

ELZA SILVA CARDOSO SOFFIATTI

PIO XII E AS ORIGENS DO CONCÍLIO VATICANO II

Franca, 2016

ELZA SILVA CARDOSO SOFFIATTI

PIO XII E AS ORIGENS DO CONCÍLIO VATICANO II

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas de Franca da UNESP, para a obtenção do Título de Doutora em História. Linha de Pesquisa: História e Cultura Social. Orientador: Prof. Dr. Ivan Aparecido Manoel; Coorientador: João Marcos Leitão Santos (UFCG).

Franca, 2016

ma. S611p | SOFFIATTI, Elza Silva Cardoso.

Pio XII e a origem do Concílio Vaticano II / Elza Silva Cardoso Soffiatti
– Franca: [s.n.], 2016
245.

Orientador: Ivan Aparecido Manoel, Coorientador: João Marcos Leitão Santos

Tese (doutorado) – Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Humanas e Sociais.

Inclui bibliografia

1. Religião. 2. Pio XII. 3. Concílio Vaticano II. I. Ivan Aparecido Manoel; João Marcos Leitão Santos. II. Universidade Estadual Paulista. Faculdade de Ciências Humanas e Sociais.

ELZA SILVA CARDOSO SOFFIATTI

PIO XII E AS ORIGENS DO CONCÍLIO VATICANO II

Tese apresentada à Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, como pré-requisito para a obtenção do título de Doutora em História.
Área de concentração: História e Cultura Social.

BANCA EXAMINADORA

Presidente: _____

1º Examinador: _____

2º Examinador: _____

3º Examinador: _____

4º Examinador: _____

Franca, ____ de _____ de 2014.

À minha família.

AGRADECIMENTOS

Ao orientador Prof. Dr. Ivan Manoel e ao coorientador Prof. Dr. João Marcos Leitão Santos, por todo o suporte e pela companhia nessa intensa jornada.

A toda a minha família, que suportou minha ausência em muitos momentos importantes com paciência e carinho.

A CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) pela concessão da bolsa durante todo o período de realização deste doutorado.

Aos professores e funcionários da Unesp.

SOFIATTI, Elza Silva Cardoso. Pio XII e as origens do Concílio Vaticano II. Franca: Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, 2016.

RESUMO

Esta tese apresenta o pensamento social católico da segunda metade do século XX, conforme o discurso do Papa Pio XII (1939-1958) e do Concílio Vaticano II (1962-1965). O argumento central é que a renovação trazida pelo Concílio Vaticano II, as bases eclesiais e as práticas religiosas católicas após a sua promulgação pelo papa Paulo VI já estavam em grande medida expressas nas proposições apresentadas pelo papa Pio XII nos 19 anos do seu pontificado. Tomando como aporte teórico a história das religiões, analisamos comparativamente os documentos produzidos pelo papa Pio XII (SDR – 1) e pelo Vaticano II; neste, principalmente, as Constituições *Lumen Gentium* e *Gaudium et Spes* (SDR – 2), com vistas a apreender a gênese das ideias religiosas, suas origens e desenvolvimento, as crenças derivadas e sua incidência nas práticas sociais das sociedades dos pós-guerra. No primeiro capítulo, discutimos as condições de enunciação do discurso religioso e suas interfaces com outras identidades e matizes discursivos, bem como as relações entre teologia e história como saber religioso e instrumento hermenêutico para o objeto de investigação. No capítulo seguinte, mostramos as diversas fórmulas adotadas pelo papa Pio XII para o anúncio do discurso católico, bem como a sua incidência sobre a natureza das relações sociais, internacionais, econômicas e religiosas, ambientadas no contexto do seu pontificado: durante e após a Segunda Guerra Mundial. No capítulo final, apontamos as teses de Pio XII em relação às teses conciliares do Vaticano II, destacando a compreensão em relação ao mundo de então, a proposta de uma ética social de matriz religiosa e cristã, ambas as iniciativas constituintes de um projeto de sociedade propugnado pelo catolicismo, e a ocupação por ele de um novo *topoi* enunciativo, que buscava acomodação na relação entre as esferas pública e privada, a partir do esforço de construção de referentes comunicacionais que facultassem o diálogo com o mundo contemporâneo.

Palavras-chave: Religião. Pio XII. Concílio Vaticano II.

ABSTRACT

This thesis presents the Catholic social thought in the second half of the twentieth century, as the speech of Pope Pius XII (1939-1958) and the Second Vatican Council (1962-1965). The central argument is that the renewal brought by the Second Vatican Council the Church bases and Catholic religious practices after its promulgation by Pope Paul VI, already in great express measure on proposals presented by Pius XII Pope in the nineteen years of his pontificate. Taking as a theoretical contribution to the history of history religions, comparative analysis of the documents produced by Pope Pius XII (SDR - 1) and the Vatican, this mainly to our Constitutions *Lumen Gentium* and *Gaudium et Spes* (SDR - 2) with a view grasp the genesis of religious ideas, their origins and development, derived beliefs, and its impact on the social practices of the post-war. In the first chapter we discuss the conditions of enunciation of religious discourse and its interfaces with other identities and discursive nuances, and the relationship between theology and history as religious knowledge and hermeneutic tool for the investigation. In the next chapter we show the various formulas adopted by Pope Pius XII Catholic discourse announcement, its impact on the nature of social relations, international economic and religious, acclimated in the context of his pontificate namely, during and after the Second World War. In the final chapter we point the Pius XII theses in relation to the Council's thesis of the second Vatican, highlighting the understanding about the world then, the proposal for a social ethic of religious and Christian mother, both constituents initiatives of a social project advocated by Catholicism, and the occupation by the same again *topoi* enunciation seeking accommodation in the relationship between the public and proved spheres, from the communication regarding construction effort allow dialogue with the contemporary world.

Keywords: Religion. Pio XII. Second Vatican Council.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO I – PIO XII E AS ORIGENS DO CONCÍLIO VATICANO II:	
CONDIÇÕES DISCURSIVAS	15
1.1 Linguagem religiosa e história	15
1.2 Religião e história: aspectos conceituais	24
1.3 História intelectual e análise documental	30
1.4 Fontes e metodologia.....	39
1.5 Uma caracterização do objeto.....	42
 CAPÍTULO II – A NOITE LONGA E TENEBROSA: PIO XII E SEU MUNDO.....	55
2.1 O mundo se renova	57
2.2 Parlamento aberto para a nova ordem	84
 CAPÍTULO III – PIO XII E O VATICANO II: MATRIZES IDEOLÓGICAS DE UM	
PROJETO SOCIAL.....	108
3.1 A hermenêutica social	120
3.2 Condição e eticidade humana	138
3.3 O projeto social católico para o mundo moderno.....	176
 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	222
 FONTES	226
 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	234

INTRODUÇÃO

As sociedades humanas, desde seus tempos mais remotos, partiram em busca de prover significados às suas experiências naturais e sociais na sequência do encontro com os seus iguais. Maiores do que si mesmos, rapidamente os ajuntamentos humanos se deram conta de que seus membros eram submetidos a vivências cuja codificação, explicação e transmissão escapavam às possibilidades que reuniam. Concluíram haver algo que estava além da sua percepção e da sua capacidade de assimilação e de compreensão. Parece ser esse o quadro genético das crenças religiosas.

Alongada a sua experiência no mundo, ampliados os seus aparatos cognitivos e, muitas vezes, reordenadas as suas relações sociais, os homens fizeram que essas crenças tomassem forma em graus variados de elaboração, sistematização e práticas. Os sistemas religiosos foram, então, se consolidando, ambientados nessas experiências ambientadas em cada contexto.

No mundo ocidental, a interpelação e, depois, o diálogo das concepções míticas, filosóficas e religiosas foram igualmente se instituindo de forma condicionada pela configuração disto que estamos chamando de ocidente. Nesse quadro, há que se reconhecer, para além da discussão de meritório, a tradição que se estabelece a partir do Cristianismo, que se tornou tão definitiva quanto a transitoriedade do homem e da história.

Durante os dois mil anos que sucederam seus marcos iniciais, o Cristianismo foi-se consolidando como sistema religioso e ganhando *status* nos primeiros tempos de explicação autorizada sobre o homem, o mundo, a sociedade e as esferas associadas sob a nomeação geral de transcendência, consubstanciando-se numa cosmovisão, que remete ao que Henri Marrou chamava analogamente de “rede sem escapatória”.

O Cristianismo, então, ao longo de todo o processo de sua consolidação no mundo ocidental, e por decorrência disso (o imperativo missionário), de forma menor no restante do mundo, foi, desde o século II da chamada Era Cristã, objeto de uma progressiva institucionalização, que, do ponto de vista religioso, se chamou Igreja, com pretensões católicas e com sede em Roma. Esse ajuntamento se apresenta como Igreja Católica Apostólica Romana e, em que pesem as muitas defecções que experimentou ao longo da sua existência, manteve-se como expressão sinônima do Cristianismo.

Com o advento da *modernidade*, um novo parâmetro de organização social e de valorização das crenças foi progressivamente se estabelecendo em espaços ora conflitantes, ora antagônicos ao espaço delimitado pela Igreja Católica. As tensões entre o pensamento e as práticas que emergem de forma mais evidente a partir do século XVI e o pensamento religioso, cristão e católico são sobejamente conhecidos, dispensáveis de serem tratados aqui. Reconhece-se um espaço onde a prevalência do pensamento religioso vai sendo expropriado, que mais tarde se chamará esfera pública, exatamente para acentuar a contraposição a uma esfera religiosa. A igreja, por tantos anos assenhoreada no mundo, não assistiu sem se opôr a essa nova ordem.

O sistema religioso, por tantos séculos prevalecente e quase exclusivo na totalidade da ordem que balizava a experiência humana – a Igreja Católica –, não sem tensões internas, assistiu tomar forma o instituto de governança com pretendidas bases teológicas e históricas, na forma monárquica – vencidas as tendências conciliaristas –, sendo seu líder escolhido pelos seus pares de *status* eclesial, titulado como Papa, e com autoridade absoluta, mantendo sob sua tutela seus coadjutores mandatários no episcopado.

Do encontro entre a Igreja Católica e o mundo, da sua governança e de suas relações institucionais e suprainstitucionais com a sociedade, surgiu a pesquisa que se corporificou neste trabalho.

Como é de domínio público, o século passado tem como marca distintiva as Guerras Mundiais; a Guerra Mundial com um armistício entre 1918 e 1939, cuja eclosão e esgotamento reconfiguraram definitivamente as sociedades modernas do século XX. Nesse cenário, emergiu a figura do Papa Pio XII (1939-1958), que, sendo titular do governo católico durante e imediatamente após a Segunda Guerra, assumiu inevitável protagonismo sobre a reorganização do mundo do pós-guerra, cenário no qual também se expressam as novas ordens de pensamento e de organização sociopolítica, que, apesar da constituição progressiva da esfera pública, ainda tinha de abrir diálogo com a religião católica, então majoritária em número de fiéis.

O processo que se apresentava demandante de diálogo da Igreja com o mundo do seu tempo apontava para três tendências mais ou menos definidas: uma primeira que se emancipava – ainda em diálogo – da tutela dos pressupostos religiosos para a reorganização da vida social; uma segunda, que se opunha a qualquer formato do discurso religioso; e uma última, que procurava novas configurações discursivas e

relacionais para o discurso religioso. Foram três tendências no âmbito das quais não houve vencedor e vencido.

O papa Pio XII articulou um discurso amplo, que incluía na minudência todas as instâncias da vida social, da militarização nuclear à sexualidade, da planificação econômica soviética à organização sindical, oferecendo sempre, com fundamento, exigências éticas da doutrina cristã, quando não, exaradas do Evangelhos. Essa incidência da Igreja sobre a Ordem Social tinha implícito desdobramento na própria igreja, na forma como era recepcionada e na identidade que forjava para si mesma. Era o ponto de tensão permanente entre os setores mais conservadores e arredios a mudanças institucionais e eclesiais, bem como aqueles que já se tinham dado conta – espontaneamente ou a contragosto – de que a nova Ordem demandava, em parte, uma nova igreja.

Embora provido de autoridade, o bom senso e a melhor estratégia política sugerem que quanto mais amplo o alcance das mudanças, mais esforços se devem fazer para minimizar resistências. O papa – e aqueles que com ele, na Cúria, admitiam uma mudança “lenta, gradual e segura” – tinha a prerrogativa de ouvir o episcopado em mudanças de maior envergadura, e a forma mais eficiente de ouvir esse episcopado disperso pelo mundo era por meio da convocação de um Concílio.

Pio XII intuía a necessidade de um Concílio para consubstanciar mudanças já em 1948, mas não o efetivou devido às circunstâncias do momento. Morto Pio XII em 1958, o papa que o sucedeu, João XXIII, levou à frente a ideia do conclave, considerado por muitos o evento religioso mais importante do século XX, convocando o Segundo Concílio Ecumênico Vaticano, ou o Vaticano II, realizado entre 1962-1965.

Assim, esta tese versa sobre o pensamento de Pio XII e sobre as inflexões que teve acerca do “evento religioso mais importante do século XX”. Seu argumento central reconhece a necessidade do Concílio Vaticano II e admite a importância que lhe é conferida, mas afirma que as principais conquistas ou mudanças trazidas por aquele evento já estavam presentes no pensamento de Pio XII.

Há referências, em diversos autores e em diversos formatos, que atestam a importância de Pio XII para as teses conciliares, sendo seus pronunciamentos “os mais citados no Concílio depois das Escrituras”; todavia, não há, nos trabalhos que indexamos, nenhuma investigação que demonstre esses ecos de Pio XII no Concílio Vaticano II, o que fragiliza esse reconhecimento, mantendo-o no âmbito da constatação pura e simples de onde derivam afirmações não evidenciadas.

Nesta tese, tomamos os pronunciamentos de Pio XII realizados ao longo dos 19 anos do seu pontificado, estabelecemos as suas marcas principais e, na sequência, remetemos igualmente a análise aos documentos produzidos pelo Concílio Vaticano II, notadamente os de maior repercussão dentro e fora da Igreja, a saber, a Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, sobre a Igreja, e a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, sobre as relações da Igreja com o mundo moderno, a fim de apontar nas teses conciliares o pensamento já expresso por Pio XII.

Para a consecução desta tese, tomamos como aporte teórico metodológico a Teoria da História das Religiões, considerando que esse objeto emancipado dos referentes da história social e da história cultural com os quais se confundiu, em muitos círculos, até a década de oitenta do século passado, construiu novo estatuto epistemológico para o estudo do objeto religioso no âmbito do fazer histórico.

Assim, o objeto da história das religiões como aqui é tomado remete ao entendimento das religiões como somente possível ao historiador quanto ao seu desenvolvimento histórico, a partir da observação analítica dos fatos religiosos e de suas variações em cada temporalidade. Uma vez que a religião e sua expressão nas religiosidades remete à crença, elemento inescrutável do ponto de vista substantivo ou valorativo ao historiador, a história das religiões prende-se à compreensão da origem e do desenvolvimento dessas mesmas crenças, na forma que assumem nas práticas sociais as ideias religiosas.

Essa renovação da historiografia, em grande parte devedora à escola italiana da história das religiões, impôs repensar o método, o que implica uma mais precisa problematização do objeto. Esse processo decorre da superação dos apriorismos e reducionismos herdados do pensamento teológico, para estabelecer a possibilidade/impossibilidade de descrições e compreensões valorativas das práticas sociais que remontam a um sistema de crenças.

Nesse formato, está a interrogação sobre o significado das autonomias e singularidades da religião na condição de objeto de investigação calcado num dado existencial e de práticas sociais, que reconhece, de forma diversa do funcionalismo tradicional, os papéis sociais e culturais das religiões, as fórmulas da sua concreção e os cenários históricos em que se manifestou.

A partir desses pressupostos, discutidos no capítulo primeiro, procuramos entender o amálgama que marca a condição enunciativa de Pio XII e do Concílio, uma vez que, forjada a partir da identidade religiosa dos seus sujeitos, a linguagem abarca

dimensões outras que não especificamente religiosas, sendo, ao mesmo tempo, um discurso religioso, político, econômico etc., obrigando os seus enunciadores a certos malabarismos de enunciação que permitissem a admissibilidade de seus conteúdos; por exemplo, um papa que propõe um modelo de ordem econômica para a sociedade.

Isso posto, inauguramos a leitura do pensamento do papa Pio XII no segundo capítulo, ambientado no contexto da guerra e do pós-guerra, nas polarizações de ordem econômica e política, na emergência do neoliberalismo, na organização do mundo comunista, naquilo que se convencionou chamar de Guerra Fria, cenários aos quais Pio XII não esteve alheio e com eles dialogou de forma quase ininterrupta. Ali se situa o fundamento do pensamento de Pio XII, nos diversos instrumentos que usou para se reportar ao orbe católico e ao mundo convulsionado.

No terceiro capítulo, procuramos demonstrar que a Igreja Católica era portadora de um projeto social e político para o mundo que emergia, no formato que era facultado a Pio XII – entre 1945 e 1958 – e nos seus desdobramentos a partir dos anos 1960 e que ocuparam o Concílio. Para além de indicar em que consistia o projeto católico calcado numa análise da conjuntura social do seu tempo e na exigência da conformação ética das ações humanas, individuais e coletivas, tomamos os textos do Concílio e, novamente, os discursos de Pio XII para apontar a simetria e a convergência das questões consideradas em ambos como mais candentes.

CAPÍTULO I – PIO XII E AS ORIGENS DO CONCÍLIO VATICANO II: CONDIÇÕES DISCURSIVAS

Esta pesquisa propõe, como tese a ser demonstrada, que a configuração que marcou o Concílio Vaticano II (1961-1963), considerado por alguns como o maior evento religioso do século XX, não pode ser tributada apenas às iniciativas do Papa João XXIII, uma vez que foi construída abraçando proposições postuladas como novas orientações do pontificado de Pio XII. Para esse fim, reconstituímos as principais ideias e ações desse pontífice, que constitui o primeiro *cópus* da pesquisa (SDR 1), e os documentos emanados do Concílio como nova feição do catolicismo romano (SDR 2) analisando a imbricação dos elementos constituintes dos dois discursos. Constituímos a estrutura da pesquisa a partir de três referências apresentadas nas seções a seguir: *linguagem religiosa e história; religião e história: aspectos conceituais; e história intelectual e análise documental*, em torno da teoria e método. Inserimos aqui, ainda, uma *caracterização do objeto* da tese.

1.1 Linguagem religiosa e história

Qualquer estudo da história do cristianismo abre, inevitavelmente, um diálogo com a tipologia e a forma enunciativa que marca o discurso cristão: a linguagem teológica. Esta tese não se constitui em um estudo teológico, impertinente no fazer historiográfico; também não é um texto de teologia da história, nem mesmo uma discussão de suas possibilidades. É, sim, um trabalho sobre história do pensamento cristão, que reconhece que todo o pensamento cristão é teologicamente informado. Nesta seção, queremos, em primeiro lugar, sugerir, sumariamente, a necessidade e a possibilidade de estabelecer um modelo de diálogo com os referentes que a teologia impõe ao historiador do Cristianismo (SANTOS, 2014).

Se, para o historiador em geral, a construção de uma epistemologia (para o seu objeto de investigação) representa uma problemática contínua, a história da Igreja¹ tem peculiaridades ainda maiores, que exigem alguma explicitação (MONTENEGRO, 1986). Bloch (1965) já realçava o caráter inalienável da relação entre o Cristianismo e a

¹ Embora a expressão “a igreja” tenha seu uso popular referindo ao Catolicismo, seu uso não exclui as demais tradições cristãs, pois “a igreja” não é “o Catolicismo”. No entanto, uma vez que este trabalho se refere à história do pensamento católico do século XX, os usos do termo “igreja” vão se referir à instituição do Cristianismo ou à Igreja Católica, salvo indicação em contrário.

história. Segundo sua compreensão, extensiva a outros autores (LATOURRETE, 1981, BASTIAN, 1989, BRAUDEL, 1972),

O cristianismo é uma religião de historiadores. Outros sistemas religiosos puderam assentar suas crenças e seus ritos numa mitologia pouco mais ou menos exterior ao tempo humano. Os cristãos tiveram por Livros Sagrados livros de história, e suas liturgias comemoram com os episódios da vida religiosa de um Deus os fatos da Igreja e dos Santos. O cristianismo é ainda histórico de uma outra maneira, talvez mais profunda: colocado entre a Queda e Juízo Final, o destino da humanidade simboliza, a seus olhos, uma longa aventura, de que cada destino, cada “peregrinação” individual, é, por sua vez, o reflexo, é a duração, portanto na história, que se desenrola o grande drama do Pecado e da Redenção, eixo central de toda a meditação cristã (BLOCH, 1965, p. 11-12).

O reconhecimento da historicidade do cristianismo, entretanto, faz-se pela inserção de um elemento não mensurável do ponto de vista historiográfico: a fé ou a crença. Assim, a compreensão da religião cristã exige do historiador o reconhecimento desse elemento subjetivo e metafísico, atípico em relação à epistemologia e à metodologia da história (CARDOSO, 2005). Resende (2004) estabelece, com precisão, as demandas por investigações como a que ora levamos a efeito quando afirma que “o sentido da existência concretiza-se por meio da produção de discursos e narrativas sobre o que significa viver e de que forma se vive” (RESENDE, 2004, p. 22). Obviamente, a referência à vida diz respeito tanto à vida individual quanto à vida social.

Do ponto de vista teológico, a Igreja é Instituição e Mistério – e talvez seja essa compreensão a linha demarcatória e, também, fronteira da teologia e da história. Enquanto Instituição, a Igreja torna-se observável pelo saber histórico, a quem cabe explicar sua presença e manifestação no quadro geral dos acontecimentos humanos e suas relações. Afirmar o caráter fronteiro das relações entre teologia e história é reconhecer que toda historiografia que tenha a Igreja cristã como objeto decorre de uma maneira de compreender a Igreja, ou seja, de uma teologia, ou, em sentido formal, de uma eclesiologia. Sendo a teologia um discurso plural, disso decorre a necessidade de estabelecer qual a teologia que informa uma determinada construção historiográfica (MADURO, 1981).

É inevitável que a investigação da história do Cristianismo não se furte a reconhecer como elemento demarcatório da problemática a caracterização da Igreja cristã. Em primeiro lugar, reconhece-se o caráter eclesial, comunitário, da Igreja, sua

condição de “povo de Deus”², o que aponta para o seu caráter de totalidade; em segundo lugar, a visibilidade da sua dimensão subjetiva, que se reconhece em seu movimento nas fronteiras da temporalidade, o exercício dessa fé/crença que se torna objeto da investigação, naquilo que constitui uma fisionomia da mesma igreja.

O reconhecimento da fé da igreja passa a ser a referência da investigação historiográfica que permitirá distinguir a história da Igreja e a história do Cristianismo³ e fixar o seu objeto, como o desenvolvimento, no tempo, do movimento originado no Cristo, procurando determinar as relações entre os acontecimentos e o reconhecimento das suas motivações. Assim, a história da Igreja passa a ser a inteligência do mistério associado à crença em sua realização e seus efeitos, constituindo-se como elemento da inteligência teológica. É pela compreensão do movimento da Igreja, no tempo, que o mistério da fé amplia sua compreensibilidade (AROSTEGUI, 2006).

Ao mesmo tempo, o reconhecimento de que todos os processos vitais estão sujeitos a historicidade implicou procurar estabelecer a configuração que alcança aquela realidade considerada meta-histórica em sua natureza. No dizer de Schmidt, “toda vida tem uma forma histórica de existência [...]”, constituindo-se a história exatamente num “processo único, de modo exclusivo, isto é, irrepetível e irreversível, desde o surgimento até o desaparecimento da vida” (SCHMIDT, 1982, p. 153).

A história da igreja move-se, então, na trilogia de singularidade, exclusividade e mutabilidade para descortinar o elemento escatológico oculto na história e na temporalidade. Assim, é inevitável concluir que o “mistério” da Igreja só é compreensível a partir da inteligibilidade estabelecida na sua história.

A partir de Barth (1947), podemos estabelecer o caráter de historicidade da presença da igreja como testemunho da presença do próprio Cristo:

[...] cada período da Igreja realmente quer ser entendido como período da Igreja, isto é, como uma época da revelação, do reconhecimento e da confissão da verdade cristã, mais isto como uma época bem particular, como esta uma época específica daquela revelação, daquele reconhecimento daquela confissão (BARTH, 1947, p. 42).

² O conceito de “Povo de Deus” é equívoco. Diz respeito ao conjunto de fiéis reunidos em torno das crenças cristãs. Em função de sua fixação, estabelecer-se-á a concepção do objeto da história eclesial. Sobre isso, sugerimos que seja visto o projeto historiográfico proposto pelo Centro de Estudo de História da Igreja na América Latina-CEHILA – principalmente, Dussel (1983), Azzi (1980) e Hoornaert (1992) e (VV.AA, 1994).

³ A crítica a uma história do Cristianismo parece se situar no fato de que os cristãos se compreendiam como cristãos pela sua condição de pertença à Igreja, fazendo coincidir essa vinculação com o “ser cristão”, além do fato de não ser ele mesmo – o Cristianismo – um fenômeno unitário.

A implicação da proposição barthiana é que a proclamação do discurso da mensagem cristã se refere a *uma* e a *cada* época específica, em que está implicado o seu condicionamento histórico. Em outras palavras, a Igreja é a resposta à proclamação do *kerigma*, e cada época recebe a sua proclamação; portanto, cada “igreja” é igreja para sua própria época, de onde decorre que a igreja é igreja em seu tempo histórico (SANTANA, 2013). Essa perspectiva permite compreender, por exemplo, o lugar do discurso de Pio XII no pós-guerra e a necessidade da realização do Concílio Vaticano II em relação ao primeiro Concílio Vaticano.

Podemos afirmar, portanto, que o falar do Cristianismo acerca de Deus (Teologia) e o falar histórico acerca do Cristianismo implicam a compreensão do Cristianismo como experiência historicamente *estabelecida*, que participa de forma historicamente *condicionada* da existência das coisas terrenas, que carecem de inteligibilidade a ser descrita a partir do fazer historiográfico. Logo, a história do Cristianismo pertence à história dos homens.

Ao afirmar que a Teologia se constitui numa “ciência eclesiástica” (BARTH, 1947), estabelece-se a pertença do falar religioso ao conhecimento histórico, e a história do Cristianismo afirma-se como parte substantiva a um só tempo do falar religioso e do falar histórico, que, portanto, foge da tendência mais comumente apresentada ao discutir a pertinência das relações entre Teologia e história do Cristianismo, considerando-se esta uma “ciência auxiliar imprescindível” da teologia exegética, da teologia dogmática e da teologia prática, posições associadas a K. Barth, F. Baur e A. Harnack, ou Ebeling, que lhe atribui *status* de uma contribuição para as ciências bíblicas e, também, para promover a “consciência histórica” da Igreja (DENZLER, 1966). Esse caráter acessório da história em relação à teologia, ao discurso religioso, no entanto, parece não se manter, sobretudo, pelo reconhecimento inevitável dos postulados da fé cristã de que a obra crística não se encerra na ascensão; portanto, a continuidade da sua ação produz uma história.

A igreja em sua misticidade, a *ecclesia abscondita*, não é objeto da história da igreja, em virtude, entre outras razões, de sua impossibilidade fática de ser escrita. O risco parece ser a adoção de uma metodologia para investigação histórica, tão emancipada do caráter transcendental da Igreja que, ao alienar-se de sua natureza espiritual, perde de vista essa natureza própria do seu objeto (ANDRADE, 2012). Parece, então, que, do ponto de vista puramente historiográfico, o recurso é considerar

essa dimensão propriamente teológica como característica presente ao objeto – a Igreja –, mas não como elemento de sua natureza, apesar do risco positivista implícito, a ser enfrentado do ponto de vista teórico.

Não seria, portanto, de todo equivocado afirmar, a partir das considerações precedentes e como superação do aspecto puramente kerigmático da presença da Igreja, que o objeto da história da Igreja é uma história dos evangelhos e de seus efeitos/consequências na inserção social ocidental, principalmente. Nesse sentido, seria o *kerigma*, o Evangelho, e algo além dele, as suas manifestações ou consequências, ou o conteúdo discursivo e suas formas de enunciação.

O caráter transcendente da igreja é, como dissemos, indemonstrável e matéria impertinente à história da igreja; porém, o convencimento por parte da igreja/cristãos de que o Cristo é o agente que lhes dá vitalidade é a razão da existência da própria igreja consubstanciada em sua memória histórica.

O aspecto subjacente ao estudo da história do catolicismo, apesar da sua pressuposta unidade, é, em primeiro lugar, a sua condição de fenômeno plural e complexo, razão por que alguns já querem falar catolicismos. A construção teológica remete ao corpus normativo da eclesialidade católica, a Bíblia, o Magistério e a Tradição, e, a partir daí, sua identidade confessional se torna crescentemente difusa nas expressões que assume, no pensamento e na prática religiosa, que o “Concílio Vaticano II” é uma expressão como se argumenta nesta tese. A proposição que demonstramos aqui é que o Vaticano II, considerado o mais importante evento religioso do século XX, fixou paradigmas definitivos para uma nova identidade católica, os quais foram, em grande medida, oriundos do pontificado de Pio XII, em suas relações com o mundo moderno.

Do ponto de vista teológico, a identidade da tradição cristã católica está relacionada a elementos formais, litúrgicos e praxiológicos, para cuja compreensão é importante que se mantenha a perspectiva de que a constituição dos bens simbólicos e religiosos é produto de demandas sociais específicas, que impõem a pluralidade das configurações religiosas, em cuja gênese está uma intenção política de um projeto de sociedade que a expressão religiosa evidencia ou dissimula. Dessa forma, é possível entender a dinâmica inerente à experiência religiosa quer institucional, quer existencial, que, no binômio igreja-sociedade, explica a gênese do evento que aqui se investiga: o Vaticano II.

Coutrot (1996) demonstrou a necessidade de reconhecer que as atitudes políticas dos atores sociais são marcadas em matrizes religiosas pelos diversos graus de aderência a um sistema de crenças e pelo modelo de sistema religioso ao qual se vinculam. Para ela, há uma imbricação entre a fé religiosa e o comportamento político, bem como entre a dinâmica social e a organização religiosa a ser caracterizada nos estudos sobre história religiosa, o que aponta para o fato de que os processos sociais se impõem aos sistemas religiosos e estes oferecem respostas àquelas demandas da sociedade.

Assim, é necessário que a pesquisa histórica aponte como as aspirações humanas e suas utopias são engendradas, vitalizadas e mediadas em crenças, o que promove os diversos modelos de relações sociais e de provimentos institucionais que se consubstanciam na vida social, passando esta a conter a marca dessas convicções radicais produzidas pelas crenças religiosas; estas contêm a necessidade de traduzir temporalmente seus conteúdos, isto é, a incorporação na ordem temporal dos elementos que se espera do advento religioso (COUTROT, 1996).

Para a realização desta investigação, algumas considerações são importantes sobre o ponto de vista teórico, fornecidas a partir da leitura de Mainwaring (1989), que referenciam o estudo da história da Igreja. Do ponto de vista desse autor, a religião cristã institucionalizada, a Igreja, tem uma identidade que se revela em sua práxis a partir de quatro formas de intervenção na ordem social, que ele nomeia “neocristandade”, “modernizadora”, “reformista” e “popular”, organizadas a partir da tipologia ideal de Max Weber.

O que Mainwaring (1989) propõe como objeto de uma história política do cristianismo não é constatar a inevitabilidade da ação política das igrejas, mesmo que a retórica insista em afirmar um pretenso “apoliticismo”, mas o modo como a Igreja intervém na ordem política, como resultado de uma atribuição de missão e de uma hermenêutica da conjuntura social que a ambienta.

A ordem social, dotada de certa anterioridade, incorpora os discursos, os símbolos e as práticas religiosas como recurso de contestação ou reforço ao modelo social escolhido (GRAMSCI, 1978). Isso nos remete a uma dimensão de utopia (ALVES, 1971) inalienável da pregação cristã, que estabelece a perplexidade fundamental por um determinado modo de intervenção da Igreja na realidade, transformadora em relação àquela na qual se insere e idealmente instauradora de uma nova ordem. Essa utopia gera os antagonismos entre as diversas expressões do “ser igreja” – diferentes “confessionalidades”; e, quando se ideologiza (MANNHEIM,

1962), é matriz de pronunciada frustração. Isso significa afirmar que toda prática religiosa é uma ação política que se conforma ou que se deforma em relação ao que se imagina que seja o discurso fundante do Cristianismo, de acordo com a hermenêutica que proposta ao Evangelho e a sua expressão kerigmática.

Do ponto de vista propriamente teórico-metodológico, Mainwaring (1989) descreve três tendências prevaletentes: uma “clássica”, no rastro do instrumental fornecido por Max Weber, Ernest Troeltsch e Richard Niebuhr; outra de intuições neomarxistas, sobretudo na América Latina; e uma institucional, preferida, segundo o mesmo autor, pelos investigadores americanos. Essa última parece ser mais eficaz para a nossa investigação.

A institucionalidade da Igreja decorre do reconhecimento e da eleição daquilo que ela considera que seja do seu interesse – e, uma vez estabelecido, sua efetividade torna-se meta a ser concretizada, um processo condicionado pela percepção que constrói a partir de sua missão religiosa, o que inclui uma expectativa de preservação e de decrescimento.

Para a consecução desses objetivos, a Igreja desenvolve estratégias de intervenção, que ganham, em um primeiro momento, uma função instrumental no processo, mas que podem emancipar-se dele, adquirindo configuração e dinâmica próprias, podendo exercer influência significativa na identidade e ação da Igreja.

O discurso universalista da mensagem cristã tem como implicação o esforço, por subordinar, sobre a sua égide, não somente a salvação dos homens, mas igualmente toda a realidade, sob aquela vontade providente de Deus, à qual os homens, os povos e as instituições (políticas) devem estar sujeitos. Se essas inferências são possíveis quanto à construção do discurso, da intencionalidade e da consequente estratégia de intervenção da Igreja, o passo seguinte é fixar o caráter de sua institucionalidade sob o ponto de vista da metodologia da investigação.

O pressuposto fundamental da análise institucional é “que podemos compreender as mudanças nas instituições como uma tentativa de defender seus interesses e de expandir sua influência” (MAINWARING, 1989, p. 17). Ou seja, são, de fato, as mudanças de interesses que modificam as instituições (identidade e estratégias), e, como se verifica sem esforço, é essa mutabilidade que está na base de toda a dinâmica social. As sociedades e os grupos sociais só superam o risco de estagnação porque as mudanças das suas necessidades modificam a sua forma organizativa (COHEN, 1970).

Esse aspecto é fundamental à investigação que ora propomos, porque se

constitui na chave analítica e interpretativa para explicar como o catolicismo romano da segunda metade do século XX, provido de um discurso dialético e espiritualizado, nem sempre em simetria com a sua prática, se move na direção de uma nova institucionalização da sua presença social no mundo pós-guerra, cuja forma mais distendida de renovação foi a realização do Concílio Vaticano II. Segundo Mainwaring (1989, p. 141), “o papa Pio XI havia lamentado que o maior escândalo do século XIX tivesse sido o fato de a Igreja ter perdido a classe operária e Pio XI e Pio XII viam a reconquista dessa classe como objetivo prioritário”. Quais foram as necessidades, os interesses, os imperativos e as imposições da ordem secular que se alteraram e em função de que se modificaram os postulados mais tradicionais do catolicismo? Para qual direção indicavam? E, finalmente, para qual direção se propunham seguir?

Talvez seja prescindível afirmar que o estudo realizado sob o ponto de vista da instituição não significa ignorar a ambiência social de sua manifestação e, por vezes, de sua configuração, inclusive como demarcação que evita o risco de maximização da ação de um ou outro aspecto da vida social, como a dimensão religiosa.

Importante advertência nos vem de Prien (1986) quanto ao fato de que os estudos das instituições não minimizam o aspecto pluralista do fenômeno quando afirma: “É preciso perguntar quem é e quem são as igrejas institucionais. Não se pode evitar o problema do pluralismo das reivindicações de verdade que correspondem a histórias diferentes” (PRIEN, 1986, p. 84). O Concílio Vaticano II marcou um momento de acentuada conflituosidade interinstitucional que sempre acompanhou o Cristianismo católico.

Todo pluralismo ancora-se em uma igual pluralidade de interesses, irreduzíveis, senão em função de outros interesses que se superpõem, quase sempre como elemento de esgotamento de conflitos que ameaçam a sobrevivência institucional ou social (DURVERGER, 1974). No caso do catolicismo romano, esse fenômeno é suficientemente claro na própria exigência de convocação do Concílio, nas correntes conservadoras e progressistas da Cúria, em que se debateram setores do Catolicismo e que se arrefecem em função da sua necessidade de demarcar novos espaços para o discurso religioso cristão e católico, numa sociedade em acelerado processo de secularização e da consolidação das ideologias antirreligiosas (ou assim consideradas).

Finalmente, devemos colocar o princípio da hierarquização de interesses institucionais, ancorados em uma axiologia de matriz religiosa, mediada pelos seus ambientes culturais, muitas vezes conflitiva, que fazem a constituição de uma

determinada expressão religiosa ser perpassada por elementos sociopolíticos mais ou menos evidentes. Esse processo está associado ao esforço crescente por imprimir a força desses valores através da influência que exerce nos demais espaços sociais em graus e sobre sujeitos diferenciados, o que pode tornar menos nítida a distinção entre os fins que se objetivam e os meios de efetivá-los.

Uma questão fundamental é reconhecer os recursos estratégicos e a efetiva capacidade que tem a instituição para promover mudanças em suas relações com o ambiente e, também, em sua estrutura interna, com vistas a responder à primeira. Entre essas variações estruturais, são priorizadas aquelas que asseguram maior fidelidade por parte dos adeptos e que atenuam (ou eliminam) a dissidência, o que conduz à rigidez crescente através de fórmulas e confissões doutrinárias, o que, por sua vez, leva a um engessamento e a uma maior imobilidade das práticas. No caso específico do diálogo com o mundo moderno, isso significa, ainda, estabelecer os limites e o significado dos fundamentos dessa modernidade (MAINWARING, 1989).

Com as instituições religiosas, em função do seu caráter suprracional que indicamos, há uma tendência de transigir os objetivos temporais, quando estes representam contradição irreduzível com o dogma, a teologia ou a doutrina (a escritura, o magistério, a tradição) que funda o discurso e a prática religiosa (KRISCHKE, 1985). Essa parece ser a compreensão weberiana que sugere a composição entre elementos racionais e suprracionais na base das mudanças da instituição religiosa, tipificada nas relações entre carisma e racionalidade/institucionalidade (WEBER, 1982), constituindo-se essa via carismática naquela possibilidade utópica, ou na flexibilização da tendência das religiões que se institucionalizam de forma crescente.

Nesse sentido, se voltarmos outra vez à obra citada de Mainwaring (1989), podemos acompanhar o raciocínio que funda a sua obra e adotá-lo em nossa problemática. Diz o autor: “Argumento-chave [...] é o que demonstra que, como em qualquer outra instituição, uma *Igreja é influenciada pelas mudanças na sociedade em geral*” (MAINWARING, 1989, p. 25, grifo nosso). Assim, não haveria equívoco em afirmar que o Catolicismo se modificou por razões de economia interna, da concepção construída de si mesmo, mas, como qualquer outra instituição, foi alcançado pelas modificações sociopolíticas da sociedade.

O esforço desta seção foi demonstrar a forma que esta investigação assume e os problemas inerentes à sua elaboração. Primeiro, afirmamos a pertinência do estudo do objeto religioso a partir dos processos históricos; depois, que, mais do que uma conexão

formal de duas disciplinas, a Teologia e a História, a forma constitutiva do discurso religioso (a teologia) se constitui como elemento explicativo fundamental para os fenômenos históricos dentro das diversas configurações que assume o Cristianismo. Finalmente, quisemos apontar como o recurso à noção de instituição, ou do caráter institucional do fenômeno religioso, se revela como via conceitualmente pertinente, sobretudo nesse caso preferencial, na medida em que o Catolicismo se caracteriza pela opção por uma forma angular da institucionalização da ação eclesial, que já então se subordina a feições próprias determinadas pela estrutura jurídica que lhe dá foro estruturante.

1.2 Religião e história: aspectos conceituais

Contemporaneamente, a história das religiões está afeita à análise das religiões quanto ao seu desenvolvimento histórico e às suas variações, notadamente os *atos religiosos*. Superaram-se as instrumentações anteriores restritas ao mapeamento das *origens e desenvolvimentos das crenças e ideias religiosas*, buscando no estudo dos povos antigos a possibilidade de caracterizar a “religião” – no singular.

Os esforços dos estudos recentes (AGNOLIN, 2012) em repensar os instrumentos teóricos e metodológicos implicou a exigência por maior precisão na problematização do objeto, com a advertência sobre prevenir a questão dos apriorismos e reducionismos, da possibilidade/impossibilidade de descrições e compreensões valorativas, do significado das autonomias e singularidades da religião e dos mecanismos sociais e culturais da religião, mediante a constatação de que definir religião seria *impossível* fora das formas concretas de existência histórica nas quais se manifestou. Segundo Guerrero (2004), já está superada a compreensão da religião que se voltava para os povos antigos e o entendimento do fenômeno como *passado a ser superado* ou como *afirmação da racionalidade* para estabelecer a busca da compreensão do fenômeno a partir de uma perspectiva científica, por meio de uma transdisciplinaridade (que entendeu estudos comparativos) não restrita a limites epistemológicos de cada saber.

A tese de Melsin (apud ALBUQUERQUE, 2004) afirma que toda definição é aproximativa e inadequada; nela é proposta uma descrição do homem em relação a uma Alteridade, mas não se supera a questão emergente do que consistiria essa Alteridade. Tradicionalmente, os estudos sobre o objeto religioso tendiam a duas perspectivas mais

recorrentes: a funcional, mais hegemônica na sociologia, e a substantiva, que, sem exclusão da primeira, está mais voltada ao caráter relacional da religião com o Sagrado. Mas quando ninguém mais pode arrolar a exclusividade investigativa, cresce a necessidade de reconhecer as interfaces dos diferentes discursos sobre a religião, fórmula que a alguns leva a dissolução de fronteiras e a renovar a pergunta pela *episteme* dos estudos de religião.

Albuquerque (2004) afirma, contudo, que a transdisciplinaridade não implica expropriação epistemológica e que a história das religiões tem como elemento epistemológico constitutivo e próprio a comparação. Nesse sentido, cita o autor:

A história das religiões não se confunde, com efeito, nem com a história das cidades ou dos estados, nem com a das instituições propriamente ditas. Ela, sobretudo, se distingue pelo método com o qual deve abordar as religiões. O método histórico estrito não pode ser suficiente para estudar as crenças e suas formas sistematizadas que são as mitologias, nem para dar conta dos ritos orais ou manuais. (GRANDMAISON apud ALBUQUERQUE, 2004, p. 60).

Quer lhe agrade ou não, o historiador das religiões não terminou sua obra quando reconstituiu a história de uma forma religiosa ou quando desembaraçou seu contexto sociológico, econômico ou político. Deve ainda compreender o significado, quer dizer que deve identificar e iluminar as situações e as posições que introduziram e tornaram possível o aparecimento ou o triunfo desta ou daquela forma religiosa num momento particular da história. Isso constitui a verdadeira função cultural do historiador das religiões (ELIADE apud ALBUQUERQUE, 2004, p. 61).

Depois destas análises dos fatos religiosos distribuídos nas mais diversas culturas do homem, a História das Religiões pode se apresentar como uma disciplina solidamente constituída na sua autonomia, que demonstra a possibilidade de um conhecimento empírico de uma sacralidade viva, obtida através dos estudos rigorosamente científicos de todas as formas religiosas conhecidas desde as origens da humanidade até os nossos dias (MELSIN apud ALBUQUERQUE, 2004, p. 61).

Segundo Gomes (2002), os primeiros escritores cristãos recolheram o conceito formulado por Cícero para falar de “*cultus dei*” e da “*religio nostra*”, entendendo a religião como *cumprimento escrupuloso de um compromisso ao qual está ligado o fiel*. Os primeiros esforços na história da religião tenderam a uma abordagem histórico-positivista, contrários a perspectivas apriorísticas e reducionistas atribuídas às fórmulas psicológicas, sociológicas etc. (SILVEIRA, 2012).

Depois, sob a influência de Joachim Walch (1990), emergiu a escola de Chicago, defendendo que a religião não estava cativa de formas culturais particulares, mas afeitas a *um substrato profundo de uma antropologia que busca o “homo religiosus”*, adotando uma tipologia das formas religiosas de caráter descritivo e paradigmático.

Apesar da constatação de um inalienável aporte multidisciplinar na apreensão do fenômeno religioso, notadamente quanto a abordagens e métodos, a fixação de um estatuto epistemológico para religião permanece, hodiernamente, em construção (WOLTERSTORFF, 2008), em torno de fenômenos como a secularização, a esfera do privado, a relativização, que não deixa de operar num binômio dessecularização pública e absolutização/fundamentalismo, sendo, para muitos, apesar da crítica, a religião uma seção da história social ou cultural (STARK; BAINBRIDGE, 2008).

Na ambientação dessa multidisciplinaridade, acompanhou-se a emergência da história das mentalidades e da história cultural, inicialmente a partir de estudos situados no medievo, em que se começou a adotar a longa duração como instrumento de investigação, buscando articular relações entre instrumentos de crença e experiência vital. Segundo Gomes,

Enquanto enfraquece progressivamente a demanda pela história econômica e social, a história cultural produz hoje mil novidades e é anunciada como a história de amanhã. Na realidade, a história cultural que hoje se produz convém a um tempo de desencantamento e narcisismo. Na história cultural, os nossos contemporâneos pensam poder encontrar respostas satisfatórias para as suas perguntas fundamentais, esperam dela uma abordagem global, pedem-lhe que esclareça o sentido do nosso tempo e a evolução que a ela nos trouxe. Está pois em jogo a nossa identidade coletiva enquanto humanidade (GOMES, 2002, p. 18).

Essa hegemonia da história cultural, que, segundo Pesavento (2005), marcava 85% da história que se escrevia no Brasil, refletia o que Gomes (2002) chamava de onipresença – nos novos objetos, nas novas problemáticas, nas novas abordagens para as antigas questões. Contudo, o mesmo autor assevera que a religião, mediando significações existenciais, práticas e conflitos sociais, se constitui em um instrumento de ordenação da realidade, como lugar, produto e fator ativo desta.

O religioso é um objeto específico, não se pode diluí-lo numa história econômica ou social como acontecia nas décadas de 60 e 70 ou como ocorre, as vezes, na atualidade quando a história das mentalidades ou

a história cultural têm ambição de englobar, sem mais, a História religiosa (GOMES, 2002, p. 17).

[...] As relações entre história cultural e história religiosa são complexas. As duas disciplinas tiveram, cada uma no seu ritmo próprio, a sua evolução. A história religiosa conheceu no último meio século um importante desenvolvimento, adquirindo, na medida em que sai das esferas confessionais e eclesiásticas, uma forte legitimidade científica e universitária. A história cultural desenvolveu-se depois da História Religiosa, em certos casos por iniciativa de historiadores que praticavam as duas disciplinas. Na atualidade, não poucos historiadores desejam englobar a história religiosa na história cultural. *Esta estrita imbricação não tem aceitação unânime* (GOMES, 2002, p. 18, grifo nosso).

Portanto, a escrita da história que tem a religião como objeto e que postula uma maior precisão ao caracterizar o objeto de estudo, ainda que não prescindia da articulação de outros campos de investigação, emerge como tendência mais promissora, sem entender articulação como indecisão conceitual-epistemológica.

O aporte fenomenológico ganhou densidade, considerando, do ponto de vista filosófico, a religião como um absoluto, em sua essência, para além de contingências históricas e culturais. Tal perspectiva impõe acentuados obstáculos ao historiador sob o ponto de vista epistemológico e não é um aparato conceitual pacífico (MOURA, 2011). Ao buscar uma “extraterritorialidade” em relação à teologia, ela dialoga com a da psicologia (Jung), da antropologia filosófica (Cassirer) e da sociologia (Caillois), perseguindo a ideia do *homo religiosus* num inconsciente coletivo (GOMES, 2013).

Ao historiador cabe explicitar seus pressupostos teóricos, metodológicos e filosóficos, mesmo religiosos, para deixar evidente sua relação com seu objeto de investigação. A conclusão é de Gomes (2002, p. 23-23):

Apontar limitações não significa abandono dessas duas abordagens consagradas e, frequentemente, complementares. A nova história religiosa tenta responder às novas questões colocadas por outros campos da história, multiplicando, desta forma, novos objetos, novas problemáticas, novas abordagens, novas temáticas. Os estudos comparativos são hoje uma solicitação vinda do mundo que se globaliza e que busca ver a humanidade unificada e pacificada em escala mundial.

Nesse processo de ressignificação do saber histórico sobre a religião, Siepierski (2004) sugere que é fundamental voltar-se para insurgências e ressurgências, quebrando monopólios simbólicos e as dualidades tradicional/moderno, erudito/popular,

magia/religião, igreja/seita. Os desafios contemporâneos caminham para o mapeamento das *permanências*, *modificações* e *novas presenças*, ou insurgências e ressurgências, que permita o reconhecimento do fenômeno religioso em seu caráter multifacetado, polissêmico, que opera para produzir o seu próprio estatuto em resposta às demandas por novos olhares do seu objeto (FREITAS, 2004). Guerriero adverte que é preciso estar atento ao “perigo de inconsistências nas pesquisas e da utilização de modismos nas análises”:

O estudo das religiões mostra-se como um campo em expansão, caracterizado pela inclinação a favor de uma ciência empírica das religiões. Isto faz com que as perguntas a respeito do objeto, a teoria, e a metodologia aplicados ao estudo das religiões se apresente como premente para os estudiosos, o que exige um esforço combinado entre a filosofia da ciência e a filosofia da religião (GUERRIERO, 2004, p. 13).

O Vaticano II foi um processo de revisão das identidades de acordo com um cenário de maior flexibilidade, que contestava aspectos mais mecânicos ou orgânicos das práticas sociais. A natureza reformista e de afirmação de identidade do evento tem uma singular ênfase vocabular, de significação especial para este estudo, uma vez que a linguagem tem caracterizado diversos estudos históricos da religião, entendida como necessária para se questionar o poderio eclesiástico vigente sob o prisma da salvação da alma e da sociedade perfeita, que atrela a preocupação com o controle sobre a verdade que está atrelada à luta pelo poder. A interpelação dos seus pressupostos metodológicos e lexicográficos, isto é, a compreensão das próprias palavras, constitui-se importante instrumento analítico, quando remete ao que elas significam, o que informam sobre as instituições/tradições religiosas, a que usos se prestam e ao perfil dos seus vetores. A escrita era considerada como um dos instrumentos que possibilitaria a construção de uma história das religiões.

Como vimos em Coutrot, a crença é refletida na organização social implicada nas questões de gênero, etárias, psíquicas e está sempre cativa de uma multiplicidade semântica, que interpela onde se situa a transcendência, o que dimensiona a experiência religiosa e o seu significado. Nesse contexto, é a visibilidade institucional das crenças que leva à construção de novas subjetividades religiosas em que conta sobretudo a *história* e que obriga o historiador das religiões a centrar sua atenção na flexibilidade e volatilidade das configurações da religião – não uma religião *a priori*, mas *a posteriori*,

pois os sistemas religiosos encontram resistência pelo caráter fechado de sua estruturação, como demanda para a sua estabilidade; assim, “quanto mais modernas, mais racionais as pregações, menor o entusiasmo que elas despertam” (RESENDE, 2004, p. 28).

Habermas (1982) oferece uma importante sugestão explicativa para o argumento desta tese – a relação do Catolicismo romano com o mundo moderno – ao sugerir que, na sociedade pós-secular, a religião convive com outras *crenças*, por meio das quais os crentes devem traduzir convicções religiosas em linguagem leiga, pretendendo que seus argumentos sejam debatidos em espaço público. Do outro lado, segundo o mesmo autor, a sociedade civil pós-secular pode haurir na religião, mesmo quando dela se afasta, percursos de sentido, que se tornam escassos na sociedade de mercado. Isso é especialmente verdade se lembrarmos que, ao longo da sua existência histórica, o discurso (*dianoia*) judaico-cristão se sujeita a bricolagens, escolhas e combinações insólitas dos diversos elementos do seu repertório original, *solicitando comportamentos e práticas* em que se confrontam ortodoxias e heterodoxias, ateísmos e agnosticismos. Ainda segundo Resende,

O sagrado passa a definir-se pela sua natureza relacional. Em vez de pessoas estabelecidas no sagrado, postas à parte, diferentes, segregadas da vida ordinária – porque impura – dotadas de técnicas de concentração no sagrado, experimentado sensivelmente, a ênfase é posta no envolvimento com a vida.

O ir para a frente situa-se no eixo dessa fé [*pistis*] como exigência de não atrelamento a canonizações de ordens provisórias. O objeto da fé deixa de ser diretamente Deus. A *hemounah* hebraica e a *pistis* neotestamentária, que traduzimos por fé, não fazem da existência de Deus objeto da fé, no sentido de crença. A crença situa-se no âmbito da mensagem. A expressão *gente de pouca fé* não faz referência a não-crença em Deus, mas à mensagem. Se lermos o novo e o antigo testamento, o que chama atenção é o fato de quem escreve não tomar distância para descrever um objeto. O anúncio da mensagem é o objeto (RESENDE, 2004, p. 31-32).

Assim, se a crença se situa no âmbito da mensagem, esta pesquisa pretende compreender a que mensagem se obrigou o catolicismo do pós-guerra como seu objeto, que permitisse o diálogo com o mundo moderno.

Nas distinções das disciplinas que compõem o campo das religiões, importa não ignorar as relações do saber histórico e da religião na constituição do objeto e nas suas relações metodológicas. Segundo Albuquerque (2004, p. 57, grifo nosso), “observar a

religião do outro é tão antigo quanto o nascimento da história, *se há algo que distingue o saber histórico dos outros saberes é a sua postura de ancorar-se no tempo como fundamento de onde partem todas as suas análises*”.

1.3 História intelectual e análise documental

O estudo proposto nesta tese remete igualmente às fronteiras da história intelectual das ideias, haja vista que o corpus documental utilizado diz respeito a sistemas de ideias propostos por uma instituição religiosa, a Igreja Católica Romana, com duas fontes de enunciação bem delimitadas: o Papa Pio XII e o Concílio Vaticano II. Importa realçar o que é de domínio público: que ambos se constituem como discursos institucionais, nos termos já referidos com Mainwaring, pois, na estrutura eclesial do catolicismo romano, o Papa encarna a instituição.

Stephen Bann, titulando o capítulo III do seu trabalho como “a história e suas irmãs: direito, medicina e a teologia”, aponta como definitiva a relação história-teologia (BANN, 1994). Ao estabelecer conexões e relações entre os diversos conteúdos dos “sistemas de ideias” mapeando um sentido fundamental, importa não expropriar suas fronteiras de outros “sistemas de ideias”, liames que nem sempre são simetricamente nítidos. Assim, torna-se impossível analisar a ordem sem as (des)ordens (VEIGA, 1981), isto é, pensar a realidade sem a abrangência possível, em que a totalidade concreta é a categoria fundamental, como ensinava Marc Bloch (1965). Essa sugestão nos suscita a compreensão, por exemplo, de que o Vaticano II não se refere apenas ao modelo eclesiológico renovado do catolicismo romano, a um marco temporal, e que seu ordenamento incorpora as diversas dimensões da formação social do mundo moderno manifestadas institucionalmente, ou margeadas na sombra a ser dissipada pelo historiador.

A inserção de mais um instrumental analítico e conceitual não implica dispersão, digressão ou conflito. Quando falamos em teologia, história das religiões, história intelectual, é preciso reafirmar a perspectiva já referida de que o saber histórico não é hermético. Na precisa advertência de Carvalho, vemos isso:

É preciso buscar o que há de melhor em cada obra, e não seguir um único pensamento como se fosse uma cartilha. Isso não é ecletismo metodológico, mas submeter a metodologia ao objeto do conhecimento. Metodologia não é camisa de força, muito menos

atestado ideológico. É, isso sim, o caminho para saber alguma coisa. É muito limitador utilizar-se uma única abordagem quando se busca responder questões diversas. Ciência é em grande parte integração (CARVALHO, 2001, p. 4).

A pergunta recorrente que suporta a investigação histórica intelectual das ideias se refere à extensão dos “sistemas de ideias” vigentes numa época e à sua projeção sobre as épocas pósteras, ou sobre o papel efetivo das ideias sobre a realidade social que institui a concretude da realidade. Tomando o grupo religioso como “povo”, categoria própria adotada dentro do sistema religioso do Cristianismo, podemos, por analogia, entender a afirmação de Maduro, que diz que “[...] a memória histórica do próprio passado de um povo é um dos elementos-chaves na capacidade desse povo para conhecer sua própria situação” (MADURO, 1981).

Por isso, lembra-nos Saldanha de que:

Falamos a pouco na necessidade de conhecer as coisas na história, donde a importância de montar esquemas (ainda que sejam flexíveis e mínimos) para organizar a visão histórica das coisas. Obviamente que o que mencionamos aqui é o interesse filosófico dessa visão – por incrível que pareça ainda há quem ignore [...] [que] aludir a problemas históricos é aludir aos problemas mais reais [...] (SALDANHA, 1993, p. 27)

A referência de Saldanha é importante porque permite reconhecer que é o tratamento histórico dos grandes temas do pensamento religioso que permite observar suas relações com a própria “experiência religiosa” e com os arcabouços gerais do próprio pensamento social. Permite igualmente distinguir, nas grandes formações do pensamento religioso, a linha essencial e as aderências acidentais.

Considerando que Pio XII e a elite eclesiástica reunida no Concílio representavam a *intelligentsia* do sistema religioso estudado, a história intelectual ganha relevância como instrumento analítico. A história intelectual é capaz de construir novas explicações nos domínios em que o historiador da religião persegue, de modo a estar afeito aos “agentes históricos”, aos “ambientes sociais” e a outros campos de interesse substantivo da história da religião. Assim, os critérios de classificação referem-se primordialmente às temáticas, ou aos campos temáticos – história, igreja, modernidade, liberalismo, teologia – enquanto áreas de estudo específicas. Em nosso contexto, não é inteligível a constituição do pensamento religioso do catolicismo moderno, na condição de sistema religioso (de ideias religiosas), sem remissão aos agentes envolvidos nos

embates, na condição de protagonistas, nas inflexões que produziram em função da dinâmica intelectual do século XX.

Marcando sua conexão com a história social, ao examinar ideologias, difusão de ideias, possibilidades enunciativas, sistemas de pensamentos ou escolas (como o pensamento sociorreligioso no século XX), busca-se estabelecer o contexto que inclui o panorama de ideias e seus dimensionamentos, a partir do pressuposto de que a história intelectual não se propõe à análise do pensamento de autores na fonte “pura” dos seus textos, uma vez que os sistemas de ideias padecem de distorções e refrações quando se manifestam em arenas sociais determinadas, não raro, gerando matrizes distintas da ortodoxia em relação às concepções originais.

Dessa forma, a história intelectual tornou-se mais que a reprodução das elaborações, para se constituir na analítica das transformações e adaptações dos sistemas ideológicos no processo de cotejá-los com outras matrizes e outros autores. Esse procedimento tem levado, muitas vezes, a aproximações entre pensadores que, nas suas elaborações, sugeriam ser antagônicos, fazendo que as suas categorias tantas vezes se distorcessem ou se desconfigurassem.

Portanto, deve o historiador dos processos intelectuais focar seu esforço para o estabelecimento dessas matrizes formais, a fim de identificar como as ideias de autores diversos foram associadas, identificadas e homogeneizadas (a teologia, o magistério, a tradição) e, igualmente, seguir o caminho inverso para estabelecer como visões próximas se manifestam de forma conflitante.

Para isso, não pode se abster da apropriação do estudo dos grandes paradigmas disciplinares, religiosos, normativos, repressivos etc., na medida em que representam ideias inseridas em campos disciplinares específicos, mas que mantêm indissociável articulação de todo um âmbito de práticas culturais da formação social contemporânea. É isso que nos ensina Saldanha:

A alusão à história vale, no presente trabalho, como alusão à história das sociedades, em acepção geral, e também à história das estruturas, do poder, das crenças dos valores, dos comportamentos, dos preconceitos. A realidade histórica é em si mesma irreduzível aos esquematismos, sobretudo, os demasiado simétricos, mas é sempre necessário para situar as coisas na história e adotar algum esquema. (SALDANHA, 1993, p. 21).

Está fixada, então, a matriz fundamental da história religiosa em seus vários quadrantes. Portanto, mesmo sem se confundir com outros referentes, superam-se as fronteiras da história do Cristianismo, da teologia, da ordem sociopolítica, e põem-se a termos os “esquematismos”, ao mesmo tempo em que se rompem as teses das vertentes que compreendem a história da religião como um objeto fracionado, em suas diversas tradições e manifestações.

Isso nos remete a inflexões em torno do fato de que, mesmo que preserve sua singularidade, autonomia e especificidade, sem perder a identidade forjada como fenômeno cultural e de ideologia, a religião se constitui em um sistema de organização social, inerente à sociedade, sendo por isso mesmo reconhecido como criação cultural, não compreendido fora da temporalidade de cada formação social na qual se manifesta, em que autonomia e interdependência não se desassociam.

Assim, os efeitos maiores da ruptura epistemológica que quebra uma tradição positivista e normativista, que identifica a história da religião com suas fontes materiais, permite o alargamento do objeto e sua renovação metodológica, estabelecendo o vínculo permanente com a realidade social como objetivo final de qualquer história da religião. Inevitavelmente, as distinções tornam-se mais precárias, e o historiador é levado a buscar a relação entre as fontes, as instituições, a constituição do saber religioso e da experiência religiosa como contidas nos sistemas de ideias que os traduzem.

Por isso, já não se pode pensar hermeticamente as tendências que se voltam para a formulação do pensamento católico e para as suas correntes/escolas, em que a experiência aparece como extensão/apreensão do pensamento religioso sobre o mundo social, agregando à linguagem religiosa emanada do Vaticano II e dos pronunciamentos pontifícios os processos mentais das elaborações intelectuais e pragmáticas na solução de problemas, ou seja, compreensão e explicação do mundo, na mediação e solução de conflitos, bem como na apreensão dos efeitos desses elementos sobre a realidade social (TERROR, 2007).

Não se trata de esgotar o exercício da história intelectual na investigação do pensamento de autores, sua associação em famílias de pensamento, na qual a autoria seja o elemento determinante e numa caracterização de uma temática ou contexto com o consequente deslocamento do autor para o contexto tomado como modo de produção. Progressivamente, tem-se caminhado no sentido de incorporar estilos e elementos meta-históricos e das linguagens, no sentido de Pocock (2003), mas reconhecendo que tudo não se reduz a linguagem e texto. Como Carvalho (2000) exemplifica com o

aparelhamento fornecido pela retórica, a maioria das questões humanas supera a racionalidade e envolve o juízo de valor. Por isso, sugere o resgate da retórica clássica e seus sentidos deliberativo-políticos e judiciais, o que é útil, honesto e o que é justo, respectivamente.

Segundo o mesmo autor, a inteligibilidade da obra intelectual passa pelo mapeamento da relação argumentação-autor, vazada na autoridade supletiva da citação invocada (a Escritura, o Magistério, a Tradição), para suprir a falta com que se depara o enunciador no campo argumentativo permeado de valores epocais. Esse trajeto é fundamental porque a retórica permite o compromisso pela mudança parcial na posição dos opositores. Portanto, o protocolo de leitura fornecido pela forma retórica de argumentação deveria ter utilidade na decifração dos textos produzidos dentro de uma cultura.

Na questão relativa ao mapeamento de uma concepção de Cristianismo e catolicidade, a remissão a enunciadores, discursos autoritativos etc. produz a interrogação acerca das teorias que tinham mais reconhecida autoridade (a doutrina), autores mais aceitos para a conformação na verdade religiosa (o magistério, o episcopado) e a constatação se havia – e em que grau – correspondência entre fundamento intelectual de um discurso e a opção que se fazia por ele.

Para o historiador das ideias intelectuais, portanto, as remissões à autoridade instituída no plano teórico podem constituir antes um obstáculo do que uma base sólida de explicação, obrigando-o a “tentar estabelecer a existência ou não de um cânone de autores do pensamento político, filosófico, jurídico, econômico” – ou religioso, em nosso caso (CARVALHO, 2000, p. 144). O deslocamento do argumento de autoridade para um argumento empírico – como a experiência normativa reformista do Concílio Vaticano II – implicava, por exemplo, uma mudança paradigmática e praxiológica.

Deslocar a análise para o interior do texto e verificar a predominância de certos tropos, certas figuras de linguagem ou a criação de novas linguagens pode revelar o significado do fato da incorporação na nova linguagem teológica do Catolicismo de algumas concepções centrais do contexto do mundo moderno.

Todavia, a sabida diversidade que caracteriza a história intelectual quanto à sua linguagem teórica e a seu aparato de procedimentos não forja mecanismos obrigatórios de tratamento dos dados – processo emergente na prática historiográfica; de resto, o pluralismo marca a construção epistemológica das ciências humanas, caducando ortodoxias, como vimos no argumento de Carvalho (2001), que diz que é “muito

limitador utilizar-se uma única abordagem quando se busca responder questões diversas”, pois ciência é, em grande parte, integração. Para esta investigação, importa acentuar a imbricação que se estabelece entre a história religiosa, a história do cristianismo ocidental e a literatura das ideias, confluentes para uma história da religião.

A herança da história religiosa tem oferecido a possibilidade investigativa dos comportamentos coletivos, sobre os quais se tem erigido ideias, culturas e mentalidades, nos quais está colocada a expectativa de uma interpretação globalizante. Nesse ponto, é fundamental salvaguardar-se de apreender a história intelectual como sinônima de uma história de processos ideológicos e tratados, bem como da adoção de “uma hermenêutica sinóptica da vida social” e da organização social que é a política. Nela, delineia-se uma peculiaridade ante a história social, que se revela na ascensão de uma classe privilegiada de fatos/objetos: os *fatos do discurso*⁴, via de decifração histórica não provida em outros meios, pela unicidade da sua observação do passado.

No dizer de Altamirano (2007, p. 13), “se o propósito que guia a interpretação é um propósito de conhecimento, é necessário precaver-se, como ensina Jean Starobinski, contra a sedução do discurso mais ou menos inventivo e livre, que se alimenta apenas ocasionalmente da leitura” para cotejá-lo com toda uma moldura ideológica e específica da natureza de cada texto.

Efetivamente, a história intelectual estabelece-se como uma experiência crítica e conflitante com outras matrizes, na medida em que se apresenta em oposição às fórmulas clássicas de exegese textual, e, por isso mesmo, sua ênfase não é formal. Todo texto é resultante da operação que lhe deu forma, pensamos especificamente no *cópus* desta tese, incapaz de qualquer hermetismo entre esse processo e as significações imaginárias que apropriou e que oferece, inclusos aí o referente cultural das necessidades e os costumes em mudança na temporalidade que ocupa este trabalho.

