encaminhado aos Padres Conciliares trazia algumas especificações que o marcariam de modo definitivo. Como exemplo, podemos indicar que já se apresentava explicitamente como sendo uma *Constituição Pastoral*, algo até então desconhecido no meio conciliar e que finalmente estabelecia o caráter que o documento deveria ter. Segundo Kloppenburg:

[...] não se trata de um Decreto (pois nele não se encontram prescrições propriamente ditas), nem de uma Constituição Dogmática. Pois sua finalidade direta não é oferecer uma doutrina (como era o caso da *Lumen Gentium*), mas aplicar a doutrina às condições atuais e mostrar e inculcar suas consequências pastorais. (KLOPPENBURG, 1966, p. 58).

O Esquema XIII se apresentava definitivamente não como um Decreto, mas sim como uma nova categoria de Constituição, não doutrinária, mas preocupada em aplicar a doutrina a partir de princípios pastorais. Ademais, Camacho (1995, p. 273) ressalta que ao se declarar enquanto “Constituição”, o documento se colocava no mesmo nível de outros grandes textos conciliares, como a *Lumen gentium*. Já o conceito de “Pastoral” se justifica na medida em que o documento reconhece que sua finalidade não é doutrinal, mas sim versar sobre a aplicação da doutrina nos tempos atuais.

Esse aspecto pastoral se refletiria ainda no estilo assumido pelo texto, uma vez que se propôs a falar com toda a humanidade. Isso implicaria na necessidade de não fazer uso de linguagem eclesial mais rebuscada, tampouco se fundamentar apenas nas Sagradas Escrituras. Podemos afirmar, desse modo, tratava-se, portanto, de um ineditismo de estilo.

Isso se deu pelo fato dos redatores entenderem que o texto do Esquema XIII deveria ser simples e estabelecido a partir dos fatos vividos pela humanidade em sua totalidade, independente de suas verdades serem ou não condizentes com os ensinamentos do magistério católico. Assim, a Igreja falava à humanidade e esperava que o documento fosse lido não apenas por seus fieis, mas por todos.

Abordando alguns aspectos do *Texto de Ariccia* que, dentro da denominação apropriada do Concílio, pode ser denominado de *Textus emendatus*, é possível constatar que o esquema assumiu aqui sua composição definitiva quando tratamos da estrutura de suas partes e de seus capítulos.

Camacho (1995), afirma já ser possível observarmos a existência de uma espécie de “exposição introdutória” que antecede a primeira parte, sendo essa dividida em quatro capítulos onde se estabelece um verdadeiro tratado sobre o ser humano e sua vida social em constante processo de transformação. Ao final dessa primeira parte, há o importante esclarecimento dos motivos pelos quais a Igreja deve se preocupar com os problemas da humanidade. Tratava-se, evidentemente, de uma parte doutrinal, preocupando-se pouco com questões efetivamente mais práticas.

A essa primeira parte, o *Texto de Ariccia* incorpora os antigos anexos que a partir de então se constituem em uma segunda parte do texto. Trata-se de análise de aspectos específicos da sociedade, como a dignidade do matrimônio e da família, o progresso cultural,

a vida econômica-social e política e, por fim, a questão referente à paz. Essa segunda parte se configura, portanto, como sendo menos doutrinal e mais preocupada com a aplicação em si.

Após passar para a Comissão Mista, alguns outros ajustes foram feitos após a reunião em Ariccia e se prorrogaram de fevereiro e julho. Mas de modo geral, podemos considerar que fora esse o texto enviado aos Padres Conciliares e cuja discussão se estabeleceria na IV e última Sessão do Concílio.

1.4. Os últimos debates e a aprovação

Acreditava-se que o texto já atenderia todas as recomendações feitas por ocasião da exposição e debate na III Sessão do Concílio. Contudo, isso não se concretizou, uma vez que foram novamente intensos os debates na Aula Conciliar, expondo opiniões radicalmente opostas. Segundo Kloppenburg (1966, p. 58-59), foram vários os Padres Conciliares que exaltaram não apenas o documento, mas também o intenso trabalho desenvolvido pela Comissão em um período de tempo relativamente curto – entre a III e IV Sessão.

Por outro lado, não fora poucas as críticas ao documento apresentado. Delhaye (1967, p. 270) afirma que as críticas acentuadas da IV Sessão podem ser compreendidas como sendo uma grande surpresa, uma vez que o texto fora reescrito tendo como base as solicitações e indicações emanadas na sessão anterior.

Tentando compreender essa situação, é possível considerarmos que muitos dos Padres que tiveram seus pedidos e sugestões acatados talvez não se manifestaram, fazendo com que as críticas parecessem mais intensas e expressivas do que de fato eram. O próprio Delhaye (1967) aponta para essa compreensão, contudo, não se pode ignorar que alguns problemas já diagnosticados anteriormente ainda permaneciam.

Kloppenburg (1966, p 59) afirma que a crítica mais intensa veio de D. Sigaud, bispo de Diamantina e vinculado a setores mais tradicionais do catolicismo. Para o mesmo, o documento apresentado, além de favorecer a fenomenologia existencialista, ainda se alinhava perigosamente ao marxismo. Essa intervenção de D. Sigaud merece uma atenção especial, dada a complexidade apresentada pelo mesmo.

A crítica de D. Sigaud parte já da denominação do documento. Na sua visão, o uso do termo “Constituição” já era inapropriado, uma vez que daria ao documento um peso de lei o que, na concepção do bispo brasileiro, era altamente inapropriada, uma vez que não era esse o objetivo do texto. Ademais, para fazer frente ao alinhamento à fenomenologia moderna e ao

marxismo, D. Sigaud propôs que o documento aderisse ao espírito da Escolástica, bem como aos seus métodos e princípios.³²

De modo geral, a intervenção de D. Sigaud nos soa como sendo ainda muito atrelada aos princípios pré-conciliares que já haviam sido ultrapassados pelos avanços promovidos pelo próprio Concílio e que se materializariam definitivamente na *Gaudium et spes*. Talvez esse tenha sido um dos motivos pelos quais suas considerações não foram levadas adiante, ao contrário de outras que se mostraram mais alinhadas ao espírito conciliar e que visavam melhorar o documento trazendo críticas construtivas.

Essas críticas, entendidas como sendo mais construtivas, partiam normalmente pela indicação dos aspectos positivos do documento, antes de apontar para o que entendiam que teria que ser melhorado. Por sua vez, versaram sobre as repetições, uso de termos ambíguos e de um latim deficitário. Diversos Padres Conciliares apontaram que a Constituição ainda não tinha devidamente esclarecido o uso do termo “mundo” e também da expressão “povo de Deus”.

Observemos que tais críticas já estavam presentes na exposição do esquema na III Sessão e não foram devidamente corrigidas no texto apresentado para a IV Sessão. Do mesmo modo, o problema mais sério a ser tratado era a ausência de um maior aprofundamento teológico que se refletia em uma compreensão deficitária sobre o mundo e sobre a ação da Igreja.

Sobre essa constatação, cabe fazermos alusão a intervenção de D. Hermann Volk, descrita por Kloppenburg (1966, p. 85), no qual considera que o interesse da Constituição seria afirmar o que o “mundo não sabe sobre si mesmo” algo que poderia ser feito apenas por meio do aspecto teológico que, como afirma o bispo, estava quase que totalmente desprezado no documento. Para corrigir esse problema, D. Volk propõe:

[...] que na parte primeira do esquema se abrevie a pura descrição das condições atuais do mundo, para que oportuna e propositadamente se apresente o aspecto teológico do mundo: que ele foi criado por Deus e que, por isso, tem uma determinada e perene relação com Deus; que ele jaz no pecado; que ele foi redimido por Cristo; que ele foi destinado a um fim sobrenatural que só pode ser obtido pelo advento de Cristo e não pela evolução e história natural. Nesses elementos teológicos se funda o direito da Igreja e do Concílio de falar com o mundo e do mundo de hoje. (KLOPPENBURG, 1966, p. 86).

³² O discurso de D. Sigaud pode ser lido na íntegra em: KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**. Vol. V: Quarta Sessão. Petrópolis: Vozes, 1966, p. 72-73.

Na visão de D. Volk e de outros vários Padres Conciliares, a ausência, ou ao menos a falta de uma ênfase maior sobre os aspectos teológicos do mundo, teria que ser revista na Constituição. O trecho transcrito acima deixa claro que apenas trazendo esse elemento teológico é que seria possível contextualizar corretamente a participação da Igreja na sociedade, bem como seu direito de falar com o mundo de hoje.

Coube aos redatores a tarefa de corrigir o documento de acordo com aquilo que vinha sendo proposto, mantendo a mesma estrutura do documento que estava sendo analisado. Segundo McGrath:

Conforme os discursos e as observações escritas invadiam o secretariado, iam sendo lançadas em fichas, de acordo com a arte a que se referiam. Cada subcomissão tinha uma semana para reescrever sua sessão, seguindo as novas observações. (MCGRATH, 1967, p. 150).

Essa nova versão do texto seria denominada de *Textus recognitus* e foi apresentado para nova votação no mês de novembro. Ressalta-se que nesse momento já não seria mais debatido, apenas votado, uma vez que o Concílio caminhava para seu encerramento e se entendia que todos os debates anteriores já haviam sido suficientes. Para suprir a eventualidade de uma discussão sobre o texto, permitiu-se a proposta de *modos*. Na prática, os Padres Conciliares poderiam aprovar o texto, sugerindo alternativas à sua redação.

Ao todo, segundo McGrath (1967) e Camacho (1995), foram sugeridos mais de vinte mil *modos* exigindo que as subcomissões voltassem a analisar o texto observando a validade ou não das sugestões dadas. Produzia-se assim o *Textus denuo recognitus* que seria novamente votado por partes, agora sem mais a possibilidade dos Padres Conciliares proporem novas alterações.

Finalmente, em 07 de dezembro de 1965, a Constituição era aprovada com apenas setenta e cinco votos contrários. McGrath (1967) indica que a sensação do momento era que um milagre havia acontecido, uma vez que o texto havia sido reformulado e ainda teve centenas de pontos modificados após essa reformulação e tudo isso em apenas dois meses, podendo ser votado e aprovado.

Após anos de trabalho, a Comissão Mista responsável pela elaboração do Esquema XVII que veio a se tornar o Esquema XIII, finalmente concluía seu trabalho. O Esquema XIII agora seria chamado oficialmente a partir das duas primeiras palavras que o compõe: *Gaudium et spes*, Alegria e Esperança, nome bastante apropriado não apenas pelo conteúdo em si, mas também por fechar o Concílio retomando a alegria preconizada por João XXIII na abertura do mesmo.

2. O sentido da Constituição: sua estrutura, contribuições e temas

Passemos agora a análise mais pontual do sentido da Constituição *Gaudium et spes* e de sua contribuição a partir dos temas abordados pela mesma. Buscamos, desse modo, apresentar quais foram suas contribuições efetivas para a reconciliação da Igreja com o mundo moderno a partir das suas inovações e aberturas.

Partiremos da abordagem estrutural do documento, analisando como o mesmo fora constituído em suas duas partes. Nossa atenção não é apenas em demonstrar o que cada um dos capítulos oferece, mas sim buscar aquilo que confere a coesão do texto, tendo em mente os objetivos previstos para o mesmo.

Em seguida, buscaremos localizar a *Gaudium et spes* dentro do Concílio. Já vimos como a produção do documento se passou, tendo seu início marcado apenas com o Vaticano II já em curso. Porém, a correta interpretação da Constituição só pode ser feita quando a mesma é inserida na dinâmica conciliar como um todo.

Por fim, tomaremos as contribuições efetivas que a *Gaudium et spes* ofereceu ao corpo conciliar e ao magistério eclesial. Entendemos que todos esses tópicos fornecerão as bases necessárias para analisarmos de modo mais aprofundado as categorias interpretativas da Constituição, sendo que essa análise é o foco principal que temos em vista.

2.1. Estrutura da Constituição e seus principais temas

Desejando efetuar uma correta abordagem da estrutura do documento e seus temas mais relevantes, deixando de lado uma análise mais superficial para nos aprofundarmos nos conteúdos explorados, deparamo-nos com a necessidade de se analisar a constituição a partir de dois aspectos que se complementam.

O primeiro deles é a análise da estrutura do texto em si, ou seja, do modo como a *Gaudium et spes* foi dividida em partes e capítulos. Nas palavras de Theobald (2015, p. 576), esse primeiro aspecto consiste na estrutura orgânica do texto. Entretanto, essa abordagem é complementada a partir do segundo aspecto que versa sobre a inovação metodológica e o espírito que perpassa todo o texto e que se concretiza na sua divisão estrutural. Sem essa atenção, a análise que propomos ficaria desprovida da devida profundidade que se mostrará necessária mais adiante.

Pretendemos efetuar a análise desses dois aspectos de modo conjunto. Não temos intenção de explicitar os componentes fundamentais de cada um dos capítulos da *Gaudium et spes*, algo que não corresponderia aos nossos objetivos, mas sim buscar uma compreensão geral da estruturação de seu conteúdo que fora fundamentado sobre um espírito comum de diálogo e aceitação do mundo moderno, elementos que se constituíram fundamentais para todo o Concílio em consonância com os objetivos elencados por João XXIII e Paulo VI.

Partindo, desse modo, da análise de sua estrutura orgânica, o primeiro aspecto a ser considerado é aquilo que a Constituição trás em suas notas e que também é ressaltado por Lopes (2011, p. 38), quando esse afirma que *Gaudium et spes* não pode ser compreendida senão como sendo um todo unitário. É um alerta significativo, uma vez que o documento é dividido em duas partes e corre-se o risco de se tomar as partes separadamente, o que não se mostraria adequado.

Antecedendo a Primeira Parte, há dois componentes. O primeiro deles é o Proêmio, certamente uma das partes mais conhecidas da Constituição Pastoral. Nele, além de explicar sua relação com toda a humanidade, os Padres Conciliares expõem claramente a quem esperam falar:

Por isso, o Concílio Vaticano II, tendo investigado mais profundamente o mistério da Igreja, não hesita agora em dirigir a sua palavra, não já apenas aos filhos da Igreja e a quantos invocam o nome de Cristo, mas a todos os homens, e deseja expor-lhes o seu modo de conceber a presença e atividade da Igreja no mundo de hoje. (GAUDIUM ET SPES, n. 2)

O falar com todos os homens é ir além daquilo que o próprio Concílio expunha em seus demais documentos. Já no seu Proêmio isso fica claro: a Constituição iria além, expondo o modo da Igreja pensar e de conceber sua atividade no mundo moderno a toda a humanidade e não apenas aos católicos.

Ainda no Proêmio, a *Gaudium et spes* (n. 3) afirma que a Igreja se coloca a serviço de toda a humanidade. Não se trata de algo novo, mas o modo como é exposto é bastante inovador, uma vez que se trata de um serviço fundamentado no diálogo com todos os homens. Como veremos mais adiante, isso se configura em uma das grandes contribuições da Constituição Pastoral. Ademais, é apresentado o objeto central da Constituição: o próprio homem.

Por isso, o homem será o fulcro de toda a nossa exposição: o homem uno e integral: corpo e alma, coração e consciência, inteligência e vontade. (GAUDIUM ET SPES, n. 3).

Segundo Theobald (2015, p. 576), a partir da Introdução, segundo componente que antecede a Primeira Parte, é possível constatar a organização que o texto assumiu tendo como fundamento básico o esquema (ou método) indutivo que era próprio da Ação Católica: ver – julgar – agir. Fundamentaremos nossa análise acerca da estruturação do documento a partir desse método, uma vez que consideramos que o mesmo é o mais adequado para compreensão do documento.

Entretanto, é válido reafirmarmos que, como vimos anteriormente, durante a fase de elaboração da Constituição não havia uma clareza sobre o caminho a ser seguido, algo que foi sendo construído conforme a elaboração foi avançando. Isso posto, reconhecemos que esse método indutivo foi aplicado apenas a partir do *Texto de Ariccia* e só então perpassou todo o documento, não sendo possível ser aplicado para compreender os esquemas que antecederam esse momento.

É inegável que se tivermos em mente esse método, o documento em si se torna bem mais compreensível. A Introdução se enquadra enquanto sendo o “ver”, uma vez que observa detalhadamente as conjunturas sociais de seu momento histórico. Válido destacar que esse olhar sobre a realidade se faria presente também no início de cada capítulo da Segunda Parte.

Abordando especificamente a Introdução, McGrath afirma:

O significado da Introdução tornou-se óbvio: tomar contato com o mundo em que vivemos, com todas as suas características de mutação, devidas notadamente às revoluções científica e tecnológica dos tempos modernos, e com os efeitos extensos e profundos destas mutações, na sociedade e no próprio homem, no seu critério de valores, no seu conceito do universo e na sua procura, ou indiferença, em relação às respostas às questões fundamentais da vida e destino humanos. (MCGRATH, 1967, p. 151).

Durante toda a modernidade, a Igreja reconheceu que o mundo moderno era decorrência de mudanças ocasionadas principalmente por suas revoluções na área científica e tecnológica. O que a Introdução da *Gaudium et spes* apresenta vai, contudo, bem além dessa simples constatação. Deixava-se claro que a Igreja buscava compreender o significado dessas mudanças na sociedade e no homem. Ou seja, passaria a analisar quais foram as consequências efetivas da modernidade para a sociedade como um todo, para a mudança dos valores e dos anseios dos homens, isso tendo como ponto de partida a própria realidade secular.

Temos na Introdução a centralização da observação da Igreja sobre a pessoa humana, seja em sua individualidade ou ainda na sua vida social. Ademais, há um interessante reconhecimento da relação de mão dupla existente entre o homem e o mundo uma vez que é o homem quem está por detrás de todas as transformações da modernidade, porém,

paradoxalmente são essas transformações que também alteram profundamente o próprio ser humano.

Abordando ainda as transformações ocorridas, reconhece-se que as mesmas geram consequências que precisam ser compreendidas principalmente no que tange as alterações psicológicas, morais e religiosas que afetam o homem moderno e que fundamentam suas novas aspirações e também interrogações mais aprofundadas. Com isso, é tácito concluirmos que a Introdução se estabeleceu enquanto sendo o “ver”, uma vez que se destinou a realizar uma observação detalhada da situação do homem no mundo moderno para só então poder julgar e agir de modo mais adequado.

A Primeira Parte da Constituição é chamada de *A Igreja e a vocação do homem* e se estabelece sobre quatro capítulos, sendo denominada de *Parte Doutrinal* do documento. Segundo Theobald (2015, p. 577), esses capítulos são perpassados pela segunda parte do método indutivo, ou seja, o “julgar”.

Cabe aqui um alerta, uma vez que não se trata de um julgamento propriamente dito, fundamentado em aspectos dogmáticos com vistas a condenações. Ao contrário, trata-se de uma tomada de posição frente aquilo que fora observado anteriormente, um reconhecimento da posição da Igreja no interior do mundo moderno tendo como base o ensinamento evangélico e a missão da Igreja, disso decorre seu aspecto doutrinário e a aproximação evidente com a *Lumen Gentium*.

Analisando os capítulos que compõem essa Primeira Parte, Theobald afirma:

[...] os três primeiros têm por objeto a antropologia cristã e tratam respectivamente da “dignidade humana”, da “comunidade humana” ou da sociedade e da “atividade humana no universo”. É nesses capítulos que se decide o estilo da constituição. (THEOBALD, 2015, p. 577).

Uma marca desses capítulos é que os mesmos recorrem constantemente ao discurso de João XXIII na abertura do Concílio, fazendo relação direta com as diretrizes que o Papa elencou naquela ocasião. Ademais, conforme indica Camacho (1995, p. 274), os dois primeiros capítulos estão sobre o prisma da “vocação do homem” e não mais da “condição do homem”, conceito que esteve presente nos primeiros esboços.

Trata-se, numa primeira vista, de uma singela alteração, mas de grande impacto e profundidade, uma vez que ocorreu para destacar o aspecto dinâmico do ser humano e de sua criação enquanto imagem e semelhança de Deus, homem cuja passagem pela Terra nada mais é do que uma etapa para estar eternamente ao lado de Deus. Tais pressupostos são, ao nosso

entender, paradoxais, e isso é expresso no n. 18 da *Gaudium et spes* quando se aborda a condição pecadora do homem e seu temor frente a morte.

A análise acerca do ateísmo é de grande relevância e ocupa espaço ainda no primeiro capítulo dessa parte. A adequada compreensão da temática só é possível levando em conta as afirmações que elencamos acima. A discussão sobre o ateísmo no mundo moderno ocupa os números 19-21 e apresenta uma abordagem bastante distinta do tema.

Conforme afirma a *Gaudium et spes*:

Sem dúvida, não estão imunes de culpa todos aqueles que procuram voluntariamente expulsar Deus do seu coração e evitar os problemas religiosos, não seguindo o ditame da própria consciência; mas os próprios crentes, muitas vezes, têm responsabilidade nesse ponto. [...] Pelo que, os crentes podem ter tido parte não pequena na gênese do ateísmo, à medida que, pela negligência na educação da sua fé, ou por exposições falaciosas da doutrina, ou ainda pelas deficiências da sua vida religiosa, moral e social, se pode dizer que antes esconderam do que revelaram o autêntico rosto de Deus e da religião. (GAUDIUM ET SPES, n. 19).

Conforme visto no excerto acima, a Constituição Pastoral inova ao indicar que os responsáveis pelo ateísmo moderno não são apenas os não cristãos ou ainda sistemas ideológicos-políticos como o socialismo, mas que os cristãos também têm culpa na origem e propagação do ateísmo e que essa culpa não seria pequena. É um reconhecimento de culpa que até então era inédito por parte da Igreja.

Essa constatação é o ponto de partida para apresentar possíveis soluções ao ateísmo, indicadas no n. 21. Segundo a *Gaudium et spes*, o testemunho correto de vida dos cristãos seria um dos remédios para esse mal. Outro seria o diálogo entre crentes e não-crentes tendo como finalidade a construção de um mundo mais justo para todos. Cabe, antes de avançarmos, algumas observações complementares acerca da abordagem sobre o ateísmo.

A primeira delas é o ineditismo que apontamos acima acerca da atribuição da responsabilidade também aos cristãos pelo surgimento e crescimento do ateísmo. Segundo Mattei (2012, p. 426), foi o Cardeal Seper, da então Iugoslávia quem fez essa indicação na Aula Conciliar quando indicou que o conservadorismo do catolicismo contribuiu muito para que o ateísmo avançasse.

O texto da Constituição, como vimos, não responsabilizou apenas os católicos conservadores, mas sim os cristãos que não oferecem bons exemplos para a sociedade e que, ao contrário, prejudicam o nome do cristianismo. Contudo, mesmo que adaptada, a ideia levantada pelo Cardeal se fez presente no texto.

Uma segunda observação relevante é conferida por Camacho (1995, p. 275) quando esse considera que o ateísmo não é mais tratado como um ato de hostilidade do mundo para

com a Igreja. Na *Gaudium et spes*, o ateísmo é compreendido como uma das situações com as quais o homem moderno tem que lidar. Desse modo, ao invés de continuar lidando com o ateísmo a partir de uma perspectiva política, passa-se a tê-lo como um problema de cunho antropológico.

Dessa segunda observação, passamos diretamente à terceira, posto que, tratado enquanto uma questão antropológica, não se viu a necessidade de abordar o ateísmo comunista. Esse foi – e continua sendo – um motivo de muita discussão: a ausência de uma condenação do ateísmo comunista. Diversos Padres Conciliares se mostraram favoráveis a um parágrafo complementar acerca do comunismo, mas tratava-se de uma minoria de tendência conservadora, algo reconhecido por Mattei (2012) e também McGrath (1967).

Segundo McGrath (1967, p. 152), a ausência de uma condenação explícita ao comunismo se justifica por diversos motivos. O primeiro deles é para que o texto mantivesse sua conotação positiva bem como a abertura ao diálogo, algo possível apenas evitando condenações explícitas, algo já previsto desde que o Concílio começou a tomar corpo.

Ademais, a condenação ao comunismo exigiria uma análise mais detalhada do mesmo em diversas esferas, algo que demandaria um tempo maior para correta depuração, tempo esse que o Concílio já não dispunha quando a *Gaudium et spes* foi finalmente colocada em discussão e votada.³³

Por fim, uma quarta e última observação acerca da posição da *Gaudium et spes* frente ao ateísmo se relaciona diretamente as duas anteriores na medida em que reforça o aspecto antropológico desse problema. Assim, Delhaye afirma que a Constituição entende que:

[...] o homem só é ele próprio, quando se reconhece criatura e filho de Deus. A esperança escatológica não nega o engajamento terrestre, mas confere-lhe um sentido novo. Sem referência a Deus e sem esperança, o homem cai na tentação do desespero. Ele permanece um mistério para si mesmo. (DELHAYE, 1967, p. 287).

O ateísmo é compreendido, portanto como sendo um mal que afeta a compreensão antropológica do ser, trazendo consequências bastante nocivas mais para o próprio homem, que não encontrará esperança ou tampouco terá condições de se auto-desvendar, do que para a Igreja. É sobre esse prisma que o tema foi trabalhado.

O Capítulo II da *Gaudium et spes* consiste em uma análise sobre a Comunidade Humana. Nesse capítulo há uma inovação bastante interessante na abordagem do tema. Essa

³³ Ao contrário de linhas com tendências conservadoras que consideram isso como sendo uma omissão, ao nosso entender, o Concílio não atenuou as muitas condenações oriundas do magistério eclesiástico para com o comunismo, mas dado seu caráter pastoral, uma nova condenação não encontrou espaço apropriado para simplesmente reafirmar uma doutrina que já estava claramente exposta.

é explicitada pela Constituição ao afirmar, no n. 23, que a análise se limitaria a recordar aquilo que o magistério eclesiástico recentemente havia exposto acerca da sociedade humana. Não se buscaria o fundamento do texto em antigos ensinamentos ou na doutrina passada, mas sim no magistério recente, mais especificamente na *Mater et Magistra e Pacem in Terris* e também na *Ecclesiam Suam*, sendo as duas primeiras encíclicas de João XXIII e a última de Paulo VI.

É fundamental notarmos essa relação estabelecida entre a Constituição e o ensinamento recente do magistério eclesiástico para buscarmos o espírito que norteou todo o documento. Por mais que se recorra a fundamentações bíblicas ou ainda a aspectos doutrinários que formam o arcabouço do ensinamento da Tradição da Igreja, a compreensão do tempo presente é feita a partir do que é ensinado no próprio tempo presente.

Convém nos determos com um pouco de atenção no Capítulo III da primeira parte, posto que esse é compreendido, apesar de seus inúmeros problemas, como sendo o ponto alto do documento. Ademais, como veremos mais adiante, alguns elementos que são trabalhados ao longo desse capítulo, dada sua relevância para nossa temática, merecerão uma análise mais detalhada de nossa parte, a ser feita mais a frente.³⁴

Theobald (2015, p. 578), afirma que o Capítulo III, apesar de inserido na segunda etapa do método indutivo, ou seja, ainda fazendo parte do “julgar”, já pode ser enquadrado também como constituinte da terceira etapa: o “agir”, mesmo que essa só se fundamente efetivamente na segunda parte da Constituição. Essa transição ou até mesmo falta de colocação clara do seu local no método utilizado é um reflexo dos problemas presentes no texto.

Segundo Smulders (1967, p. 314-315), os Padres Conciliares reconheciam a importância do capítulo para a *Gaudium et spes*, mas isso não foi o suficiente para que o mesmo fosse trabalhado com a atenção que se fazia necessária. Dado a proximidade do encerramento do Concílio, o capítulo fora redigido as pressas, sem que fosse dado tempo para uma análise apropriada, bem como uma discussão mais detalhada.

Paradoxalmente a sua reconhecida relevância por parte dos Padres Conciliares, ao contrário do que se observou em outros capítulos, não se viu uma real preocupação em prol do amadurecimento das opiniões acerca das concepções que estavam sendo abordadas e isso se refletiu no conteúdo do texto.

Apesar dos problemas enfrentadas e de suas imperfeições, Camacho (1995, p. 275) ressalta que é possível extrairmos dois pontos de grande importância desse capítulo. O

³⁴ A importância desse capítulo para o conjunto da Constituição pode ser conferida em: MCGRATH (1967, p. 152), CAMACHO (1995, p. 275) e também em SMULDERS (1967, p. 312). Ademais, ressaltamos que os dois últimos se constituem como pontos de referência para a abordagem feita por nós acerca do Capítulo III.

primeiro deles é o reconhecimento da autonomia das realidades terrestres. Em segundo lugar, o reconhecimento do dinamismo da história, ou seja, a história deixa de ser o lugar onde a Igreja “projeta suas verdades” para ser o local onde se enraíza a vida comum dos homens. Conforme indicamos acima, resgataremos esses dois pontos mais adiante, mas deixamos desde já destacada sua relevância e a problemática do capítulo no qual estão inseridos.

O Capítulo IV encerra a primeira parte da *Gaudium et spes* abordando o papel da Igreja presente na realidade que fora apresentada nos capítulos anteriores. A Igreja aborda sua missão em um mundo onde se respeita a autonomia das realidades terrestres bem como a pluralidade religiosa e as diferenças culturais.

Ao nosso entender, o destaque desse capítulo é encontrado no n. 42 quando se apresenta a ajuda que a Igreja quer prestar à sociedade humana. Nesse número, afirma-se que a missão da Igreja não é de ordem política, econômica ou social, mas sim religiosa; há ainda o reconhecimento de que há aspectos positivos do dinamismo social moderno e que a Igreja não está vinculada a nenhum sistema social ou político.

Mais do que reconhecer a importância da autonomia das realidades terrestres, podemos considerar que a Igreja reconhece também as vantagens e os aspectos positivos oriundos da sua própria autonomia, algo que possibilita o desenvolvimento mais adequado de sua missão, desvinculada de sistemas econômicos e políticos, focada agora mais estritamente aos aspectos religiosos.

A Segunda Parte da Constituição é composta pela terceira etapa do método indutivo: o agir. Os capítulos que compõem essa Segunda Parte não foram discutidos na Terceira Sessão do Concílio uma vez que muitos conteúdos ainda eram tratados como anexos. Trata-se de uma Parte estritamente Pastoral onde a Igreja se propõe a abordar algumas necessidades “urgentes do nosso tempo”. Assim:

Entre as muitas questões que hoje a todos preocupam, importa ressaltar particularmente as seguintes: o Matrimônio e a família, a cultura humana, a vida econômica-social e política, a comunidade internacional e a paz. Sobre cada uma delas devem resplandecer os princípios e as luzes que provêm de Cristo e que dirigirão os cristãos e iluminarão todos os homens na busca da solução para tantos e tão complexos problemas. (GAUDIUM ET SPES, n. 46).

Como visto no excerto acima, dentre as necessidades da sociedade contemporânea, elencou-se, para serem abordadas, apenas algumas questões, entendidas de início como sendo as mais relevantes. A análise proporcionada pelo documento fora feita tendo por base a mensagem evangélica afim de oferecer ao mundo possíveis soluções para esses problemas.

Não faremos uma análise mais detalhada dessa Segunda Parte do documento, posto que entendemos que é na Primeira Parte que se encontram os elementos teóricos fundamentais para a compreensão do que a *Gaudium et spes* significou não apenas para o Concílio, mas para toda a Igreja. Desse modo, antes ainda de abordarmos as chaves de leitura do documento, determo-nos sobre o lugar ocupado pela Constituição no corpo Conciliar.

2.2. A *Gaudium et spes* no contexto do Concílio: aproximações e distanciamentos

Alberigo (1967, p. 170) afirma que se faz necessário questionar se os diversos documentos do Concílio podem ser lidos de maneira independente ou, ao contrário, devem ser compreendidos como parte de um todo unitário, apesar da complexidade e variedade dos temas tratados ao longo das quatro sessões do Vaticano II. Também ele fornece as pistas necessárias para chegarmos a uma resposta ao afirmar que:

Uma visão unitária implica também a identificação das linhas-mestras de todo o ensino conciliar, isto é, as que constituem a moldura e fornecem a chave de leitura de todo magistério conciliar. (ALBERIGO, 1964, p. 170).

Concordamos com Alberigo em sua afirmação, destaca acima. Não se pode entender corretamente um documento conciliar quando este não é vinculado a tudo que o Concílio produziu. Não se trata, porém, em considerar que o Concílio é um bloco fechado de leis e decretos que se configurariam enquanto normas a serem seguidas. Ao contrário, entender que todos seus documentos são guiados por ideias comuns que os perpassam é possibilitar uma abertura interpretativa cada vez maior.

Ademais, tendo em mente que o Vaticano II é um evento fundamentado no carisma de João XXIII, podemos concluir que seus documentos se constituem enquanto frutos desse carisma, ou ao menos deveriam se constituir. Com isso, queremos afirmar que todos os textos do Concílio foram produzidos a partir do impulso dado por João XXIII, impulso esse que ganha contornos ainda mais fortes em discurso inaugural e emerge efetivamente durante as Aulas Conciliares.

Evidentemente, assim como indica Alberigo (1967), não nos é viável analisar todas as interligações existentes entre os documentos que compõem o magistério conciliar. Por outro lado, procuraremos estreitar os aspectos que associam a *Gaudium et spes* com os demais textos, assim como o alinhamento mais direto que podemos traçar entre esse documento e o espírito do concílio.

O fato de que um documento com o conteúdo da *Gaudium et spes* não ter sido pensado antes do Concílio, em suas fases preparatórias, indica-nos que não havia ainda amadurecido no meio eclesial a concepção de que as realidades sociais, bem como as condições históricas da humanidade, estavam associadas a questões doutrinárias e poderiam ser iluminadas pela mesma.

Uma análise dos documentos preparatórios indica que nesse momento alguns temas que depois seriam trabalhados adequadamente no Esquema XIII ainda se enquadravam em outros Esquemas, principalmente ligados a concepção de Igreja, sendo essa estabelecida em princípios eclesiológicos fundamentados desde o século XVI e consolidados com o Concílio de Trento.

Tais concepções eclesiológicas, majoritariamente de cunho jurídico, estavam impregnadas pelo abismo que fora se formando desde o advento da modernidade. Não se previa, portanto, qualquer documento cujo conteúdo se direcionasse a toda humanidade, tampouco que se propusesse a se reconciliar com o mundo, entendido – ao menos pela oficialidade da Igreja – como sendo algo a ser combatido.

Como visto anteriormente, foram as ações de João XXIII, figura de carisma ímpar, que romperam com esse modelo eclesiológico. Logo, a compreensão da *Gaudium et spes* e sua relação com o Vaticano II passa também pelo magistério do Papa Bom, uma vez que todo magistério conciliar fora definido a partir das linhas estabelecidas pelo pontífice desde o anúncio do Concílio.

Para tanto, convém retomarmos a radio-mensagem de João XXIII proferida em 11 de setembro de 1962, exatamente um mês antes da abertura do Concílio. Nessa mensagem, o Papa ressalta a dupla importância do Concílio em abordar a distinção da Igreja *ad intra* da Igreja *ad extra*, reforçando a necessidade dessa dupla concepção. Abordando a vitalidade *ad intra*, João XXIII afirma:

A Igreja quer que a busquem como ela está em sua estrutura interior - vitalidade *ad intra* – no ato de apresentar, sobretudo a seus filhos, os tesouros da fé iluminadora e da graça santificadora, inspirados nas últimas palavras, nas quais expressa o preeminente ofício da Igreja e seus títulos de serviço e honra, nomeadamente: vivificar, ensinar e rezar. (JOÃO XXIII, 1962b, tradução nossa).

Essa premissa *ad intra* não é algo novo no magistério eclesiástico. Contudo, a grande inovação do discurso de João XXIII veio na complementação dessa realidade por meio da necessária compreensão das necessidades do mundo. Assim:

Considerado em relação à sua vitalidade *ad extra*, isto é, a Igreja em face das demandas e das necessidades dos povos – como os eventos humanos impulsionam melhor para a apreciação e o gozo dos bens terrenos – sente que deve cumprir suas responsabilidades ensinando: "passar pelos bens temporais, sem perder o eterno" [...]. Esta é a porta através da qual entramos na chamada atividade externa, mas inteiramente apostólica da Igreja [...]. Na verdade, o mundo precisa de Cristo: e é a Igreja que deve levar o Cristo ao mundo. (JOÃO XXIII, 1962b, tradução nossa)

João XXIII reforçava que era dever da Igreja levar Cristo ao mundo, reforçando a dimensão *ad extra*. Não se poderia pensar apenas na Igreja fechada em si, a dimensão *ad intra* seria, portanto, concretizada apenas quando a Igreja se insere na atividade externa, sendo que essa faz parte integral da vida da própria Igreja.

Com sua mensagem, o Papa determinava uma linha clara a ser seguida pelos Padres Conciliares: refletir sobre os problemas da sociedade, oferecendo a ela, nas palavras de João XXIII (1962b) “em linguagem clara, as soluções que a dignidade do homem e de sua vocação cristã exigem”. Não é exagero afirmar que o Papa esperava que o Concílio deixasse de lado a inércia de boa parte dos cristãos frente as necessidades urgentes da sociedade moderna, necessidades que exigiam uma atitude mais ativa da Igreja.

Conforme indica Manzini (2013, p. 214), podemos estabelecer uma análise bastante interessante tendo em vista esse aspecto *ad intra* e *ad extra* quando compreendemos a Constituição *Lumen Gentium* como trazendo a definição interior da Igreja, ou seja, sua postura *ad intra*, enquanto que caberia a *Gaudium et spes* se posicionar para o externo, para a superação do eclesiocentrismo.

Posto isso, acreditamos que seja evidente que a *Gaudium et spes*, mesmo não tendo sido prevista nos momentos preparatórios, se alinhou perfeitamente ao pensamento do Papa e veio atender essa demanda *ad extra* elencada na mensagem proferida um mês antes da abertura do Concílio.

Paradoxalmente, Alberigo (1967) considera que a preocupação dos redatores da Constituição em distinguir a Igreja *ad intra* da Igreja *ad extra* contribuiu para que a *Gaudium et spes* trouxesse poucas citações de fontes bíblicas ou do magistério eclesiástico como um todo. Apesar disso, contém citações de outros documentos do próprio Concílio, principalmente da *Lumen Gentium*.

Nesse aspecto, deparamo-nos com uma importante inovação do documento: tendo consciência do objeto tratado e também de seu público alvo, toda a humanidade, a *Gaudium et spes* conscientemente deixa para um segundo plano as fontes cristãs, optando por trazer em sua redação o uso de princípios, métodos e conceitos extraídos das ciências sociais. Nisso se diferencia do restante do magistério conciliar.

Por outro lado, é no interior da eclesiologia produzida a partir do Vaticano II que podemos compreender a íntima relação da *Gaudium et spes* com o magistério eclesiástico. Ocorre uma profunda transformação eclesiológica expressa sobremaneira na *Lumen Gentium* onde o antigo modelo eclesiológico fundamentado na concepção de que a Igreja era uma “sociedade perfeita” representada por uma hierarquia vertical simplesmente desmorona.

Temos que reconhecer que o que aqui chamamos de desmoronamento do modelo eclesiológico já estava em curso desde o final do século XIX, mesmo mostrando sinais de força e recuperação nos pontificados que antecederam o Concílio, principalmente na era de Pio X e Pio XII.

Segundo Alberigo (1967, p.189), a *Sacrosanctum Concilium* oferece indícios de uma eventual recuperação de concepções mais complexas e articuladas a cerca da Igreja. Isso se concretiza com a *Lumen Gentium*, onde a natureza da Igreja é compreendida a partir das concepções de Mistério e Povo de Deus. Tratam-se de dois conceitos-chaves que relegaram a um segundo plano os aspectos jurídicos com os quais a Igreja se definia.

Segundo a *Gaudium et spes*:

Pelo que, no presente capítulo pressupondo tudo o que o Concílio já declarou acerca do mistério da Igreja, considerar-se-á a mesma Igreja enquanto existe neste mundo e com ele vive e atua. (GAUDIUM ET SPES, n. 40).

O excerto acima ressalta claramente o alinhamento da *Gaudium et spes* com a *Lumen Gentium*, posto que a primeira fará uso do conceito de Igreja estabelecido pela segunda, ou seja, uma concepção de Igreja enquanto Mistério. Seguindo seu propósito, a Constituição Pastoral abordará a Igreja em ação no mundo o que, a princípio, pode nos parecer um relativo avanço ou ainda uma continuidade.

Entretanto, a crítica levantada por Alberigo (1967, p 189) não pode ser ignorada. Segundo o autor, a *Gaudium et spes*, ao alinhar sua reflexão da presença da Igreja no mundo com a teologia acerca do mistério da Igreja, desenvolvida na *Lumen Gentium*, não observa que a problemática que pretende abordar se configura enquanto sendo um aspecto real e prático desse Mistério.

As considerações de Alberigo são válidas, mas alguns apontamentos e reflexões se fazem necessários. É preciso recordarmos que a Constituição Pastoral passou por diversos e árduos processos de elaboração e que, de certa maneira, foi mais pertinente alinhar suas reflexões a um conceito de Igreja já debatido e aprovado pelo Concílio do que buscar novas fundamentações que fatalmente teriam tornado seu texto ainda mais complexo. Assim,

entendemos que o alinhamento a um conceito eclesiológico defendido pelo Vaticano II é de grande valia e se esse conceito apresenta limitações, essas não são de responsabilidade da Constituição Pastoral.