Por isso, há a questão a investigar sobre a forma de acomodação dos costumes – tradicionais – e as necessidades – renovadas –, dentro de um discurso que se elabora, notadamente, quando a ele se pretende dar caráter normativo. A nossa interpretação impõe reconhecer em nosso *cópus* que os discursos a serem analisados são textos diretos de conflitividade social da igreja com o mundo moderno.

Por tratar-se de uma verdade pretendida, política, ética ou religiosa, como todo discurso, ela se enuncia a partir de uma pretensa posição de verdade que busca a

⁴ Não se ignore o liame que marca a relação religião, ideia, mentalidade, cultura, literatura e outros saberes no plano discursivo.

doutrina adotada em seus pressupostos. Porém, a sua conformidade à dada formação social não é necessariamente proporcional, recorrendo a modelos que, em si, demandam a análise interpretativa da história intelectual.

Dada a sua perspectiva de construção e de operação sobre a sociedade moderna, os textos propostos como os de conteúdo normativos são, em si mesmos, inseparáveis da vivência religiosa; conseqüentemente, a apropriação pelos fiéis do seu conteúdo faz-se, em grande medida, pela adoção de um mesmo projeto eclesial e social – a igreja e sua época. Vejam-se, por exemplo, as recepções e os estranhamentos nas Conferências Gerais do Episcopado Latino-Americano em Medellín (1968) e Puebla (1979). A doutrina religiosa está, portanto, cativa das mediações ideológicas. Ainda que não se esgote a leitura sistemática, a aproximação de um texto/discurso da sua exterioridade não constitui uma opção, mas uma exigência.

A grande questão na instauração do catolicismo contemporâneo refletia a necessidade do estabelecimento de uma renovada identidade eclesial e de uma nova hermenêutica social. Organizar-se sobre tal identidade demandava interpretação e autodefinição, com incidência direta sobre a questão do poder e do controle social, na busca pela resposta às interpelações acerca do que é autoridade legítima, como instaurá-la, qual a ordem legítima, se ela é possível – e, se não o é, qual seria. Definir quem somos foi frequentemente a oportunidade para diagnóstico dos nossos males, isto é, denunciar as causas dos males coletivos. “Quem somos responde, também, por que somos e por que não somos”.

Os avanços teórico-metodológicos da história intelectual exigem a sua distinção de uma *história de sistemas formais de pensamento*, por vezes desconexa e desenraizada da vida social, experiência com a qual o Vaticano II pretendia representar uma superação. Resta a advertência contra a ameaça permanente aos historiadores: a centralização da análise em circuitos analíticos que se esgotam no próprio sistema de ideias e na interpretação.

Para que a história intelectual não faça as ideias desfilarem sem um contexto que inclui os problemas reais do mundo dos autores, torna-se imperativo “cercar o texto com uma teoria da ação”, pela conexão entre ideias e a realidade social que as gerou, ou seja, tomando o contexto como algo além do circuito de interpretação. Se toda realidade tem uma face discursiva, a história é, então, um tipo de discurso, que apropria a realidade metatextual sempre existente, continente dos elementos que Ricoeur

denunciava expropriados no historicismo – sujeito, ação e evento – em favor da linguagem.

Silva (2002) já indicou como a história intelectual investe na capacidade do locutor, na força elocucionária dos discursos, na capacidade do sujeito em situar-se como ator-agente ativo, em oposição a interlocutores reais, *como coeficiente de força que quer atingir um alvo em sua existência histórica concreta*. É fato, todavia, que as correntes intelectuais dão forma às representações coletivas e aproximam a história social das ideias, engajando a história intelectual na demonstração da *gênese, difusão, e influência* dos intelectuais nas suas formações sociais.

Nesse contexto, cabe observar a tendência de que as ideias originais sejam transformadas pelos discípulos, ou divulgadores. Nesse caso, interessa estabelecer como as ideias acerca da fé cristã foram recodificadas pelos “divulgadores”/teólogos, isto é, a sua apropriação para transformarem-se de explicações da crença religiosa para proposição normativa para o Catolicismo e o mundo moderno.

Segundo a concepção clássica de Lavejoy, as ideias são fenômenos migratórios, limitadas por marcos culturais, e favorecem a compreensão de uma história geral, o plano das realizações históricas, não restritas a meros resultados como plasmações de projetos conscientes, pois realizam impulsos subjetivos, determinados por interesses.

Skinner (1969) sugere a substituição do referente antropológico pelo da linguagem que denuncia o formalismo neocriticista, que segrega texto e momento histórico ao propor a busca por estabelecer aquilo que particulariza e especifica um conteúdo, só conhecido no contexto, porque o nível textual não é emanção de realidades prévias, e sim um ato de fala imbricado num sistema de ações comunicativas.

Assim, o contexto é visto não como determinante axiomático do enunciado, mas como marco último para ajudar a dizer quais significados, convencionalmente reconhecidos em tal sociedade, podiam fazer possível a alguém tentar se comunicar. Dessa forma, o contexto ganha o sentido de um conjunto de convenções que delimitam a qualidade das afirmações disponíveis a um autor – as condições semânticas de produção.

Laslett elucida que o objetivo último de uma história intelectual é entender não o que disse cada autor, e sim como foi possível a ele dizer o que disse em um contexto determinado, redefinindo, assim, o objeto da história intelectual, uma vez que os homens fazem uso de ferramentas conceituais porque não têm acesso imediato ao sentido das ações e eventos. Portanto, numa perspectiva do imperativo religioso, quem

coage quem? Com que meios? Em função de quais necessidades anunciadas (como o discurso Vaticano)? Com que força para assumir *status* normativo?

Dessa forma, quando a história intelectual permite a emergência de uma história da linguagem religiosa, ela o faz com o pressuposto de que esta não é um conjunto de enunciados, mas o *modo de produzir enunciados*; por isso, entende Laslett que os *sistemas de ideias resistem a categorizações*, pois não consistem apenas em um conjunto de máximas.

Ao referir ao discurso político, Palti (2007) deixa-nos a possibilidade de aproveitar a lógica que propõe ao discurso religioso. Diz o autor:

As continuidades no nível dos conteúdos do discurso podem bem ocultar reformulações fundamentais quanto às linguagens políticas de base, e, inversamente, mudanças no plano dos conteúdos do discurso podem ocultar continuidades mais fundamentais no nível das formas do discurso. *Para o estudo das linguagens políticas é necessário, pois, transpassar a instância textual e ascender ao aparato argumentativo que lhe subjaz* (PALTÍ, 2007, p. 300, grifo nosso).

Conforme a tese conhecida de Koselleck (1992), ao prover a pauta para a compreensão histórica – que não se reduz à mera afirmação do que a análise das suas determinações contextuais pode apontar –, a história intelectual estabelece que, somente quando um termo/ideia se carrega de conotações particulares diversas e se converte num conceito, essa “carga” de *conotações* apenas se consolida pela condensação da experiência histórica, forjando um conceito articulado de redes semânticas, com plurivocidade sincrônica que tem fundamento diacrônico.

Nos conceitos, acham-se apenas sedimentados sentidos correspondentes às épocas e circunstâncias de enunciação diversas, o que se põe em jogo em cada um dos seus usos efetivos. Portanto, o que define o conceito operativo-explicativo-descritivo é a sua capacidade de transcender um contexto originário e projetar-se temporalmente.

Os fatos sociais (a trama extralinguística) ultrapassam a linguagem na medida em que a realização de uma ação excede sua mera enunciação ou representação simbólica. Explica-se por que um conceito, enquanto cristalização de experiências históricas, pode eventualmente alterar-se, frustrar as expectativas vivenciais nele sedimentadas, ganhando, assim, novos significados. Ultrapassa o conteúdo do texto, abre uma nova perspectiva, como relação entre texto e contexto em que se quebra a alteridade entre ambas as instâncias. Nas linguagens religiosas, as condições de enunciação (quem fala, a quem, de onde, como etc.) passam a ser parte integral do

sentido de texto. Daí que, para compreender realmente esses fatos, faz-se necessário transcender a instância textual.

Na história da linguagem religiosa, o caráter plenamente histórico (contingente) das formações discursivas é a análise da série de premissas que subjaz cada forma particular de discursividade. Aqui, reside o cerne da transformação: “a nova história intelectual se orienta a deslocar as visões teleológicas nas quais tais tendências normativistas inerentes à história das ideias se fundam” (PALTI, 2007, p. 301).

A nossa tarefa, portanto, inclui a demarcação de uma arena de enfrentamento de ideias contrapostas, como interpretação e formulação de doutrinas, bem como fixação do seu significado na relação com uma realidade chamada religião, no formato chamado Cristianismo, no modelo chamado Catolicismo.

Constatamos, assim, que é possível buscar analisar não a identidade dos textos/ideias importados, mas as alterações objetivas das condições de sua enunciação no contexto do mundo pós-guerra, em que o contexto deixa de ser cenário externo para compor a tessitura do discurso, pertencente à lógica da sua articulação. O quadro é estabelecido pela conjugação das transformações conceituais às alterações produzidas no nível das práticas sociorreligiosas associadas à emergência de novos hábitos de sociabilidade e sujeitos políticos.

1.4 Fontes e metodologia

As fontes para esta investigação constantes da SDR 1 são as *Encíclicas e os pronunciamentos do Papa Pio XII* e da SDR 2 as *Constituições e os discursos conciliares* que apresentam a problemática do Catolicismo no que tange ao mundo moderno, sem especificidades, mas lidas em seu espectro geral. A remissão a outras fontes será realizada em circunstâncias específicas quando impostas pelo tratamento das SDRs, tendo, portanto, caráter supletivo.

Para operacionalizar esta pesquisa, o principal instrumento metodológico é a análise documental textual, entendidos os documentos como principal recurso para fornecer informação sobre o comportamento humano, como fontes de evidência, de informação e de contextualização “que permitem seleção e análise do material a ser investigado”, e da sua funcionalidade em indicar obstáculos e complementar dados relevantes (SANTOS, 2012).

A primeira etapa foi a constituição de um *corpus*. Sabidamente, as fontes documentais textuais sempre esbarram no seu caráter esparso, eventualmente tornando-as menos representativas e expropriadas de maior objetividade, o que impôs a necessidade de preservar a investigação de tornar-se cativa de escolhas arbitrárias.

A etapa proposta subsequentemente à fixação do *corpus* buscou identificar alternativas às questões propostas pela problematização e, por meio da inferência, fixar, principalmente, os valores, os pressupostos, as intenções e a ideologia que informaram deitadamente os autores em seu contexto e que constituíram as fontes, as quais são apontadas por Nelson Saldanha (estruturas, poder, crenças, valores, comportamentos, preconceitos).

No processo da análise documental, procedemos, em primeiro lugar, a classificação tipológica do documento por meio de dois princípios: origem e natureza. A origem é referida à Cúria Romana para os documentos pontifícios, portanto, ao caráter público. Quanto à natureza, o caráter evidencia o perfil discursivo polêmico, pastoral e apologético, próprio da atividade pontifical, escolha condicionada pelos propósitos da investigação, pelas ideias que demarcavam as relações do Catolicismo com a sociedade contemporânea e, como indicado, pelas questões suscitadas pela problematização.

Antes de oferecer o tratamento sistêmico e analítico ao *corpus* por meio da leitura interpretativa do material, pretendeu-se estabelecer questões relevantes do conteúdo, notadamente, as inferências válidas aplicáveis dos dados para o seu contexto, o aparato simbólico (CASSIRER, 1996) – principalmente no que tange ao referente da filosofia social da igreja –, e o contido em outros estudos sobre o conteúdo dos textos e a convergência de pontos sociorreligiosos e culturais.

Fixado o conjunto de categorias iniciais que visavam ao propósito da pesquisa – catolicismo romano, hermenêutica social, igreja católica, ideologia, religião, ordem institucional e história religiosa –, buscamos determinar os outros paradigmas de investigação, como a homogeneidade e a heterogeneidade do acervo documental, sua inclusividade, coerência e a plausibilidade⁵. Ao estabelecer privilegiadamente tais categorias, inevitavelmente preterimos outras chaves analíticas da operação do estudo das religiões, buscando o princípio basilar da fonte histórica em todas as categorias: sua credibilidade (NUNES, 2012).

⁵ Segundo Berger, “cada mundo requer, deste modo, uma ‘base’ social para continuar a sua existência como um mundo real para os seres humanos reais. Essa ‘base’ pode ser denominada a sua estrutura de plausibilidade”. (BERGER, 1985, p. 58).

Isso posto, seguimos para a etapa de aprofundamento, na qual é oferecido um diagnóstico dos elementos não explícitos nos discursos (OSAKABE, 1979; GUIMARÃES, 1989) e são considerados os seus destinatários. Apesar dessa diversidade de atores/destinatários, o corpus é passível de demarcação do gênero, representatividade, homogeneidade e pertinência (BARDIN, 1979), que permite também estabelecer a ligação dos elementos temáticos e interpretativos convergentes, bem como ampliar a questão para compreender a linha argumentativa dos que tinham discurso dissidente, voltando sempre às informações de onde emergem, a fim de constatar novos ângulos, alheios no primeiro momento da leitura.

O processo de promover a articulação entre os elementos discursivos procura dar-lhe distinção, separando-os em função do seu conteúdo, e, em seguida, reorganizá-los numa síntese descritiva das ideias prevalecentes. Isso nos permite identificar elementos emergentes que deverão ser mais aprofundados em estágios subsequentes do tratamento analítico. Esse procedimento de aprofundar a compreensão por intermédio da tipologia, da organização e da síntese oferecerá a circunstância fundamental para novos estabelecimentos categoriais, quanto à abrangência e à delimitação, referidos ao gênero, representatividade, homogeneidade e pertinência mencionadas.

Disposto e organizado o conteúdo, passamos à análise dos dados especificamente. Primeiro, em obediência à necessidade de dividi-los em partes, tomando como instrumento a conjuntura política, as composições do Catolicismo do século XX, a instabilidade nas suas relações de poder, as disputas com o mundo moderno, que exigem a análise das particularidades, das suas consequências de natureza sociorreligiosas. Esse tratamento da distinção em partes não implica a perda da questão principal do estudo, ou sua unidade, posto que, caracterizadas as partes, se faz necessário fixar seus pontos de interconexão, suas relações a partir da identificação de tendências e padrões relevantes, expostos pelos paradigmas teológicos e sociológicos adotados pelos sujeitos e o caráter legiferante do Concílio Vaticano II.

Todo esse processo tem como fundamento o estabelecimento da pertinência das questões selecionadas, diante das *características específicas* da situação estudada. Tal caráter de pertença obedece fundamentalmente a quatro princípios operacionais: ênfases prioritárias, irrelevância (de dados ou procedimentos), renovação dos direcionamentos e retorno ao embate teórico, por meio do confronto entre o objeto da pesquisa e as características particulares da situação estudada.

O desenvolvimento aqui apresentado para o tema de pesquisa pretende oferecer como resultado final a matização das diversas apreensões acerca da nova ordem mundial laicista, substanciada nas concepções do Catolicismo sobre o pensamento social do século XX.

1.5 Uma caracterização do objeto

A Igreja Católica tem um longo processo de fechamento e não aceitação diante do liberalismo e das transformações impostas pelos períodos moderno e contemporâneo desde o século XVI. Com o avanço do iluminismo e a supremacia da razão, ela sofreu o abalo dos questionamentos promovidos do racionalismo, que deixou de lado a escatologia do divino e o fator determinante de Deus sobre suas vidas. O homem apropriou-se do seu próprio destino, tornando-se o dono de suas vontades, de seus saberes, e criador de seus valores, que estão na base dos debates entre ateísmo, deísmo e teísmo (GRAY, 1982).

De acordo Ivan Manoel,

Poderosa e dominadora durante todo período feudal e mesmo adentrando o mundo moderno, a Igreja Católica se viu perigosamente ameaçada pelo mundo que se constituía após o Renascimento, após a Reforma Protestante, e em face da nova ciência que se constituía em bases experimentais e até mesmo pelas navegações marítimas.

Se ao longo do século XVII e XVIII a Sé romana enfrentava diversas escaramuças com os pensadores e cientistas que buscavam novas repostas para velhos e novos problemas, no século XIX a situação da Igreja Católica de Roma no novo contexto pós-Revolução Burguesa na França se tornará quase insustentável (MANOEL, 2011, p. 3).

Nesse contexto europeu dos séculos XVIII e XIX, as mudanças e as novas filosofias influenciavam as formas sociais, políticas e culturais que se desenvolveram no período moderno, principalmente a Revolução Francesa, que concretizou no Ocidente a separação entre a Igreja e o Estado, o Ciclo Revolucionário Burguês de 1830 a 1848, na Itália, França, Áustria, Alemanha e que tinha forte cunho liberal; a unificação italiana e a perda de territórios pertencentes à Igreja, como sendo marcos relevantes para a compreensão do fechamento da Igreja diante do mundo moderno e do liberalismo, agravaram as tensões e prolongaram o conflito ao longo do século XX.

No que tange à Revolução Francesa e ao seu potencial de afrontamento, as prerrogativas da Igreja Católica podem ser elucidadas na passagem de Roberto Romano:

A Revolução Francesa ‘obra-prima da tática infernal segundo os Ultramontanos’ foi também excomungada pela hierarquia eclesiástica, no seu ponto mais elevado. O papa Pio IX dizia, na abertura do Concílio Vaticano I: “Bem vedes Veneráveis Irmãos, bem vedes, com que impulso o antigo Adversário do Gênero Humano assaltou e assalta a casa de Deus, a que sua santidade convém. Sob sua influência, lavra esta funesta conjuração dos Ímpios, que, formidável pela sua união, poderosa pelas suas instituições, e ocultando sua malícia com a máscara da liberdade, não cessa de mover acérrima e perversíssima a hostilidade à Santa Igreja (ROMANO, 1997, p. 19).

Dessa forma, levando em consideração o contexto do século XIX, pode-se considerar que o Concílio Vaticano I (1869–1870) e o *Syllabus*⁶ foram reações da Igreja a esse conjunto de transformações impostas pela modernidade. Essas transformações reduziram circunstancialmente o espaço da Igreja em searas em que essa Instituição estava, por hábito do tempo, acostumada a ter domínio, como nas determinações e conjunturas sociais, políticas e econômicas. No entanto, com a modernidade e o liberalismo, tanto a sociedade como a política e a economia não mais aceitavam as determinações e os preceitos ditados pela Igreja Católica.

A reação da Igreja diante da supremacia do liberalismo e da nascente modernidade, como já expresso anteriormente, foi o fechamento ao mundo moderno e burguês, no qual prevaleceram o liberalismo, as ideias socialistas e marxistas, a sociedade moderna e a laicização do Estado. De acordo com Hargraves,

Esse conceito errado que os poderes, espiritual e temporal, devem ser separados é a pedra angular do edifício de corruptelas. Mais do que antievangélico, mais do que anticristão, é o regime do separatismo espiritual e dos poderes, epílogo fatal das confusões conceituais básicas do individualismo, que conduziram a sociedade humana à miséria atual em que ela definha, na mais franca estatolatria generalizada, quer se chame esta república imperialista, ditadura liberal, ditadura fascista ou ditadura proletária, bolchevismo ou anarquismo (HARGRAVES, 1932, p. 348).

⁶ Syllabus – Contendo os Principais Erros da Nossa Época, Notados nas Alocuções, Consistoriais, Encíclicas e Outras Letras Apostólicas do papa Pio IX.

A situação ficou ainda mais grave com o advento da Unificação Italiana, que deu início à Questão Romana. Essa situação permaneceu até a década de 1920 e foi resolvida somente com o Tratado de Latrão, assinado em 1929, entre Pio XI e Mussolini, chefe do governo italiano. Ivan Manoel ensina que a autocompreensão ultramontana da Igreja é:

Um conjunto de posicionamentos e atitudes [que] caracterizam essa autocompreensão: rejeição à ciência, filosofia e arte moderna; condenação do capitalismo e da ordem burguesa; condenação dos princípios liberais-democráticos e anátema às doutrinas de esquerda. [...] é verdade que, ao final desse período de predomínio, o posicionamento católico era muito mais “antimoderno”, no que referia à moral e bons costumes, e antissocialista do que anticientífico e anticapitalista propriamente dito (MANOEL, 1992, p. 229).

Não por acaso, alguns historiadores do século XX afirmavam que as doutrinas totalitárias que se expandiram nesse século buscaram seu apoio, em parte, em teóricos católicos do século XIX, dentre os quais Donoso-Cortés (ARENDT, 1989; MOORE JR, 1975). No entanto, as mudanças propostas pela modernidade, em conjunto com as doutrinas que faziam parte do período, fizeram que a condução tradicional dos interesses da Igreja ficasse cada vez mais distante. Além disso, a Liberdade, filha de Revolução, havia sido duramente condenada pela Igreja Católica no século XIX, por ser a promotora da vontade do povo e por ser a essência do Liberalismo:

Um dos pontos da modernidade duramente criticado por Leão XIII na encíclica *Immortale Dei* e que também foi condenado por seus sucessores foi a liberdade, aquela advinda do Liberalismo, segundo ele, “princípios modernos da liberdade desenfreada”, os “direitos novos” ou Liberalismo, que criou o Estado do povo, governado sem Deus, sem as regras e normas deste e, principalmente, sem ordem: “Daí decorrem necessariamente a liberdade de consciência, a liberdade absoluta de adorar ou não a Deus, a licença sem limites não só de pensar, mas também de publicar os próprios pensamentos”. A sociedade estava conturbada devido ao Liberalismo que, para Leão XIII, promoveu o afastamento dos homens de Deus e, para que houvesse uma possível reorganização, o pontífice sugeriu que fossem seguidas suas determinações e ensinamentos, sobretudo no que tangia ao Liberalismo (SOFFIATTI, 2012, p. 39).

As mudanças nesse cenário de intransigência ao mundo moderno aconteceram no século XX. Somente após a segunda década desse século, quando assumiu o

pontificado o papa Pio XI (1922-1939), é que começaram a ter mudanças em relação à aceitação ao mundo moderno. É relevante ressaltar que até esse momento a intransigência e o reacionarismo haviam dominado as relações entre o Catolicismo (os pontífices) e a sociedade civil.

Perante tantos assombros e ameaças, a Igreja, em meados do século XX, viu-se obrigada a mudar sua postura diante do mundo que se formava, que não aceitava mais condenações e repreendas, mesmo porque, se estas continuassem a ser feitas, não seriam ouvidas. Era tempo de buscar outros meios de viver e de conviver com o mundo moderno e liberal (SOFFIATTI, 2012, p. 58).

Pio XI considerava que o grande mal da modernidade era o liberalismo, por promover a laicização da sociedade e afastar o homem e as nações dos Verdadeiros Valores; no entanto, foi em seu pontificado que se iniciaram as mudanças. Essas mudanças se caracterizaram principalmente por uma política de diálogo com o mundo moderno. As ações de Pio XI pautaram-se em políticas internacionais de acordos e concordatas entre a Igreja e os Estados, na busca de garantir direitos aos católicos e de aumentar a participação da Igreja na vida social. Para isso, introduziu a catequese nas escolas, incentivou a Ação Católica e a consequente participação dos leigos na Igreja, bem como ampliou as festividades religiosas.

O início da Ação Católica, de forma jurídica e de efetiva expressividade social, deu-se no pontificado de Pio XI, que confiou aos católicos o serviço de trabalhar com a sociedade para “recristianizá-la”, reafirmando a sua importância.

[...] É o mesmo fim a que tende o *bom combate* “pelo altar e pelo lar”, a luta que é preciso sustentar em todas as frentes a favor dos direitos que a sociedade religiosa e doméstica, a Igreja e a família, receberam de Deus e da natureza para a educação dos filhos. A este apostolado se refere enfim todo o conjunto de organizações, de programas e de obras que constituem a “Ação Católica”, que nos é particularmente querida (PIO XI, 2004, p. 37).

Entre os documentos de Pio XI referentes à Ação Católica, podem ser esclarecedoras a Carta Apostólica ao Cardeal Bertram, Arcebispo Apostólica de Breslaw (1928), a Carta ao Primaz da Espanha (1929), a Carta Apostólica ao Arcebispo de Malines (1929) e a Carta Apóstola ao Episcopado Mexicano (1937). No Brasil, isso ficou a cargo do Cardeal Leme, que, a partir de década de 1930, teve a

preocupação de formar leigos para o trabalho na Ação Católica e contou com a colaboração de Alceu Amoroso Lima, líder católico, professor e crítico literário.

A mesma política de diálogo com o mundo moderno teve seu sucessor, Eugênio Pacelli – o papa Pio XII (1939 a 1958). É importante ressaltar que seu governo pontifício teve início juntamente com a Segunda Guerra Mundial. No entanto, antes de ser papa, Pacelli já fazia parte da Cúria na poderosa e emblemática função de Secretário de Estado de Pio XI e conduziu grande parte da política concordatária do pontificado de seu antecessor.

O Papa Pio XII fez uma série de condenações ao egoísmo e ao desrespeito de umas nações para com as outras, bem como entre os homens, e fez uma série de proposições e indicativas para a paz. As condenações seguiam-se ao longo do conflito e suas análises foram de encontro ao liberalismo. Pio XII condenou os governos de extrema esquerda e condenou os abusos dos governos de extrema direita, como já havia feito seu antecessor. Entretanto, procurou, por meio do diálogo e das proposições, criar uma nova ordem social, fundada na paz, no respeito mútuo e nos valores cristãos.

Para ele, na vida social, tanto em sua origem como em seu fim, deveriam prevalecer a valorização e a conservação da pessoa humana. Cada indivíduo e toda a humanidade deveriam seguir os verdadeiros valores de sua crença e cultura. Qualquer doutrina ou construção social que afastasse o homem de sua crença e dos verdadeiros valores, ou mesmo que desconsiderasse a coletividade – valorizando apenas o individual –, estaria renegando a vinculação com uma ordem suprema; seria, em si, falsa, pois não construiria bases sólidas para o caminhar da humanidade.

Desconhecendo o respeito devido à pessoa e à vida que lhe é própria, não lhe concede nenhum posto nas suas ordenações, na atividade legislativa e executiva, longe de servir a sociedade, prejudica-a; longe de promover e animar o pensamento social e tornar realidade as suas expectativas e esperanças, rouba-lhe todo o valor intrínseco, servindo-se dele como de frase utilitária, a qual, em classes sempre numerosas, encontra resoluta e franca repulsa (PIO XII, 1951).

Para Pio XII, da guerra derivaram poder e força; a ideia de força sufocou e perverteu as normas do direito. Dessa forma, as nações estavam cada vez mais tomadas pelo conflito, pela desesperança e desrespeitadas, sendo quase impossível haver um entendimento entre os beligerantes, cujos fins e programas de guerra pareciam estar em aversão irreconciliável. O papa condenou o afastamento dos homens em relação a Deus e à fé, em contraposição à valorização excessiva do material, que fez surgir uma nova

religião sem alma e almas sem religião. Nesse sentido, ele afirmou: “[...] uma anemia religiosa, semelhante a contágio que alastra, feriu assim muitos povos da Europa e do mundo e produziu nas almas um tal vácuo moral que nenhum simulacro de religião, nem mitologia nacional ou internacional o poderá encher” (PIO XII, 15/10/1951).

É importante ressaltar a crítica que o pontífice fez aos governos, em que os mitos (nacionais ou internacionais) eram considerados “deuses”, provedores da salvação, como foi o que aconteceu com a Alemanha, quando se deixou “encantar” por Hitler, visto e aclamado como salvador; na Itália, com Mussolini; na Espanha, com Franco e o comunismo.

E, rumo ao diálogo com o liberalismo, é relevante ressaltar que, na Radiomensagem de 1944, Pio XII aceitou a Democracia como a mais justa forma de governo para a sociedade civil, mesmo sendo ela um dos frutos do liberalismo (sistema longamente condenado pela Igreja Católica). De acordo com Pio XII, a democracia poderia ser o mais justo regime de governo entre os homens; no entanto, aqueles que nela vivessem deveriam ter plena consciência do poder emanado em suas mãos.

Para Pio XII, um cidadão e um Estado, para estarem aptos a viver em um regime democrático, deveriam, em primeiro lugar, respeitar a opinião própria de cada indivíduo, que não seria obrigado a obedecer ou mesmo não seria julgado sem ter sido ouvido antes. Em uma sociedade na qual o respeito à opinião de seus cidadãos fosse instituído, apresentar-se-ia de modo mais adequado o estabelecimento do bem comum. Para a efetiva democracia, de acordo com Pio XII, o Estado deveria ser composto pelo povo, e não pela massa. E, definindo-os, diferenciava-os:

Assim, fazia-se necessário a participação do povo, sendo este reconhecido, na sociedade democrática, por “viver da plenitude da vida dos homens que o compõem, cada um dos quais – no próprio lugar e do próprio modo – é uma pessoa consciente das próprias responsabilidades e das próprias convicções” (PIO XII, 1951, p. 7), diferentemente da massa que “espera uma influência externa, brinquedo fácil nas mãos de quem quer que jogue com seus instintos ou impressões, pronta a seguir, vez por vez, hoje esta, amanhã aquela brincadeira” (PIO XII, 1951, p. 7). Em outras palavras, o povo deveria viver e mover-se por vida própria, ao contrário da massa que era, em si, inerte, que não possuía vida própria, que se deixava conduzir por agentes externos (SOFFIATTI, 2012, p. 159-160).

De acordo com Pio XII,

Num povo digno de tal nome, o cidadão sente em si mesmo a consciência da sua personalidade dos seus deveres e dos seus direitos, da própria liberdade conjugada com o respeito da dignidade e

liberdade alheia. Num povo digno de tal nome, todas as desigualdades, não arbitrárias mas derivadas da mesma natureza das coisas, desigualdade de cultura, poses, posição social (sem prejuízo, bem entendido, da justiça e da caridade), não são, de modo algum, obstáculos à existência e ao predomínio de um autêntico espírito de comunidade e fraternidade. Pelo contrário, longe de lesar de algum modo a igualdade civil, lhe conferem o seu legítimo significado: isto é, que defronte ao Estado cada qual tem o direito de viver honradamente a própria vida pessoal, no lugar e nas condições em que os desígnios e disposições de Divina Providência o tiver colocado.

Em contraste com este quadro do ideal democrático de liberdade e igualdade num povo governado por mãos honestas e providentes, que espetáculo oferece um Estado democrático entregue ao capricho da massa! A liberdade, enquanto dever moral da pessoa, se transforma numa pretensão tirânica de dar desafogo livre aos impulsos e apetites humanos, em detrimento dos outros. A igualdade degenera em nivelamento mecânico, numa uniformidade monocromática: sentimento de verdadeira honra, atividade pessoal, respeito da tradição, dignidade, numa palavra, tudo o que dá à vida o seu valor pouco a pouco definha e desaparece. E sobrevivem apenas: de uma parte, as vítimas iludidas pela fascinação aparente de democracia, ingenuamente confundida com o genuíno espírito democrático e com a liberdade e igualdade; e doutra parte, os aproveitadores mais ou menos numerosos, que souberam, por meio da força do dinheiro ou da organização, assegurar para si sobre os outros uma condição privilegiada e o mesmo poder (PIO XII, 15/10/1951).

Os governantes das democracias também têm qualidades próprias. Um Estado democrático, monárquico ou republicano deve estar investido de poder de mando, ter uma autoridade verdadeira e efetiva para assegurar a ordem suprema dos seres e dos fins. O Estado, o agente político e o poder público estariam ligados e conexos, cada qual com seus direitos, fazendo que um não existisse sem o outro, e dariam condições para aqueles a quem foram confiados o poder de cumprir com as suas obrigações de ordem legislativa, judiciária ou executiva.

O sentimento profundo dos princípios de uma ordem política e social sã e conforme as normas do direito e da justiça, é de particular importância naqueles que, em qualquer forma de regime democrático, têm como representante do povo, total ou parcialmente, o poder legislativo. E, pois que o centro de gravidade de uma democracia normalmente constituída reside naquela representação popular donde as correntes políticas se irradiam para todos os campos da vida pública (tanto para o bem quanto para o mal), a questão da elevação da moral, da idoneidade prática, de capacidade intelectual dos deputados ao parlamento, é para todos os povos de regime democrático uma questão de vida ou de morte, de prosperidade ou decadência, de saneamento ou perpétuo mal-estar (PIO XII, 15/10/1951).

Dessa forma, de acordo com o novo posicionamento de Igreja Católica diante da verdadeira e sã democracia, o poder civil deveria se assentar na vontade popular e não nos ditames das massas, bem como ser alicerçada pela conduta reta dos representantes dos povos que, diferentemente dos representantes da massa, não promovem manipulações.

Para concluir, podemos considerar que, se a Igreja havia perdido seu espaço social hegemônico ao longo dos séculos XVIII e XIX, passava, então, no século XX, a buscá-lo na condução moral da sociedade, na orientação de seus valores e condutas morais, conforme a tese de Jacques Maritain de que a tragédia das democracias modernas “está no fato de ainda não terem conseguido realizar a democracia”. Com isso, concluímos que, mesmo no caso da assimilação da democracia como o mais desejável regime e eficiente sistema de governo, a condução que a Igreja Católica propunha para a sociedade era a condução moral, era a busca da ação moral.

A análise do presente trabalho, dessa forma, diante do tema proposto, será feita de forma inversa, ou melhor, de “trás para frente”, pois, se a busca se dá nas raízes/por raízes que promoveram o Concílio Vaticano e nas transformações que este promoveu no seio da Igreja Católica, que foram lançadas no pontificado do Papa Pio XII, faz-se necessária a compreensão exposta Concílio Vaticano II acerca dos pontos propostos por esta pesquisa, que são: a compreensão do mundo moderno e a compreensão da Igreja.

Essas *compreensões* estão expressas em dois documentos principais produzidos e elevados à Constituição Pastoral no seio do Concílio: a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* – Sobre a Igreja no mundo atual – e a Constituição Pastoral *Lumen Gentium* – de 1965.

É pertinente elucidar que o Vaticano II buscou promover, por meios das discussões intereclesiais, um diálogo com o mundo moderno e um conceito de Igreja que melhor se ajustasse à modernidade; e, justamente, esse diálogo e compreensão do conceito podem ser aludidos, em suas raízes, ao pontificado do Papa Pio XII.

A *Gaudium et Spes* (GP) promove, em suas análises, o diálogo com o mundo moderno que se configurou no século XIX e se concretizou no século XX, construindo, de início, uma identidade para seu público destinatário desejado pelo Concílio; além disso, reconheceu como sendo esse público todos os homens, buscando mostrar-lhes como a Igreja pensava e concebia o mundo moderno e reconheceu que é no mundo dos homens, não necessariamente no seio da Igreja, que a história é vivida e escrita. O

documento avaliou os processos das descobertas científicas, sociais e mesmo a construção do poder civil, buscando em sua análise os prováveis fatores e ações físicas e metafísicas que conduziram os homens e seu caminhar histórico no decorrer da sociedade moderna.

A sociedade moderna, de acordo com a compreensão e as análises feitas pela Igreja Católica ao longo dos séculos XIX e XX, deve se fundamentar, de forma geral e complementar, nas compreensões de Pio IX sobre erros referentes ao modo de viver e aos valores da sociedade moderna, argumentando que a classe burguesa, “filha da modernidade”, valorizava demasiadamente o materialismo em detrimento do sagrado. Condenou a sociedade que se pautava na acumulação, colocando-se a favor do “legítimo direito”; de Pio XI, sobre a hipervalorização dos bens materiais fazendo do seu próximo “mais um estranho e um inimigo”; de Pio XII, nos termos referidos acima.

Sendo o Concílio de cunho reconhecidamente pastoral, as análises e avaliações feitas em relação às sociedades e aos homens foram apresentadas com o intuito de promover a salvação dos homens, salvação essa que deve ser compreendida como o processo de valorização do humano e do divino que há no humano, diante de um posicionamento crítico e reflexivo da racionalização exacerbada que promoveu, ao longo de seu desenvolvimento e fixação, a valorização extrema da razão e da racionalização como fundamento dos valores e dos alicerces das sociedades humanas. Essa reflexão buscou compreender a sociedade moderna, não mais de forma pejorativa, mas com um evento que afastou os homens dos Verdadeiros Valores – que é, contudo, um evento dos tempos e, por não poder ser desconsiderado, deve ser compreendido pela Igreja Católica, pois a condenação não cabe mais.

A proposta é acudir o homem de suas ações puramente racionalizadas que acabaram por proporcionar a descoberta e o uso destas e do poder que dela adveio e que acabou por promover a individualização dos homens, afastando-os dos valores eternos e perenes. O documento considerou que as técnicas e os desenvolvimentos foram proporcionados para que os homens se servissem deles, e não o contrário. Os desenvolvimentos técnicos deveriam possibilitar a busca do bem-estar dos indivíduos, das sociedades e, principalmente, o bem-estar do Bem Comum.

Para que essa busca pelo bem-estar, valendo-se das técnicas e dos desenvolvimentos, fosse clara e compreensível, a avaliação primeira fixou-se nas condições do homem no mundo da segunda metade do século XX. No entanto, é de extrema relevância mencionar que essas avaliações e reflexões são, ainda hoje, muito

atuais, o que fixa a atualidade o próprio Concílio e, porventura, a atualidade das propostas iniciadas ainda durante o pontificado de Pio XII, que tinham como fundamento norteador o diálogo com o mundo surgido após o desenvolvimento acelerado do final do século XIX e do século XX, o mundo imperialista; o mundo onde a paz se configurou e se alicerçou nas armas; o mundo fruto das duas guerras, que se construiu sobre o desenvolvimento tecnológico, sobre o aprimoramento das técnicas.

Compreender o mundo, ou melhor, compreender o momento histórico do século XX é condição indispensável, na *Gaudium et Spes*, para reconhecer as esperanças, as aspirações e, inclusive, os momentos em que o caráter dramático aflorou. Ao considerar que a humanidade passava por um acelerado processo de mudanças e transformações e que o pensar, o agir e mesmo os desejos dos homens estavam mais concentrados sobre si mesmos, os homens concentravam-se mais e mais na busca por uma ordem perfeita das sociedades. No entanto, desconsideravam que o aceleração das transformações havia conduzido, muitas vezes, a individualização – e isso era um fato que dificultava o entendimento acerca do que seria essa ordem perfeita, pois, diante do desenvolvimento e da ampliação do poder do homem, este se perdia em seus interesses e não conseguia mais colocar o uso do poder de criar a ordem e/ou mesmo de conduzir às sociedades a seu favor. De acordo com a análise papal, o homem tornou-se um refém de si mesmo e dos interesses individuais, o que causou confusão e falta de harmonia entre os valores permanentes e os valores perenes, e, não raro, pelo segundo, atropelou o primeiro.

Seguindo a análise papal, os homens deixaram-se atropelar pelo desenvolvimento, e o resultado disso foi que o progresso caminhou de tal forma que atropelou os homens e seus valores, o que acabou por afetar o desenvolvimento do conhecimento histórico e a relação do homem com o tempo. A necessidade de planificar e prospectar o futuro alicerçou-se em ambições confusas e esvaziadas dos valores perenes. Em outras palavras, a rapidez e volatilidade do tempo, sua dinâmica e evolução configuraram-se em valores difusos e houve o predomínio da matéria sobre o espírito e o espiritual.

A relação desfigurada do homem com o tempo e mesmo com os fundamentos fixados em valores difusos, além do predomínio do material sobre o espiritual, promoveu modificações na ordem social. A valorização exacerbada do processo de industrialização colaborou ainda mais para a promoção das mudanças e do crescimento das diferenças sociais entre as nações – diferenças positivas e não tão positivas assim. Os meios de comunicação foram ampliados consideravelmente e proporcionaram, já

naquele momento, a aproximação entre os homens; entretanto, os próprios homens que promoveram esse avanço tecnológico considerável não estavam, de acordo com a análise feita na *Gaudium et Spes*, amadurecidos o suficiente para lidar com suas construções. A falta de amadurecimento acabou por alimentar ainda mais as diferenças e, em vez de aproximar, ampliou e fortaleceu as distâncias, devido ao fato de a comunicação se pautar em interesses individuais, setoriais, sectários, de indivíduos ou grupos.

O foco analítico que consta na *Gaudium et Spes* acerca da sociedade de meados do século XX está na industrialização e na forma como esta ofereceu privilégios às nações economicamente mais fortes e desenvolvidas, o que causou o aceleração do processo de busca pela liberdade e a consequente individualização das sociedades, “forçando”, ao mesmo tempo, as nações menos privilegiadas a buscarem, também, sua liberdade, pois muitas sofriam com a exploração das nações “superiores” e consideradas “mais desenvolvidas”; entretanto, de acordo com a análise, foi deixada de lado a busca pelo bem comum e pela comunhão das nações e dos homens que as compunham.

Consequência considerável do processo de fortalecimento e consolidação da sociedade moderna, embasada na industrialização, no desenvolvimento técnico e tecnológico, numa sociedade fundamentada nos valores burgueses, foi a transformação psicológica, moral e religiosa que causou certo desequilíbrio pessoal nas famílias e nas sociedades. A vida moderna, prática e rápida gerou uma série de desequilíbrios diante das teorias, que acabaram por não acompanhar a prática; promoveu o desequilíbrio, ainda mais acentuado, entre os interesses e as ações para o individual em detrimento da coletividade; por fim, ampliou o desequilíbrio entre a ação da prática social e a ação moral.

De acordo com o considerado na *Gaudium et Spes*, a ação moral deveria se fundamentar nos valores que a modernidade questionou e colocou em crise. Por isso, a crise na família desencadeou-se como fruto da imposição dos valores da sociedade moderna, que promoveu mudanças nas condições sociais, econômicas e até demográficas. Essas mudanças contribuíram com o desequilíbrio da ordem mundial, nacional e internacional, imposto pelo excesso de competitividade, de forma que até as propostas e buscas pela paz não surtiam frutos, devido ao desrespeito.

Ao finalizar o processo de análise da situação mundial na modernidade, Paulo VI asseverou acerca dos povos, nações e indivíduos excluídos, dizendo que eles sofriam com a desigualdade e que almejavam ser incluídos no plano mundial e no progresso; no

entanto, o que aconteceu foi o contrário, pois, além de serem excluídos e marginalizados, tornaram-se cada vez mais dependentes de seus exploradores.

Finalmente, a natureza espiritual da pessoa humana encontra e deve encontrar a sua perfeição na sabedoria, que suavemente atrai o espírito do homem à busca da verdade e do bem, e graças à qual ele é levado por meio das coisas visíveis até às invisíveis.

Mais do que os séculos passados, o nosso tempo precisa de uma tal sabedoria para que se humanizem as novas descobertas dos homens. Está ameaçado, com efeito, o destino do mundo se não surgirem homens cheios de sabedoria. E é de se notar que muitas nações, pobres em bens econômicos, mas ricas em sabedoria, podem trazer às outras inapreciável contribuição.

A Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, texto ainda em apreciação, é um pronunciamento no qual se analisam os fundamentos que constroem e que movem, em consonância com a Igreja, a comunidade cristã. Nesse documento, estão inseridas análises acerca do ministério, do papel do leigo no seio da Igreja, além da evangelização e do colegiado católico.

Considerando que o Concílio Vaticano II tinha inicialmente o caráter pastoral, como assim foi definido por João XXIII, e a partir dessa compreensão é que se devem analisar os posicionamentos do colegiado que o compôs, pois o caráter pastoral do Concílio era o que conduzia as compreensões.

Com base nisso, as análises conciliares, de acordo com Giovani Turbanti, deveriam ir além da compreensão:

[...] teológica da relação entre a Igreja e o Mundo, mas também aquele histórico da relação com um mundo particular, isto é, com o mundo moderno. A partir desse ponto de vista, entrava em jogo a difícil herança do conceito de ‘modernidade’, que na Igreja Católica ainda era condicionada pela memória da crise modernista da primeira metade do século (TURBANTI, 2000, p. 11-12).

A partir dessa proposição de Turbanti, na qual é formulada uma síntese precisa da problemática da Constituição Apostólica, é que a análise deste conteúdo da tese se desenvolve, por meio da busca de indícios e raízes do diálogo da Igreja com o mundo moderno que se remete ao pontificado que antecede o Concílio Vaticano II, o pontificado de Pio XII.

CAPÍTULO II – A NOITE LONGA E TENEBROSA: PIO XII E SEU MUNDO

O destino humano é lutar pela compreensão da realidade e fracassa sempre. Exercitamos a liberdade, embora saibamos que não somos livres. Mas temos que decidir sempre. Mesmo a inatividade é uma decisão. Isto é angústia e desespero. O constante decidir e o exercício inconformável da liberdade que nos impele para a existência e que é a marca do ser ameaça-nos sempre com o risco do não ser. Se não agirmos, perderemos a existência na essência. E a essência é o oposto da existência. Assim, não há instituições, igrejas, sacerdotes, doutrinas retas ou religiosidade rigorosa que nos possam libertar do “corpo desta morte”. Não há paz nem nos sacramentos. (MENDONÇA, 2008, p. 124).

O interstício do pontificado de Pio XII (1939-1958) corresponde ao período da Segunda Guerra Mundial e ao início da chamada Guerra Fria. Deve-se ter em perspectiva que seu protagonismo também faz referência ao período anterior à deflagração do conflito mundial, uma vez que havia sido Secretário de Estado do Vaticano de 1930 até sua entronização como papa. Portanto, mesmo não sendo o caso de recolocar antigas narrativas sobre o mundo da Segunda Guerra, alguma ambientação é necessária neste capítulo para a compreensão das intervenções de Pio XII.

Snyder afirma que o pós-guerra e a instituição da Guerra Fria carregaram em si o esforço por “conquistar o cérebro dos homens” (SNYDER, 1966, p. 147); assim, desprovido de força militar, sem a perspectiva de um governo político em cada Estado, serviram para conquistar a consciência dispersa e difusa do homem – Pio XII – que destinou todas as suas energias, provido do que Radice chamou – com acerto apenas relativo – de “concepção temporal conservadora”.

Francisco Vito afirma que “Pio XII exerce o seu magistério no período que os princípios errados dos desvios, das consciências do caminho indicado pela natureza humana e pela revelação, denunciada por seus predecessores, deram frutos” (VITO, 1962, p. 61) – denúncias que o autor situa nas Encíclicas *Quadragesimo Anno* e *Divini Redemptoris*, de Pio XII. Os desvios das consciências estavam expressos, desta vez, nos caminhos contemporâneos que levaram à guerra e à perplexidade que lhe sucedeu.

Para entender o discurso e a intervenção da ideologia católica como enunciada por Pio XII, não se pode reduzir as ideias e os seus modelos de pensar a estratégias micropolíticas das *coteries* de Estados católicos ou da Cúria, as quais conferiam,

eventualmente, identidade institucional às mesmas intervenções, nem mesmo concentrar o foco na miríade de obras doutrinárias e políticas católicas, sob pena de que o discurso de Pio XII se torne excessivamente refratário. Antes, é preciso situá-lo como resposta a um contexto com as especificidades que o episódio da guerra e seu sucedâneo produziram.

Do ponto de vista do tratamento historiográfico das ideias, mais do que operar um tratamento analítico ao *cópus* por meio da sua leitura interpretativa, importa estabelecer a relevância do conteúdo dessas questões que respondem à identidade institucional e às especificidades do contexto e que remetem ao contexto em que se funda a filosofia social proposta por Pio XII, com o esforço de construir uma convergência de pontos sociorreligiosos e político-culturais, com o particular interesse de delinear seu reflexo no Concílio Vaticano II.

Esse produto do pensamento católico, a filosofia social de Pio XII, pode ser compreendido a partir do que diz Octávio Ianni: “os valores e padrões culturais, modos de viver e pensar, as condições materiais e intelectuais de vida e trabalho têm muito a ver com as condições de organização política” (IANNI, 1992, p. 154). Isso porque constituem exatamente o conjunto de elementos que permeiam toda a compreensão e consequente intervenção pontifícia no pós-guerra: valores, padrões culturais, modos de viver, de pensar, condições materiais e filosóficas – todos refletidos na organização política.

A proposta deste capítulo, portanto, é mapear sucintamente as perspectivas que se colocaram, a partir de vários setores, para a reorganização do mundo ocidental devastado – em grande parte, a reorganização social que se dava pelo estabelecimento de modelos econômicos, notadamente, o neoliberalismo –, e, ao lado dessas teses enunciadas pelos agentes intelectuais e políticos, apresentar qual a compreensão que tinha Pio XII sobre as principais questões que, em particular, compunham a visão da ordem propugnada pela axiologia da tradição cristã católica, mantida a percepção de que grande parte dessa *reorganização do mundo ocidental* se elaborava como resposta à crise da ordem social que a guerra evidenciou; ou seja, o mundo intervalar de 1918 a 1939 estava contido no mundo pós-1945, que se explicam mutuamente.

2.1 O mundo se renova

No dizer de Pio XII, estava clara a exigência de uma “renovação profunda pela reorganização total do mundo” (RADIOMENSAGEM, 25/12/1944), que passava pela ruptura com princípios de um “conservantismo egoísta, excessivamente apegado a ordem de privilégios”, que ignorava a “aspiração para uma ordem nova”, reflexo da “clara visão dos defeitos da ordem atual” (RADIOMENSAGEM 24/12/1940). Para Pio XII, “foi a estrutura complexa da sociedade que necessitava de reparação e de aperfeiçoamento, abalada como estava profundamente em seu conjunto” (ALOCUÇÃO, 13/06/1943).

A Alemanha situa, em seu banimento no cenário da civilização europeia após sua derrota na Primeira Guerra, uma parte substantiva do seu discurso de justificativa para a deflagração do segundo conflito. Nesse contexto, a coação internacional pode ser vista na recusa do presidente americano Woodrod Wilson em tratar diplomaticamente com a Alemanha, pois não trataria “com qualquer governo que não tivesse base popular”. A experiência de Weimar de instituir uma Alemanha tutelada por uma Constituição escrita sobre os princípios mais convencionados de uma ordem democrática (agregava elementos das constituições americana, inglesa, francesa, suíça) não se susteve, porque a nova ordem era imposta no ambiente da velha estrutura socioeconômica.

Daniel Rops informa que o papa Bento XV (1914-1922) foi um entusiasmado incentivador da República de Weimar; em função disso,

[...] foi tomada uma decisão significativa: a transferência da nunciatura apostólica de Munique para Berlim, capital imperial. Essa nunciatura continuou confiada ao grande diplomata que a ocupava desde 1917 e que iria continuar lá durante doze anos – D. Eugênio Pacelli. A diplomacia vaticana atuou no sentido de evitar que os vencedores esmagassem a Alemanha e que esta fosse admitida no concerto das nações (ROPS, 2012, p. 330).

Mas tal esforço da diplomacia vaticana não respondia às inquietações de setores populares mobilizados politicamente e de forma crescente em oposição – tanto de direita como de esquerda – ao modelo instituído pela república de Weimar, uma vez que não parecia alternativa viável aos problemas estruturais que se avolumavam, que eram associados à “humilhação” da derrota – principalmente, o afundamento monetário, os custos das indenizações de guerra e a crise econômica.

No contexto em que as forças políticas vitoriosas tentavam impor suas perspectivas de democracia calcadas numa lógica liberal, a crise desse modelo era cada vez mais realçada – associada mesmo às origens da Primeira Guerra – e deixava aberto um flanco para as soluções totalitárias, para a propaganda antiliberal e antidemocrática. Isso alimentou a extrema direita, que emergia principalmente na Baviera e da qual viria a fundação em 1920 do NSDAP, um partido nazista da Alemanha que reunia descontentes por diversas razões, os quais seriam aglutinados sob a liderança de Adolf Hitler.

Ainda segundo Snyder,

Não só o povo alemão não estava suficientemente preparado para uma forma adiantada de democracia, como os próprios países vencedores que até então haviam cuidadosamente distinguido entre o povo alemão e seus dirigentes mostravam agora escassa simpatia ou compreensão para com a jovem república (SNYDER, 1966, p. 100).

A crise institucional da Alemanha esteve na base do fenômeno Adolf Hitler, cujas ideias Trevor-Rops (2012) referiu impiedosamente como a reunião “do detrito intelectual de séculos”. Seja como for, Hitler fez uso da situação conjuntural da Alemanha e, em curto espaço de tempo, agregou à forte militância do partido nacional-socialista os ex-combatentes descontentes e socialmente deslocados da guerra anterior, estudantes pobres sem perspectiva de ascensão social, monarquistas e saudosistas do estado forte, bem como comerciantes a caminho da falência, um operariado ocioso, antisemitas, anticatólicos, antiliberais, antissocialistas, anticomunistas e industriais desconfiados da nova ordem, o que significa que quase toda a sociedade alemã tinha um motivo ao menos para simpatizar com o projeto nazista.

Robusto o suficiente e com adensamento crescente, o partido hitlerista conquistou, nas eleições de 1932, 230 cadeiras no *Reichtag*, quase duas vezes mais que as 130 dos social-democratas e quase três vezes as 99 dos católicos de centro. Sem acordo de coalizão entre os comunistas e social-democratas (historicamente inimigos), o presidente Hindenburg fez de Hitler chanceler da Alemanha em 30 de janeiro de 1933, que imediatamente começou a implementação de uma ordem totalitária e restritiva aos expedientes democráticos fundamentais.

Assumindo prerrogativas cada vez mais abrangentes que incluíam o controle da imprensa, da igreja, da educação, da indústria e do exército, desobrigado com o estado de direito e confiscando bens e fundos dos sindicatos e partidos dissolvidos, Hitler era,

agora, ao mesmo tempo e numa só pessoa, os poderes executivo, legislativo e judiciário, e, com uma centralização extrema, controlava, também, o Estado, os membros da federação e os governos locais.

No que nos diz respeito, importa o testemunho de Rops quando menciona que essa ascensão de Hitler:

[...] fora seguida com inquieta atenção por Pio XI e, talvez, ainda mais, pelo homem que melhor conhecia a Alemanha, o Cardeal Pacelli, Secretário de Estado do Vaticano. Sem poderem opor-se ao movimento, o papa e seu adjunto tinham visto os católicos alemães – apesar de ainda estarem agrupados no poderoso partido do *Zentrum*⁷, deslizarem pouco a pouco por uma vertente fatal, praticando uma política internacional impopular, revelando-se incapazes de resolver os graves problemas econômicos que afligiam a nação, e nem sequer sabendo tirar vantagem da milagrosa recuperação financeira operada pelo Dr. Shacht. A verdade é que, repuxado entre os seus membros de direita, seduzidos pelo nacionalismo, e os de esquerda, inclinados a limitar-se a ação social, o *Zentrum* perdera, em dez anos, muito da sua força real. O seu chefe, chanceler Brüning, “santo laico”, mas governante sem envergadura, tinha quase sempre jogado em face de Hitler sem nenhum sentido da oportunidade (ROPS, 2012, p. 420).

É conhecida a ferocidade do estado nazista contra a religião na Alemanha com vistas ao seu controle, e, para esse fim, clérigos católicos e protestantes foram condenados ao cárcere; no caso dos protestantes, tentou-se cindir a instituição com a criação da Igreja Cristã Alemã, nos moldes da religião da humanidade comtista, subordinada ao Estado. Apesar de afirmar o desejo de ter nas duas confissões cristãs as garantias da moral da “nossa personalidade étnica” e de que cumpriria os tratados assinados, Hitler não teve pudores em quebrar os termos da concordata que firmara com a Santa Sé em 1933, em que assegurava que os católicos não seriam incomodados enquanto não se envolvessem com a vida política. Walker já tinha chamado atenção para esse fato quando informou que:

O pontificado do capaz e culto Pio XI (1922-1939) foi assinalado por franco despertar católico. Em seu tempo se tornou claro um renovado interesse teológico, com um significativo movimento litúrgico, e um continuado interesse missionário [...]

⁷ O *Deutsche Zentrumspartei* (Partido Alemão do Centro) foi o partido mais antigo a ser fundado na Alemanha – em 1870. Foi um partido orientado pelos valores católicos, forte nas zonas católicas da Alemanha (Baviera, Renânia, entre outras). Até 1933, foi um dos partidos mais importantes nos sistemas políticos do Império Alemão e da República de Weimar.

A igreja procurou consolidar suas novas conquistas por meio de uma série de concordatas com diversos governos, incluindo a Itália fascista (1929) e a Alemanha Nazista (1933). Quando esses governos quebraram os compromissos, Pio protestou com vigorosas Encíclicas *Non abbiamo bisogno* (1931) e *Mit Brennender Sorge* (1937) (WALKER, 1967, p. 292).

A concordata que vigorara fora assinada “apesar de numerosas e graves preocupações” para “poupar aos católicos alemães as tensões e atribulações que são de se esperar”. Ainda segundo Rops (2012), a aproximação e a afirmação de princípios generalistas do acordo assinado por Pacelli e Von Papen (1933) “alteraram fosse o que fosse na oposição doutrinal absoluta entre o nacional-socialismo e o cristianismo” (ROPS, 2012, p. 423). Na análise de Snyder (1966), as ações do Estado nazista no âmbito religioso tentavam “converter o público alemão em um movimento neopaganista, recusando o cristianismo e ressuscitando a velha mitologia teutônica”. Mas, embora efetivamente ainda estejamos sob o pontificado de Pio XI, já estava presente o protagonismo do Cardeal Pacelli, que não tinha ilusões quanto à organização católica num partido político. Segundo o Cardeal,

[...] ainda que um partido ou grupo político afirme inspirar-se na doutrina da Igreja e defender os seus direitos, não pode arrogar-se à representação de todos os fiéis, já que o seu programa concreto não poderá ter nunca um valor absoluto para todos e as suas atuações práticas estão sujeitas a erro (AO EPISCOPADO CHILENO, 01/06/1934).

Rops (2012), ao referir-se a Leão XIII (1878-1903) como aquele para quem “nenhum problema dentre os que preocupavam os homens do seu tempo” deixou de ser tratado, bem como aos desdobramentos sob Pio XI, afirma que seria “preciso esperar pelo pontificado de Pio XII para achar outro [programa] tão vasto” (ROPS, 2012, v. IX, p. 64). Assim, como dissemos, o contexto da guerra e de seu legado, como problemas do seu tempo, estaria na base do programa proposto para nova ordem por Pio XII em toda a abrangência tão vasta quanto possível que propugnava:

Uma distribuição mais justa dos bens naturais. Tendo por base principalmente um justo salário que garanta vossa vida presente e a de vossa família, além de possibilitar a poupança como garantia de futuro (DISCURSO 25/10/1954).

[...] uma grande firmeza de princípios e força de vontade para resistir à diabólica tentação do lucro fácil, que faz com que se especule

vergonhosamente com as necessidades do próximo, em vez de se ganhar a vida com o suor do rosto (DISCURSO, 15/11/1946).

[cuja base era de] reparação e de aperfeiçoamento, [da sociedade global] abalada como estava profundamente em seu conjunto (DISCURSO, 13/06/1943).

Segundo Rust, “a guerra que selou a catástrofe material e política da Europa foi, aos olhos do papa, um crepúsculo da fé católica. Abandonados, os valores cristãos afundaram em uma espessa escuridão” (RUST, 2015, p. 34). O fato é que as advertências contra o nazismo não tiveram um eco na Europa inquieta, de modo que era fácil, no curso do conflito, perceber como a hierarquia católica foi reduzida nos territórios ocupados. Na crítica que faz às relações da Igreja com o capitalismo, sem perceber a guerra como derivação inevitável daquele sistema, Cecchi afirma:

E aqui, esclareça-se, não se deseja negar que algumas personalidades da igreja, e até mesmo pontífices (pensamos na luta angustiante de Bento XV; pensamos também a certo penoso tormento de Pio XII), bem como também setores relevantes do mundo católico tenham sofrido sincera e profundamente em virtude das lacerantes chagas das duas guerras mundiais; ou que eles se tenham empenhado para limitar, conter, ou tornar menos atrozes os conflitos, seja recorrendo às negociações da tradicional diplomacia, ou através manifestações públicas de pesar (*sic*), ou mesmo com a invectiva sacrossanta e corajosa contra o “morticínio inútil” (CECCHI, 1968, p. 205).

Como mencionamos, a arrancada inaugurada com a ascensão de Hitler foi seguida com inquieta atenção por Pio XI e por Pacelli, seu núncio em Munique desde 1917, depois, em Berlim, até 1930, quando ascendeu para a Secretaria de Estado do Vaticano. O fato é que as condições gerais que estavam na base do primeiro conflito mundial não tinham se esgotado e, de certa forma, reincidiam, em que pese a face nova dos processos de desagregação social e moral das populações. O fracasso das democracias, vitoriosas na guerra, mas que não conseguiam instituir a estabilidade política e econômica desejada – ao que se agrega à Grande Depressão –, mostrava que o esforço de controle da economia mundial era incompatível com os antagonismos entre os países protagonistas, e a guerra econômica e a busca protecionista de balanços comerciais favoráveis eram evidências da falta de um projeto comum. Sobre isso, Pio XII diria mais tarde:

Nas dificuldades, inseguranças e solidariedades da hora presente, impõem-se, por vezes, ao país, decisões de ordem econômica que comprometem o futuro da comunidade dos povos.

Essas poucas reflexões mostram já a dificuldade de uma justa distribuição: para corresponder às exigências da vida social, ela não poderia ser abandonada ao sabor das cegas leis econômicas, mas deve ser enfrentada no plano da economia nacional, pois é aí que se adquire uma clara visão do fim a atingir, a serviço do bem comum temporal. Ora, quem assim considera as coisas vê-se levado a perguntar quais as funções (normais, ainda que restritas) atribuíveis ao Estado nestes assuntos.

Primeiramente, o dever de aumentar a produção e proporcioná-la com previdência às necessidades e dignidade do homem, o qual põe em destaque a questão da direção da economia na questão da produção. Ora, sem substituir a legítima autonomia das iniciativas privadas por sua agressiva onipotência, os poderes públicos têm aqui um inegável papel de coordenação, que mais ainda se impõe na complexidade das presentes condições, sobretudo sociais. Em particular, sem o seu concurso, não pode construir-se uma política econômica global, que favoreça a ativa cooperação entre todos e o aumento da produção das empresas, fonte direta da renda nacional. E quando se pensa em tantas riquezas imóveis ou desperdiçadas, mas que, repostas em circulação, poderiam concorrer, graças a um emprego inteligente e proveitoso, para o bem-estar de tantas famílias, verifica-se que será útil ao bem comum contribuir oportunamente para fazer renascer a confiança, estimular o crédito, desencorajar o egoísmo e assim favorecer um maior equilíbrio da vida econômica (CARTA, 07/07/1952).

Considera-se que o fracasso da Sociedade das Nações ou Liga das Nações após a Primeira Guerra para consolidar um projeto de segurança coletiva empurrou os países para um sem número de tratados e acordos, aos quais se chamou de universo de “astúcias, enganos, decepções e fraudes” na aplicação do documento fundador da sociedade. Foi a própria diplomacia a principal adversária a implodir a sua consolidação, dando fôlego aos ataques militaristas, nacionalistas e fascistas, uma vez que o desarmamento não se efetivou e a ideologia “internacionalista” não suplantou o nacionalismo; ante a incapacidade ou desinteresse de oferecer soluções concretas, a guerra parecia ser inevitável.

Foram os valores, os padrões culturais, os modos de viver e de pensar e as condições materiais e filosóficas refletidas na organização política que, no antigo sistema, balizavam a organização dos estados europeus, abalados na Primeira Guerra, que levava seu *tiro de misericórdia* com a Segunda Guerra, depois da qual a França já não seria contabilizada entre as potências continentais e a Inglaterra não podia capitanear o equilíbrio regional ou mundial.

O centro de poder internacional deslocara-se da Europa para os Estados Unidos; o senhor da guerra era agora senhor do mundo, e seu único antagonista era a Rússia Soviética, bipolarizando a hegemonia mundial até os anos 1970. Segundo Moreira (1992), em 1945, os Estados Unidos geravam 50% da produção mundial, e a Rússia, 20% da produção. Inclui-se nessa nova hegemonia a vulnerabilidade geral dos países em face das novas tecnologias militares, notadamente por estarem expropriados das armas atômicas.

Nesse contexto, um terceiro cataclismo definitivo vai se manifestar no mundo colonial, na ordem global tradicional, com a emergência de nacionalismos autóctones na Ásia e na África e com os processos emancipatórios que poriam fim aos imperialismos consolidados.

Fulton Sheen escreveu: “esta guerra não se parece com nenhuma outra. Quando cessarem as hostilidades, não retornaremos ao presente modo de viver” (SHEEN, 1946, p. 13). O que Pio XII pretendeu foi oferecer uma resposta católica sobre qual seria o novo modo de viver depois daquilo que chamou de “noite longa e tenebrosa” – a experiência da desintegração total da humanidade. Para Pio XII, o fim do nazismo não era sinônimo de que as condições que o geraram também cairiam nessa derrota da Alemanha.

Da Conferência de Yalta, em fevereiro de 1945, emergiu o projeto de uma nova organização mundial com a divisão da Alemanha, que conferia aos países livres a autodeterminação e o autogoverno, embora a política de alinhamento debilitasse esse expediente. Em seguida, em Potsdam, em agosto do mesmo ano, estabeleceram-se a desmilitarização e o desarmamento completo da Alemanha, o fim do partido nacional-socialista, o julgamento de crimes de guerra, o pagamento das indenizações devidas pelos derrotados e um modelo democrático para a organização do Estado alemão. Esse era o cenário internacional. Rust (2015) afirma, então, que, se, por um lado, o Vaticano estava inquieto acerca do lugar para fé católica no mundo, por outro, no entanto, um novo tempo havia chegado:

Com a paz, Pio XII proclamou o alvorecer da religião católica; era preciso reconstruir a civilização cristã recuperando valores fortes e tradicionais. A década de 1950 marca uma nova fase do pontificado iniciado no trágico ano de 1939. Os pronunciamentos do papa Pacelli se tornaram mais e mais frequentes, por rádio e, em seguida, pela TV. Antes distante e majestática, a figura do sucessor apostólico surgia no interior dos lares cristãos, bordejando a mesa do jantar ou iluminando poltronas na sala de estar. Nos dois lados do Atlântico, os fiéis viam e

ouviam um homem carismático, alto, esguio e de gestos pacientes (RUST, 2015, p. 36).

Porém, questões dramáticas ainda estavam postas: o que era “a religião católica” nesse novo alvorecer? Uma mesma e tradicional? Uma nova? Qual? Em que termos se daria uma nova presença católica no mundo? E onde buscar seus conteúdos? Pelos menos, para essa última, há uma resposta mais evidente: na Doutrina Social da Igreja.

Havia a perspectiva por uma nova institucionalização da sua presença social no mundo pós-guerra, uma nova institucionalidade cuja forma mais distendida de renovação seria a realização do Concílio Vaticano II. As bases agora estavam nas necessidades e nos interesses, em novos imperativos impostos pelo cenário contemporâneo; era preciso abrir o diálogo para novas imposições da ordem secular que haviam se alterado e em função das quais haviam se modificado os postulados mais tradicionais do próprio catolicismo, bem como responder para qual direção indicavam e para qual direção se propunham seguir.