Ademais, entendemos que o conceito em si já é de grande valia e bastante completo, atendendo as necessidades previstas para o Concílio. Nesse sentido, acreditamos que o pensamento de Lima se mostra mais adequado quando afirma:

Essa imagem dinâmica da Igreja, como um *fermento* e um *mistério*, que acompanha a humanidade em suas vicissitudes, está bem apta a atuar no amago de uma sociedade em mudança, como a nossa, não como um obstáculo a essas transformações, mas como um estímulo a elas, em tudo que represente um passo no sentido do verdadeiro progresso social. (LIMA, 1967, p. 158).

Também não é difícil encontrarmos a apropriação feita pela *Gaudium et spes* do conceito de “Povo de Deus”. Tratando-se do desenvolvimento desse tema, Alberigo afirma que:

[...] verificou-se a revolução copernicana da eclesiologia cristã contemporânea. Deste modo tornou-se a dar espaço e dinâmica a toda reflexão sobre a Igreja, colocando-a numa perspectiva histórica e de comunhão. (ALBERIGO, 1967, p. 190).

Não é raro encontrarmos especialistas no Vaticano II afirmando que a definição de Igreja enquanto sendo o Povo de Deus foi um dos maiores avanços promovidos pelo Concílio. Trata-se de uma imagem de Igreja comunitária, refletindo na relação do Pai para com seu povo, relação essa que pode ser conferida em toda a história da criação. Tal conceito está expresso nitidamente nos ns. 11 e 12 da *Gaudium et spes* onde se defende uma compreensão do homem que, além de criado por Deus, é um ser social. Também no n. 24 quando se aborda a índole comunitária da vocação humana no plano de Deus.

Como vimos acima e que pode ser comprovado em uma análise ainda que superficial de seu conteúdo, há limitações na relação entre a Constituição Pastoral e o Magistério Conciliar. Isso se dá pelos limites do Concílio e pelo fato de que a *Gaudium et spes*, como já dito acima, procurou tornar documental um tema que nasceu do carisma de João XXIII e de seu impulso ao Vaticano II.

Em outros termos, mais do que afirmamos que o documento se alinha à visão eclesiológica estabelecida pelo próprio Concílio, temos que ter em mente de que é a *Gaudium et spes* que concretiza, por meio da síntese de seu conteúdo aquilo que se almejava para o

Vaticano II. Em suma, é para com o “espírito do Concílio” que encontramos o alinhamento mais adequado da Constituição.

Lima (1967, p. 155) ressalta que o Concílio alterou substancialmente a compreensão que a Igreja fazia do mundo. Desde o advento da era moderna até o período imediatamente anterior ao Vaticano II, o mundo era entendido como sendo negativo, algo a ser combatido. Essa visão negativa é transformada pelo Concílio, dando lugar a uma concepção positiva fundamentada sobremaneira no otimismo. É nessa fonte, nesse otimismo frente ao mundo moderno que a *Gaudium et spes* embasa suas considerações.

Seguindo o carisma de João XXIII e as intenções do Concílio, a Constituição Pastoral não condenou o mundo, mas o leu com otimismo, sem com isso negar seus aspectos negativos e até mesmo trágicos. Ademais, em outra concretização do espírito conciliar, como veremos mais adiante, o documento não coloca a Igreja frente ao mundo, mas sim inserido nele, vivendo no interior da modernidade, compartilhando suas alegrias, esperanças e sofrimentos.

Colocadas tais considerações, é possível afirmarmos que a *Gaudium et spes* está em consonância com o magistério conciliar, principalmente com as definições eclesiológicas da *Lumen Gentium*, porém, encontra um alinhamento ainda mais consistente com o espírito do Concílio, estabelecido e determinado por João XXIII. É a partir dessa concepção que podemos analisar suas principais contribuições. Ademais, sobre essa questão, é importante resgatarmos o pensamento de Camacho quando este afirma:

O que anima e da coesão a todos os documentos conciliares é um *espírito de reconciliação* com a modernidade, uma nova postura da Igreja diante da sociedade moderna que responde as expectativas dessa sociedade e aos esforços de aproximação que se desenvolveram em toda a Igreja, nos anos imediatamente anteriores. (CAMACHO, 1995, p. 247, grifos do autor).

Isso posto, podemos sem dúvida alguma enquadrar a Constituição Pastoral enquanto inserida nesse espírito reconciliador que oferece coesão a todos os documentos conciliares, sendo certamente seu mais nítido expoente ao responder positivamente frente a necessidade de se reconciliar com a sociedade. Para tanto, é importante tomarmos agora alguns elementos onde a *Gaudium et spes* mais acentuadamente contribuiu com esse fim.

2.3. Principais contribuições da *Gaudium et spes*

Feita uma análise visando estabelecer a relação entre a Constituição Pastoral *Gaudium et spes* e o magistério conciliar, torna-se possível analisarmos as principais contribuições que

o documento trouxe para a relação entre a Igreja e a sociedade moderna. Para tanto, além de outras fontes e da própria Constituição, teremos como fundamento as considerações bastante pertinentes feita por Camacho (1995), sendo essas inspiradas pelo pensamento de Yves Congar o que, a nosso entender, oferece credibilidade maior as suas considerações acerca dessas contribuições.

A primeira grande contribuição está no reconhecimento do mundo moderno e de sua aceitação. Talvez nisso resida o mais óbvio e evidente avanço da *Gaudium et spes* e do próprio Concílio: ouvir o que o mundo tem a dizer, transformando a experiência humana em lugar teológico.

Fazendo uso da expressão consagrada pela própria *Gaudium et spes* (n. 1), trata-se de um afirmar-se, por parte da Igreja, enquanto “ligada ao gênero humano e à sua história”, entendendo o ser humano enquanto ser histórico e, com isso, abandonar definitivamente a nostalgia pelo passado, entendendo as mudanças sociais, algo que favoreceu a aceitação da era presente.

Relaciona-se diretamente a esse reconhecimento do mundo a necessidade de se efetuar uma leitura atenta das intensas e constantes transformações do mesmo, respeitando também sua autonomia. Precisamente nesse aspecto é que reside a segunda grande contribuição da *Gaudium et spes*. Com isso, a Igreja não mais buscaria subordinar o mundo às suas normas e doutrinas, mas sim compreender o mundo desenvolvendo-se enquanto mundo, mesmo defendendo que seu fim último se concretiza no Reino de Deus.

Esse segundo aspecto é emblemático, uma vez que é a concretização de um dos maiores objetivos do Concílio, mas também porque inverteu a postura defendida pela oficialidade católica durante praticamente toda a era moderna e que fora ainda mais aprofundada durante o século XIX com o Ultramontanismo. Não é exagero considerarmos que se tratou, ao fundo, do verdadeiro ponto final dessa autocompreensão da Igreja e o começo de uma nova era para o catolicismo.

Segundo Camacho (1995, p. 274), é a partir dessa segunda contribuição que podemos extrair a terceira que é correta interpretação das relações entre o natural e o sobrenatural. Isso consiste em admitir que tanto a Igreja como o mundo buscam o melhor para o homem por meio de sua realização pessoal. Nesse sentido, o mundo moderno procura a realização do homem por meio de aspectos naturais, enquanto que cabe a Igreja a preocupação para com o sobrenatural.

Apesar dessa distinção e reconhecendo que seguem caminhos distintos e muitas vezes conflitantes, a *Gaudium et spes* deixou claro que a Igreja admite a vontade do mundo de

realizar o ser humano, mesmo que o mesmo fracasse com esse objetivo. Do mesmo modo, para que possa realizar sua missão, a Igreja precisaria também compreender esse homem dentro de sua realidade, daquilo que realmente ele vive. Só assim sua mensagem teria sentido e atrairia as pessoas.

Como consequência natural dos aspectos indicados acima, extraímos a quarta grande contribuição da Constituição Pastoral: a Igreja Católica se reconhece enquanto presente no mundo, mas é servidora do mundo. Isso não se configura enquanto uma grande mudança teológica, pois a noção de uma Igreja servidora remonta aos primórdios do catolicismo. Porém, trata-se novamente de uma profunda transformação no modo de ser, pensar e agir da Igreja. Segundo Camacho:

O principal objetivo de sua missão é converter o mundo ao evangelho; mas a segunda finalidade é servir ao mundo enquanto mundo, procurando, portanto, que não se confunda com a Igreja nem com o reino de Deus. (CAMACHO, 1995, p. 274).

Essa não confusão do mundo para com a Igreja, descrita no excerto acima, explica-se justamente por uma maior clareza da condição de servidora que a Igreja assume. Servir o mundo enquanto mundo é uma expressão que só pode ser explicada no reconhecimento que os problemas do mundo existem, mas não podem ser confundidos com os problemas da Igreja. Ou seja, cai-se novamente em uma aceitação da autonomia das realidades terrestres, das conjunturas sociais da modernidade.

Paradoxalmente, aceitar essa distinção do mundo para com a Igreja estabelece-se como sendo um aspecto fundamental para o sucesso do principal objetivo da missão da Igreja que reside na conversão desse mundo à mensagem evangélica. Essa conversão era anteriormente entendida como sendo possível apenas por meio da negação do mundo, de sua condenação. Agora, passaria a ser justamente o contrário: é na aceitação e no reconhecimento do mundo que torna possível sua conversão.

Indo mais além, ainda refletindo sobre essa quarta contribuição, a distinção entre Igreja-Mundo e a aceitação do segundo por parte da primeira nos possibilita afirmar que efetivamente a Igreja abria mão de qualquer identificação com alguma instancia de poder social, algo comum até a modernidade, onde o mundo era concebido a partir da Igreja. A perda dessa soberania da Igreja no mundo foi uma das causas mais efetivas para a negação da modernidade e na estruturação do pensamento católico anti-moderno.

Reconhece-se assim uma quinta contribuição da *Gaudium et spes*, no momento em que se consagra a não necessidade de uma “sociedade cristã” para a sobrevivência da Igreja ou de

sua missão. Nas considerações de Camacho, tal concepção adquire um caráter ainda mais profundo. Segundo o autor:

Mais ainda, a Igreja só chega a ser ela mesma, em toda a sua pureza, quando o mundo é verdadeiramente secular, quando é um mundo e nada mais. Então a presença da Igreja nada tem a ver com um poder de jurisdição, mas adota a forma de uma autoridade profética. (CAMACHO, 1995, p. 274)

Tendo como base o excerto acima, podemos considerar que a Igreja só conseguiria desempenhar sua verdadeira missão profética em um mundo que não fosse nada além do mundo, ou seja, é necessário um mundo secular para que o profetismo da Igreja possa se fazer presente. Isso vem ao encontro de uma eclesiologia que esteja fundamentada não em aspectos jurídicos – como a noção de sociedade perfeita e hierarquicamente constituída – mas sim estabelecida a partir das necessidades de seu momento. Fazendo uma relação com a eclesiologia do Vaticano II, a Igreja enquanto Povo de Deus responde a essa necessidade e abre as portas da Igreja para que a *Gaudium et spes* possa avançar nessa direção.

O reconhecimento por parte da Igreja de que o mundo é autônomo conduz à sexta grande contribuição da Constituição Pastoral: sua preocupação com o diálogo. Desde sua convocação, o Concílio fora estruturado no carisma de João XXIII e deveria se preocupar não mais em condenar, mas sim em dialogar. É na *Gaudium et spes* que isso se mostra concretizado. Lopes (2011, p. 14) afirma que o dialogo parte de perguntas atentas e sábias. Assim como na contribuição anterior, aqui também temos uma clara relação do documento com o espírito do Concílio, uma vez que tais questões são formuladas ao longo de todo Vaticano II, possibilitando as respostas dadas pela Constituição Pastoral.

Relacionando-se ao diálogo que elencamos acima, podemos ainda indicar uma sétima contribuição da *Gaudium et spes* e essa é encontrada no modo como a Igreja efetivamente se comunica ao mundo. Camacho (1995, p. 274) considera que essa contribuição diz respeito ao caráter pastoral com que o magistério se apresenta, deixando de lado aspectos impositivos, tão comuns anteriormente, para estabelecer uma autoridade a partir da verdade do que é falado, não pela força de quem fala.

Sobre o uso de uma linguagem mais acessível e até mesmo incomum no meio eclesial, Manzini (2013, p. 237) afirma: “A linguagem do documento não obstaculiza o espírito que o sustenta, nem diminui seu impacto”. Em outras palavras, mesmo abrindo mão de expressões e termos que não estejam em completa consonância com o vocabulário teológico, a *Gaudium et spes* é sustentada por um espírito comum ao Concílio e isso assegura seu impacto.

Uma oitava contribuição é a reconciliação da Igreja com a ciência moderna, algo presente na obra do jesuíta e paleontólogo Teilhard de Chardin (1881-1955). Chardin morreu antes do Concílio ser convocado e é válido destacarmos que suas obras foram proibidas de ser publicadas enquanto estava vivo, principalmente pelo modo como procurava relacionar a teoria da evolução com o pensamento teológico. As condenações à Chardin, segundo Gibellini (1998, p. 181) seguiram até 1962, quando o Santo Ofício publicou um *Monitum* contra os supostos erros e ambiguidades de suas obras.³⁵

Contudo, Mattei (2012, p. 355) ressalta o quanto o jesuíta francês foi importante para o desenvolvimento do pensamento conciliar e teve seu nome mencionado durante os debates acerca da *Gaudium et spes*. Isso se deu pelo fato de que o padre Chardin propunha um pensamento filosófico onde fé e ciência se integrassem harmoniosamente, algo que entendia enquanto sendo uma exigência não apenas do mundo científico ou religioso, mas também do próprio homem moderno que encontrava dificuldade em conciliar sua fé religiosa com a fé no mundo e na ciência.

Mondin (2003, p. 453) afirma que, tendo essa premissa como pano de fundo, Chardin considera que o verdadeiro cristianismo é aquele que se mostra apto a se abrir as necessidades dos tempos expressas nos anseios dos cristãos. Assim, era fundamental que houvesse o reconhecimento da importância das ciências e de sua autonomia, algo expresso já na Introdução da *Gaudium et spes*. Assim, podemos considerar que a Constituição Pastoral efetua uma reconciliação entre Igreja e ciência, sendo essa uma oitava contribuição.³⁶

Apesar de ainda destacarmos em breve outros aspectos que poderiam facilmente se enquadrar enquanto contribuição que a *Gaudium et spes* ofereceu para o diálogo Igreja-Mundo, acreditamos que o nono aspecto, abordado a seguir, seja já suficiente para fecharmos esse componente. Trata-se de um voltar-se da Igreja para o futuro. Segundo Lima (1967, p. 164), a Constituição não se preocupou em reafirmar o status quo do mundo moderno e, como vimos acima, também deixou de lado a insistência em retornar a um mundo já inexistente.

³⁵ Reconhecemos que certamente as principais contribuições teológicas de Chardin residam em seus estudos cristológicos, principalmente no que concerne ao pensamento acerca do Cristo Cósmico. Entretanto, para atender aos objetivos propostos nesta tese, tomamos para análise apenas a busca do jesuíta por uma relação mais harmoniosa entre ciência e religião.

³⁶ Acreditamos que seja válido ressaltarmos, assim como Mattei (2012, p. 355-356), que o otimismo frente ao mundo moderno, presente em boa parte da *Gaudium et spes* tem sua origem no pensamento de Chardin. Tal otimismo foi criticado por diversos Padres Conciliares que entendiam que era necessário que a Constituição tratasse os aspectos positivos e negativos da modernidade com maior cuidado e equilíbrio. Destarte esse debate, a própria presença desse debate em Aula Conciliar demonstra a relevância do pensamento de Chardin, mesmo após as pesadas condenações que teve em vida.

A preocupação se volta, portanto, para o futuro, um futuro onde não se confunda o Reino de Deus com o Progresso Social, mas que ambos sejam almeçados e possam se complementar. De tal modo é possível afirmar:

Por conseguinte, embora o progresso terreno se deva cuidadosamente distinguir do crescimento do Reino de Cristo, todavia, à medida que pode contribuir para a melhor organização da sociedade humana, interessa muito ao Reino de Deus. (GAUDIUM ET SPES, 39).

O excerto acima expõe aquilo que estamos abordando. A Igreja, por meio do magistério conciliar reconhecia finalmente a distinção entre progresso terreno (ou social) e o Reino de Deus, admitindo que esse progresso, ao favorecer a organização social, interessa à Igreja. Trata-se de abertura a uma relação entre duas “sociedades” distintas que, mesmo estando separada, devem caminhar juntas em prol de obterem a mesma finalidade: o bem estar do homem.

Como vimos, comunicar-se ao mundo era um dos objetivos principais do Concílio e para fazer isso era necessário mudar o tom condenatório do discurso, aceitando as dinâmicas do mundo moderno enquanto irreversíveis revendo a posição da Igreja no interior da modernidade e, a partir disso, passar ao diálogo que só se concretizaria se todas as partes compreendessem a necessidade e importância do mesmo, daí a obrigação em se comunicar numa linguagem que fosse acessível a todos.

Como vimos acima, todos esses aspectos, em menor ou maior intensidade, estão presentes no texto da *Gaudium et spes*. Isso claramente é indicio de como a mesma ofereceu contribuições impares para que os objetivos do Concílio, elencados por João XXIII e Paulo VI fossem concretizados.

Tendo por base essas diversas contribuições da Constituição Pastoral, podemos afirmar que é nela que encontramos o ápice do diálogo da Igreja com o homem moderno, o que implica em uma reconciliação com o mundo moderno como um todo, englobando aqui suas ciências e as diversas inovações que elas trouxeram para a humanidade, com as diversas culturas sociais. É o momento maior do reconhecimento da autonomia das realidades terrestres, até então condenada pelo magistério eclesiástico.

3. Por um cristianismo secular: secularização e a *Gaudium et spes*

Entendemos que os componentes anteriores onde trouxemos elementos históricos da construção da *Gaudium et spes*, bem como um estudo acerca de sua estrutura e de sua colocação no corpo conciliar tenham conferido condições satisfatórias para darmos mais um passo em direção a análise central da presente tese.

Nos propomos, desse modo, a efetuar na sequência uma abordagem sobre o conceito de secularização, conceito esse que tomaremos em maior profundidade, entendendo-o como sendo uma chave de leitura essencial para buscar o real sentido da *Gaudium et spes* e do próprio Concílio como um todo.

Para tanto, faremos um levantamento do que compreendemos como sendo a secularização em si, trazendo a contribuição de grandes autores que versam sobre essa temática. Analisaremos, ainda que brevemente, as possibilidades de encontrarmos uma origem para a secularização e como a mesma diretamente afetou todo o imaginário social cristão.

Em seguida, elencaremos alguns conceitos, ou ainda categorias que fazem uso de elementos até então inéditos, ou ao menos não utilizados do modo como aqui ocorreu e que estiveram na base da transformação do pensamento católico como um todo, conceitos esses que valorizam o homem e sua autonomia e que se relacionam diretamente com o que entendemos que seja um processo de secularização.

Mesmo reconhecendo que há outros elementos que poderiam ser analisados para uma compreensão mais ampla do documento, ressaltaremos apenas alguns deles que entendemos serem aquelas que mais diretamente se relacionam com o tema aqui proposto. São eles: a historicidade, a dignidade humana, a antropologia cristã, a Teologia das Realidades Terrestres que possibilitou a valorização da autonomia dessas realidades e, por fim, a abertura ao sujeito moderno.

Na realidade, acreditamos que esses elementos se relacionam diretamente entre si e só podem ser entendidos quando devidamente alinhados a uma lógica mais ampla, sendo essa oriunda do processo de secularização que perpassa a *Gaudium et spes* e que possibilita sua real compreensão.

3.1. Apontamentos sobre o conceito de secularização

Feitas as considerações anteriores, entendemos que agora é possível tratarmos efetivamente do conceito de secularização para analisarmos sua aplicabilidade na compreensão da *Gaudium et spes*. Evidentemente, trata-se de um conceito complexo que possui uma ampla gama de significações o que demanda uma exposição acerca do entendimento que teremos sobre o conceito.

Passemos então a indicar as possíveis compreensões acerca do que é a secularização. Em primeiro lugar, acreditamos ser viável resgatarmos as concepções elencadas por Berger. Trata-se de um ponto de partida obrigatório, posto que se trata do sociólogo que certamente melhor trabalhou com esse conceito e cujas contribuições para o entendimento da secularização ainda se mostram bastante relevantes.

Berger (2004, p. 118) ressalta que um dos primeiros usos para o termo secularização fora dado pelo Direito Canônico para significar o retorno de um clérigo ao estado laico, ou secular. Tratava-se, nesse caso, de uma utilização descritiva, não valorativa, uma vez que se propunha apenas a descrever a redução ao estado laico por parte de algum membro do clero. Evidentemente, por se tratar de uma “redução”, podemos até compreender o uso do termo, por parte do Direito Canônico, como tendo um viés pejorativo. Não vem ao caso, porém, adentrarmos nessa perspectiva.

Para os fins que interessam a esse trabalho, convém analisarmos a definição de secularização que Berger nos trás. Para o sociólogo:

Por secularização entendemos o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos. Quando falamos sobre a história ocidental moderna, a secularização manifesta-se na retirada das Igrejas cristãs de áreas que antes estavam sob seu controle ou influência [...]. Quando falamos em cultura e símbolos, todavia, afirmamos implicitamente que a secularização é mais que um processo socioestrutural. Ela afeta a totalidade da vida cultural e da ideação e pode ser observada no declínio dos conteúdos religiosos nas artes, na filosofia, na literatura e, sobretudo, na ascensão da ciência, como uma perspectiva autônoma e inteiramente secular do mundo. [...]. Assim como há uma secularização da sociedade e da cultura, também há uma secularização da consciência. (BERGER, 2004, p. 119).

O longo excerto de Berger é de grande importância uma vez que nos apresenta a uma primeira possibilidade de compreensão não apenas do conceito de secularização, mas também de seus impactos sobre diversas áreas, uma vez que a secularização é entendida como um processo onde setores sociais são retirados da dominação religiosa.

Trata-se de uma transformação que afeta também a cultura, sendo possível constatar sua existência na medida em que os conteúdos religiosos são retirados das artes, da filosofia, etc. Berger ressalta ainda a existência de uma secularização da consciência que implicaria no crescente número de pessoas que passam a buscar uma compreensão do mundo sem que essa seja influenciada por princípios religiosos.

De maneira bastante direta, Camacho (1997, p. 244) parece concordar com Berger ao considerar que a secularização deve ser entendida justamente como sendo um processo. Na visão de Camacho, esse processo é compreendido a partir de três aspectos distintos: um fenômeno jurídico-político que indica a separação entre o Estado e a Igreja o que deixa claro uma liberdade do Estado da tutela da religião; um fenômeno sociológico já que a secularização tira o domínio da religião da esfera pública, limitando-a ao privado, ou seja, há uma emancipação das esferas sociais; por fim, um fenômeno do campo do saber que implica no desenvolvimento do método científico, fundamentado em experiências, substituindo o antigo método especulativo.

A visão de Camacho, portanto, estabelece-se sobre esses três fenômenos cujo resultado final é a emancipação do homem moderno e a retirada da Igreja do lugar privilegiado que ocupou durante toda a era medieval. O homem, por meio da sua racionalidade, passa a ser entendido como a única ação reguladora aceitável em um contexto social marcando por constantes transformações o que faz com que os valores sociais determinados séculos antes não encontrem mais fundamentos.

Também vindo ao encontro dessas definições que elencamos acima, é fundamental trazermos a concepção de Cox, posto que se trata de uma das mais relevantes e abrangentes definições sobre o conceito de secularização. Para esse autor, a mesma consiste na:

[...] libertação do homem “em primeiro lugar do controle religioso e então do controle metafísico sobre a sua razão e linguagem”. É o desagrilhoamento do mundo da compreensão religiosa ou semi-religiosa que tinha de si mesmo, o banimento de todas as concepções fechadas do mundo, a ruptura de todos os mitos sobrenaturais e símbolos sagrados. Representa a “desfatalização da história”, a descoberta pelo homem de que foi deixado com o mundo nas mãos [...]. A secularização ocorre quando o homem desvia sua atenção dos mundos do além e a volta para este mundo e este tempo (*saeculum* – “esta era presente”). (COX, 1971, p. 12).

Trata-se de uma definição bastante ampla e que hoje pode apresentar alguns problemas quando analisada mais pormenorizadamente, principalmente pelo radicalismo de algumas afirmações tais como “banimento de todas as concepções fechadas do mundo, a ruptura de todos os mitos sobrenaturais e símbolos sagrados”. Evidentemente que essas afirmações se

mostram muito radicais e que dificilmente conseguiriam se justificar cientificamente nos nossos dias.

Ainda assim, quando deixamos de lado essas afirmações mais genéricas, a concepção do autor se mostra muito relevante. Tal relevância, ao nosso entender, reside na correta contraposição que o mesmo faz entre o processo de secularização e as concepções religiosas do mundo que, na visão do autor, fora responsável por manter o homem preso a um imaginário social estritamente ligado aos valores e pressupostos tidos como sagrados. É justamente esse imaginário social que se desmonta abrupta ou gradativamente durante o processo de secularização, processo esse que confere uma autonomia até então inimaginável ao homem e as realidades que o rodeia.

Nessa mesma linha, válido também destacar a concepção de Kloppenburg, segundo o qual:

[...] por secularização se entende um processo histórico pelo qual o mundo toma consciência de sua consistência e sua autonomia.; seria, portanto, um processo geral de libertação, pelo qual o homem, a sociedade e a cultura seriam libertados da tutela e do controle do mito, da religião e da metafísica ou das normas ou instituições dependentes do âmbito sacro ou religioso. (KLOPPENBURG, 1971, p. 17).

Novamente nos deparamos com algumas afirmações comuns que entendem a secularização a partir do ganho de autonomia e também da libertação social da tutela religiosa. Evidentemente, essa afirmação apenas reforça uma concepção de oposição entre o religioso e o secular.

Marramao (1998, p. 12) é quem nos parece que vai um pouco além dessas concepções ao ressaltar que a secularização projeta horizontalmente, ou seja, no tempo histórico, a relação salvífica que até então se dava verticalmente. Para o autor, a secularização implica, desde a Reforma Protestante, a perda do monopólio religioso sobre a interpretação não apenas do sagrado, mas de toda a sociedade. Isso resultou numa transformação dos valores tradicionais de autoridade. No aspecto filosófico, significa o reconhecimento da erosão dos valores fundamentais da metafísica proporcionando uma abertura do atuar humano no mundo.

Gibellini não foge muito das concepções que elencamos acima ao afirma que:

A secularização, portanto, não é qualquer coisa de estranho e contraposto à fé cristã; é, antes, um processo de autonomia do homem diante do mundo e de responsabilidade pelo mundo, que com ela começou a encaminhar-se; nesse sentido, a secularização é um fenômeno pós-cristão, ou seja, suscitado pela fé cristã. (GIBELLINI, 2010, p. 88).

Mesmo não apresentando nenhum aspecto já não abordado, é interessante analisarmos essa definição de Gibellini na medida em que apresenta o processo de secularização enquanto um fenômeno que fora suscitado pela fé cristã, aspecto esse que não podemos ignorar ao compreender o conceito.

Creemos que seja possível, a partir de tais concepções, começarmos a fechar nosso entendimento acerca da secularização enquanto sendo esse processo resultante de um movimento em prol da autonomia do mundo frente ao religioso, como sendo a separação do que é religioso do que é do mundo, reforçando a independência desse último frente ao primeiro.

Trata-se, desse modo, de um processo no qual a religião perde sua influência sobre todas as esferas da sociedade, deixando de ser a força única que regularia todo conjunto social. Ao mesmo tempo, implica também em compreender a salvação horizontalmente, não mais apenas verticalmente.

Para Cox, esse processo tem início no momento em que o homem deixa de se preocupar com o mundo do além, ou seja, deixa de se preocupar exclusivamente com a salvação que viria no pós-morte para dar atenção efetiva ao tempo presente, preocupando-se com a sua realidade nesse momento histórico. É possível encontrarmos esses elementos se desenvolvendo com maior ímpeto durante o advento do mundo moderno, estudado na primeira parte desta tese.

Modernidade e secularização, como defendem os principais pesquisadores de ambos estariam, portanto, intimamente associadas. A Reforma Protestante foi responsável pelo que Weber denominou de “desencantamento do mundo”. De fato, não se pode negar que o protestantismo foi responsável por aquilo que poderíamos chamar de “redução do sagrado”, algo que se comprova em uma simples análise dos rituais religiosos protestantes quando comparados aos católicos. Berger afirma:

[...] pode-se dizer que o protestantismo despiu-se tanto quanto possível dos três mais antigos e poderosos elementos concomitantes do sagrado: o mistério, o milagre e a magia. Esse processo foi agudamente captado na expressão “desencantamento do mundo”. (BERGER, 2004, p. 124).

Ao contrário do imaginário social medieval, marcado sobremaneira pela presença do sagrado que se manifestava em milagres e nos sacramentos da Igreja que marcavam o ritmo da vida de todas as pessoas, o imaginário moderno, do qual o protestantismo é ao mesmo tempo causa e consequência, não entende que o sagrado esteja atuando no mundo. Ao contrário, reforça a distinção entre uma divindade transcendente e a humanidade que vive no

universo criado por Deus, mas cujo sagrado não se faz presente. Trata-se, portanto, de um mundo secularizado.

Berger (2004) vai ainda mais além, considerando que o Protestantismo ao dessacralizar a sociedade, retomava pressupostos básicos bem mais antigos, encontrados ainda nos textos bíblicos do Antigo Testamento. Para o sociólogo, a secularização, ou o desencantamento do mundo, é próprio do universo judaico-cristão e isso se comprova na medida em que analisamos a construção de Israel a partir da ruptura com o universo religioso egípcio e mesopotâmico sendo esses fundamentados em concepções mágicas que derivam de suas próprias concepções cosmológicas.

Essa concepção de Berger é muito importante, uma vez que situa a base do cristianismo em um universo que já poderia ser considerado como secular, onde a divindade atua de modo transcendental e histórico. Em outras palavras, podemos afirmar que essa definição indica que o mundo fora concebido pela ação de Deus, mas as forças divinas não se fazem presentes nele, agindo sobremaneira por meio da história. Isso, na visão de Berger (2004, p. 132) justificaria a presença de uma racionalização da ética que é facilmente detectável em todo Antigo Testamento.

Essa concepção é compartilhada também por Marramao (1998, p. 18). Para o autor, a secularização está relacionada diretamente com a ruptura e profanação que a modernidade faz para com os princípios cristãos predominantes desde o advento da era medieval, mas também implica em uma dessacralização, sendo que essa está nas bases do conceito de secularização desde suas raízes judaico-cristãs.

O cristianismo primitivo, ao dialogar com o universo greco-romano, assumiu para si parte da filosofia desse universo que era profundamente mais “encantado” do que o judaísmo. O próprio estabelecimento da doutrina trinitária se mostra em discordância com o radicalismo doutrinário que prevalecia em Israel. Seria, portanto, perfeitamente possível considerarmos que a ascensão do cristianismo possibilitou o reencantamento do mundo bíblico por meio de uma síntese entre o Antigo Testamento e diversas concepções teológicas e cosmológicas não judaicas.

Assim, Berger afirmar:

O cristianismo católico, seja latino ou grego, pode ser visto como um obstáculo e um retrocesso na expansão do drama da secularização, embora tenha preservado (pelo menos no ocidente latino) o potencial secularizante, quanto mais não seja em virtude da preservação do cânon do Antigo Testamento. A Reforma Protestante, contudo, pode ser compreendida como uma poderosa reemergência precisamente

daquelas forças secularizantes que tinham sido “contidas” pelo catolicismo [...]. (BERGER, 2004, p. 136-137)

Não é paradoxal que a Reforma tenha ocorrido concomitantemente ao Renascimento e que Lutero e os demais reformadores, como vimos anteriormente, tenham se posicionado criticamente frente a abertura da Igreja aos valores artísticos e filosóficos greco-romanos. Ao fazerem isso, os reformadores retomaram o antigo testamento e, consciente ou não, deram início ao processo de secularização que se relaciona diretamente com a modernidade.

Assim, é possível concordarmos com Kloppenburg (1971, p. 21) quando considera que o processo de secularização se direciona primeiramente contra o *sacro*, entendido como tudo aquilo que possui uma força ou potência ligada de algum modo ao transcendente. Ocorreu, desse modo, um processo de dessacralização irradiado sobremaneira na fase final da era medieval.

Em uma sociedade fundamentada no sagrado, qual foi a Idade Média, era possível que a religião considerasse a existência de lugares sacros, prédios sacros, rituais sacros, objetos sacros, etc. Evidentemente, quanto mais religiosa era a sociedade, mais suscetível à presença do sagrado essa sociedade estaria, pois terá maior abertura ao transcendente, ao “mágico”.

O processo de secularização que marcou o ocidente a partir do advento do mundo moderno, gradativamente desmontou esse imaginário de mundo sacro, substituindo-o por um mundo marcado pela ciência e pela racionalização que fez com que o mistério das coisas fosse sendo esclarecido, desmistificando a natureza e seus fenômenos, concedendo ao mundo uma explicação fundamentada em métodos e pesquisas científicas.

Esse processo reduziu o número de magos, curandeiros, benzedores, etc. dentro do universo cristão na medida em que muito do que era tido como sacro passou a ser tomado como sendo uma ilusão oriunda do desconhecimento do domínio sobre o mundo. Essa dessacralização do mundo, na visão de Kloppenburg, pode ser tomada como algo efetivamente positivo. Segundo o autor:

A morte do sacro, bem orientada e conduzida, é na verdade uma purificação da religiosidade e, por isso, não leva necessariamente à morte da religião, ou, como dizem agora, à morte de Deus. Num mundo dessacralizado os cristãos têm mais oportunidade de viver sua fé de modo mais autêntico e humano. (KLOPPENBURG, 1971, p. 24).

Deixando de lado o risco do ateísmo, ressaltado pelo mesmo Kloppenburg (1971, p. 24), há o aspecto positivo desse processo, materializado pela oportunidade de cada um conduzir sua fé de uma maneira mais humana. Trata-se, ao fundo, de uma fé mais engajada,

menos preocupada com o mundo que há de vir, com o paraíso, e sim com o mundo presente, demanda uma preocupação maior com o agora, com o meio social em que se está inserido, com suas dificuldades e avanços, ganhos e perdas.

Evidentemente, não se descarta a presença de Deus em todo esse processo, mesmo que se reconheça que agora o mundo não seja mais perpassado em todas as suas esferas pela presença do sagrado. Kloppenburg deixa isso claro no excerto acima quando ressalta que secularização não faria com que a fé deixasse de existir, mas sim que fosse atualizada às necessidades históricas.

Nesse ponto é fundamental um alerta sobre a diferença entre secularização e secularismo, diferença essa que é muitas vezes ignorada pelos estudiosos do tema e que acaba por acarretar diversos problemas hermenêuticos. Kloppenburg (1971, p. 19) afirma que a secularização é a constatação de um processo histórico no qual há o afastamento da religião, porém o reconhecimento do transcendente, ou seja, apesar de se valorizar a autonomia do mundo, não se exclui completamente a abertura desse mundo ao transcendente.

Já o secularismo pode ser tomado como sendo uma ideologia que entende a necessidade do fechamento do mundo em si, excluindo-se totalmente qualquer abertura ao transcendente. Nessa perspectiva, assume-se de modo claro uma postura contrária a possibilidade da existência religiosa no mundo. Desse modo, nota-se claramente a distinção entre secularização e secularismo, sendo que aqui, mesmo reconhecendo a existência dos dois conceitos, seguimos analisando exclusivamente a primeira.

Seguindo com a compreensão acerca do conceito de secularização, já caminhando para fecharmos esse aspecto, faz-se necessário ainda uma última consideração que acreditamos seja de grande valia. Marramao (1998, pp. 29-30) afirma que desde o século XIX, as principais teses acerca da secularização superaram a doutrina agostiniana das duas civilizações opostas – “cidade de Deus e a cidade dos homens” – que havia predominado até então e que era utilizada para justificar a ausência do divino no reino sensível (mundo) e a ausência de realidade da consciência no reino de Deus. Essa dualidade é quebrada, possibilitando uma abertura ainda maior para a concepção de secularização.

Nessa nova visão, revaloriza-se o tempo histórico, local onde todas as coisas devem ser resolvidas. A própria noção escatológica começa a encontrar seu espaço no interior do mundo, deixando de ser algo externo para se tornar cada vez mais compreensível internamente. A superação definitiva gradativa dessa dualidade platônica foi conferindo ao processo de secularização um aspecto cada vez mais positivo e isso até mesmo em um prisma religioso.

Cabe aqui uma última observação. Apesar de hoje reconhecer que o processo de secularização trouxe diversos avanços e se mostrou positivo, como vimos na primeira parte desta tese, a Igreja não aceitou passivamente as transformações oriundas da secularização. Isso se expressou de modo mais nítido em dois momentos específicos: no século XVI, com o Concílio de Trento, e também ao longo de todo século XIX, com o pontificado de Pio IX e a consolidação do Ultramontanismo, algo que vimos na primeira parte desta tese.

Se estabelecemos uma relação indissolúvel entre modernidade e secularização, logo nos é possível concluir que a luta da Igreja contra o mundo moderno era também uma luta estabelecida contra a secularização, contra a perda de influencia na sociedade e contra a autonomia do mundo – e logicamente do homem – frente ao universo religioso.

Nesse sentido, não é curioso constatarmos que tanto em Trento como no Vaticano I reforçou-se uma postura defensiva, marcada por uma ruptura. Trento pode ser tomado como sendo a consumação da divisão interna do cristianismo, divisão que vinha em curso já como consequência da modernidade e que nunca mais superada. Ao longo do século XIX há o rompimento da Igreja com o mundo moderno, consolidado no pontificado de Pio XI e ratificado no Vaticano I. Se a divisão interna do cristianismo não pode ser totalmente superada, ao menos a divisão entre Igreja-mundo o foi a partir do Vaticano II.

Acreditamos que a *Gaudium et spes* se configura como sendo a materialização dessa reconciliação da Igreja com o mundo moderno e isso se deu graças a abertura que a mesma faz ao processo de secularização, reconhecendo ao menos alguns dos benefícios decorrentes do mesmo. Por isso reafirmamos que a Constituição Pastoral só pode ser efetivamente compreendida a partir justamente dessa abertura ao secular. Para tanto, seguiremos com a análise de alguns aspectos da Constituição onde essa afirmação encontra seus fundamentos.

3.2. Historicidade

Sanches (In Passos e Sanches, 2015, p. 437), afirma que é inquestionável a historicidade da comunidade eclesial e isso se dá em diversos âmbitos, sejam internos ou externos, ou seja, é perceptível na consciência eclesial e na organização doutrinal como também nas relações dialéticas que a Igreja e a história mantiveram e ainda mantém. Essa última afirmação é importante uma vez que reforça a concepção de que a Igreja influencia e é influenciada pela história, condicionando e sendo condicionada por eventos históricos, algo que não era totalmente reconhecido até o advento do Concílio.

Não se pode ignorar, ainda nos embasando na importante contribuição de Sanches (In. Passos e Sanches, 2015, p. 437-438), que o modo como a Igreja construiu sua consciência histórica foi transformada em determinados momentos da história. Para as finalidades aqui propostas, resgatamos a transformação ocorrida a partir de Tomás de Aquino, onde a concepção negativa do mundo, oriunda ainda do pensamento agostiniano e que, como vimos acima, fundamentava uma divisão entre o reino dos céus e o mundo, é abandonada.³⁷

O dualismo agostiniano que perpassava a doutrina católica até então estabelecia a oposição entre essas duas cidades opondo o Reino de Deus (defendido pela Igreja) ao mundo. Ao buscar um diálogo aberto com o mundo, a Igreja deveria obrigatoriamente partir da superação dessa dualidade. Para tanto, a nova concepção defende uma inter-relação entre as duas cidades.

Assim, afirma a *Gaudium et spes*:

A expectativa da nova terra não deve, porém, enfraquecer, mas antes ativar a solicitude em ordem a desenvolver esta terra, onde cresce o Corpo da nova família humana, **que já consegue apresentar certa prefiguração do mundo futuro**. Por conseguinte, embora o progresso terreno se deva cuidadosamente distinguir do crescimento do Reino de Cristo, todavia, à medida que pode contribuir para a melhor organização da sociedade humana, interessa muito ao Reino de Deus. (GAUDIUM ET SPES, n. 39, grifos nossos)

Como visto, na *Gaudium et spes* a “cidade dos homens” já apresenta alguns traços do mundo futuro, da “cidade de Deus” o que nos possibilita afirmar que inegavelmente há o reconhecimento de que o mundo secular trás em seu interior aspectos do Reino de Deus uma vez que é na história que esse Reino se manifesta.

É dessa constatação que deriva a conclusão segundo a qual a Igreja não é estranha ao mundo nem o mundo estranho a Igreja, uma vez que não se tratam de realidades diversas, ao contrário, são realidades que se reconhecem ao mesmo tempo em que se complementam. Sem dúvida, estamos diante de uma profunda transformação.³⁸

³⁷ Santo Tomás de Aquino (1225-1274) foi um frade dominicano (da Ordem dos Pregadores). Conhecido como “Doutor Angélico”, suas obras tiveram forte influência do pensamento aristotélico e foram decisivas não apenas para a Teologia Católica, mas também para toda filosofia, deixando bases para a Filosofia Moderna. Sobre essa questão, sugerimos: JOSAPHAT, C. **Paradigma teológico de Tomás de Aquino**: sabedoria e arte de questionar, verificar, debater e dialogar: chaves de leitura da Suma de Teologia. São Paulo: Paulus, 2012.