Segundo Mainwaring, já citado no capítulo anterior, “o papa Pio XI havia lamentado que o maior escândalo do século XIX tivesse sido o fato de a igreja ter perdido a classe operária, e Pio XI e Pio XII viam a reconquista dessa classe como objetivo prioritário” (MAINWARING, 1989, p. 141). Pio XII então dirá:

[...] a hora presente exige que os leigos façam com que a Doutrina Social da Igreja renda o máximo de eficiência e o máximo de realização. É uma ilusão pensar [...] que se pode desarmar o anticlericalismo [...] restringindo os domínios do catolicismo ao domínio da vida privada.

Os católicos só poderão manter e melhorar as suas posições na medida da coragem com que as convicções íntimas passarem a atuar no domínio total da vida, quer pública, quer privada. [...] possuir pessoalmente as necessárias energias internas e a fervente vontade de contribuir para infundir sã moral em toda a ordem pública (DISCURSO, 01/05/1955).

A remissão à Doutrina Social da Igreja precisa ser entendida considerando que qualquer produto intelectual deve ser lido como reflexo ideológico associado, condicionado, mas não determinado, pela Doutrina Social, cuja qualidade ou especificidade em sua expressão como pensamento político ou produto teológico ou filosófico evocam conjuntamente a posição social enunciativa da Igreja e os contextos imediato e remoto desse contexto social. Portanto, embora Pio XII reafirmasse

princípios já expressos da ideologia da doutrina católica, insistiria na incidência das propostas ali contidas sobre o novo ambiente descrito por Rust (2015).

Depois do apelo ao engajamento, Pio XII coloca enfaticamente sua perspectiva para as classes operárias a serem reagrupadas em torno do projeto católico. Diz o papa:

A igreja não pode ignorar, nem deixar de ver que o operário, no seu esforço por melhorar a sua situação, colide com todo um sistema que, longe de ser conforme à natureza, está em oposição à ordem de Deus e ao fim estabelecido aos bens terrestres (RADIOMENSAGEM, 24/12/1942).

[por ser uma pessoa] longe de ser um objeto ou um simples elemento passivo da vida social, o homem é, ao contrário, e deve ser e continuar sendo seu sujeito, seu fundamento e seu fim (RADIOMENSAGEM, 24/12/ 1944).

Para uma interpretação do processo histórico de reinserção social da Igreja que estudamos, é importante ter em perspectiva a lógica que rege a história das religiões, em que se constata que os processos sociais em que a religião é protagonista ou participante buscam permitir entender como as crenças são instrumentos recorrentes para decifração da realidade; de resto, como sugere Azevedo (1981), verifica-se como são mobilizados também para objetivos políticos. Assim, com o exercício do seu pontificado, Pio XII não se afastaria da hermenêutica social e de seus consequentes políticos fundados sobre pressupostos religiosos, cristãos e católicos. Nesse caso, os pressupostos são a caridade, a justiça, o componente político – o contexto que se caracteriza como uma situação injusta. Diz Pio XII:

Para ser autêntica, a caridade terá de levar sempre em conta a justiça a instaurar, não se contentando com paliativos para as desordens e deficiências de uma situação injusta (CARTA, 07/07/1952).

O ponto fundamental é que os bens criados por Deus para todos os homens sejam distribuídos entre todos de modo equitativo, o que se realizará efetivamente na medida em que a justiça, acompanhada da caridade, dirigir e regular esta repartição (SERTUM, 01/11/1939).

Nesse ponto, é importante também considerar mais um aspecto trazido pela análise de Delogu (1968) sobre o lugar da Igreja Católica no pós-guerra, especificamente se submetendo ao regramento do direito internacional e mediando ações por meio da via diplomática. Diz o autor que:

A diplomacia que havia pesado em certa fase precedente ao conflito e na fase inicial do mesmo não pesou igualmente no curso das tentativas para a solução dos problemas que a vitória dos Aliados tinha suscitado. É natural que o papel da diplomacia vaticana não tenha estado totalmente ausente ou destituído de efeitos; como é certo que a influência ideológica exercida pela Igreja sobre camadas consideráveis da opinião pública dos USA influenciou de certo modo a atitude que o Congresso assumiu em relação aos resultados da negociação conduzida por Roosevelt em Yalta e, sucessivamente, pesou talvez bem mais sobre as atitudes do presidente Truman.

Certo é que ela desempenhou um papel marginal, nem mesmo comparável ao que ela teria desempenhado num conflito bem mais limitado, no qual o relevo das potências europeias tivesse sido decisivo. Ocorreria, em vez, que duas potências – a URSS, juntamente europeia e asiática, e guiada por um governo ideologicamente antípoda da Igreja, e os USA, potência extraeuropeia – se arrogaram, em decorrência do seu peso decisivo sobre as sortes da guerra, a maior parte da responsabilidade das tentativas.

A situação se apresentava nova para a Igreja e ela teve que enfrentá-la. Eu creio que esta situação tenha sido uma parte considerável nas deliberações assumidas pela Igreja e pelo Papa nos anos sucessivos (DELOGU, 1968, p. 264)

Constatada a *marginalidade*, em maior ou menor grau, é preciso, todavia, prevenir-se contra uma tradição que persiste em conservar releituras que interpelam obras, conceitos a partir de agendas prévias, como se a intervenção diplomática pudesse ser efetivada anteriormente ao fato sobre o qual deveria intervir, uma vez que não há arcabouços de ideias passíveis de serem compreendidas sem levar em conta os problemas históricos concretos aos quais se tenta dar resposta e as formas em que foram formuladas, nem resolvidas inteiramente em seu contexto. As relações internacionais da igreja antes, durante e depois da guerra estão cativas dos problemas aos quais procurou dar resposta (BARNABÉ, 2011).

Pio XII e a Igreja, se não tinham a desejada projeção diplomática, tinham nitidamente os pressupostos a partir dos quais abririam diálogo no cenário internacional, obviamente, a partir dos princípios esposados pela moralidade cristã que fundavam o pensamento católico: primeiro, numa perspectiva ampla sobre a ordem social; depois, em relação aos dois sistemas que polarizavam essa nova ordem; e, por fim, quem e sob quais condições deveriam ser os favorecidos nessa ordem (os Estados mais fracos), cuja síntese era “um novo mundo ordenado em sua estrutura jurídica, um mundo mais equitativo, mais sadio”, como dissera ao Episcopado Francês em 1945. O papa afirmava:

A doutrina ou estrutura social que negue ou esqueça o vínculo essencial que liga Deus com todas as empresas humanas constitui-se uma aberração; e os que seguem tais doutrinas constroem com uma mão e com a outra aproximam os meios que mais cedo ou mais tarde minarão e destruirão aquela estrutura (RADIOMENSAGEM, 24/12/1942).

No campo de uma nova organização fundada em princípios morais, não há lugar para os mesquinhos cálculos egoístas, tendentes a recolher os recursos econômicos e materiais de usos comum, de maneira que as nações menos favorecidas por natureza fiquem excluídas (RADIOMENSAGEM, 24/12/1941).

A consciência cristã não pode, pois, reconhecer como justa uma ordem social que nega, em princípio, ou torna praticamente impossível e vão o direito natural de propriedade, tanto em relação aos bens de uso como aos meios de produção. Mas não pode, também, pactuar com aqueles sistemas que, reconhecendo o direito de propriedade privada segundo um conceito absolutamente falso, põe-se em oposição com uma verdadeira e sadia ordem social (RADIOMENSAGEM, 01/09/1944).

Segundo Mendonça (2008), numa referência ao catolicismo latino-americano e à mobilidade católica, partindo da premissa de que a religião tem a função de programar as relações com o mundo, pode-se afirmar que

[...] quando uma religião muda de espaço (mundo), tem de reprogramar-se. Isto talvez tenha acontecido em menor escala com o catolicismo quando se transferiu para a América Latina porque trouxe consigo seu mundo, ao menos em parte. Sua necessidade de reprogramação foi menor, ou quase nenhuma. Mannheim afirma que, nessas situações, os grupos tendem a formar estados mentais utópicos ou ideológicos (MENDONÇA, 2008, p. 121).

Já não era um espaço restrito geograficamente como a América Latina o lócus para a intervenção da Igreja, mas o ambiente global que demandava a reprogramação e a assimilação do seu mundo num cenário que era outro. Como assinala Cohen (1970), as sociedades e os grupos sociais só superam o risco de estagnação porque as mudanças das suas necessidades alteram a sua forma organizativa (COHEN, 1970), ou seja, nesse caso, é preciso entender que cada “igreja” é igreja para sua própria época, de onde decorre que a igreja é igreja em seu tempo histórico. Parece, então, que, do ponto de vista puramente historiográfico, o recurso é considerar a dimensão propriamente teológica como característica presente ao objeto – a Igreja –, mas não como elemento de sua natureza, apesar do risco positivista implícito, a ser enfrentado do ponto de vista teórico.

Nesse contexto, assumir o referido caráter fronteiro das relações entre teologia e história significa constatar que a historiografia que tem a Igreja cristã como objeto decorre de uma maneira de compreender a Igreja, uma eclesiologia. Sendo a teologia um discurso plural, disso decorre a necessidade de estabelecer qual a teologia que informa uma determinada construção historiográfica (MADURO, 1981), cujo objeto é o desenvolvimento, no tempo, do movimento originado no Cristo para compreender as relações entre os acontecimentos e o reconhecimento das suas motivações.

A Igreja sobre Pio XII será aquela que inclui a ativa militância do laicato na construção da igreja e do ambiente social, segundo se percebe nestas assertivas:

Seria desconhecer a verdadeira natureza da igreja e o seu caráter social distinguir nela um elemento puramente ativo, as autoridades eclesiásticas, e por outra parte um elemento puramente passivo, os leigos. Todos os membros da igreja são chamados a colaborar na edificação e no aperfeiçoamento do Corpo Místico de Jesus Cristo, todos são pessoas livres, e devem ser, portanto, ativas (AO II CONGRESSO, 05/10/1957).

[a autonomia da militância política] A função específica dos leigos, dos homens que se acham misturados intimamente com a vida econômica e social que fazem parte do governo e das assembleias legislativas (DISCURSO, 05/10/1957).

Os leigos, especialmente eles, devem ter consciência cada vez mais clara não só de pertencer a igreja, mas de constituir a igreja: ou seja, a comunidade dos fieis sobre a terra, sob o guia da cabeça comum do papa, e dos bispos em comunhão com ele. Eles são a igreja (DISCURSO, 20/02/1946).

Nesse contexto, lembra Rops (2012) que, na vigência da Ação Católica, Pio XII referia-se ao papel do leigo como “*a colaboração*”, no que diferia do seu antecessor quando falava da “*participação* dos leigos no apostolado hierárquico”

Na conhecida exposição de Mannheim, um estado mental utópico é definido como aquele que, sendo incongruente com a realidade dentro da qual ocorre, tende a destruir total ou parcialmente a ordem das coisas existentes em determinada época. Assim, as utopias expressam-se como estruturas intelectuais que transcendem a realidade e que, ao mesmo tempo, rompem laços com a ordem existente, a fim de se contraporem com a ideologia que opera com agência de formulação da Ordem.

No que tange ao Catolicismo sob Pio XII e à ordem de coisas existentes, há um elemento utópico que pode ser dialeticamente reconhecido com o conceito de ideologia de Mannheim, tendo em vista que a Igreja, que tem entre suas características certo imobilismo associado à Tradição (ideologia), tinha suas intervenções ou práticas que

Delogu referiu como diplomacia, revelando, segundo Brandão, que a “reflexão sobre a sociedade e a direção intelectual e moral até então exercida pelo pensamento católico se vê derrotada por uma variedade de correntes que têm em comum o materialismo e o laicismo” (BRANDÃO, 2007, p. 27).

Essa assertiva, verdadeira, outra vez precisa estar prevenida contra a persistente tradição das referidas agendas divorciadas do momento histórico, lócus das tensões entre os movimentos ideológicos e utópicos. Talvez por isso, Brandão também afirma que:

Qualquer exame do conjunto do desenvolvimento intelectual e ideológico não pode ignorar aquelas socialmente minoritárias – embora intelectualmente influentes – e marcadamente aristocráticas, que só podiam ter sido produzidas em uma sociedade revolvida pela generalização do trabalho assalariado, pela urbanização e pela industrialização (BRANDÃO, 2007, p. 37).

Considerando que a igreja sofreu o deslocamento aludido no seio da sociedade, resta ainda não ignorar esse fato para entender os contextos intelectual e ideológico nos quais se situa o discurso religioso católico. Para Pio XII, como já evidenciamos, esse contexto de supressão da força de intervenção da Igreja Católica não era ignorado, mas não estava disposto a abandonar a intervenção política da igreja nem conformar-se ao silêncio, ou mesmo restringir suas iniciativas à esfera exclusivamente religiosa. Por isso, realçamos a advertência de Brandão que diz que qualquer exame do conjunto do desenvolvimento intelectual e ideológico não pode ignorar aquelas socialmente minoritárias – embora intelectualmente influentes, como parecia ser a nova posição social do catolicismo. Esse mesmo mundo materialista e laico não assombrava Pio XII, que afirmava que:

se por laicidade do estado se entende a soberana autonomia do Estado no domínio, a ele peculiar, da ordem temporal, o seu direito de regular inteiramente a organização política, judiciária, administrativa, fiscal, militar da sociedade temporal, e, de modo geral, tudo que se refere à técnica política e econômica, nós declaramos abertamente que esta doutrina é perfeitamente conforme a doutrina da igreja (OSSERVATORE ROMANO, 1945, n. 129).

Portanto, o mundo laico não era infenso à intervenção do ensino católico, porque, nas questões do Estado, “a ele peculiar”, estrategicamente, o papa deixa de fora a Ordem moral, porque, como *Mãe e Mestra*, seria a igreja a agência de formação moral do mundo. Na teoria política católica, isso é perfeitamente explicado:

A Igreja Católica tem, como o Estado, direito à dupla qualificação de sociedade necessária e soberana. Todavia, a Igreja e o estado não pertencem à mesma ordem de coisas e nem colimam o mesmo fim.

A Igreja é a sociedade necessária na ordem religiosa e sobrenatural.... deve ele assegurar aos homens o auxílio requerido para a obtenção do fim sobrenatural deles; a sua missão é, pois, realizar o bem comum religioso e sobrenatural dos fiéis.

De outra parte, a igreja só é competente relativamente ao bem religioso dos seus fiéis, e não ao seu bem temporal. Nesse bem religioso estão, no entanto, implicados certos elementos de ordem temporal que cumpre considerar, quer como indispensáveis para que a Igreja possa promover eficazmente a vida espiritual, quer como requeridos pelas necessidades do funcionamento da própria igreja.

Estando a igreja fundamentada em pretender os meios necessários para realizar o seu fim, o Estado é obrigado a reconhecer essa competência (UNIÃO, 1959, p. 146-147).

Portanto, entendia a Igreja – e, conseqüentemente, reivindicaria sempre Pio XII – o reconhecimento de sua competência, “implicados certos elementos de ordem temporal indispensáveis”, que se referia a “certo nível de ordem econômica, política e social, sobre cujo aspecto a Igreja tem o dever de se pronunciar” (Ib. p. 147). Para explicitar a concepção do próprio Pio XII quanto à tradução do modelo da ordem defendida pela igreja – que o Estado tinha “obrigação a reconhecer” – a partir desses pressupostos católicos, vejamos o que diz o pontífice, sob a lógica normativista dos fundamentos do Estado e do direito dos seus membros:

Da ordem jurídica querida por Deus deriva o direito inalienável do homem à segurança jurídica, e, por isso mesmo, a uma atmosfera concreta de direito protegida contra toda intrusão arbitrária.

As relações do homem para com seu semelhante, do indivíduo para com a sociedade, para com a autoridade, os deveres cívicos, os deveres da sociedade e da autoridade para com os seus cidadãos, devem ser instituídos sobre um fundamento jurídico bem nítido, e salvaguardados, quando preciso, pela autoridade judiciária. Isso supõe:

- a) Um tribunal e juízes que peçam as suas diretrizes a um direito claramente formulado e definido;
- b) Normas jurídicas claras, que não se possam violar pelo motivo abusivo de um pretenso sentimento popular, ou por puras razões utilitárias;
- c) O reconhecimento do princípio de que o próprio Estado, bem como os funcionários e os organismos que dele dependem, são obrigados a reparar o mal que fizeram a retirar as medidas

que lesassem a liberdade, a propriedade, a honra, o progresso, a saúde dos cidadãos (RADIOMENSAGEM, 24/12/1942).

É por si evidente o fato de que, considerados os momentos específicos da história e quando sob o impacto das experiências de conflito, as teses em torno da ordenação do mundo e da sociedade apontem na direção de confronto das versões ideológicas em conflito e, dessa forma, entendê-las e situá-las, uma vez que as ideologias correspondem a um atributo humano que se realiza na capacidade de expressar objetivamente e representar o seu agir; consequentemente, na medida em que os lugares sociais ocupados pelos sujeitos são lugares conflituosos, seus discursos tornam-se conflituosos.

Se acompanharmos Rust (2015) aqui, as inflexões de Delogu esclarecem-se e apontam nitidamente para o argumento desta tese. Segundo ele, “o pontífice procurava reeducar os fiéis nas lições de um catolicismo militante e moderno, conservador e atualizado”; são esses adjetivos, “militante e moderno, conservador e atualizado”, que farão que Pio XII seja “considerado um precursor do ambiente reformador que tornaria possível a realização do Concílio Vaticano II em 1961” (RUST, 2015, p. 37).

Tal militância moderna dialeticamente e conservadora vai ser proposta dentro de um modelo jurisdicista do Estado. O acento no direito e, em última instância, na ordem e na justiça ganha significado particular por ser afirmado em plena guerra (1942), e não parece que esse discurso se conforma com a figura do “papa de Hitler” como hodiernamente se folclorizou (CORNWELL, 2000). Como referido, Pio XII age no sentido de reafirmar a Doutrina Social da Igreja e, segundo Guerry, o faz por entender que esse expediente se conforma ao “direito e dever da Igreja [...] como educadora das consciências [...] [e] guardiã da lei moral” (GUERY, 1963, p. 5), contra o ambiente mencionado de desvios das consciências do caminho indicado pela natureza humana e pela revelação.

Guery ensina o significado católico da Doutrina Social da Igreja:

Um conjunto de concepções (feitas de verdades, de princípios e de valores), que o Magistério vivo fundamenta na *lei natural* e na *revelação*, e que adapta e aplica aos problemas sociais do nosso tempo, a fim de, segundo a maneira própria da Igreja, ajudar os povos e os governantes a organizar uma sociedade mais humana e mais conforme aos desígnios de Deus sobre o homem (GUERRY, 1963, p. 5).

Nesse sentido, importa lembrar a tese de Skinner (1969), para quem o historiador intelectual não deve preocupar-se com a validade ou significado presente de ideias passadas – a Doutrina Social da Igreja –, pois essas ideias passadas não podem fugir ao fato de que se adaptam e se aplicam aos problemas sociais do nosso tempo ao lidar com respostas particulares. Nesse processo, a história das ideias e das teorias políticas, cativas de uma pretensa perenidade das ideias passadas, as leria de tal modo que o significado dos conceitos formulados no passado não teria vida fora do contexto em que foi produzido, não poderia ser transportado para o presente senão ilegitimamente – com a consequente incomensurabilidade entre os tempos e a rígida separação entre explicação e interpretação e a história de que elas são portadoras. Para Pio XII,

[...] está na hora de dar outros passos definitivos: de sacudir o letargo; de começar um enérgico despertar de pensamento e de obras. Despertar que empenhe todos, sem exceção, na vanguarda da renovação total da vida cristã (DISCURSO, 10/02/1952).

Os desafios contemporâneos caminham para o mapeamento das *permanências*, *modificações* e *novas presenças*, ou insurgência e ressurgências, que revela o fenômeno religioso em seu caráter multifacetado, polissêmico, que opera no sentido de produzir o seu próprio estatuto em resposta às demandas por novos olhares do seu objeto (FREITAS, 2004).

Guerriero (2004) adverte que é preciso estar atento ao “perigo de inconsistências nas pesquisas e da utilização de modismos nas análises”. Portanto, a Doutrina Social relida para o novo contexto indica as fórmulas das práticas religiosas e o seu significado para o pontificado de Pio XII.

Bem especificamente, neste contexto, a visibilidade institucional das crenças que leva à construção de novas subjetividades religiosas é produto da história e nela é que se traduzem a flexibilidade e a volatilidade das configurações da religião contextualizada – moderna e conservadora; uma religiosidade e uma prática social decorrentes a *posteriori*, pois vêm pela natureza rija da estruturação dos sistemas religiosos, como demanda para a sua estabilidade: “quanto mais modernas, mais racionais as pregações, menor o entusiasmo que elas despertam” (RESENDE, 2004, p. 28). A contextualização viria na exigência de Pio XII quanto à nova institucionalidade da igreja e sua reinserção social.

A igreja não pode enclausurar-se inerte, no interior dos seus templos, desertando assim da missão que lhe conferiu a Providência Divina, de formar o homem integral e, por consequência, de colaborar incessantemente para a instituição do fundamento sólido da sociedade. Essa missão é-lhe essencial. Considerada sob este ponto, pode-se dizer que a Igreja é a sociedade daqueles que, sob a influência sobrenatural da graça, na perfeição da sua dignidade pessoal de filhos de Deus, e no desenvolvimento harmônico de todas as inclinações e energias humanas, edifica as poderosas estruturas da sociedade humana (DISCURSO, 20/02/1946).

Historicamente, essa nova eclesiologia é importante quando lembramos que foi no período moderno – no qual a religião foi alvo de críticas avassaladoras, apesar de não se poder ignorar o espírito cristão que perpassa a história europeia ocidental – que, no embate com o desenvolvimento científico, o humanismo pragmático configurou a ordem social e econômica e que, de um teísmo (quase um deísmo) aconfessional, assistiu à fundação das bases nas quais se erigiram diferentes modelos de secularização e laicismo, como mencionamos.

No primeiro capítulo, referimo-nos ao fato que a institucionalidade da Igreja decorre do reconhecimento e da eleição daquilo que ela considera do seu interesse e que, uma vez isso estabelecido, sua efetividade se torna meta a ser concretizada, um processo condicionado pela percepção que ela constrói de sua missão religiosa, o que inclui uma expectativa de preservação e decrescimento.

Efetivamente, a tradição religiosa – e, em nosso caso, o catolicismo romano – sempre procurou novos espaços de adaptação – bem nos termos da afirmação de Guerry (1963): “lei natural e revelação, que [se] adapta e aplica” – para manter-se como agente inspirador para a configuração dos estados modernos, em seu espírito, leis, instituições, de tal forma que configure o governo de Deus por meio do Estado. Mas, nesse ambiente de caos e de “desvios das consciências”, lembra Cifuentes, “toda sociedade reclama um direito, e todo direito, uma organização, uma instituição, um Estado” (CIFUENTES 1989, p. 44).

Era dentro da ordenação laica do mundo secular que, segundo seu antecessor, Pio XI, “a igreja não quer nem deve imiscuir-se, *sem justa causa*, na direção das coisas *estritamente humanas*” (PIO XI, *Ubi arcano*, 1922), que Pio XII fez sua defesa do prevalecimento da justiça e do direito e afirmava a necessidade de “uma sã e legítima laicidade do Estado” (DISCURSO, 23/03/1958).

Para Pio XII, que considerava que da guerra havia derivado a perspectiva de uma nova ordem fundada sobre poder e força e que essa noção de força sufocara e

pervertera as normas do direito, era urgente redirecionar essa lógica. Falando aos juristas italianos, apontou para uma ordem fundada no direito instituído sobre a verdade religiosa:

Sem dúvida, um jurista não está chamado pela sua profissão a dedicar-se à especulação teológica para conhecer o objeto do seu estudo.

Mas a natureza ou a essência do direito não pode derivar-se senão da própria natureza humana; e já que, por outra parte, essa natureza não pode ser conhecida, nem sequer aproximadamente na sua perfeição, dignidade e altura [...] sem a conexão ontológica unido à sua causa transcendente, é claro que não será possível ao jurista conquistar um *são* conceito do Direito, nem um sistemático ordenamento, senão vendo o homem e as coisas através da luz que provém da divindade (DISCURSO 06/11/1949).

Se, por alguma perspectiva, a condição da diplomacia vaticana ou da própria igreja podia ser considerada marginal, era certo que Pio XII a enfrentaria no sentido de reconfigurá-la. E, sobre esse ponto, ele se pronuncia com clareza, porque a doutrina do seu antecessor explicitava que a Igreja não se imiscuía na ordem temporal “sem justa causa”, contexto que Pio XII não reconhecia – pelo contrário, entendia que sobejavam *justas causas* para a intervenção pontifícia na reafirmação dos valores cristãos e católicos. Afirmou:

Nossa mensagem à semana social de Strasburgo, no ano passado, deu azo a controvérsias, algumas até de caráter político, o que demonstra, ao que parece, o inveterado hábito de certos meios de enxergarem nas diretivas dadas pelos Papas tentativas de intromissão em questões atuais de natureza puramente política. Em particular, nossas observações sobre a nacionalização foram assim interpretadas. Ora, tratava-se ali de uma questão de ordem mais elevada, e não da liceidade moral da nacionalização sob aspecto do bem material da nação. A liceidade sob este aspecto, quando o bem comum reclama a nacionalização, já fora tratada na Encíclica *Quadragesimo Anno* e por nós mesmos na nossa alocução às associações de trabalhadores católicos da Itália, a 1º de março de 1945 (DISCURSO, 08/07/1945).

A Igreja falaria num patamar *mais elevado* e incidiria sobre a ordem política do estado laico; independentemente das *controvérsias*, sua diretriz era a pertinência dos valores espirituais (morais/religiosos) nos problemas humanos, via preferencial para a renovação religiosa que o mundo emergente demandava, como “dever da nossa geração” (RADIOMENSAGEM, 24/12/1944).

Como já vimos com Coutrot (1996), a pergunta acerca de como as aspirações humanas e suas utopias são engendradas, vitalizadas e mediadas em crenças deve ser

respondida no exercício historiográfico que pretende interpretar o fenômeno religioso. Resolvido a falar a partir do *patamar mais elevado*, Pio XII faz uma severa crítica aos católicos que se abstêm de uma ativa presença no mundo que caracteriza “o letargo do espírito, a anemia da vontade e a frieza dos corações” (DISCURSO, 10/02/1952):

[católicos] medíocres, irresolutos e flutuantes, para quem a religião é ainda, talvez, algo vago, sem nenhuma influência sobre a sua vida. Esta multidão amorfa pode, segundo nos ensina a experiência, ver-se um dia ou outro, de improviso, no transe de tomar uma decisão (DISCURSO, 15/10/51).

[...] seria falso um sobrenaturalismo que afastasse os cristãos das necessidades, dos deveres, e dos direitos econômicos e políticos (DISCURSO, 13/09/1952).

Vencido o falso sobrenaturalismo, a fé haveria de estabelecer novos e diversos modelos de relações sociais, atendimento das *necessidades* e cumprimento dos *deveres e dos direitos*, com fiéis que assimilassem e respondessem a esses novos imperativos de fé; a Igreja se muniria de provimentos institucionais que se consubstanciam na vida social expressando a marca dessas convicções religiosas, uma vez que a crença religiosa traduz temporalmente seus conteúdos (COUTROT, 1996).

Rops narra um episódio emblemático:

Um bispo francês passava um dia pela galeria do palácio Vaticano que leva aos gabinetes da Secretaria de Estado. Ia com o Cardeal Pacelli, então Secretário de estado de Pio XI, quando o viu deter-se subitamente diante do mapa-múndi [...]. Ergueu o braço esguio para essa imagem do globo, e aquele que haveria de ser o papa das “igrejas de cor” disse com voz forte: “monsenhor, temos que colocar-nos à dimensão de tudo isto [...]” Colocar a Igreja à dimensão do mundo – tal era, entre outros, o dever que incubia aos que a detinham a seu cargo. E não faltaram a este dever (ROPS, 2012, p. 451).

Pio XII referia-se aos novos caminhos do Catolicismo a partir do início dos anos 1940 como “primavera missionária”, porque considerava que a experiência do pós-guerra “certamente nunca foi tão promissora”. Isso implicava promover a comunidade católica, primeiro no cenário internacional, com paradigmas para uma nova caminhada, para a implementação de novas práticas que concilhassem o patrimônio das verdades espirituais da tradição católica com a modernidade, sem permitir que ideologias quaisquer restringissem os espaços sociais do Catolicismo, em nome do nacionalismo, republicanismo, capitalismo, comunismo, porque aquilo a que a Igreja se propunha estava naquele *patamar mais elevado*. “Pio XII lançou a igreja em um projeto de

renovação da cristandade” (RUST, 2015, p. 70); por isso, o cristão e católico afirmaria sua condição de pertença ao mundo.

Ora, tal pertencimento ao mundo é um postulado que se forma e se incute estrategicamente e substantivamente para qualquer matriz de poder ideológico, indispensável à manutenção do poder político; por isso, além de legitimar, provê o poder político. O pertencimento ao mundo também opera um instrumento simbólico de persuasão, sendo essa contraviolência simbólica, apresentada como uma *verdade moral* (cf. ANSART, 1978). Essa verdade é que deve operar como instrumento indutor para os homens tutelados pelos Estados para darem seu consentimento e aceitação do poder que sobre eles se exerce e, assim, permitir que eles acreditem naquilo que escolherem. Por serem cristãos e católicos, não alheios aos problemas do seu tempo, vinculados ao ordenamento político, subordinados aos Estados, teriam como natural que o poder estatal instrumentalizasse a crença preexistente e dela adotasse os elementos desejados para os objetivos sociais e nacionais (AZEVEDO, 1981).

Colocar a Igreja à dimensão do mundo, como indicou o episódio narrado por Rops, sugeria uma disposição ao diálogo e, como já afirmamos no capítulo precedente, qualquer pluralismo tem sua lógica numa simétrica pluralidade de interesses irreduzíveis, senão em função de outros interesses que se superponham, quase sempre como elemento de esgotamento de conflitos que ameacem a sobrevivência institucional ou social (DURVERGER, 1974).

Pio XII pretendia que a diversidade das crenças, das convicções, das eventuais adesões e recusas do projeto católico fosse marcada pela sensibilidade à diferença quando afirmava:

Segundo os princípios da doutrina católica, a conversão deverá ser feita não como resultado de coação externa, mas de adesão interna às verdades ensinadas pela igreja católica. Por isso, a igreja católica não admite em seu seio adultos que solicitem a entrada ou retorno à mesma, senão com a condição que tenham plena consciência do alcance das consequências do ato que pretendem realizar (DISCURSO, 06/10/1946).

[o pluralismo religioso das nações] [...] levou, com frequência, os tribunais civis a praticarem o princípio da “tolerância” e da “liberdade de consciências”, e esta tolerância prática, social e civil, para com os adeptos das demais confissões, [...] constituem, em tais circunstâncias, um dever moral, inclusive para os católicos (DISCURSO, 21/11/1953).

Portanto, Pio XII adota novos recursos estratégicos de inserção católica, para os quais era necessário desenvolver uma efetiva capacidade da instituição igreja, dentro do cristianismo, com a tradição católica, para promover mudanças em suas relações com o ambiente político-social que se estabelecia e, também, em sua estrutura interna; para tanto, diria: “Os Chefes de Estado podem pois, na prática, quando se dá este requisito, permitir que outras religiões diferentes tenham, cada uma, o seu lugar no Estado” (DISCURSO, 21/11/1953).

De fato, as referências de Leão XIII aos anos de “radicais transformações” foram, segundo Agazzi (1962), bem assimilados por Pio XII. Na *Mater et Magistra*, João XXIII havia indicado: “não escapa a Pio XII que nos quarenta anos passados desde a promulgação da encíclica leonina a situação histórica tinha mudado profundamente”. Dos tempos da *Quadragesimo Anno* aos das radiomensagens de Pio XII, de Pentecostes de 1941, estamos na “situação já mudada” novamente: e “nesses vinte anos” intervieram outras “profundas inovações, seja dentro da cada comunidade política, seja em suas relações mútuas”. Os fenômenos sociais e cívicos, portanto, evoluem, aliás, “evoluem rapidamente” (AGAZZI, 1962, p. 214). Era o tempo de imiscuir-se em favor de uma sã laicidade da ordem secular que se impunha.

A expectativa das intervenções de Pio XII era que a religião fosse reinserida na reconstrução social da Europa, não apenas como uma projeção da religiosidade dos seus líderes, mas também como uma forma da cultura, um espírito de uma civilização, uma forma inerente ao modo de ser de um povo, que inclui a universalidade, guardadas as devidas proporções, como o princípio do *American way of life*, uma filosofia de toda a vida nacional.

O pluralismo limitado proposto permitiria perceber como, condicionados pela natureza do próprio ato enunciativo, emergiriam do discurso religioso fatores endógenos e exógenos, acerca dos quais é preciso ter consciência da natureza mesma dos obstáculos a serem transpostos e do conjunto de condições objetivas e subjetivas demandadas como alternativa. São etapas inevitáveis e inalienáveis no processo de implementar a ordem proposta pela Igreja, que, sem a disposição dialogal e apesar das teses conflituosas, não se estabeleceria.

Ainda, quando o Estado ou a Ordem se fundam em pressupostos laicos, como sugeriu Brandão, de modo não religioso, expressam-se os valores, as crenças, os símbolos remissos a pressupostos religiosos, o que acentua um lado austero da Ordem Social. Mais do que a salvação, “menos o destino transcendental e mais a inspiração

para o mundo”, a tese católica ainda colocada para o diálogo no enfrentamento ideológico, no pós-guerra inclusive, considera a religião como princípio fundamental de toda justiça – como vimos na afirmação do Estado que se funda sob uma ordem jurídica, cuja matriz é a moral (religiosa) e o primeiro fundamento de toda moral, além de ser, também, a base das virtudes sociais. Isso faz referência àquilo que Benda chamou de “caráter sagrado da pessoa humana” que se situa “fora de qualquer particularidade de raça, de classe ou nação, e reconhece o elemento contratual da sociedade” (BENDA, 1941, p. 49). Segundo Pio XII:

A dignidade da pessoa humana supõe, pois, normalmente, como fundamento natural para viver, o direito ao uso dos bens da terra, a este direito corresponde a obrigação fundamental de conceder uma propriedade privada a todos, quanto possível. As normas do direito positivo que regulam a propriedade privada podem mudar e restringir mais ou menos seu uso; mas, se desejam contribuir para a pacificação da comunidade, devem impedir que o operário, pai ou futuro pai de família, seja condenado a uma dependência ou a uma servidão econômica, inconciliáveis com os direitos de sua pessoa. Que esta servidão derive do poder do capital privado ou do poder do estado, o efeito é o mesmo (RADIOMENSAGEM, 24/12/1942).

Havia um elemento contestatório no discurso pontifício já mesmo pela sua tarefa de convidar a interpelação da realidade, da reflexão. Quando uma sociedade se recusa a interrogar-se, ideologizar-se e enrijecer-se, ela abre espaço para soluções pretensamente incontestáveis, mas, na medida em que introduz a crítica, obriga e propõe a superação da conformação e do imobilismo. Como já referido na citação de Mainwaring, “como em qualquer outra instituição, uma *Igreja é influenciada pelas mudanças na sociedade em geral*” (MAINWARING, 1989, p. 25, grifo nosso). E, no contexto da nova ordem socioeconômica propugnada, Pio XII dirá que:

A igreja, pois, opõe-se à acumulação de bens em mãos de um número relativamente pequeno de homens riquíssimos, enquanto vastas camadas são condenadas a um pauperismo e a uma condição de vida indigna do ser humano (DISCURSO 07/09/1947).

A justiça social [deve] regular conscienciosamente a repartição e o uso das riquezas, de modo que não se concentrem todas numa parte, em total prejuízo de outras. De fato, as riquezas são como o sangue da comunidade humana, pelo que devem, normalmente, circular entre todos os membros do corpo social (DISCURSO, 18/10/1949).

A sociedade tecnológica, planejada, como se preconizava no pós-guerra, agudiza o problema sobre seus pressupostos antropológicos também, porque o

“homem” *descrito* pela ciência, inserido nos modelos políticos, se distancia daquele “homem real” a ser desvelado em sua transcendência. Diria, então, Pio XII: “não pretendemos entrar no exame do lado prático destes problemas e das suas soluções, mas só dizer como é que o homem deve considerar e tratar a economia social” (DISCURSO 07/03/1948).

Wells lembra que, “em junho de 1941, o papa Pio XII argumentou que o estado não podia ter um alicerce puramente humano. Da mesma forma, não deve ‘obstruir a liberdade daquele corpo que continua obra de Jesus Cristo neste mundo, a Igreja’” (WELLS, 1983, p. 244). A ordem temporal em que se expressa a criatura humana não pode ser, nem ela nem o homem, dissociada das intenções divinas. Segundo Pio XII, “Uma doutrina, ou construção social que renegue tal conexão com Deus, ou prescinda dela segue um caminho falso” (RADIOMENSAGEM, 24/12/1942),

Um direito sem Deus, uma política sem Deus [...] são os principais responsáveis pela ameaça que paira sobre a humanidade (DISCURSO, 07/09/1947)

O reconhecimento deste direito mantém-se ou desaparece com o reconhecimento ou não dos direitos imprescritíveis, inseparavelmente inerentes às pessoas livres

Somente aquele que recusa ao homem esta dignidade de pessoa livre pode admitir a possibilidade de substituir o direito à propriedade (e, por consequência, a própria propriedade privada) por algum sistema de seguros ou garantias legais do direito público (DISCURSO 20/05/1948).

O direito do indivíduo e da família à propriedade deriva imediatamente da natureza da pessoa; é um direito ligado à dignidade da pessoa humana [...] (RADIOMENSAGEM, 14/09/1952).

Segundo Duchinni, “verificando essa realidade, Pio XII chama insistentemente a atenção para o mal profundo que se opõe, independentemente dos regimes e das doutrinas particulares, à construção de uma sociedade sadia: o materialismo dominante, o espírito prevalentemente técnico” (DUCHINNI, 1962, p. 61). Nas palavras de Pio XII:

Mas em que consiste este (o espírito técnico) exatamente? Nisso: que é considerado o mais alto valor humano tirar da vida o maior proveito das forças e dos elementos da natureza; que se fixa como finalidade, de preferência a todas as outras atividades humanas, os métodos tecnicamente possíveis de produção mecânica, e que se vê neles a perfeição da cultura e da felicidade terrena (RADIOMENSAGEM, 24/12/53).

Tudo parecia sugerir que a Igreja não se percebia como quem não tem nada a declarar na marginalidade que lhe atribuiu Declonu, ou então, que fosse apenas resposno de modelagens sociais que se subordinasse a cânones científicos, ou sob a tutela das armas. Pio XII insistiria no protagonismo da moral religiosa católica, porque:

a dignidade do Estado é a dignidade da moral querida por Deus; a dignidade da autoridade pública é a dignidade da sua participação na autoridade de Deus [...] e que reflete o “senso profundo dos princípios de uma ordem política e social que seja conforme o direito e a justiça” (RADIOMENSAGEM, 24/12/1944).

Ensina Boer que, “quando um regime se instala e depois se consolida, desencoraja os adversários e engendra sua desintegração progressiva. É a força dos fatos consumados”; porém, “a igreja, por sua vez, trata de tentar existir e quanto possível florescer, dentro das condições reais” (BOER, 1980, p. 308). Pio XII reconhece como indesejável o fato – que parecia consumir-se – de que intimidados estiveram os religiosos como quem se sente ameaçado pelo “*alien*” dessa técnica divorciada do humano expressa numa ordem econômica ilegítima; assim fazendo, o clero estava fugindo ao lócus filosófico fundamental e à prática social mais requerida: o diálogo e a interpelação moral. Por isso, Pio XII adverte os “padres tímidos”:

Doutro lado, não são raros os padres que se mostram tímidos e incertos no que respeita ao sistema econômico que tirou seu nome da excessiva acumulação de bens privados. Mais de uma vez a Igreja tem denunciado suas consequências gravemente perniciosas. De fato, ela apontou não só os abusos das grandes riquezas e do próprio direito de propriedade, que o mesmo sistema promove e defende, mas ensinou também que a riqueza e a propriedade devem ser instrumentos da produção em proveito de toda a sociedade para a manutenção e desenvolvimento da liberdade e da dignidade da pessoa humana (DISCURSO, 23/09/1950).

Nos processos dialéticos, as representações ideológicas são determinadas pela estrutura das relações sociais, as quais, por sua vez, são condicionadas e secundadas pelas primeiras. Pio XII não ignorava a polaridade dos projetos socioeconômicos em disputa, mas não admitia que se passasse ao largo da promoção da liberdade e da dignidade humanas. Com a sua fala, pretendia propor fórmulas de contenção para a exacerbação dos dois projetos. Sabia que qualquer sistema social, a fim de se manter coeso como totalidade, necessitava ancorar-se em instrumentos de legitimação e que,

quase como regra, o sucesso da legitimação buscada estava em proporção direta do poder possuído por aqueles que operavam com ela.

Portanto, nesse parlamento aberto da sociedade do pós-guerra, não ficaria vazio o assento da Igreja. Agora, cabia situar-se nos debates. O primeiro tema foi o da cotidianidade, no sentido de reconhecer que sua sociedade tinha perguntas abertas sobre a sua própria configuração. Não sem certa perplexidade, constatava o perfil de uma sociedade racionalizada em seus meios e equívoca quanto aos seus objetivos, em inadiável crise ética.

Liberdade, dignidade humana, princípios morais para a ordem social são *tropos* predominantes no discurso pontifício, linguagem que se percebia tangencial nas ideologias em disputa, que Pio XII queria promover a uma posição de centralidade na nova linguagem teológica do Catolicismo, concepções centrais para o contexto do mundo moderno, cuja produção de sentido indicava sua conectividade com a moldura ideológica e específica da natureza de cada texto.

Ao encontrar-se com a contemporaneidade, a Igreja encontra-se com as suas possibilidades, com a pertinência do seu discurso, que, como enunciação, aponta também para os seus limites. A palavra da Igreja significava que o discurso propugnado pelos novos senhores do mundo bipolar não conseguia abarcar a totalidade da existência humana, razão por que o seu discurso se enuncia de um lugar (*topoi*) determinado. A doutrina da Igreja não se oferece apenas como fundamento para o discurso da organização social, mas interpela também o lugar de onde se enuncia o projeto da nova ordem apontando na direção de *normas mais altas*.

O dever de reprimir desvios morais e religiosos não pode ser a última norma de ação. Deve estar subordinado às normas mais altas e mais gerais que, em determinadas circunstâncias, permitem e até fazem, talvez, aparecer como melhor caminho não impedir o erro a fim de promover o bem-estar maior (DISCURSO, 21/11/1953).

Havia aqui um complexo de relações com a ordem política, com sistemas filosóficos, com outras tradições religiosas, ao qual Pio XII não esteve alheio, pelo contrário, apesar do tradicionalismo e do conservadorismo religiosos que esposou, franqueou uma abertura importante para incentivar o diálogo, tanto do catolicismo com esses interlocutores como dos interlocutores uns com os outros.

Como indica Azevedo (1981), é regra que, para que possa ter maior força coercitiva necessária, a religião por vezes inclui ao menos um dogma negativo – “um

único é a intolerância, implícita nos cultos que excluímos”⁸. Embora traduza essencialmente questões de fé e doutrina, a noção expande-se na direção das ideologias, como o comunismo, por exemplo, que a tradição cristã católica considerava como “excluído” das reflexões cristãs, em virtude de sua orientação arreligiosa e ateísta.

Porém, ao referir a esse comunismo protagonizado pela União Soviética, Fabro chama a atenção para que “um monismo e uma intolerância tão fechados do lado católico (*e contra uma explícita recomendação da Encíclica Mystici Corporis, de Pio XII, 1943*) talvez esteja em atuação somente na Espanha de Franco e na Portugal de Salazar” (FABRO, 1968, p. 136, grifo nosso). Isso indica que tal modelo monista de intolerância não se conformava completamente com as teses de Pio XII para a conjuntura. A isso aduz Cairns quando afirma que “Pio XII (*sic*) [leia-se PIO XI] em sua *Mortalium Animos* havia proibido a cooperação ecumênica [...]. Em contraste, o papa João criou uma Secretaria para a promoção da Unidade Cristã”. Isso sugere implicitamente que uma “*mudança substantiva ocorreu nesse lapso temporal, e que corresponde, em maior parte, ao pontificado de Pio XII*” (CANIRS, 1984, p. 435, grifo nosso).

Rops (2012) indica o compasso desse processo de diálogo de Pio XII com o mundo que referimos também em outra seção, com os caminhos do catolicismo a partir do início dos anos 1940: a referida “primavera missionária” “tão promissora” para uma presença católica. Diz o autor:

Em face ao desenvolvimento alcançado pelo movimento ecumênico protestante, qual foi a atitude da Igreja católica? No plano da doutrina, é claro, não se alterou. No plano dos fatos, porém, talvez se possa notar uma certa evolução. Logo a seguir a sua eleição, Pio XII em *Dum gravissimum*, de 3 de maio de 1939, falara com paternalíssimo carinho de “todos os que estão fora do redil da igreja católica”, e o seu discurso de natal desse ano fora um vibrante apelo “a todos aqueles que, sem pertencerem ao corpo visível da igreja católica, nos são próximos pela fé em Deus e em Jesus Cristo”.

Quando se tratava de troca de informações, de contatos privados e confidenciais, não havia proibição alguma [...] mas no caso de uma manifestação mais espetacular, a questão seria formulada de outra sorte.

[...] Em 1939, pode-se dizer que os estudos bíblicos tinham reencontrado na igreja católica o lugar que lhes cabia e toda dignidade. E bastaria o grande apelo de Pio XII, o seu iluminante *Divino affiante Spiritu* (1943), para explicar o prodigioso florescimento que deu ao catolicismo da nossa época uma das suas

⁸ Dogmas negativos exprimem conteúdos de fé propostos em termos de recusa a um determinado conteúdo que se pretende negar.

notas mais características e mais impressionantes (ROPS, 2012, p. 559-589).

Então, reticente à flexibilização no plano teológico da doutrina, Pio XII reconhecia a necessidade de confluir com aqueles que estavam “fora do redil da igreja católica”, e “a todos aqueles que, sem pertencerem ao corpo visível da igreja católica, nos são próximos pela fé em Deus e em Jesus Cristo”, modelos que mais tarde farão parte da agenda do Segundo Concílio Vaticano.

É a comunicação pelo diálogo o instrumento por excelência de articulação da vida social, a referida “tolerância prática, social e civil, para com os adeptos das demais confissões [...] que constituem, em tais circunstâncias, um dever moral, inclusive para os católicos”, processo que somente se viabiliza se a realidade social for plasmada por um grau crescente de compreensibilidade, que vai desde a fundamentação ontológica até a experiência ética, se houver uma disposição para falar e ouvir.

Portanto, no processo de diálogo, tomadas em conjunto, as formas de pensamento e enunciação comunicadas não foram ou nem sempre são necessariamente excludentes entre si: como fenômenos sociais e ideológicos, interpenetram-se e influenciam-se reciprocamente; o importante não é transformar as “afinidades eletivas”. “Em vias de mão única, relações de causa e efeito ou homologias entre ideologias e posições políticas – até porque toda concepção de mundo é um campo de forças, mantêm relações e ramificações em vários grupos sociais e manifestações espirituais” (BRANDÃO, 2007, p. 39). Nessa mesma perspectiva, informa Michel Lowy:

Não é a afinidade *ideológica* inerente às diversas variantes de uma mesma corrente social cultural (por exemplo, entre liberalismo econômico e político, entre socialismo e igualitarismo etc.). A eleição e a escolha recíproca implicam uma *distância* prévia, uma *carência espiritual* que deve ser preenchida, uma certa heterogeneidade ideológica. Por outro lado o *wahlverwandtschaft* não é de maneira alguma idêntico à “correlação”, termo vago que designa simplesmente a existência de um vínculo entre dois fenômenos distintos: indica um tipo preciso de *relação significativa* que nada tem de comum (por exemplo) com correlação estatística entre crescimento econômico e declínio demográfico. A afinidade eletiva também não é sinônima de “influência”, na medida em que implica uma relação bem mais ativa e uma articulação recíproca (podendo chegar à fusão). É um conceito que nos permite justificar processos de interação que não dependem nem de causalidade direta, nem da relação “expressiva” entre forma e conteúdo (por exemplo, a forma religiosa como “expressão” de um conteúdo político e social (LOWY, 1999, p 18).

2.2 Parlamento aberto para a nova ordem

Terminada a guerra, surgiram novos desafios de conteúdo político e social. A unidade da aliança “pelo mundo livre” desfazia-se rapidamente com os intentos soviéticos de ampliar sua zona de influência. Os doze bilhões de dólares do Plano Marshall faziam diferença na dinâmica dos países divididos nos dois blocos. Em 1949, a feição militar viria à tona com o estabelecimento da Organização do Tratado do Atlântico Norte, a OTAN. No mesmo ano, a instituição da República Federal Alemã teve a reposta soviética com a República Democrática Alemã, e o Japão perdera seu império ultramarino. A Guerra-Fria configurava-se a passos largos. Pio XII dirá: “O julgamento que ela merece, será, por analogia, o mesmo que se deve dar à guerra segundo o direito natural e internacional. A ofensiva, quando se trata de guerra fria, deve ser condenada incondicionalmente pela moral” (DISCURSO, 13/09/1952).

Como se abre a perspectiva para uma nova ordem mundial com um debate polarizado entre o capitalismo neoliberal e o comunismo? A afirmação de Frey sobre João XXIII, falando no início dos anos 1960, aponta um projeto de Pio XII: uma comunidade internacional:

[João XXIII] acentua o fato que na ajuda aos sistemas atrasados é preciso que ela seja desinteressada e sem pressões sobre a estrutura política de tais sistemas, além de frisar a necessidade do respeito das características singulares das comunidades e da hierarquia dos valores. Em substância, a ajuda deveria ser dada em vista de uma melhoria no teor de vida de todas as populações do mundo reunidas numa ideal “comunidade internacional”, cujas bases já haviam sido propostas por Pio XII (FREY, 1962, p. 154).

São essas *bases* de uma nova ordem internacional em Pio XII que demarcaremos nesta seção e que são o fundamento que subsidiará os postulados do Segundo Concílio Vaticano. Para a relação do catolicismo romano com o mundo moderno, que Habermas (1982) ajuda a perceber quando sugere que, na sociedade pós-secular, a religião convive com outras *crenças*, em que os crentes devem traduzir convicções religiosas em linguagem leiga, pretende-se que seus argumentos sejam debatidos em espaço público.

De fato, os enfrentamentos da Igreja contra as ideologias que ofereciam suporte para a organização e as práticas políticas dos Estados modernos dizem respeito ao seu relacionamento de favorecimento ou restrição na questão das liberdades, e não há como ignorar que os problemas teológicos e religiosos eram vitalmente atingidos em seu

estatuto pela “civilização moderna”, em diálogo com as quais emergem as *bases* de Pio XII.

Nem o indivíduo nem a família devem ser absorvidos pelo Estado. Cada um conserva e deve conservar sua liberdade de movimento para o bem comum. Além disso, há certos direitos e liberdades dos indivíduos – de cada um deles – ou da família, que o Estado deve sempre proteger, não podendo violá-los ou sacrificá-los a um pretenso bem comum (DISCURSO, 05/08/1950).

Esclareçamos o princípio de bem comum, nos termos da filosofia política católica:

O bem comum difere formalmente dos bens particulares. Enganar-nos-íamos, porém, pensando que essa diferença formal resulta do fato de o bem comum aproveitar a generalidade dos homens, ao passo que bem particular é privilégio de um só ou de um pequeno número. Em verdade, um bem não é comum por servir a generalidade dos homens, mas serve a generalidade dos homens por ser o bem da natureza, e porque a natureza é, universalmente, participada por todos os membros da espécie. [...] Compreende, especialmente: a existência física e tudo que lhe assegura a manutenção, a proteção, a propagação, os bens espirituais e morais [...] e todas as suas possibilidades [...].

Destas explicações resulta que o bem comum é a fonte de uma altíssima moralidade, que penetra todo o domínio da vida pública. (UNIÃO, 1959, p. 39-41).

No que diz respeito ao mundo capitalista, a nova ordem será proposta a partir dos postulados do neoliberalismo. O liberalismo entende-se ligado a uma tradição clássica que defende a liberdade, sobretudo de propriedade, e a mínima interferência do Estado. Segundo Anderson,

O neoliberalismo é um fenômeno distinto do simples liberalismo clássico, do século passado. O neoliberalismo nasceu logo depois da II Guerra Mundial, na região da Europa e da América do Norte onde imperava o capitalismo. Foi uma reação teórica e política veemente contra o Estado intervencionista e de bem-estar. Seu texto de origem é *O caminho da Servidão* de Friedrich Rayek escrito já em 1944 (ANDERSON, 1995, p. 11).

Conforme a compreensão de Gros (2002), esses conceitos transformaram a corrente teórica neoliberal numa verdadeira visão de mundo.

O pressuposto de fundo da cosmovisão neoliberal “é a inata desigualdade dos homens com relação à capacidade de realizar diversos tipos de trabalho” (XAVIER, 1996, p 111). Isso implica uma remissão ao individualismo possessivo, ou seja, uma

antropologia que sustenta que a relação dos homens com a realidade se dá pela mediação da propriedade de si e do seu patrimônio, o que sugere uma perspectiva atomista da sociedade, “associada intrinsecamente ao mercado capitalista que subordina a todos, que opera sobre o binômio irreconciliável de liberdade e igualdade” (LOPES, 1988).

Acentuando a liberdade sobre a igualdade, e entendendo a primeira como dissociada da liberdade política, o neoliberalismo se erige sobre um princípio de darwinismo social, que expropria de significado o processo histórico em favor da liberdade política, com a prevalência dos mais fortes e o extermínio dos mais fracos.

A sociedade nesse contexto não tem fundamento ontológico ou histórico, mas é apenas o somatório das ações particulares levadas a cabo para a satisfação de desejos, e a busca pela sua realização é o princípio que explica a cooperação social, tese no mais absoluto antagonismo com a concepção de Pio XII, para o qual “a sociedade é de origem divina e exigida pela própria natureza” (CHIROGRAFO, 26/02/1947).

A dignidade da pessoa humana supõe, pois, normalmente, como fundamento natural para viver, o direito ao uso dos bens da terra, a este direito corresponde a obrigação fundamental de conceder uma propriedade privada a todos, quanto possível. As normas do direito positivo que regulam a propriedade privada podem mudar e restringir mais ou menos seu uso; mas, se desejam contribuir para a pacificação da comunidade, devem impedir que o operário, pai ou futuro pai de família, seja condenado a uma dependência ou a uma servidão econômica, inconciliáveis com os direitos de sua pessoa. Que esta servidão derive do poder do capital privado ou do poder do Estado, o efeito é o mesmo (RADIOMENSAGEM, 24/12/42).

[...] a Igreja tem denunciado suas consequências gravemente perniciosas. De fato, ela apontou não só os abusos das grandes riquezas e do próprio direito de propriedade, que o mesmo sistema promove e defende, mas ensinou também que a riqueza e a *propriedade devem ser instrumentos da produção em proveito de toda a sociedade para a manutenção e desenvolvimento da liberdade e da dignidade da pessoa humana* (MENTIS NOSTRAE, 23/09/1950, grifo nosso).

O século XX foi palco da ascensão do Estado de bem-estar, mas assistiu ao aumento da crítica para com o liberalismo clássico e a perspectiva de promoção das políticas capazes de minimizar os efeitos mais contundentes do capitalismo. Para o movimento reacionário e conservador que buscava hegemonia no pós-guerra, não era a ação do Estado o mecanismo de ajuste do capitalismo, mas, como dissemos, a ação individual voltada para fins próprios.

Esse movimento conservador e neoliberal era reticente e reafirmava o modelo tradicional de sociedade calcado sobre a tradição, apesar de um formato voltado à contemporaneidade, reafirmando a incapacidade do Estado e dos governos em gerir sobre competências que não lhe eram próprias, mas dos indivíduos, da iniciativa privada, o que apresentava como resultado da inoperância das tentativas e o agravamento dos problemas que buscou solucionar, tornando, dessa forma, ainda mais vulneráveis as estruturas sociais.

Pio XII tinha em perspectiva diversa o papel do Estado nas sociedades contemporâneas. Ensinava o papa:

O materialismo pode, quando muito, fazer valer o poder e a força. Mas a fé coloca acima do poder o direito, e antes de tudo, os direitos do homem, os direitos certos do indivíduo e da família. Estes direitos são primordiais e inalienáveis; existem antes de todo poder terrestre, ainda mesmo do Estado. O Estado precisa reconhecê-los e protegê-los, pois não podem nunca ser sacrificados ao bem geral, precisamente por constituírem parte integrante dele. Tal é a concepção católica (ALOCUÇÃO, 10/08/1952).

[os apóstolos] ensinavam que a alma humana é imortal, feita à imagem do seu Criador, confere ao homem uma dignidade natural e direitos que nenhum poder terrestre pode recusar. Esses ensinamentos podiam parecer revolucionários a Nero e todos os déspotas dos anos seguintes. Despertavam a ideia de que o homem é detentor de certas liberdades independentes do Estado. Isso era certamente revolucionário (DISCURSO, 10/03/1948).

[na vida econômica deve-se recorrer ao] poder do próprio Estado, cuja autoridade social, superior e moderadora tem a importante missão de prevenir as perturbações do equilíbrio econômico resultante da multiplicidade dos conflitos dos egoísmos opostos, individuais e coletivos (RADIOMENSAGEM, 01/06/1941).

A consecução do projeto de ontologia social previsto na ordem neoliberal tinha uma agenda clara quanto aos mecanismos a serem implementados: redução da intervenção do Estado, democracia mínima e enfrentamento do comunismo, procurando contrapor as tendências advindas da revolução russa, o keynesianismo, e o *new deal*, principalmente. O papel e a intervenção estatal tinham sua legitimidade quando demandados pela manutenção da propriedade privada em *seu papel pessoal e social*.

A política social e econômica do futuro, a atividade organizadora do Estado, das comunas, dos institutos profissionais, poderão tender regularmente ao seu alto fim, que é a verdadeira fecundidade da vida social e o normal rendimento da economia do país, senão respeitando e protegendo a função principal da propriedade privada em seu papel pessoal e social. Quando a distribuição da propriedade representa um obstáculo a este fim [...], o Estado pode, no interesse comum, intervir

para regular-lhe o uso, ou ainda, à falta de qualquer outra solução equitativa, decretar a expropriação, mediante a justa indenização (RADIOMENSAGEM, 01/09/1944).

Como lembra Cury (1988), o Catolicismo entende que a ordem social é tanto mais perfeita quanto se aproxima do seu verdadeiro fim, o Criador, e a consequência é a felicidade, concepção que já sugere a subordinação das diversas forças sociais e individuais a um fim que lhe é anterior e proposto. *A essência de cada ser, portanto, se realiza no corpo social. A base da sociedade é a religião, cristã, católica, que não se funda em princípios liberais, mas na revelação.*

A cristandade mencionada por Rust não se opera apenas pela transformação interior do indivíduo, pela adesão consciente que Pio XII exigia, mas, ao inserir-se no mundo sobrenatural, coloca sua soberania individual sob a tutela desse mundo sobrenatural que ordena a vida em sociedade a partir dos valores propugnados pela Religião – esse é o ponto que perpassa toda a intervenção do Papa Pio XII. Por isso, o pontífice vai colocar a filosofia política da igreja, expressa em sua Doutrina Social, sobreposta e contraposta aos dois sistemas em disputa pela hegemonia ideológica, afirmando:

Os danos causados pelos dois sistemas devem convencer a todos, mas especialmente aos padres, da obrigação de aderir e permanecer fiéis à doutrina social que a igreja indica, de fazer conhecê-la aos outros e fazer com que a ponham em prática conforme seus meios. *Somente esta doutrina, com efeito, pode trazer remédio aos males que amplamente se espalharam e avolumaram*; esta doutrina unifica e põe em perfeito acordo todas as exigências da justiça e os deveres da caridade; ordena que se estabeleça uma ordem social, o que, longe de oprimir os indivíduos e isolá-los uns dos outros pela excessiva preocupação com os interesses de cada um, reúne todos os homens em relações recíprocas de boa harmonia e pelos liames de uma fraternal amizade (DISCURSO, 23/9/1950, grifo nosso).

O bem comum é o fim e a regra do Estado e dos seus órgãos (DISCURSO, 08/01/1947).

Nesse contexto, um movimento conservador emergente vai caminhar na aglutinação de três grupos mais destacados: os neoliberais com a ideologia já mencionada; os tradicionalistas, também chamados organicistas, que por meio de formatos diversos defendiam a nova ordem sobre princípios antigos relacionados à tradição, autoridade, liberdade, propriedade etc.; e os anticomunistas, associados ou não ao macarthismo (SINGLER, 1972).

Reconhecidamente, esse pensamento conservador, sem articulação até o fim da guerra, segundo Nash, que se traduzia num projeto político de organização social, estava calcado em pressupostos que os justificavam, cujo acento se encontrava na recusa de reconhecer as pretensões humanas de operar transformações significativas sobre a ordem social, quando contrapostas à experiência social consolidada na experiência. Nash explica:

[...] força intelectual articulada, coordenada conscientemente conservadora nos Estados Unidos. Lá onde, no máximo, vozes dispersas de protestos, profundamente pessimistas sobre o futuro da em seu país. Aos poucos, durante a primeira década do pós-guerra, essas vozes se multiplicaram, adquiriram uma audiência e começaram a gerar um movimento intelectual.

Em primeiro lugar, houve "liberais clássicos" ou "libertários", resistindo à ameaça cada vez maior do Estado em favor da liberdade, das iniciativas privadas e do individualismo. Convencidos de que América ficava rapidamente à deriva em direção ao estatismo (socialismo), esses intelectuais ofereciam uma alternativa que teve alguma influência intelectual e popular em meados da década de 1950.

Ao mesmo tempo e de forma independente, uma segunda escola de pensamento estava surgindo, o "novo conservadorismo" ou "tradicionalismo" com homens como Richard Weaver, Peter Viereck, Georg Nash e Robert Nisbet. Chocado com totalitarismo, a guerra mundial e o desenvolvimento da sociedade secular de massa sem raízes durante os anos 1930 e 1940, o "novo conservadorismo" exigia um regresso aos absolutos religiosos e éticas tradicionais e uma rejeição ao "relativismo", que supostamente tinha corroído os valores ocidentais e produzido um vácuo intolerável preenchido por ideologias demoníacas.

Em terceiro lugar, apareceu uma militância em forma decisivamente anticomunista com um número de influentes ex-radicais da década de 1930, incluindo Whitaker Chambers, James Burnham, Frank Meyer, que trouxe à direita do pós-guerra profunda convicção de que o ocidente estava envolvido em uma luta titânica que um adversário implacável – o comunismo – que procurava nada menos que a conquista do mundo (NASH, 1976, xvi).

Para Pio XII, a nova ordem deveria ser calcada sobre os princípios cristãos e católicos, tendo os movimentos sociais cristãos militantes o protagonismo no processo em defesa das comunidades nacionais, como já indicamos no projeto de Pio XII, que não se deviam confundir com o modelo do socialismo.

As associações cristãs admitem a socialização no caso em que aparece como realmente exigida pelo bem comum, ou seja, como único meio verdadeiramente eficaz para remediar um abuso ou evitar um

desperdício de forças produtivas do país, de garantir a coordenação orgânica dessas mesmas forças e dirigi-las em benefício dos interesses econômicos da nação, a saber, para que a economia nacional por seu desenvolvimento regular e pacífico, abra caminho para a prosperidade que constitua, ao mesmo tempo, um fundamento sólido também para a vida cultural e religiosa. Em todos os casos, essas associações cristãs reconhecem que a socialização importa numa obrigação de uma conveniente indenização em favor de todos os interessados, calculada de acordo com o que as circunstâncias concretas sugerem como justa e equitativa (DISCURSO, 11/03/1945).

[contra] todas aquelas teorias que, diversas entre si e derivadas de ideologias contraditórias, concordam, no entanto, em considerar o Estado [...] como uma entidade absoluta e suprema, acima de todo controle e de toda crítica ainda que seus postulados teóricos e práticos cheguem violentamente à negação dos dados essenciais da consciência humana e cristã (RADIOMENSAGEM, 24/12/1942).

Mas esse processo não era pautado pelo purismo que se pretendia fazer acreditar, e a contraface do socialismo traduzido na propriedade privada, segundo Pio XII, trazia seus riscos inerentes, notadamente quanto à família. Diz o pontífice:

Queríamos abster-nos de qualificar a conduta prática de certos defensores do direito de propriedade privada, os quais, com seu modo de interpretar o uso e o respeito da mesma, chegam melhor que seus adversários, a abalar esta instituição tão natural e tão indispensável à vida da humanidade e, principalmente, à família (DISCURSO, 07/03/1948).

E conclui:

[...] onde o capitalismo se fundamente nestas concepções errôneas, arrogando-se um direito ilimitado à propriedade, fora da subordinação ao bem comum, a Igreja sempre o reprovou como contrário ao bem natural (RADIOMENSAGEM, 01/09/1944).

Fabro analisa as teses defendidas pelo catolicismo sobre a propriedade privada e o socialismo, e uma filosofia cristã como terceira via da seguinte forma:

O princípio do “direito à propriedade privada”, a esta altura, não surge, pois, como uma refutação à propriedade pública, porém como uma espécie de garantia elástica que não absolutiza nenhum dos dois tipos de propriedade, e consente de usar vantajosamente um ou outro, conforme as situações e o grau de desenvolvimento das reais possibilidades dos vários países do mundo. *E neste sentido, parece-me que deveriam ser interpretadas as sucessivas restrições dos documentos pontifícios em relação aos dois sistemas que absolutiza, um o princípio da livre concorrência, o outro o princípio da socialização de todos os meios de produção*; restrições que, por outro lado, não excluem, antes postulam reformas, até mesmo profundas, da

sociedade, para remediar as disfunções que cada sociedade apresenta, e que hoje resultam em dano do bem comum e da efetiva libertação e expansão do homem, seja num ou noutro sistema.

Dessa forma, é evidente, não vejo como os católicos, e os cristãos em geral, poderiam propor um terceiro sistema que, por sua vez, absolutizasse este ou aquele postulado de ação; e eu recusaria qualquer rótulo católico ou cristão, explícito ou implícito, que se quisesse aplicar ao sistema. Mas podem os católicos, partindo das situações de fato de cada país, trabalhar e colaborar para a transformação radical do estado de coisas vigente, para atingir a realização de uma sociedade verdadeiramente nova, que favoreça a libertação e expansão do homem (FABRO, 1968, p. 130-131, grifos nossos).