³⁸ É válido destacarmos que o avanço do pensamento tomista e suas conquistas concretizadas nos documentos conciliares não se deu de modo totalmente livre. Ao contrário, os teólogos e filósofos tomistas sofreram forte resistência de setores da Igreja ainda profundamente ligados à antiga tradição agostiniana que se constituiu em uma minoria no Concílio, mas que ganhou folego ao longo dos pontificados de João Paulo II e Bento XVI. Representantes dessa corrente costumemente adotaram discurso crítico e cético para com o Concílio em si. Destaca-se, nesse campo, Hans Urs von Balthasar, Henri de Lubac (que influenciou profundamente o pontificado de S. João Paulo II) e, principalmente, Joseph Ratzinger. Para maiores detalhes do conflito entre agostinianos e tomistas, sugerimos: FAGGIOLI, 2013.

Avançando um pouco mais, nota-se claramente em curso a construção de um novo imaginário social fundamentado em uma renovada concepção acerca da historicidade da Igreja que afeta não apenas sua compreensão eclesiológica, mas também sua missão e o modo como se apresenta ao mundo. Ao fundo, a nova visão histórica é uma chave de leitura fundamental para compreensão da *Gaudium et spes* e sua relação com a secularização.

Mesmo não entrando em uma análise mais detalhada acerca da obra tomista, podemos afirmar que desde Tomás de Aquino já havia o reconhecimento da necessidade de se tomar o mundo não como algo negativo, mas extrair dele seus aspectos positivos. Tratava-se de um grande avanço teológico que conduziria a uma importante transformação na concepção de mundo dualista da Idade Média. Contudo, devido ao advento da modernidade e ao fato da Igreja passar a entender que o mundo moderno era o inimigo a ser combatido, esse avanço teológico do século XIII acabou abandonado e só foi efetivamente retomado já com o movimento teológico que antecedeu o Vaticano II.

Assim, podemos afirmar que os princípios tomistas foram resgatados pelo Movimento Teológico, de maneira ainda mais específica pela *Nouvelle Théologie* que, curiosamente, fora desenvolvida sobremaneira pelos dominicanos em Le Salchoir, na Bélgica. Para esses teólogos, a teologia deveria ser desenvolvida em consonância com a realidade de seu tempo, inserida em um momento histórico específico. Toda produção teológica teria importância, para esses teólogos, quando fundamentada nas condições históricas concretas.

Foi essa a teologia que influenciou o Vaticano II e que refletiu diretamente na historicidade existente na *Gaudium et spes*. Desse modo, é possível afirmarmos que:

[...] a fé foi articulada com a história e desenvolveu-se uma verdadeira teologia da história, possibilitando a redescoberta da tradição cristã, a releitura da Revelação em seu dinamismo histórico e a renovação integral da metodologia teológica ao sair da via dedutiva e ao enveredar-se pela via indutiva da produção teológica. (SOUZA E GONÇALVES, 2013, p. 131).

O excerto acima ilustra essa reconciliação entre história-teologia que é marcada sobremaneira por uma redescoberta da tradição cristã, ou seja, por um movimento de volta as origens do cristianismo que, como vimos, remete também ao judaísmo, onde a secularização já vinha em curso desde os tempos bíblicos.

A própria produção teológica que até então era fundamentada na via dedutiva passou a se estabelecer tendo como fundamento a via indutiva, das pesquisas aliadas aos métodos científicos. Podemos afirmar, portanto, que a alteração da visão acerca da história acarretou uma transformação metodológica no fazer da teologia.

Toda *Nouvelle Théologie* é profundamente marcada por essa nova historicidade que se expressa em seus principais expoentes. Segundo Souza e Gonçalves (2013, pp. 131-133), Daniélou, entre diversos outros aspectos, destacou que o homem, mediante sua liberdade, é capaz de desenvolver a salvação no mundo, além de apontar para as atitudes que o cristão deve ter diante da sociedade moderna. De Lubac entende o conceito de Igreja como *Corpus Mysticum* apenas quando esse é real, inserido no mundo. Disso deriva sua compreensão de que é fundamental a articulação entre Igreja-modernidade.

Já Chenu ressalta que a articulação entre fé-razão é uma expressão da articulação fé-história já que é na história que compreendemos a vivência da fé cristã em cada época. O pensamento de Chenu nos aponta para a necessidade de que a Igreja obrigatoriamente deve se adaptar a cada nova situação, compreendendo os sinais dos tempos para que possa transmitir sua mensagem de salvação.

Acerca do pensamento de Chenu sobre a importante categoria dos sinais dos tempos, Gibellini afirma:

Para o teólogo dos sinais dos tempos, que se declara “ávido de experiências concretas”, a história do mundo é reveladora do desígnio de Deus, **os eventos são os sinais de uma implicação evangélica, os novos valores que emergem do caminho da humanidade são matéria para o Evangelho, a verdadeira Tradição é fermentação da Palavra de Deus.** (GIBELLINI, 1998, p. 204, grifos nossos).

O pensamento de Chenu, expresso por Gibellini na citação acima, demonstra a importância que a categoria dos sinais dos tempos adquiriu no pensamento teológico que influenciou o Concílio, sobretudo quando analisamos a historicidade. O teólogo não mais ficaria restrito a teorias e pensamentos verticais, mas se preocuparia com experiências concretas, ou seja, sua preocupação estaria na análise dos eventos históricos e dos valores que surgiriam a partir dos mesmos, entendendo-os como matéria para o trabalho evangélico. É disso que deriva a necessária adaptação eclesial sem a qual não haveria possibilidade de se entender corretamente os sinais dos tempos.

Com base em todas as prerrogativas que indicamos acima, torna-se ainda mais inegável a importância da *Nouvelle Théologie* em prol de uma nova historicidade, aberta ao mundo moderno, para compreensão adequada da *Gaudium et spes*. Como vimos, muito do que já vinha sendo debatido e defendido pelos expoentes dessa corrente teológica e que fora rechaçado nos momentos anteriores ao Concílio, agora estariam na fundamentação do texto da Constituição, sendo pilares do mesmo.

Já em seu n. 1 a *Gaudium et spes* afirma que “a Igreja se sente real e intimamente ligada ao gênero humano e à sua história”. Nesse e em diversos outros momentos o documento ressalta o fato da Igreja estar inserida na história humana compartilhando essa história com o gênero humano. Também o n. 5 é bastante exemplar nesse sentido ao afirmar:

O próprio movimento da história torna-se tão rápido, que os indivíduos dificilmente o podem seguir. O destino da comunidade humana torna-se um só, e não já dividido entre histórias independentes. A humanidade passa, assim, de uma concepção predominantemente estática da ordem das coisas para outra, preferentemente dinâmica e evolutiva (GAUDIUM ET SPES, n. 5).

A Igreja assume que a história é algo dinâmico e que está rapidamente se transformando. A essa realidade dinâmica se contrapõe uma visão de história estática que a própria Igreja defendia, mas que é então superada. A mesma superação se aplica também as divisões históricas, uma vez que o destino da humanidade é apenas um, não mais permitindo divisões independentes.

Entendendo que é possível lermos e compreendermos a *Gaudium et spes* tendo como ponto de partida a historicidade, podemos chegar a algumas conclusões. A primeira delas é que ao fazer uso do tomismo da *Nouvelle Théologie*, a Constituição rompe com a dualidade agostiniana em que o mundo era algo negativo, passando a compreendê-lo a partir justamente de seu oposto, uma vez que e nesse mundo o local onde a teologia se desenvolve.

A partir dessa abertura teológica se:

[...] reconhecia a racionalidade histórica como um dado *a priori* para compreender o mundo e a ação da Igreja Católica nele. (SANCHES, W. L. Verbete: História. In: PASSOS e SANCHES, 2015, p. 439).

Não é possível, portanto, compreendermos a abertura trazida pela *Gaudium et spes* sem que tenhamos clareza do reconhecimento da historicidade presente em seu interior uma vez que é ela quem proporciona as condições necessárias para rever a ação da Igreja Católica no mundo. Trata-se, no fundo, de uma abertura não apenas a uma nova historicidade, mas sim ao processo de secularização, onde isso já era previsto.

No que diz respeito ao aspecto sociológico, a nova historicidade trazida no documento confere condições para concretizar a transformação acerca do sujeito social. Se até então, o sujeito social entendido e aceito pela Igreja ainda era o pré-moderno, com o Vaticano II o sujeito moderno adentra oficialmente as estruturas eclesiais.

O sujeito cristão pré-moderno que adentrou no Concílio foi gradativamente desaparecendo e em seu lugar emergiu finalmente o sujeito moderno, com suas angustias,

desafios, problemas e esperanças, sujeito inserido no mundo, ou seja, um sujeito secularizado. Mais do que se dirigir a esse sujeito moderno/secularizado, a *Gaudium et spes* o aceita no interior do catolicismo.

Se até então a Igreja se negava a aceitar efetivamente esse sujeito, o Concílio expressa o desejo de compartilhar com ele suas “alegrias e esperanças”, marcadas sobremaneira por sua atuação no mundo. Isso é reconhecido na *Gaudium et spes* na medida em que a leitura tradicional das realidades históricas, leitura essa fundamentada em um discurso anti moderno, desaparece, cedendo espaço para um diálogo aberto com as realidades terrestres que abordaremos a seguir em dois aspectos que se complementam.

3.3. A Teologia das Realidades Terrestres

Não se pode efetuar uma correta análise da *Gaudium et spes* sem considerar a influência da chamada Teologia das Realidades Terrestres, algo que se torna ainda mais relevante na medida em que nos propomos a compreender o processo de secularização interna da Igreja a partir do Concílio Vaticano II. De certa maneira, consideramos que essa linha teológica não apenas embasa toda o conteúdo da *Gaudium et spes*, mas também concentra em seu interior os aspectos que analisamos anteriormente, motivo pelo qual alguns deles serão retomados nessa análise.

Mesmo compreendendo a importância de Chenu para a Teologia das Realidades Terrestres, Gibellini (2002, p. 265), aponta que a mesma foi inicialmente elaborada por Gustave Thils (1909-2000), sendo esse um dos mais influentes teólogos belgas do último século, lecionando na Universidade de Louvaine e membro de grande destaque do Secretariado para a Unidade dos Cristãos.

Os primeiros esboços dessa nova linha teológica datam do pós-guerra quando Thils publica, em 1946, o primeiro volume de *Teologia das realidades terrenas*, intitulado Prelúdios. O segundo volume viria três anos depois e teria como título *Teologia da história*. Na verdade, Thils forneceu a primeira sistematização de uma série de pensamentos que já vinham em curso no interior da Igreja.

Segundo Gibellini (2002, p. 265), Maritain ao abordar a realização sociotemporal do Evangelho além de Malevez e outros teólogos ligados à Ação Católica estão na base de inspiração que possibilitou a formulação dessa nova teologia e, de certa maneira, já tinham elencado anteriormente diversos princípios que seriam sintetizados na obra de Thils. Alguns

desses princípios, ressaltamos, foram elencados por leigos que não conseguiam encontrar embasamento teológico, dentro da teologia tradicional, para sua ação no mundo.

Ainda nos baseando na ótima análise de Gibellini, podemos afirmar que a Teologia das Realidades Terrestres se justifica:

[...] na medida em que as realidades terrenas integram o objeto *material e formal* da teologia. A teologia tem efetivamente como objeto *material* Deus e as criaturas enquanto se referem a Deus; além disso a revelação fala das realidades terrenas tanto expressa como indiretamente, o que as leva a fazer parte do objeto *formal* da teologia: pode-se falar das realidades terrenas do ponto de vista da revelação. (GIBELLINI, 2002, p. 265, grifos do autor).

Observamos, portanto, que a Teologia das Realidades Terrestres tem sua existência justificada na medida em que entende as realidades terrenas enquanto um objeto formal do fazer teologia, compreendendo a realidade a partir da revelação. Esse pressuposto está além da teologia clássica fundamentada sobremaneira na escolástica, bem mais estática e que entendia as realidades como algo referente ao mundo natural, ignorando aspectos próprios da cultura.

É justamente esse reconhecimento de elementos da cultura enquanto criaturas e sua valorização que leva à produção da teologia das realidades terrestres sendo que essa se fundamenta na constatação de que todas as coisas foram criadas por Deus e à Ele devem retornar. Isso já estava, de certa maneira, presente na teologia escolástica, mas sem contemplar as realidades terrenas tidas como por Thils como realidades históricas, categoria que engloba as sociedades, o trabalho, a arte, enfim, tudo que de alguma maneira se refere à civilização humana.

Segundo Gibellini (2002, p. 266), Thils defende que as realidades terrestres devem ter uma dupla finalidade: devem ao mesmo tempo glorificar a Deus e estar a serviço do homem. Ademais seu valor se amplia conforme ela consegue refletir os valores espirituais, reduzindo-se na medida em que esses valores espirituais não se refletem nos valores terrestres.

No segundo volume de sua obra, o teólogo afirma que:

A ação do Espírito tem repercussões históricas, culturais e sociais. O Espírito atua na realidade e nas realidades deste mundo e nelas inscreve valores de perfeição, de justiça, de humanidade e de paz, que são prefigurações da Jerusalém celeste. [...] O cristianismo é escatológico, mas não escatologista, e não comporta, portanto, uma visão pessimista dos valores terrenos. (GIBELLINI, 2002, p. 267).

Há, como visto acima, uma contraposição bastante evidente entre a Teologia das Realidades Terrestres e a teologia tradicional da Igreja que partia de uma distinção entre as

idades de Deus e a cidade do homem, algo que já analisamos quando trabalhamos a questão da Historicidade.

Interessante levarmos em conta a abordagem de Thils acerca das espécies de cristãos, classificados por ele em três grupos. O primeiro seria constituído por “cristão liberais” cuja principal característica seria a adaptação ao mundo; o segundo seriam os “cristãos de encarnação”, grupo que nos parece agradar mais ao teólogo. Nesse grupo, estão os cristãos que buscam transformar o mundo por meio da ação, partindo de uma visão otimista do mundo.

O terceiro grupo pode ser considerado como sendo o oposto do segundo. É chamado por Thils de “cristãos de transcendência” sendo constituído por aqueles que veem o mundo com pessimismo, fundamentando seu apostolado no testemunho e na contemplação. Cabe aqui uma análise um pouco mais detalhada ao menos desses dois últimos grupos.

Boa parte dos cristãos pré-Vaticano II se enquadrariam no terceiro grupo, negando o mundo, vendo-o com pessimismo e fundamentando suas ações na contemplação marcada pelas devoções e rituais complexos repletos de simbolismos voltados ao Sagrado. Com o advento do Concílio e sobremaneira na *Gaudium et spes* temos a passagem desse cristão para o segundo grupo. O mundo passou a ser visto com otimismo e a Igreja em sua oficialidade passa a incentivar a ação ativa do leigo no meio do mundo moderno.

O Vaticano II possibilitou, portanto, uma passagem de um tipo de cristão que chamaríamos de “pré-moderno”, cuja fé era fundamentada na contemplação, para outro, para o sujeito moderno, que se define a partir da ação e da aceitação do mundo, algo expresso de maneira clara na *Gaudium et spes*.

Também não podemos ignorar a importância de Chenu no desenvolvimento dessa linha teológica, principalmente ao abordar a distinção – porém íntima relação – entre fé e teologia, também ele fora precursor do que podemos chamar de Teologia dos Sinais dos Tempos, tão importante no desenvolvimento conciliar.

Tanto Mondin (2003, p. 560) como Gibellini (2002, p. 200) concordam que um dos grandes méritos de Chenu foi efetuar uma leitura histórica do tomismo, contrapondo-a com a leitura doutrinal que engessava e eternizava a doutrina estabelecida, sem considerar seu pano de fundo histórico, ou seja, Chenu alerta para o fato de que leitura doutrinal do tomismo excluía seu sentido sociocultural, ignorando o contexto em que Tomás de Aquino viveu e que fora substancialmente importante para a construção de sua obra.

Com isso é possível compreendermos Mondin quando afirma, citando o próprio Chenu, que:

[...] “o cristianismo tira sua realidade da história, não de uma metafísica, o teólogo deve ter como preocupação primeira, e primeira tanto em dignidade quanto em ordem cronológica, conhecer essa história e equipar-se para tanto. [...] Não mais apologética instrumentalizada, ciência de valetes encarregados de defender a arca santa contra os heréticos e os navegadores do dogma, mas nutrição substancial para a própria palavra de Deus. Os textos são, em teologia, aquilo que a experiência é na ciência, diz são Tomás: é o solo sobre o qual ela se vivifica incessantemente e progride na inteligibilidade. [...]” (MONDIN, 2003, p. 560).

Chenu pensa, portanto, em uma teologia que não se restrinja apenas à apologética e a defesa irrestrita da fé, mas que se preocupe também com a compreensão histórica do cristianismo, posto que esse se fundamenta e se estabelece em uma realidade histórica e não metafísica. Com isso, temos a preocupação com a realidade onde a teologia é produzida, voltada para o terrestre.

A teologia apresentada tanto por Thils como por Chenu e outros mais não era apenas metafísica e fundamentada em dogmas já predeterminados e imutáveis, em leituras estáticas e apologéticas. Ao contrário, era uma Teologia ativa, viva, que se renovava na medida em que incorporava em seus trabalhos aspectos históricos, sociais que trariam a ela um aspecto mais científico, não apenas especulativo.

Como ressaltamos em tópicos anteriores, a produção teológica dominante na Igreja era marcada pela oposição entre Deus e o mundo, fundamentando o Ultramontanismo do século XIX e se estendendo até as vésperas do Concílio. Nessa fundamentação, o material se mostrava constantemente em oposição ao espiritual, devendo se valorizar o segundo e negar o primeiro. O Reino de Deus e do homem não se misturava, tampouco se aproximava e isso justificava a pregação da Igreja contra a modernidade em prol da valorização dos bens celestiais.

Teólogos que buscavam aberturas e novas maneiras de se pensar e produzir a teologia eram, assim como fora Chenu e tantos outros membros da *Nouvelle Théologie*, condenados ao silêncio. Mesmo assim, a teologia que chegou ao Concílio havia já sido alterada em suas bases e esperava o momento oportuno para ganhar o status de oficialidade.

A Teologia das Realidades Terrestres, ao entender que todas as coisas criadas devem louvar a Deus e servir ao homem, ao propor a introdução de métodos de investigação históricos e sociais para compreensão da teologia, inverte essa ordem de pensamento e possibilita o embasamento teológico necessário para que a *Gaudium et spes* fosse produzida.

Inegavelmente, tratava-se de uma produção teológica atenta aos sinais dos tempos e disposta a compreendê-los. Ao mesmo tempo, deixava de lado diversos pressupostos metafísicos para se abrir aos problemas humanos na medida em que se propunha a dialogar e

valorizar as realidades terrestres, possibilitando uma secularização interna do pensamento teológico.

O mundo passa a ser o lugar onde se procura por respostas teológicas. Mais do que isso, ao invés de combater e condenar o mundo, como feito até então, aceitou-se que há um sentido teológico no mundo e esse não mais poderia ser ignorado. Ademais, a aceitação dessa nova corrente teológica contribui para uma outra abertura ligada também as realidades terrestres, mais especificamente a aceitação de sua autonomia, como veremos a seguir.

3.4. Autonomia das realidades terrestres

Assim como a historicidade, o conceito de autonomia das realidades terrestres é fundamental para compreensão de todo Concílio Vaticano II e ainda mais especificamente da *Gaudium et spes* e de sua relação umbilical com a secularização. Como vimos anteriormente, a autonomia das realidades terrestres é um aspecto essencial em toda concepção de secularização e é um conceito que ocupa posição de destaque na *Gaudium et spes*, constituindo-se como um eixo central no qual as exposições dos demais temas recorrem com certa constância.

Segundo Camacho (1995, p. 263), no momento em que se questiona o sentido e o valor da atividade humana, ou seja, o sentido da própria história é que surge de modo mais explícito a explicação acerca da autonomia das realidades terrestres por parte da *Gaudium et spes*, mais especificamente no Capítulo III da Primeira Parte, no número 36. Mesmo trazendo importantes inovações ao pensamento católico ao reconhecer essa autonomia, o documento a toma sob dois aspectos opostos, um positivo e outro negativo, sendo que ambos precisam ser elencados mais detalhadamente.

Analisando o aspecto positivo, a *Gaudium et spes* afirma:

Se por autonomia das realidades terrenas se entende que as coisas criadas e as próprias sociedades têm leis e valores próprios, que o homem irá gradualmente descobrindo, utilizando e organizando, é perfeitamente legítimo exigir tal autonomia. Para além de ser uma exigência dos homens do nosso tempo, trata-se de algo inteiramente de acordo com a vontade do Criador. Pois, em virtude do próprio fato da criação, todas as coisas possuem consistência, verdade, bondade e leis próprias que o homem deve respeitar [...]. (GAUDIUM ET SPES, n. 36).

Desse modo, constatamos que a autonomia das realidades terrestres é entendida como legítima e aceitável pelo Concílio quando se refere à constatação de que a sociedade possui suas próprias leis e valores que cabe ao homem ordenar. Isso estaria em consonância com a

vontade do criador na medida em que todas as coisas criadas possuem suas verdades e leis próprias, cabendo ao homem desvendá-las, fundamentado em normas morais. Isso, nas palavras dos Padres Conciliares, jamais estaria em desacordo ou tampouco em oposição à fé e a Igreja.