A crítica de Fabro é uma contraposição à tese católica como anunciada por Charboneau, segundo a qual, na questão da propriedade, se situa “longe da visão do capitalismo ou até do neoliberalismo, e mais longe ainda da teoria comunista”. Por isso, sem oscilar entre um e outro, “os cristãos devem empenhar-se em elaborar novas estruturas, que respeitem as exigências da doutrina cristã em matéria de propriedade” (CHARBONEAU, 1965, p. 334), além de sua empatia com a conhecida tese de Mounier, sobre uma terceira via para a ordenação socioeconômica, mais próxima de uma ética social cristã. Segundo esse autor,

uma economia personalista resolve o conflito entre o liberalismo e o coletivismo. O liberalismo (teórico) tira sua força espiritual de uma defesa de valores pessoais de liberdade e iniciativa e de uma justa crítica dos malefícios do estatismo; mas entrega essas realidades pessoais à opressão capitalista, que delas priva a maioria dos homens. O coletivismo acerta quando proclama a necessidade de coletivizar em larga escala a economia a fim de salvá-la da ditadura dos interesses particulares, mas entrega, de pés e pulsos atados, a liberdade à ditadura estatista de um partido ou de um corpo de funcionários. O *personalismo conserva a coletivização* e salva a liberdade, apoiando-a numa economia autônoma e maleável em vez de arrimá-la no estatismo (MOUNIER, 1967, p. 171).

Na lógica do neoliberalismo, a sociedade edifica-se sob o modelo industrial, em que o trabalho ocupa a função de polo de agregação social, o indivíduo tem sua liberdade e propriedade livres do estado, a quem compete exclusivamente prover a proteção individual no ambiente social. Para Pio XII, o trabalho precisa ser entendido sobre os princípios morais:

Quem conhece as grandes Encíclicas dos nossos predecessores e nossas Mensagens anteriores sabe que a Igreja não hesita em tirar as conclusões práticas que derivam da nobreza moral do trabalho, e

sustentá-las com todo o peso da sua autoridade. *Estas exigências abrangem, além de um justo salário, suficiente para as necessidades dos operários e sua família, a conservação e o aperfeiçoamento de uma ordem social que possibilite e garanta a todas as classes do povo, uma propriedade privada, por modesta que seja* (RADIOMENSAGEM, 24/12/1942, grifo nosso).

Segundo Anderson (1995), os rumos do processo de reordenamento do mundo estavam perigosamente equivocados quanto à regulamentação social – como está explicitado no texto fundador do neoliberalismo do pós-guerra, *Caminho da Servidão*, 1944, de Hayek. O pensamento neoliberal considera que, no confronto de ideias que funda o ordenamento social, os princípios liberais estavam sendo colocados à margem em função do acolhimento do modelo intervencionista de estado, sob o nome geral de coletivismo.

A civilização europeia estava sob influxo de um programa regulamentador, que, como dissemos, era considerado como comprometimento para as estruturas sociais, que tinha como um dos seus exemplos mais eloquentes os conflitos armados. Para o projeto neoliberal, era necessário, portanto, instituir rapidamente e por todos os meios a liberdade econômica como princípio possibilitador da liberdade política.

Nesse contexto de embate de ideias, o programa liberal contrapunha-se explicitamente a Karl Mannheim, que considerara que “a falta de planificação da ordem liberal se transformou em anarquia” e que os neoliberais sabiam disso, pois “o princípio do *laissez-faire*, que, no passado manteve o equilíbrio do processo social, nesta fase resultou em caos”, e mais, “o *laissez-faire* no velho sentido já não tinha utilidade [...] [e] o planejamento, de uma forma ou de outra, era inevitável” (MANNHEIM, 1962, p. 14) – um planejamento democrático substituto do antigo modelo.

Efetivamente, o pensamento neoliberal conseguiu aglutinar doutrinariamente em torno dos seus pressupostos grupos conservadores, descontentes das classes empresariais, setores sociais reacionários e a burguesia financeira, e essa confluência favorecida pelo momento histórico do pensamento conservador e da tradição liberal acabou por instituir-se de forma homogênea, cumprindo as diretrizes propostas de conseguir um alcance global, com a catalisação de setores subalternos através dos centros decisórios de formação e intervenções midiáticas.

Se, tradicionalmente, o liberalismo esteve associado às liberdades individuais, com princípios igualitários como base para o ordenamento democrático, que, de alguma forma, permitiam uma justificação do estado de bem-estar, no contexto do

neoliberalismo pós-guerra esses postulados seriam duramente contestados. Foi amplamente propalada a tese da liberdade como “proteção da lei contra a arbitrariedade”, que, segundo o patriarca neoliberal Hayek, era sinônimo de liberdade econômica: “liberdade sob a lei, implica, em primeiro lugar, liberdade econômica”. A isso, responde Pio XII:

O reconhecimento deste direito mantém-se ou desaparece com o reconhecimento ou não dos direitos imprescritíveis, inseparavelmente inerentes às pessoas livres.

Somente aquele que recusa ao homem esta dignidade de pessoa livre pode admitir a possibilidade de substituir o direito à propriedade (e, por consequência, a própria propriedade privada) por algum sistema de seguros ou garantias legais do direito público (DISCURSO, 20/05/1948).

E mais tarde completaria:

O direito do indivíduo e da família à propriedade deriva imediatamente da natureza da pessoa; é um direito ligado à dignidade da pessoa humana [...] (RADIOMENSAGEM, 14/09/1952)

O que se pretende é a crítica à ideia de justiça social distributiva conforme tradicionalmente posta; eram ideias defendidas pelos setores liberais, socialistas do pós-guerra e que, depois, perpassariam o populismo no Terceiro Mundo, estando contida na contestação mais abrangente que o neoliberalismo fazia ao estado de bem-estar do pós-guerra, à qual acusava de expropriada de fundamento científico que, por conseguinte, sugeria que só a ação humana individual poderia ser adjetivada como justa ou injusta, e não as práticas sociais; ainda que “a ação de muitos indivíduos juntos” (a sociedade) pudesse receber essas qualificações, a ação do Estado ou do governo não podia; portanto, só a intencionalidade dos agentes particulares – separados ou associados – podia ser objeto de um juízo moral. A contestação de Pio XII a esse modelo de regramento moral sob o pressuposto da ordem natural vem claramente expresso neste trecho:

A igreja defende o direito de propriedade, direito que considera fundamentalmente intangível. Contudo, insiste também na necessidade de uma distribuição mais justa da propriedade e denuncia o que há de contrário à natureza numa situação social em que, diante de um pequeno grupo de privilegiados e milionários, existe uma enorme massa popular empobrecida. Desigualdades econômicas sempre haverá. Entretanto, todos que, de qualquer modo, podem influir na marcha da sociedade devem constantemente tender a

realizar uma situação que permita a todos os que trabalham não apenas viver, mas também economizar (DISCURSO, 11/03/1951).

São anacrônicos os esforços intelectuais do pós-guerra que tomavam a sociedade como passível de planejamento e justa distribuição de bens. Segundo Hayek:

Interpretam-se os resultados do ordenamento espontâneo do mercado como se algum ser pensante os dirigisse deliberadamente, ou como se os benefícios ou o prejuízo específicos que diferentes pessoas delas derivam fossem determinados por atos deliberados da vontade, podendo assim ser regidos por normas morais. Essa concepção de “justiça social” é, pois, uma consequência direta desse antropomorfismo ou personificação como o qual o pensamento ingênuo procura explicar todo o processo auto-ordenador. É um sinal de imaturidade de nossas mentes que ainda não tenhamos superado estes conceitos primitivos e continuemos a exigir que um processo impessoal [...] se conforme aos preceitos morais desenvolvidos pelos homens (HAYEK, 1985, p. 80).

Para o pensamento neoliberal calcado nessas teses de Hayek, seu principal arquiteto, o sentimento de injustiça era irreal, ou injustificável, pois correspondia, por analogia, ao sentimento que um fenômeno natural poderia gerar, ou seja, como uma indignação perante uma catástrofe natural. Portanto, se não há princípio moral aplicável às práticas sociais ou um correspondente *valor social*, não se pode atribuir valor a nada senão àquilo que emerge como experiência trazida pelo mercado; em síntese, inexistente uma ordem ontológica prévia, mas só a ordem impessoal do mercado, desprovida de fins.

Pio XII, todavia, após dizer para onde poderia levar o marxismo, afirma sobre seu antagonista:

Eis aí onde nos levam igualmente os princípios fundamentais do liberalismo econômico desde que a procura do lucro por parte do capitalismo financeiro exerce todo o seu peso sobre a vida econômica, e com vistas ao mercado, como um simples mecanismo dos preços. E eis as mesmas consequências para a população rural, explorada pelo capitalismo industrial: ou simples reserva de mão de obra ou letargia em uma existência miserável, submetida às mais perigosas tensões (DISCURSO, 02/07/1951).

A igreja, afirma o pontífice – em síntese precisa do pensamento sobre o princípio fundamental do capitalismo, a propriedade privada –, tem o objetivo de:

fazer com que a instituição da propriedade privada seja o que deve ser, de acordo com os desígnios da sabedoria divina e as disposições da

natureza: um elemento da ordem social, um pressuposto necessário das iniciativas humanas, um estimulante ao trabalho em proveito dos fins temporais e transcendentais da vida, e, por conseguinte, em proveito da liberdade e da dignidade do homem (RADIOMENSAGEM, 01/09/1944).

Na perspectiva do neoliberalismo, o modelo do estado de bem-estar não era apenas uma contraposição de projetos, mas um antagonismo a ser enfrentado, e seus defensores, inimigos a serem combatidos, na medida em que associavam desemprego, miséria, pauperização com o liberalismo, tratando como um ente concreto que promovia esse estado de coisas. A ordem neoliberal, diria Hayek, “visa sobretudo limitar os poderes coercitivos de todos os governos, democráticos ou não” (HAYEK, 1983, p. 39).

A democracia, na lógica neoliberal, é um expediente comprometido a ser corrigido, na medida em que opera supervalorizando a opinião das maiorias, as quais adquirem o *status* de único parâmetro para o limite para os governos. A regra liberal deve se constituir como único paradigma legítimo para a estruturação social, sendo que o exercício democrático representa apenas um mecanismo procedimental – e não único – dentro dessa ordem.

Nesse particular, o projeto neoliberal entendia a democracia como expediente arriscado, porque se vinculava ao risco de um nível insatisfatório de habilitação do corpo representativo e da opinião pública, que poderia levar a uma legislação inepta resultante apenas do grupo que constituísse uma maioria transitória, que, afinal, se instalava como governante da totalidade da sociedade, apesar de constituir-se apenas numericamente de forma maior representada – consequentemente, uma situação de privilégio, e não de igualdade, argumento que já fora caro a John Stuart Mill. Idealmente, o modelo político suportaria uma democracia e uma noção de igualdade na aplicação de normas de conduta, mas restringiria o poder decisório das maiorias.

A lógica do programa era lockeana, em que os princípios naturais, *as leis da natureza*, são a garantia das liberdades individuais e da propriedade. Para o neoliberalismo, a sociedade tinha dimensão dual e contraposta, em que a esfera pública operava a função repressora sob uma burocracia rígida e ineficiente, em oposição à esfera privada, na qual se deveriam situar a liberdade individual e econômica que expressaria os empreendimentos criativos, a riqueza, a autonomia dos sujeitos, e onde o mercado seria constituinte determinante da liberdade moderna, entendida como usufruto da propriedade privada. No tocante à propriedade privada, diz Pio XII: “fica

subordinado ao fim natural dos bens materiais e não poderia efetuar-se independentemente do primeiro e fundamental direito que concede o uso deles a todos (RADIOMENSAGEM, 01/06/1941).

João XXIII é quem apresenta os argumentos de Pio XII sobre a propriedade privada, que, de resto, como temos acompanhado, se constituiu num tema recorrente no discurso desse papa, da seguinte forma:

Apraz-nos reproduzir nesta matéria as observações do nosso predecessor, Pio XII: “Quando a igreja defende o princípio da propriedade privada, tem em vista um alto fim ético e social. Não quer dizer que ela queira conservar pura e simplesmente o estado presente das coisas, como se nele visse a expressão da vontade divina, nem proteger, em princípio, o rico e o plutocrata, contra o pobre e o proletário [...]. A Igreja pretende conseguir que a instituição da sociedade privada seja o que ela deve ser, conforme desígnio da Sabedoria Divina e as disposições da natureza (MATER ET MAGISTRA, § 111).

O próprio Pio XII afirmava que a igreja “denuncia o que há de contrário à natureza numa situação social, na qual, em face de um grupo de privilegiados e milionários, encontra-se uma enorme massa empobrecida (DISCURSO, 11/03/1951).

A recorrência do tema da propriedade privada é reafirmado por Charboneau, que afirma que Pio XII sempre esteve insistindo nisso com “uma constância verdadeiramente impressionante” (CHARBONEAU, 1965, p. 320). Pio XII vai reafirmar os princípios que nortearam o pensamento católico geral, reconhecida como derivada do direito natural secundário⁹. Conforme Martins:

Trata-se, por conseguinte, de direito natural, enquanto isso é necessário em relação ao direito natural primário, devido à carência de recursos naturais da terra. Resumindo a perspectiva tomista e recordando os diversos textos de Leão XIII, Pio XI, e Pio XII, podemos falar, no caso da instituição da propriedade privada de um direito natural secundário, enquanto só direito fundamental de usar as coisas deste mundo é natural no sentido mais forte do termo (direito natural primário) (MARTINS, 1960, p. 315).

Quando Hayek afirmou que “não é absolutamente verdade que o grupo organizado, sobretudo, para dirigir o governo seja também adequado à função legislativa *stricto sensu*, isto é, a de determinar a estrutura permanente de normas jurídicas” (HAYEK, 1985, p. 28), ele reafirmava a crença neoliberal de que o sistema

⁹ Primário são os básicos para a existência do homem.

democrático operante no *welfare state* da Guerra Fria não ia além da fachada para dissimulação dos interesses de partidos e grupos econômicos, porque, segundo entendimento neoliberal, existem aqueles arcabouços normativos que não devem ser suscetíveis a mudanças por alguma maioria circunstante.

Na ordem política, o fim da guerra através do expediente atômico tinha nas bombas lançadas sobre o Japão mais que um expediente de combate militar ou de conquista de vitória, pois atendia ao objetivo de servir como indicador de limites para as expectativas expansionistas da Rússia, indicando, assim, a exposição de uma nova pauta para a política estratégica, decisão política que definia novo paradigma para a configuração geopolítica e as relações internacionais, que incluía os interesses a que referia Hayek.

Como indicaram as referidas conferências de Yalta e Potsdam, as novas relações eram pautadas pelo antagonismo ideológico e relacional contrapondo interesses na fixação de fronteiras no leste europeu e o destino dos países do Eixo. Segundo Parada, “na conferência [de Yalta] a União Soviética conseguiu recuperar praticamente todos os territórios perdidos durante a Primeira Guerra pela anexação dos Estados Bálticos [...]” (PARADA, 2015, p. 146), restando em Potsdam a definição do destino para o espólio do território germânico, finalmente dividido entre os vencedores em “áreas de influência”, último passo pretendido para a pretensa estabilidade interna da Europa. A expansão territorial soviética era uma preocupação aguda de Pio XII, tanto pela extensão da restrição da liberdade religiosa a contingentes populacionais maiores, como pela maior abrangência da doutrinação dos povos segundo a doutrina marxista.

A conjuntura econômica fez que a França, a Inglaterra e os Estados Unidos, deixando à margem o modelo de “áreas de influência”, compusessem uma área comum para enfrentar a gestão econômica. A colocação em prática do Plano Marshall e da Doutrina Truman fez que os Estados Unidos, além de aportar recursos nos países sob sua tutela mais imediata na Europa, também destinassem recursos a territórios ocupados por forças soviéticas, como a Grécia e Turquia, e, progressivamente, ganhassem maior alcance internacional.

A substituição de Joseph Stalin por Nikita Krushev trouxe certo distencionamento para o ambiente da Guerra Fria, porque ele propugnava um padrão de coexistência entre os antagonistas (a saber, a Rússia e seus satélites e os Estados Unidos e seus tutelados) que esgotasse a tensão militar, ainda que não o fizesse em relação às

doutrinas e ideologias respectivas. O principal parece ser o pacto silencioso que as fronteiras e esferas de influência não seriam ultrapassados nos momentos subsequentes.

Era o cenário no qual Pio XII decidira intervir e, segundo Parada, a Guerra Fria teve um expediente especialmente importante no plano da propaganda, pois, segundo sugere, os dois lados “acreditavam que a Guerra Fria seria vencida ou perdida no plano da opinião pública” (PARADA, 2015, p. 153), sendo que os Estados Unidos investiram quantitativamente mais recursos e os diversificaram, não se restringindo a uma ampla produção cultural, mas patrocinando associações acadêmicas, científicas, filantrópicas etc. Essa esfera, a opinião pública, Pio XII cotejava e não mediria esforços para alcançar todas as dimensões das sociedades, como se permite demonstrar nas fontes primárias deste capítulo, nos diversos interlocutores aos quais o papa encaminhou seus discursos.

Pio XII deixara bem claro que sua disposição de intervir não sofreria impedimentos por parte dos que não estavam dispostos a admitir a igreja no debate. O papa o faria, apesar de que:

São muitos os que, hoje, gostariam de exilar a lei moral da vida pública, econômica e social, das ações da autoridade civil, dentro e fora do Estado, na guerra como na paz, como se Deus não tivesse nada a dizer nestes campos. Fazem-se esforços de todo gênero para justificar a emancipação da atividade humana externa – como a ciência, a política, a arte – da moralidade, baseando-se esta pretensão em razões filosóficas e na autonomia que a Igreja reconhece aos governantes para que possam agir em conformidade com as leis do Estado (RADIOMENSAGEM, 25/12/1952).

Como intelectual, Pio XII não ignorava que as ideias não se transformam em ideologias ou formas de pensamento sem que sejam submetidas a processos mais ou menos sistemáticos de rotinização; a elaboração de um discurso pretensamente universal oculta as contradições e os projetos sociais em disputa – por exemplo, uma sociedade capitalista, ou comunista, ou cristã – e, como qualquer ideologia, estava implícito na prática discursiva de Pio XII o objetivo, próprio aos segmentos dominantes, de impedir maiores graus de consciência das contradições pelas classes subalternas. Ou seja, Pio XII sabia que o projeto de uma sociedade cristã era um projeto político, embora enunciado pela mediação da linguagem religiosa, para debater e enfrentar as teses dos programas capitalista e comunista.

Segundo Gozzini,

Será preciso habituar-se a uma disponibilidade inusitada para com os valores próprios dos “outros”, conforme exemplo dado por Paulo VI

na sua Encíclica: valores parciais, sem dúvida, como é sempre parcial, porém, o modo pelo qual rendemos testemunho a Verdade última na qual acreditamos. Mesmo no erro, por outro lado, disse Pio XII na *Humani generis*, pode conter-se uma parte de verdade. E a consideração paciente daqueles valores e daquelas eventuais partes de verdade deve tornar-se instrumento de um menos imperfeito, mas transparente e puro e persuasivo testemunho de Cristo (GOZZINI, 1968, p. 53).

Sendo a marca mais proeminente do novo cenário internacional o esforço dos protagonistas principais dos dois blocos, o capitalista e o comunista, na busca pela ampliação e consolidação do poder, nos diversos formatos que tomaram e instrumentos que utilizaram, lá estavam os que queriam exilar a lei moral. Isso significava agregar os estados nacionais em processos globais com a adesão às formas políticas e econômicas que eram propostas, eventualmente impostas.

O próprio advento do século XX, desde seu início, já colocara em evidência o esgotamento progressivo dos modelos geridos por impérios coloniais, e agora essa expectativa era mais evidente, ainda que mantida a expectativa acerca da configuração que tomaria a emergência dos Estados no pós-guerra, quadro que se delineava sem clareza. Apenas parecia evidente que, mesmo contra a vontade, o bloco que se formara em torno da União Soviética não apresentava sinais de ampliação, e a estratégia da sombra de uma superioridade militar das bombas atômicas parecia funcionar, conforme referido por Parada (2015), pelo menos até 1953, quando a Rússia passou a também possuir seus artefatos nucleares.

Por outro lado, estava suficientemente perceptível que “o futuro do capitalismo e da sociedade liberal não estava de modo algum assegurado” (HOBSBAWM, 1995, p. 228), e a expectativa por uma crise econômica generalizada era a lógica de todos. O plano proposto e conduzido a partir dos Estados Unidos tinha foco na experiência precedente da Grande Depressão, e as ações visavam evitar sua reincidência a qualquer custo.

Pio XII tinha essa consciência quando afirmava que o direito ao trabalho:

[...] é imposto e concedido ao indivíduo, em primeira instância pela natureza, e não pela sociedade, como se o homem não fosse mais que um simples servidor ou funcionário da comunidade (RADIOMENSAGEM, 01/06/1941)

Segue-se que o direito e o dever de organizar o trabalho do povo pertencem, antes de tudo, aos imediatamente interessados: empregadores e operários. Se, porém, não preenchem sua tarefa ou não podem fazê-lo por força de circunstâncias especiais e

extraordinárias, passa a ser atribuição do Estado intervir neste terreno na divisão e distribuição do trabalho, sob forma e na medida exigidas pelo homem comum devidamente compreendidas (RADIOMENSAGEM, 01/06/1941).

A experiência das sociedades modernas, principalmente, não permitia ignorar que qualquer agrupamento humano submetido a formas mais ou menos extensas de pauperismo e privações prolongadas se colocava de forma mais suscetível às alternativas radicais e messiânicas, como a experiência recente o demonstrava; portanto, era necessário submeter essas comunidades ou países ao reconhecimento das vantagens de adotarem os projetos de organização política e econômica, no caso, neoliberal, como instrumento mais eficaz para sua “redenção”.

Mas esse reconhecimento das vantagens de um projeto social específico, o neoliberalismo, não poderia ser feito à revelia de pressupostos antropológicos a que a doutrina católica se referia como dignidade da natureza humana. Por isso, Pio XII dizia que:

O reconhecimento e a realidade direta e indireta dos direitos inatos do homem, aos quais, enquanto inerentes à natureza humana, são sempre concordes com o interesse comum; mais ainda, eles é que devem ser tomados como elementos essenciais desse bem comum; donde se segue que o dever do Estado é protegê-los, e promovê-los, não podendo em caso algum ser sacrificados a uma pretensa razão de estado (DISCURSO, 15/07/1950).

A ambiência conjuntural imediata do pós-guerra esvaziava o elemento de atração e crença dos projetos políticos moderados, e as disputas políticas de cada país se faziam sob a dúvida em relação aos grupos tradicionais e sobre pressão constante e crescente dos projetos comunistas que se realçaram com a participação soviética na guerra e entre os que dividiram seu espólio.

Walker aponta a profissão de fé do primeiro-ministro britânico, Harold Macmillan, na “moderna sociedade livre – a nova forma de capitalismo [...]”, à qual contrapunha que “o inimigo mesmo é o comunismo – implacável, insaciável, incessante em sua corrida para a dominação mundial”, não apenas pelo enfrentamento bélico, mas na “luta pela supremacia entre duas ideologias conflitantes” (WALKER, 1993, p. 132).

Essa lógica da ameaça comunista foi importante para consolidar a posição de liderança dos Estados Unidos na condução da nova ordem mundial, sobretudo porque era a única “potência” capaz de fazer frente àquela ameaça ao seu poder; portanto,

escapara a lógica de que, para além da ameaça comunista de dominação mundial, real ou fictícia, a questão real era o mecanismo de afirmar a supremacia americana.

A vitória aliada já tinha esgotado o poder de atração do nacionalismo e do fascismo e anunciado novas bases. A hegemonia americana não podia ser explícita o suficiente para ferir suscetibilidades dos outros países; por isso, inaugurou-se a política de associacionismo, sobretudo no que diz respeito à segurança, cuja primeira iniciativa foi a Comunidade Europeia, em 1957, primeiro com a França, Alemanha, Itália, Países Baixos, Bélgica e Luxemburgo. A ambiguidade que marcou as disposições em relação aos Estados Unidos no pós-guerra não se esgotou e caracterizou, ainda, o Bloco, pois viam-se os americanos como “aliados suspeitos”, uma vez que seu projeto de hegemonia global já era, apesar do esforço de mantê-la discreta, um consenso entre os Estados capitalistas da Europa, inclusive porque todo o reordenamento econômico trazia a preeminência americana.

Ainda que o Plano Marshall de 1947 significasse que a ingestão de recursos nos países europeus não era um *empréstimo*, mas aportes financeiros e verbas a fundo perdido, os déficits dos países e as balanças de pagamento, nas conjunturas nacionais, não permitiam uma indiscriminada adesão à lógica de livre mercado, livre comércio, liberdade cambial sob controle do dólar, bem como não estimulavam a adesão pura e simples à tutela americana, cuja implementação sempre encontrara resistência em graus variados.

A etapa subsequente tinha o acento na segurança e veio através da Organização do Tratado do Atlântico Norte (OTAN), em 1949, que não conseguia, porém, transpor a feição militar da reestruturação europeia com sua dimensão política. No entanto, o pós-guerra inaugurou uma fase de quietude nas rivalidades que marcaram os estados europeus e, passados os dez primeiros anos, era possível falar de um clima de estabilidade, apesar da *ameaça nuclear*, que, para muitos, era mais um expediente retórico e de equilíbrio de forças do que uma realidade, haja visto que ninguém estava disposto a destruir o planeta.

Efetivamente, os anos 1950 se apresentavam de modo melhor para todos, de onde surgiu a expressão que os descreve: os anos dourados. Nos Estados Unidos, é possível falar em continuidade, pois seu progresso econômico antecede essa época, embora varie o ritmo (RICUPERO, 1992). Na Europa, uma visão subliminar é voltada ao passado, ao mundo anterior à guerra, que se projetava nas perspectivas de futuro de

uma sociedade de “riqueza popular”, que teria de esperar os anos 1960, de modo que a lógica de prosperidade era ponto pacífico.

Porém, Pio XII tinha uma advertência em reação ao progresso econômico que dizia respeito ao *status* do mundo do trabalho. Segundo o papa,

Acontece muito frequentemente que não são mais as necessidades humanas que regulam, conforme sua importância natural e objetiva, a vida econômica e o emprego do capital, mas inversamente o capital e seu desejo de lucro que determinam que necessidades se deve satisfazer e até que ponto. Dessa forma, não é mais o trabalho humano a serviço do bem comum que atrai e emprega o capital, mas, pelo contrário, o capital que dispõe do trabalho e do próprio homem, movendo-os ao seu bel prazer, como bolas na mão de um jogador (DISCURSO, 15/11/1946).

Havia sentido quando se reconhece que as mudanças acompanhavam um crescimento demográfico e uma ampliação da expectativa de vida, colocando mais pessoas a demandar mais produtos, efetivamente, mudança de hábitos, como o recrudescimento da atividade agrícola em detrimento da industrial também evidenciou, quadruplicando a produção manufaturada e multiplicando por dez as relações de comércio, embora o progresso econômico mantivesse ainda as disparidades regionais. Pio XII adverte sobre essa retração da atividade agrícola em detrimento das seduções da sociedade industrial e, numa referência à agricultura na Itália, afirma:

[...] difundir a propriedade agrícola e promover seu desenvolvimento no tocante à produção; dar aos agricultores que não são proprietários condições de salário, de contratos, de tal forma que se encoraje a sua permanência nas terras por eles cultivadas, e que se lhes facilite a aquisição plena da plena propriedade (ressalvando sempre o direito à plena produtividade, aos direitos dos proprietários e, sobretudo, aos seus investimentos); incentivá-los com medidas concretas a melhorar as culturas e o patrimônio zootécnico, de modo que se favoreça, quer o seu lucro pessoal, quer a propriedade nacional, promover, além disto, em favor deles, as formas de assistência e de seguro de que já gozam os outros trabalhadores (porém administradas segundo as condições peculiares à agricultura); facilitar o preparo técnico, principalmente dos jovens, de acordo com os métodos modernos e racionais, que estão em constante progresso, procurar, enfim, atenuar a diferença demasiado gritante entre a renda agrícola e a industrial, causadora do abandono dos campos com grande prejuízo para a economia de uma país como o vosso, fundada em grande parte na agricultura. A estas tarefas juntam-se as que derivam das condições particulares do nosso tempo, ainda não suficientemente providos de moradias, estradas, escolas, energia elétrica, postos médicos [...] (DISCURSO 11/04/1956).

Sobre processos como esses de defesa de um modelo que promovesse o equilíbrio entre os espaços urbano e o rural, entre as fórmulas fundadas na agricultura e na indústria, há uma sugestão de Brandão que diz que sua compreensão não se faz sem deixar de examinar o conteúdo substantivo das ideologias e visões de mundo: “a ênfase analítica será posta na descrição das *formas de pensar subjacentes* – estruturas intelectuais e categorias teóricas, com base nas quais a realidade é percebida, a experiência prática elaborada e a ação política organizada” (BRANDÃO, 2007, p. 30). Fica evidente, como historicamente se verifica, que o elemento substantivo dessa visão de mundo remete ao fato de que as populações rurais são mais infensas a uma percepção religiosa da realidade, em que experimentam sua ação política e suas práticas.

Pio XII, falando aos membros da União Cristã dos Chefes de Empresa Italianos, afirmou:

Como, com efeito, após tão rudes anos de sofrimentos, angústias, e misérias, poderiam os homens deixar de esperar, e com razão, uma profunda melhoria de suas condições de existência? Daí, esses projetos de reorganização do mundo do trabalho, essas perspectivas de reformas de estrutura, esse desenvolvimento das noções de propriedade e empresa, tudo isso encarado com *precipitação apaixonada e confusão doutrinal*, mas que precisais confrontar com as normas indeclináveis da razão e da fé, tais como o ensinamento da igreja tem a missão de assentar. Só assim poderá a pessoa humana, tantas vezes oprimida, recobrar a plenitude da sua dignidade no próprio cumprimento das suas obrigações, sem jamais, entretanto, abandonar o supremo cuidado de dar equitativamente o seu a todos os que têm direito onde quer que estejam, e respeitar as exigências da justiça em qualquer campo em que se encontrem (DISCURSO, 08/0719/45, grifo nosso).

Evidencia-se outra vez, portanto, que as estruturas intelectuais e categorias teóricas, com base nas quais a realidade é percebida, diziam respeito também aos projetos de reorganização do mundo do trabalho. Essas perspectivas de reformas de estrutura corriam o risco da *precipitação apaixonada e da confusão doutrinal* na adoção dos projetos de reordenamento social, separados das normas indeclináveis da razão e da fé, tais como o ensinamento da Igreja tem a missão de assentar. Assim, a experiência prática elaborada e a ação política organizada seriam voltadas para o resgate da pessoa humana oprimida, por meio da qual se devolveria a plenitude da sua dignidade, possível somente se nunca for abandonado o supremo cuidado de dar equitativamente o seu a todos os que têm direito onde quer que estejam, respeitando as exigências da justiça em qualquer campo em que estiverem, cuja matriz seria a doutrina cristã.

Outra dimensão importante de se fazer referência aqui, porque emerge nas preocupações de Pio XII, é desenvolvimento da indústria e as consequências sobre o meio ambiente, porque o progresso técnico remetia ao controle sobre a natureza de forma proporcional. Segundo Dochinni,

As premissas liberais mostram-se incapazes não só de eliminar, mas também de interpretar os desequilíbrios característicos da evolução do processo produtivo: as flutuações cíclicas, a desocupação estrutural, o desnível de desenvolvimento. As premissas coletivistas, que deveriam ter trazido a libertação do homem da alienação econômica, na realidade levaram a um sistema centralizado e autoritário de industrialização total do país, realizado na base de uma transformação jurídico-política à qual, porém, corresponde uma estrutura produtiva substancialmente capitalista.

A realização do coletivismo não se seguiu à anulação do Estado, nem a formação de uma *moral nova*. A revolução coletivista modificou as estruturas jurídicas e políticas, mas manteve intacto o espírito do capitalismo exaltando sistematicamente o culto à técnica, à industrialização rápida, ao esforço para a máxima produção (DUCHINNI, 1962, p. 61, grifo do autor).

Toda essa ebulição tecnológica e os incrementos econômicos não podiam deixar de impactar sobre a vida cotidiana, sobre a existência das pessoas, e Pio XII já advertira contra a transformação dos trabalhadores em autômatos e com relação ao sentido do novo associado ao tecnológico, que se sobrepôs ao que "seria melhor", ou seja, o abraço à novidade se dava independentemente de sua qualidade, ganhando significado em si mesmo. Imaginava Pio XII que a nova gestão do capital, imprescindível ao desenvolvimento técnico, cobraria uma taxa na desmobilização da mão de obra, ou seja, do desemprego, quando adverte:

A solidariedade dos homens entre si exige, não somente em nome do sentimento fraterno, mas também da própria utilidade recíproca, que se aproveitem todas as possibilidades de conservar os empregos existentes e criar novos. Com este fito, os que são capazes de investir capitais devem perguntar-se, tendo em vista o bem comum, se a consciência lhes permite deixar de fazer tais investimentos, no limite das possibilidades econômicas, nas proporções e no momento oportuno, encolhendo-se numa vã prudência (RADIOMENSAGEM, 24/12/1952).

Hobsbawm chama a atenção para o fato de que esse perfil de sedução do bem-estar puro e simples se instituiu uma geração depois do pós-guerra, pois até lá “a economia cresceu tão depressa que mesmo nos países industrializados a classe operária industrial se manteve ou mesmo aumentou se número de empregados” (HOBSBAWM,

1995, p. 262) – inclusive a mão de obra feminina. E completa: “os seres humanos só eram essenciais para tal economia num aspecto: como compradores de bens e serviços. Aí estava o seu problema central. “Na era de ouro, isso ainda parecia irreal e distante”. (Ib. p. 262). Pergunta, então, Pio XII:

[...] pode por acaso a mulher esperar seu verdadeiro bem-estar de um regime em que o capitalismo domina? Não vemos a necessidade de expor-vos aqui as consequências econômicas e sociais que daí advêm. Conheceis essas características e vós mesmos suportais seu peso [...] (DICURSO, 21/10/1945).

Essa interpretação permite compreender mais uma assertiva de Pio XII sobre o cenário do trabalho, que, como já vimos, dizia respeito à ordem natural, à dignidade humana e aos princípios da moral.

A *Rerum Novarum* ensina que o trabalho tem um duplo caráter: é pessoal e é necessário. Pessoal porque executado com o emprego de forças pertencentes ao indivíduo; necessário porque sem ele não se pode conseguir o necessário à vida, cuja conservação é um dever natural, grave, individual. Ao dever pessoal do trabalho, imposto pela natureza, corresponde e segue-se o direito natural de cada indivíduo de fazer do trabalho o meio de prover a sua existência e a de seus filhos (RADIOMENSAGEM, 01/06/1941).

Porém, numa perspectiva ampliada, os marcos da nova ordem capitalista, sobretudo, sua internacionalização, ainda giravam em torno de um modelo de economia mista, na qual o Estado também participava do planejamento e gestão, que incluía a garantia da seguridade social e previdenciária, para o desespero dos neoliberais. Associado a isso, outro marco estava no acento da divisão social do trabalho: a demanda da nova ordem produtiva e, mais ao fundo do cenário, a necessidade de conjugar o liberalismo econômico com um modelo democrático.

Pio XII, após advertir contra o socialismo, insere-se no debate sobre a cogestão econômica nos seguintes termos:

[...] semelhante perigo [a precarização da condição do operariado] apresenta-se igualmente quando se exige que os assalariados de uma empresa tenham direito de cogestão econômica, notadamente quando o exercício desse direito depende, de fato, direta ou indiretamente, de organizações dirigidas de fora da empresa.

Ora, nem a natureza do contrato de trabalho, nem a natureza da empresa implicam, necessariamente, por si mesmas, um direito dessa espécie. É incontestável que trabalhador assalariado e o empregador são igualmente sujeito e não objetos da economia de um povo. Não se trata de negar esta paridade, é um princípio que a política social já fez

valer e que uma política organizada no plano profissional fará valer mais eficazmente ainda. Mas, não há nada nas relações de direito privado, tais como as regula o simples contrato de salário, que esteja em contradição com esta paridade fundamental. A sabedoria do nosso predecessor Pio XI mostrou claramente na Encíclica *Quadragesimo Anno* e, por conseguinte, nega ele a necessidade intrínseca de ajustar o contrato de trabalho ao contrato de sociedade. Nem por isso se desconhece a utilidade do que se realizou até hoje neste sentido, sob diversas formas, com proveito comum dos operários e dos proprietários, mas, devido aos princípios e fatos, o direito de cogestão econômica, que se reclama, está fora do campo dessas realizações (DISCURSO, 03/06/1950).

Bettenson, ao fazer sua apresentação da *Mater et Magistra*, já chamara a atenção para essa tese de Pio XII informando que “a carta resume as doutrinas sociais da *Rerum Novarum* e da *Quadragesimo Anno*, as explica e as desenvolve [...] *Inclui as sugestões de Pio XII sobre a cogestão*” (BETTENSON, 1967, p. 318, grifo nosso).

A cogestão surge no vácuo da fórmula, condensada no *new deal*, que refletia a percepção de que o interlúdio entre as guerras revelara a falência do sistema comercial e financeiro vigente, bem como a necessidade de substituir a libra esterlina pelo dólar como parâmetro cambial; portanto, a nova equação do sistema financeiro não podia abrir mão do planejamento inclusive como forma de evitar o colapso da empregabilidade e o fortalecimento dos partidos e movimentos de esquerda.

Portanto, não destruir mas edificar e consolidar; não abolir a propriedade privada, fundamento da estabilidade da família, mas promover sua difusão como fruto do labor consciente de todo operário ou operária, de modo que desapareçam progressivamente essas massas agitadas e provocantes, que, seja por efeito de um sombrio desespero, seja por impulso de cegos instintos, se deixam levar pelos ventos de doutrinas ilusórias ou arrastar pelas hábeis manobras de líderes despídos de toda moral (DISCURSO, 31/06/1943).

Aí residia a resistência de amplos setores das classes dirigentes ao modelo de *laissez-faire* puro e simples, contrapondo as prioridades neoliberais em favor de uma política de garantia de empregos, incremento de economias atrasadas etc., como mecanismo pragmático mais eficaz. Pio XII não se alheava a essa questão-chave, afirmando que “A nossa época assiste uma luxuriante florescência de ‘planos’ e ‘unificações’. ‘Reconhecemos que, dentro dos justos limites, isso pode ser desejável e até exigido pelas circunstâncias’” (DISCURSO, 05/08/1950). Esse era o mundo desejável e se, para isso, se impunha o modelo de economia mista, não se fariam objeções, mas a arte estava em tornar concreta essa formulação, como de resto era

planejada a busca americana por hegemonia, como se percebia no funcionamento dos organismos mundiais financeiros: o Banco Mundial e o Fundo Monetário Internacional, os únicos filhos de Bretton Woods (1944) que se desenvolveram “a contento”.

Está fora de dúvida que a Igreja também admite, dentro de certos limites, a estatização, se pode legitimamente reservar aos poderes públicos certas categorias de bens. Mas fazer dessa estatização a regra normal da organização pública da economia seria inverter a ordem das coisas (DISCURSO, 07/05/1949).

Se a Organização das Nações Unidas (ONU) foi um projeto de efetividade duvidosa, o mesmo não se pode dizer do sistema internacional de comércio e pagamento ancorado no dólar, estabelecendo-se como uma economia mais internacional do que transnacional. O que permitiu a sobrevivência dos modelos keynesianos de crescimento econômico até os anos 1960 foi a percepção da necessidade de acomodação de interesses políticos da direita e da esquerda, numa articulação da tríade Estado, capital e trabalho. Aos patrões, não incomodavam reivindicações de salário, num contexto em que os lucros se mantinham exponenciais, e os operários estavam satisfeitos com a possibilidade de acesso aos bens de consumo e a seguridade provida pelo Estado. Desse quadro, o governo acolhia a estabilidade política.

Diante do premente dever, no domínio da economia social, de proporcionar a produção com o consumo, sabiamente adaptadas às necessidades e à dignidade humana, apresenta-se em primeiro plano, hoje em dia, a questão da direção e do estabelecimento dessa economia no plano da produção (DISCURSO, 03/06/ 1950).

A economia nacional, enquanto economia de um povo incorporado à unidade do Estado, é, também, uma unidade natural, requerendo o desenvolvimento mais harmônico possível de todos os seus meios de produção, no interior do território habitado pelo mesmo povo (DISCURSO, 07/03/1948).

A produção é, de *per si*, eminentemente *uma questão e fator de ordem, e de ordem verdadeira entre os homens*. Ora, um bom planejamento da produção não pode prescindir da intervenção do Estado, posto em relevo pelo nosso grande predecessor Leão XIII. Não pode, muito menos, nas circunstâncias atuais (DISCURSO, 28/07/1947).

Como questão de ordem, leia-se: instrumento eficaz de controle social e de expropriação das seduções que pudessem apresentar as expectativas socialistas.

O mundo conturbado da guerra e do pós-guerra continuaria em sua forma de Guerra Fria após a morte de Pio XII, mas duas questões não seriam jamais as mesmas,

como frisava Sheen sobre os efeitos daqueles anos. Primeiro, o mundo não seria mais o mesmo, de forma que nenhum esforço para conformá-lo aos modelos precedentes teria sucesso, nem mesmo era buscado. Em segundo lugar, a Igreja Católica não seria mais a mesma, porque o mundo demandava outras proposições religiosas e porque a Igreja se dera conta de que ela mesma tinha sido mudada no ambiente daqueles anos. A nova igreja e o novo mundo estarão na gênese do Concílio Vaticano II e, no Concílio, estará o projeto de Pio XII para esses novos agentes.

CAPÍTULO III – PIO XII E O VATICANO II: MATRIZES IDEOLÓGICAS DE UM PROJETO SOCIAL

A primeira década dos anos 1970 assistiu ao que pode ser considerado o maior evento, no cenário religioso, do século XX, que Alberigo referiu como “anomalia histórica” (ALBERIGO, 1997). Passados quase cem anos do Concílio Vaticano I e

quase quatrocentos anos após o Concílio de Trento, a Igreja Católica romana considerou oportuno responder às questões emergentes da época e o fez por meio do mais amplo processo de reforma institucional e de diretrizes eclesiais de sua história recente com a realização do Concílio Vaticano II (1962-1965).

Desse amplo processo de mudanças incrementadas desde então, emergiu todo um aparato normativo e doutrinal, além de um conjunto de novos paradigmas filosóficos e sociais que balizariam as relações do Catolicismo com o mundo contemporâneo. Pela sua significação e pela sua repercussão, dois dos pronunciamentos emanados daquele Concílio tornaram-se emblemáticos: a Constituição Dogmática *Lumen Gentium* sobre a Igreja, e a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* sobre a Igreja e o Mundo Moderno.

A Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, refletindo sobre a doutrina sobre a Igreja e a sua natureza, ocupava-se de pressupostos eclesiológicos da tradição e da renovação que fixaria quem ou o que era a Igreja, bem como serviria de fundamento para suas relações com o mundo social.

Por sua vez, a *Gaudium et Spes* é a única constituição de natureza substantivamente pastoral tratando essencialmente de fundamentar modelos das novas relações entre a Igreja Católica e o mundo onde ela está inserida. Sofreu um sem número de redações e emendas antes de sua aprovação. Ocupa-se primeiro de aspectos mais relacionados à doutrina católica e também propostos na *Lumen Gentium*, para na sequência dedicar-se a um discurso pastoral referido aos problemas que enxergava no mundo atual, como demografia, migrações, justiça social, economia, trabalho etc.

Esta tese tem como argumento central demonstrar que a grande era de inovações trazidas ao cenário hodierno e atribuídas aos debates de decisões havidas no Concílio Vaticano II, embora efetivamente tenham o caráter de inovação e alternância, tem um precedente definitivo, em que se ancora a maioria das teses emanadas do conclave, no pontificado do papa anterior a João XIII que convocou o Concílio: o papa Pio XII. Portanto, esta tese resulta de um exercício de investigação sobre as ideias do papa Pio XII, sendo o Concílio Vaticano II, o espaço onde essas ideias, enunciadas ao longo do episcopado de Pio XII (1939-1958), reverberaram de forma definitiva, para assim evidenciar seu tema central, o pensamento de Pio XII, e não o Concílio Vaticano II, embora, para efeitos do que se pretendeu demonstrar, ambos se mostrem indissociáveis.

Por isso, como já indicamos, as fontes desta pesquisa se constituíram a partir dos diversos pronunciamentos do papa Pio XII e dos documentos conciliares *Lumen*

Gentium e *Gaudium et Spes*. Tal documentação deve ser considerada homogênea quando reduzida a um núcleo operativo comum: remetentes e destinatários; a autoridade eclesiástica, os fiéis e não católicos, respectivamente. A reconstrução historiográfica, que sempre corresponde a uma intencionalidade, ou seja, mesmo que diversas perguntas possam ser feitas, a partir do momento que se escolhe responder a uma, a expressão do sujeito cognoscente estará restrita a quem indagou, o historiador, e, sob a perspectiva da explicação histórica, construímos os argumentos deste capítulo.

Não parece ser questão controversa o impacto do Cristianismo na cultura ocidental, ainda que se atribuam significados e valores diferentes a essa presença. De igual forma, parece estar claro aos que estudam a história religiosa a questão da temporalidade, isto é, dos modelos rítmicos que caracterizam as tradições religiosas – em nosso caso, a tradição católica, caracterizada desde sempre por uma maneira compassada e lenta com que se modifica em suas relações com sua sociedade ambiente a cada época, por vezes quase “em atraso” com sua época.

Goldstein (1994) afirma que toda atividade humana é rítmica – isso inclui as criações humanas – e exemplifica afirmando que a vida das pessoas do século passado (XIX) e nos anteriores “era mais padronizada, talvez mais calma [...]. [o ritmo da arte] correspondia à vida que as pessoas levavam, a regularidade”; depois, informa que “a partir da segunda metade deste século [XX], a vida das pessoas tornou-se mais liberta de padrões e mais imprevisível. O ritmo [...] acompanhou o processo” (GOLDSTEIN, 1994, p. 13).

Essa referência é ilustrativa do argumento que referimos às sociedades e, dentro delas, os grupos humanos particulares têm suas temporalidades, seus ritmos, suas cadências; para uma instituição social com pretensões de universalidade como a Igreja Católica, tal cadenciamento é lento, ainda mais pelo peso de um passado que arrasta como uma marca e do qual não abre mão por considerá-lo seu “tesouro”, constituinte de sua própria identidade. Portanto, os polos da nossa discussão – o Concílio Vaticano II e o pontificado de Pio XII – são marcados por esse elemento de tempos de mudança, obediente à *permissão* de suas épocas.

Lemaire confirma essa tese argumentando que:

As profundas transformações da sociedade e da civilização *no começo do século XX* fizera-se sentir muito lentamente na igreja, e ainda menos rapidamente no seio do clero cuja formação e etilo de vida tinham criado um mundo à parte, fechado sobre si mesmo, com seu costume particular, onde não falavam, tanto na liturgia como no

ensinamento teológico, a mesma língua que o comum dos mortais. A urgência de *uma reforma profunda* era evidente e *foi com este fim que o papa João XXIII convocou o Concílio Vaticano II (1962-1965)* (LEMAIRE, 1977, p. 79, grifos nossos).

João XXIII foi aquele a quem Arendt se referiu como “eleito porque todos o consideravam uma figura sem maiores consequências” (ARENDT, 2008, p. 68.), quando o nome mais proeminente era o do seu assessor mais próximo, Giovanni Montini. Talvez, o motivo de ter sido preterido tenha sido sua suposta tendência política de centro-esquerda, como ainda veremos, em meio a uma Cúria conservadora e anticomunista. Talvez. Outra situação importante foi a relação de Montini com Pio XII depois da publicação da encíclica *Humani generis* (1950), julgada por aquele como muito drástica na relação com a “nova teologia”. No âmbito da cúria, Montini era tachado de progressista, num ambiente em que havia quem desejasse uma igreja sem variações.

O Concílio, tomado quase em regra como uma abrupta mudança, em ritmo não imaginado, na verdade, é a nossa tese; foi apenas “parcialmente abrupto”, porque elementos estruturantes da chamada renovação na/da igreja têm linhas demarcatórias claras na ação do papa Pio XII, associado por alguns ao “passado”, ao “atraso”, à antítese das renovações conciliares.

Muito facilmente, a história é submetida ao risco de se erigir em Tribunal e em seus julgamentos; muitas vezes, é essencialmente sensível à opinião pública e às tendências de certa época. O revisionismo histórico é um exemplo disso. Essa é uma experiência recorrente a Pio XII, julgado apaixonadamente como sinônimo de atraso pelos setores progressistas, sobretudo num contexto hodierno de enfrentamento a formas de antissemitismo e conservadorismo social. Todavia, é importante ter em perspectiva a advertência de Souza e Gomes de que a leitura dos atos humanos aponta para a necessidade de fixar a “importância não somente do indivíduo, mas do contexto em que foi formada sua personalidade e sua teologia”; no caso, “o processo histórico em que estes papas [associados ao Vaticano II] foram formados e atuaram” (SOUZA; GOMES, 2014, p. 6).

No dizer de Manzone,

Pio XII, respondendo aos horrores da segunda guerra mundial e ao caráter repressivo do regime stalinista, volta a atenção aos princípios da ordem das nações, que vê como pré-requisitos da paz internacional. Ordem essa que é dinâmica e viva, e que deve crescer através do

reconhecimento da dignidade das pessoas. As suas funções são legitimadas pelo respeito à dignidade humana (MANZONE, 2010, p. 294).

Nesse particular, sobre a significação de Pio XII, na contramão da tese do atraso, a afirmação de Joseph Ratzinger, depois papa Bento XVI, parece quase definitiva, pois, segundo ele, “não é possível entender o Concílio Vaticano II sem levar em conta o magistério de Pio XII”, considerando, ainda, que é uma constatação inescapável de que “esse papa é, depois da Escritura, a fonte mais citada em seus documentos” (BENTO XVI, 2008). É isso que tratamos de demonstrar neste capítulo, tomando a *Lumen Gentium* e a *Gaudium et Spes* como referências: argumentamos que as ideias da vanguarda atribuída ao Concílio Vaticano II se acham já, em diversos formatos, no pensamento de Pio XII.

Há quem defenda entre os historiadores a tese discutível de que naquele momento “nada estava mais longe dos homens da Cúria Romana, e já não havia nenhuma opinião pública com ampla difusão dentro da igreja que tivesse exigido qualquer coisa parecida com um Concílio” (PESCH, 2005, p. 22). Mas as evidências sugerem que a igreja pensada por Pio XII, embora não efetivasse o expediente explícito de um concílio, não deixou de intuí-lo, pois não devia, segundo o mesmo pontífice, manter o modelo que ele já tentava reformar em seu pontificado, como refere Oliveira, citando Schelkens (2010: “as tentativas anteriores de preparar um Concílio sob pontificado de Pio XII” (OLIVEIRA, 2015, p. 990) – tema ao qual ainda voltaremos. Mais ainda, segundo Marques, “No pesado clima dos anos finais do pontificado de Pio XII, era grande o anseio, entre católicos mais esclarecidos, de uma abertura na igreja aos novos tempos, de um diálogo positivo entre a tradição da fé e o mundo moderno” (MARQUES, 2015, p. 10). Constatação essa similar à de Hortal, que sugere que “após 40 anos de vigência do CDC de 1917, no final do pontificado de Pio XII, sentia-se necessidade de uma reforma profunda, que incorporasse as modificações já feitas, e o adequasse às novas exigências do tempo” (HORTAL, 2015, p. 141).

Ao referir-se a uma *identidade católica*, Greinache não tem pudores em anunciar:

Aqui tudo tem como base a doutrina da *societas perfecta*, a igreja como sociedade perfeita, uma doutrina que nos seus traços essenciais foi *determinante para a identidade católica*, pelo menos a partir do “fora da igreja não há salvação” (*extra ecclesiam nulla slus*), de Cipriano (Ca. 200-258), mas que no contexto histórico da igreja só

acabou de ser reformulado por Roberto Belarmino (1542-1621): a igreja católica na sua constituição visível, isto é institucional e hierárquica – é uma sociedade perfeita na medida em que nela – e somente nela – ocorre toda mediação da salvação entre Deus e os homens (GREINACHE, 1994, p. 678, grifo do autor).

Havia uma igreja conservadora sob Pio, mas essa igreja não tinha a perspectiva institucional e hierárquica como únicas marcas, como detalharemos ao longo do capítulo. Dulles ratifica a tese de um conservadorismo na igreja, associando-o a Pio XII, mas não radicaliza a posição desse pontífice em relação ao que surgirá adventiciamente no Concílio Vaticano II.

Segundo Dulles, claro esteja, único responsável pela expressão “excessiva”, na citação:

Apesar da excessiva ênfase sobre o institucional na teologia católica, sobretudo a partir da reforma, raramente o modelo institucional da igreja foi defendido em toda pureza. O próprio esquema do Vaticano I e de Leão XIII e Pio XII, em que pese a sua insistência na igreja como “sociedade perfeita”, *nunca identificaram a sociedade exclusivamente com os seus aspectos institucional. Temperaram a concepção institucional com concepções mais espirituais e orgânicas, tais como a de comunhão da graça ou corpo de cristo* (DULLES, 1978, p. 47, grifo nosso).

É preciso, então, compreender a eclesiologia associada a Pio XII de sociedade perfeita. Ao contrário da ideia de cristandade, que preconiza uma oficialidade da igreja, na compreensão da igreja como sociedade perfeita, deve-se entender, com Leão XIII, na *Imortale Dei*, por exemplo, a perspectiva de que “o fim a que a igreja tende é de muito mais nobre de todos, assim também o seu poder prevalece sobre todos os outros poderes, e de modo algum pode ser inferior ou sujeito ao poder civil”. E opera com vistas à colaboração igreja-estado, leia-se religião e sociedade, colaboração que remete a uma harmonia de interesses e de mútuo direito que não se confundem, embora a igreja assuma postura crítica eventual à ordem política, à sociedade e ao Estado. O que sempre esteve em jogo, segundo Manaranche (1973), era “a fé, o pressuposto filosófico e o compromisso ideológico” da igreja.

Nesse contexto que estudamos, em particular, operam-se a intervenção e a interlocução da igreja com o mundo de sua época para fazer prevalecer os pretendidos direitos espirituais da igreja – que correspondia a um projeto de sociedade –, quando elabora seu discurso com caráter apologético, mas não excludente, em relação a outros

sistemas religiosos e ideologias sociopolíticas. Segundo Araújo (1986), a tarefa à qual se entrega a igreja como sociedade perfeita é a denúncia dos “abusos”, a crítica social, e não apenas a contestação da ordem.

Portanto, a crítica de Greinache à lógica de Pio XII da sociedade perfeita não está muito longe das pretensões conciliares anunciadas por Leão XIII na abertura do Concílio:

É bem natural que, inaugurando o Concílio Ecumênico, nos apraza contemplar o passado, para ir recolher, por assim dizer, as vozes, cujo eco animador queremos tornar a ouvir na recordação e nos méritos, tanto dos mais antigos, como também dos mais recentes Pontífices, nossos predecessores: vozes solenes e venerandas, elevadas no Oriente e no Ocidente, desde o século IV até à Idade Média, e desde então até aos nossos dias, que transmitiram desde aqueles Concílios o seu testemunho; vozes a aclamarem em perenidade de fervor o triunfo da instituição divina e humana, a Igreja de Cristo, que recebe dele o nome, a graça e o significado (JOÃO XXIII, 1962).

De fato, o Concílio vai sugerir que a igreja não é sociedade perfeita, a-histórica, nem nas suas relações com a “sociedade perfeita” do estado moderno; ao contrário, a igreja, embora expressão do plano salvífico de Deus, “instituição divina” como se percebia, não se constituía apenas em um projeto escatológico, mas seria uma igreja intramundana, como, aliás, referiu João Calvino.

Estava posto, como se reconhece com Manzone (2010), que o homem havia de ser recomposto como realidade primeira no cenário de caos do pós-guerra. Todavia, o valor da condição humana era medido pelo seu *status* transcendente, mas, sobretudo, tal realização de valor se dava em seu ambiente histórico. Portanto, a inferência que se segue é que o homem não se realiza plenamente senão pela sua experiência histórica no mundo, “nas condições concretas” de cada época histórica, e isso era igualmente verdade para o mundo pós-guerra e para os anos 1960; esse era o chamamento a que a igreja pretendia responder.

Já no final do século XIX, Leão XIII explicitou, a seu modo, a posição de recusa da Igreja de uma Ordem social que caracterizava uma sociedade que se havia tornado nitidamente opressiva. Assim ensina Zamagna: “A *Rerum Novarum*, foi ousada, alimentou as iniciativas da igreja em prol das melhores condições sociais para a humanidade”, porém,

E porque os fatos sociais são extremamente dinâmicos, a *Rerum Novarum* foi recebendo novos aprofundamentos, de acordo com os desdobramentos históricos da humanidade. Igualmente importantes

são as conhecidas Encíclicas *Quadragesimo Anno* (Pio XI, 1931) e *Radiomensagens* de Pio XII (sobretudo a de pentecoste de 1941) (ZAMAGMA, 2015, p. 309).

A postura de Leão XIII inaugurou uma trilha tornada impossível de ser abandonada a partir de então, como revelará o pontificado de Pio XII. As chamadas encíclicas sociais que se sucederam iriam conduzir a igreja, notadamente na América Latina, via as Conferências de Medellín (1968) e Puebla (1979), e ambientar o debate em torno da Teologia da Libertação, impulsionando um ciclo crítico da tradição cristã a uma sociedade que se decompunha e a uma civilização que se havia tornado profundamente desumana, embora não seja o caso de seguir o exagero de Charboneau sugerindo que “Marx lançou o desafio ao qual os papas iriam sucessivamente responder”.

Velati (1991) dá conta que, com o anúncio do Concílio, as demandas começaram a ser remetidas a Roma pela hierarquia e de forma bastante heterogênea. Se, nos Estados Unidos, se colocava como questão a liberdade religiosa e as relações igreja-estado, na Europa a questão procedente é das relações ecumênicas – também presentes nos Estados Unidos – enquanto a América latina acusa questões de liturgia e do ministério ordinário, e uma rarefeita referência aos contextos sociais da América Latina; porém, lembra o fato de que boa parte da hierarquia latino-americana tinha origem europeia. Essa heterogeneidade e a ausência de entusiasmos nos padres conciliares no mundo inteiro, em regra, apontavam para aquilo que Gustavo Gutierrez (1982) chamou de “a solidão institucional” de João XXIII.

Tão complexa quanto a percepção do episcopado acerca do que efetivamente consistia nos “problemas da igreja” era a pluralidade de “movimentos” que se espalhou pelo universo católico no século XX, a exemplo da Ação Católica, do Movimento Litúrgico, o Movimento Bíblico etc., e que era o verdadeiro desafio do Concílio: reunir tantas vozes na voz da Igreja.

Acerca das tantas vozes, a *Lumen Gentium* afirmará mais tarde:

A igreja não consiste essencialmente em sua estrutura hierárquica, na qual lá embaixo, no último degrau da pirâmide, ainda se arranja um lugarzinho para os simples fiéis, os leigos, por assim dizer como meros cumpridores de ordens de cima. A igreja é povo de Deus, no qual todos os fiéis têm iguais direitos. Os detentores ordenados de cargos (os bispos, como o bispo de Roma, os sacerdotes, os teólogos etc.) servem a esta igreja no seu caminhar através dos séculos. Quem

na realidade sustenta a igreja são, portanto, os fiéis, que no seu senso de fé não podem errar (LUMEN GENTIUM, 42).

Ora, essa tese conciliar, inovadora, que anuncia “novo *status* eclesial” para o laicato, e a ênfase numa nova posição do leigo na igreja foram uma das postulações conciliares mais festejadas; é uma primeira apropriação de Pio XII, pois, como vimos inclusive no capítulo precedente, esse papa sustentava que:

Os leigos, especialmente eles, devem ter consciência cada vez mais clara não só de pertencer à igreja, mas de constituir a igreja: ou seja, a comunidade dos fiéis sobre a terra, sob o guia da cabeça comum do papa, e dos bispos em comunhão com ele. Eles são a igreja (ALOCUÇÃO, 20/02/1946).

Sobre o resgate da condição do leigo na Igreja, os testemunhos sucedem entre os que se debruçaram a estudar e a explicar o Concílio, no sentido de apontar as várias dimensões dessa posição do laicato que foi enfatizada em Pio XII. Silva, por exemplo, no que tange à recondução na igreja do diaconato permanente, afirma tacitamente:

O restabelecimento do diaconato permanente na igreja latina geralmente é atribuído à alocução do papa Pio XII aos participantes do segundo Congresso Mundial do Apostolado dos Leigos, ocorrido em Roma, em 05 de outubro de 1957. A partir daquele pronunciamento papal teria se intensificado a busca para documentar com estudo históricos, teológicos, e pastorais, o diaconato permanente. A intervenção do papa, mais que um “freio”, teria sido na verdade um “filtro” para ajudar na maturação em torno do assunto. Ademais, abriu-se que, em segredo, as comissões jurídico-disciplinar e missionária do chamado “concílio de Pio XII” (projetado em 1948, mas que não se realizou) já haviam levantado esse argumento do diaconato.

Todavia, tanto a locução papal como os acenos secretos das comissões tão somente refletiam o clima que já existia precedentemente em torno do assunto (SILVA, 2015, p. 263).

O extremo dessa questão pode ser reconhecida em Hortal, no debate antigo da possibilidade de um leigo ser eleito papa. Hortal afirma que:

Pio XII, no discurso ao II Congresso para o Apostolado dos Leigos, em 05 de outubro de 1957, chegou a afirmar que se um leigo fosse eleito papa, “o poder de ensinar e governar assim como o carisma da infalibilidade lhe seriam concedidos desde o instante da sua aceitação, inclusive antes da sua sagração” (HORTAL, 2015, p. 427)

Por isso, há de se ter moderação no acolhimento das teses de Galileia, porque a “bomba” – e não se referia apenas ao laicato – que explode no Vaticano II estava disponível antes disso. Segundo o autor,

As orientações teológicas e pastorais do Concílio caíram como uma bomba inesperada na maioria dos meios eclesiásticos do continente [latino] e, três anos depois, se concretizaram e se encarnaram na Conferência de Medellín. Pragmaticamente falando, Medellín foi para os latino-americanos o que para os Europeus foi o Concílio [...] (GALILEIA, 1972, p. 13).

As evidências se assomam de que Pio XII significou o início da quebra de um modelo que sustentava uma fórmula puramente autoritária, hierárquica na igreja, diversa daquelas pretendidamente liberais e democráticas; antes, seu pontificado foi progressivamente abrindo fissuras na herança cesarista da antiga Roma tridentina e deu seus passos na direção das aspirações mais profundas da modernidade, expropriando o sentido hierárquico e institucional, no caminho da igreja de todos.

É óbvio, porém, para qualquer observador atento, que essas variações eclesiais e eclesiásticas eram condicionadas pela sua própria contextualidade e seus ritmos já referidos, e que havia de esbarrar na resistência dos setores mais conservadores da Cúria, como sugeriu Pesch (1994).

Segundo Ricardi, “nos últimos anos muitos novos estudos estão lançando alguma luz sobre os anos do papa Pacelli, *revelando sua complexidade*”, complexidade derivada do fato de que “o papa sente que a igreja chegou a uma encruzilhada”, uma vez que “a Santa Sé vive uma situação de profundo isolamento internacional” (RICARDI, 1987, p. 529, grifo nosso). Mas será essa percepção do pontífice que também estará na base das tensões que se evidenciarão na Cúria e no seu entorno, bem como será o motor do inconformismo de Pio XII que não deixaria a igreja ausente, menos ainda alheia, aos destinos do pós-guerra.

Portanto, nesse particular da participação do fiel na vida da igreja, já havia um mecanismo crescente da inclusividade dos leigos referida, “a bomba” de Galileia, que estava firmemente estabelecida na visão de Pio XII:

Seria desconhecer a verdadeira natureza da igreja e o seu caráter social distinguir nela um elemento puramente ativo, as autoridades eclesiásticas, e por outra parte um elemento puramente passivo, os leigos. Todos os membros da igreja são chamados a colaborar na edificação e no aperfeiçoamento do Corpo Místico de Jesus Cristo, todos são pessoas livres, e devem ser, portanto, ativas (DISCURSO, 05/10/1957).

Por isso, é erro de igual proporção supor que João XXIII tenha mudado radicalmente a Igreja com a realização do Concílio e que Pio XII apenas teria reafirmado o modelo tridentino. O cardeal Pacelli foi, antes de tudo, a passagem, a mudança, nos termos referidos acima. Seria “ingenuidade” despropositada supor que o Cardeal Roncalli, João XXIII em seguida, diplomata da Santa Sé desde 1925 e próximo de Pio XII, adormecera numa noite e na manhã seguinte resolvera convocar um Concílio Universal. O bom senso sugere que as questões de uma mudança substantiva na igreja foram tratadas em formatos e graus diversos por Pio XII recorrentemente, no ritmo que a conjuntura oferecia.

E, nesse caso, não apenas o bom senso, mas o registro histórico. Silva, acima, referiu-se ao “concílio de Pio XII (projetado em 1948, mas que não se realizou)”; com ele, pode-se associar o testemunho de Kloppenburg, quando afirma que “Pio XII já pensava em convocar um Concílio, e não o havia feito, não obstante seu longo pontificado, sua maestria diplomática e sua conhecida envergadura intelectual” (KLOPPENBURG, 1962, p. 9). Além disso e de igual forma, Souza refere-se a iniciativas do Santo Ofício, “com uma sondagem anterior a Pio XII em vistas de uma possível convocação conciliar” (SOUZA, 2015, p. 159).

Pelo que se constata, a iniciativa de João XXIII em convocar o Concílio tem seus antecedentes, então, em Pio XII, que não efetivou a ideia da realização de um Concílio, que, já em 1948, julgava necessário. Marques então explica a conjuntura. Segundo ele,

O projeto de Concílio, que Pio XII encarregara o santo ofício de preparar, na década anterior, naufragara, entre outros motivos, pela percepção da dificuldade logística quase intransponível de convocar, transportar e hospedar, em Roma, uma tal multidão, e de como, principalmente, fazê-la voltar como rebanho obediente, sem riso de sobressaltos. Os anos e a liberdade dos anos 40 eram bem menores do que, efetivamente, os que envolveram o Vaticano II (MARQUES, 2015, p. 765).

Mas ali estava o Vaticano II. O teólogo Karl Rahner entendeu que o Concílio Vaticano II foi a “terceira era” na história da Igreja, sucedendo o período judaico-cristão e a civilização ocidental fundada no helenismo; de resto, seu testemunho autorizado já bastaria para indicar a relevância do Concílio na história do Cristianismo e na história

contemporânea: nenhuma mudança na Igreja foi tão significativa desde sua origem, como o Vaticano II.

Depois de falar da Igreja sob seus dois aspectos, como “sociedade dotada de agências hierárquicas” e “corpo místico de Cristo”, a *Lumen Gentium* prossegue dizendo:

Esta é a única igreja de Cristo que no Símbolo confessamos uma, santa, católica e apostólica [...]. Esta igreja, constituída e organizada neste mundo como uma sociedade, subsiste na igreja católica governada pelo sucessor de Pedro e pelos bispos em comunhão com ele, embora fora da sua estrutura visível se encontrem vários elementos de santificação e verdade (LUMEN GENTIUM, 8).

Hortal explica esse caráter aparentemente exclusivista. Segundo ele,

Quando dizemos que a Igreja é Uma, estamos querendo afirmar que a plenitude do ser eclesial só se realiza no encontro da humanidade remida em torno de Cristo. Por isso, a *Lumen Gentium* afirma que a igreja é sacramento [...] da unidade do gênero humano (LUMEN GENTIUM, 1). Mas, por isso mesmo, é apenas realização incoada (*sic*), tarefa em andamento, responsabilidade a ser assumida por todas as igrejas e comunidades eclesiais cristãs. Contemplando a divisão entre os cristãos [...] (HORTAL, 1989, p. 134).

A Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, ou a Igreja e o Mundo Moderno, diz que os fiéis, na medida em que se desmente sua vocação à santidade, *ocultam em vez de revelar a autêntica face de Deus e da religião*. E, voltando à vocação do cristão, o Concílio declara no Decreto sobre o ecumenismo (*Unitatis Redintegratio*, 16) que, como resultado de fracassarem os membros da igreja em viver fervorosamente, *o fulgor da face de Cristo resplandece menos vivamente do que devia no mundo* (GAUDIUM ET SPES, 17). O diálogo com o mundo moderno passava inevitavelmente pelo diálogo inter-religioso, a começar com as tradições cristãs, como forma de “resplandecer” a mensagem cristã. Referindo ao papa Bento XVI, para quem “a abertura para outras religiões foi uma das maiores, talvez a maior, conquista do Vaticano II” e aparece em documentos pouco observados (BENTO XVI, 2014), Bingemer afirma:

[...] trata-se antes de tudo da encíclica *Dignitatis Humanae*, solicitada e preparada com grande solicitude sobretudo pelo episcopado americano. A doutrina da tolerância de Pio XII já não se mostrava suficiente devido à evolução do pensamento filosófico e modo pelo qual se concebia o estado moderno (BINGEMER, 2015, p. 370).

Convocado, portanto, para tomada de posição diante do mundo, o que incluía reformas na própria igreja e em suas relações com a sociedade de seu tempo, por isso as fontes privilegiadas nesta pesquisa, a *Lumen et Gentium* e *Gaudium et Spes*¹⁰, o Concílio pode ser entendido em torno de três questões que elegemos para sua caracterização nesta tese: a) a hermenêutica da sociedade contemporânea; b) uma declaração antropológica – a condição humana e sua eticidade como atributo fundamental; c) a igreja, isto é, a ideologia católica, como projeto social, com um exercício teológico referenciado ao discurso que enunciaria essas perspectivas.

Esse último, o discurso teológico, reafirmava o papel da teologia como *linguagem* da igreja – como vimos no capítulo primeiro – em busca de inteligibilidade num ambiente secularizado, como está meridianamente posto por Alszeghy e Flick:

A renovação da teologia, operada *antes* e depois do Concílio, consiste primordialmente numa tentativa de adaptar a mensagem cristã à mentalidade contemporânea. Isto implica, antes de mais nada, a tendência de exprimir as grandes intuições da fé por meio de conceitos que tenham afinidade com o pensamento contemporâneo: é característica, por exemplo, a tendência de descrever a vida teologal não mais por meio das características metafísicas do hábito, do ato, da qualidade, etc., mas mediante categorias tomadas da vida da pessoa, do encontro dialogal, da vida comunitária. Esta tentativa manifesta-se também no esforço de separar a mensagem de salvação de uma imagem do mundo já superada e exprimi-la (embora sem ceder a tentação do concordismo) em continuidade com a imagem do mundo atualmente aceita (pensamos, por exemplo, na projeção do dogma da criação ou do pecado original sobre a tela de fundo da concepção evolutiva do universo, dos seres vivos, da humanidade). A tendência à adaptação revela-se também no estilo pastoral e não assertivo, propositalmente esposado pelo Concílio [...] (ALSZEGHY; FLICK, 1979, p. 106).

Mas a Igreja sabia das limitações da sua enunciação, pois a *Gaudium et Spes* afirma enfaticamente: “é evidente que estas sugestões são excepcionais e têm, antes de tudo, valor de exemplo; pois, a igreja não dispõe de respostas imediatas para cada uma das perguntas humanas” (GAUDIUM ET SPES, 33).

3.1 A hermenêutica social

¹⁰ Constituição Dogmática sobre a Igreja e Constituição Dogmática sobre a Igreja no mundo de hoje, respectivamente.

A concepção que a Igreja tinha da realidade do seu tempo aparece já nas justificativas que João XXIII apontou para a convocação do Concílio. Segundo ele,

A Igreja assiste hoje à grave *crise da sociedade* [hermenêutica]. Enquanto para a humanidade surge uma nova era, *obrigações* de uma gravidade e amplitude imensas pesam *sobre a Igreja*, como nas épocas mais trágicas de sua história. A sociedade moderna se caracteriza por um grande progresso material a que não corresponde igual progresso no *campo moral* [condição humana]. Daí enfraquecer-se o anseio pelos *valores* do espírito e crescer o impulso para a *procura quase exclusiva dos gozos terrenos* [eticidade], que o avanço da técnica põe, com tanta facilidade, ao alcance de todos.

Diante do espetáculo de um mundo que se revela em tão grave estado de indigência espiritual, acolhendo como vinda do alto uma voz íntima de nosso espírito, julgamos estar maduro o tempo para oferecermos à Igreja Católica e ao mundo o dom de um novo Concílio Ecumênico. Ao mundo perplexo, confuso e ansioso sob a contínua ameaça de novos e assustadores conflitos, o próximo *Concílio é chamado a suscitar pensamentos e propósitos de paz, de uma paz que pode e deve vir sobretudo das realidades espirituais e sobrenaturais da inteligência e da consciência humana* [o projeto da igreja] (BULA HUMANA SALUTIS, 1961, grifos nossos).

Esse contexto sociofilosófico e cultural não se prestava só à observação porque ele demandava – o que Alzeghy e Flick retomam de Dietrich Bonhoeffer – um “renascimento secular” que, muitas vezes, tinha um significado ampliado de desprestigiar as questões relativas à esfera do sagrado e, em particular, as instituições religiosas, devendo-se considerar a proporcionalidade que fazia da instituição católica, pela sua dimensão, um alvo especial dessa contestação.

Nesse contexto, tais demandas, ou as interpelações do mundo moderno ao seu interlocutor religioso eventual, remetiam a um processo dialético entre sagrado e profano ou entre a fé e o ceticismo. As respostas oferecidas pelo Catolicismo que se fundavam na crença – cristã – e deviam remeter às condições da liberdade humana concreta, principal ícone ideológico da geração à qual a igreja se dirigia primeiro, nos anos 1960.

Era uma exigência que o discurso crente tivesse relação – fosse admitido ou não no ambiente secularizado – com a solução dos problemas singulares dos homens e da sociedade, na realidade histórico-existencial que se imaginava viver, constituindo-se o discurso teológico num ato interpretativo da condição humana. Tal condição era o lugar de onde a Igreja interpelaria o mundo que então a interpelava.

Pio XII já havia exercitado sua própria interpretação do tempo novo. Segundo Kaschel, “Pio XII considera o mundo dividido. A guerra fria não dava sinais de amainar-se. O papa vislumbrou uma possibilidade viável”. Pio XII afirmou:

[...] parece-nos sumamente importante nestes tempos procelosos e ameaçadores, em que muitos povos se sentem divididos por interesses opostos, recomendar de novo a causa das missões, pois os pregadores do evangelho são mensageiros da bondade humana e cristã, e a todos exortam a fraternidade e compreensão mútua, capaz de superar os conflitos dos povos e as tarefas das nações [...] [a] União Missionária do Clero, cuja missão é arregimentar os membros de ambos os cleros e os seminaristas para, em ativa união, propagarem a causa das missões católicas.

Esta União é, em certo modo, a fonte que rega os campos floridos, as Pontifícias Obras Missionárias da Propagação da Fé, de São Pedro Apóstolo, para o clero indígena e da Santa Infância.

[...] Oxalá se habituem os nossos filhinhos a rezar instantemente a Deus pela salvação dos infiéis. Oxalá nas almas, ainda inocentes, cresçam germes da vocação missionária (EP, 64).

Para o papa, essa ação redentora sobre o mundo fracionado “a ser instituída na tríade ‘oração, caridade, vocações’, revelaria que os benefícios da fé ‘são por excelência do dom divino que faz brotar o testemunho da nossa gratidão’ [cuja expressão é] levar sempre mais longe entre os homens, o facho da verdade trazida por Cristo” (FIDEI DONUM, 1957, 29). O entusiasmo pontifício com esse projeto se verifica também quando declarou a União Missionária do Clero, Obra Pontifícia, em 1956, à qual considerava “a alma de toda a cooperação missionária da Santa Sé e do Colégio Episcopal” (KASCHEL, 1980, p. 15).

Uma constatação que os estudos sobre a dinâmica social tem tornado evidente é o fato de que não há reforma religiosa sem correspondente transformação social, e Pio XII o sabia, o que também é indicador de que as reformas sociais e as reformas religiosas frequentemente sejam concomitantes, ainda que eventualmente assimétricas e que seus compassos possam ser diversos em forma, ou mesmo que, circunstancialmente, traga seus riscos, inerentes a qualquer reforma, e seus consequentes éticos, “fonte permanente de renovação espiritual e política”, e dos significados que assumem os seus desdobramentos.

Qual era o perfil desse mundo que interpelava a Igreja? O crítico cultural e escritor Vargas Llosa oferece um cenário e, embora a citação seja extensa, é relevante

na caracterização do cenário sociocultural no qual se ambientaria o Vaticano II. Diz o autor:

Na segunda metade dos anos 60, Londres substituiu Paris como a cidade das modas que, partindo da Europa, se espalhavam pelo mundo. A música substituiu os livros e as ideias como centro de atração para os jovens, principalmente a partir dos Beatles, mas também de Cliff Richard, Shadows, Rolling Stones e com Mick Jagger e outras bandas e cantores ingleses, e dos *hippies* e a revolução psicodélica dos *flower children*. Assim como antes iam fazer a revolução em Paris, muitos latino-americanos emigraram para Londres e se abrigaram nas hostes da *cannabis*, da música pop e da vida promíscua. Carnaby Street substituiu Saint Germain como umbigo do mundo. Em Londres nasceram a minissaia, os cabelos compridos e as roupas extravagantes que consagraram os musicais *Hair* e *Jesus Christ Superstar*, a popularização das drogas, a começar pela maconha até o ácido lisérgico, a fascinação pelo espiritualismo hindu, o budismo, a prática do amor livre, a saída do armário dos homossexuais e as campanhas de orgulho *gay*, assim como uma rejeição em bloco ao *establishment* burguês, não em nome da revolução socialista, a qual os *hippies* eram indiferentes, mas sim de um pacifismo hedonista e anárquico, matizado pelo amor a natureza e aos animais e por uma renegação da moral tradicional. Os pontos de referência para os jovens rebeldes não eram mais os debates em *La Mutualité*, o *Nouveau Roman*, nem refinado autores e interpretes como Leo Ferré ou Georges Brassens e os cinemas de arte parisienses, e sim Trafalgar Square e os parques onde, liderados por Vanessa Redgrave e Tariq Ali, faziam manifestações contra a guerra do Vietnã em meio a shows multitudinários dos grandes ídolos e baforadas de erva colombiana, e os pubs e as discotecas eram os símbolos da nova cultura que mantinha milhões de jovens de ambos os sexos magnetizados em Londres (LLOSA, 2006, p. 76).

Esse seria, digamos, um cenário ampliado, embora mais remisso, da cultura da juventude, ainda que seja igualmente verdade que sobre essa mesma juventude a Igreja Católica tivesse especial atenção, convencida de que seria a geração inevitavelmente sucedânea àquela que a interpelava diretamente ou por práticas contestatórias, e o segmento que parecia mais à mercê do turbilhão de mudanças que a época trazia.

Mas, para o Catolicismo, havia desafios, ou interpelantes, proporcionais em todos os quadrantes da “humanidade em crise”. Na ordem política polarizada, nos estados comunistas, principalmente, e no âmbito do pensamento, com as “filosofias modernas”, além das questões que diziam respeito às tensões intraeclesiais e à relação com a pluralidade de credos.

A análise histórica, por sua vez, está apta para pôr em evidência as consequências imprevistas e os efeitos não desejados, inclusive dos processos de

mudanças, entendida a ação essencial do historiador como a explicação da mudança no tempo, isto é, como a sociedade migrou de um estado “A” para um estado “B”, e estabelecer os elementos constitutivos do processo (ARÓSTEGUI, 2006): a mudança da igreja “A” para a Igreja “B”. Todavia, a investigação dessas operações históricas *não se faz sem testemunhos documentais que emergem numa determinada configuração histórico-social*, e o desafio é, essencialmente, superar o dito e encontrar os mecanismos que apontem as raízes das mudanças; por isso a nossa argumentação no sentido de que o “dito” conciliar ecoava o “já dito” de Pio XII.

Não sem razão, o teólogo católico Hans Kung, perguntando-se sobre o Vaticano II e sua ambiência, de posse do testemunho disponível que aquela configuração histórico-social assumiu apesar de tudo, questiona acerca do grau da celebrada mudança do mundo contemporâneo:

Mas a emancipação seria o fio de Ariadne da história humana, este nosso mundo, em suas entranhas, seria de fato tão secular, tão profano, quanto o aparenta na superfície? O último quartel do século XX não assistiria à nova virada histórico-espiritual, e a nova consciência a uma posição quiçá menos racionalista e otimista frente à ciência e técnica, à economia e educação, ao estado e progresso? Em suma, o homem e o seu mundo não seriam mais complexos do que pensavam especialistas e planejadores das diversas áreas? (KUNG, 1976, p. 76).

Constatando que a arreligiosidade não se mostrava tão radical como supuseram os “planejadores”, entendia a mudança também como a abertura de um viés para a intervenção da Igreja. Passada a primeira década da realização do Concílio, sob a provocação de uma matéria no *News Week*, Kung supõe que as grandes questões contemporâneas ainda eram “questões que continuam a aguardar respostas” e no que se referia especificamente à Igreja: “o que avulta acima das demais indagações é a indagação: e as igrejas? E a teologia?” (Ib. p. 76).

Se considerarmos essas pergunta dirigidas ao Concílio, em seu contexto, que, aliás, Jameson descreve como conjuntura que evidenciava o “sintoma de uma experiência essencialmente protopolítica e social”, autorreferenciada como “anti-humanista”, que era a expressão inacabada de “toda uma gama de niilismos associados com a ‘modernidade’ ou com o alto modernismo na cultura” (JAMESON, 1991, p. 100), havemos de pensar em Pio XII e na pergunta acerca de qual igreja e qual teologia.

Teixeira oferece uma resposta parcial quando informa que

Os embates ideológicos da guerra fria, a partir da metade da década de 1950, causaram impactos importantes na vida da igreja católica. Tendo contribuído para o enrijecimento da posição do papa Pio XII, durante o segundo período do seu pontificado. Os cristãos progressistas vão encontrar dificuldade, ou suspeição, assim, como as distintas articulações de fé em favor de projetos socializantes. A supressão dos padres operários na França, em 1954, traduzia este clima de reticência eclesial (TEIXEIRA, 2015, p. 419).

Has the church oste teh soul? Era o título da matéria da *News Week* de 1971, que interpelou Hans Kung. A igreja teria perdido a alma ou a identidade? Ao remeter ao futuro das teses vaticanas, o teólogo também se refere a elas como processo de mudança, implicitamente, anterior à própria concreção do Concílio. Assim,

a pergunta era dirigida à Igreja Católica que, sob João XXIII e no Vaticano II, havia consumado a mais ousada mudança de curso de sua história moderna, mas que, após o Concílio, passara a sofrer sob um vácuo de direção espiritual em Roma e no conjunto do Episcopado que fez lembrar a reforma (KUNG, 1976, p. 23).

Dulles, em sua análise, lembra que a primeira reação da Igreja diante da modernidade, aquela matizada a partir do século XVI, estava contradita, mas a outra sobrevivia no cenário da crise contemporânea e se reconfigurava ao cenário que emergira do mundo pós-guerra, apesar de ainda assumir que dialogar com o seu tempo não prescindia enfrentamento ocasional de certas proposições incompatíveis com a compreensão das verdades cristãs estava emergindo.

No reordenamento do mundo pós-guerra, a situação de “profundo isolamento internacional”, da qual fala Ricardi (1987), não seria admitida como inevitável por Pio XII; pelo contrário, o autor sugere que:

[...] o processo de construir uma “plataforma política” para a diplomacia vaticana, para uma proposta proativa de organização dos anos do pós-guerra, toma a Itália católica como “o terreno onde as instâncias vaticanas lançam suas hipóteses políticas mais claras e firmes [...]”. Para Pio XII – papa romano – Roma, sua diocese deve ser uma cidade modelo para todo o orbe católico, *uma espécie de laboratório de toda a civilização cristã* (RICARDI, 1987, p. 530, grifos nossos).

Para Pio XII, a perspectiva para a vida social, que necessitava de forma urgente de renovação e esperança, após a guerra, não haveria de ser norteadas por utopismos, por visões não factíveis, como ele considerava que propunha a teoria marxista, nem em

modelos niilistas. A exigência ética – ética da consciência, ética da responsabilidade – tinha condicionantes da própria condição da vida humana; e por essa associação vitalista de ética e de humanidade é que se podia apontar uma moral sustentável, conforme a dignidade humana demandava. Manzone explica, então, que:

O respeito da dignidade toma corpo dentro e por meio destes limites e condições. Embora a dignidade tenha um valor transcendente, permanece um bem finito. Embora a reivindicação moral pelo respeito da dignidade seja incondicionada, permanece uma pretensão que é estruturada e condicionada pelos limites e pelas possibilidades das pessoas na sociedade: é estruturada por aquela forma finita da mutualidade, que é a forma humana da dignidade transcendente (MANZONE, 2010, p. 295).

Dulles lembra que as “Encíclicas papais desde Gregório XVI (1831-1846) até Pio XII (1939-1958) deploram continuamente os erros modernos” (DULLES, 1978, p. 99). Para nós, interessa em particular o caráter de continuidade na condução da Igreja, o que nos permite inferir das observações aqui realçadas pelo autor que o Concílio continuava e ampliava as perspectivas de Pio XII, “deplorando” incompatibilidades extremas, mas se reconfigurando no diálogo com sua época.

Uma Encíclica, como lembra Charboneau, é “a mais rigorosa forma de exercício do *magistério simplesmente-ordinário* [que] retoma a doutrina tradicional e se atém ao conteúdo da revelação tal como apreendido pela Igreja” (CHARBONEAU, 1985, p. 34, grifo nosso) – embora não tenha atributo de infalibilidade e seja, a princípio, reformável. O que se espera dessas enunciações autoritativas do pontífice é que, com base na doutrina, venha a oferecer resposta a *problemas específicos* e prevenir *erros* decorrentes de tais problemas, tentando adaptar a linguagem da fé à contemporaneidade e fazendo-se entender fundada naquilo que Charboneau chamou de “ótica pastoral e de oportunidade”.

Os pronunciamentos de Pio XII conformam-se a uma época que, segundo Godoy, era marcada pela centralização do governo e da doutrina católica na mão do pontífice. Segundo o autor,

Vivia-se na igreja uma época de profundo centralismo romano e a palavra do papa Pio XII tinha uma repercussão imensa na caminhada eclesial de todo o continente [latino].

Ele iniciava a sua carta com a qual convocava a I Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano¹¹, com estas palavras: Na igreja de Cristo que vive nos países da América Latina, tão ilustres pela sua religiosidade, e pelo brilho de sua cultura, assim como as esperanças que oferecem de um futuro de maiores grandezas, com tanta vigilância e amor, se fixa o nosso olhar (GODOY, 2015, p. 97).

Temporalmente situados, o homem e a sociedade padecem das mutações inevitáveis e é em torno da observação e interpretação desse ambiente antropológico de cada época e de suas caracterizações que se organizam as respostas que a Igreja se dispôs a oferecer a partir de quaisquer instâncias do seu magistério, observação e interpretação, que seria o fundamento da leitura da realidade e que o Concílio Vaticano II mais tarde chamaria de “*sinais do tempo*”.

A compreensão dos sinais dos tempos, tão precisa quanto possível, é o expediente movente que acaba por se constituir numa exigência teológica irrecorrível, uma vez que é tarefa da teologia falar ao homem (ALSZEGUY; FLICK, 1979; CONGAR, 1969). Por exigência dos processos comunicacionais, essa fala tem de ser inteligível e, por decorrência, atrela-se a linguagem teológica à contemporaneidade. Compreensão, ou “escutar o mundo”, era a expressão recorrente de Pio XII. Ele mesmo se pronunciara sobre a sociedade de seu tempo na Encíclica *Summi Pontificatus*, afirmando:

Como sabeis, veneráveis irmãos, o motivo por que os princípios de moralidade em geral foram por tanto tempo postergados na Europa e terem tantas mentes abandonado a doutrina cristã, de que a Sé de Pedro foi constituída guardiã e mestra [...]

[...] não pensavam que, renunciando à infinitamente e sábia e paternal Lei de Deus e a unificadora e nobre doutrina de amor de Cristo, se entregavam ao arbítrio de uma pobre e mutável sabedoria humana. Falavam de progresso quando retrocediam; de elevação quando se degradavam; de ascensão à maturidade quando caíam na escravidão (SUMMI PONTIFICATUS, 20/10/1939).

Equivocadamente, Dulles considera que o papa João XXIII e o Concílio Vaticano II, que nele tanto tempo se inspirou, registraram uma dramática atitude que o autor remete a Pio XII, referindo-se à constituição apostólica que convocou o concílio como sendo quase “uma réplica a *Trevas sobre a terra*”, uma vez que o papa João se

¹¹ Convocada pelo papa Pio XII, o qual se fez presente por meio da Carta Apostólica *Ad Ecclesiam Christi*, de 29 de junho de 1955, a Conferência do Rio realizou-se nos dias 25 de junho a 4 de agosto de 1955.

refere na Constituição a “almas timoratas [que] só veem trevas a toldarem os horizontes da terra. Nós, pelo contrário, nos comprazemos em reafirmar toda a nossa confiança em nosso Salvador, que não abandonou o mundo por ele redimido” (JOÃO XXIII, HUMANAE SALUTIS, 1961). Não parece ser o caso, uma vez que as tais “almas timoratas” estavam a considerar e a perceber as trevas. Efetivamente, em 1939, o desenvolvimento da guerra não era outra coisa senão essa sombra de trevas, no que Pio XII tinha razão, e, além da guerra, a vulnerabilidade da sociedade humana, já anotada por Mouroux, expressava-se como despojada dos benefícios de crer. Segundo o autor,

Acrescentando-se também que à fraqueza interior a tara terrível das estruturas sociais e da mentalidade comum, podemos calcular a condição trágica da razão humana, inata na sua essência, ferida na sua condição concreta. Compreendemos também por que fora da transmissão comunitária da verdade operada por Cristo na igreja não existe mais, para a inteligência humana, uma posse estável, segura e total das verdades religiosas, mesmo de ordem natural (MOUROUX, 1961, p. 148)

O Concílio então retomaria a análise de Pio XII sobre a condição humana e sua relação com a espiritualidade citada acima, afirmando que:

Entre os principais aspectos do mundo actual conta-se a multiplicação das relações entre os homens, cujo desenvolvimento é muito favorecido pelos progressos técnicos hodiernos. Todavia, o diálogo fraterno entre os homens não se realiza ao nível destes progressos, mas ao nível mais profundo da comunidade de pessoas, a qual exige o mútuo respeito da sua plena dignidade espiritual. A revelação cristã favorece poderosamente esta comunhão entre as pessoas, ao mesmo tempo que nos leva a uma compreensão mais profunda das leis da vida social que o Criador inscreveu na natureza espiritual e moral do homem (GAUDIUM ET SPES, 23).

Na concepção de Pio XII – e também Pio XI –, considerava-se que “o mais nobre ofício da teologia” consistia em “*mostrar que a doutrina definida pela igreja estava contida nas fontes da revelação*” (HUMANI GENERIS, 1950), fórmula de preservar a fala da Igreja da subordinação à “mentalidade” do mundo tecnológico.

Quando Manaranche lançou a pergunta contundente acerca do que poderia ainda dizer a Igreja aos homens “que já dela nada esperam”, tomou a época correspondente ao início do pontificado de Pio XII como o momento de tomada de consciência da Igreja de um novo papel a ser desenvolvido numa nova ordem “descristianizada”. Ele afirma, em 1969, que “faz bem uns trinta anos [1939] que a igreja tomou consciência, mais ou menos rapidamente, de uma *descristianização*” (MARANACHE, 1969, p. 9).

E o fez, é verdade, constatando de uma maneira muito generalizada no contexto em que a sociedade, de forma progressiva, voluntariamente se subtraiu ao novo influxo teologal da igreja, apesar de essa sociedade conservar uma estrutura retoricamente “cristã”, que não ia além de uma indesejável superfície. E, como referiu Llosa, sociedade que se projetava na recusa ao *establishment* e se subtraía também a qualquer pretensão política emanada das instituições religiosas, como projetos “inutilmente orientado[s] para a restauração de um passado superado”, aqueles projetos que ainda não haviam conseguido caminhar passos significativos de inserção social, para além das diretrizes originárias da Doutrina Social da Igreja.

Porém, na opinião de Manzone, o ponto de partida da renovação da Igreja foi a visão antropológica da *Doutrina Social da Igreja*, resumida em termos de “homem criado por Deus à sua imagem e resgatado pelo sangue de Jesus Cristo”. A partir desse postulado axiomático, emerge todo um discurso cuja síntese é a primazia do ser humano sobre outros valores – reforçado em Pio XII e impulsionado pela sua lógica anticomunista –, que estava no centro da disputa que se convencionou chamar Guerra Fria, muito embora a Doutrina Social tome a pessoa sempre como “ser-em-relação”, situada em uma sociedade determinada. Para o papa, “é para a libertação da *pessoa humana* que tudo deve tender e convergir. Foi a ela que Deus colocou no *vértice* do universo criado, constituindo-a, em economia e *em política*, a medida de todas as coisas” (CARTA, 14/07/1945).

O cerne das inflexões que apareceriam era também uma forma resultante de um personalismo mitigado, que permeou o pensamento teológico e a vida eclesial, como referente de mediação cultural, ou seja, a Doutrina Social tornou-se a perspectiva a partir da qual se compreendia a cultura; falava-se dela (teologia) e fixavam-se os instrumentos norteadores da vida cristã. Manzone afirma então que:

Em seu desenvolvimento histórico, a *DSI* acentua e explicita diversos aspectos dessa visão integral de pessoa e de sua experiência social, também com fortes curvas evolutivas e diferenças segundo os diversos contextos culturais, aos quais se referem as intervenções competentes do Magistério (MANZONE, 2010, p. 290)

E conclui que essa visão integral do humano socialmente situado vai oferecer a base para a ética que se funda sobre o princípio da dignidade da pessoa humana, “no qual todo outro princípio está contido – a solidariedade, a subsidiariedade, e o bem comum”.

Cabe, então, acompanhar Wollf na explicação sobre o princípio pouco referido da subsidiaridade. Segundo o autor,

O termo “subsidiaridade” indicava, para os latinos, solidariedade das províncias, e, no sentido das relações, complementação mútua gênio e aplicação. No sentido eclesiástico, indica conexões e relações que permitem à comunidade organizada a comunicação de valores entre as pessoas e dos componentes da comunidade. Tendo como base os ensinamentos bíblicos e os carismas e da atenção de todos para o bem da comunidade (I Cor. 13; Ef. 4,5ss; Mt. 10,16), Pio XI foi quem propôs a subsidiaridade como princípio da vida comum na igreja [...]

Pio XII afirmou também a “força de mútua comunhão e coesão une os membros de que conservam a perfeita e própria personalidade” (*Mystici Corporis*, 62) (WOLFF, 2015, p. 168).

Portanto, já que se havia de construir os meios de travessia entre o passado e o presente, a Igreja precisava se fazer ouvir (comunicar) e, mais, se fazer entender para afirmar seus postulados de organicidade das relações entre os sujeitos particulares e os agrupamentos humanos, as experiências e os modos de vida.

Segundo Araújo, é fundamental que os processos comunicacionais percorram um caminho,

[...] o de tornar comuns os elementos de comportamento, experiências, sentimentos, ou modos de vida. E quando isso ocorre, há um sentido de unidade entre ideias e aspirações. Além disso, o processo de comunicação assume uma função social, porque o compartilhar aspirações, por exemplo, envolve normas que estruturam o trabalho comum dos indivíduos que entram nesse processo. Por conseguinte, engendra-se uma organização, porque a comunicação assume uma função social (ARAÚJO, 1986, p. 37).

Era dupla a necessidade: gerar a consciência comum de uma crise da sociedade como um todo e comprometer os indivíduos num trabalho comum de reordenamento. Ora, o discurso da igreja, conforme vimos, por meio do pronunciamento do seu Magistério – no que nos diz respeito à fala do pontífice Pio XII e do Concílio Vaticano II –, opera inevitavelmente pela mediação dos elementos dos processos de comunicação, que, em sua função, pretende estruturar ideologicamente a vida dos indivíduos destinatários aqui situados em dois planos: os fiéis e a sociedade em geral. Nele, implicam-se elementos semiológicos, psicológicos, semânticos, entre outros, no trinômio fonte-mensagem-destino.

Deve-se observar que, no caso das nossas fontes, Pio XII e o Vaticano II, tanto o próprio orbe católico, do clero e dos fiéis, quanto a sociedade em geral são o destino

das falas do Magistério, tendo mais de um instrumento de mediação (encíclicas, alocuções, radiomensagens, decretos, constituições etc.). A teoria comunicativa (HABERMAS, 1990) informa a necessidade de um “campo comum” entre emissor e receptor e que quanto maior a comunhão entre eles, melhor se realiza o processo comunicativo. Nesse sentido é que houve o esforço da Igreja em forjar uma linguagem que mediasse seu discurso do ponto de origem, o conteúdo da fé cristã, até os seus destinatários, os fiéis e a sociedade, sobretudo porque, enquanto emissora, ela pretendia que a mensagem tivesse um efeito modificador e, assim, exigia-se levar em conta a situação histórica e a disposição dos seus destinatários.

A Igreja, então, procurava entender o sentido preciso das condições de sua época em busca de elementos de inteligibilidade das estruturas das organizações sociais que, em última instância, davam forma àquelas condições concretas. Uma vez compreendidos os fundamentos da vida social, haveria de se confrontar sua operação com aqueles princípios que a Igreja entendia serem irrenunciáveis para proteger a dignidade humana.

Por isso, voltando-se para si mesma, ela reconsiderava as teses apriorísticas acerca do ser humano, e Pio XII, nesse sentido, foi muito “detalhista” e abrangente no tratamento das questões humanas e de suas configurações sociais em sua época discutindo ordem internacional, economia, sindicalização etc.

No contexto que avaliamos aqui, o caráter mais substantivo do discurso enunciado era a pluralidade, não mais afeito apenas a uma infrainstitucionalidade, mas explicando a vivência cristã ao mundo, tal como era autocompreendida pela comunidade da fé, enquanto comunidade da fé, a partir do lócus para que a Igreja demandava a tarefa organizadora da vida e da atividade *coletiva* dos seus membros e do mundo.

Embora sem restringir-se à institucionalidade, esta era tomada como essencial e formato a partir do qual se verificava – por meio do reconhecimento de que ela pretendia mostrar sua autoridade na questão de fé e moral, e de suas instâncias de deliberação, que operavam na cadeia sucessória do evangelho por intermédio da preservação da Tradição – o que lhe facultava o exercício do direito e da gestão hierárquicos, administrativos e jurídicos, pela circunstanciada dependência que a vida de fé e da ética têm de uma ancoragem institucional, sendo a hierarquia sua instância dirigente.

Porém, é preciso cuidar para que, ao reconhecer a institucionalidade discursiva nas iniciativas da Igreja e do magistério, não é sugerido implicitamente um caráter negativo. Segundo Dulles,

O Vaticano II, que para os católicos deve representar a mais autorizada apresentação da eclesiologia no século atual, não pode ser tachado de institucionalista, se bem que se possam achar aqui e ali nos documentos conciliares alguns vestígios de institucionalismo. As noções fundamentais da igreja na Constituição *Lumen Gentium* são as do mistério, do sacramento, do corpo de Cristo, do povo de Deus. Só depois de dois capítulos dedicados a esses temas gerais passa a Constituição, no terceiro capítulo, a discutir as estruturas formais do governo eclesiástico. Situando a organização jurídica da igreja no contexto de uma consideração teológica mais plena e ampla da natureza interior da igreja evitou, a meu ver, o Vaticano II os abismos do juridicismo (DULLES, 1978, p. 35).

E, na sequência, arremata:

Não é o mesmo que dizer, naturalmente, que a igreja resolveu todas as dificuldades que possam surgir quando se cuidar de conciliar entre si os vários aspectos da igreja. Deixou sem solução alguns problemas, e preparou o caminho para problemas que não concluiu. Mas tais limitações são inevitáveis na obra de qualquer instituição humana que opera sob condições de historicidade, às quais um Concílio ecumênico também está sujeito (DULLES, 1978, p. 35).

Toda essa discussão tem seu sentido aqui para oferecer uma identidade a essa igreja em mudança no século XX que se apresentava como interlocutora do mundo. Sem entender como a Igreja se apresentava e se reconhecia, que é o conteúdo da *Lumen Gentium*, não se entende a sua fala para o mundo nem a gênese dessa fala. O discurso da Igreja, portanto, pretende ser a expressão de um poder sagrado que ela representa, consideradas as contestações referidas em Manaranche e Llhosa já indicadas, no que tange ao elemento normativo ou coercitivo do que dizia ao mundo.¹²

É importante manter em perspectiva que investigar um sistema religioso, o catolicismo romano, por exemplo, com sua contemporaneidade implica perceber, como lembra Libâneo, que, nos estudos de religião, o instituto religioso tem seu estatuto próprio, cujo caráter religioso se exprime, como também nos referimos no capítulo primeiro:

¹²Para G. Bormann citado por Araújo, há duas formas de comunicação: a *instrumental*, que facilita a apreensão de dados objetivos e gnosiológicos atuando sob orientação cognitiva, e a *expressiva*, onde há um intercâmbio de conteúdos representativos, axiológicos e afetivos e na qual confirmam ou se modificam atitudes, normas e valores.

[...] num conjunto coerência relativa de representações, valores e crenças. Diz respeito ao mundo no qual os homens vivem suas relações com a natureza, a sociedade, os outros homens e sua própria atividade sócio-política. Faz-se presente em todas as atividades dos membros de uma sociedade de tal forma que ela (a ideologia religiosa) é indiscernível de sua experiência vivida (LIBÂNEO, 1975, p. 627).

Isso é importante nesta argumentação que fazemos porque o Vaticano II representou a reafirmação e a renovação de um arcabouço de valores e crenças. Seus postulados não se fizeram num vácuo atemporal, mas eram, em determinada medida, dependentes de outras afirmações precedentes, no caso, mais imediatamente, o pontificado de Pio XII, agora projetado sobre o mundo no qual os homens viviam suas relações, sobre a sociedade e sobre aquela atividade sociopolítica própria; daí se deriva a ideologia religiosa como indissociável da experiência vivida, em todas as atividades dos membros de uma sociedade, como afirmava Libâneo.

Tal sociedade em relação, da segunda metade do século XX, marcada em alto grau pela expansão do relativismo do dogma moral, religioso, filosófico ou qualquer outro, fez que Lepargneur nos lembrasse que:

Quem ainda vive sob o impacto do *poder do magistério de Pio XII* arrisca-se a desconhecer o processo histórico dessa extraordinária concentração de poder espiritual e perder o anônimo da situação atual, nada conforme a tão grandioso modelo. Evidentemente, a crise de autoridade não afeta, seletivamente, a igreja católica romana; é ela fenômeno geral do momento atual da nossa cultura. Em quaisquer modalidades ou âmbitos comprovamos o descrédito das autoridades (LEPARGNEUR, 1978, p. 40).

Parece que o impacto do cenário que se colocara ao longo do século XX e que nos anos 1960 manifestava a forma aguda de sua insatisfação e perplexidade tivera, em seu primeiro momento, uma ação intimidante, quiçá paralisante, sobre a Igreja Católica, que, dando-se conta da senectude de algumas práticas, quis afirmar sua diferença na nova época, anunciando, antes, que o reconhecimento da incompatibilidade circunstante com o momento do mundo lhe conduzia uma disposição de dialogar com ele.

A Igreja, ao tentar apreender o mundo moderno, começa também a afirmar seus postulados doutrinários para o debate e, nesse contexto, começa a falar de uma “*dimensão social do pecado*”, implicitamente sugerindo que o que tinha a afirmar dizia respeito à sociedade inteira, e não apenas aos fiéis ou aos indivíduos.

Na medida em que nas últimas décadas do século sob influxo do Vaticano II a Igreja mudou o julgamento sob a ordem social, passou-se a indicar as impropriedades da nova ordem econômica e política e a indicar que “no mundo moderno [...] começam a sobressair-se aspectos globalizantes deste pecado. Este já não é visto apenas como ato mau, mas como atitude global negativa; já não seria intimista, mas iria se configurar em situações interpessoais, e mesmo comunitárias” (MOSER, 1988, p. 5). O desvio não era particular apenas, mas um comprometimento da sociedade inteira com um mundo indesejável (sob o pecado).

Tais impropriedades da nova ordem econômica foram um dos temas mais recorrentes de Pio XII, ocupado como o refazimento do mundo pós-guerra. Segundo o papa, era preciso ter-se em perspectiva um verdadeiro realismo “que define com igual certeza a dignidade do homem e os seus limites, a sua capacidade de se elevar sobre a realidade do pecado” (MENSAGEM, 23/12/1956). Depois de afirmar que “a produtividade não é um fim em si mesma”, remete a uma fala precedente em que adverte que há uma desordem possível quando “essa produtividade é obtida mercê de uma concorrência desenfreada e duma utilização, sem escrúpulos, da riqueza ou por meio da opressão e exploração despóticas do trabalho e das necessidades dos particulares em proveito do Estado” (ALOCUÇÃO, 20/02/1948). Apesar disso, avisava: “A igreja tem-se esforçado tenazmente por conseguir que se tenha mais em consideração o homem do que as vantagens econômicas e técnicas” (MENSAGEM, 11/03/1951).

Efetivamente, e situando mais amplamente a conjuntura que a Igreja perscrutava, inclusive ao produzir um discurso sobre o caráter da ordem social – não só econômica – que se erigia, deve-se lembrar que a construção do pensamento no ocidente moderno refletiu em grande medida uma *episteme* sob atmosfera da crença, migrando depois para a busca de refletir sobre as condições de existir, mantido o objetivo anterior da afirmação de si mesma. O individualismo da modernidade, também fundamento do liberalismo econômico, trouxe consigo a exigência de acomodar uma ambiência nova para o pensamento, os novos horizontes que propunha e o elemento de *verdade* por trás de cada nova formulação.

Esse cenário representava o fim da passividade com a ordem dada e a denúncia crítica diante de qualquer mundo previamente estabelecido. Perpassado por modulações diversas, os cinco séculos da era moderna colocavam no século XX a questão de pensar a realidade sobre a qual se deveria agir, realidade que incluía o *outro* diante de quem se

forjavam as identidades em mudança. O componente existencial desse processo transbordava inevitavelmente sobre a experiência coletiva e societária. O elemento de alteridade emergente seria incorporado no discurso da Igreja sob a égide da *dignidade humana*.

A natureza da pessoa humana, a ordem natural, embora reconhecida, não era absoluta, exatamente pelos condicionantes de cada época em sua historicidade; esse atributo essencial, a condição de *ser histórico*, era também potencialmente a maior agência a apontar a vulnerabilidade humana em sua dignidade, em seus direitos afirmados e reconhecidos, intrínsecos, inalienáveis e intransferíveis, pois abria um viés perigoso de relativismo que subordinasse a condição essencial à transitoriedade da tendências culturais e ideológicas contingentes de um momento histórico.

Condição humana, marcada pelo limite histórico e pela tendência epocal, não tem mais como único vetor a transcendência, nem absolutiza circunstâncias históricas, mas, nessa dualidade, faz-se o foco da visão ética da dignidade humana. Segundo a *Gaudium et Spes*:

O homem encontra-se, pois, dividido em si mesmo.¹³ E assim, toda a vida humana, quer singular quer coletiva, apresenta-se como uma luta dramática entre o bem e o mal, entre a luz e as trevas. Mais: o homem descobre-se incapaz de repelir por si mesmo as arremetidas do inimigo: cada um sente-se como que preso com cadeias. Mas o Senhor em pessoa veio para libertar e fortalecer o homem, renovando-o interiormente (GAUDIUM ET SPES, 13)

Como a Igreja tem uma estrutura social visível, sinal da sua unidade em Cristo, pode também ser enriquecida, e de fato o é, com a evolução da vida social. Não porque falte algo na constituição que Cristo lhe deu, mas para mais profundamente a conhecer e melhor a exprimir e para a adaptar mais convenientemente aos nossos tempos. Ela verifica com gratidão que, tanto no seu conjunto como em cada um dos seus filhos, recebe variadas ajudas dos homens de toda a classe e condição. Na realidade, todos os que, de acordo com a vontade de Deus, promovem a comunidade humana no plano familiar, cultural, da vida econômica e social e também política, seja nacional ou internacional, prestam não pequena ajuda à comunidade eclesial, na medida em que esta depende das realidades exteriores (GAUDIUM ET SPES, 44).

Também importa não perder de vista a aposta da Igreja de que os valores essenciais da tradição cristã (igreja “mestra da civilização”), em suas diferentes confessionalidades e temporalidades, permearam sempre a sociedade ocidental, inclusive junto aos pensadores não ligados às tradições religiosas, ressignificando

¹³ Sentença de Pio XII.

aqueles valores, destacados do contexto teológico geral originário, que acabaram instrumentalizados para alimentar as ideologias tornadas *crenças secularizadas* (BIELER, 1990). Aqui, cabe um aspecto saliente do debate.

No mesmo sentido de crenças secularizadas, Ricardi interroga: “Diante da reconstrução da Itália e de outros países europeus, coloca-se esta pergunta: que modelo político tem diante dos olhos o Vaticano de Pio XII?” (RICARDI, 1987, p. 638). O mesmo autor responde:

A democracia parece um compromisso decisivo e indiscutível, a que o vaticano não que subtrair os católicos [...]. De resto o magistério de Pio XII, no tempo da guerra, não deixava sombras de dúvida a esse respeito (RICARDI, 1987, p. 638).

Pio XII, como em vários momentos temos indicado, afirmava o valor da democracia também porque denunciava os totalitarismos, os que se expressaram na segunda guerra e, sobretudo, no reordenamento do mundo com o comunismo soviético, que, segundo Ricardi, demonstrava “ter forte consciência do seu papel e do da igreja ao propor o valor da pessoa humana, do direito natural da mensagem cristã” (RICARDI, 1987, p. 638). Diria então Pio XII que as crenças do século remetiam aos pressupostos cristãos: “Se o futuro pertencer à democracia, uma parte essencial da sua realização há de caber a religião de Cristo e a Igreja [...] mestra da civilização [...] [contra] os monopólios de um poder ditatorial [...] incompatível com a dignidade e a liberdade dos cidadãos” (MENSAGEM, 01/09/1944).

Quando Lucien Febvre afirmava que o clima das sociedades ocidentais foi “sempre, profundamente, um clima cristão” e que a vida “estava impregnada de valores cristãos, cuja consequência era que, independentemente da crença individual, não havia escolha na ordem externa”, significa que os arquétipos da organização social e religiosa do Cristianismo ficaram profundamente inscritos na memória dos povos ocidentais, ainda quando os novos beneficiários e propositores de um mundo novo (HUXLEY) renegam as origens (FEBVRE, 2009). Talvez, a tese de Febvre seja o mesmo sentido em que fala Roger Mehl, que “não existe sociedade sem um objeto capaz de lhe oferecer coesão, forma e estrutura que modelem as relações internas” que “*suas estruturas sociológicas estão determinadas ao menos parcialmente por suas representações eclesiológicas*” (MEHL, 1974, p. 9, grifo nosso).

Dito de outra forma, a tese de Febvre parece ser retomada por Berger (1985), que sugere que a esfera religiosa se constitui a partir das várias formas de conflitividade

social, sendo prevalecente hodiernamente uma perspectiva secularista na relação com a cosmogonia judaico-cristã, de onde se baniu a magia e se removeu Deus. Ao mesmo tempo, admite-se que valores religiosos se cristalizam secularmente com significados próprios, e “[...] no momento em que se cristalizam valores, específicos, convertem-se numa tradição religiosa autônoma, e nesse momento podem influir na vida cotidiana e às vezes transformá-la radicalmente” (BERGER, 1985, p. 86).

Todavia, também se dá que esse cenário secularizado se apresenta, em maior ou menor grau, em constante renovação e impulsionado por mudanças de orientação religiosa que vão influir algumas vezes de maneira profunda, no próprio *ethos* religioso, e que vão configurar peculiaridades de cada esfera em contextos particulares.

Esse processo de interpelação de valores associados na cultura ocidental ao cristianismo e que, em seu sentido amplo, tem sido associado e descrito como “tomada de consciência” (JAMERSON, 1991) promovia uma crescente rede de correlações para a vida social em renovação, notadamente na experiência do pós-guerra – implicado nele um componente ético a partir de novos paradigmas – no sentido que Kuhn lhes dava¹⁴ –, forjando novas exigências normativas, *par e passo* com o declínio das visões de mundo e as propostas unitárias, e mesmo interpelando a antiga tutora do mundo moderno, a razão. Nesse sentido, corrobora Manaranche ao afirmar que

[...] depois da Segunda Guerra mundial irrompeu uma violenta corrente cristológica; enquanto dão *maior atenção a realidades terrestres*, os pensadores se pronunciam mais explicitamente a favor de uma elaboração teológica e do *conteúdo realmente cristão da moral...*” (MANARANCHE, 1973, p. 23, grifo nosso).

Esse diagnóstico já estava posto por Pio XII nos anos 1950, quando afirmava que, inclusive quando os cristãos não vivenciavam autenticamente a sua fé, se criava um ambiente de indivíduos:

mediócrs, irresolutos e flutuantes, para quem a religião é ainda, talvez, algo vago, sem nenhuma influência sobre a sua vida. Esta multidão amorfa pode, segundo nos ensina a experiência, ver-se um dia ou outro, de improviso, no transe de tomar uma decisão (DISCURSO, 15/10/1951).

¹⁴ Como um conjunto de todas as concepções científicas que num determinado momento dominam uma disciplina, estabelecendo até onde uma solução pode ser admitida como satisfatória do ponto de vista científico.

Sobre a atenção às realidades terrestres das quais fala Manaranche, tem-se também a compreensão de Manzone. Segundo esse autor, há que se tomar como pressuposto que essa dignidade da pessoa precisa ser traduzida na vida social, a experiência do “homem concreto”. Porém, além da atenção às realidades, existem seus desdobramentos e, entre eles, emerge a ideia de que qualquer construção de um conceito de justiça social deve operar como resposta a essa dignidade, progressivamente reconhecida, fortalecida e incrementada de forma multifacetada, conforme as necessidades humanas forem tomando formas renovadas, e o seu mecanismo operativo será as instituições sociais, chamando atenção para a extensão e o grau que estas alcançam, o que será nomeado, também, como constituinte da ideia de direitos humanos, tema ao qual ainda voltaremos.

A dignidade humana há de ser, sobretudo, um postulado ético.

3.2 Condição e eticidade humana

Neste plano particular, de acordo com a compreensão de Pio XII, ‘de uma multidão amorfa, que resulta da associação dos medíocres, irresolutos e flutuantes’, *para quem a religião é ainda, talvez, algo vago*, sem nenhuma influência sobre a sua vida é que a Igreja vai insistir na renovação ética, pois era a vulnerabilidade e a irrelevância dessa consciência moralmente opaca que orientava a vida social para o caos.

Embora a teologia cristã exponha os pressupostos do pensamento cristão de modo calcado na revelação de Deus e na condição transcendente do ser humano, as exigências de uma compreensão ampliada do próprio homem das suas relações, ou seja, da sua vida em sociedade, não precisavam mais considerar os condicionamentos que sua transitoriedade mostrava ser a contraface da sua transcendência, e essa transitoriedade estava em seus condicionantes históricos.

Era a partir da perspectiva dos atos da consciência que a Igreja se projetou para intervir, voltada às realidades terrestres em que haviam de se manifestar a vocação oral da consciência e seus condicionantes históricos, realidades para a qual a Igreja apresentaria uma proposição ética. A *Gaudium et Spes* remete-se a “*virtudes morais e sociais*” que deveriam ser a esfera da atuação dos cristãos, os primeiros que tinham sobre si a responsabilidade de difundir-las “na sociedade de modo que apareçam, com o

necessário auxílio da graça divina, homens novos, construtores de uma humanidade nova” (GAUDIUM ET SPES, 30).

Alszeghy e Flick reafirmam esse ponto da presença social do fiel católico demonstrando que a desejada consciência social que deveria se desenvolver na sociedade moderna deveria se dar *pari passu* com a renovação da consciência cristã. Segundo os autores, “o pensamento do Concílio vai insistir na ação divina no interior do homem [consciência], e é a partir desta influência sobre a psiquê que se originam os atos de fé, e a fé é resultante da manifestação da graça divina” (ALSZEGHY; FLICK, 1979, p. 91).

Esse princípio é reafirmado na declaração conciliar *Dei Verbum*:

É necessária a graça divina que previne e socorre, e os auxílios interiores do Espírito Santo, que move o coração e o converte para Deus, que abre os olhos da mente e dá a todos a docilidade para consentir e para crer na verdade.

Portanto, a fim de que a inteligência da revelação se torne cada vez mais profunda, o próprio Espírito Santo aperfeiçoa continuamente a fé, por meio dos seus dons [...]

Com efeito, cresce a compreensão tanto das coisas como das palavras transmitidas [...] com a reflexão e o estudo dos crentes, que as meditam em seus corações [...] [portanto, a igreja] no decorrer dos séculos tende incessantemente à plenitude da verdade divina (DEI VERBUM, 8).

Segundo Haering aponta na *Gaudium et Spes*, “a consciência é o nível secretíssimo e o sacrário do homem, onde ele se encontra sozinho com Deus”, e onde se espera que haja eco da voz da sua própria intimidade, que se traduza em amor a Deus e ao próximo (cf. Mt 22, 37-40).

Quando se trata de problemas religiosos, éticos ou culturais, o diálogo, em escuta e resposta, não é só um problema importante de progresso e de convivência pacífica, mas a exigência interna da própria consciência. Não se pode justamente pensar e falar de consciência, sem uma atenção intensa à reciprocidade de consciências (HAERING, 1977, p. 108).

O texto da *Gaudium et Spes* ainda o afirma mais especificamente:

No íntimo da consciência, o homem descobre a lei que não é ele próprio a dar-se, mas a qual ele deve obedecer, e cuja voz o chama a amar e a fazer o bem e a fugir do mal; quando ocorre, claramente diz aos ouvidos e ao coração: faze isto, foge daquilo. De fato o homem tem uma lei escrita por Deus no coração. Obedecer a ela é a própria

dignidade do homem, e será julgado segundo esta lei (cf. Rm 2, 14-16).

A consciência é o nível secretíssimo e o sacrário do homem, onde ele se encontra sozinho com Deus, cuja voz ressoa na própria intimidade. Pela consciência se conhece, de modo admirável, aquela lei, que encontra seu cumprimento no amor a Deus e ao próximo (GAUDIUM ET SPES, 16).

Em Pio XII, em texto que já mencionamos, a questão da consciência que expressa o ideal cristão para com Deus e para com seu próximo, aparece assim:

A solidariedade dos homens entre si exige, não somente em nome do sentimento fraterno, mas também da própria utilidade recíproca [...]

Com este fito [...] devem perguntar-se, tendo em vista o bem comum, se a consciência lhes permite deixar de fazer tais investimentos, no limite das possibilidades econômicas, nas proporções e no momento oportuno [para salvaguarda da dignidade humana] (LEVATE, 1952).

A questão da consciência remete diretamente ao debate sobre os pressupostos éticos que balizam as sociedades, que conseqüentemente incidem sobre o discurso religioso. A ética é substantivamente um projeto ao qual se oferece adesão de forma livre para prover de conteúdo moral a ação do indivíduo ou do grupo. Deve-se manter em perspectiva que a moral, desde suas manifestações no behaviorismo, tem sido entendida como interiorização, no sentido bergeriano do termo (BERGER, 1985), ou seja, a moral que psicologicamente marca a personalidade é, em grande parte, produto do consenso social; nesse caso, evidencia-se com mais clareza porque a Igreja, pretendidamente portadora de uma mensagem com atributo de verdade universal que continha uma implicação ética, se fazia portadora e enunciatória de um projeto social que considerava legítimo, e, assim, porque que a sociedade se torna seu foco de intervenção nos termos de Pio XII e do Vaticano II. Mas ainda restava pensar: qual igreja para qual sociedade? Dulles esboça uma resposta: “O principal da igreja nos documentos do Vaticano II é o de povo de Deus. O povo de Deus é um conceito bíblico profundamente enraizado no Antigo Testamento, onde se alude constantemente a Israel [...]” (DULLES, 1978, p. 56).

Dentro dessa questão de qual igreja e qual sociedade, torna-se evidente que os limites e as condições da existência histórica não são os inimigos da condição humana, mas o contexto dentro do qual a dignidade humana é realizada. As estruturas para a realização da dignidade humana são de dois tipos: algumas estão em relação com a

imediatez da natureza interior da pessoa; outras mudam através da história, como o resultado das decisões das pessoas e dos grupos (GAUDIUM ET SPES, n. 25). Nas primeiras, estão incluídas a família e a comunidade política. Negar o direito à família ou à participação política de qualquer forma é negar uma dimensão essencial da personalidade humana. A forma precisa com que esses direitos assumem no concreto só pode ser determinada no contexto de uma análise histórica dos modelos e das instituições da vida social.

No capítulo segundo da Constituição sobre a igreja, o novo povo de Deus é descrito como “uma comunidade plena do espírito, um consórcio de vida, caridade e verdade [...] dotado dos meios que lhe convém comum unidade visível e *social*” (LUMEN GENTIUM, 9, grifo nosso).

Os valores primordiais dessa renovação societária tomados, às vezes, em aparência pelos investigadores como causais, quando são muitas outras vezes incidentais ou periféricos, também podem ser derivados de causas religiosas, mais determinantes porque são mais profundos – como vimos no capítulo precedente, as diretrizes do partido comunista italiano fixadas a partir – eventualmente em oposição – da interlocução crítica com documentos da Igreja. A própria democracia não consegue instalar-se nem permanecer lá, em que as premissas religiosas ou filosóficas profundas das populações são estranhas aos princípios de liberdade moral associados ao discurso religioso cristão, uma vez que os estatutos políticos serão uma consequência de pressupostos religiosos, vazados em linguagem secularizada.

A interpretação da dimensão transcendente e daquela histórica da existência humana é evidente na crescente habilidade das pessoas para plasmar os limites da vida humana, precedentemente consideradas imutáveis. Daí resulta que a liberdade permeada pela obrigação moral de respeitar a dignidade humana não deve ser definida em modelos institucionais fixos de modo permanente (GAUDIUM ET SPES, 25).

Mas, sob a modernidade e sob a contemporaneidade do ambiente conciliar, a racionalidade há tempo se contrapunha à história como experiência do movimento, da construção, da autonomia; as coisas eram o que as coisas se tinham feito; a certeza não era mais o feito, mas a possibilidade de fazer, e essa possibilidade de fazer seria nomeada de forma geral como *revolução*. O momento das revoluções vivia sua experiência radicalizante inaugurando uma era dos extremos, para aproveitarmos as nomeações de Hobsbawm, arrastando consigo a questão da formatação para a liberdade moral. Sobre isso, a *Gaudium et Spes* diz:

[...] todos os crentes de qualquer religião sempre ouviram a sua voz [de Deus] reveladora no discurso das criaturas [...]

Porquanto o Verbo de Deus, por quem foram feitas todas as coisas, se fez carne ele próprio, de modo que como perfeito homem pudesse salvar a todos os homens e compendiar em si todas as coisas. É o Senhor a meta da história humana, ponto focal dos anseios da história e da civilização, centro da raça humana, alegria de todos os corações e resposta a todas as suas aspirações.

Diz o próprio Senhor: Eis que não demoro a vir e comigo está minha recompensa, para dar a cada um segundo as suas obras. Eu sou o Alfa e o ômega, o primeiro e o último, o princípio e o fim (Ap 22, 12-13) (GAUDIUM ET SPES, 45).

Está posta a questão que exige entender, com Febvre, em que medida a herança do cristianismo católico foi assimilada, em sua forma mutante secularizada, no ambiente de certas sociedades de vanguarda do desenvolvimento ocidental – como referiu Hans Kung – e, além disso, até que ponto essa evolução foi influenciada pela evolução histórica dessas sociedades. A civilização, que, no dizer de Poulantzas, se mostra contemporaneamente “cada vez mais opressiva e tecnocrata, centralizadora e ditatorial” (POULANTZAS, 1975), coincidia com as teses de Pio XII e do Concílio; todos reconheciam que tal condição opressiva tem produzido um efeito correlato que por toda parte tende a esmagar o indivíduo e subtrair suas responsabilidades e seu caráter societário. Para Pio XII, esse ambiente ameaçador tinha a vigilância protetora da igreja. Segundo ele,

Debruçada sobre o homem com um perene cuidado, escutando todas as pulsações do seu coração, ela conhece todas as riquezas, compreender-lhe todas as aspirações com aquela clarividente intuição e penetrante delicadeza que não podem provir senão da luz sobrenatural da doutrina de Cristo e do calor sobrenatural da sua divina caridade (ALOCUÇÃO, 20/06/1946).

Era a própria razão, então, vista como função histórica, a exigir novos referentes de interpretação para a existência individual e social. Desde Durkheim que uma das maneiras de apreender a religião é admiti-la como geradora nas diversas categorias de pensamento, de uma gênese social religiosa, permitindo a ascensão de uma coesão em torno da expressão religiosa, mesmo que não se guarde correspondência entre esse imaginário do grupo e a realidade objetiva na eleição de certos valores constitutivos, reconhecendo que as necessidades ligadas à existência de comunidades cúlticas

explicam o desenvolvimento do dogma e como a ética da Igreja tem exercido influência social determinando formas de organização política, jurídica, econômica e sociocultural.

A apologia das tradições da Igreja, no plano religioso ou na ordem secular, já se anunciava frágil ainda que argumentada do ponto de vista racional, porque qualquer argumentação era contradita como desprovida de racionalidade intrínseca, uma vez que essa racionalidade, ela mesma em questão diante da subjetividade pós-moderna herdeira do existencialismo, não se mostrava eficaz para o diálogo com o pensamento contemporâneo; aliás, o existencialismo sempre foi uma tendência com a qual o Catolicismo não teve a seu tempo uma convivência pacífica. Comblin explica:

O tema fundamental do existencialismo é a liberdade. A liberdade, tão quanto a existência humana, é vida. Não a definem em relação aos objetos como uma possibilidade de eleição, mas bem em relação com o sujeito como uma posição, uma afirmação, e uma criação de si mesmo. Não é indeterminação ante sentidos preexistentes, a liberdade é criadora de sentidos [a possibilidade de fazer].

Neste ponto é que um acordo com o cristianismo resultaria mais delicado. Se é possível dar ao tema liberdade uma teologia da conversão, é bem mais difícil introduzi-lo na teologia da caridade e da moral. Não afirmamos que seja impossível, senão muito mais difícil.

Prova disso temos a história da moral da situação (*situationsethik*), objeto de uma intervenção do S. Ofício depois das advertências de Pio XII (COMBLIN, 1967, p. 78).¹⁵

No contexto da razão (em crise), vista como função histórica, a exigir novos referentes de interpretação para a existência individual e social, emergia no pensamento social a tese de que somente a historicidade podia oferecer o avalizamento para as pretensões da sociedade nova e seu ordenamento social, cultural e político. Todavia, a própria história interpelada iria ser provocada a admitir os homens como autores da mudança/história, que a *episteme* reflete a condição do espírito humano, que os indivíduos não se transformam senão nas suas relações socioculturais e que são as tensões intergrupais em busca de ajustamento do conteúdo da história (MANNHEIM, 1962).

Lembra Berger que a transcendentalização de Deus e o desencantamento do mundo foram responsáveis por abrir “um espaço para a história como arena tanto da ação divina como da ação humana”, o que significa viver a religiosidade plenamente como experiência histórica, implicitamente, contingente.

¹⁵ A advertência de Pio XII fora dada em 1952. P XII 24.4.52 AAS 44, 1952, p. 270ss / S. Ofício AAS 48, 1956, p 144ss.

A exemplo de Pio XII, o Concílio Vaticano II vai também tomar como axiomática a questão de assegurar a dignidade da pessoa humana num ambiente em que as estruturas sociais se tornam cada vez mais multitudinárias em seus referenciais, pluralista do ponto de vista da informação filosófica e das práticas sociais, cuja matriz mais recorrente será sua crescente consciência da historicidade.

Nem Providência, nem Razão, nem História, mas as pactuações societárias, a vida em sociedade culturalmente condicionada será o paradigma indicado para a tutela da contemporaneidade. Na perspectiva de Pio XII, porém,

[...] essas tendências que mais ou menos se desviam do reto caminho da verdade não podem ser ignoradas ou deixadas de lado pelos filósofos e teólogos católicos, aos quais incumbe a grave missão de defender as verdades divinas e humanas e difundi-las entre os homens! Mais ainda, é preciso que conheçam bem tais sistemas, já pela razão que as doenças não se podem curar se não forem primeiro conhecidas, já porque nessas falsas teorias muitas vezes está latente alguma parcela de verdade, já finalmente porque estes mesmos erros incitam a inteligência a perscrutar e a examinar certas verdades filosóficas e teológicas com maior atenção e agudeza [...] (HUMANI GENERIS, 1950).

As verdades não eram só as divinas da Igreja da virada do século, mas as “verdades humanas” deveriam ser igualmente afirmadas, apesar das “dificuldades” a que se referiu Comblin. Havia a “parcela de verdade” que a Igreja devia reconhecer, mas havia também o risco de uma “patologia social” se os erros amalgamados com as parcelas de verdade contidos nas filosofias contemporâneas fossem assimilados em favor da moda vigente, acriticamente.

A disposição para o diálogo com o mundo moderno estava posta, mas no diálogo a Igreja haveria de afirmar o que, sob sua ótica, eram *verdades* a serem promovidas e reafirmadas. Aquilo que Dulles chamou de “passo de um modo claro e decisivo” (DULLES, 1978, p. 69) aparece no primeiro capítulo da *Lumen Gentium* com a analogia que faz entre Cristo e a Igreja, para aludir a si mesma (a Igreja) como sacramento de íntima comunhão com Deus e da unidade de toda a humanidade, isto é, ela é um sinal e instrumento dessa união e unidade. Segundo o texto,

[...] porque a Igreja, em Cristo, é como que o sacramento, ou sinal, e o instrumento da íntima união com Deus e da unidade de todo o gênero humano, pretende ela, na sequência dos anteriores Concílios, pôr de manifesto com maior insistência, aos fiéis e a todo o mundo, a sua natureza e missão universal. E as condições do nosso tempo tornam ainda mais urgentes este dever da Igreja, para que deste modo os

homens todos, hoje mais estreitamente ligados uns aos outros, pelos diversos laços sociais, técnicos e culturais, alcancem também a plena unidade em Cristo (LUMEN GENTIUM, 1).

Destinada a estender-se a todas as regiões, ela entra na história dos homens, ao mesmo tempo que transcende os tempos e as fronteiras dos povos (LUMEN GENTIUM, 9).

E, finalmente, pondera a *Gaudium et Spes*:

Porém, se é verdade que as pessoas humanas recebem muito desta vida social, em ordem a realizar a própria vocação, mesmo a religiosa, também não se pode negar que os homens são muitas vezes afastados do bem ou impelidos ao mal pelas condições em que vivem e estão mergulhados desde a infância. É certo que as perturbações tão frequentes da ordem social vêm, em grande parte, das tensões existentes no seio das formas econômicas, políticas e sociais. Mas, mais profundamente, nascem do egoísmo e do orgulho dos homens, os quais também pervertem o ambiente social. Onde a ordem das coisas se encontra viciada pelas consequências do pecado, o homem, nascido com uma inclinação para o mal, encontra novos incitamentos para o pecado, que não pode superar sem grandes esforços e ajudado pela graça (GAUDIUM ET SPES, 25),

Na crítica que se fez ao Concílio e a suas formulações no campo ético-teológico, afirmou-se que a celebrada atenção dada a partir do Vaticano II aos “sinais dos tempos” poderia significar um retrocesso, na medida em que os sinais mudaram de lugar, da natureza para a história; portanto, o retrocesso estaria em manter os mesmos lugares teológicos, cuja reflexão ficaria sem alcance estrutural da ordem capitalista, uma forma de reembalar invólucros mantendo os conteúdos.

Mas não parece ser o caso, pois, ainda que o alcance da renovação teológica não seja o desejado por todos, ele se fez de forma suficientemente perceptível, e, segundo os Alszeghy e Flick, a *Gaudium et Spes*:

[...] acentua o lugar do fazer teológico sob a liberdade de pesquisa [GS 59, 62] e como já indicamos, sugerem que a “renovação da teologia, operada antes e depois do Concílio, consiste primordialmente numa tentativa de adaptar a mensagem cristã à mentalidade contemporânea” (ALSZEGUY; FLICK, 1979, p. 106).

Além do discurso para o ser humano e social em geral, a Igreja queria falar, de forma singular, para que seus fiéis que *não se suicidassem na secularização*, porque o excessivamente duradouro silêncio *da igreja tendia a esgotar-se* e porque, em nome da

liberdade religiosa, da qual ela mesma se fazia agora arauta, *não se deve impedir a Igreja de dizer o que pensa*. Segundo Sobrino,

O Vaticano II concede importância ao testemunho como forma de vida que torna presentes a fé e os valores espirituais diante do materialismo reinante; também ressalta que compete ao leigo dar ao mundo este testemunho. Entretanto não analisa teologicamente a importância da perseguição e do martírio. A perseguição da igreja é aludida genericamente como acompanhante de sua missão (LG 8) e quando se “historiza” de alguma forma tem-se diante dos olhos os modelos de perseguição que aconteceram nas terras de missão (AdG 42) ou onde não existe liberdade religiosa (ApA 17) [...] (SOBRINO, 1988, p. 266-267).

De fato, da constatação de que em cada época o homem e as sociedades elaboram formas que lhes soam mais adequadas para controlar a conjuntura em que se encontram, e que, por sua vez, exige a crítica, a autocrítica e a adaptabilidade, o desafio é sempre se armar desses instrumentos durante o processo de mudança do seu tempo histórico, no qual inevitavelmente os grupos sociais se ajustam de forma heterogênea.

Nesse particular, a contemporaneidade não receava mais que o discurso da Igreja caminhasse na direção do modelo de cristandade, com controle social nomeado genericamente clericalismo. O banimento do referido temor clerical é reconhecido na *Gaudium et Spes*, pois havia um temor entre alguns de que a nova atitude cristã, a nova prática de alguns cristãos se mostrasse não tranquilizadora porque “parecem temer a união mais íntima de atividade humana com religião: veem nela um perigo para a autonomia dos homens, das sociedades, das ciências” (GAUDIUM ET SPES, 36).