Tendo em vista que a autonomia das realidades terrestres é uma das consequências maiores do processo de secularização determinando a “independência” do mundo frente ao domínio do religioso, está claro que a *Gaudium et spes* se abre a modernidade aceitando a secularização, desde que o mundo, por sua vez, reconheça que tudo possui suas leis próprias e autônomas.

Ainda nesse mesmo número 36 encontramos um outro aspecto que relaciona a secularização ao documento no que tange a autonomia das realidades terrestres. Trata-se do reconhecimento da importância da ciência como auxiliadora para compreensão do mundo. Reforçou-se aqui uma definição elencada ainda no Vaticano I onde a pesquisa científica já havia sido entendida não em oposição, mas sim caminhando ao lado da fé, já que ambas provêm da mesma fonte, que é Deus.

Entretanto, no Vaticano I defendeu-se que o afastamento da ciência para com a fé era decorrência das ações e posturas adotadas pelos cientistas, isentando as ações dos crentes no processo. Há uma nova concepção na *Gaudium et spes*, onde se coloca também certa responsabilidade sobre os cristãos, na medida em que estes não reconheceram a justa autonomia da ciência resultando em um afastamento cada vez maior desde o advento da modernidade.

Segundo Smulders (1967, p. 322), essa posição favorável a autonomia das realidades terrestre implica no reconhecimento de que Deus exige respeito a todas as suas criaturas e cabe ao homem a consciência de que é obrigatório se sujeitar as leis que regem todo o universo uma vez que essas leis teriam sido determinadas pela divindade. Quando submete a natureza ao seu comando cabe ao homem levar isso em consideração.

Entretanto, não se pode ignorar que há também uma compreensão negativa do conceito de autonomia das realidades terrestres e essa é condenada pela *Gaudium et spes*.

Se, porém, com as palavras “autonomia das realidades temporais” se entende que as criaturas não dependem de Deus e que o homem pode usar delas sem as ordenar ao Criador, ninguém que acredite em Deus deixa de ver a falsidade de tais assertos. Pois, sem o Criador, a criatura não subsiste. [...] Antes, se se esquece Deus, a própria criatura se obscurece. (GAUDIUM ET SPES, n. 36).

Com o excerto acima, vemos a definição não aceitável, por parte do Concílio, da autonomia das realidades terrestres. Essa posição negativa se fundamenta no momento em que se deixa Deus de lado, afirmando que as criaturas não dependem de Deus e que o ordenamento da natureza pode ser feito apenas de acordo com a vontade e os desejos do homem, sem levar em consideração as vontades de Deus. Como analisamos ao definir a secularização, podemos afirmar que nesse aspecto não há uma negação a secularização em si, mas sim ao secularismo.

Afinal, como podemos definir em que consiste esse reconhecimento da autonomia das realidades terrestres por parte da *Gaudium et spes*? Para a solução dessa questão, podemos resgatar alguns aspectos que já trabalhamos anteriormente e aprofundá-los. Como vimos na primeira parte desta tese, durante séculos, mais precisamente desde o advento da modernidade, a Igreja se posicionou contra os avanços do mundo entendendo que os mesmos eram nocivos à própria Igreja bem como a toda humanidade, sendo responsável por inúmeros males sociais que culminaram na Revolução Francesa.

O que a história nos mostra é que gradativamente a Igreja foi perdendo seu domínio sobre as esferas sociais ficando cada vez mais restrita ao âmbito propriamente religioso, o que definimos como sendo secularização. Ao fundo, essa negação do mundo moderno por parte da Igreja se fundamentava justamente na busca pela manutenção de seu domínio sobre esferas sociais que não fossem religiosas, ou seja, era uma luta contra a secularização.

Não há dúvida de que o que temos estabelecido na *Gaudium et spes* é justamente o oposto: reconhece-se que as realidades terrenas são autônomas e que a Igreja não mais deve interferir nessas realidades, mesmo reconhecendo que tudo possui um ordenamento próprio que provém de Deus. Logo, o documento conclui, dando um passo a mais, que essa autonomia se mostra em consonância à vontade do Criador desde que não o negue.

Nas palavras de Camacho:

A Igreja não pode arrogar-se um tipo de domínio sobre todas as realidades, que só corresponde a Deus. Mas a ela corresponde uma tarefa de *serviço*. Pois bem, carecer de uma autoridade universalmente reconhecida em todos os campos da vida humana e social não pode leva-la a ignorar tudo isso: porque esta sociedade, que reconhece *a priori* a autoridade da Igreja, pode esperar e de fato espera dela que compartilhe de suas alegrias e suas angustias e contribuía para a solução de seus problemas. (CAMACHO, 1995, p. 264, grifos do autor).

Estamos diante de uma chave de leitura fundamental para compreensão da *Gaudium et spes* e que se configura em uma abertura da Igreja para com o mundo e com o processo de secularização o qual agora passa a ser visto com bons olhos, sendo aceito. A Igreja reconhece

que não domina mais sobre todas as realidades terrenas, mas que essas possuem um ordenamento próprio que remete à Deus – não à Igreja.

Ao mesmo tempo, assume-se enquanto servidora que se mostra disposta, não apenas a servir, mas também auxiliar a sociedade oferecendo ao mundo suas contribuições para que esse supere seus problemas. Faz isso ao mesmo tempo em que compartilha com a sociedade as suas alegrias e esperanças, dores e sofrimentos. Nisso consiste certamente o eixo central da Constituição Pastoral *Gaudium et spes*.

3.5. Dignidade Humana e a Antropologia cristã da *Gaudium et spes*

Optamos por unir em um único tópico duas categorias ligadas ao conceito de secularização que se fazem presente na *Gaudium et spes*: a dignidade humana e a Antropologia. Essa opção se justifica por se tratar de duas categorias que se complementam e que só podem ser compreendidas quando tomadas em conjunto. Ao mesmo tempo, reconhecemos que ambas possuem estreita relação com as demais categorias que já abordamos, não podendo ser tomadas à parte.

Apesar de serem chaves que perpassam todo o corpo do documento e que muitas vezes são reforçadas e repetidas ao longo do texto, a dignidade da pessoa humana, bem como a dimensão antropológica que marcou o Concílio e a *Gaudium et spes*, foi trabalhada mais detalhadamente ao longo de todo Capítulo I da Primeira Parte, onde efetivamente se estabelece uma relação íntima entre antropologia cristã e os princípios teológicos que fornecem a sustentação ao catolicismo.

Em primeiro lugar, faz-se necessário resgatarmos o fato de que ocorreu um “movimento antropológico” que antecedeu ao Vaticano II e cujas concepções influenciaram o Concílio, mesmo esse não se estabelecendo de modo explícito como os demais movimentos que indicamos ao longo da primeira parte desta tese. Nesse aspecto, concordamos com Susin (2004, p. 371) quando afirma que todos os Movimentos que antecederam e prepararam o terreno para a realização do Concílio tiveram por detrás um grande movimento de ordem antropológica. Essa afirmação auxilia a compreendermos não apenas os Movimentos que já estudamos, mas também o próprio Vaticano II.

No Concílio, esse grande movimento antropológico se desenvolveu pela ação, novamente, dos teólogos ligados à *Nouvelle théologie* que, como vimos acima, estabeleceram um novo modo de se fazer a teologia, cuja marca principal seria a superação da dualidade mundo-Igreja. Cabe ressaltar que esses teólogos possuíam uma experiência bastante distinta,

posto que boa parte deles se destacavam não apenas pela atuação junto aos meios acadêmicos – como era normal para a época –, mas também pela ação junto aos movimentos constituídos por leigos, principalmente a Ação Católica. Tal engajamento certamente contribuiu para uma visão mais aprofundada acerca do homem e isso foi decisivo para que o Concílio se abrisse a um novo humanismo e ao reconhecimento marcante da dignidade humana, algo que veio a se concretizar na *Gaudium et spes*.

A constatação que elencamos acima de que a Igreja passou a se entender enquanto servidora da humanidade já possui em seu interior ao menos um primeiro elemento de grande afirmação antropológica. Mais do que isso, a partir de sua nova historicidade e da valorização da autonomia das realidades terrestres que se fundamenta também no reconhecimento dos sinais dos tempos, a *Gaudium et spes* realizou o encerramento de uma visão estritamente eclesiocêntrica de Igreja, dando início a uma concepção antropocêntrica.

Isso está evidenciado logo no início da Constituição. Segundo a *Gaudium et spes*:

Por isso o homem será o fulcro de toda a nossa exposição: o homem uno e integral: corpo e alma, coração e consciência, inteligência e vontade. (GAUDIUM ET SPES, n. 3)

Desse modo, fundamenta-se a afirmação de que o foco da Constituição não é outro senão o próprio homem. Logo, não seria incorreto afirmarmos que a *Gaudium et spes* é um documento antropológico por excelência e se define enquanto tal. Evidentemente, não se trata de uma antropologia social comum, mas sim de uma antropologia cristã.

Essa antropologia é encontrada na primeira parte da Constituição e pode ser dividida em duas frentes. A primeira é dedicada à pessoa humana e, como dissemos acima, é explicitada no Capítulo I da Primeira Parte do documento. Destaca-se aqui o número 12, responsável por exaltar o homem a partir de suas fundamentações bíblicas. Trata-se de um número que, segundo Delhaye (1967), é totalmente dedicado a grandeza do homem.

Segundo Susin:

A pessoa humana assenta sua mais alta dignidade em ser imagem de Deus, mesmo obscurecida pela violência do pecado. O Concílio sublinha vigorosamente a unidade da corporeidade e, por isso, do ser-no-mundo e a partir do mundo, com a interioridade espiritual que diferencia o ser humano do seu mundo e abre a uma relação que transcende o mundo. [...] Em tempos de existencialismo, sublinha também a condição mortal da criatura humana [...]. (SUSIN, 2004, p. 379).

É por ser imagem de Deus que o homem se dignifica. Esse homem está inserido no mundo, vive a partir das realidades nas quais está inserido e, mesmo marcado pela sua

mortalidade que é consequência direta do pecado, a partir da espiritualidade o homem é capaz de transcender esse mundo, sendo o único a fazer isso.

Ademais, os fundamentos gerais da antropologia cristã se encontram nos números 14-17. Segundo Delhaye:

Elas representam no entanto uma novidade e uma volta às fontes. – Novidade, pois após o Racionalismo, os católicos tomaram o hábito de deixar o estudo do homem unicamente à filosofia, enquanto que agora é numa visão bíblica que são apresentados o corpo, a alma, a consciência, a liberdade. [...]. – Volta às fontes também, pois essa preocupação de uma antropologia cristã foi a preocupação dos Padres, dos autores espirituais, dos grandes escolásticos. (DELHAYE, 1967, p. 276-277).

A Igreja, reconciliando-se com o mundo, volta a se preocupar com o estudo do homem, algo que ao longo da era moderna fora relegado apenas à filosofia ou ainda a história. Ao mesmo tempo, retorna às fontes uma vez que a preocupação com o homem era algo comum nos princípios do cristianismo e esteve presente nos grandes escritores cristãos até o Racionalismo. Vale destacar, novamente, a superação do dualismo platônico no tocante a constituição corpo-alma. Na *Gaudium et spes* o corpo é exaltado enquanto criação de Deus, em seus aspectos positivos e não apenas como sendo a razão das fraquezas do homem tal como era costume se encontrar em autores de tendência platônica. Uma mudança substancial que se complementa e se torna ainda mais rica na abordagem acerca da consciência humana e da liberdade.

Essa primeira parte, cujo início é a exaltação do homem a partir de fundamentações bíblicas, fecha-se relacionando o ser humano à humanidade de Cristo, apontado como o “novo homem”. Para a *Gaudium et spes*, é somente em Cristo, verbo encarnado, que o mistério do homem é efetivamente esclarecido.

Nesse sentido nos deparamos novamente, com uma grande inovação do documento ao abrir sua visão antropológica para além do universo cristão. Lembramos que a mensagem da Constituição é para toda humanidade e a dignidade do homem prescrita pelos Padres Conciliares é para todos, não apenas para os que creem em Cristo.

A segunda frente antropológica diz respeito a comunidade humana, a dimensão comunitária do homem, exposta no Capítulo II, onde se explora a relação entre a pessoa e a sociedade. Reforça-se aqui a prioridade pelo bem comum, a necessidade do amor ao próximo, e da luta em prol da justiça social. Tudo isso seria possível mediante a superação de uma ética que se mostrava cada vez mais individualista e que, naquele momento, ameaçava a construção de um mundo que fosse realmente pautado nos valores humanos.

Se na primeira frente é reforçada a liberdade do homem, nessa segunda frente, a *Gaudium et spes* reforça o aspecto da igualdade. Isso posto, acreditamos que reside nessa relação liberdade-igualdade a fundamentação que consolida o pensamento antropológico da Constituição. A pessoa humana, na sua individualidade, é estabelecida a partir da liberdade que só pode ser plena, na concepção conciliar, quando o homem se espelha em Cristo. Ressalta-se também que a liberdade possui seus limites quando o homem é entendido na sua coletividade, ou seja, o homem no coletivo deve priorizar pela igualdade, pelo bem comum e não pelo bem individual.

Indicamos acima aspectos que entendemos que sejam positivos na abertura antropológica proporcionada pela *Gaudium et spes*. Não falta, porém, pensadores que indiquem aspectos negativos oriundos dessa mesma abertura, apontando principalmente para a ausência de resultados expressivos que tenham sido decorrentes dessa nova concepção antropológica.

As críticas a esse modelo são oriundas comumente de setores que podemos considerar como sendo de tendências conservadoras cujas críticas ao Concílio são bastante abrangentes e muitas vezes desprovidas de maior argumentação. Porém, ao elaborar uma pesquisa científica, as mesmas não podem ser ignoradas, uma vez que apresentam um “outro lado”, uma justa contraposição que obrigatoriamente precisa ser lida e compreendida.

Susin apresenta algumas dessas críticas, indicando a relação das mesmas com a teologia produzida pelo Concílio. Segundo o autor:

Em síntese: no esforço de superação do tradicional dualismo que persegue e hierarquiza a antropologia ocidental e talvez toda antropologia religiosa, buscou-se o máximo de unidade entre natureza e graça, entre “natural” e “sobrenatural”. (SUSIN, 2004, p. 374).

Justamente essa unidade que fora almejada na elaboração da *Gaudium et spes* e, porque não dizemos em todo o Concílio, não teria produzido os frutos esperados, uma vez que o ser humano continuou seguindo um caminho que cada vez mais foi se afastando dos princípios religiosos, abraçando os valores de uma sociedade que também seguiu se secularizando rapidamente, relegando à religião uma posição inegavelmente secundária dentro das dinâmicas sociais.

Embasando-se no teólogo anglicano John Milbank, Susin (2004, p. 375) sugere uma explicação crítica para esse fenômeno. Para o autor, o mesmo é consequência do fato da transcendência (o sagrado) passar a se revelar na imanência, ou seja, dentro do mundo secular, tal qual é defendido pela *Gaudium et spes*. A partir do momento em que isso ocorreu,

possibilitou-se uma naturalização do sobrenatural, perdendo-se a necessidade de se recorrer à Teologia e as normas religiosas para se ter contato com a divindade.

Tal virada, seria, portanto, um aspecto entendido como negativo do novo pensamento antropológico/teológico do catolicismo justamente por não ter produzido os resultados esperados e, ao contrário, não ter freado o processo de secularização que seguiu afastando a Igreja para um lugar cada vez menos favorecido.³⁹

Independente das críticas negativas, ou tampouco das exaltações positivas ao documento, não há dúvidas de que estamos diante de uma nova concepção teológica e antropológica que altera substancialmente o modo de compreender a pessoa humana e sua ação no mundo. Também é inegável que essa nova concepção possuiu em seu interior um aspecto secular, ou seja, propicia um avanço interno da secularização, uma abertura por parte da Igreja ao mundo moderno.

3.6. O repensar sobre o sujeito moderno e sua acolhida

Uma última categoria a ser abordada e que implica diretamente na compreensão e aceitação do mundo secular diz respeito a nova posição frente ao sujeito moderno e a consequente inserção do mesmo no interior do catolicismo. Alguns desses aspectos já foram trabalhados indiretamente nos tópicos anteriores, mas carecem de uma análise específica para concluirmos nosso estudo.

Ao longo da construção histórica do catolicismo, que encontra seu momento maior na era medieval, instituiu-se uma organização hierarquicamente constituída cuja poder era descendente, ou seja, o maior poder era oriundo de Deus e fora repassado a Jesus Cristo. Esse, por sua vez, ao estabelecer Pedro como sendo o líder principal da Igreja primitiva teria entregado a ele o poder maior sobre a Igreja. Essa seria a origem do “papado” sobre o qual a Igreja se estabeleceu.

O poder “descia” a partir do Papa para os demais membros da estrutura de comando da Igreja que, com o passar do tempo, estabeleceram-se na Cúria Romana. Seguia-se deles para os demais bispos e padres, restando aos leigos o papel de receptores dos ensinamentos

³⁹ É necessário ressaltar que em seu texto, Susin apenas apresentou o pensamento do teólogo Milbank indicando a existência de pensadores que, assim como ele, lançam críticas sobre todo o processo. Isso posto, Susin, nesse caso específico, não demonstrou compartilhar das concepções defendidas por Milbank, indicando até mesmo alguns aspectos ignorados pelo teólogo anglicano e que fariam diferença em seu pensamento.

religiosos, ensinamentos esses que viriam do próprio Deus. Essa era a realidade do que chamamos no primeiro capítulo desta tese de *homo hierarchicus*.

Evidente que esse *homo hierarchicus* não se mostrou compatível com o autônomo *homo modernus*, magistralmente predominante já desde o advento da Reforma Protestante. Essa constatação vem comprovar o pensamento de Passos (2014, p. 143), quando afirma que não tardou para que esse novo homem, surgido junto com a modernidade, fosse considerado não apenas estranho, mas também um inimigo da Igreja.

Com o avanço inevitável da modernidade, estabelecendo novas formas de exercício do poder, bem como ampliando a autonomia do sujeito, evidenciava-se a incompatibilidade da doutrina católica acerca da ação dos leigos e da prática real, uma vez que os católicos estavam inseridos na realidade social, mesmo que sem a legítima aprovação da hierarquia eclesiástica. Foi essa constatação que possibilitou o início da abertura social promovida por Leão XIII, já no século XIX.

Esse processo se intensificou e ganhou contornos maiores ao longo do século XX com a Ação Católica. Assim, Passos afirma que:

Com efeito, esse sujeito estava inevitavelmente dentro da Igreja, de forma que as ordens temporal e eclesial, embora distintas por natureza, se entrecruzavam à medida que os sujeitos se organizavam na própria Igreja em prol da ação no mundo. A Ação Católica exerceu essa função dupla, que tornou cada vez menos dupla e mais inseparável, uma vez que o mesmo sujeito age na Igreja e no mundo. (PASSOS, 2014, p. 144).

Esse cruzamento das duas ordens, temporal e eclesial, que ficou por tantos séculos separadas, foi iniciado e concretizado pela ação do laicato e por sua organização que muitas vezes se deu em paralelo à oficialidade católica. Embasando essa ação, ao longo as primeiras décadas do século XX, desenvolveu-se uma teologia que se propõe a pensar o laicato, além da própria Teologia das Realidades Terrestres. Passos (2014, p. 145) indica a importância de Congar nesse processo quando, na década 1950, refletiu sobre a condição fundamental do leigo no interior da Igreja.

Entretanto, esse pensamento era anterior a Congar. Chinico (1959, p. 31) afirma que Pio XII, em 1947, já havia diagnosticado a necessidade de uma ampliação da Ação Católica, compreendendo que as estruturas rígidas do catolicismo talvez não fossem mais suficientes para atender as exigências que sociedade moderna.

Esse reconhecimento nos indica que Pio XII já não via mais o mundo como sendo um grande adversário a ser combatido, como visto em seus antecessores. A abertura que o pontífice concedeu à Ação Católica é um indicio claro de que a Igreja reconheci a necessidade

de agir no mundo e ao afirmar que as estruturas oficiais poderiam não ser mais suficientes, Pio XII dava um passo decisivo no processo de abertura que só veio a se concretizar no Concílio.

Independente das aberturas e concessões que foram sendo feitas, oficialmente é apenas com o Vaticano II que a Igreja acolheu o sujeito moderno na medida em que alterou suas concepções eclesiológicas afetando positivamente a maneira como o laicato era compreendido. O sujeito moderno, livre e autônomo, encontrou-se no Concílio com o sujeito cristão, fundamentado na dignidade humana e foi com essa síntese que os leigos são aceitos e acolhidos no interior do catolicismo.