Sobre esse ponto, é importante a declaração de Remond, que também inclui a impropriedade da associação pura e simples de Pio XII como representante de uma tradição eclesiástica antiquada. Segundo o autor:

[...] ora, atualmente, talvez porque aos olhos de muitos o perigo clerical perdeu muito da sua realidade pelo que diz respeito a uma igreja social e politicamente despojada do seu poder e do seu prestígio, dela se espera uma palavra de censura ou de aprovação. Sob este aspecto é muito significativo o processo intentado contra a memória de Pio XII (REMMOND, 1996, p. 448-449).

A tese de Pio XII, reafirmada ao seu modo no Vaticano II, era que a missão da Igreja consiste essencialmente em anunciar a Revelação, isto é, em proclamar o desígnio de Deus, evidenciando sua iniciativa soberana, a sua irreduzível prioridade e que, dessa proclamação que chama os homens à nova postura moral, emerge a sociedade ideal. Diz

o papa: “A missão da Igreja consiste em fazer respeitar a ordem dos valores e a subordinação dos fatores de progressos materiais aos elementos puramente espirituais” (RESPOSTA, 04/03/1956).

Segundo Hans Kung, explicando por que mudou a acepção teológica de Igreja, a missão da Igreja, como entendida pelo Concílio, reafirmava o princípio de que os homens a cada época elegem seus valores, e que, no século XX, a liberdade religiosa, a liberdade de pensamento e o pluralismo eram princípios fundantes da nova ordem.

[...] o Concílio Vaticano II reconhece liberdade religiosa e de fé. Em declaração especial louva as religiões universais e, na Constituição Sobre a Igreja, afirma que todos os homens de boa vontade, a saber: judeus, maometanos, sequazes de outras religiões, e mesmo ateus *que sem culpa ignoram o evangelho de Cristo e sua igreja, mas buscam a Deus*, no mínimo por princípio, *podem conseguir a salvação eterna* (KUNG, 1976, p. 79, grifo nosso).

Assim, a *Lumen Gentium* declara:

Com efeito, aqueles que, ignorando sem culpa o Evangelho de Cristo, e a Sua Igreja, procuram, contudo, a Deus com coração sincero, e se esforçam, sob o influxo da graça, por cumprir a Sua vontade, manifestada pelo ditame da consciência, também eles podem alcançar a salvação eterna (33). Nem a divina Providência nega os auxílios necessários à salvação àqueles que, sem culpa, não chegaram ainda ao conhecimento explícito de Deus e se esforçam, não sem o auxílio da graça, por levar uma vida reta. Tudo o que de bom e verdadeiro neles há, é considerado pela Igreja como preparação para receberem o Evangelho (34), dado por Aquele que ilumina todos os homens, para que possuam finalmente a vida (LUMEN GENTIUM, 16).

Manaranche afirma que nisso encontra sua justificação todo o discurso evangélico que a anuncia e a sua própria existência, aquilo que foi “dado por Aquele que ilumina todos os homens” e é desse evangelho, em tese, que tira seus pressupostos éticos, pelo menos a título de consequência e por meio de um trabalho constante de elaboração: “pois, a conversão é um impulso fundamental que renova radicalmente toda a existência humana, o seu próprio projeto, as suas estruturas, e as suas relações. Não é absolutamente interior e nada tem de puramente intimista” (MANARANCHE, 1973, p. 161).

Em outras palavras, a expressão “natureza humana” e suas formas de existência veem compreendidas como um “princípio normativo”, um indicativo ético, que o autor deriva da adesão religiosa, a conversão. Deve-se, portanto, perceber que o termo “natureza” não estaria significando algo puramente estático e fixo; ele tem um elemento

volitivo (a adesão), mas um conjunto estável e permanente de possibilidade, segundo Manzone, um esquematismo moral dinâmico marcado por uma imanente “intencionalidade” aberta ao *bonum humanum* – de onde ainda se chega que o conceito de natureza comportaria um elemento de perenidade e um elemento histórico-dinâmico.

O argumento de Manaranche se faz reconhecido na proposição conciliar da declarada na *Gaudium et Spes*:

Por esta razão, a igreja, agora sem atentar absolutamente contra a liberdade alheia – uma realidade que a própria revelação lhe manifesta de uma maneira nova e radical – tem consciência de estar de “posse” (limitação de nossas palavras humanas!) de uma nova de importância mundial, universal, que não pode deixar de compartilhar: pois a comunhão deve necessariamente tornar-se comunicação. Compreende isso ainda melhor depois do Vaticano II, pelo qual recusando-se a anunciar ao mundo um sucedâneo do evangelho, *começa a dirigir-se a todo homem em nome da sua convicção*, porque crê “que a chave, o centro e o fim de toda a história se encontra no seu Senhor e Mestre” (GAUDIUM ET SPES, 33).

Ao falar remetendo-se à “convicção” individual e afirmando que a Igreja enuncia sua mensagem “sem atentar absolutamente contra a liberdade alheia”, entende Kung que foi um salto qualitativo na relação da Igreja e o mundo, abrindo possibilidade para a renovação da ética individual, social e religiosa. Segundo o autor,

Entrementes, o cristianismo – sobretudo com o Concílio Vaticano II e com a atitude missionária repensada do Conselho Mundial de Igrejas – sofreu uma reviravolta positiva relativamente às religiões universais, naturalmente que sem qualquer arrependimento ou reconhecimento de culpa: em lugar do anterior desprezo, pelo menos um respeito fundamental. Ao invés do descuido, a compreensão, em vez do recrutamento, estudo e diálogo (KUNG, 1976, p. 73).

Nesse sentido, os estudos sobre a ética contemporaneamente têm demonstrado que a crise nos paradigmas sociais tende a estimular os indivíduos para que balizem suas condutas em uma ética da consciência. Realismo, probabilismo e utilitarismo apontavam a fugacidade do individualismo moral que a Igreja observava com reticências, enquanto propunha como alternativa seu discurso pautado na doutrina cristã, relativismo que, como vimos, Pio XII entendia como aquilo “que define com igual certeza a dignidade do homem e os seus limites, a sua capacidade de se elevar sobre a realidade do pecado”

O referente ético pretendidamente renovado que a Igreja enunciava, para “acima da realidade do pecado”, isto é, na ordem justa, pressupunha ação concomitante em três

esferas conjugadas: a espiritual, a moral e a política. O projeto de sociedade renovado propugnava um espaço onde pudesse reinar mais ampla liberdade de consciência, dotando a sociedade de estatuto completamente novo, tipificado, por exemplo, na ênfase no diálogo com todas as gentes e na assimilação das peculiaridades das igrejas particulares.

Se na *Humani Generis* Pio XII condenava a “*nouvelle théologie*”, refere-se apenas à parte dela, aquela que, sem guardar o patrimônio ortodoxo da Igreja, fazia seu exercício de reflexão não a partir da revelação, mas de filosofias seculares, ou “as demasiadas concessões feitas às filosofias modernas, ao materialismo dialético, ao existencialismo, ao historicismo ou também ao irenismo”; todavia, o caminho que se abria insistia com os cristãos que deviam, com igual sinceridade, admitir o que pensam de modo diferente em matéria de fé e de sociedade e nos termos da *Gaudium et Spes* “em tais casos, [da divergência] lembrem-se os fiéis de que a ninguém é lícito reivindicar, exclusivamente em favor da própria opinião, a autoridade da Igreja” (GAUDIUM ET SPES, 43).

Nesse ponto, a disposição para o diálogo com a contemporaneidade não se volta apenas para o ecumenismo entre tradições religiosas, mas em matéria de fé e de sociedade. E o Concílio remete a um apelo à unidade afirmando:

[...] muitas comunhões cristãs se apresentam aos homens como sendo a herança verdadeira de Jesus Cristo. Todos, na verdade, se professam discípulos do Senhor, mas têm pareceres diversos e andam por caminhos diferentes como se o próprio Cristo estivesse dividido (I Co 1,13). Esta divisão, sem dúvida, contradiz abertamente a vontade de Cristo, e se constitui um escândalo para o mundo, como também prejudica a santíssima causa da pregação do Evangelho a toda criatura (UNITATIS REDINTEGRATIO, 1).

Segundo Hortal, “o Concílio formulou o ecumenismo como esforço por construir maior unidade *entre os cristãos*”, guardando para as comunhões não cristãs a referência ao diálogo em lugar de unidade, considerando aqueles que:

[...] aceitam os princípios fundamentais do ensinamento de Cristo, contidos nos evangelhos canônicos e explicitados na reflexão teológica das comunidades cristãs” e as igrejas cristãs são aquelas comunidades “que reconhecem Jesus Cristo como verdadeiro Deus e verdadeiro homem, filho único do Pai Eterno, e proclamam que ele, o Crucificado e Ressuscitado, é o único Salvador, Mediador entre Deus e os homens, Senhor glorificado do Universo. Professam igualmente a divindade do Espírito Santo, consubstancial com o Pai e o Filho, e presente pela sua ação na comunidade cristã. Acreditam também que a

Bíblia (tanto o Antigo como o Novo Testamento) contém a revelação de Deus ao seu povo. Todas as igrejas autenticamente cristãs praticam o batismo, como mandato do Senhor, mesmo que haja diferenças na sua interpretação. Comemoram também, de algum modo, a Última Ceia. Proclamam, finalmente, a sua fé na ressurreição dos mortos e na vida eterna (HORTAL, 1986, p. 87).

No que se refere à própria experiência do catolicismo romano, uma histórica pretensão de superioridade sobre a tradição do cristianismo oriental se desfaz e, “com Pio XII, vai assistir à Codificação do Direito Oriental, que simultaneamente parece proteger a singularidade oriental, e promover sutilmente sua latinização” (Ib. p. 210). “Pio XII”, afirma Wollf, “em sua Carta Encíclica *Mystici Corpus* (1943) reiterava que, seguindo o exemplo de Jesus Cristo, teria rezado pela unidade da igreja (WOLLF, 2015, p. 326).

Para realçar que a abertura ao diálogo sempre celebrada como herança do Vaticano II não lhe foi patrimônio exclusivo, mas acompanhando as iniciativas de Pio XII, continuamos citando o mesmo autor, segundo o qual:

A primeira parte do pontificado de Pio XII (1939-1958) esteve marcada pela espantosa tragédia da Segunda Guerra Mundial. Muito mais do que na Primeira, cristãos de diversas confissões tiveram de sofrer as mesmas perseguições e compartilhar os mesmos perigos. Aprenderam a conhecer-se e a amar-se no meio da dor e do desconcerto gerais. A espantosa conflagração mundial representou um novo apelo para a unidade dos cristãos, chamados a dar um testemunho de amor fraterno no meio de um mundo tragicamente dividido. Precisamente ao terminar a guerra, em 1945, surge em Roma a associação *Unitas*, que publica a revista do mesmo nome, que se encontra aberta tanto aos católicos quanto aos não católicos (Ib. p. 210).

Mas as iniciativas de Pio XII não foram isentas de conflitividade eclesial com segmentos da Cúria que alimentavam ainda muita desconfiança em relação ao projeto ecumênico protestante¹⁶, uma das razões por que Pio XII, não infenso a isso, vai incrementar o acento do seu trabalho pela unidade cristã que implicava já em si uma mudança na Igreja, com o universo oriental em seus pronunciamentos (PIO XII, 1944; 1945; 1952).

Segundo Daniélou,

¹⁶ A desconfiança girava principalmente em termos da eclesialidade, pois a flexibilização da doutrina católica nesse ponto não se prestava à discussão e esteve na base da proibição da participação de católicos na organização do Conselho Mundial de Igrejas.

Duas atitudes, aqui, seriam falsas: uma é aquela que veria nas religiões não cristãs somente grosseiras superstições ou especulações sem alcance. Devemos fazer justiça aos valores religiosos que nelas se encontram. “A Igreja” escreveu Pio XII na Encíclica *Divini Praecones* “nunca tratou com desprezo as doutrinas dos pagãos, ela os libertou dos seus erros”. Não temos a necessidade de depreciar as religiões não cristãs para mostrar a grandeza do cristianismo (DANIÉLOU, 1964, p. 97).

As iniciativas que levaram Pio XII a certo protagonismo na reconstrução do mundo pós-guerra e do pacifismo o fizeram admitir sem restrição a organização da Conferência Católica para Questões Ecumênicas (1952), iniciativa não oficial, iniciando timidamente um diálogo com próceres de outros credos, embora a trilha para o fim do seu pontificado tenha significado também certo arrefecimento; no dizer de Hortal, “no ecumenismo, quando não se avança, há uma regressão” (HORTAL, 1986, p. 211).

É nessa trilha inaugurada por Pio XII que o Vaticano II pode ser considerado como um desdobramento, mais do que como uma inovação pura e simples, relativo às iniciativas pontifícias, mas incisivamente, pois declara, por meio de João XXIII ao abrir o concílio, que “a igreja católica considera, como um dever próprio, trabalhar esforçadamente, para que se realize o grande mistério daquela unidade que Jesus implorou, com ardente prece ao Pai Celestial, na iminência do seu sacrifício” (Ib. p. 212).

Segundo Seaumoïs, a evangelização produziu as igrejas novas em seu contexto cultural e eclesial, e “esta nova realidade caracterizar-se-ia bem pelo termo jovens igrejas, empregado por Pio XII e João XXIII, se não existisse o perigo de vir atribuir-se-lhe uma significação jurídica que agradaria pouco a eclesiologia” (SEAUMOÏS, 1966, p. 96, grifo nosso).

Em termos propositivos, a disposição para o diálogo será expressa principalmente na *Unitatis Redintegratio*; todavia, é possível rastrear diversas outras inferências na *Lumen Gentium*, na *Gaudium et Spes*, na *Ad Gentes*, na *Christus Dominus* e na *Optatam Totius* – em que já se caminha na direção do reconhecimento “do esforço protestante”, reafirmando postulados teológicos e recomendando que se inaugure o processo de aproximação no plano “espiritual” com vistas à *reintegração da unidade entre todos os cristãos*, notadamente o Oriente, reintegração afirmada como “um dos objetivos principais do Sagrado Sínodo Ecumênico Vaticano II” (UNITATIS

REDINTEGRATIO, 1), cujo significado já nos referimos com o papa Bento XVI (2014).

Para além do objeto desta pesquisa, mas justo de ser referido, está o momento sucedâneo do Concílio no pontificado de Paulo VI, que, segundo se reconhece, se caracterizou também pelo esforço de aplicação sistemática dos princípios do Concílio Vaticano II nessa matéria.

Esse diálogo que referencia as iniciativas dos católicos, protestantes, outras tradições religiosas e com a sociedade em geral, deve ser colocado em um contexto ampliado, a partir do reconhecimento na *Gaudium et Spes* de que “*Nos encontramos numa idade nova da história humana*” (GAUDIUM ET SPES, 54).

Sobre essa idade nova, assim afirma Daniélou:

Pode-se dizer que aqui ainda em nossa época é uma extraordinária época na história da igreja. Em nosso tempo a igreja tomou, mais que nunca, consciência dessa necessidade, porque, em nosso tempo, essas grandes civilizações não ocidentais se tornaram adultas e reclama, de maneira legítima, serem tratadas não como filhas mais moças, mas, verdadeiramente, como irmãs iguais em direito, podendo exprimir-se segundo a sua própria realidade. Há aí um fato de importância considerável. *Pio XII foi o primeiro a exprimi-lo*,¹⁷ quando declarou que hoje não se devia mais considerar que só o Oriente ou o mundo negro tinha algo a receber do Ocidente, mas que nós estaríamos presentes agora num mundo onde haveria trocas entre as igrejas, que o Ocidente teria que receber algo da cristandade chinesa, vietamesa (*sic*) ou negra; enquanto que, de outra parte, essas cristandades teriam algo a receber do Ocidente. Há aqui como uma troca de bens, uma comunicação de riquezas. Isso constitui a verdadeira catolicidade, uma visão verdadeiramente missionária da igreja (DANIELOU, 1964, p. 42, grifo nosso).

Márcio dos Anjos chama a atenção para o fato de que é preciso entender de forma mais precisa o desenvolvimento de uma visão “verdadeiramente missionária”, ideia que não implicava mais apenas proselitismo religioso, mas intervenção no mundo. Segundo o autor, “depois do Concílio Vaticano II, a igreja tornou-se mais consciente de sua missão para o serviço dos pobres, dos oprimidos e dos marginalizados. Nesta opção preferencial, que não deve entender-se como exclusiva, brilha o verdadeiro espírito do Evangelho” (ANJOS, 1987, p. 28).

Como em outras problemáticas que emergem para discussão do Concílio, também esse diagnóstico Pio XII oferecera já em 1942, em plena guerra, quando referia

¹⁷ Mensagem de natal 1945.

a ideia de bem comum como fórmula de cobeligerância com o mundo, que tanto a Igreja como a sociedade deveriam promovê-lo, apontando a proposta do projeto social católico para o novo tempo.

Segundo o papa, a sociedade deve assumir a responsabilidade pela criação “daquelas condições exteriores necessárias ao conjunto dos cidadãos para o desenvolvimento das suas qualidades, das suas funções, da sua vida material, intelectual e religiosa” (MENSAGEM, 24/12/1942). Sob a mesma lógica e referindo-se ao princípio da economia social, tema que interessou particularmente Pio XII, afirmava que ela potencializava “de maneira estável, ao alcance de todos os membros da sociedade, as condições materiais requeridas para o desenvolvimento da sua vida cultural e espiritual” (ALOCUÇÃO, 07/03/1948).

A expectativa era pautada pelo entendimento de que a convivência necessária à sobrevivência de uma sociedade justa, como era proclamada pelos ideais das democracias, repousava sobre a ética – a ética do Evangelho –, única capaz de impedir que os cidadãos sacrifiquem o bem comum a interesses particulares. Tal moralidade era renovada e estimulada pelos documentos conciliares, e as relações dos cristãos com os poderes civis deveriam se manter distintas e em diálogo.

A partir dessas enunciações, o tema do bem comum será inúmeras vezes retomado em Pio XII e no Vaticano II. Queiroz informa, por exemplo, que “bem comum é um termo que aparece em vários documentos do Vaticano II. A maior incidência encontra-se na *Gaudium et Spes*, o que se constata a partir da leitura estatística da ocorrência do termo” (QUEIROZ, 2015, p. 54).

Para Márcio dos Anjos, “por influência da psicologia humanista e do personalismo existencialista, a moral começou aos poucos a recuperar uma visão mais integral da consciência, enquanto núcleo da pessoa e lugar do encontro com Deus” (ANJOS, 1988, p. 141) – *status* da consciência como já referido. Este, segundo o mesmo autor, seria um ponto de vista que foi consagrado pelo Concílio Vaticano II como “sacrário do homem”, como se afirmou na *Gaudium et Spes*, consciência que é a matriz das intuições da eticidade humana.

Aranguren (1968) lembra que a questão ética como problemática filosófica, de todos os matizes, emerge historicamente com a secularização do pensamento religioso; assim, caso atribuamos acerto ao julgamento do autor, se o projeto católico, desde Pio XII, buscava recondicionar a posição da religião no panteão das éticas filosóficas em debate, era inevitável que valores religiosos fossem realçados para um projeto social a

ser implementado no mundo pós-guerra, com uma configuração primeira, discutida no capítulo anterior, e com uma configuração segunda, como trará o Vaticano II, que analisamos aqui sob o espectro de Pio XII.

A despeito da secularização, a Igreja constatava elementos de sobrevivência da típica influência da confessionalidade religiosa sobre o comportamento dos homens, pois, quando se colocavam em evidência certas virtudes éticas estimuladas pela religião, não mais significava que os cristãos possuísem mais um monopólio de tais qualidades, mas, no panteão das referências éticas em debate, a ética religiosa também aparecia como um dos objetos de escolha igualmente válido. Ao mesmo tempo, o Catolicismo também era baseado na tradição e, assim, assegurava a permanência de certa ordem. Nesse contexto, na segunda metade do século XX, perguntava-se, contudo, “qual ordem” haveria de ser preservada.

No que tange à secularização, importa dizer que, ao lado da fé do Cristianismo conciliar, principal motor das transformações a que se assistia a partir de então na ótica social da época, havia, também, aquela ideologia filosófico-religiosa, produto dessa secularização do pensamento ocidental no fim do século das Luzes. Derivada da fé cristã, essa filosofia se tornou uma espécie de *deísmo otimista* muito propalado naquele tempo; segundo esse deísmo, as aptidões humanas naturais tornavam o cidadão capaz de conhecer a Deus nele mesmo, sem a mediação de Cristo, e a gerar a sociedade guiando-se exclusivamente pela razão e por seus instintos, que agora se pretendia substituir pela historicidade.

A sociedade que expurgara Deus e a religião, obviamente, era indesejável para a tradição religiosa por suas justificativas em efeito. Ainda no curso da guerra, Pio XII já intuía os rumos contemporâneos no cenário social e, para surpresa de muitos, reconhecia os méritos da dinâmica social, de uma sociedade que se devia consolidar com um direito são quando afirmava que:

Para que a vida social, talqualmente (*sic*) é desejada por Deus, atinja o seu objetivo, é essencial que um estatuto jurídico lhe sirva de apoio exterior, de refúgio, de proteção, estatuto cuja função não é dominar para servir, desenvolver e fortificar a vitalidade da sociedade na multiplicidade rica de todos os seus objetivos, dirigindo para perfeição todas as energias particulares num concurso pacífico, defendendo-as, por todos os meios honestos apropriados, contra qualquer dano da sua plena expansão (MENSAGEM, 24/12/1942).

Mas manteria a perspectiva anunciada no ano seguinte: “a complexa estrutura da sociedade que totalmente necessita de reparações e melhorias (ALOCUÇÃO, 13/06/1943). Expressava uma fé no progresso humano, na vitalidade da vida social, que parece inspirada na espécie de progresso que se constata no domínio do conhecimento científico e técnico (em que os avanços são cumulativos); e, ao ser transportada para o campo da espiritualidade e da moral (em que os avanços nunca são adquiridos, mas devem ser sempre reconquistados de novo), é uma fé “que se acha na origem de todas as ideologias profanas modernas” (BIELER, 1990, p. 91).

Pio XII foi contundente na radiografia dessa crença secularizada no progresso, nomeando-a “grande miséria”. Diz o papa: “A grande miséria da ordem social está no fato de esta não ser profundamente cristã, nem realmente humana, mas tão somente técnica e econômica” (ALOCUÇÃO, 31/01/1952). A partir disso, Guery conclui: “segundo Pio XII, o problema social mais importante é o da organização duma economia social que tenha por fim satisfazer as necessidades do homem, de respeitar a sua natureza e a sua dignidade [do homem] (GUERY, 1963, p. 129).

O papa foi igualmente claro ao afirmar a posição da Igreja, que hierarquizava os bens derivados da dinâmica social. Para Pio XII, “a missão da Igreja consiste em fazer respeitar a ordem dos valores e a subordinação dos fatores de progressos materiais aos elementos puramente espirituais” (RESPOSTA, 04/03/1956).

Já tivemos a oportunidade de indicar que a religião tem a função, entre outras, de ordenar as relações dos homens e dos grupos humanos com o mundo imediato e de oferecer uma cosmovisão sobre a operação da ordem cósmica. Assim, as mudanças religiosas sempre implicam uma reordenação do universo mental e social dos homens; nesse caso, conflitando tradição religiosa com as ideologias secularizantes, ainda que tangencialmente remissas a elementos religiosos.

A experiência do Concílio, ao permitir investigar a diferença dos estados precedentes e o tempo novo que abraçava, como já supôs Mannheim, gerava, nessas situações, a formação dos estados mentais utópicos ou ideológicos que as conceituou (MANNHEIM, 1982).

Havia a intenção, sim, do movimento de mudança eclesial expresso no Vaticano II de prover-se de um projeto, cuja finalidade é trazer a sociedade de volta ao “espírito” cristão, ainda que em bases renovadas, convencida que estava da superioridade da sua propositura axiológica, como Pio XII referiu na Alocução aos Cardeais em 1948: “tais como são imperiosamente requeridas pelas necessidades e aspirações do nosso tempo

[...], [as reformas sociais] exigem de uns o espírito de renúncia e de sacrifício, de outros o sentido de responsabilidade e de perseverança, de todos, trabalho árduo e duro”, ou afirmando que “a igreja tem-se esforçado tenazmente por conseguir que se tenha mais em consideração o homem do que as vantagens econômicas e técnicas” na Mensagem de Natal de 1951 (MENSAGEM, 11/03/1951).

A *Gaudium et Spes* vai dar o parâmetro da consideração do homem e seu *status* na ordem em construção.

À autoridade pública pertence não determinar o caráter próprio das formas de cultura mas favorecer as condições e as ajudas necessárias para o desenvolvimento cultural de todos, mesmo das minorias de alguma nação. Deve, por isso, insistir-se, antes de mais, para que a cultura, desviando-se do seu fim, não seja obrigada a servir as forças políticas ou econômicas (GAUDIUM ET SPES, 59).

Também na vida econômica e social se devem respeitar e promover a dignidade e a vocação integral da pessoa humana e o bem de toda a sociedade. Com efeito, o homem é o protagonista, o centro e o fim de toda a vida econômico-social.

A economia atual, de modo semelhante ao que sucede noutros campos da vida social, é caracterizada por um crescente domínio do homem sobre a natureza, pela multiplicação e intensificação das relações e mútua dependência entre os cidadãos, grupos e nações e, finalmente, por mais frequentes intervenções do poder político. Ao mesmo tempo, o progresso das técnicas de produção e do intercâmbio de bens e serviços fizeram da economia um instrumento capaz de prover mais satisfatoriamente as acrescidas necessidades da família humana (GAUDIUM ET SPES, 63).

Hoje, mais do que nunca, para fazer frente ao aumento populacional e satisfazer às crescentes aspirações do gênero humano, com razão se faz um esforço por aumentar a produção agrícola e industrial e a prestação de serviços. Deve, por isso, favorecer-se o progresso técnico, o espírito de inventiva, a criação e ampliação dos empreendimentos, a adaptação dos métodos e os esforços valorosos de todos os que participam na produção; numa palavra, todos os fatores que contribuem para tal desenvolvimento. Mas a finalidade fundamental da produção não é o mero aumento dos produtos, nem o lucro ou o poderio, mas o serviço do homem; do homem integral, isto é, tendo em conta a ordem das suas necessidades materiais e as exigências da sua vida intelectual, moral, espiritual e religiosa; de qualquer homem ou grupo de homens, de qualquer raça ou região do mundo. A atividade econômica, regulando-se pelos métodos e leis próprias, deve, portanto, exercer-se dentro dos limites da ordem moral, para que assim se cumpra o desígnio de Deus sobre o homem (GAUDIUM ET SPES, 64).

Tal projeto corresponderia ao “estado de espírito ideológico” de Mannheim, no qual tais ideias “estranhas à realidade” hão de ser propostas – no contexto,

inevitavelmente contrapostas – enquanto aspiram transcender o modelo instituído em dada “existência social”. Porém, tais ideias, que apenas se fixam de forma situacional como transcendentais, por vezes não estão aptas a ir além de um nível de realização restrito, sob o peso da manutenção de uma ordem de coisas existentes e destinadas a se consolidarem.

Nesse caso, o grupo religioso institucionalmente denominado Igreja Católica é o depositário das ideias ideológicas, a ordem posta, reelaborada no Vaticano II, ancorado em um *sistema* intelectual, racional e ético, fundado em seus pressupostos doutrinários e portador e veiculador de uma interpretação *do* e *sobre* o mundo, abarcando a vida ante e pós-morte, tarefa primeira da religião, como mencionamos, nos anos pós-guerra, enfrentando a contraposição das ideologias emergentes que anunciavam díspares interpretações do mundo e projetos para sua organização.

O caráter ideológico do discurso produzido pelo Catolicismo antes e depois do Concílio torna-se mais evidente por sua herança histórica associada à representação e ao compromisso com determinada ordem (da teoria da harmonia),¹⁸ – ora interpelada – que implicava a pretensão de tutela e controle das ideias e interesses pretensamente transcendentais, mas efetivamente situacionais, que, agora, ao longo da segunda metade do século renovado pela experiência da Guerra, esbarravam em formatos diferentes de efetivação pura e simples no quadro da ordem vigente e da babel de ideias em debate.

Todavia, a aquisição dos direitos atinentes à pessoa, como sujeito dotado de dignidade, parece, de qualquer modo, estar subordinada a essa visão “metafísica de ordem social”. De acordo com tal visão, os acontecimentos pessoais e coletivos devem ser comparados a uma “natureza” ou “organicidade”, como preferia Pio XII, cuja negação ou abandono leva inevitavelmente a uma crise multifacetada e uma indesejável desagregação civil (SUMMI PONTIFICATUS, 1939).

Ante diversas formas de impossibilidade de manter as coisas conforme a tradição pura e simples produzira, e, em certa medida, também convencida da necessidade de mudança, a matriz do caráter ideológico do pensamento religioso católico buscava, antes de tudo, uma posição que permitisse assegurar seu lugar na nova ordem. Segundo o mesmo Mannheim,

[...] será sempre o grupo dominante, que esteja em pleno acordo com a ordem existente, quem irá determinar o que se deve considerar

18 Crença em uma harmonia pré-estabelecida do cosmos, da psiquê e da sociedade que levaria ao progresso inevitável, cujo fundamento era Deus.

utópico, ao passo que o grupo ascendente em conflito com as coisas como estão determinará o que deve ser considerado ideológico (MANNHEIM, 1962, p. 227).

Todavia, o grupo dominante era uma identidade de difícil aferição na temporalidade que baliza esta nossa tese, e a Igreja experimentava uma dialética de posições contingentes e transitórias entre o discurso utópico e o discurso ideológico. O cenário mostrava-se, porém, tendente a um modelo utópico e que a perspectiva da Igreja Católica, ao inserir-se nessa ordem em construção do agora, também expressava sua substantiva reserva e interpelação da conveniência e dos graus das mudanças que precisava assimilar.

Os grupos em ascensão, ou estabelecidos e constituintes da nova ordem social, carregavam consigo uma visão plural do mundo e do homem. Os grupos portadores dessa perspectiva, que incorporavam a nova ótica antropossocial, seus pressupostos filosóficos e eventuais orientações transcendentais à realidade pregressa, consolidavam sua intenção que abalava a ordem das coisas existentes, inclusive a esfera religiosa. Em que medida isso adquiria real concreção era uma pergunta em aberto que ainda se presta a interpretações diversas. As novas doutrinas representaram fortes impulsos que se transformaram em existência concreta e efetiva, porém, não se mostravam consolidadas de forma suficiente para erigirem-se num *status quo*.

Afirmar o projeto social católico, como veremos, apresentado no Vaticano II como uma ideologia, é legítimo quando se depreende que uma mentalidade ideológica se reconhece quando uma dada ideologia configura o seu próprio conteúdo, cuja maior evidência, neste contexto, foi a *Gaudium et Spes*, e que alcance, por conseguinte, infundir-se em várias formas de experiência e de ação, embora toda vivência ideológica sempre opere aquém de sua significação pretendida. Tal ideologia foi assim anunciada:

As alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos aqueles que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo; e não há realidade alguma verdadeiramente humana que não encontre eco no seu coração. Porque a sua comunidade é formada por homens, que, reunidos em Cristo, são guiados pelo Espírito Santo na sua peregrinação em demanda do reino do Pai, e receberam a mensagem da salvação para a comunicar a todos. Por este motivo, a Igreja sente-se real e intimamente ligada ao gênero humano e à sua história (GAUDIUM ET SPES, 1).

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. Deseja expor-lhes o seu modo de conceber a presença e atividade da Igreja no mundo de hoje” (GAUDIUM ET SPES, 2). E continua:

A profundidade e rapidez das transformações reclamam com maior urgência que ninguém se contente, por não atender à evolução das coisas ou por inércia, com uma ética puramente individualista. O dever de justiça e caridade cumpre-se cada vez mais com a contribuição de cada um em favor do bem comum, segundo as próprias possibilidades e as necessidades dos outros, promovendo instituições públicas ou privadas e ajudando as que servem para melhorar as condições de vida dos homens (GAUDIUM ET SPES, 30).

Manaranche já indicou que “é necessária a mediação de uma ética para influir na história” (MANARANCHE, 1973, p. 19) – ética que é mais que descrição do *ethos*, à qual se segue uma moral que codifica os usos aceitos. Como todas as relações humanas se balizam num referente político¹⁹, e uma vez que toda formulação discursiva ou toda teoria já é uma tomada de posição, uma atitude que inclui uma ação, sustentada por um *ethos* e expressiva dele, a relação social normatiza-se no aparato jurídico que corresponde, na realidade, a uma estrutura social e a forças políticas e econômicas que se fazem possíveis.

Já vimos neste trabalho o *status* que Pio XII dava ao ordenamento jurídico das sociedades, pressupondo coincidir o direito e a justiça; em contraposição ao modelo comunista, afirmou, sempre na lógica do *bem comum*, que:

O materialismo pode, quando muito, fazer valer o poder e a força. Mas a fé coloca acima do poder o direito, e antes de tudo, os direitos do homem, os direitos certos do indivíduo e da família. Estes direitos são primordiais e inalienáveis; existem antes de todo poder terrestre, ainda mesmo do Estado. O Estado precisa reconhecê-los e protegê-los, pois não podem nunca ser sacrificados ao bem geral, precisamente por constituírem parte integrante dele. Tal é a concepção católica (CONGRESSO, 27/04/1952).

Nem o indivíduo nem a família devem ser absorvidos pelo Estado. Cada um conserva e deve conservar sua liberdade de movimento para o bem comum. Além disso, há certos direitos e liberdades dos indivíduos – de cada um deles – ou da família, que o Estado deve sempre proteger, não podendo violá-los ou sacrificá-los a um pretenso bem comum (DISCURSO, 05/08/1950).

¹⁹ Entendida a política como a organização da vida em sociedade.

Guerry constata, então, que

[...] constantemente, Pio XII apelava à confiança na liberdade do homem, à sua vontade, às suas energias e às suas responsabilidades para que ocupe o lugar que lhe compete na economia nacional e nela desempenhe ativamente o seu papel em vez de se entregar passivamente ao Estado. O papa solicita que o homem participe pessoalmente na formação da ordem social e que todos os homens estabeleçam em conjunto uma ordem nova (GUERRY, 1965, p. 123)

Pio XII referia-se mesmo à “confiança no sentido do direito e da justiça” como pressuposto antropológico, “profundamente assente na pessoa humana” (ALOCUÇÃO, 20/05/1948) e completou: “É para a libertação da *pessoa humana* que tudo deve tender e convergir. Foi a ela que Deus colocou no *vértice* do universo criado, constituindo-a, em economia e *em política*, a medida de todas as coisas” (CARTA, 14/07/1945).

Ao anunciar uma pauta remissa às “transformações [que] reclamam que ninguém se contente [com a] evolução das coisas”, “dever de justiça [...] cumpre-se cada vez mais com a contribuição de cada um em favor do bem comum [...] promovendo instituições públicas ou privadas” e ajudando as que servem para melhorar as condições de vida dos homens; fica evidente, assim, o sentido a partir do qual se pode afirmar que a Igreja construía um projeto político-social, que insistia que fosse constituinte desse *ethos* fundante da ordem, inclusive porque toda teoria surge, sabendo ou não, como uma resposta a um desafio, a uma exigência demandada da realidade. As novas atitudes buscadas correspondem, é claro, em grande medida, à atitude pessoal – ao mesmo tempo como *desiderata* – de quem emite o julgamento político. Tomando referência em seu predecessor, Pio XII afirma:

Tal como eficazmente o demonstrou o nosso antecessor Pio XI na sua Encíclica *Quadragesimo Anno*, sucede muito frequentemente que não são tanto as necessidades humanas que regulam, conforme a sua importância nacional e objetiva, a vida econômica e o emprego de capital, mas, pelo contrário, é o capital e seus projetos de rendimento que determinam quais as necessidades que é preciso satisfazer e em que medida o devem ser (ALOCUÇÃO, 15/11/1956).

Sabidamente, toda religião se caracteriza por certa continuidade histórica e tem sua “época crítica” naquela “em que se encontra submetida a ação da sociedade, mas inspirando-a” (MEHL, 1974, p. 38). A religião tem sua característica básica no

transmitir-se, o que faz por meios diversos e não se transmite sem evoluir internamente. Só a história nos permite entender como alguns aspectos das comunidades religiosas mantêm o estilo com que se difundiram.

Por certo, o “estilo” que as comunidades religiosas difundem acha sua concreção no ambiente social e na sua organização, isto é, a ordem política. Ao mesmo tempo, toda elaboração de uma proposta política, de ordenamento para a vida social, exige um fundamento que está além dele mesmo (*weltanschauung*), que inclui elementos diversos de índole religiosa, mítica, histórica, cultural etc. Por isso, há quem considere que a ética *que permeia os projetos políticos* é uma exigência inevitável da vida em sociedade, uma demanda e, mais que isso, uma atitude de inquietação também, a inquietação moral, a “sede de justiça” na linguagem evangélica, o senso moral da filosofia.

Como se sabe, cada sociedade em sua época, segundo seu nível de desenvolvimento, tem seus próprios sistemas morais. Em regra, no ocidente, sobretudo após o iluminismo, esses sistemas de ordenamento moral não são homogêneos e expressam as diversas correntes de pensamento e de práticas de cada agrupamento humano que floresceu. Contrariar a moral vigente quando se revela majoritária pode se constituir um grave erro político, porque é fonte de tensão e, eventualmente, de conflito.

Ao mesmo tempo, a moral é, em muitas ocasiões, uma eficaz arma política, como sugere Durveger (1974); por isso, o realista político não ignora a existência e a importância de outros critérios de pensamento que repercutem na vida política. Porém, como realista político, e somente nessa condição, tem de subordiná-los aos critérios político instituídos, consolidados. Portanto, a experiência a que se obrigava a Igreja na sua contemporaneidade e o concomitante processo de reordenamento eclesial e de diálogo social talvez tenham sido entendidos como poucos por Pio XII.

Referindo-se à sociedade tecnológica, ele reconhece, por exemplo, que ela também implica uma proposta de renovação dos parâmetros éticos das relações humanas e, mais que isso, da condição humana e da vida social. A sociedade tecnológica era um fenômeno social concreto, contra a qual não mais cabia a simples condenação; portanto, sem se contrapor a uma prática inter-relacional que se consolidava, Pio XII a interpelava sobre seus referentes axiológicos. Ele afirma: “A técnica está sujeita ao homem e ao conjunto dos valores espirituais e materiais que dizem respeito à sua natureza e à sua dignidade pessoal” (MENSAGEM, 24/12/1953).

E, nesse ponto, a dignidade humana será um dos temas mais recorrentes no discurso de Pio XII ao longo do seu pontificado, sendo retomado pelo Concílio.

Por isso, esse tema volta dois anos depois no natal de 1955, ao associar essa ideia de dignidade humana a outro ponto cardeal no seu ensino: o trabalho e a ordem econômica. Ele afirma:

Mesmo na época técnica, a pessoa humana criada por Deus e resgatada de Cristo continua eminente no seu ser e na sua dignidade, e por consequência, a sua força criadora e o seu trabalho têm uma solidez superior. Assim consolidado, o trabalho humano constitui por si só um alto valor moral e a humanidade que trabalha uma sociedade que não apenas produz objetos, mas glorifica a Deus. O homem pode então considerar o seu trabalho como um verdadeiro instrumento de sua própria santificação, posto que ao trabalhar torna mais perfeita a si a imagem de Deus (MENSAGEM, 24/12/1955).

Na *Summi Pontificatus*, Pio XII deixou transparecer claramente o princípio que afirma a norma moral social (da esfera pública), como sendo legítima na medida e somente nela, que toma a pessoa humana, crescentemente ameaçada na nova ordem pelo acento dos modelos de organização social do mundo que se consolidava, criando fórmulas rijas de “subordinação” do humano à técnica e seus consequentes.

Já observamos no capítulo dois que Pio XII, antecipando as teses propugnadas como conciliares já se tinha oposto à forma desumanizadora da ordem capitalista; além disso, outras iniciativas do pontífice reforçaram sua convicção a respeito disso. Em 1944, afirmou: “Onde quer que o capitalismo se baseie em concepções errôneas e se arrogue ao direito ilimitado sobre a propriedade, fora de qualquer subordinação ao bem comum, a Igreja tem-no sempre reprovado como contrário ao direito natural” (MENSAGEM, 01/09/1944).

E, mais tarde, em 1951, voltou à condenação, indicando o capitalismo que expressava o liberalismo econômico como via que se constitui em caminho da desordem social.

Eis aonde conduzem igualmente os princípios fundamentais do liberalismo econômico, sempre que a preocupação do lucro, por parte do capitalismo financeiro, domina completamente a vida econômica, sempre que os encadeamentos da economia nacional são considerados unilateralmente em relação ao mercado, como um simples mecanismo de preços (ALOCUÇÃO, 02/07/1951).

Como já vimos em seções precedentes desta tese, desde a *Rerum Novarum* (1891), o Magistério procurava denunciar as consequências (“patologias”) tanto do liberalismo quanto do coletivismo, abrindo entre os dois uma espécie de via média, ao mesmo tempo personalista e comunitário. Mas essa crítica, que a igreja faz à esquerda e à direita, em busca do um “justo meio” aristotélico, admite dosagens das parcelas de verdade segundo as necessidades de diferentes épocas.

Isso é evidente, por exemplo, em 1931, depois da crise econômica, quando se expressou a preocupação da Igreja em separar mais claramente suas responsabilidades das do capitalismo, que começava a entrar a si mesmo: “depois de 1945, diante da sedução do marxismo na Europa, insiste prevalentemente sobre os valores de liberdade que se sente ameaçados (MARANACHE, 1969, p. 141).

A *Gaudium et Spes*, ao referir-se à ordem econômica e à sua relação com uma justa ordem social centrada no bem-estar dos sujeitos, afirma, como vimos, que:

Também na vida econômica e social se devem respeitar e promover a dignidade e a vocação integral da pessoa humana e o bem de toda a sociedade. Com efeito, o homem é o protagonista, o centro e o fim de toda a vida econômico-social.

A economia atual, de modo semelhante ao que sucede noutros campos da vida social, é caracterizada por um crescente domínio do homem sobre a natureza, pela multiplicação e intensificação das relações e mútua dependência entre os cidadãos, grupos e nações e, finalmente, por mais frequentes intervenções do poder político. Ao mesmo tempo, o progresso das técnicas de produção e do intercâmbio de bens e serviços fizeram da economia um instrumento capaz de prover mais satisfatoriamente às crescentes necessidades da família humana (GAUDIUM ET SPES, 63).

Pio XII, na sequência da referência citada anteriormente sobre a *Quadragesimo Anno*, conclui afirmando: “de modo que não é o trabalho humano do serviço do bem comum que atrai e emprega o capital, mas, ao invés, é o capital que dispõe do trabalho e do próprio homem e que os move a seu grado como bolas na mão dum jogador” (ALOCUÇÃO, 15/11/1956).

Isso ganha expressão nas teses conciliares em favor dos oprimidos, conceito cuja repercussão, sobretudo na América Latina, está universalizada; essa expressão foi incorporada ao vocabulário teológico da Igreja, na denúncia dos desmandos da ordem capitalista. A *Gaudium et Spes* afirma:

Daqui vem a insistência com que muitos reivindicam aqueles bens de que, com uma consciência muito viva, se julgam privados por

injustiça ou por desigual distribuição. As nações em vias de desenvolvimento e as de recente independência desejam participar dos bens da civilização, não só no campo político, mas também no econômico, e aspiram a desempenhar livremente o seu papel no plano mundial; e, no entanto, aumenta cada dia mais a sua distância, e muitas vezes, simultaneamente, a sua dependência mesmo econômica com relação às outras nações mais ricas e de mais rápido progresso. Os povos oprimidos pela fome interpelam os povos mais ricos. As mulheres reivindicam, onde ainda a não alcançaram, a paridade de direito e de fato com os homens. Os operários e os camponeses querem não apenas ganhar o necessário para viver, mas desenvolver, graças ao trabalho, as próprias qualidades; mais ainda, querem participar na organização da vida econômica, social, política e cultural. Pela primeira vez na história dos homens, todos os povos têm já a convicção de que os bens da cultura podem e devem estender-se efetivamente a todos (GAUDIUM ET SPES, 9).

Segundo demonstra Salem,

O Vaticano II foi motor de toda essa mudança [em favor dos oprimidos], foi quem sistematizou. Sempre houve na igreja teólogos, pastores e leigos que assumiram uma posição dialética, em favor dos oprimidos, mas foi só a partir do Vaticano II que essa posição tornou-se oficial e as atitudes foram sendo sistematizadas. O Vaticano II deu uma nova imagem da igreja. Não apenas uma igreja institucional, hierárquica, que tem o papa como chefe e os bispos na base. Mas uma igreja que é o povo de Deus. Dentro desse povo está o papa, os bispos, e à frente desse povo está Jesus Cristo. Então, sendo povo de Deus, é claro que o social assume uma dimensão muito mais relevante (SALEM, 1981, p. 38)

Essa questão é importante, lembra Velati (1991), uma vez que, na América central, no Brasil e no Chile, por exemplo, havia uma crise de natureza político-social devida ao quadro de injustiças sociais e desigualdade econômica e um processo de reorganização da igreja, de feição hierárquica, como sugere a criação do Conselho Episcopal Latino-Americano, CELAM, em 1955, que incluía ação ativa da Ação Católica e das Missões Populares. Segundo o autor, havia:

[...] uma característica geral importante, aqui, seria a relevância que assume no contexto latino-americano, nessa época, os problemas da injustiça social [...]

Nos anos da guerra fria, a igreja também se empenha na luta contra o comunismo, como opção prioritária, aproximando-se sempre da classe mais rica e das elites do poder, embora não falem alguns casos de conflito franco entre a igreja e o estado [...] (VELATI, 1991, p. 664).

É no contexto daquela “dimensão muito mais relevante” que tem a questão social que a Igreja vai dizer a sua tese para a organização política e o exercício do poder, sobretudo entendido como a ação esperada do Estado. Ainda que não se opere com a noção de poder como dominação ou arbítrio como está posto no senso comum, o que estava em jogo na reorganização do mundo pós-guerra era o controle social, o controle político e *a prevalência de uma ordem*, cujo modelo a igreja se apresentava para debater.

A conquista do poder social, à que não estava infensa a Igreja, implicava incidir sobre uma antropologia, um *tipo* de homem, por exemplo, como no debate aberto da Igreja com o existencialismo. O homem não é nunca, em seus propósitos, em suas decisões, em suas atitudes, uma peça, mas um móbil dinâmico de identidade transitória e contingente e atributo simultâneos. Por isso, no existencialismo, a verdadeira autenticidade, que não pode ser senão autenticidade de volta a si mesma, é a que se aceita em sua ambiguidade e consiste em viver plenamente essa condição equívoca, ou plurívoca, humana – essa “consciência desgraçada” –, esse saber-se em crise sem possibilidade de perdão, porque não existe quem nos possa perdoar, tese frontalmente oposta ao discurso da Igreja. Como dissemos no capítulo anterior, estava em disputa a conquista da alma/mente dos homens.

Portanto, Pio XII não se inibe em afirmar as virtudes humanas e seus condicionamentos, entendendo que:

[...] o pecado original e as suas consequências privaram o homem não do seu império na terra, mas da segurança no exercício desse império [...] apesar da desgraça resultante do pecado original, o homem permanece capaz, segundo o seu destino, de criar a história, mas ser-lhe-á necessário avançar penosamente (MENSAGEM, 24/12/1956).

Se o Concílio pode ser considerado, ao mesmo tempo, continente, fruto e, depois, causa da efervescência que marcou os novos parâmetros de relação entre a religião (cristã) e a sociedade, com vistas a inibir a crescente conflitividade social, que a Igreja propunha recompor pela mediação do diálogo, tal renovação da religião trouxe um novo estatuto para a sociedade.

Não se pode ignorar que em Pio XII o modelo tradicional de estimular pura e simplesmente uma estrutura mental, religiosa e sociopolítica dos indivíduos, que ainda mantinha expressões centralizadoras, hierárquicas e autoritárias e que, portanto, tinha

reduzida importância da personalidade e da iniciativa individual, já tendia ao esgotamento. Mas esses condicionantes não dizem tudo. Segundo Pio XII:

A igreja jamais se deteve numa concepção estreita de homem, porque conhece a complexidade da sua natureza e conhece melhor que ninguém a condição humana. A sua doutrina social reflete com marcada exatidão esta posição central e esforça-se por fazer respeitar a ordem das exigências do homem total, corpo, e alma, indivíduo e membro da sociedade, filhos dos homens, filhos de Deus (ALOCUÇÃO, 09/03/1953).

Hans Kung (1976) reforça essa tese ao referir-se ao fato de que aquele *status* autoritário e hierárquico se consolidara em torno daquela visão de mundo própria dos católicos da segunda metade do século XIX e primeira metade do XX, cativos num ambiente confessional burocratizado e centralizado no ministério, cuja incompatibilidade com o mundo contemporâneo Pio XII já apontara. Em Pio XII,

A verdadeira e sã liberdade apenas poderá ser liberdade de homens que reconhecendo-se unidos solidariamente em face do objetivo da economia social, longe de atentar contra a sua liberdade na escolha dos meios apropriados para tal fim, a garanta e a proteja (ALOCUÇÃO, 07/03/1948).

Dulles entende, portanto, que, na sequência,

O Concílio Vaticano II na *Lumen Gentium* (n. 17) reafirma a ideia que a igreja é o corpo de Cristo, mas recua ligeiramente de duas posições tomadas pela *Mystici Corporis*. Distingue a Igreja como sociedade hierárquica e como corpo de Cristo, e afirma que ambos se relacionam entre si de modo comparável com que se relacionam entre si as naturezas humana e divina de Cristo. A estrutura da igreja se descreve como um instrumento que serve ao Espírito de Cristo, que o vivifica construindo o seu corpo. Em segundo lugar, a *Lumen Gentium* não afirma que as fronteiras de Igreja de Cristo ou os limites do corpo místico coincidem com os da igreja católica romana (DULLES, 1978, p. 55)

A Constituição Pastoral sobre a Igreja no MUNDO de Hoje, a *Gaudium et Spes*, de certa forma, continha a mais inédita e característica contribuição do Vaticano II ao traçar uma compreensão completamente nova da relação entre a Igreja e o mundo contemporâneo. Ela reconhece a *legítima autonomia* da cultura humana e especialmente das ciências; conclama a Igreja a atualizar-se – inclusive na sua doutrina e estrutura institucionais – de molde a fazer suas as melhores conquistas da sociedade moderna e secular (GAUDIUM ET SPES, 59 e 100).

Afirma, ainda, que “a igreja deve respeitar as realizações humanas [...], a fim de não se desatualizar e se tornar incapaz de anunciar eficazmente o evangelho” (GAUDIUM ET SPES 62). Finalmente, declara que “a igreja deve se considerar parte da família humana total, compartilhando dos mesmos interesses que o resto dos homens”. Assim, no art. 3, após declarar que a Igreja devia entrar em diálogo com todos os homens, ensina a Constituição que, “da mesma forma que Cristo veio ao mundo não para ser servido e sim para servir, a igreja, desincumbindo-se da missão que Cristo lhe deu, procurava servir ao mundo fomentando a fraternidade de todos os homens” (GAUDIUM ET SPES, 3). O mesmo é recapitulado na conclusão (GAUDIUM ET SPES, 92, 101).

Numa sociedade em que a perplexidade era crônica, os reordenamentos existenciais são muito próximos dos processos sociais em que se encontram, salientando, assim, o parâmetro normativo, moral, ao qual nos referimos, na medida em que, para preservar-se da anomia, o pensamento e a ação precisam de graus satisfatórios de equilíbrio, notadamente nas relações primárias que conformam a ação eticamente informada. E era nesse “vácuo” que a Igreja desejava inserir sua proposição para a sociedade que se renovava. A conclusão é de Vidal: “É patente para todos a renovação operada no terreno da teologia moral durante os últimos anos. Colocando o Concílio Vaticano II como data e acontecimento, pode-se falar do fim da etapa casuística ou pós-tridentina, e começo da moral renovada” (VIDAL, 1978, p. 97).

No cenário em que a pergunta acerca de quem somos e qual o referente ético que escolhemos está colocada, o pertencimento ou o reconhecimento de que há uma ordem social que está posta é irrecorrível. Santos (2008), acompanhando Cohen, lembra que, ao levantar a discussão sobre a Ordem Social, a sua desejabilidade aparece implicitamente.

A reação da Igreja diante do acento da secularização se dará de forma tríplice, reacionariamente, nos setores conservadores, para negar a legitimidade da inovação com base em suas tradições e privilégios; querendo ainda manter o controle sobre o ensino, os costumes, a cultura e a política, reação inócua como verificado, pois as bases sociais que mantinham o antigo modelo já não existem; criam-se, então, os guetos, admitindo seu papel no mundo contemporâneo. Esse contexto indica como, em seguida ao processo de descristianização referido por Manaranche, se percebe uma “evolução” no esgotamento das crenças, que trouxe a descoberta já não da descristianização, mas da *secularização*: “algo inteiramente diferente, pois aquela é combatida, procura-se contê-

la; e mantém-se a esperança de realmente conseguir. Enquanto esta se aceita [...]. Nesta situação, como vemos claramente, a problemática passa da ‘reconquista’ para a ‘situação’” (MANARANCHE, 1973, p. 10).

Como parte da defecção da lógica de um sistema defensivo, para a compreensão da situação, da superação do modelo do começo do século XX, de onde derivara o surgimento da imprensa, dos partidos, sindicatos etc. ligados à Igreja segundo a fórmula da Ação Católica, surgiam as gestões no sentido de compreender que esse sistema também dava alguns sinais de cansaço e de adotar o Concílio como forma de sua remediação.

Porém, desde Pio XII e antes das fórmulas conciliares, já se colocara a percepção de que o efeito dessa ênfase defensiva obstruía a tarefa missionária, ou seja, a expansão da fé católica e sua eficácia em se apresentar perante o mundo. Para Pio XII,

A igreja não pode enclausurar-se inerte, no interior dos seus templos, desertando assim da missão que lhe conferiu a Providência Divina, de formar o homem integral e, por consequência, de colaborar incessantemente para a instituição do fundamento sólido da sociedade. *Essa missão é-lhe essencial.* Considerada sob este ponto, pode-se dizer que a Igreja é a sociedade daqueles que, sob a influência sobrenatural da graça, na perfeição da sua dignidade pessoal de filhos de Deus, e no desenvolvimento harmônico de todas as inclinações e energias humanas, edifica as poderosas estruturas da sociedade humana (ALOCUÇÃO, 20/02/1946, grifo nosso).

Segundo Seaumoís, no que concerne ao Concílio,

É característico da época do Vaticano II um aprofundamento (*sic*) da vida da igreja, cuja natureza íntima e “espiritual”, no sentido pleno da palavra, aparece com todo seu esplendor divino. A sua missão e a sua plenitude veem-se a uma nova luz. O Concílio Vaticano II foi um grande concílio da Igreja; *deve ser também um grande concílio missionário* (SEAUMOIS, 1966, p. 98, grifo nosso).

A ideia de missão, de igreja voltada para o mundo, de igreja a serviço do mundo, não mais de instituição oposta ao mundo, foi acentuada na análise que Dulles (1978) faz desse ponto. Para o autor, uma evidência dessa renovação está reiterada no mesmo ponto de vista, no decreto sobre a Atividade Missionária:

Na medida em que suas crenças são comuns [todos os cristãos] podem fazer perante as nações uma profissão comum de fé em Deus e em Jesus Cristo. Podem colaborar em projetos sociais e técnicos bem como nos culturais e religiosos [...].

Essa cooperação deve ser empreendida não só entre pessoas privadas, outrossim, a juízo do Ordinário do lugar, entre as igrejas ou comunidades eclesiais e suas obras (AD GENTES, 15).

A igreja haveria de exercer sua ação missionária de forma que seus professos se habilitassem para a edificação daquelas “poderosas estruturas das sociedades humanas”. Se é possível apontar um ícone admitido por todos os diversos matizes de ação e de pensamento do período que estudamos, esse parece ser a existência social. Tal consciência social, todavia, não esgota as questões das diferentes formas de recepção dessa mesma existência do social como paradigma nos diversos grupos que buscavam delimitar suas identidades, notadamente as minorias, ou na ordem política com o fim dos colonialismos (e a emergência dos neocolonialismos) e para todos a exigência de enfrentar a sobrevida da ordem que já estava posta.

Por sua parte, se o Concílio Vaticano II passou a interpretar a situação do mundo sob um aspecto de “conflito ou desequilíbrio” (GAUDIUM ET SPES, 8), ainda mais tem sublinhado como esse desequilíbrio encontra sua explicação na vivência que o homem tem de si mesmo. Segundo o texto da *Gaudium et Spes*:

[...] na realidade, os desequilíbrios que desgastam o mundo moderno estão conjugados a este outro desequilíbrio fundamental que tem suas raízes no coração do homem. São muitos os elementos que se defrontam no coração do próprio homem... por isso, ele sente em si mesmo a divisão, que tantas e tão graves discórdias provoca na sociedade (GAUDIUM ET SPES, 10)

toda vida humana, a individual e a coletiva, apresenta-se como luta, e certamente dramática, entre o bem e o mal, entre a luz e as trevas (GAUDIUM ET SPES, 13).

Esse homem e esse mundo eram o alvo da missão e do projeto social católico. Portanto, o comportamento moral do fiel cristão é uma decisão presente a ser atualizada numa história e que se projeta para a transcendência afirmada pela fé; uma escatologia que estava na base da mensagem missionária da Igreja, como afirma o mesmo texto conciliar.

Ao nível da própria pessoa, origina-se com frequência um desequilíbrio entre o saber prático moderno e o pensar teórico, que não consegue dominar o conjunto dos seus conhecimentos nem ordená-los em sínteses satisfatórias. Surge também desequilíbrio entre a preocupação da eficiência prática e as exigências da consciência moral; outras vezes, as condições coletivas da existência e as exigências do pensamento pessoal e até da contemplação. Gera-se,

finalmente, o desequilíbrio entre a especialização da atividade humana e a visão global da realidade (GAUDIUM ET SPES, 8),

Constituído na lógica eclesial como ação missionária, o projeto social católico, embora seja evidente e inevitável que a assimilação dos novos paradigmas confessionais emanados do conclave Vaticano não tivesse uma recepção homogênea, senão tensa e controversa dentro da própria Igreja, cindida entre alas mais “liberais” e “conservadoras”, seria levado a cabo. Segundo Haering:

As diretrizes que o Concílio Vaticano II nos dá constituem uma humilde e corajosa tentativa de interpretar os sinais dos tempos e ajudar correspondentemente a consciência cristã a palmilhar o trecho atual da sua peregrinação. É uma tentativa de discriminar valores permanentes das formas transitórias e, ao mesmo tempo, de anunciar o eterno mandamento da caridade em vista das atuais necessidades.

A formação de uma consciência eclesial exige hoje uma compreensão do pluralismo dos costumes e das opiniões das várias partes da igreja (HAERING, 1977, p. 173).

Portanto, estabelece-se que a consciência social que se institui na contemporaneidade tem seu correspondente na “formação de uma consciência eclesial”, que não se contrapõe arbitrariamente à primeira, mas, ao compreender o “pluralismo dos costumes e das opiniões”, dialoga na perspectiva da missão e do serviço como expressão dessa mesma missão, a partir de pressupostos teológicos. Segundo Seaumois,

Mas nem o fim do colonialismo, nem o estabelecimento das igrejas locais significam o fim da missão: o próprio nome “missão” nunca poderia abandonar-se, de tal modelo ele está ligado ao mistério da S.^{ma} Trindade e a missão do Filho que a igreja continua; é toda a revelação que está em jogo.

E completa:

Como tão justamente notou Pio XII, na Encíclica *Fidei Donum*, a atividade missionária da igreja universal perdura junto às igrejas locais recentemente criadas, com o fim de lhes dar toda ajuda necessária ao seu completo amadurecimento (SEAUMOIS, 1966, p. 87)

Sombrino, por sua vez, ressalta a conformação do projeto de missão como intervenção na sociedade com vistas a resgatar valores, hipoteticamente perdidos, afirmando que “o Vaticano II concede importância ao testemunho como forma de vida que torna presentes a fé e os valores espirituais diante do materialismo reinante; também

ressalta que compete ao leigo dar ao mundo este testemunho” antitético dos valores cristãos e seculares (SOMBRINO, 1982, p. 266).

Nos termos da *Lumen Gentium*,

Por vocação própria, compete aos leigos procurar o Reino de Deus tratando das realidades temporais e ordenando-as segundo Deus. Vivem no mundo, isto é, em toda e qualquer ocupação e atividade terrena, e nas condições ordinárias da vida familiar e social, com as quais é como que tecida a sua existência. São chamados por Deus para que, aí, exercendo o seu próprio ofício, guiados pelo espírito evangélico, concorram para a santificação do mundo a partir de dentro, como o fermento, e deste modo manifestem Cristo aos outros, antes de mais pelo testemunho da própria vida, pela irradiação da sua fé, esperança e caridade. Portanto, a eles compete especialmente, iluminar e ordenar de tal modo as realidades temporais, a que estão estreitamente ligados, que elas sejam sempre feitas segundo Cristo e progridam e glorifiquem o Criador e Redentor (LUMEN GENTIUM, 31).

A ação missionária, afirmação dos valores do Cristianismo, tinha uma ambientação determinada: os novos parâmetros da consciência do século XX. Uma vez que toda consciência social se refere a um conjunto de atitudes, hábitos e iniciativas, daí seu imperativo ético que mantém a coesão – transitória e contingente – das relações de um ou de cada um dos grupos em suas relações sociais, entre os quais, como portador de um discurso específico sobre a eticidade humana, se apresentava a Igreja. É importante, todavia, que se entenda que a reação deliberada ou reticente às mudanças sociais também se constituiu em outro traço da modernidade em seus processos de ideologização, não apenas no âmbito religioso, mas secular, como evidente nas tensões que marcaram a organização das sociedades modernas (DARHENDORF, 1992).

Uma vez que a secularização também é uma experiência social, a ética que perdera parte da sua densidade do ponto de vista realístico e pragmático para ser uma opção existencial da consciência inconformada, “a intenção”, mais que seu resultado, para a qual chamou atenção Max Weber, ainda exigia que se estabelecesse uma ética *da responsabilidade* em sua relação com a realidade e seus desdobramentos sociais. Fazer melhor os homens em sociedade – essa era a meta e estava aberta à discussão sobre como realizá-la.

Segundo Pio XII, esse “como” passava por um novo ordenamento econômico e social cujo ícone seria a afirmação da igualdade e referia-se aos setores subalternos e excluídos como aqueles que deveriam ser afirmados socialmente “com direitos iguais aos dos restantes membros” (ALOCUÇÃO, 15/08/1945), de onde decorria a

possibilidade de “acesso ao exercício pleno das suas responsabilidades [éticas]” (DISCURSO, 11/11/1954).

Evidentemente, ao propor os princípios religiosos como alternativa ética – individual e social –, a Igreja entendia que a aceitação de um conjunto de proposições – o Cristianismo – era antes de tudo uma decisão moral, refletindo-se “na plena responsabilidade pessoal tanto na ordem temporal como na eterna” (MENSAGEM, 24/12/1942), subordinada à vontade do sujeito, portanto, existencial, individual, que se submetia a uma raiz social na qual se fixava a moral; assim, a “moral é constitutivamente social”, donde há a imprecisão de falar de uma ética social como setorização à parte da própria ideia e de experiência éticas.

O poder de servir de fundamento ao valor não é próprio de qualquer ser. Efetivamente, o valor fundamental é aquele que é digno de ser buscado por si mesmo. Pois “somente um ser que é fim para si mesmo pode ser amado pelos outros como fim”, diria Giraldi (1971). Nisso se funda o *humanismo de responsabilidade* (GAUDIUM ET SPES, 55) do Concílio.

Segundo Guerry, essa índole humanista, conceito que melhor se aplica ao pensamento da Igreja do que o existencialismo, ainda que mitigado, fora o pressuposto que marcou o pontificado de Pio XII, “o caráter dum intenso humanismo” que:

Bem longe de ensinar uma doutrina fria e afastada das realidades humanas, Pio XII descreve os sofrimentos e as misérias dos homens em notas singularmente comoventes: trabalhadores da indústria e dos campos, desempregados, economicamente fracos, deportados, exilados, transplantados emigrantes, crianças abandonadas [...] velhos, pobres, oprimidos de todo gênero [...] milhões de homens obsidiados pela contingência da fome, populações subalimentadas [...] o Papa pensa em todos, fala de cada uma destas categorias em termos precisos. Ele confia-nos que este coro doloroso sobe até ele de todas as partes do mundo [...] (GUERRY, 1963. p. 121).

Já se supôs mesmo que João XXIII, na *Mater et Magistra*, propusesse um acento social para além do tradicional fundamento familiar, o que não parece de todo acertado, porque o papa não tratava as dimensões família e sociedade substitutivamente, mas sob a ótica da complementaridade. Segundo Aranguren,

em grande medida esta lógica, *desenvolvida em Pio XII*, apontava para o fato que a ética não consistia numa abstração, mas num projeto, num ideal, ou seja, como deveria ser a sociedade [...] e considerar os instrumentos de eficácia e as obstruções à sua concretização (ARANGUREN, 1968, p. 73, grifo nosso).

Segundo Marciano Vidal, dentre os que consideraram “alguns problemas mais urgentes”, o Concílio Vaticano II dedicou particular atenção, na constituição pastoral *Gaudium et Spes*, ao tema da família. De fato, a *Gaudium et Spes* entendeu que “o bem-estar da pessoa e da sociedade humana e cristã está estritamente ligado à prosperidade da comunidade conjugal e familiar” (GAUDIUM ET SPES, 47). Vidal conclui então:

Nos anos que precederam o Concílio Vaticano II, também não faltaram estudos, sobre em geral e sobre alguns pontos concretos (como a paternidade responsável), os quais tornaram possíveis a preparação do capítulo da Gaudium et Spes dedicado ao problema da família.

Embora seja evidente a ambiguidade do capítulo da Gaudium et Spes dedicado à família, devido à presença de duas teologias bastante contraditórias, não resta a menor dúvida que o Vaticano II deu, ou pelo menos aceitou, uma nova orientação para este tema.

*Tais postulados de renovação favorecidos indiretamente pela crise provocada em torno da Encíclica *Humanae Vitae* encontraram ecos em diversos estudos que têm sido publicados recentemente sobre moral matrimonial (VIDAL, 1978, p. 296, grifo nosso).*

No contexto da promoção do bem comum e da justa ordem socioeconômica, Pio XII defendeu o direito de propriedade como instrumento que facultasse ao “pai de família” gerir as condições de sua família, porque, para o papa, a família é “o espaço vital da experiência humana e da via social” (MENSAGEM, 01/06/1941). Portanto, todo homem deveria ter assegurado o direito à vida e a seu trabalho como forma de assegurá-la, sendo o trabalho considerado “como indispensável sustento da vida de família” (MENSAGEM, 11/03/1951). Uma característica do ensino social de Pio XII quanto ao salário é, sobretudo, a insistência e a firmeza que emprega na defesa de um *justo salário*, em que referencia o trabalho e essa justa remuneração como “duas exigências mais instantes no programa social da igreja” (MENSAGEM, 11/03/1951), porque “é o que assegura a existência da família e que torna possível aos pais o cumprimento do seu direito natural de fazer crescer uma família alimentada e vestida salutarmente” (ALOCUÇÃO, 13/06/1943).