Ressaltamos que essa síntese já estava na base da nova teologia do laicato que ressaltamos acima, ou seja, o Concílio apenas aceitou em sua oficialidade aquilo que já era produzido anteriormente em suas margens, por teólogos que entendiam a necessidade de uma reconciliação entre Igreja e sujeito moderno.

Nesse sentido, se mostra emblemática a definição estabelecida pelo Concílio de Igreja enquanto Povo de Deus. Acima de qualquer distinção que se pudesse estabelecer, a Igreja se reconhece enquanto sendo o povo de Deus, constituído por sujeitos livres, autônomos e responsáveis. Tratava-se, obviamente, do sujeito moderno, mas é na *Gaudium et spes* que esse sujeito é abordado de maneira mais competente.

A abordagem acerca do sujeito moderno e sua acolhida no interior da Igreja ocorre em todo o conjunto da Constituição Pastoral, o que se explica facilmente quando temos em conta que com esse sujeito que a Igreja dialoga, conforme o próprio documento deixa claro desde o início do Proêmio.

Um dos primeiros aspectos abordados se faz presente no n. 12 do documento. Aqui, conforme já vimos anteriormente, o homem é entendido como criatura de Deus, digno por si mesmo. Todo ordenamento das coisas sobre a Terra deve atender ao homem que é o centro da história. Em seu n. 17, a *Gaudium et spes* aborda a excelência da liberdade. Aqui, afirma-se:

Mas é só na liberdade que o homem pode se converter ao bem. Os homens de hoje apreciam grandemente e procuram com ardor esta liberdade; e com toda a razão. [...] A liberdade verdadeira é um sinal privilegiado da imagem divina no homem. Pois Deus quis “deixar o homem entregue à sua própria decisão”, para que busque por si mesmo o seu Criador e livremente chegue à total e beatífica perfeição, aderindo a ele. Exige, portanto, a dignidade do homem que ele proceda segundo a própria consciência e por livre decisão, ou seja, movido e determinado pessoalmente desde dentro e não levado por cegos impulsos interiores ou por mera coação externa. (GAUDIUM ET SPES, n. 17).

Tomando por base o excerto acima, temos um claro indicio da inversão feita pelo Concílio. Os Padres Conciliares afirmam que o homem se converte ao bem por meio de sua liberdade e que a busca por essa liberdade é algo positivo dentro da sociedade moderna, sendo que a verdadeira liberdade é um sinal da imagem divina no homem. Em outras palavras, o que está sendo defendido aqui é a autonomia do homem, o direito do ser humano em buscar por si só o seu Criador, fazendo uso de sua consciência, tomando suas decisões sem a ajuda de coações externas.

Esse homem não tem nada em comum com *homo hierarchicus* que a Igreja defendeu durante toda a sua luta contra a modernidade. É o *homo modernus*, autônomo, livre e que se mostra capaz de tomar suas próprias decisões a partir exclusivamente do uso de sua razão e de sua liberdade. Se tivermos em conta essa valorização da razão humana, concluímos que esse homem moderno que a Igreja acolhe é também um ser inteligente, capaz de discernir entre o bem e o mal. Inteligência, portanto, outra característica valorizada do homem moderno que agora se incorporou ao pensamento católico.

A *Gaudium et spes* exalta ainda o bem comum. Em seu n. 26, o documento compreende o bem comum como sendo o conjunto das condições de vida que permite aos grupos e a cada individuo alcançar plenamente a perfeição. É em prol desse bem coletivo que todos os grupos devem se posicionar favorecendo que todas as pessoas, iguais em dignidade, tenham acesso a tudo que é necessário para levar uma vida verdadeiramente humana. Lembramos que essa noção de bem comum já vinha sendo construída no interior oficial do catolicismo desde a *Rerum novarum* de Leão XIII.

Por fim, não podemos ignorar que a *Gaudium et spes* acolhe o sujeito moderno enquanto um interlocutor, algo que se expressa sobremaneira nos dois últimos números do documento (92-93). Assim, o fechamento do documento se relaciona e reforça os princípios estabelecidos em seu Proêmio ao afirmar:

Por nossa parte, o desejo de tal diálogo guiado apenas pelo amor pela verdade e com a necessária prudência, não exclui ninguém; nem aqueles que cultivam os altos valores do espírito humano, sem ainda conhecerem o seu Autor; nem aqueles que se opõem à Igreja, e de várias maneiras a perseguem. (*GAUDIUM ET SPES*, n. 92).

O diálogo proposto pela Igreja é com toda a humanidade, incluindo aqui seus adversários. Com isso, a Igreja se mostra efetivamente aberta ao sujeito moderno em toda sua diversidade e complexidade. Trata-se, como estamos analisando, de uma aceitação do sujeito secularizado, seja ele católico ou não, aceitação essa que possibilitou uma ampliação ainda maior na Teologia do Laicato.

XXX

A *Gaudium et spes* encerrou o evento conciliar ressaltando justamente aquilo que de mais caro o Concílio previu: a abertura para com o mundo moderno. Reconhecendo-se enquanto inserida nesse mundo, a Igreja destinou sua mensagem a todos os homens, não mais apenas aos católicos, mas sim a toda humanidade, a qual assumiu compartilhar suas esperanças, alegrias, mas também sofrimentos e anseios.

A Constituição Pastoral teve uma composição difícil, conforme ficou explícito nos debates sobre o documento. Nesses debates podemos ver com clareza a ação dos dois grandes grupos que compuseram a assembleia conciliar e que disputaram a hegemonia do Concílio até o seu final – ou talvez ainda disputem a correta interpretação do mesmo.

De um lado, um grupo que poderíamos chamar de tradicionalistas, restritos a uma visão de Igreja Ultramontana, fechada ao mundo moderno e fundamentada nas condenações ao mesmo estabelecidas desde o advento da era moderna e ampliadas a partir do século XIX. Esse grupo que aparentava ser a maioria antes do Concílio, surpreendentemente se mostrou limitado em membros e, mesmo bastante ruidosos, não conseguiram se impor nas Aulas Conciliares.

Por outro lado, havia um grupo bem maior, constituído por Padres Conciliares que entendiam a necessidade da Igreja se abrir ao mundo moderno a partir da valorização da autonomia das realidades terrestres o que conduziria não a condenações, mas sim ao diálogo. Esse grupo, amparando-se sobremaneira pelos estudos dos teólogos da *Nouvelle Théologie*, não teve problemas em se constituir na maioria do Concílio e seus ideais foram quase que completamente impressos nos documentos conciliares.

A *Gaudium et spes* se fundamentou, portanto, tendo como norte a necessidade de diálogo com o mundo moderno, expressando a nova concepção que a Igreja teria de si mesma e de sua relação com a sociedade. Essa nova maneira de se relacionar com o mundo refletiu positiva e negativamente na linguagem do documento e também nos temas explorados pelo mesmo.

Analisamos o processo de entrada do pensamento conciliar na *Gaudium et spes* a partir da historicidade, da dignidade humana e da Teologia da Realidades Terrestres, sendo que essa última favorece o reconhecimento e a aceitação da autonomia das realidades terrestres. Tratam-se de três elementos chaves na concepção do documento e que nos possibilitam afirmar que ocorre efetivamente um processo de secularização interna da Igreja.

A Constituição Pastoral revê o valor da historicidade onde a “Cidade dos Homens” já traz em seu interior os aspectos da “Cidade de Deus”. Tal premissa rompe com a antiga condenação do mundo em favor do Reino de Deus que se fundamentava sobremaneira em Agostinho, abrindo-se assim a uma concepção mais voltada a uma nova interpretação do pensamento tomista. Ao mesmo tempo, rompe-se com uma visão de história estática e se reconhece o dinamismo da mesma, bem como a ação da Igreja que deve também ser dinâmica para atender as necessidades.

A Igreja reconhece também que antes de qualquer distinção que possa existir, é o ser humano que deve ser valorizado enquanto pessoa. Isso nos leva a uma nova dimensão da antropologia cristã onde a pessoa humana possui um valor inquestionável a partir do fato de ser criatura de Deus e estar constituída dignamente.

Essa nova visão antropológica não nega ao homem sua liberdade. De certa maneira a Igreja sempre reconheceu que o homem é um ser livre para escolher seus caminhos, mas essa liberdade passou também a ser vista com maior otimismo desde que não coloque o homem contra seu criador.

O desenvolvimento da Teologia das Realidades Terrestres com a *Nouvelle Théologie* favoreceu uma abertura e aceitação do mundo secular no interior do pensamento católico. Passou-se a valorizar todas as realidades terrestres, não apenas as naturais, mas também as sociais, fundamentadas no reconhecimento da importância de diversidade cultural que deveria também ser reconhecida e considerada na produção teológica.

Foi essa teologia que favoreceu a valorização da autonomia das realidades terrestres, tão presente e fundamental na *Gaudium et spes*. Se durante toda a modernidade a Igreja lutou para assegurar seu domínio sobre todas as esferas sociais, agora o caminho é oposto, reconhecendo e valorizando a autonomia dessas realidades, tratando essa autonomia como algo positivo para o ser humano, para a sociedade e também para a própria Igreja.

Disso deriva ainda um último aspecto que é a aceitação do sujeito moderno. Na verdade, essa seria a conclusão natural de todas as aberturas que ressaltamos. O sujeito moderno, até então deixado as margens da Igreja é incorporado em seu interior justamente a partir de uma valorização antropológica e também da aceitação de que esse sujeito é autônomo e detém autoridade sobre as esferas sociais.

Essas valorizações que destacamos acima se mostraram presentes no pensamento moderno desde sua origem ou ao menos se desenvolveu com a modernidade. Tudo fora rechaçado pela Igreja por mais de quinhentos anos e agora passava a ser aceito e valorizado.

Há uma mudança inegável que também se mostra enquanto um processo de secularização interna do catolicismo.

Por fim, poderemos concluir que a entrada do mundo moderno na Igreja se deu em um longo processo, construído às margens do catolicismo oficial e muitas vezes combatido por ele. Porém, a Igreja acolheu a modernidade no Vaticano II, aceitou o processo de secularização e tudo que a ele se relaciona e, a partir daí pode novamente repensar sua atuação no mundo, não mais o entendendo como algo negativo ou a ser combatido, mas sim olhando com positividade e otimismo para a modernidade e o homem moderno.

Independente do modo como se lê o Concílio ou das disputas em torno de seu sentido, sem que tenhamos em mente essa compreensão, é impossível o correto entendimento não apenas do Vaticano II, mas de todo o magistério e ação da Igreja que fora produzido desde então.

CONCLUSÃO

O catolicismo é uma religião bimilenar e sua permanência no mundo não pôde ocorrer sem que passasse por intensos processos de adaptação e atualização, algo constante ao longo de toda sua história. Certamente, o último desses grandes processos de *aggiornamento* a afetar a Igreja como um todo ocorreu com o Concílio Vaticano II, nos anos sessenta do último século e seus impactos chegam vivamente até os nossos dias.

Essas transformações, dadas suas complexidades, demandam também uma mudança de discurso e a compreensão desse fenômeno não é uma tarefa simples. Ao longo desta tese, constatamos essa dificuldade ao analisar a relação da Igreja com a modernidade e como especificamente a *Gaudium et spes* e o modo como o apresentar-se da Igreja Católica foi alterado em seu texto.

O texto se construiu em duas partes. Na primeira, apresentamos um panorama daquilo que podemos considerar como sendo o “divórcio” entre Igreja e mundo. Tal conjuntura foi se construindo gradativamente a partir do advento da modernidade sendo esse marcado não apenas pelo Renascimento, mas sobretudo pela Reforma Protestante e pela Revolução Científica que se mostraram hostis ao pensamento católico dominante a ponto de desafiar abertamente a Igreja.

A Igreja reagiu por meio de um processo de Reforma interna que se materializou no Concílio de Trento. Nessa oportunidade, definiu-se uma imagem de Igreja para fazer frente ao avanço do protestantismo e das demais aberturas modernas. Com o apoio das monarquias nacionais, esse projeto se mostrou bem sucedido ainda a curto prazo e conseguiu, de certa maneira, deter o avanço protestante, mesmo se mostrando incapaz de proporcionar uma nova união entre os cristãos do ocidente.

Ao reforçar a sacralidade da Igreja Católica, Trento foi na contramão do processo de secularização que tomava forma no interior da Renascença e que se materializava de maneira ainda mais sólida na Reforma iniciada por Lutero. Destarte a constante condenação

por parte da Igreja, as ciências modernas avançaram em diversos campos e setores, dentre os quais a filosofia, dando origem ao Iluminismo que esteve na base teórica da Revolução Francesa.

Para a Igreja Católica, a Revolução Francesa foi compreendida como a materialização dos ideais modernos que opunham cada vez mais o homem a Deus. Combatida durante todo processo revolucionário, a Igreja entrou no século XIX com a consciência de que o mundo moderno como um todo era o inimigo a ser combatido. É a partir disso que vimos o estabelecimento de uma autocompreensão de Igreja fundamentada no fechamento para com o mundo, um fechamento doutrinário que gradativamente foi se abrindo para a prática.

Ainda na primeira parte, demonstramos como se deu a relação Igreja-modernidade na primeira metade do século XX. Oportunidade em que apresentamos os grandes movimentos que tiveram sua origem normalmente as margens do catolicismo, mas que gradativamente foram ganhando espaço no interior da Igreja e que, cada um a sua maneira, buscava um modo de reconciliar a Igreja com a modernidade. Esses movimentos tiveram origem ainda no século XIX, mas se reorganizaram e ganharam espaço após a condenação por Pio X do chamado Modernismo.

Aqueles a quem o Papa Pio X chamou de modernistas nada mais eram do que católicos abertos à modernidade, alinhados a um processo de secularização que indicava a necessidade da Igreja em se abrir ao mundo moderno. Reconhecer a existência desse grupo de católicos que já não estavam alinhados para com as posturas oficiais condenatórias da Igreja é bastante relevante.

Ao mesmo tempo, é necessário reconhecer que não havia, no início do século XX, as condições necessárias para que o catolicismo pudesse efetivamente concretizar essa abertura. Em outras palavras, não havia uma conjuntura histórica favorável e isso fez com que os movimentos permanecessem às margens da Igreja durante toda primeira metade do século, até o começo do pontificado de João XXIII.

Efetivamente, é possível concluir que, apesar das condenações e do alijamento de posições maiores dentro da hierarquia eclesiástica, foram esses movimentos que, a partir das regiões periféricas do catolicismo, construíram as bases daquilo que veio a ser o Vaticano II, estudado na segunda parte desta tese. Foi no interior desses grupos que se desenvolveram as novas correntes teológicas, as novas visões acerca da importância do leigo para a Igreja, assim como a conscientização de que era preciso estudos bíblicos pautados em fundamentações científicas conferidas pelas ciências humanas.

Destarte os trabalhos efetuados por teólogos, padres e leigos no interior desses movimentos, a abertura efetiva só foi possível devido a figura carismática do Papa João XXIII, recentemente canonizado. Apoiados na teoria de Weber, afirmamos que apenas uma liderança dotada de um carisma impar, como era o caso do Papa Bom, seria capaz de quebrar a estrutura burocrática estabelecida pelo Ultramontanismo nos séculos que o antecederam.

Para tal consideração, podemos ainda nos embasar em Berger e Luckmann (2014, p.151) quando ressaltam que todos os universos que são socialmente constituídos passam por transformações e que essas são realizadas pelos próprios seres humanos que constituem esses grupos. No caso católico, para alterar a realidade social estabelecida e consolidada durante séculos era preciso mais do que a ação de uma determinada pessoa. Mais do que a ação de uma personagem carismática, era fundamental que os líderes em geral reconhecessem a se abrissem a mudança. Disso deriva a importância de um organismo que fosse efetivamente capaz de realizar essa tarefa, no caso, um Concílio.

Apesar de ser considerado o vigésimo primeiro Concílio Ecumênico da história da Igreja, o Vaticano II em muito se diferenciou e se distanciou dos outros vinte. Essa afirmação se comprova desde sua convocação e se torna ainda mais evidente no discurso de abertura proferido por João XXIII no qual deixou claro que não seria um Concílio preocupado em estabelecer dogmas ou condenações, mas sim em repensar o modo como a Igreja transmite sua mensagem de boa nova.

Ademais, uma outra diferenciação pode ser constatada no momento em que a organização burocrática que deveria conduzir as Aulas Conciliares foi desmantelada ainda na primeira sessão e o “espírito do Concílio” prevaleceu sobre as normas e regras que deveriam reger-lo. Essa quebra regulamentar, apoiada e ratificada por João XXIII, foi fundamental para que os Padres Conciliares pudessem efetivamente repensar a Igreja e sua situação no mundo moderno.

Se Pio XII acolheu a Ação Católica abrindo espaço para repensar o papel do leigo na Igreja, o Concílio vai mais além, acolhendo o sujeito moderno e buscando compreendê-lo eclesialmente. Isso só foi possível a partir da aceitação da racionalidade histórica que superou a racionalidade essencialista, fixa e engessada que não permitia uma reflexão mais ampla sobre o sujeito moderno, na medida em que não o reconhecia. Esse sujeito, mesmo presente na Igreja não era aceito, não encontrava meios que favorecessem uma correta compreensão da fé a partir de sua realidade sociocultural.

Esse último aspecto se mostra fundamental para compreensão do objeto de nosso estudo: a *Gaudium et spes* e seu papel no processo de secularização interna do catolicismo. O

último dos documentos promulgados pelo Concílio é certamente um dos mais simbólicos e importantes quando se busca compreender a Igreja e sua atuação no mundo. Não é paradoxal refletirmos que a *Lumen Gentium*, primeiro documento promulgado, preocupou-se em definir o que era a Igreja e agora, no final do trabalho e com o Concílio já amadurecido, restava determinar como essa Igreja se relacionaria com a modernidade. Essa foi a tarefa que coube a *Gaudium et spes*.

Ao longo desse estudo, evidenciamos que a *Gaudium et spes* consiste na materialização em forma de Constituição daquilo ao qual já nos referimos acima: o “espírito do Concílio”. Não foi um documento planejado antes do início dos trabalhos, não teve um esquema preliminar elaborado pelas comissões preparadoras que antecederam o Vaticano II. Ele foi pensado já no desenvolvimento dos debates que marcaram o Concílio, fruto da consciência dos Padres Conciliares sobre o papel que estavam desempenhando e sobre o que o mundo esperava deles.

Reconhecemos que para muitos críticos do Vaticano II, cujas vozes parecem adquirir maior tom nos últimos anos, tal constatação é fator de desabono da Constituição, entretanto, pensamos o contrário. Não se trata de um desabono, mas sim de uma vantagem a mais, uma vez que foi todo o documento pensado e construído do zero, tendo como parâmetros apenas o próprio desenvolvimento do Concílio. Disso deriva as diversas citações dos próprios documentos conciliares ou ainda dos documentos pontifícios promulgados por João XXIII e Paulo VI.

Apesar de sua importância para a história da Igreja, não podemos ignorar os problemas presentes no texto da *Gaudium et spes*, oriundos principalmente dos desencontros e problemas na comunicação entre as comissões responsáveis pela elaboração do texto. Isso não deixa de ser um aspecto negativo, uma vez que muitas afirmações se tornam repetitivas ao longo do texto e em alguns casos seria possível até mesmo uma maior coerência textual. Porém, ao nosso entender, esses problemas não comprometeram a proposta do documento, tampouco sua eficácia.

Ademais, é muito clara a íntima ligação entre Constituição com os objetivos do Vaticano II. Esses estão presentes nos discursos de João XXIII: tratava-se de uma oportunidade de buscar uma nova compreensão na relação entre o reino de Deus e o reino dos homens, reformulando o modo como a mensagem cristã era transmitida. Seria ao fundo um Concílio Pastoral e sua marca não seria a condenação, mas a misericórdia, o diálogo em prol da unidade. Isso tudo fora ressaltado antes da abertura do Concílio e se fez presente também

no discurso de abertura proferido pelo Papa e são todos elementos que podem ser facilmente encontrados na *Gaudium et spes*.

O Vaticano II teve seu início oficial com a exaltação feita por João XXIII: *Gaudet Mater Ecclesia – Alegria-se Mãe Igreja*. Paralelamente, essa alegria exclamada pelo Papa encontrou seu eco nas alegrias e esperanças que a Igreja agora assumia compartilhar com os homens e com o mundo. A Igreja não falou apenas aos cristãos, mas sim à toda humanidade, reconhecendo suas falhas, a falha de seus fiéis e se mostrando enquanto uma servidora disposta a contribuir para que os problemas do mundo fossem ao menos minimizados.

Nisso consiste a reconciliação que a *Gaudium et spes* proporciona entre Igreja e mundo moderno. É, na verdade, a materialização da abertura programada por João XXIII a qual Paulo VI conduziu após a morte do Papa Bom. Ao se abrir a modernidade, a Igreja finalmente possibilitou o aparecimento em seu interior do homem moderno, homem este que já existia no interior do catolicismo, mas que por muito tempo permaneceu apenas nas margens da religião, sendo muitas vezes afastado e tendo seus pensamentos condenados.