Ainda segundo Vidal, em temática correlata, o magistério pontifício tinha encontrado no tema da sexualidade – temática proeminente no ambiente contemporâneo – dificuldades que não tinha em outros campos de trabalho dos cristãos. Reticente com temas da sexualidade, diz Vidal: “aí estão com testemunho os magistérios de Pio XII e de Paulo VI”.

No mesmo sentido, Go afirma:

Enquanto na época de Pio XII determinados ‘movimentos’ intraeclesiais (pense-se, por exemplo, os movimentos litúrgico, bíblico, ecumênico ou social fizeram amadurecer) que encontrariam confirmação no Concílio, o da sexualidade não pode ser abordado de forma aberta e natural até depois desse pontificado, sobretudo, no sentido de revisar certos elementos da posição fundamental, isto é, bem além da maneira casuística “fiel à doutrina” [...] (GO, 1974, p. 380).

Contudo, a avaliação de Go não parece precisa, pois Pio XII tratou desse tema, ainda que de forma conservadora, no Discurso *As Parteiras Italianas*, em 1951, em que, após justificar abstinência sexual no matrimônio nos períodos da fertilidade feminina, advertia contra o risco moral de os homens buscarem vias alternativas:

Entretanto, se a luz de um julgamento razoável e justo não existirem razões pessoais graves, ou razões que se originem de circunstâncias externas, então a intenção habitual de evitar a fertilidade da união e, ao mesmo tempo, continuar a satisfazer plenamente o propósito sexual, só pode se originar de uma falsa compreensão da vida e de motivos contrários aos verdadeiros padrões de conduta moral [...] ²⁰.

Acrescenta depois:

O próprio criador [...] estabeleceu que, nesta função, os esposos sentissem prazer e satisfação do corpo e do espírito. Portanto, os esposos não fazem nada de mal em procurar este prazer e em gozá-lo. Eles aceitam o que o Criador lhes destinou. Contudo, os esposos devem saber manter-se nos limites de uma moderação justa (DISCURSO, 10/03/1951).

As questões da moral sexual de qualquer natureza, antes da “liberação sexual”, de fato eram concordes com Pio XII que os esposos deviam saber manter-se “nos limites da moderação justa”, cuja contraface era uma certa promiscuidade. As questões de moral em geral remetiam, também, à questão da consciência. Por um lado, a consciência de si se situa num cenário amplo de mudanças no mundo contemporâneo contra qualquer caráter coercitivo; por outro, simultaneamente, remete aos processos formativos disciplinares aos quais são submetidos os indivíduos nos grupos primários aos quais pertencem.

Há de se levar em conta, ainda, que todo esse processo de adaptação, de tomada de consciência, de reconstrução identitária, se faz sob o estigma da urgência, pois a

²⁰ Sobre esse ponto consultar, especificamente: GENOVESE, Vicente J. *Em busca do amor - Moralidade católica e sexualidade humana*. São Paulo: Loyola, 2008.

velocidade das mudanças sociais havidas – já referida nos textos conciliares – exigia a mesma mobilidade para a ocupação dos novos postos no ambiente social, fazendo que o indivíduo ainda mais se sentisse desarraigado de referentes rijos para “aproveitar as oportunidades”, muitas vezes abandonando tais referentes, ou em tensão permanente com aquilo que lhe soasse como tradicional, contexto no qual lembramos Lemaire e o ritmo das mudanças na igreja em relação com a dimensão da urgência do cenário social.

Nesse particular, a Igreja voltava-se com igual atenção para outra dimensão da ética social que se tem chamado de ética política, índice de ação que deveria dizer como deve ser e como deve organizar-se a *societas civilis*, e sob quais princípios deveria governar-se para que a esse governo e a essa sociedade pudessem se reconhecer o *status* de moralidade, refletindo o parâmetro mais geral da eticidade.

A fala de Pio XII sobre a patologia e as parcelas de verdade das filosofias modernas era a matriz da questão que se impunha sobre a partir de quais elementos cada pensador ou correntes de pensamento erigiam a sua convicção de ideal, de dever ser. Por muito tempo, prevaleceu a matriz oriunda do Direito Natural, ao qual a Igreja devotou sua simpatia – como vimos no capítulo dois desta tese – e que, fundando o estado concreto, no direito positivo, toma como pressuposto que a base da ordem política está contida na realidade mesma e na natureza humana, problema hodierno que interpela a existência de uma pretendida “natureza humana”, uma vez que esse tipo de ontologia hoje não prescinde mais da dimensão história da formação humana e social.

Segundo Manzone,

Esta visão é desenvolvida no abordar a base moral das estruturas jurídicas que são necessárias para garantir a harmonia social. O papel da lei é de sustentar as relações sociais que estão baseadas no reconhecimento mútuo e sobre o respeito da dignidade humana. *Nesta luz, não há necessidade de minimizar a contribuição de Pio XII*, particularmente nas suas repetidas denúncias do positivismo jurídico. Se, de fato, o estado é a fonte primária do direito, os indivíduos estão entregues ao arbítrio dos detentores do poder. A vida política e social fica, em seguida, regulada pelas relações de força: o importante é a tomada do poder e a instauração de novas estruturas estatais totalmente a serviço de uma elite. É por isso que o pontífice insistia sobre o direito natural e sobre seu valor normativo em relação à autoridade das constituições e das leis e em relação ao exercício do poder. O critério de moralidade é a pessoa humana e não uma compreensão privada da moralidade (MANZONE, 2010, p. 295, grifo nosso).

A partir desse ponto, é possível falar no *projeto social católico* que terá como referência a *dignidade humana* que se institui sobre o *direito*, cujo fundamento é a

eticidade humana inalienável numa ordem social justa, erigida sobre um *modelo econômico* *são* (muitas vezes, idealista), a ser constatada a partir da preservação dos *direitos humanos*.

3.3 O projeto social católico para o mundo moderno

O problema adensa-se quando se reconhece que o direito natural é instrumento político para a manutenção de uma determinada ordem, particularmente aquela em que o poder econômico se opõe ao que a *Mater et Magistra* também com Pio XII chamou “bem comum”. Sob esse ponto, a *Gaudium et Spes* é clara: “Crentes e não crentes estão geralmente de acordo neste ponto: todos os bens da terra devem ordenar-se em função do homem, centro e ápice de todos eles” (GAUDIUM ET SPES, 12).

Segundo Pio XII, nas relações capital-trabalho, para as relações entre patrões e empregados, a Igreja desejava uma “unidade mais alta [...] a saber, a sua ligação e solidariedade no dever de proverem em conjunto, dentro da estabilidade, ao bem comum e às necessidades de toda comunidade” e que “esta solidariedade se estenda a todos os ramos da produção, que venha a ser o *fundamento duma ordem econômica melhor*” (ALOCUÇÃO, 11/03/1945, grifo nosso), já que haveria de oferecer “o fundamento de uma ordem social futura” (ALOCUÇÃO, 25/01/1946), em que “a luta das classes deve ser ultrapassada pela inauguração de uma ordem orgânica que una patrões e empregados” (MENSAGEM, 14/09/1952).

Dulles lembra-nos de que, no período pós-conciliar, outro modelo de igreja começou a lutar por supremacia: o da igreja como serva ou curadora. Esses modelos estarão mais bem explicitados em alguns dos documentos posteriores do Vaticano II. Mas essas teses estão contidas na *Gaudium et Spes*. “Este modelo com sua investida arrojada aumentou nos cristãos católicos o senso de solidariedade com toda a raça humana nos seus esforços em prol da paz, da justiça e da prosperidade” (DULLES, 1978, p. 29) – isto é, do bem comum.

Pio XII argumentava com uma visão concreta de bem comum a ser perseguido, ligada a uma justa organização econômica que fosse efetivada com a distribuição dos recursos do mundo, segundo as exigências do bem comum “e as normas da justiça social”, a que Pio XI se referiu na *Quadragesimo Anno*, uma vez que “os bens criados por Deus [são] para todos os homens, a todos que satisfaçam com equidade” (SERTUM LAETITIAE, 1939).

Por isso, pela exigência da conformação da consciência aos princípios da equidade que se traduziriam em condutas éticas de responsabilidade, Pio XII condenou insistentemente o uso dos bens e das riquezas na contramão da igualdade que expressasse o *bem comum*. Segundo Pio XII, havia de se pôr a termo “o aumento intolerável de despesas de luxo, de despesas supérfluas e nada razoáveis que contrastam duramente com a miséria de dum grande contingente humano” (CARTA, 05/07/1952). Não se admitia a “abundância de bens, avaliada por cálculo material puro e simples do seu valor” (MENSAGEM, 01/07/1941), senão pelo seu sentido em função do interesse coletivo, o que obrigava a consciência eticamente provida dos princípios morais a “estabelecer proporção entre a produção e o consumo, prudentemente determinada segundo as necessidades e a dignidade do homem” (DISCURSO, 03/07/1950), com ênfase na *dignidade do homem*.

A referência de Guerry da preocupação concreta de Pio XII com “trabalhadores da indústria e dos campos, desempregados, economicamente fracos, deportados, exilados, transplantados emigrantes, crianças abandonadas [...] velhos, pobres, oprimidos de todo gênero [...] milhões de homens obsidiados pela contingência da fome, populações subalimentadas”, como já citamos, ganha um contorno particular quando Pio XII se volta à condição feminina. O papa declara que:

A igreja manteve sempre o princípio de que para a mesma prestação de trabalho, com a igualdade de rendimento, a operária tem direito ao mesmo salário que o operário.

Quanto seria injusta e contrária ao bem comum a empresa que só tivesse em atenção o trabalho fornecido pela mulher porque pode obter-se esse trabalho a menor preço, com prejuízo não somente da mulher, mais ainda do trabalhador que se encontra assim exposto ao perigo do desemprego (ALOCUÇÃO, 1945).

Gutierrez infere que “depois do Vaticano II sob o impulso de Medellín se tomou criativamente a expressão evangélica de ‘evangelizar os pobres’” (GUTIERREZ, 1982, p. 202), aos quais se referia Pio XII desde sua Cátedra, o que nos leva à apreciação de Aranguren que, numa perspectiva ampliada dessas questões de bem comum e direito, afirma que

O direito natural tem que considerar-se a si mesmo, para não ser unilateralmente reacionário nem unilateralmente revolucionário, como um puro princípio de significação e valor heurísticos, como impulso para um bem sempre “buscado”, como um conceito mais intencional e funcional do que material, e, enfim, como dialético e essencialmente problemático (ARANGUREN, 1968, p. 33)

Para Pio XII, a tese afirmada na citação anterior tornava-se inevitável porque “é o que assegura a existência da família e que torna possível aos pais o *cumprimento do seu direito natural* de fazer crescer uma família alimentada e vestida salutarmente” (ALOCUÇÃO, 13/06/1943, grifo nosso), que formula a conexão desse princípio como garantia do bem comum, como base para a existência do Estado, cuja tarefa é “salvaguardar o domínio intangível dos direitos da *pessoa humana* e de lhe facilitar o cumprimento do seu dever”, ressaltando que “deve ser o dever essencial de todo o poder público. Não será nisto que consiste o verdadeiro sentido daquele bem comum que o estado é chamado a promover? (MENSAGEM, 01/06/1941). Mais que um dever, “a alma de todo Estado, seja ele qual for, é sentido íntimo, profundo do bem comum [...]” (MENSAGEM, 15/09/1946), para onde converge “toda atividade política do estado [...] orientada para a realização duradoura do bem comum” (MENSAGEM, 24/12/1942). Concluindo: “esse bem comum é *o fim* e a *regra* do Estado e dos seus órgãos” (DISCURSO, 08/01/1947).

Assim, evidencia-se a exigência do projeto social propugnado pela igreja, que, fundado em seus pressupostos éticos, estabelecia formas modelares para toda a vida social, incluindo o Estado, que deveria ser assimilado no exercício de uma tutela das situações concretas (família alimentada e vestida salutarmente), e não apenas abstratamente como “um mundo dado” (AZZI, 1987). Dessa forma, quer transparecer sua função histórica e social, conforme expressa na experiência humana vivida, e que Pio XII ressaltou nas suas assertivas.

Manzone explica:

Pio XII afirma a possibilidade de inserir o respeito às pessoas nos vários níveis das organizações sociais. O respeito pela dignidade humana não há de ser pensado como um ideal que deva ser aproximado assintoticamente dos modelos de organização social, mas é, antes, um elemento intrínseco da própria natureza da organização. Todas as formas da vida social estão, enquanto relações essencialmente morais, a serviço da dignidade humana: assim elas se conformam às suas próprias estruturas interiores (MANZONE, 2010, p. 295).

Em sentido *lato*, isso remete, por exemplo, ao medievo, em que, sob a prevalência do modelo do direito positivo-sacral da cristandade, se vivia a ambivalência do direito natural e da justiça sobrenatural, que, no plano concreto, impunha responder a quais *direitos* haveriam de ser reconhecidos como naturais para o Outro – judeus e árabes, primeiro – e que vai se estender com o acesso aos povos ameríndios pelas

navegações do século XVI, ou aos cristãos dissidentes, já que outro direito além do “natural” não se pretendia oferecer, ao passo que, agora, a alteridade não era mais pressuposto, mas fundamento da ordem.

Já que os direitos têm seus respectivos conteúdos historicamente condicionados, todas as justificativas de reivindicações particulares, que aprovariam seu *status* e prerrogativas, implicavam a construção de critérios de julgamento históricos. Já Pio XII e João XXIII assumem a especificidade da ordem jurídica, irredutível às instâncias ético-religiosas, e indicam nas exigências da pessoa a referência fundamental da vida social.

Supõe-se a existência de uma série de princípios suscetíveis a serem reconhecidos quase independentemente da história efetiva e da decisão livre, ou seja, dotada de uma objetividade que os torna evidentes a cada sujeito. Por isso, manifesta-se uma determinada justaposição entre a ideia dos direitos da pessoa, manifesta como expressão de um ordenamento jurídico justo, e a ideia de “direito natural”, que, transcendendo complementarmente a mesma realidade histórica e a instância pessoal, vem fixada em uma ordem imutável e eterna.

Na questão das situações concretas, Pio XII voltou-se recorrentemente à questão do trabalho humano como temos observado, antagonizando a tese da luta de classe em favor da *solidariedade* e da harmonia; nesse ponto, situa-se o idealismo de pressupor que os interesses antagônicos se conciliariam por deliberação das vontades dos indivíduos ou grupos, ou em obediência a um imperativo evangélico. Pio sustentava quanto à organização sindical e patronal, por exemplo, que “o seu fim é a união e a solidariedade dos patrões e dos trabalhadores com o designo de proverem conjuntamente ao bem comum e às necessidades da comunidade inteira” (ALOCUÇÃO, 25/01/1946).

Como é possível reconhecer desde o século XVI, um “humanismo católico” foi tutelado como de resto o era toda a cultura, e, por conta disso, a Igreja assistiu à emergência de um conjunto de reações contra si que passavam pelo anticlericalismo, o indiferentismo religioso, o deísmo, que alijava a ideia de Deus e das expressões religiosas para um plano imaginário, deixando como herança a ser enfrentada a referida secularização. Esta acabou produzindo um profundo vácuo religioso e um homem em crise; em relação à crença, engendraram-se ideologias substitutivas a que a modernidade assistiu e o século XX acentuou na *idade nova da história humana*, ambiente no qual a igreja identificou, concomitantemente com o reordenamento social tratado desde o

capítulo anterior, o tempo que exigia novo lugar para (nova) fé cristã – e essa nova fé passava pelo compromisso com o bem comum, bem de todos, reconhecimento do Outro, fundamentos da nova ordem.

O fato de que o Vaticano II pretendeu como prioridade a reforma social ou moral para o mundo moderno é uma ideia consolidada; até que ponto e em que formato, presta-se a muitos debates. Todavia, os documentos que dele emanaram permitem inferir que pretendia reproporcionar ao mundo o conhecimento do ser humano e, sobretudo, indicar a cada indivíduo as possibilidades de sua restauração na perspectiva de que a disposição para ouvir – não necessariamente concordar – abria o viés de uma vida política coparticipante e de relações igualitárias, e que essas conquistas tinham um aliado potencial nos fundamentos originais da vida do espírito, donde derivariam os valores imprescindíveis à boa marcha das sociedades, que a Igreja emprestava de suas fontes primeiras, os Evangelhos.

Fiel aos fundamentos religiosos e sacrais de sua proposição, o evangelho e a doutrina cristã, o Catolicismo assumia que no ambiente contemporâneo havia um significativo abalo estrutural, tanto existencial como social, cujos efeitos estavam longe de serem exauridos; assumia, também, que se colocava a exigência ante a consciência dos homens da sua dramaticidade e que isso incluía a necessidade de reafirmar a dimensão fundamental da condição humana, o espírito, dramaticidade quase trágica da qual a humanidade precisava emergir para *aquela liberdade moral* a que aludimos, da qual deviam nascer todas as “*liberdades modernas*”, indissociadas de uma axiologia que, na perspectiva cristã, era o Evangelho (HAERING, 1977).

A liberdade moderna e os influxos da consciência inevitavelmente impunham, no âmbito das práticas sociais, a afirmação dos direitos humanos e da cidadania, concepções que surgiram quando o indivíduo passou a ser fundamento ontológico do estado moderno e na medida em que valores como liberdade e igualdade deixaram de ser abstrações filosóficas para serem materializados juridicamente.

Esse é um caminho em que é preciso considerar não só a especificidade das éticas católicas e seculares no que se refere à configuração de uma visão de mundo própria, mas também a capacidade que têm os atores de utilizar os recursos aí fornecidos de maneira inovadora. Nesse processo, é preciso ressaltar tanto a importância dos valores religiosos que norteiam cada visão de mundo e que vão certamente configurar éticas distintas, quanto a capacidade que tem cada esfera de gerar novas leituras desses valores.

Haering lembra que a Constituição Pastoral sobre a Igreja no Mundo (*Gaudium et Spes*) acentua, desde o início, a solidariedade cristã com todo o gênero humano, com toda a história humana. Coerente com essa partida programática, procura discernir aquilo que a *Gaudium et Spes* chamou de “a situação do homem no mundo do nosso tempo” (GAUDIUM ET SPES, 4-10), que verificamos na primeira seção deste texto.

Nesse ponto, ficam mais salientes duas marcas definidoras que operam chaves para a lógica eclesial como se propunha. Num primeiro momento, emerge a disposição de mapear “os sinais dos tempos”, a identidade do mundo contemporâneo mediante esforço específico de discernimento hermenêutico social. No momento subsequente, a Igreja vê-se ante a necessidade de responder quais os instrumentos que se constituem efetivamente como uma chave para conhecer o tempo; e, agora, há de se estabelecer como enfrentar e oferecer resposta específica aos “sinais alarmantes”.

Para Dulles, a Igreja tem como imperativo discernir os sinais dos tempos; isso implica um modelo eclesiológico que “pede uma concepção de sacerdócio que não se volte para dentro da própria igreja, mas para fora, para a sociedade mais vasta do gênero humano. Tal concepção do sacerdócio começou a emergir no pensamento católico no Vaticano II [...]” (DULLES, 1978, p. 196). Corroborando a perspectiva do autor, a *Lumen Gentium* afirma:

Visto está a raça humana se aproximando cada vez mais de uma unidade civil, econômica e social [...] com tanto maior necessidade se impõe que os sacerdotes, unidos no mesmo interesse e esforço [...]

Desterrem *qualquer* espécie de divisão, de sorte que toda a raça humana possa ser reduzida à unidade da família de Deus (LUMEN GENTIUM, 28, grifo nosso).

Quanto à raça humana, que, segundo Pio XII, a igreja sempre conheceu “a complexidade da sua natureza” e “conhece melhor que ninguém a condição humana [...]”, a *Gaudium et Spes* toma como pressuposto “o homem [que] sente-se ilimitado nos seus desejos e chamado a uma vida superior [...] [e também] sofre divisão em si mesmo, da qual provêm tantas e tamanhas discórdias na sociedade” (GAUDIUM ET SPES, 10). É do reconhecimento das discórdias que se renova o apelo à solidariedade como princípio cristão.

A solidariedade há de ser resposta a um “[...] mundo contemporâneo [que] se apresenta ao mesmo tempo poderoso e débil, capaz de realizar o ótimo e o péssimo [...]”.

Porquanto se lhe abre (ao gênero humano) o caminho da liberdade ou da escravidão, do progresso ou da regressão, da fraternidade ou do ódio” (GAUDIUM ET SPES, 9). A alternativa, afirma a *Gaudium et Spes*, é reordenar “as virtudes morais e sociais [à espera de que os cristãos] as difundam na sociedade de modo que apareçam, com o necessário auxílio da graça divina, homens novos, construtores de uma humanidade nova” (GAUDIUM ET SPES, 30).

Todo o processo que aqui temos descrito, o chamamento aos cristãos, a missão, o proselitismo, a proposta ética, tudo está remisso à questão da consciência, pois, como já dissemos, “no íntimo da consciência, o homem descobre a lei que não é ele próprio a dar-se, mas à qual ele deve obedecer, e cuja voz o chama a amar e a fazer o bem e a fugir do mal; quando ocorre, claramente diz aos ouvidos e ao coração: faze isto, foge daquilo” (HAERING, 1977, p. 49).

Nesse contexto, o pensamento da Igreja admitia como um dos pressupostos básicos o chamamento individual, que fazia de cada indivíduo uma pessoa única e inteiramente *responsável por si mesma*, que, por isso, se achava implicada numa responsabilidade fundamental a ser exercida em todos os domínios da vida. Primeiramente, diante de Deus, como ensinava a fé cristã, que fundamenta uma liberdade submissa a valores superiores da religião, distinta de uma liberdade “inconsequente” de um ambiente moderno seduzido pelo existencialismo quase niilista.

Portanto, a ética social inscrita nas estruturas jurídico-normativas do direito ou nas práticas sociais não positivadas juridicamente acentua, antes de tudo, os resultados a partir da pressuposição de que a boa vontade humana, da “liberdade submissa a valores” da pessoa única e inteiramente *responsável por si mesma*, era insuficiente para a vida social harmônica.

Esse processo que a Igreja assimilava como caracterização da contemporaneidade não se impunha pela singularidade do percurso, mas pela chave analítica proposta para entender seu tempo, uma vez que cada esforço interpretativo é uma tentativa de superação do precedente na tentativa de incorporar novos patrimônios sociais e cognitivos.

Efetivamente, aqueles postulados formulados em torno do direito natural pressupunham que “o chamado direito natural é, em ato, mais moral que jurídico”; porém, em potência, em intencionalidade, antecipatoriamente, “é o direito do porvir imediato, é a prefiguração da ordem jurídica futura [...] não há propriamente um direito natural, sim meramente uma exigência moral” (ARANGUREN, 1968, p. 43-44).

Tal ética política tem arquetipicamente um estado ideal – do qual o catolicismo tinha sua própria teoria (TORRES, 1961) – e, a partir dele, como deveria ser a realidade; porém, a dificuldade está na transposição do ideal para o real. Tomemos a realidade, pois política significa realidade política, problema (político), que, segundo Parsons (1969), é um “foco de integração de todos os componentes sociais”, como espaço onde se situam os comportamentos políticos e as estruturas políticas, para compreender o modo do proceder político, uma vez que seu modo de *ser* não está dado. Tal ordem política, em qualquer formato, se situava nesse contexto; dentro da hermenêutica social da igreja, situava-se a “grave *crise da sociedade*”.

Temos insistido que a tomada de consciência da realidade – realidade que é sempre dinâmica –, quando é profunda, obriga a tomada de posição ou para entregar-se à corrente que emerge como direção histórica, ou para resistir a ela. Havia de se pôr a termo a inércia de qualquer imparcialidade ante aquilo que compromete a existência inteira de uma “desumanizada indiferença”, irreal por outro extremo. Como queria Durveger, moral e direito são armas políticas (DUVERGER, 1974),

Vê-se, pois, em razão de tudo que acaba de ser dito, que o indivíduo não é criador por si mesmo dos valores que o fazem viver. Ele está constantemente ameaçado por todas as formas de deformação social, prestes a manifestar-se como se propugnava na crítica da Igreja ao existencialismo e ao niilismo.

O sujeito haveria de ser um pêndulo permanente, produto de ética que deve ser incessantemente renovado por uma fé, instrumento capaz de reconstruir e transformar a vida individual e coletiva. Pêndulo em função da sua dignidade dada para “a alma humana [que] é imortal, feita à imagem do seu Criador, [que] confere ao homem uma dignidade natural e direitos que nenhum poder terrestre pode recusar” (ALOCUÇÃO, 04/12/49). Ou nos termos da *Gaudium et Spes*: “crentes e não crentes estão geralmente de acordo neste ponto: todos os bens da terra devem ordenar-se em função do homem, centro e ápice de todos eles” (GAUDIUM ET SPES, 12).

O Concílio pretendeu-se numa *proposta* de renovação religiosa e social, e não apenas de inovação concludente. A força dos postulados conciliares estava no incentivo à renovação constante da vida da Igreja, assim como as suas singularidades eclesiais, operando com acento mais na sua reflexão sobre os modelos de ser, do que na sua dimensão dogmática em sua formulação, aplicação ou ética. Segundo Libâneo,

A posição de abertura dos padres conciliares à liturgia deveu-se a dois fatores fundamentais. Antes de tudo, Pio XII reconhece “ter-se

inflamado pelos fins do século passado (XIX) e princípios do atual um zelo único pelos estudos litúrgicos”. Mais: percebe-lhe “frutos salutareis” alegra-se com a afervorar-se dos fiéis no campo da vida litúrgica. Adverte, porém, para que na liturgia “as iniciativas não pequem por excesso nem se tornem viciosas” (Pio XII *Mediator Dei*, 1947, 13-15) (LIBÂNEO, 2015, p. 177).

Segundo Weigel, o resultado mais significativo do debate:

[...] foi a persuasão profunda que a igreja, nos seus dois mil anos, foi descrita não tanto mediante definições verbais quanto à luz de imagens. A maioria das imagens é, por certo, bíblica. O valor teológico das imagens foi vigorosamente afirmado pelo Concílio. Da noção de que se deve começar por uma definição aristotélica, simplesmente não se tomou conhecimento. Em seu lugar foi proposta uma análise bíblica do significado das imagens (WEIGEL apud DULLES, 1978, p. 16).

As mesmas imagens usadas na Constituição sobre o Vaticano II, *Lumen Gentium*, no seu capítulo primeiro, que, mais tarde, serão invocadas por Paulo VI como “o edifício erigido por Cristo”, “a casa de Deus”, “o templo e tabernáculo Deus”, “o seu povo, o seu rebanho, a sua vinha, o seu campo, a sua cidade”, “a coluna da verdade” e finalmente, “esposa de Cristo, o seu Corpo Místico”, aparecem, em Pio XII, como “sociedade daqueles que, sob a influência sobrenatural da graça, na perfeição da sua dignidade pessoal de filhos de Deus, [que] edifica as poderosas estruturas da sociedade humana”, “[...] comunidade dos fiéis sobre a terra” (ALOCUÇÃO, 20/02/1946; CONGRESSO, 01/10/1957).

A *Gaudium et Spes* deixou como herança mais um modelo de igreja que começou a lutar por supremacia, aquela referida por Dulles como serva ou curadora, modelo com sua investida arrojada e que visava aumentar nos cristãos católicos o senso de solidariedade com toda a raça humana nos seus esforços em prol da paz, da justiça e da prosperidade.

Esse senso de solidariedade cristã devia alcançar, de forma particular, como vimos, o laicato, ampliando o compromisso para além do contingente de cristãos ordenados. Esse incremento na participação seria resultado de uma melhor compreensão da sua igreja, a partir da qual deveriam estar “alertados para as responsabilidades que devem assumir na missão dessa igreja; então precisam ser informados e lembrados das constituições e decretos do Concílio Vaticano II” (HAERING, 1977, p. 230). As igrejas

deveriam viver uma constante renovação, pois tal recomeço era a condição de sua vitalidade, influenciando sobre as culturas, as sociedades em que se presenciam.

Segundo Mannheim, o ponto de chegada na caracterização da tomada de consciência social é a formação de uma *intelligentsia*, porque “todos os grupos que buscam uma orientação social, pretendem, em primeiro lugar, uma interpretação da sociedade em que aparecem subestimados, e esta parcialidade só se corrige em um nível mais alto de reflexividade” (MANNHEIM, 1962, p. 151) – apesar de esses intelectuais não se apresentarem de forma coesa muitas vezes, como já vimos nas tensões entre os teólogos, entre a cúria etc.

Apesar do acento no chamamento dos leigos à atividade crescente na Igreja, ela tinha seu quadro de intelectuais orgânicos, os teólogos. O pensamento teológico sempre foi uma situação problemática à Igreja desde o século II. Yves Congar afirma “que as ideias teológicas de renovação se deram acentuadamente entre 39 e 46, e diz que uma ‘teologia nova’ expressão cunhada por Pio XII em 46 não era de definição possível” (CONGAR, 1967, p. 15). Há muitas críticas a Pio XII como tendo restringido o desenvolvimento de uma renovação na teologia católica na segunda metade do século XX. Brito afirma que:

Na verdade a “nova teologia” desvelava o estado agônico de um modelo teológico distante da vida da igreja.

A Encíclica *Humani Generis* (1950) de Pio XII reagiu duramente a este nascente projeto de renovação teológica, condenando sua metodologia e os primeiros resultados obtidos. Referiu-se a ele como falsas opiniões ameaçadoras da integridade da doutrina católica e reafirmou de modo claro a doutrina acerca do conhecimento natural de Deus entre outros temas (BRITO, 2015, p. 246).

Na *Humani Generis*, aparece a expressão referida acima e muito recitada pelos que assim pensam sobre a teologia sob Pio XII, na crítica que fez “às demasiadas concessões feitas às filosofias modernas, ao materialismo dialético, ao existencialismo, ao historicismo ou também ao irenismo”, com consequente reserva em relação ao uso da razão. Mas Pio XII não disse só isso; também afirmou, ao defender a razão e a teologia especulativa do tipo clássico, que “o estudo das fontes tem sido sempre o princípio de renovamento (*sic*) para as ciências sagradas, enquanto que a especulativa, que negligencia consultar frequentemente o depósito, se tornará estéril” (HUMANI GENERIS, 1950).

Mas tanto Go (1974) quanto Episcopado (1992) não entendem essa pretensa esterilidade associada a Pio XII, pois, em sua época, refere Go, “determinados ‘movimentos’ intraeclesiais, litúrgicos, bíblicos, ecumênicos ou sociais se fizeram amadurecer”, o que inevitavelmente demandava um desenvolvimento teológico consentâneo, enquanto a Conferência é mais incisiva em afirmar que Pio XII favoreceu com prudência a renovação interna da Igreja, a fim de situá-la à altura dos desafios do mundo moderno: “suas radiomensagens, suas Encíclicas e seu apoio aos estudos bíblicos e patrísticos e a renovação da liturgia prepararam o caminho propício à abertura” (CONFERÊNCIA, 1992, p. 38). Apesar disso, “o Concílio procurou outro caminho [contra a mentalidade conceitualista imobilizante]”; de fato, “procurou uma abordagem mais concreta da realidade, uma abertura ao problema dos outros. Bastas vezes neste concílio os fatos precederam e guiaram as ideias”, conclui Congar (CONGAR, 1979, p. 23).

Ainda, Libâneo retorna às iniciativas de Pio XII para renovação intraeclesial da igreja. Ele afirma que:

No tempo do Concílio, parte da teologia católica já tinha assimilado muitos elementos das pesquisas bíblicas, enquanto outros permaneciam rígidos na leitura literal da Escritura. Pio XII, na Encíclica *Afflante Spiritu*, tinha assumido para dentro dos ensinamentos da igreja, nas pegadas de Leão XIII, vários dados das pesquisas científicas e linguísticas sobre a escritura evitando o literalismo de certa concepção tradicional de inspiração e inerrância.

No fundo da discussão exegética, entrava em questão aceitar a evolução doutrinal em choque com o fixismo doutrinal em torno dos textos bíblicos. Em Pio XII encontravam-se afirmações paradoxais que permitiam duas interpretações. Ele condena na Encíclica *Humani Generis* a história dos dogmas. Julga que ela pode contribuir para o “relativismo dogmático” (Pio XII, 1950, 15s). Rejeita o “falso historicismo” que “destrói os fundamentos de toda verdade e lei absoluta” (Pio XII, 1950, 7). A tônica forte da Encíclica opõe-se ao evolucionismo quer referente ao homem, quer às verdades.

Por sua vez na *Afflante Spiritu* no campo da Escritura, reconhece que os sentidos da Escritura, fundamento das verdades dogmáticas, se aperfeiçoam, evoluem, com os estudos bíblicos. Implicitamente parece aceitar certa evolução na doutrina dogmática da igreja. Com efeito, o encontro da concepção histórica com a teológica dos textos bíblicos de modo articulado constitui problema hermenêutico fundamental que se amplia para outros campos da fé (LIBÂNEO, 2015, p. 175, 76).

E conclui:

Embora seja texto recheado de advertências [o *Mentor Dei*], de sinalizações de abusos, ele criou um clima favorável ao desenvolvimento da liturgia, que, aliás, Pio XII começara com a reforma da Semana Santa, com o abrandamento do jejum eucarístico. Na encíclica aborda os temas fundamentais da liturgia: culto eucarístico, participação dos fiéis no sacrifício eucarístico real, mas diferenciada em relação ao sacerdote, comunhão eucarística, adoração do Ssmo., Ofício divino, e o ano litúrgico, terminando com diretrizes pastorais. *Já estavam postos os temas centrais para o Concílio da parte do Magistério pontifício* (Ib, p. 177, grifo nosso).

Os teólogos, protagonistas relevantes no projeto social católico para o mundo contemporâneo, na condição de pensadores aos quais os acontecimentos se impõem, obrigam-se a efetivar a função primária do pensar, do conhecer para intervir. A densidade do trabalho teológico está no desenvolvimento da consciência eclesial que associa o teólogo e a comunidade. Sobre o fazer teológico, o Concílio afirmou que:

A tradição de origem apostólica progride na igreja com a ajuda do Espírito Santo. Com efeito, aumenta a compreensão tanto das coisas quanto das palavras transmitidas, quer pela reflexão e pelo estudo dos crentes, que as meditam em seus corações, quer pela experiência proveniente de uma inteligência mais profunda das coisas espirituais, quer pela pregação daqueles que, com a sucessão episcopal, receberam o carisma seguro da verdade (DEI VERBUM, 8)

E mais: “efetivamente o magistério não considera irrelevante a reflexão teológica, pois o espírito santo não age ordinariamente pelo milagre de novas revelações particulares” (LUMEN GENTIUM, 25).

A realização do Concílio Vaticano II e a proposta social que dele emana não são inferidas completamente se não se reconhecer o amálgama de motivos sociais e religiosos, uma vez que, inevitavelmente, mudanças religiosas têm ação reflexa sobre a vida social em seu conjunto. No caso do Concílio, um novo “tipo” de Igreja era para muitos, tanto endógena como exoginamente, difícil de aceitar, e já referimos as tensões internas da igreja. Ele oferecia aos fiéis, a outros cristãos e até aos não cristãos modelos pretendidos para a organização da vida social.

Velati chama atenção para esse amálgama de motivos quando se refere a “perspectivas local, nacional ou mesmo continental [que] revelam seus limites e a inadequação diante de um acontecimento caracterizado por sua dimensão mundial e *indubitável alcance histórico* (VELATI, 1991, p. 663, grifo nosso). Segundo a sua análise, que exemplifica com a América do Norte primeiro, “diversos contextos

eclesiais no mundo” constituíam uma diversidade de visões e hermenêuticas. O contexto político na América Latina e África era diferente da América, que teve maior atenção do pré-concílio:

O vínculo com Roma, mantido vivo, não só pelos canais tradicionais, mas também pela amizade pessoal do cardeal Spellmann com o papa Pacelli, sofre uma crise justamente nos anos pré-concílio (depois da morte de Pio XII), quando se deterioram as relações com o novo núncio apostólico, D. A. Vagnozzi e o cardeal Spellmann. O motivo do conflito: Spellmann recusa-se a tirar o imprimatur para a publicação de uma série de livros, de caráter divulgativo, sobre os mais recentes resultados da exegese, publicados pela Paulist Press, no começo dos anos 60. O episódio, por outro lado, mostra a efervescência do pensamento teológico norte-americano durante os anos 50 [...] (Ib. p. 664).

Tão complexa quanto a percepção do episcopado acerca do que efetivamente consistia nos “problemas da igreja” era a pluralidade de “movimentos” que se espalhou pelo universo católico no século XX, a exemplo da Ação Católica, do Movimento Litúrgico, o Movimento Bíblico etc., e que era o verdadeiro desafio do Concílio reunir tantas vozes na voz da Igreja. A própria Ação Católica, protagonista importante, mas cujo modelo estava sendo repensado no pontificado de Pio XII, segundo Kusma, com destaque especial à Encíclica *Mystici Corporis Christi*, de 1943, “ganhou mais força e se transformou num instrumento eficaz do meio político, principalmente em continente europeu, de modo especial na Itália” (KUZMA, 2015, p. 429).

Anunciado o Concílio, a questão redimensionava-se para deixar de ser apenas uma questão “*intra*” *muros*, uma reforma da Igreja, mas uma questão global que o mundo esperava, que o mundo também sabia das tensões internas da Igreja e das resistências que as mudanças haveriam de evidenciar.

Todavia, como demonstramos, havia uma exigência de renovação que superasse as incongruências de um discurso ininteligível para a nova época e a necessidade de habilitar-se para o diálogo. Kung sugere que as formas de organização social se modernizaram enquanto na igreja a ordem se sacralizava, e que isso se devia a um clero disciplinado em função da hipermeabilidade a que foi ferozmente submetido em relação ao mundo.

Tal fechamento, incongruente com o mundo pós-guerra, havia produzido uma ideologia legitimadora do isolamento e pressuposto do monopólio hermenêutico da realidade que a Igreja precisava romper. O autor refere-se ao caráter “impressionante”

da “defasagem entre a evolução das coisas na igreja e na sociedade”, ao qual Pio XII se referiu ao tratar como renovação religiosa do mundo moderno a ser buscada na “desejada harmonia dos valores celestes e terrenos, divinos e humanos, ofício e dever da nossa geração”.

Para os fiéis católicos, o ofício e o dever requeriam zelo, ardor, ação, engajamento completo no serviço de Deus e dos homens, bem como consagração total a Deus. Exige o engajamento social para a mudança da Ordem não para um grupo restrito de cristãos, clérigos, por exemplo, mas para todo o rebanho. Era uma exigência que implicava não a sair do mundo, mas a nele integrar-se para nele trabalhar e transformá-lo, fazendo que os cristãos estivessem a favor do mundo conforme idealizado pela igreja, pautado em valores herdados do Cristianismo. Conforme Pio XII, as reformas sociais que o Concílio chamaria depois de urgentes eram, já no seu pontificado,

imperiosamente requeridas pelas necessidades e aspirações do nosso tempo [...] elas exigem de uns o espírito de renúncia e de sacrifício, de outros o sentido de responsabilidade e de perseverança, de todos, trabalho árduo e duro (ALOCUÇÃO, 02/06/1948).

Segundo Manaranche, esse trabalho árduo de todos em favor da nova ordem demonstra como:

Aos poucos, a hierarquia (que então parecia ser toda a igreja) se desligou dos seus envolvimento políticos mais vistosos; aos poucos, renunciou a intolerância social, que as circunstâncias já tornavam odiosas e ineficaz. É o tempo das grandes distinções, de Maritain, no caso, (“temporal” e “espiritual”, “sagrado” e “profano”, “como cristão” “enquanto cristão”) libertadoras para uma inteira geração, que hoje chega aos postos de comando. É o tempo do laicato delegado, de quem se exige que não confunda “evangelização” e “civilização”, e não comprometa a hierarquia na opção política do próprio movimento. [mais tarde um risco de dualismo] É o tempo da “laicidade aberta” e positiva que se procura apresentar como posição muito diferente de um enfraquecimento das convicções, de uma base comum mínima em prejuízo apenas dos católicos. É o tempo da crítica das instituições cristãs – daquelas que existiam então: porque depois apareceram outras – e do esforço para a espiritualização do sacerdócio. Tudo isso graças à “missão”, redescoberta no fervor (MANARANCHE, 1973, p. 9-10).

É no tempo da laicidade aberta que a *Gaudium et Spes* declara que cabe aos leigos inscrever a lei divina na cidade terrestre, isto é, no projeto sociopolítico que a Igreja propugnava. Dulles afirma que “o clericalismo tende a reduzir o laicato à condição de passividade, e a fazer do seu apostolado mero apêndice do apostolado da

hierarquia – ideia endossada por Pio XI e Pio XII nas suas descrições de Ação Católica” (DULLES, op. cit. p. 44). Mas isso não parece exato, inclusive porque Pio XI se refere ao papel do leigo como “colaboração”, e Pio XII, “participação”, sendo que este afirma que os leigos são a Igreja: “os leigos, especialmente eles, devem ter consciência cada vez mais clara não só de pertencer à igreja, mas de constituir a igreja: ou seja, a comunidade dos fiéis sobre a terra, sob o guia da cabeça comum do papa, e dos bispos em comunhão com ele. Eles são a igreja” (ALOCUÇÃO, 1946).

Além disso, o ambiente era outro: agora se estimulavam os leigos que, esclarecidos pelos ensinamentos da Igreja, não deviam pedir à hierarquia respostas concretas já prontas (“porque se desvinculou dos projetos políticos e renunciou à intolerância social”), mas que pudessem decidir-se por conta própria, assumindo com sentido cristão e com a força do Espírito Santo as responsabilidades que lhe cabiam.

A Gaudium et Spes declara que cabe aos leigos inscrever a lei divina na cidade terrestre [projeto]. Esclarecidos pelos ensinamentos da Igreja, não devem pedir a hierarquia respostas concretas já prontas, mas decidir-se por conta própria, assumindo com sentido cristão e a força do Espírito Santo as responsabilidades que lhe cabem. Nestas opções históricas, cada um é responsável e o quadro geral das respostas oferece um pluralismo que não adianta mais negar, que nada tem de anormal ou chocante, quando se mantém dentro de certos limites. Não há motivos aqui para censuras recíprocas ou precipitadas. É claro que nestes compromissos históricos nunca a moral está ausente, assim como a vida teologal da fé, esperança e caridade mantém coesa a profunda unidade do corpo social dos cristãos (LEPARGNEUR, 1978, p. 31)

Nessas opções históricas, cada um é responsável, e o quadro geral das respostas oferece um pluralismo que não adianta mais negar, que nada tem de anormal ou chocante, quando se mantém dentro de certos limites. Não há motivos aqui para censuras recíprocas ou precipitadas. “É claro que nestes compromissos históricos nunca a moral está ausente, assim como a vida teologal da fé, esperança e caridade mantém coesa a profunda unidade do corpo social dos cristãos” (MANARANCHE, 1973, p. 31).

Márcio dos Anjos refere-se ao contexto da ética de responsabilidade como de mudança de mentalidade que inclui participação da comunidade na formulação da teologia moral, afirmando:

[...] o desfecho de tal perspectiva levaria a se aceitar também em moral certo pluralismo, assumindo-se que “será cada vez mais difícil impor de fora uma homogeneidade artificial de critérios”. Mas o próprio Concílio Vaticano II favoreceu tal pluralismo ao fortalecer

certa autonomia das igrejas particulares. Em termos de moral, o pluralismo desafia a maturidade cristã das comunidades, sua capacidade de analisar e de refletir com profundidade seus próprios problemas e estabelecer um proveitoso diálogo capaz de superar qualquer isolamento de suas buscas (ANJOS, 1987, p. 93).

Gorgulho afirma, também, que a unidade do corpo social dos cristãos a ser vivenciada no ambiente do pluralismo que se gestava foi referida no Concílio a partir da compreensão de que sua possibilidade estava na doutrina evangélica e na exemplaridade de Cristo, uma vez que “o homem e Jesus Cristo são os dois polos” em torno dos quais se constrói toda a tese exposta na *Gaudium em Spes*, do serviço ao mundo pela exemplaridade de Cristo.

Na realidade, o mistério do homem só se torna claro verdadeiramente no mistério do verbo encarnado. Com efeito, Adão, o primeiro homem era figura daquele que haveria de vir, isto é, do Cristo Senhor. Novo Adão na mesma revelação do mistério do Pai e de seu amor, *cristo manifesta plenamente o homem ao próprio homem e lhe descobre sua altíssima vocação*. Não é, portanto, de admirar que em Cristo estas verdades encontrem sua fonte e atinjam seu ápice (GORGULHO, 1978, p. 22, grifo do autor).

A vocação humana completa a ser experimentada no serviço ao próximo implicava as teses já reafirmadas da dignidade da pessoa, cuja expressão de reconhecimento passava pelos direitos do homem. Braga afirma que Pio XII e Pio XI “proclamaram os direitos fundamentais da pessoa humana [...]” na medida em que “expõem o pensamento da igreja sobre as relações humanas em crise” e quando “falam explicitamente em *direitos humanos* (BRAGA, 1978, p. 46-47, grifo do autor). No dizer de Pio XII é que a dignidade do homem está além do próprio homem, e Deus mesmo é a origem dessa dignidade, pois “o homem é a imagem de Deus uno e trino, e, portanto, também é pessoa, irmão do homem Deus Jesus Cristo, e com ele por ele, herdeiro de uma vida eterna: eis sua verdadeira dignidade” (ALOCUÇÃO, 07/03/1948).

Assim, Pio XII afirma seu pressuposto antropológico e diz que “o próprio homem, longe de ser objeto e um elemento passivo da vida social, é ao contrário, e deve ser e permanecer seu *sujeito*, fundamento e fim” (ALOCUÇÃO, 24/12/1944). E, no contexto da dialética da pessoa com a sociedade, diz que esta “é o meio universal requerido pela natureza para *colocar pessoas umas em relação com as outras*” (ALOCUÇÃO, 15/11/1956), como resposta a uma ordem moral que o Vaticano tomou a Pio XII, quando esboçou uma volta em direção de uma perspectiva fundamental da

moral da liberdade cristã, na responsabilidade individual e coletiva, que Pio XII referiu como “ordem moral [que] requer [...] o bem comum, isto é, uma condição digna, segura e pacífica para todas as classes do povo (ALOCUÇÃO, 11/03/1945).

Braga indica que a noção cara a Pio XII do bem comum “se verifica na realidade histórica como mediador da articulação dialética entre pessoa e sociedade” (BRAGA, op. cit. p. 48), em particular no reconhecimento de direitos que são indicadores da dignidade humana. Segundo o papa, está posta a exigência de:

restituir à pessoa humana a dignidade que Deus lhe concedeu desde o princípio [de defender] o respeito e atuação dos seguintes direitos fundamentais: o direito a manter e desenvolver a vida corporal, intelectual e moral, particularmente a direito a uma formação e educação religiosa; o direito ao culto a Deus, particular e público, incluindo a ação da caridade religiosa; o direito, máximo, ao matrimônio e à consecução do seu fim; o direito à sociedade conjugal e doméstica; o direito ao trabalho como meio indispensável para manter a vida familiar; o direito à livre escolha de estado, mesmo sacerdotal ou religioso; o direito ao uso dos bens materiais, consciente dos seus deveres e das restrições sociais (ALOCUÇÃO, 1942).

Pio XII “está consciente das causas do conflito mundial. Por isso ele defende a necessidade de uma nova ordem, que assegure a justiça em cada nação e nos relacionamentos internacionais, a partir da dignidade da pessoa humana” (BRAGA, op. cit. p. 49), dignidade na qual também se fundam os direitos humanos que “se traduzem na ordem social”. Pio XII arremata: “os homens, tanto em seus bens particulares como a sociedade humana e o seu bem comum, estão sempre ligados à ordem absoluta dos valores estabelecidos por Deus” (ALOCUÇÃO, 16/07/1947).

Na proposição do projeto social da igreja, é importante a perspectiva proposta por Agazzi:

1941-1961 dos anos de Pio XII aos atuais [1962]: tem-se todos os resultados e consequências dos desenvolvimentos científicos-técnicos-econômicos, sociais e políticos, de modo que o nosso é um tempo sinteticamente caracterizável por esses fatos e acontecimentos [...] (AGAZZI, 1962, p. 212).

Isso porque esses desenvolvimentos foram acompanhados atenciosamente por Pio XII, tendo como referentes a dignidade humana e a ordem social, notadamente a questão econômica, da qual decorre uma das observações mais reiteradas do papa: o equilíbrio nas relações sociais decorrentes da relação capital trabalho.

Pio XII tinha claro que, para a reconstituição da igreja no cenário da tumultuada segunda metade do século XX, havia de ser construída uma resposta acerca do tipo de participação que deveria ser adotada no contexto sociopolítico e econômico mais amplo a partir da própria vivência religiosa em crise e a ser renovada.

Esse cenário se instituía com esta pergunta: por que se fazia importante fixar formatos de como a religião haveria de relacionar-se com esse contexto atendendo a expectativas do Catolicismo e, ao mesmo tempo, influir na construção dos novos instrumentos das relações sociais em construção? Isso se haveria de fazer, primeiro, admitindo, naturalmente, a oportunidade de referir-se a uma esfera religiosa, tradução mais precisa da dinamicidade implícita dessas relações que se pretendia construir.

Essa problemática ganha relevo pelo fato de que as mudanças sociais que estabeleciam os novos modelos relacionais da esfera política, autônoma, com a esfera religiosa, se apresentava a partir do momento em que a esfera pública pretendia se erigir como paradigma social elaborado prescindindo a esfera religiosa. Além disso, a migração da religião para o âmbito do privado não se constituiu apenas como uma decorrência do processo, mas foi ela mesma uma condição de efetivação da participação do indivíduo particular religioso na esfera pública.

Retrospectivamente, devemos ter em conta que a segunda metade do século XX remontava aquela relação entre indivíduo e sociedade cujos contornos mais precisos se delinearam ainda no século XVIII sob o iluminismo, que já apontava para uma visão secularizada do mundo e centrada no indivíduo, sendo que essa passagem de uma lógica cosmocêntrica para um acento antropocêntrico implicou uma transformação do modelo de relações sociais e econômicas, e o fator religioso representa um importante componente nesse processo, razão pela qual tantas vezes a ele aludiu Pio XII, como temos demonstrado.

Nesse cenário de refazimento antropológico e de seu responso social é que Pio XII vai enunciar suas apreensões e propostas relativas à nova ordem e à relação capital e trabalho, que considerava determinante. Para ele, sob influxo do paradigma do bem comum, o ponto de partida era a exigência de “uma distribuição melhor dos homens pela superfície da terra que Deus criou e preparou para a utilização de todos” (CARTA, 24/12/1948).

Pio XII não construiu um discurso contra a propriedade privada; antes, demonstrou o elo que esta guardava com o princípio fundamental do destino universal dos bens terrestres, como se observa na Mensagem de 01 de junho de 1941. Porém,

sustentava que “os bens postos pelo Criador à disposição da humanidade cumpram de fato o seu destino: o que somente pode levar-se a cabo com a manutenção duma ordem assegurada e bem dirigida”, conforme a *Quadragésimo Ano*.

Para o papa, o direito de propriedade tanto sobre os meios de produção como sobre os bens de consumo, que se constituíam em sistemas que negam em princípio o direito comum e o tornam praticamente impossível, não era assimilável; portanto, não se consideraria aceitável todo e qualquer direito de propriedade incondicional. Por isso, acrescenta em suas reflexões uma condenação desse modelo “arbitrário e opressivo” como em contrário ao direito natural, mirando o capitalismo que, “baseando-se em concepções errôneas, se arroga a um direito ilimitado sobre a propriedade fora de qualquer subordinação ao bem comum” (MENSAGEM, 01/09/1944).

Em sua percepção, ainda que a propriedade privada favoreça faculdades de iniciativa, de previdência, e o sentido de responsabilidade, operando como um estímulo ao trabalho, à economia e à liberdade humana, é este último ponto o que deve ser tomado como absoluto: o direito à propriedade em relação à liberdade individual, como fórmula de salvaguardar os indivíduos “duma dependência, duma servidão econômica incompatível com os direitos da pessoa”. E acrescenta: “quer esta servidão derive do poderio do capital privado ou do poder do Estado, o efeito é o mesmo” (MENSAGEM, 24/12/1942). E, depois, quando afirma que o trabalho é pessoal e necessário e, por isso, também social, diz: “é pessoal porque se efetua com emprego de forças peculiares ao homem; é necessário, pois, sem ele não se pode obter o que é indispensável à vida” (MENSAGEM, 01/06/1941). Isso porque a dignidade do trabalho deriva da dignidade do ser humano, considerando que o princípio do trabalho como pessoal impõe intervenção do Estado “quer na ordem dos princípios quer, na medida do possível, no que respeita à execução” (MENSAGEM, 01/06/1941).

Portanto, desde o início dos processos de reconstituição social do ocidente moderno, em que progressivamente a religião – em certa medida, a metafísica – foi deixando de ser a “esfera global”, uma dimensão totalizante, reverberando de duas formas mais ou menos delineáveis: primeiro, a das mudanças situadas fora do plano da esfera religiosa na sua relação com a vida da esfera pública; segundo, a de seu anverso, o ambiente de mudanças internas da esfera religiosa – ambos os processos ecoando no ambiente social.

Para a análise que estamos desenvolvendo aqui, como instrumento de explicação histórica desses processos, deve-se considerar, como em vários momentos, notadamente

no período do nosso estudo, a esfera religiosa católica que estabeleceu seu *modus vivendi* com a secularização associada à constituição da esfera pública.

“Estranho bastante”, dizia Hans Kung, que “igreja e teologia não só se resignaram, afinal, com o processo de secularização; mais ainda, voltaram-se para ele com bastante decisão – sobretudo nos anos após o Concílio Ecumênico Vaticano II [...]” (KUNG, 1976, p. 17); e, ante o “fato consumado”, procurou reabilitar-se para a inserção no mundo contemporâneo.

Sob Pio XII e no Concílio, as iniciativas de construir relações com a nova ordem era a constatação da migração da religião do predomínio no plano secular para sua minimização, que pretendia seu confinamento no espaço privado – aquilo que Habermas afirmou ser “projeto de modernidade”, significando a perda da hegemonia da esfera religiosa, apesar de bonificada com certo grau de autonomia (SOFFIATTI, 2013). O delineamento das esferas como expressão moderna acha em Arendt (2010) um reforço ao sugerir que a esfera social surge como consequência do individualismo moderno, significando a participação desses sujeitos na esfera pública, ao mesmo tempo em que afirmava os chamados direitos individuais, como fórmula de síntese do público e do privado.

Todavia, uma contraface dessa circularidade público-privada também permite que, a partir do momento em que a religião foi retirada para o domínio da vida privada, ganhou condições de poder operar com instância fundamental de mobilização dos indivíduos para diversas formas de participação do indivíduo no mundo, isto é, na esfera social à qual se referia Arendt.

Segundo a *Gaudium et Spes*, a solidariedade cristã, com todo o gênero humano, “com toda a história humana [...] [deve ser] coerente com esta partida programática; procura discernir [...] a situação do homem no mundo do nosso tempo” (GAUDIUM ET SPES, 4, 5). De fato, as duas constituições sobre a Igreja, a *Lumen Gentium* e a *Gaudium et Spes*, adotam como pressuposto eclesiológico a vocação de todos os cristãos como missão, como enviados ao mundo, chamados a ser o “sal da terra”; nesse empreendimento, todos os teólogos também são exortados a trabalhar para a renovação das disciplinas teológicas “por meio de contato mais vivo (*vividore*) com o mistério de Cristo e a história da salvação” (HAERING, 1977, p. 43).

Essa intervenção não particularista também aparece no contexto das relações ecumênicas. No texto conciliar,

A cooperação entre todos os cristãos exprime com viveza o vínculo que já os une e realça mais os traços de Cristo Servo. Tal cooperação, já iniciada em muitos países, deve ser crescentemente desenvolvida, particularmente nas regiões em que se verifica uma evolução social e tecnológica [...]

Os cristãos devem também trabalhar juntos no emprego de todo meio possível para aliviar as aflições de nosso tempo, como a fome e a catástrofe natural, o analfabetismo e a pobreza, a falta de moradia e a distribuição desigual de riqueza (UNITATIS REDINTEGRATIO, 12).

Ante a exigência de entender os mecanismos operativos das demais esferas que rivalizam ou relacionam com a esfera religiosa, fica mais saliente a obrigação de que toda investigação do fenômeno religioso opere sobre um pano de fundo que reconheça formatos a partir dos quais se compreende como a religião é capaz de gerar processos que levem a mudanças na sua orientação, o que Mehl referiu como sua "época crítica", aquela na qual a crença "se encontra submetida à ação da sociedade mais que inspirando-a", e que interroga sobre as condições de sua continuidade histórica (MEHL, 1974, p. 38) – mudanças que fatalmente vão influir na possibilidade de atuação na própria sociedade e na mobilização de agentes individuais.

Segundo Paiva, acompanhando a categoria de Bourdieu de "*habitus* religioso":

Há valores religiosos que resultam ser norteadores para a formação de visões de mundo específicas, ou seja, traduzem exigências às quais os atores se veem obrigados a seguir e que levam a uma ação social determinada, para usar a concepção weberiana de *ação orientada por valor*, quando a ação não tem sentido no resultado, mas, sim, na sua própria especificidade e obedece a um 'mandato' que o ator sente dirigido a ele (PAIVA, 2003, p. 26).

Neste contexto, é ponto pacífico que entender os fundamentos axiológicos do indivíduo é um caminho inevitável para a hermenêutica que a Igreja se propunha a fazer. Era imprescindível voltar-se para o que Habermas se referia como racionalização cultural das sociedades modernas, que se erige a partir do refazer de aparatos cognitivos, estéticos e morais, ou expressivos e avaliativos, respectivamente, calcados na tradição religiosa. A tradição e esse refazer são os móveis da progressiva tensão entre essas esferas de valor secularizadas e a visão de mundo religiosa.

O momento subsequente à Segunda Guerra e seu incremento sobre o Vaticano II refletem o instante em que novos rumos para atividades distintas entre religião e política estavam obrigados a serem repensados. A religião, em particular, passa a ser uma das tantas esferas, e essa liberdade de pensamento, por sua vez, passa a ser condição para a

prática religiosa renovada e admissível, uma vez que os totalitarismos estavam no banco dos réus pós-nazista.

Segundo a análise de Manzone,

A ameaça do comunismo induzirá Pio XII a afirmar com firmeza o valor da pessoa e de seus direitos inalienáveis, entre os quais o da liberdade religiosa (mesmo se ele se exprime em termos de “tolerância” religiosa, mostrando, ainda, alguma resistência a aceitar o princípio da não confessionalidade do Estado), enquanto os trágicos acontecimentos da segunda guerra mundial o convenceram da necessidade de dar uma forma democrática ao poder político (MANZONE, 2010, p. 296).

Pio XII percebeu rapidamente que os pressupostos subjacentes ao individualismo eram também os parâmetros destinados a decidir o ritmo responsável por imprimir a nova dinâmica nas relações sociais em mudança. Portanto, colocava-se a pergunta acerca do significado da reforma exigida da Igreja pelo mundo emergente ao trazer novo *ethos* religioso.

Ora, a mudança profunda concomitante com o modelo institucional do Catolicismo e da relação do fiel com o mundo deveria ser propositivo para privilegiar valores religiosos e valores seculares admissíveis naquela época pela doutrina católica, o que deveria produzir um potencial crescente para a promoção de novo tipo de engajamento na esfera social. Seria inevitável, a partir de então, que o fiel/cidadão fosse provido de maior autonomia e maior capacidade de desenvolvimento pessoal na esfera social, sem que isso se estabelecesse como antítese da doutrina religiosa. Nisso consistia o fundamento da base social do que temos chamado projeto social católico.

Na gênese desse projeto, pode ser delineada retrospectivamente a organicidade da concepção do mundo herdada do medievo e ainda presente na Igreja cinco séculos depois, a qual se diluiria no século XX; ela precisava forjar instrumentos dialogais com o individualismo que representara, ao longo do tempo, o lento processo de passagem daquela concepção para uma perspectiva de pluralidade de concepções de mundo, de ordenamento do mundo e das relações sociais, que já se mostrara tantas vezes codificado na linguagem de um direito de caráter universal, no qual os pensadores do direito natural propugnavam o reconhecimento do indivíduo como fundamento epistemológico, que havia de ser expresso no caráter associativo, um novo *ethos* para a sociedade civil como espaço de organização da vida societária.

Agora, reconhecidamente autônomo, o indivíduo demandava novas bases relacionais com as diversas esferas religiosas, que haveriam de ser “novas religiões”, constatação de Pio XII ao afirmar que: “[...] a igreja deve ser católica: deve estender-se por toda parte e realizar-se nas condições não já apenas da cultura euro-ocidental ou atlântica, mas da África, Ásia e Micronésia”. Como ratificaria mais tarde o Vaticano II em relação à catolicidade:

Essa característica de universalidade que adorna o povo de Deus é uma dádiva do próprio Senhor. Em razão dela, esforça-se a igreja, enérgica e constantemente, por trazer toda a humanidade com toda a sua riqueza de volta a Cristo, sua Cabeça, na unidade do seu Espírito.

Em virtude desta catolicidade, cada parte individual da igreja contribui com seus dons especiais para o bem das outras igrejas e de toda a igreja (LUMEN GENTIUM, 134).

Nesse ponto, a tríade contemporânea que incluía o homem, as crenças e a sociedade, organiza-se de forma já emancipada daquele organicismo de sociedade rígido anteriormente prevalecente; agora, sob as bases da autonomia dos sujeitos e na mobilidade do seu lugar no mundo que essa base trouxe. A lógica do dever tem agora outra feição, a dos direitos individuais, a ser experimentada no único espaço possível de realização que era a esfera social, sinônimo de possibilidades e pluralismo crescentes, que incluía todos os princípios valorados de igualdade, liberdade, dignidade, privacidade, autonomia e autoaperfeiçoamento, a serem assegurados no novo direito que refletisse as novas pactuações tácitas na sociedade.

O processo traria, conseqüentemente, uma contínua inclusão de setores cada vez mais amplos da sociedade e uma nova cidadania para a Igreja, um novo fiel-cidadão. É nesse contexto que se afirma a constatação de Lepargneur, segundo a qual “o Vaticano II esboçou uma volta em direção dessa perspectiva fundamental da moral da liberdade cristã, na responsabilidade individual e coletiva” (LEPARGNEUR, 1978, p. 58).

A secularização, que, nas origens, implicou caminhos tensos no mundo católico, visto que colocava em questão a própria razão de ser de sua cosmologia, agora não reconhecia mais uma conjuntura de reeditar as condenações dos séculos precedentes. Se, por um lado, a Igreja se sentiu sob ameaça institucional associada à estabilidade promovida pela organicidade de sua visão precedente, de ênfase na hierarquia, na centralização das práticas religiosas e no conseqüente *conservadorismo das relações sociais*, por outro lado, no âmbito individual e particular, próprio da experiência

mediada pelas práticas religiosas, a secularização denunciou essa individualidade a ser cultivada na direção que conduzia a interioridade.

Estava estabelecida uma religiosidade fundada numa individualidade que só tangencialmente contemplava a autonomia do fiel, já que o mantinha numa relação de dependência com pressupostos que estavam determinados pela proposição de uma verdade enrijecida, a qual era incapaz de instruir aquele que crê para a vivência religiosa independente, cuja única referência se dava através da inserção social e da vida no mundo. Porém, a igreja não podia ignorar que:

Na nova ordem social que estava em construção inscreve-se a ‘liberdade dos modernos’, isto é, a liberdade do homem privado, a liberdade de ir e vir, de contratar, de propriedade, de religião e de opinião. No plano político, a nova ordem demandava por representação política [...] (PAIVA, 2003, p. 41).

Por essa razão, a Igreja, “sem atentar absolutamente contra a liberdade alheia”, diz Manaranche, se volta a:

uma realidade que a própria revelação lhe manifesta de uma maneira nova e radical – tem consciência de estar de “posse” (limitação de nossas palavras humanas!) de uma Nova de importância mundial, universal, que não pode deixar de compartilhar: pois a comunhão deve necessariamente tornar-se comunicação. Compreende isso ainda melhor depois do Vaticano II, pelo qual recusando-se a anunciar ao mundo um sucedâneo do evangelho, *começa a dirigir-se a todo homem em nome da sua convicção* [...] (GS 33)(MANARANCHE, 1969, p. 162).

Era a tese que seria anunciada pela *Gaudium et Spes*:

Igreja, por sua parte, acredita que Jesus Cristo, morto e ressuscitado por todos, oferece aos homens pelo seu Espírito a luz e a força para poderem corresponder à sua altíssima vocação; nem foi dado aos homens sob o céu outro nome, no qual devam ser salvos. Acredita também que a chave, o centro e o fim de toda a história humana se encontram no seu Senhor e mestre. E afirma, além disso, que, subjacentes a todas as transformações, há muitas coisas que não mudam, cujo último fundamento é Cristo, o mesmo ontem, hoje, e para sempre. Quer, portanto, o Concílio, à luz de Cristo, imagem de Deus invisível e primogênito de toda a criação, dirigir-se a todos, para iluminar o mistério do homem e cooperar na solução das principais questões do nosso tempo (GAUDIUM ET SPES, 10).

Ao acompanharmos o pensamento weberiano referente ao processo de burocratização, como mecanismo operativo que não exige envolvimento pessoal e

promove a expropriação das manifestações carismáticas, percebe-se que essa forma de expropriação foi também útil para a garantia da estabilidade interna conseguida concomitantemente com a despersonalização do carisma. O processo de burocratização foi o veículo privilegiado para garantir a *hierarquia* na organização do mundo religioso, fundamental para a *universalidade* pretendida pela Sé Romana e a consequente *centralização do poder*, que se fundava num *conservantismo* inevitável e numa *cosmologia* direcionada para a ideia de salvação religiosa do católico. Expectava-se a ruptura com esse instituto.

A ruptura estava na conformidade com a era contemporânea, em que estava a antítese da naturalização das relações sociais cultivada na antiga cosmologia católica que por muito tempo se constituiu num invólucro perfeito para a manutenção daquelas relações sociais autoritárias e hierárquicas ajustadas a uma ordem naturalizada que requeria um mundo estável, uma ordem social invariável, um indivíduo tutelado ao qual se reconheciam apenas os deveres de obediência, lealdade, submissão, contingenciando sua liberdade de consciência àquela oferecida pelo seu papa, onde cada um sabia seu lugar na organicidade.