Conferimos um grande destaque, nesse sentido, para os teólogos da *Nouvelle Théologie* que tanto influenciaram o andamento do Concílio e que efetivamente possibilitaram a construção de um novo arcabouço teórico para fundamentar os avanços conciliares abrindo as portas da Igreja para o neotomismo, rompendo com o pensamento dualista estabelecido ainda com Agostinho.

Não nos resta dúvidas de que a *Gaudium et spes* só pôde ser produzida a partir dessa nova mentalidade que de marginalizada acabou se mostrou predominante ao longo de todo desenvolvimento conciliar e que possibilitou a grande abertura da Igreja para a reconciliação com o mundo moderno que pode perfeitamente ser compreendida enquanto sendo a aceitação da secularização.

Mesmo reconhecendo que as raízes da secularização possam ser encontradas desde o Antigo Testamento Bíblico e que o judaísmo já trazia em seu interior um apelo àquilo que chamamos de secularização, a modernidade é responsável pela produção de um discurso secular que, conforme afirma Berger (2017), conduziu gradativamente o homem a um mundo onde não precisasse mais recorrer a referências religiosas para explicar sua realidade. Tal construção é marcada sobremaneira pelo ganho de autonomia das diversas esferas sociais frente a religião.

O confronto entre a Igreja e Modernidade perfeitamente pode ser compreendido a partir dessa lógica: tratou-se de um embate entre uma Igreja que via seu poder e influencia serem reduzidos e que procurava se manter relevante em um mundo que buscava sua

autonomia. Ao mesmo tempo, a defesa dessa autonomia fez com que a modernidade em muitos momentos se colocasse em lado oposto à Igreja aumentando ainda mais o conflito que o Vaticano II, por meio principalmente da *Gaudium et spes*, encerrou.

Ao se declarar enquanto uma Constituição Pastoral, a *Gaudium et spes* já assumia para si todo o espírito do Concílio. Não se tratou apenas de uma nomenclatura diferente dos demais documentos, sua linguagem, dirigindo-se a todos os seres humanos e não apenas aos cristãos, também foi revolucionário e isso se refletiu em suas posições acerca do mundo moderno.

Se ainda não fosse o bastante, é possível constatar a influencia do pensamento secular em sua abordagem acerca da história e da valorização da autonomia das realidades terrestres, grande característica da secularização e que por tanto tempo opusera o mundo à Igreja. Entretanto, consideramos que a maior das transformações é encontrada na visão antropológica, ou seja, a visão acerca do sujeito moderno que, ao longo de toda modernidade, fora entendido como sendo adversário da Igreja e que passa agora a ser aceito e compreendido em sua realidade.

A *Gaudium et spes* aborda o ser humano como sendo digno a partir de si mesmo ocupando um lugar central na história a qual ele é convidado a conduzir, disso deriva sua posição antropocêntrica muito clara. Não se abandona a noção de que esse homem é uma criatura de Deus e, como tal, marcado tanto pela graça como também pelo pecado, mas que tem força para superar o individualismo tão típico da modernidade e com isso se abrir a busca pelo bem comum.

Sem dúvida, a Constituição Pastoral propõe um novo modelo de relacionamento da Igreja com o mundo, abrindo a possibilidade de falarmos em uma espécie de catolicismo secular, ou seja, um catolicismo que não renega os aspectos divinos que o constitui, mas ao mesmo tempo se mostra atuante dentro da realidade secularizada, falando aos homens sem se considerar acima dos mesmos, mas sim em condição de servidora.

Aqui é possível ver um claro indicio da transformação que a Igreja passou. Deixando de condenar o mundo, passou a vê-lo inicialmente com respeito. O respeito para com as realidades terrestres é o primeiro passo que conduz para a valorização das mesmas. A valorização abre espaço para o diálogo, algo que se mostrou como um norte para todo o Concílio. O diálogo leva ao aprendizado com o mundo, ou seja, a Igreja passa da condenação para a possibilidade de aprender com a modernidade.

Essa relação que parte da condenação para o respeito-valorização-diálogo-aprendizado está explícita em todo o conteúdo da *Gaudium et spes*, conteúdo esse cuja compreensão é mais

correta quando leva em consideração essa relação. Em suma: a Igreja se abre ao mundo que outrora condenava.

Concluindo: *Gaudium et spes* é uma Constituição integralmente aberta ao processo de secularização, possibilitando que o catolicismo se abrisse ao mundo moderno e aceitasse, por meio de uma teologia renovada, a autonomia das realidades terrestres frente ao universo religioso. Tratou-se ao fundo, da materialização de todo o espírito da modernidade, espírito esse que o próprio Concílio chamou para si.

Sem a *Gaudium et spes*, o qual o Vaticano II estaria incompleto. Por ter sido toda ela produzida a partir das Aulas Conciliares, é o documento que mais perfeitamente compreendeu os anseios de João XXIII quando do anúncio e convocação do Concílio, tornando-se um texto basilar para toda compreensão da Igreja Católica e de sua ação no mundo, ações essas que se mostram secularizadas.

BIBLIOGRAFIA

Fontes pesquisadas

BENTO XV. **Spiritus Paraclitus**. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xv/es/encyclicals/documents/hf_ben-xv_enc_15091920_spiritus-paraclitus.html#_ednref42.

CONCÍLIO VATICANO II. Gaudium et spes. In: **Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II**. São Paulo: Paulus, 1997.

KLOPPENBURG, B. **A eclesiologia do Vaticano II**. Petrópolis: Vozes, 1971.

_____. **Concílio Vaticano II**. Vol. I: Documentário preconiliar. Petrópolis: Vozes, 1962.

_____. **Concílio Vaticano II**. Vol. II: Primeira Sessão. Petrópolis: Vozes, 1963.

_____. **Concílio Vaticano II**. Vol. III: Segunda Sessão. Petrópolis: Vozes, 1964.

_____. **Concílio Vaticano II**. Vol. IV: Terceira Sessão. Petrópolis: Vozes, 1965.

_____. **Concílio Vaticano II**. Vol. V: Quarta Sessão. Petrópolis: Vozes, 1966.

JOÃO XXIII. **Ad Petri Catedram**. (1959) Disponível em: http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_29061959_ad-petri.html.

_____. **Alocución del Santo Padre Juan XXIII a los miembros de las comisiones pontificias y secretariados preparatorios del Concílio Ecumênico Vaticano II**. (1960) Disponível em: http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/speeches/1960/documents/hf_j-xxiii_spe_19601114_commissioni-preparatorie.html.

_____. **Allocuzione del Santo Padre Giovanni XXIII com la quale annuncia el Sinodo Romano, il Concilio Ecumenico e l'Aggiornamento del Codice di Diritto Canonico**. (25 dennaio 1959). Disponível em: https://w2.vatican.va/content/john-xxiii/it/speeches/1959/documents/hf_j-xxiii_spe_19590125_annuncio.html.

_____. **Discurso de sua Santidade Papa João XXIII na abertura solene do SS. Concílio.** (1962) Disponível em: https://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council.html.

_____. **Sacrae Laudis.** (1962a). Disponível em: https://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/apost_exhortations/documents/hf_j-xxiii_exh_19620106_sacrae-laudis.html.

_____. **Radiomensaje a todos los fieles cristianos un mes antes de la apertura del Concilio Euménico Vaticano II** (1962b). Disponível em: http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/messages/pont_messages/1962/documents/hf_j-xxiii_mes_19620911_ecumenical-council.html.

LEÃO XIII. **Rerum novarum.** São Paulo: Paulinas, 2004.

PAULO VI. **Discurso do Papa Paulo VI na solene inauguração da 2ª Sessão do Concílio Vaticano II.** (1963) Disponível em: http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/speeches/1963/documents/hf_p-vi_spe_19630929_concilio-vaticano-ii.html.

_____. **Radiomensaje por navidad.** (1965). Disponível em: https://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651223_radiomessaggio.html.

PIO IX. **Alocuzione Iamdudum cernimos.** (1861). Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/allocuzione-iamdudum-cernimus-18-marzo-1861.html>.

_____. **Quanta cura.** (1864). Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/encyclica-quanta-cura-8-decembris-1864.html>.

PIO X. **Pascendi dominici gregis.** (1907). Disponível em: http://w2.vatican.va/content/pius-x/pt/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis.html.

PIO XI. **Mortalium animos.** (1928). Disponível em: http://w2.vatican.va/content/pius-xi/pt/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19280106_mortalium-animos.html.

PIO XII. **Christus Dominus.** (1953). Disponível em: http://w2.vatican.va/content/pius-xii/it/apost_constitutions/documents/hf_p-xii_apc_19530106_christus-dominus.html

_____. **Divino Afflante Spiritu.** (1943) Disponível em: http://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_30091943_divino-afflante-spiritu.html.

_____. **Humani Generis.** (1950). Disponível em: http://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis.html.

_____. **Mediator Dei.** (1947). Disponível em: http://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_20111947_mediator-dei.html

_____. **Mystici Corporis**. (1943b). Disponível em: http://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_29061943_mystici-corporis-christi.html

Referências Bibliográficas

ALBERIGO, G. **A Constituição “Gaudium et spes” no quadro do Concílio Vaticano II**. In: BARAÚNA, G. **A Igreja no mundo de hoje**. Petrópolis: Vozes, 1967.

_____. **Breve história do Vaticano II**. Aparecida: Santuário, 2006.

_____. O anúncio do Concílio: das seguranças das trincheiras ao fascínio da busca. In: _____ & BEOZZO, J. O. (org.) **História do Concílio Vaticano II: O catolicismo rumo à nova era. O anúncio e a preparação do Vaticano II (janeiro de 1959 a outubro de 1962)**. Petrópolis: Vozes, 1995. vol. 1.

AUBERT, R. **A Igreja na sociedade liberal e no mundo moderno**. Petrópolis: Vozes, 1975. (Nova História da Igreja, v. V, tomo I).

ARROYO, F. M. O Concílio Vaticano II: referência imprescindível da Igreja atual. In: BRIGHENTI, A. & ARROYO, F. M. (org.) **O Concílio Vaticano II: batalha perdida ou esperança renovada?** São Paulo: Paulinas, 2015.

AVILA, F. B. **O pensamento social cristão antes de Marx: textos e comentários**. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1972.

AZZI, R. O Concílio Vaticano II no contexto da Igreja e do mundo: uma perspectiva histórica. In MOREIRA, A. da S.; RAMMINGER, M. & SOARES, A. M. L. **A primavera interrompida: o projeto Vaticano II num impasse**. Livros Digitais Koinonia, 2006. (disponível em: <http://servicioskoinonia.org/LibrosDigitales/LDK/LDK2.pdf>)

BERGER, P. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Paulus, 2004.

_____. **Os múltiplos altares da modernidade: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista**. Petrópolis: Vozes: 2017.

_____. **Um rumor de anjos**. Petrópolis: Vozes, 1973.

_____. & LUCKMANN, T. **Modernidade, pluralismo e crise de sentido: a orientação do homem moderno**. Petrópolis: Vozes, 2012.

BERNSTEIN, C. & POLITI, M. **Sua Santidade**: João Paulo II e a história oculta de nosso tempo. 7 ed. Rio de Janeiro: Objetiva, 1996.

CAMACHO, I. **Doutrina Social da Igreja**: abordagem histórica. São Paulo: Loyola, 1995.

CASTORIADES, C. **A instituição imaginária da sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

CHINICO, M. **Pio XII e os problemas do mundo moderno**. São Paulo: Melhoramentos, 1959.

COMBY, J. **Para ler a história da Igreja I**: das origens ao século XV. São Paulo: Loyola, 1993.

_____. **Para ler a história da Igreja II**: do século XV ao século XX. São Paulo: Loyola, 1994.

CORTÉS, J. D. **Ensayos sobre el Catolicismo, el Liberalismo y el Socialismo**. Barcelona, 1851. (Versão digital).

COX, H. **A cidade do homem**: a secularização e a urbanização na perspectiva teológica. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1971.

DELHAYE, P. A dignidade da pessoa humana. In: BARAÚNA, G. **A Igreja no mundo de hoje**. Petrópolis: Vozes, 1967.

FAGGIOLI, M. **Vaticano II**: a luta pelo sentido. São Paulo: Paulinas, 2013. (Coleção Revisitar o Concílio).

GIBELLINI, R. **A Teologia do século XX**. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. **Breve história da teologia do século XX**. Aparecida: Santuário, 2010.

_____. & PENZO, G. **Deus na filosofia do século XX**. São Paulo: Loyola, 1998.

GIDDENS, A. **A constituição da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Edunesp, 1991.

HELLER, A. **Os homens do Renascimento**. Lisboa: Presença, s.d.

HERVIEU-LÉGER, D. & WILLAIME, J. **Sociologia e religião**: abordagens clássicas. Aparecida: Idéias e Letras, 2009.

HILL, M. **Sociologia de la religion**. Madrid: Cristandad, 1976.

HOBBSAWM, E. **A era dos extremos: o breve século XX (1914-1991)**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. **Nações e nacionalismo desde 1870: programa, mito e realidade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

HOUTART, F. O Concílio Vaticano II e sua recepção na Europa. **Revista Eclesiástica Brasileira**. Petrópolis, v. 66, n. 262, p. 396-408, abr. 2006.

JOSAPHAT, C. **Paradigma teológico de Tomás de Aquino: sabedoria e arte de questionar, verificar, debater e dialogar: chaves de leitura da Suma de Teologia**. São Paulo: Paulus, 2012.

KANT, I. **Textos seletos**. Petrópolis: Vozes, 1974.

KLOPPENBURG, B. **O cristão secularizado**. Petrópolis: Vozes, 1970.

LAFONT, G. **História teológica da Igreja Católica: itinerário e formas da teologia**. Paulinas: São Paulo, 2000.

_____. **Imaginar a Igreja Católica**. São Paulo: Loyola, 2008.

LE GOFF, J. **A civilização do ocidente medieval**. Bauru: Edusc, 2005.

LIBANIO, J. B. **A volta à Grande Disciplina**. São Paulo: Loyola, 1983.

_____. **Concílio Vaticano II: em busca de uma primeira compreensão**. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. **Igreja contemporânea: encontro com a modernidade**. São Paulo: Loyola, 2002.

LIMA, A. A. Visão panorâmica sobre a Constituição Pastoral “Gaudium et spes”. In: BARAÚNA, G. **A Igreja no mundo de hoje**. Petrópolis: Vozes, 1967.

LIMA VAZ, H. C. de. **Raízes da modernidade**. São Paulo: Loyola, 2002.

LOPES, G. **Gaudium et spes: texto e comentário**. São Paulo: Paulinas, 2011. (Coleção Revisitar o Concílio).

MANOEL, I. A. **O pêndulo da história: tempo e eternidade no pensamento católico (1800-1960)**. Maringá: Eduem, 2004.

MANZINI, R. Igreja em diálogo com o mundo moderno: Gaudium et spes. In: ALMEIDA, J. C.; MANZINI, R. & MAÇANEIRO, M. (org.) **As janelas do Vaticano II: a Igreja em diálogo com o mundo**. Aparecida: Ed. Santuário, 2013.

MARRAMAO, G. **Cielo y tierra: genealogía de la secularización**. Barcelona: Paidós Ibérica, 1998.

MARTELLI, S. **A religião na sociedade pós-moderna: entre secularização e dessecularização**. São Paulo: Paulinas, 1995.

MARTINA, G. **História da Igreja – de Lutero a nossos dias**. Vol. 1: O período da Reforma. São Paulo: Loyola, 1995a.

_____. **História da Igreja – de Lutero a nossos dias**. Vol. 3: A era do liberalismo. São Paulo: Loyola, 1995b.

_____. **História da Igreja – de Lutero a nossos dias**. Vol. 4: A era contemporânea. São Paulo: Loyola, 2005.

MATTEI, R. D. **O Concílio Vaticano II: uma história nunca escrita**. Porto: Caminhos Romanos, 2012.

MCGRATH, M. G. Notas históricas sobre a Constituição Pastoral “Gaudium et spes”. In: BARAÚNA, G. **A Igreja no mundo de hoje**. Petrópolis: Vozes, 1967.

METTEPENNINGER, J. **Nouvelle Théologie – New Theology: Inheritor of Modernism, precursor of Vatican II**. London: T&T Clark International, 2010.

MONDIN, B. **Os grandes teólogos do século XX**. São Paulo: Ed. Teológica, 2003.

MOUSNIER, R. **História geral das civilizações: os séculos XVI e XVII**. São Paulo: Difusão europeia do livro, 1960.

O’MALLEY, J. **O que aconteceu no Vaticano II**. São Paulo: Loyola, 2014.

PASSOS, J. D. **Concílio Vaticano II: reflexões de um carisma em curso**. São Paulo: Paulus, 2014. (Coleção Comunidade e Missão).

_____. & SANCHES, W. L. (org.) **Dicionário do Concílio Vaticano II**. São Paulo: Paulus, 2015.

PEREIRA, M. B. A settant’anni di Les orientations présentes de la pensée religieuse di Jean Daniélou (1946-2016): Um articolo programmatico che segnò un’epoca teologica. In **Alpha Omega**. XVIII, n. 3, 2015. Pp. 347-364. Disponível em: <https://riviste.upra.org/index.php/ao/article/download/1158/859>.

PIERRARD, P. **História da Igreja**. São Paulo: Paulus, 1992.

PIERUCCI, A. F. **O desencantamento do mundo: todos os passos de um conceito**. São Paulo: Editora 34, 2003.

RATZINGER, J. **Comprender a Igreja hoje**: vocação para a comunhão. Petrópolis: Vozes, 1992.

RICHTMANN, F. P. **O atual movimento católico de renovação bíblica**. Petrópolis: Vozes, 1965.

ROGIER, L. J.; SAUVIGNY, J. **Século das luzes, revoluções e restaurações**. Petrópolis: Vozes, 1971. (Nova História da Igreja, v. IV)

RUSSEL, B. **História do pensamento ocidental**: a aventura dos pré-socráticos a Wittgenstein. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015

SANCHIS, P. (Org). **Catolicismo**: modernidade e tradição. São Paulo: Loyola, 1992.

SERBIN, K. P. **Padres, celibato e conflito social**: uma história da Igreja Católica no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SMULDERS, P. A atividade humana no mundo. In: BARAÚNA, G. **A Igreja no mundo de hoje**. Petrópolis: Vozes, 1967.

SOFFIATTI, E. C. **Igreja Católica, política e Pio XII**: o Estado Democrático. Jundiaí: Pacco Editorial, 2012.

SOUZA, N. Contexto e desenvolvimento histórico do Concílio Vaticano II. In: GONÇALVES, P. S. L.; BOMBONATTO, V. I. (org). **Concílio Vaticano II**: análise e perspectivas. São Paulo: Paulinas, 2004.

_____. Antecedentes e evento histórico. In: ALMEIDA, J. C.; MANZINI, R. & MAÇANEIRO, M. (org.) **As janelas do Vaticano II**: a Igreja em diálogo com o mundo. Aparecida: Ed. Santuário, 2013.

_____; GONÇALVES, P. S. L. **Catolicismo e sociedade contemporânea**: do Concílio Vaticano I ao contexto histórico-teológico do Concílio Vaticano II. São Paulo: Paulus, 2013. (Coleção História da Igreja).

SUSIN, L. C. “Para conhecer Deus é necessário conhecer o homem”: antropologia teológica conciliar e seus desdobramentos na realidade brasileira. In: GONÇALVES, P. S. L.; BOMBONATTO, V. I. (org). **Concílio Vaticano II**: análise e perspectivas. São Paulo: Paulinas, 2004.

TARNAS, R. **A epopeia do pensamento ocidental**: para compreender as idéias que moldaram nossa visão de mundo. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

TAYLOR, C. **Uma era secular**. São Leopoldo: Ed. da Unisinos, 2010.

THEOBALD, C. **A recepção do Concílio Vaticano II. I**, Ter acesso a fonte. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2015.

TILLARD, J. M. R. A Igreja e os valores terrestres. In: BARAÚNA, G. **A Igreja no mundo de hoje**. Petrópolis: Vozes, 1967.

TUCHLE, G. **Reforma e contra-reforma**. Petrópolis: Vozes, 1971. (Nova História da Igreja, v. III).

VALADIER, P. **Fraqueza do político, força do religioso**. Lisboa: Piaget, 2007.

VALENTINI, D. **Revisitar o Concílio Vaticano II**. São Paulo: Paulinas, 2011. (Coleção Revisitar o Concílio).

VIER, F. (Frei). **Compêndio do Vaticano II**. Petrópolis: Vozes, 2000.

ZAGHENI, G. **A Idade Moderna**: curso de história da Igreja. São Paulo: Paulus, 1999.

WEBER, M. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.

_____. **Ensaio de Sociologia**. Rio de Janeiro: LTC, 1982.

_____. **Sociologia das Religiões**. São Paulo: Ícone, 2015. (Coleção Fundamentos da Filosofia).