As teodiceias, na condição de institutos que se prestam a promover formas específicas de interação das esferas religiosas com as concepções sociopolíticas em maior ou menor de especificidade, ou seja, a prover as compreensões religiosas do mundo para desempenharem potencialmente papéis relevantes na constituição das diversas formações sociais, não são imunes; pelo contrário, são condicionadas pelas respectivas esferas sociais que apresentam suas “exigências” às esferas religiosas.

Além disso, como mais uma vez lembra Paiva,

Não se pode esquecer a importância da religião como controle da ordem social assinalada por todos aqueles que tratam da sociologia da religião, nem tão pouco se deve esquecer o processo dialético do desenvolvimento da esfera religiosa, na medida em que há uma ação recíproca entre esta esfera e as esferas econômica, política e cultural que configuram a esfera social, mas na análise desta ação sobressai a importância de considerar a agência humana no processo.

A agência, entendida como a constante criação e recriação das estruturas que dispõem os atores para a sua participação e para a promoção da ação social, é somente possível de ser analisada em situações históricas específicas sendo esta análise fundamental para se estenderem as mudanças que vão ocorrendo na própria esfera religiosa (PAIVA, 2003, p. 48).

Das situações históricas estudadas nesta tese, podem-se realçar dois elementos que estimulam a compreensão das interfaces religião-sociedade secularizada ao indicar a constituição de graus variáveis de vivências religiosas em sua relação com o mundo. Primeiro, como inclusive se observa no catolicismo ocidental do século XIX, um grau de tensão, ou uma tensa relação, que reclama a aferição dos tipos de inserção e participação possíveis do religioso na esfera social; segundo, um grau de autonomia que a esfera religiosa é capaz de assegurar em relação ao Estado e à ordem política, para reconhecer a possibilidade de assumir papel significativo na promoção de ações especificamente sociais, o que, em grande medida, decorre do nível de centralização na gestão institucional da esfera religiosa, fundamental para a compreensão da expressão do dinamismo que pode existir na relação entre esfera religiosa e esfera social.

Segundo Troeltsch (1958), o estudo das religiões deve demonstrar que o Cristianismo não é inteligível sem a história dos influxos sociais do seu ambiente. Ele expõe como as necessidades ligadas à existência de comunidades cúlticas explicam o desenvolvimento do dogma e como a ética da Igreja tem exercido influência social determinando formas de organização política, jurídica, econômica e sociocultural. Condiciona essa experiência à vitalidade do grupo religioso e nas funções sociais que leva a efeito uma religião nos domínios da ética social. Complementarmente, Joaquim Wach (1990) refere-se à importância vital da crença religiosa e ao “significado da religião como fator integrante da sociedade humana”.

Este tem sido um caminho recorrente na sociologia religiosa, estabelecendo a existência de direções distintas na análise do fenômeno, de forma a dar conta da extensão das interações sociedade-cultura-religião, o que já foi referido como “sociografia” ou “sociologia descritiva”, “tipológica”, mapeando semelhanças encimadas ou diferenças conjunturais, por meio de vinculações internas, que interpretem as relações entre certo número de elementos específicos da vivência religiosa e as “microsociologias” que indiquem a natureza e qualidade das relações que se mesclam entre os membros de um grupo social. Na conclusão de Roger Mehl, um grupo social “possui não somente estruturas, organizações, práticas e símbolos, mas também estas realidades têm um sentido, pretendem significar algo, tendem para algo mais além delas mesmas” (MEHL, 1974, p. 42).

Portanto, compreender a natureza do nexos entre as esferas religiosa e secular, agora inevitável nos anos 1960, permite demarcar vínculos estáveis entre estruturas e

comportamentos societários, ainda que não seja rigorosamente possível determinar se os comportamentos determinam as estruturas ou o contrário.

Isso é assim porque o grupo religioso é um fenômeno complexo em que interagem três perfis distintos na relação com a sociedade, em função dos quais o grupo religioso se exprime como comunidade autônoma diferenciada da comunidade global, como corpo social em relação com os demais e como comunidade sobrenatural que a religião reclama para si (MEHL, 1974).

É preciso, portanto, entender como a comunidade se torna autônoma dentro do corpo social, como recruta seus membros, como se mantém e se difunde, e como repercute reciprocamente dos grupos religiosos e da sociedade. Por fim, é igualmente importante estabelecer a relação entre a natureza do objeto religioso e os distintos aspectos dos mesmos grupos religiosos, de forma que a explicação se esforce por voltar-se às causalidades externas identificadas para as causalidades internas da vida religiosa. Outra vez, é de Walch a conclusão:

Ainda quando se puder provar que as condições econômicas ou sociais gerais de uma sociedade dada tem suscitado um desejo de salvação, as promessas de redenção que puderam comportar uma mensagem religiosa não estariam invalidadas pela investigação de suas infraestruturas sociais contanto que a correlação não se conceba em termos deterministas e sim que se interprete como uma relação funcional (WALCH, 1999, p. 49).

No capítulo segundo da Constituição sobre a Igreja, o novo povo de Deus é descrito como uma comunidade plena do espírito, “um consórcio de vida, caridade e verdade [...] dotado dos meios que lhe convém comum unidade visível e *social* (LUMEN GENTIUM, 9, 8, grifo nosso). Era no ambiente social que as “condições” referidas acima haveriam de achar sua forma, que implicaria uma mudança na Igreja.

Portanto, as novas eclesiologias de comunhão concordam, além do mais, com o mais eloquente ensinamento doutrinário da Igreja na geração passada. Pio XII fez do tema Corpo Místico o centro da eclesiologia oficial do seu tempo, e o Vaticano II subordinou, deliberadamente, o tema do ministério hierárquico, que tanto avulta os documentos do século XIX, ao conceito de Igreja como povo de Deus; era a mudança na Igreja.

Essas questões ganham relevo quando relacionadas aos problemas da eticidade dos atos humanos e da religião como proponente de um ordenamento moral desejável, porque vão indicar as características que estão na base dos valores religiosos que

pretendidamente deveriam pautar a configuração das éticas religiosas e seculares, como foi a insistência recorrente de Pio XII à significação da pessoa humana como parâmetro ético para qualquer sistema de ordenamento social. “Os homens”, diria o papa, “tanto em seus bens particulares como a sociedade humana e o seu bem comum, estão sempre ligados à ordem absoluta dos valores estabelecidos por Deus” (ALOCUÇÃO, 08/01/1947).

São exatamente as imbricações do ambiente social com o grupo religioso, a emergência da exigência de uma eticidade humana como fundamento da ordem social, que nos permitem falar de um projeto católico para o mundo contemporâneo – que vai de Pio XII ao Vaticano II.

Efetivamente, o que se debate quanto a qualquer projeto de sociedade são as posições socioantropológicas e teleológicas do objeto de intervenção; no caso, a vida social. A formulação mais precisa do objeto de intervenção funda-se em pressupostos filosóficos e são equívocos, no sentido de não unívocos e não passíveis da redutibilidade a uma unicidade. Tais pressupostos precisam ser evidenciados e, a partir deles, é possível inferir a dimensão de normatividade que lhes é inerente, levando-se em conta que toda filosofia social também é um expediente situado historicamente.

A filosofia social suscitada pelas diversas correntes em disputa no ambiente social está condicionada por esse mesmo ambiente, quer se enuncie como legitimação, quer como crítica, ou como proposição de alternâncias – seja de matriz religiosa, seja de matriz secular –, fazendo que a experiência societária seja sempre a face de um projeto, uma finalidade, que se projeta dentro e para além da temporalidade que condiciona a existência singular e coletiva de determinado agrupamento humano. Nesse sentido, existir é projetar-se para o futuro ou, noutra linguagem, o *dever* permanente, o que ainda não é a espera de tornar-se em função do que são para nós a experiência e o passado, a história.

No contexto de Pio XII, ao papel dos cristãos na ordem democrática, ajuntava-se o magistério, o papel da Igreja, “mestra da civilização”, que precisava instituir um modelo de intervenção, caracterizando a *finalidade* do seu projeto que já estava posto, e em relação com uma experiência contemporânea de pluralismo crescente, mesmo dentre os partidos católicos da segunda metade do século XX.

Portanto, “a igreja é posta no *mesmo plano* de outras forças sociopolítica [...]” (RICARDI, 1987, p. 639). Com isso, queria responder à pergunta que permeava o mundo católico, e não só a igreja institucional, sobre qual deveria ser o papel dos

católicos na reconstrução do mundo devastado. O debate estava em torno da Democracia Cristã, partido extinto pelo fascismo, mas que não “nascera da vontade da igreja”, como já supôs o senso comum, e, sim, das iniciativas de De Gasperi²¹, que, inevitavelmente, remete ao Vaticano acerca da organização do partido. O Vaticano, contudo, era discreto quanto a compromissos *diretos* com ações políticas, ainda que exercitasse seu laboratório romano para a civilização cristã.

Obviamente, nenhum projeto social é imune à sua condição mediadora, vazado em referências vivenciadas e herdadas no âmbito da sociedade, da cultura, da história na qual se insere. Ao mesmo tempo, a natureza de todo projeto social também é de distensão desses mesmos referentes sociais, culturais, históricos e religiosos, pois os projetos, quando se lançam na arena das disputas pela sua consubstanciação na Ordem Social pretendida, possuem em comum o caráter utópico²² de resposta às expectativas humanas projetadas contra o tempo em que se vive, pelo qual espera, numa ampliação do espaço e da forma da sua vitalidade, que se traduz numa incontida “vontade de intervenção”.

Todos os fins que são instituídos nos projetos têm como objetivo oferecer uma trilha às ações; por isso, são parte substantiva do que se deseja. Não tem eficácia o modelo que se projeta de modo expropriado dos indicativos estratégicos a partir dos quais pretende operar e dos mecanismos que os coordenam e que são os responsáveis pela sua dinamicidade, oferecendo a segurança possível para os limites históricos, a exigência de mudança e a interrogação pelo seu sucesso, que aparecem amalgamados.

Nesse particular, importa não esquecer que sua inteligibilidade está também condicionada pela linguagem/vocabulário que elege para sua enunciação.

As finalidades que cada projeto social enuncia em seu bojo implicam fixação de alvos e metas, o que permite que se deixe em perspectiva que a sua formulação e implementação sejam passíveis de redefinições a partir da conjuntura e de nova reflexão sobre os pressupostos filosóficos que os alimentam; por isso mesmo, mantém-se o caráter propositivo, não um fim prefixado, mas uma diretriz de intervenção social, no

²¹ Alcide De Gasperi (1881-1954) foi um político democrata cristão italiano considerado um dos “pais da Europa”; foi parlamentar em Viena durante a juventude e sempre esteve ligado à Igreja Católica. Hostil aos fascistas, teve papel destacado na resistência durante a Segunda Guerra Mundial, fundando depois o partido da Democracia Cristã, elegendo-se primeiro ministro da Itália de 1945 a 1953, quando procurou aproximar-se dos países ocidentais, associando a Itália à OTAN. Declarado Servo de Deus, está em curso o seu processo de beatificação pela Igreja Católica.

²² Utópico aqui em sentido *stricto*. Do grego *u-topoi*, “não lugar”. A utopia é considerada aqui não como fantasia ou imaginações irrealizáveis, mas como aquilo que *ainda* não achou seu *tempo* e *lugar* de acontecer.

contexto da nossa análise, contra a anomia de individualismos absolutos; a liberdade é uma finalidade, enquanto devir a realizar, e não pura abstração sobre a “natureza humana”.

Queiroz explica que as finalidades do projeto católico tinham claros objetivos e metas, expostos nos debates da Cúria e de Pio XII, cujo exemplo pode ser verificado com a experiência de reordenamento político da Europa, a partir da Itália, que tomamos aqui como esclarecimento útil.

Não deixa de ser sugestiva a nomeação da primeira seção do trabalho de Ricardi (1987, grifo nosso), “*a Europa Vaticana e a Itália Católica*”. Essa sentença pode ser colocada de forma interrogativa quando ao fato de saber se existia esse ente *Europa vaticana* – e parece que, se não o havia, ela era pretendida. Mais significativo ainda é que a expressão não surge como “criatividade” do autor, mas, segundo ele mesmo, “a imprensa insistia numa ‘Europa vaticana’, vendo nos partidos católicos ramificações de uma organização unitária, tendo à frente a Santa Sé e o Papa” (RICARDI, 1987, p. 529). Portanto, como não falar em projeto católico?

A cúpula da Cúria²³ dissentia sobre a forma da ação política da Igreja. O cardeal Tardini objetava ação direta com vínculo partidário, em favor de uma diplomacia ativa junto aos governos em defesa de interesses católicos, ao passo que D. Montini estimulava o modelo de agregação de forças católicas de De Gasperi na Democracia Cristã/DC, inclusive como instrumento de contenção da migração de católicos para o socialismo e o comunismo. Porém, os católicos italianos eram heterogêneos em política, e “havia no Vaticano uma surda oposição ao surgimento da DC como partido católico [...]”, oposição referida como “partido romano”, que era “politicamente hostil à DC. Julgando sua posição demasiadamente aberta às forças de esquerda e pouco disponível aos interesses católicos” (RICARDI, 1987, p. 530).

Segundo o mesmo autor,

Pio XII também compartilha amplamente com as críticas à DC [pouco compromisso com interesses católicos, tendência à esquerda]; com seus interlocutores nem sempre mostra compartilhar a atuação de De Gasperi com o qual chega a momentos de verdadeira tensão. Todavia o papa receia que uma eventual divisão²⁴ possa prejudicar a resistência dos católicos às esquerdas desde as eleições de 1946 [...]

²³ Cardeal Maglione (†1944, não sucedido), Cardeal Tardini, (Relações Exteriores), D. Montini (Secretário de Estado substituto), Giuseppe Ottaviani, Santo Ofício.

²⁴ Havia na Cúria a defesa da ideia da criação de dois partidos: a Democracia Cristã, já organizado, e um outro “mais moderado e conservador”.

Pio XII parecia menos sensível a um engajamento democrático dos católicos italianos *através da DC* do que Montini (Ib. p. 636)

[...] o papa privilegia sempre a unidade católica acima de qualquer outro problema (Ib. p. 637, grifos nossos).

Como experimento, todo projeto social enuncia também em seu bojo alvos e metas implicados, o que permite que se deixe em perspectiva que a sua formulação e implementação são passíveis de redefinições fundadas nos pressupostos filosóficos que adotam como diretriz de intervenção social. Conclusivamente, no exemplo que observamos, diz Ricardi indicando as metas vaticanas:

O apoio da igreja e das organizações católicas é decisivo para a DC. E a S. Sé quer fazer esse apoio pesar também nas decisões políticas. Pio XII, o partido romano e as instâncias vaticanas exigem da classe política democristã uma adesão constante às diretrizes da S. Sé: *reforçar o combate anticomunista, garantir os interesses católicos, impedir manifestações anticlericais e por aí adiante [...]*.

Essa visão, embora expressa de modo esquemático, *correspondia à mentalidade de Pio XII* e aos sentimentos das organizações católicas, lançadas na mobilização eleitoral, em defesa do partido da igreja contra a “anti-igreja”. Não é essa a visão de De Gasperi. Nem tão pouco de Montini [...] (Ib. p. 637, grifos nossos).

Uma intervenção de De Gasperi, no Conselho Nacional da DC, em 1954, sobre a laicidade da DC como partido político [...] fora recebido com muito desagrado nas instâncias vaticanas, a tal ponto que a *La Civiltà Cattolica*²⁵ por solicitação do próprio Pio XII, contradissem diretamente as posições do líder democristão, em questões de laicidade (Ib. p. 637).

No contexto da nossa análise, havia a prevenção vaticana contra a anomia de individualismos absolutos, para onde poderia derivar certo modelo de laicismo. Se Pio XII considerava fraca a posição da Democracia Cristã italiana diante dos desafios do comunismo, era porque esse enfrentamento, segundo ele, se constituía num dos “compromissos prioritários” para os partidos católicos e para as organizações católicas (eia a meta do projeto).

Mas era um “clima difícil”, porque, no ambiente da Cúria, como constata Ricardi (1987), o Cardeal Ottaviani do Santo Ofício defendia claramente uma ordem autoritária no modelo espanhol franquista, ao qual Pio XII objetava porque sabia que

²⁵ *La Civiltà Cattolica* era uma revista sob responsabilidade da ordem jesuíta, “fonte oficiosa das opiniões vaticanas”.

uma “aventura autoritária seria irrealizável”, de modo que adotar tal modelo “provocaria uma revolução”.

Mas a liberdade era a finalidade, enquanto devir, a traduzir a dignidade da pessoa humana, que deveria ser garantida e provida pelo direito. Pio XII afirma as possibilidades, quando não as necessidades, das reformulações dos projetos sociais que se adotaram. Diz:

[...] se não faltasse a possibilidade de averiguar e de corrigir a atividade dos poderes públicos, o mundo não teria sido levado pelo turbilhão desastroso da guerra [...]. Em tal disposição de ânimos, não é, talvez, de admirar-se que a tendência democrática investe os povos e obtém largamente o sufrágio e o consenso daqueles que aspiram colaborar mais eficazmente com o destino dos indivíduos e da sociedade? (MENSAGEM, 1944).

E o papel do direito também é reafirmado na *Gaudium et Spes*:

A fim de que a cooperação dos cidadãos, unida à consciência do dever, atinja seu feliz efeito na vida política diária, requer-se uma constituição jurídica positiva na qual se instaurem a conveniente divisão dos cargos e dos órgãos da autoridade e, ao mesmo tempo, uma proteção eficaz e independente dos direitos. Reconheçam-se, preservem-se, e promovam-se os direitos de todas as pessoas, famílias e grupos, juntamente com os deveres aos quais estão obrigados todos os cidadãos (GAUDIUM ET SPES, 75).

Sobre o espectro de Pio XII sobre o Concílio, Queiroz informa, que, “nas notas de rodapé, aparecem as fontes desta posição: uma anterior a DUDH²⁶, a radiomensagem de Pio XII, natal de 1943, e outra posterior, a *Pacem in Terris*, de João XXIII (1963)” (QUEIROZ, 2015, p. 289).

Definir previamente o ambiente para os homens em qualquer época pode representar um contrassenso sob diversos pontos de vista, uma vez que pode não ser factível por não corresponder à multiplicidade de elementos contidos na dinâmica social, que escapa aos formuladores, “planejadores”, aos quais se referiu Kung como incapazes de operar sobre *totalidades*, notadamente sobre o que se convencionou chamar sob o epíteto geral de “o imponderável”. Ter isso em vista ganha relevo quando entendemos “que o caráter propositivo salvaguarda a **liberdade**, considerada como elemento essencial da vida social” (ARENDT, 2006).

²⁶ Declaração Universal dos Direitos Humanos.

É importante compreender, portanto, que qualquer projeto social, em que pesem suas diversidades e eventuais antagonismos, tem como mote invariável a liberdade humana. Charboneau afirma a diretriz que permeia as proposições católicas:

Para sairmos dessa civilização de flagrante injustiça na qual vivemos, esta nova teologia nascida do Vaticano II, de Medellín e de Puebla – onde se estabeleceu uma perfeita comunhão com a igreja hierárquica – propõe uma libertação do homem que atinja múltiplos aspectos e quer libertá-lo de diferentes encarnações da injustiça [...] (CHARBONEAU, 1985, p. 155).

Bem sabido, quando se fala em finalidades constituintes dos projetos sociais, também se está remetendo a quadros axiológicos de referência a serem incorporados à sociedade que se pretende instituir, no caso, valores religiosos cristãos e católicos, que se arriscam inevitavelmente em seus instrumentos operativos e podem, inclusive, constituir-se em seu avesso, isto é, restrições à construção do futuro almejado, sobretudo porque os promotores ou proponentes da reorganização social de diversos matizes não detêm instrumentos definitivos, sendo seu limite um grau moderado de previsibilidade. Todavia, não existe, igualmente, projeto que não traga consigo quaisquer pressupostos axiológicos, o que, espera-se, gere uma positiva conflitividade social derivada do encontro com outros matizes.

O ambiente cultural não é inocente, diz Otávio Ianni; portanto, todas as expressões culturais e sociais, compreendendo valores e padrões, maneiras de pensar e dizer, modo de viver e trabalhar, “*criam-se e recriam-se na trama das relações sociais*”. Assim, os projetos sociais oriundos de quaisquer proponentes se conformam a valores elegidos, entendidos os valores como “[...] modos de viver, e pensar, as condições materiais e intelectuais de vida e trabalho, [e que] *têm muito a ver com as condições de organização político*” efetivas ou propostas (IANNI, 1992, p. 152, grifo nosso).

Assim, os projetos sociais instituem suas finalidades e metas perseguidas, também como uma “dimensão fundamental da hegemonia que pode ser constituída por uma classe, composição de forças sociais, bloco de poder, Estado”. Para exercer-se toda a capacidade dirigente, ou hegemônica, “compreende valores ideais, princípios, modos de fazer, pensar e dizer, visão de mundo [...] compreende também uma visão da sociedade, nação, Estado, história” (Ib. p. 154).

É necessário, portanto, especificar que motivações baseadas em valores são essas, analisar, nesse caso, as tradições dentro do sistema religioso para ver como esses

valores puderam surgir e levar a uma ação concertada, perguntando, ainda, em que medida o contexto social mais amplo é facilitador ou inibidor de tal ação. Segundo Bausbaum,

Assim o espírito de época é a consciência social de uma sociedade global ou de um ou mais grupos dessa sociedade, em determinado momento. Ele seria em síntese a soma dos pensamentos subconscientes de um grupo, de uma classe ou de todo um povo, onde quer que possa existir unidade psicológica ou um projeto comum. O líder, o criador de ideias, de filosofias ou religiões é aquele homem de sensibilidade capaz de captar essas ideias [...] e elaborá-las de acordo com a sua ideologia ou com a ideologia do seu grupo (BAUSBAUM, 1982, p. 195).²⁷

Tal entendimento só é possível se metodologicamente operado para designar as tradições dentro de cada sistema social, isto é, o processo de tomada de consciência social como o referente religioso que nos ocupa e, em particular, atua, e, dessa forma, para inferir como os sistemas valorativos se originaram e levaram à ação, bem como formularam seus pressupostos ideológicos, dentro do contexto social mais amplo facilitador ou inibidor de tal ação a ser esclarecido, o *espírito de época* – a liberdade.

Poulat refere-se às contradições entre as concepções do direito natural e do direito cristão como uma “querela dos antigos e modernos”, segundo expressão de Norberto Bobbio. No conceito de cristandade, lembra Azzi (1987), a dimensão espiritual sobrepuja-se ao temporal, sem articulação com a realidade histórica. O direito que emana do pensamento cristão opera com a ideia de liberdade, como dom divino, acoplada sempre a uma série de responsabilidades e deveres.

Segundo Hannah Arendt, uma vez que o espaço social é o espaço da diferença e de uma inevitável conflitividade a ser gerida, “os homens se organizam politicamente para certas coisas em comum, essenciais em um caos absoluto, ou a partir do caos absoluto das diferenças” (ARENDR, 2006, p. 21). Ora, a liberdade é a exigência de possibilidade da capacidade/necessidade humana de transformar-se, e essa necessidade para ser concretizada depende da existência e da configuração de cada espaço social, da vida em sociedade, protegida contra a anomia de “individualismos absolutos”. Como dissemos, a liberdade é uma finalidade, enquanto devir a realizar, e não pura abstração sobre a “natureza humana”. Nos termos da *Gaudium et Spes*,

²⁷ Segundo o autor, o homem faz a história coletivamente, em função de uma consciência social, de modo que a consciência social pode motivar ou estimular as ações humana no sentido histórico. Conclui: “é a essa consciência social, renovada, evoluindo no tempo, que chamamos de espírito de época” (BAUSBAUM, 1982, p. 192).

[...] ainda que o progresso terreno deva ser cuidadosamente distinguido do aumento do reino de Cristo, contudo, enquanto pode contribuir para organizar melhor a sociedade humana, ele é de grande interesse para o reino de Deus.

Depois de propagarmos na terra, no Espírito do Senhor e por sua ordem, os bens da comunidade humana, comunidade fraterna e da liberdade, todos esses bons frutos da natureza e do nosso trabalho, nós os encontraremos novamente, limpos de toda impureza, iluminados e transfigurados, quando Cristo entregar ao Pai “o reino eterno universal, reino de verdade e de vida, reino de santidade e de graça, reino de justiça de amor e paz”. O reino já está presente em mistério aqui na terra. Chegando o Senhor, ele se consumará (GAUDIUM ET SPES, 39).

No fundo, é a possibilidade revisionista, reversível na conflitividade dos fins perseguidos nos projetos sociais, que impedirá inconseqüências que levem seus proponentes, a igreja e todos os demais projetos na arena dos anos 1960, a afirmar finalidades como certezas de futuro ou promover homogeneidades forçadas ou fictícias. Tais dimensões de finalidades renovadas, de conflitividade de projetos e perspectivas, estavam naquela categoria exposta anteriormente, a dos *sinais dos tempos*. Sobre esse aspecto, Moser informa o seguinte:

Quando na esteira do Vaticano II se passa a acentuar que a teologia [a linguagem religiosa] deve estar aberta aos “sinais dos tempos”, já se faz emergir essa mesma problemática: o peso da prática cristã, o peso da realidade circunstante e o peso do quadro social sobre a reflexão teológica. A teologia não é elaborada no vazio. O que ocorre no contexto latino-americano é o desvelamento de uma problemática anterior e universal. É um desdobramento, e não uma ruptura (MOSER, 1987, p. 52).

Portanto, constata-se que a esfera religiosa, sempre interpelada pelo seu ambiente contemporâneo pelos *sinais dos tempos*, se propunha a cumprir ainda importante papel como espaço permissivo para a afirmação de identidades reprimidas em muitos segmentos da sociedade que se encontravam excluídos da esfera social, isto é, a experiência da liberdade; na citação acima, faz-se um acento à América Latina, como observamos em Velati.

Ao mesmo tempo, verifica-se que os valores religiosos podem vir a representar uma potente munição na reivindicação de grupos que não tem condições de usufruir os mesmos direitos e que vão ser um referencial para a firmação de identidade coletiva – como na figura do fiel/cidadão e nas discussões sobre trabalho e direitos humanos, desde Pio XII até o Vaticano II –, possibilidade que decorre de certa autonomia da

esfera religiosa, importante componente na construção de um espaço de *aggiornamento* de ação social e, até mesmo, de movimento sociais, *aggiornamento* apresentado como projeto eclesial na bibliografia sobre o Concílio (PASSOS; SANCHEZ, 2015).

Tanto nos textos conciliares como nos pronunciamentos de Pio XII, os direitos humanos foram tratados como expressão da dignidade humana. Segundo a *Gaudium et Spes*, “o fermento evangélico despertou e desperta no coração do homem uma irrefreável exigência de dignidade” (GAUDIUM ET SPES, 26), que outra coisa não era senão o reconhecimento e a afirmação da concretude “de homens livres e autônomos, criados à imagem de Deus” (GAUDIUM ET SPES, 68).

Segundo Manaranche, “de um ponto de vista mais alto, o Vaticano II, embora citando de maneira resumida e muito sumária as teses básicas da teologia do trabalho (GS 67 § 2) orientou a sua reflexão para a atividade humana em geral (GS 33-39) e para a própria noção de cultura (GS 53-62)”, embora a ideia de “resumida” seja discutível a partir dos textos conciliares.

Afirma o Vaticano II:

pregando a verdade evangélica e iluminando todos os setores da atividade humana pela sua doutrina, pelo testemunho dos fiéis cristãos, a igreja respeita e promove também a liberdade política e a responsabilidade dos cidadãos (GAUDIUM ET SPES, 76)

[em oposição] a condições infra-humanas de vida, os encarceramentos arbitrários, as deportações, a escravidão, a prostituição [...] e as condições degradantes do trabalho (GAUDIUM ET SPES, 27)

Em Pio XII, de onde deriva o pensamento conciliar, a questão era mais abrangente do ponto de vista do ensino e da exigência cristã, pois “o trabalho une os homens ao serviço do povo num esforço comum para aperfeiçoamento de todos e de cada um na glória do Criador e do Redentor” (ALOCUÇÃO, 25/01/1946). Portanto, era a realização da plenitude humana. O papa conclui no ano seguinte afirmando que “assim compreendido, o trabalho é capaz em face da sua própria natureza, de unir os homens verdadeira e intimamente” (CARTA, 19/07/1947).

Para além dessa questão de fundo ontológico, antropológico, o trabalho humano, em condições que realcem sua dignidade, é uma experiência concreta, pragmática, “vital”, segundo o papa. Tem por fim “assegurar a satisfação permanente das necessidades de bens e de serviços materiais ordenados por sua vez à elevação do nível moral, cultural e religioso” (ALOCUÇÃO, 11/09/1949), uma vez que “há necessidades que é urgente satisfazer: os alimentos, o vestuário, a habitação, a educação, dos filhos, o

salutar restabelecimento do corpo e da alma” (ALOCUÇÃO, 25/03/1949), que inibissem a possibilidade de “famílias na miséria absoluta [...] aqueles que, por qualquer motivo, gemem na amargura [...] despedaça a sua alma pelo que revela de tristezas e lágrimas” (MENSAGEM, 14/09/1952).

Para a nova ordem econômica, na qual havia de se situar o trabalho que garantisse a condição de dignidade humana, Pio XII referiu-se várias vezes ao “conceito cristão da economia” (CONGRESSO, 27/04/1950), evitando chamá-lo de “conceito de economia social cristã ou católica” para não associar o Cristianismo a um modelo econômico, cujo fim é “pôr, de maneira estável, ao alcance de todos os membros da sociedade as condições materiais requeridas para o desenvolvimento da sua vida cultural e espiritual” (ALOCUÇÃO, 07/03/1948).

Para Pio XII, como referido, os fins da economia social são sinônimos do bem comum; por isso, “consiste em permitir o desenvolvimento integral do homem; neste campo não é possível obter o resultado algum sem uma ordem exterior, sem normas sociais que se proponham a obtenção durável deste fim” (ALOCUÇÃO, 20/05/1948), bem comum que representa uma “imperiosa exigência da sociedade” “colocar o bem comum acima do lucro pessoal, o serviço de cada um a favor de todos” (ALOCUÇÃO, 16/07/1947). A isso o papa associa a função do estado na ordem econômica nos seguintes termos: “A missão do estado consiste em controlar, ajudar e regular as atividades privadas e individuais da vida nacional para fazê-las convergir harmoniosamente no sentido do bem comum” (SUMMI PONTIFICATUS, 1939).

No segundo capítulo desta tese, já consideramos a conjuntura da reorganização do mundo pós-guerra e o seu significado para a construção do pensamento papal. Os embates de Pio XII ante o capitalismo e o socialismo para afirmar o que aqui também chamamos projeto social católico, isto é, a afirmação dos valores cristãos, conforme entendia o Catolicismo, como princípios possíveis para fundar uma nova ordem, podem ser mais facilmente assimilados quando atentamos à sugestão de Carletti, para quem o fim do nazifascismo trouxe um novo cenário para a inserção do discurso da Igreja, no qual “o inimigo da Santa Sé estava entre os vencedores, o poder comunista aos olhos do Vaticano ameaçava avançar” (CARLETTI, 2012, p. 120). Não é de se estranhar, portanto, que o papa se tenha voltado a temas econômicos recorrentemente, e justificou essa intervenção como exigência evangélica, segundo ele, da Igreja

[...] propugnou sempre, em luta leal, por defender os direitos humanos dos trabalhadores. Em luta leal, pois que é um ato ao qual a igreja se

julga obrigada perante a lei de Cristo. Em luta leal: não para estimular o ódio de classe, mas para garantir à classe operária uma situação segura e estável que as outras camadas do povo já possuíam (ALOCUÇÃO, 29/04/1945).

A partir dessa compreensão, Pio XII voltou-se com igual atenção para a classe trabalhadora, “operária”. De fato, mais que motivos evangélicos com os mais fracos, Pio XII tinha razões estratégicas para isso, pois tinha um *front* aberto contra o comunismo, que era uma sedução real para os trabalhadores num contexto de prevalecente justiça social.

A referência de Carletti aos inimigos entre os vencedores, com acento no comunismo ao qual era preciso contrapor, inclusive com uma alternativa ao seu modelo econômico e de associação das classes trabalhadoras, é ampliada pela análise de Gomes e Souza:

Para o papa Pio XII (1939-1958), esse era um cenário aterrador; o catolicismo sempre foi inimigo visceral das teorias materialistas e comunistas ateias. Automaticamente o aliado unívoco da Santa Sé em sua cruzada anticomunista passou a ser os Estados Unidos que também via com simpatia esta aliança, pelo alcance e penetração do catolicismo, nesse contexto, em países com interesses estratégicos dos americanos contra o avanço dos soviéticos, principalmente na América Latina, região em disputa pelas duas grandes potências para disseminarem sua ideologia. Era a busca pela hegemonia política para enfraquecer o oponente (SOUZA; GOMES, 2014, p. 8).

Porém, a escolha do pontífice, que, convencido do antagonismo comunista, se aproximou do mundo capitalista, não se fez sem ônus, pois, no ambiente católico latino-americano, tal alinhamento político da Santa Sé trazia ao cenário uma *persona non grata*, os Estados Unidos, com quem os latinos tinham rugas crescentes e históricas.

No enfrentamento ao comunismo, segundo Giancarlo Zizola, significativos recursos americanos “afluíam nas caixas do Movimento Por Um Mundo Melhor do Padre Ricardo Lombardi e da Ação Católica para fazer face ao comunismo” (ZIZOLA, apud SOUZA; GOMES, 2014, p. 7).

Por muitas falas e iniciativas, já se sabia que a disposição anticomunista de Pio XII se tornara “uma questão de honra”; por isso, não se inibiu em 1949 de anunciar a excomunhão para católicos que viessem a militar no ambiente comunista, associados aos partidos daquela ideologia, ou simplesmente propaladores das suas teses, muito

embora sua radicalidade não encontrasse homogeneidade na Cúria, e seus sucessores tivessem sido menos radicais no seu anticomunismo.

Assim, não era de se esperar instrumentos de diálogo ou gestos de expressão amistosa com a União Soviética. O papa criticou insistentemente o tratamento dado ao Catolicismo nos estados comunistas, com as “igrejas do silêncio”, como chamava; tal tratamento já bastava para acentuar sua antipatia, aliás, antipatia e animosidades que eram recíprocas.

Todavia, como já temos visto, Pio XII também criticou os países imperialistas capitalistas, menos os Estados Unidos, e mais os efeitos econômicos das respectivas ordens econômicas. Na encíclica *Fidei Donum* (1957), apresentou as condições das missões católicas particularmente na África. De forma mais branda, falou contra a sociedade de consumo segundo os valores da Doutrina Social da Igreja, onde os direitos dos homens estão acima dos bens materiais. A conclusão outra vez é de Souza e Gomes:

Até os últimos anos, continuou sua campanha contra o comunismo, mantendo seu alinhamento com os EUA [...], porém, Pio XII mantinha certa desconfiança. De fato, julgava perigosa também aquela *american way of life* que estava difundindo-se sempre mais na Europa, e desconfiava do protestantismo que nos Estados Unidos superava em número e influência o catolicismo. Os bispos estadunidenses lhe pareciam progressistas demais, por isso durante seu pontificado, mesmo aumentando o número de prelados americanos presentes na Cúria Romana, os lugares-chaves do governo da Santa Sé permaneciam nas mãos de italianos (SOUZA; GOMES, 2014, p. 11).

Talvez sob influxo da sua experiência como Secretário de Estado, Pio XII personalizou a condução da política externa Vaticana, apesar do papel que desempenhava o seu secretário Montini, e o fez estabelecendo vínculos com as associações multilaterais (BARNABÉ, 2011). Enviou, em 1948, quando da criação da Organização das Nações Unidas, um observador oficial da Santa Sé e, três anos mais tarde, fez o Vaticano membro do Conselho Executivo do Alto Comissariado para os Refugiados.

Segundo Carletti,

Após a II Guerra Mundial, Pio XII dedicou muito do seu tempo a trabalhar ardentemente para esse objetivo, estimulando os futuros protagonistas dos primeiros acordos europeus.

Pio XII trabalhou para a unidade europeia [...]. Por essa mesma razão, Pio XII devia acolher os financiamentos do Plano Marshall que visavam reforçar a Europa para constituir o bloco ocidental contra os soviéticos (CARLETTI, 2012, p. 126).

A mesma autora sugere que “o pontificado de Pio XII começou seu eclipse acompanhando de certa forma a decadência de uma Igreja que parecia não saber mais dialogar com o mundo contemporâneo” (Ib. p. 126). E, ao falar do eclipse, expõe uma tese que comporta maior aprofundamento, mas também reforça o significado do Vaticano II, cujo projeto era, exatamente, dialogar com o seu mundo.

A ênfase de Pio XII será colocada fortemente no melhoramento das condições dos trabalhadores com vistas ao equilíbrio social. Segundo o papa, “a classe (*sic*) operária, no que lhe respeita, é chamada a assumir hoje responsabilidades que nunca conhecera no passado” (CARTA, 02/03/1945), “sua parte à responsabilidade na *condução* da economia nacional” (DISCURSO, 11/03/1945, grifo nosso), “com direitos iguais aos dos restantes membros [da sociedade]” (ALOCUÇÃO, 15/08/1945), direitos que assegurem “o acesso ao exercício pleno das suas responsabilidades” (DISCURSO, 03/11/1954). Insiste afirmando que a sociedade (o setor público e o privado) tem “dever de elevar essa classe de homens, entregues sem defesa à sorte da conjuntura econômica, até a dignidade das outras classes da cidade, dotada de direitos precisos” (MENSAGEM, 14/09/1952). Para concluir, diz “que todos sejam sujeitos, participando legitimamente na formação da ordem social, e que todos, conforme a sua arte e a sua profissão, possam viver tranquilos e felizes com meios de existência suficientes”, como melhor modelo para a ordem social (ALOCUÇÃO, 02/06/1948).

Ao referir-se à questão daquela participação legítima “na formação da ordem social”, Pio XII introduz a organização sindical. Começa por remeter a Pio XI e à Encíclica *Quadragesimo Anno* “cuja parte principal [...] encerra este programa, [da organização profissional] isto é, a ideia da ordem corporativa²⁸ profissional de toda a economia” (DISCURSO, 31/12/1952). Já havia indicado antes que via na “organização profissional” “uma nova organização das forças produtivas do povo” com vistas a, antes de tudo, “defender os interesses dos trabalhadores nos contratos de trabalho” (CONGRESSO, 1945). “No sindicato, como tal, vós reconheceis um firme sustentáculo da sociedade econômica dos nossos tempos, *mais de uma vez reconhecido pela Doutrina Social da Igreja*” (DISCURSO, 29/06/1948). Portanto, Não havia de se obstacular suas iniciativas, de certa forma irrefreáveis, porque “surgiram como uma

²⁸ Alguns insistem sobre a própria palavra e causam a outros o dano de rejeitar até o programa do Santo Padre. Por seu turno, o uso da expressão cunhada no marxismo, “forças produtivas”, não parece ter gerado problemas.

consequência espontânea e necessária do capitalismo ereto em sistema econômico” (ALOCUÇÃO, 25/03/1949).

À maioria das postulações de Pio XII, o concílio se voltaria mais tarde para suas formulações. Na *Gaudium et Spes*, lê-se:

O trabalho humano, que se exerce na produção e na troca dos bens econômicos e na prestação de serviços, sobreleva aos demais fatores da vida econômica, que apenas têm valor de instrumentos. Este trabalho, empreendido por conta própria ou ao serviço de outrem, procede imediatamente da pessoa, a qual como que marca com o seu zelo as coisas da natureza, e as sujeita ao seu domínio. É com o seu trabalho que o homem sustenta de ordinário a própria vida e a dos seus; por meio dele se une e serve aos seus irmãos, pode exercer uma caridade autêntica e colaborar no acabamento da criação divina. Mais ainda: sabemos que, oferecendo a Deus o seu trabalho, o homem se associa à obra redentora de Cristo, o qual conferiu ao trabalho uma dignidade sublime, trabalhando com as suas próprias mãos em Nazaré. Daí nasce para cada um o dever de trabalhar fielmente, e também o direito ao trabalho; à sociedade cabe, por sua parte, ajudar em quanto possa, segundo as circunstâncias vigentes, os cidadãos para que possam encontrar oportunidade de trabalho suficiente. Finalmente, tendo em conta as funções e produtividade de cada um, bem como a situação da empresa e o bem comum, o trabalho deve ser remunerado de maneira a dar ao homem a possibilidade de cultivar dignamente a própria vida material, social, cultural e espiritual e a dos seus.

Dado que a atividade econômica é, na maior parte dos casos, fruto do trabalho associado dos homens, é injusto e desumano organizá-la e dispô-la de tal modo que isso resulte em prejuízo para qualquer dos que trabalham (GAUDIUM ET SPES, 67).

Ainda no contexto do pós-guerra, Pio XII incursiona sobre as economias nacionais, pois, assim como inibir as desigualdades se constitui no melhor modelo para a ordem social, para a relação entre as nações o mais desejável “para reencontrar a paz”, é também o modelo que previna os conflitos que emergem do acento das desigualdades, que resultam de “cálculos mesquinhos de egoístas, pretendendo monopolizar os recursos econômicos e as matérias de uso comum, de forma a ficarem excluídas delas as nações menos favorecidas pela natureza” (MENSAGEM, 24/12/1941). E isso incluía nas teses do pontífice a questão dos imigrantes que varria a Europa, e que Pio XII considerava que, “desde que a terra ofereça aqui e além com que alimentar uma grande multidão”, um estado não pode recusar (CARTA, 01/07/1948).

Pio XII está voltado, mais uma vez, para a questão do papel do Estado na ordem econômica e no bem-estar social. Para ele, para quem o problema é internacional,

Quando a iniciativa privada permanece inoperante e insuficiente, os poderes públicos são obrigados, na maior medida possível, a conseguir emprego empreendendo trabalhos de utilidade geral e a facilitar, por meio de deliberações conjuntas ou outros meios, o contrato de trabalho àqueles que o procuram (MENSAGEM, 01/12/1952).

Mas essa condição tem algo de excepcional: a intervenção do Estado. A situação ideal é a conjugação de esforços dos setores público e privado. Para ele, “o fim que deve ter em vista particulares e o Estado é ordenado, como tal, a verdadeira elevação duma população e, por consequência, a conquista da sua legítima autonomia econômica, social e cultural” (ALOCUÇÃO, 06/06/1955). A importância dessa questão da sanidade das condições dos membros da sociedade está também no fato de que ela incide sobre a vida espiritual, religiosa, de todos.

Pio XII então se entrega a falar de uma “prosperidade tal que constitua também ao mesmo tempo uma base sã de via cultural e religiosa” (DISCURSO, 11/03/1945), prosperidade econômica, social e cultural que ele descreve como correspondendo ao “desenvolvimento mais harmonioso possível de todos os meios de produção em todo o território habitado pelo mesmo povo” (DISCURSO, 29/06/1948). E, nesse sentido, reitera “que a economia nacional, pelo seu desenvolvimento regular e pacífico, abre o caminho à prosperidade material de todo o povo” (DISCURSO, 11/03/1945); “uma justa e conveniente participação em todos os bens do país” (DISCURSO, 13/06/1943).

Parece que, ao fundo, se ouve o velho diplomata exercitado no reconhecimento das nações e dos povos, marcado por uma guerra nascida, em parte, da desordem econômica dos povos. Sobre isso, na reflexão sobre um projeto político-social para o mundo contemporâneo, o argumento de Manuel é muito elucidativo:

Não se brinca impunemente com a história! Quando uma instituição de idade vinte vezes secular, como é o caso da Igreja católica, seguida por milhões de fiéis e respeitada até pelos seus inimigos e adversários, quando uma instituição como essa anuncia a sua doutrina, e mais, quando desenvolve uma vasta *ação política em âmbito mundial* para consolidar esses preceitos doutrinários, ela arrasta consigo forças incomensuráveis, provoca jogos de poder e desencadeia envolvimento que nem sempre pode controlar ou sequer prever os resultados (MANOEL, 2004, p. 133, grifo nosso).

O papa, portanto, considera-se, fundado nesta *autoridade* “vinte vezes secular [...] de forças incomensuráveis”, habilitado a ensinar e a propor, mas sem perder sua identidade primeira de eclesiástico, agora chefe de uma instituição que se estatui a partir

da organicidade, a mesma organicidade que Pio XII vai julgar oportuna para cada povo como base econômica, porque uma “economia orgânica” é também fundamento para a organicidade ao tecido social.

Assim, afirma o papa: “a economia de um povo é um todo orgânico, um todo orgânico em que todas as possibilidades produtivas do território nacional devem ser desenvolvidas dentro duma salutar proporção recíproca” (ALOCUÇÃO, 25/01/1946). Isso é assim porque “numa sociedade [...] os membros, distintos entre si, constituem, cada um conforme a sua função, a unidade de um só corpo (DISCURSO, 31/12/1952). Nessa corporificação social, “a economia nacional enquanto economia de um povo é também *uma unidade natural* que requer o desenvolvimento mais harmonioso possível de todos os meios de produção sobre todo o território nacional habitado pelo mesmo povo” (ALOCUÇÃO, 12/09/1948). Sua inspiração, insistia, era o Evangelho e o realce da dignidade humana.

Se nesse contexto retomarmos a concepção weberiana de ação orientada por valor, constata-se que tanto Pio XII como o Vaticano II acabaram por tomar a afirmação dos valores religiosos que ofereciam como *leitmotiv* de uma prática social renovada e militante o *aggiornamento*, o que nos remete aos valores propriamente ditos, à visão de mundo prevalecente na esfera religiosa e aos aspectos institucionais em relação ao mundo de sua época, que, observados atentamente, permitem uma melhor compreensão a respeito da relevância dos valores religiosos como efeito diferenciador para a ação social.

Aquela transcendentalização de Deus e o desencantamento do mundo foram responsáveis por abrir “um espaço para a história como arena tanto da ação divina como da ação humana” – já referira anteriormente a partir de Berger, e diz respeito a uma transcendência que desempenha um papel crucial porque traria a obrigatoriedade de responder à dimensão social e, para a reforma social, como elemento de fidelidade integral ao evangelho. O Concílio “afirma que a igreja deve respeitar as realizações humanas e aprender dele, a fim de não se desatualizar e se tornar incapaz de anunciar eficazmente o evangelho”, diz Dulles, considerando-se “parte da família humana total, compartilhando dos mesmos interesses que o resto dos homens”. Finalmente, declara que a igreja “devia entrar em diálogo com todos os homens [...] servir ao mundo fomentando a fraternidade de todos os homens” (DULLES, 1978, p. 101).

No caso, com Pio XII e o Vaticano II, isso significava a necessidade de assumir uma nova ética de responsabilidade intramundana junto à ética de convicção, pois a salvação individual tinha uma dimensão coletiva provida pelas consciências renovadas.

A reciprocidade das consciências é um conceito-chave na antropologia humanista e personalista. O respeito pela consciência do outro é condição *sine qua non* do respeito pela própria consciência. Quem evoca a si o respeito à liberdade da própria consciência, sem verdadeiro respeito pela consciência dos outros, é equívoco ao falar que, “quando se serve da palavra “consciência [...], não existe sequer sã e verdadeira consciência (consciência de si/*consapevolezza*) do meu eu autêntico, fora da relação essencial com os outros [...]” (HAERING, 1977, p. 108).

Na busca de consolidar um parâmetro para a consciência, as ideias, religiosas inclusive, que são sociais por relação de pertença ao homem como ser social, são sociais em sua origem; mesmo individualmente elaboradas, cumprem seu papel como interpretação da vida no mundo, na religião e na filosofia. A doutrina que se renova, lembra Bausbaum, é expressão de ideologia emergente, em que as ideias antigas são renovadas pelos seus seguidores para que se adaptem, se acomodem ao novo espírito de época; portanto, erigem postulados éticos, na medida em que a ética é essencialmente histórica e corresponde diretamente às transformações que sofre o grupo social no seu desenvolvimento histórico.

Para caracterizar, descrever e interpretar tal mentalidade ideológica, inspiradora das regulamentações conciliares, alguns conceitos extraídos do próprio exame histórico da presença e atividade da igreja católica serão inevitáveis. O episcopado, coletivamente como Concílio Ecumênico e a Cúria, atuava com a intenção de minimizar o descompasso da Igreja e o mundo moderno, apesar dos bolsões de resistência conservadora aos quais se refere Kung, para quem,

Frente ao inesperado *backlash* pós-conciliar, seria lamentável se muitos que prepararam a virada e contribuíram para a sua concretização agora, mais avançados em idade, se detivessem na progressividade em vez de conservá-la em movimento para a frente. De qualquer jeito, a história da igreja não para nem será a última a teologia do Vaticano II e dos seus interpretes. E não é mais possível um retorno à igreja pré-conciliar. Tanto já ficou comprovado nos anos depois do Concílio: alcançou-se *the point no return* e não existem alternativas (KUNG, 1976, p. 24).

Tanto Kung, com o seu *the point no return*, quanto Dulles apontavam para o processo definitivo de mudança inaugurado com o Concílio – o primeiro na quebra com

o antecedente; o segundo, em 1978, apontava uma agenda da qual a Igreja não mais abriria mão, segundo ele, à vista das mudanças de longo alcance em andamento na sociedade secular e do impacto por elas exercido na Igreja em décadas recentes: “parece prudente predizer que as cinco tendências seguintes, visíveis já na recente história da igreja, vão continuar: modernização das estruturas [eclesiásticas], intercâmbio ecumênico, pluralismo interno, provisoriedade, voluntariedade”. Nesse contexto, “a igreja terá melhores condições de aparecer como lar da liberdade e como *sinal e salvaguarda da transcendência da pessoa humana*” (DULLES, 1978, p. 229).

Nos exatos termos da *Gaudium et Spes*:

É de grande importância, sobretudo onde existe uma sociedade pluralística, que se tenha uma concepção exata das relações entre a comunidade política e a Igreja, e, ainda, que se distingam claramente as atividades que os fiéis, isoladamente ou em grupo, desempenham em próprio nome como cidadãos guiados pela sua consciência de cristãos, e aquelas que exercitam em nome da Igreja e em união com os seus pastores.

A Igreja que, em razão da sua missão e competência, de modo algum se confunde com a sociedade nem está ligada a qualquer sistema político determinado, é ao mesmo tempo o sinal e salvaguarda da transcendência da pessoa humana.

No domínio próprio de cada uma, comunidade política e Igreja são independentes e autônomas. Mas, embora por títulos diversos, ambas servem à vocação pessoal e social dos mesmos homens. E tanto mais eficazmente exercitarão este serviço para bem de todos, quanto melhor cultivarem entre si uma sã cooperação, tendo igualmente em conta as circunstâncias de lugar e tempo. Porque o homem não se limita à ordem temporal somente; vivendo na história humana, fundada sobre o amor do Redentor, ela contribui para que se difundam mais amplamente, nas nações e entre as nações, a justiça e a caridade. Pregando a verdade evangélica e iluminando com a sua doutrina e o testemunho dos cristãos todos os campos da atividade humana, ela respeita e promove também a liberdade e responsabilidade política dos cidadãos (GAUDIUM ET SPES, 76).

Por isso, é possível acompanhar, em termos quase conclusivos, a avaliação que Vilate faz do Concílio sobre a necessidade de fazer “a consideração do Concílio como ‘acontecimento’, ao invés de uma suma de decisões contidas em documentos, leva a considerar com atenção o contexto histórico, político e eclesial” (VELATI, 1991, p. 668).

[...] é preciso ainda, além disso, levar em conta de verdadeiros cânones hermenêuticos a intenção de João XXIII ao convocar o Concílio [...] [e de Pio em não convocar] e a natureza “pastoral” do Concílio [...]. J. W. O’Malley frisou, por sua vez, que aspectos

lingüísticos e o estilo literário que caracterizam os documentos conciliares e se tornam critério hermenêutico significativo para compreendê-los. O termo “*aggiornamento*”, por exemplo, mostra claramente qual a “*soft rhetoric*” do Vaticano II: supera serenamente as conotações históricas, altamente negativas, de termos como “reforma” (Ib. p. 668).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pio XII tornou-se uma figura controversa, cuja repercussão está posta até os dias atuais. Frequentemente citado em *blogs* privados de militantes católicos, até com ratificação em documentos recentes da Igreja, aquele papa sobrevive. Controverso, suas relações com regime nazista também são objeto de acesa polêmica, mas tais relações ainda não foram suficientemente asseguradas.

Nesta tese, passamos longe de minimizar o significado do Concílio Vaticano II, seu caráter inovador, a genética de uma *nova* Igreja, os seus impactos, sobretudo na América Latina, e menos ainda de obscurecer o caráter visionário e ousado do papa João XXIII, que, pelo seu falecimento, não acompanhou o alcance da sua iniciativa.

Num cenário tão abrangente como a sociedade contemporânea nascida do pós-guerra, não deixa de ser um esforço fazer uma interpretação a partir de Pio XII e do Vaticano II, o primeiro, sobretudo, pela longa atuação como pontífice e pela sua profícua produção. Poucos papas escreveram tanto como Pio XII.

Mas o mais importante horizonte que esta tese procurou capturar não foi a extensão do discurso de Pio XII, e, sim, o seu conteúdo; isso ganha relevo ante a consideração inicial desta conclusão sobre a presença de Pio XII, mais de 50 anos depois. O que realça a atuação de Pio XII foi a sua percepção de um mundo em movimento.

Pio XII é reputado – sem unanimidade – como um papa conservador que inibiu avanços teológicos e eclesiais da Igreja. Mas é um risco essa postulação: há um rastro de anacronismo nisso. Pragmático, porém não menos arguto, Pio XII interveio condicionado pela sua própria época, como não podia deixar de ser, aliás, em toda experiência histórica.

O Catolicismo achava-se diante de uma encruzilhada, considerada incompatível como mundo renovado. E o papa, por dever e por convicção, não assistiria passivamente a esse movimento de expropriação da Igreja, de um lugar que ele considerava que lhe pertencia. Pertencia? Não há resposta simples. Ele, todavia, achava que sim, e sua crença foi o móvel para suas ações.

Anticomunista visceral, obstou o capitalismo, defendeu direitos das populações católicas, mas universalizou esses direitos em torno das teses de prevalência do bem comum, do direito natural, da justiça, da ética. Até onde sua argumentação foi eficaz é

uma mensuração complexa, como qualquer inferência sobre *eficácia* discursiva ou operativa.

Porém, somente foi possível a Pio XII dizer o que disse sobre todos os temas aos quais se voltou porque observava sua época, sua instituição. Nisso talvez habitem as singularidades do pontífice, ainda que seu olhar fosse conservador, europeu, ou matizado em qualquer outra caracterização que ofereçamos. Outra vez, prevenidos contra anacronismos que ameaçam o exercício historiográfico, o papa disse o que disse, e então consideramos a Igreja, o Catolicismo, o Cristianismo – disse o que disse porque era e porque eram o que eram.

Para tantos que, legitimamente, saudaram o Concílio Vaticano II como uma mudança radical na Igreja e em relação ao mundo – e o foi –, fica talvez mais claro o papel relevante do pontificado de Pio XII, porque o “concílio que mudou a igreja e o mundo” teve amplo lastro fundado no seu pensamento sociopolítico e eclesial como imaginamos haver demonstrado.

O projeto social católico, com suas inevitáveis variantes temporais, buscou consolidar-se como o concílio havia sido propugnado – nas condições de sua época – por Pio XII, o que aponta para as preocupações fundamentais da pesquisa quanto à compreensão sobre o significado das autonomias e singularidades do Catolicismo moderno, da religião como projeto de ordenamento social, que, por essa feição, incide sobre relações sociais amplas, notadamente, emergentes em Pio XII e no Concílio, economia, sociedade, justiça social e seus corolários, como expressão de práticas sociais religiosamente informadas, apreendidas em suas fórmulas de concreção no cenário histórico da temporalidade que balizou esta pesquisa.

Portanto, oferecemos a compreensão da origem e do desenvolvimento do arcabouço do pensamento sociopolítico católico, expresso pela mediação de uma linguagem polifônica que refletia a natureza transitória e contingente da identidade religiosa em voga no Catolicismo do século XX.

Essa mobilidade identitária acolheu a interpelação dos anos 1960 e reordenou seu discurso nos moldes expressos no concílio, mas manteve o valor das proposições do pontificado precedente quanto à condição humana e social que se achava refletida de forma multifacetada pelo mundo da época, ou seja, que os pronunciamentos de Pio XII ainda respondiam em grande medida às questões contemporâneas – por isso, reeditadas pelo concílio e foi mantida a conexão buscada pelo papa ente as práticas sociais e as ideias religiosas.

Por essa razão, admitimos que o pontificado de Pio XII refletiu efetivamente uma época de mudança na Igreja, de caráter reformista, e representou uma transição de um modelo eclesiológico que vai até o papado de Pio XI, mas conformado ao século XIX, para a Igreja que se traduziu no formato proposto para o final do século XX. A importância da ação incrementada por Pio XII está exatamente nisso, na efetiva mudança, e o caráter transitório entre duas situações históricas – os séculos XIX e XX – não minimiza o significado de sua intervenção.

A intervenção, como demonstramos, visava a um projeto social explícito, tomado como exigência da ética cristã e responsabilidade dos cristãos, e progressivamente abria mão do exercício de uma tutela sobre a vida social. O papa apontou na dispersão da cobeligerância resultante de práticas dialogais inauguradas, conforme a conjuntura facultava.

O projeto político-social da Igreja tinha um pressuposto antropológico que afirmava o homem como “sempre a melhor medida”, para usar a expressão de João Cabral de Mello Neto, cuja destinação era a vida social, em que devia se situar entre seus iguais com vistas à incessante construção do bem comum, a ser assegurado num ordenamento jurídico e no fortalecimento das instituições democráticas e representativas, em seu nível nacional ou internacional.

Consideramos, portanto, que as evidências reunidas e interpretadas oferecem uma explicação importante da contemporaneidade, sugerindo a proximidade de articulação discursiva entre as esferas pública e privada, na representação que os diversos agentes sociais oferecem reciprocamente. Se o mundo não haveria de perpetuar-se como uma experiência em que prevalecesse certa mística, própria das expressões religiosas, a sociedade também não se erigiria à margem do pensamento religioso, ainda que muitas formas de crer fossem progressivamente vazadas em sintaxe secular.

A investigação concluída também permitiu reconhecer dimensões de continuidade e descontinuidade em diversos matizes, no discurso religioso, nas instituições religiosas, nas práticas sociais etc.; e, especificamente no objeto da pesquisa, a ambivalência de qualquer discurso que afirme o binômio conservadorismo (Pio XII) e modernidade (Vaticano II) como antitéticos.

O Vaticano II trouxe ao ambiente contemporâneo novas formas de eclesialidade em que se haveriam de expressar novas formas de religiosidades de diálogo intercultural

entre religião e cultura, mas essas possibilidades se construíram no âmbito das ações indicadas de forma mais tímida ou mais incisiva no pensamento social de Pio XII.

FONTES

JOÃO XXIII, Papa [Angelo Giuseppe Roncalli]. *Mater et magistra*. Encyclical of pope John XXIII on Christianity and social progress. 15 maio 1961. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/en/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html>. Acesso em: 20 fev. 2014.

_____. *Constituição Apostólica Humanae Salutis*. Para a convocação do Concílio Vaticano II, 25 de dezembro de 1965. Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/apost_constitutions/1961/documents/hf_j-xxiii_apc_19611225_humanae-salutis.html>. Acesso em: 20 fev. 2014.

PAULO VI, papa [Giovanni Battista Enrico Antonio Maria Montini]. *Decreto Unitatis Redintegratio, sobre o Ecumenismo*. 21 nov. 1964. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_po.html>. Acesso em: 20 fev. 2014.

_____. *Decreto Ad Gentes sobre a Atividade Missionária da Igreja*. 7 dez. 1965. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_po.html>. Acesso em: 20 fev. 2014.

PIO XI, papa [Ambrogio Damiano Achille Ratti]. *Carta Encíclica Ubi arcano*. 23 dez. 1922. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_23121922_ubi-arcano-dei-consilio.html>. Acesso em: 20 fev. 2014.

PIO XII, papa [Eugenio Maria Giuseppe Giovanni Pacelli]. *Carta Encíclica Fidei Donum*, 1957.

_____. *Carta Encíclica Summi Pontificatus*, 20 out. 1939. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_20101939_summi-pontificatus.html>. Acesso em: 20 fev. 2015.

_____. *Carta Encíclica Humani Generis*, 12 ago. 1950. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis.html>. Acesso em: 20 fev. 2014.

_____. *Carta Encíclica Sertum Laetitiae*, 1 nov. 1939. Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_01111939_sertum-laetitiae.html>. Acesso em: 20 fev. 2014.

_____. *Carta Encíclica Fidei Donum*, 21 abr. 1957. Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_21041957_fidei-donum.html>. Acesso em: 20 fev. 2014.

_____. *Discurso às mulheres delagadas da Sociedade Cristã na Itália*. 21 out. 1945. Disponível em: <<http://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-37-1945-ocr.pdf>>. Acesso em: 20 fev. 2014.

_____. *Discurso aos participantes do Congresso Internacional da “Pax Christi”*, 13 set. 1952. Disponível em: <<http://w2.vatican.va/content/pius->

[xii/fr/speeches/1952/documents/hf_p-xii_spe_19520913_pax-christi.html](http://w2.vatican.va/content/pius-xii/fr/speeches/1952/documents/hf_p-xii_spe_19520913_pax-christi.html)>. Acesso em: 20 fev. 2014.

_____. *Discurso aos participantes do X Congresso da Confederação Nacional Italiana de Jurisconsultos*, 11 abr. 1956. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1956/documents/hf_p-xii_spe_19560411_coltivatori-diretti.html>. Acesso em: 20 fev. 2014.

_____. *Discurso aos participantes do proclamado pela presidência centra da juventude da Ação Católica Italiana*, 20 abr. 1946. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1946/documents/hf_p-xii_spe_19460420_azione-cattolica.html>. Acesso em: 20 fev. 2014.

_____. *Discurso aos participantes do VIII Congresso Internacional de Ciências Administrativas*, 5 ago. 1950. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/pius-xii/fr/speeches/1950/documents/hf_p-xii_spe_19500805_scienze-amministrative.html>. Acesso em: 20 fev. 2014.

_____. *Discurso aos participantes do Congresso da Confederação Nacional de Jurisconsultos Italianos*, 15 nov. 1946. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1946/documents/hf_p-xii_spe_19461115_coltivatori-diretti.html>. Acesso em: 20 fev. 2014.

_____. *Discurso aos participantes do Congresso sobre Política de Intercâmbios Internacionais*, 7 mar. 1948. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1948/documents/hf_p-xii_spe_19480307_politica-scambi-internazionali.html>. Acesso em: 20 fev. 2014.

_____. *Discurso aos Novos Cardeais*, 20 fev. 1946. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1946/documents/hf_p-xii_spe_19460220_la-elevatezza.html>. Acesso em: 20 fev. 2014.

_____. *Discurso aos participantes do Primeiro Congresso Nacional da União de Juristas Católicos Italianos*, 6 nov. 1949. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1949/documents/hf_p-xii_spe_19491106_giuristi-cattolici.html>. Acesso em: 20 fev. 2014.

_____. *Discurso a uma numerosa representação de trabalhadores italianos*, 13 jun. 1943. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1943/documents/hf_p-xii_spe_19430613_lavoratori-italia.html>. Acesso em: 20 fev. 2014.

_____. *Discurso pela ocasião da solenidade de São José Operário*, 1 maio 1955. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1955/documents/hf_p-xii_spe_19550501_san-giuseppe.html>. Acesso em: 20 fev. 2014.

_____. *Discurso aos participantes do IIº Congresso do Apostolado Leigo*, 5 out. 1957. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/pius-xii/fr/speeches/1957/documents/hf_p-xii_spe_19571005_apostolato-laici.html>. Acesso em: 20 fev. 2014.

_____. *Discurso aos congressistas da União Internacional das Associações Patronais Católicas*, 7 maio 1949. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/pius-xii/fr/speeches/1949/documents/hf_p-xii_spe_19490507_associations-patronales.html>. Acesso em: 20 fev. 2014.

_____. *Carta a Charles Cardeal FLORY, Presidente da Assembleia da Semana Social Católica*, 7 julho 1952. Disponível em: <<http://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-44-1952-ocr.pdf>>. Acesso em: 20 fev. 2014.

_____. *Radiomensagem do santo padre Pio XII no Santo Natal a todos os Povos do Mundo e a humanidade sofredora*, 24 dez. 1942. Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/speeches/1942/documents/hf_p-xii_spe_19421224_radiomessage-christmas.html>. Acesso em: 20 fev. 2014.

_____. *Discurso aos membros do Instituto Internacional pela Unificação*, 15 jul. 1950. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/pius-xii/fr/speeches/1950/documents/hf_p-xii_spe_19500715_diritto-privato.html>. Acesso em: 20 fev. 2014.

_____. *Dilecti Filii, aos bispos alemães*, ACTA APOSTOLICAE SEDIS, v. 41, 1949, 18 out. 1949. Disponível em: <<http://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-41-1949-ocr.pdf>>. Acesso em: 20 fev. 2014.

_____. *Discurso a um grupo de Senadores e Representantes do Congresso dos Estados Unidos*, 7 set. 1947. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/pius-xii/en/speeches/1947/documents/hf_p-xii_spe_19471007_congresso-usa.html>. Acesso em: 20 fev. 2014.

_____. *Discurso no cinquentenário do Instituto Romano para Casas Populares*, 21 nov. 1953. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1953/documents/hf_p-xii_spe_19531121_case-popolari.html>. Acesso em: 20 fev. 2014.

_____. *Discurso ao Tribunal da Sacra Rota Romana*, 6 out. 1946. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1946/documents/hf_p-xii_spe_19461006_roman-rotta.html>. Acesso em: 20 fev. 2014.

_____. *Alocução ao Congresso Mundial do Apostolado Leigo*, 15 out. 1951. Disponível em: <<http://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-43-1951-ocr.pdf>>. Acesso em: 20 fev. 2014.

_____. *Exortação Apostólica Menti Nostrae sobre a santidade da vida sacerdotal*, 23 set. 1950. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/pius-xii/es/apost_exhortations/documents/hf_p-xii_exh_19500923_menti-nostrae.html>. Acesso em: 20 fev. 2014.

_____. *Carta ao cônego Cardin*, 2 de março de 1945. Disponível em: <<http://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-37-1945-ocr.pdf>>. Acesso em: 20 fev. 2014.

_____. *Carta à sua eminência Arcebispo de Cincinati*, 24 dez. 1948. Disponível em: <<http://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-40-1948-ocr.pdf>>. Acesso em: 20 fev. 2014.

_____. *Discurso a um grupo de Fieis de origem das Marcas residentes em Roma*, 23 mar. 1958. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1958/documents/hf_p-xii_spe_19580323_marchigiani.html>. Acesso em: 20 fev. 2014.

_____. *Radiomensagem ao Povo do Mundo Inteiro*, 24 dez. 1944. Disponível em:

<http://w2.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1944/documents/hf_p-xii_spe_19441224_natale.html>. Acesso em: 20 fev. 2014.

_____. *Discurso a uma peregrinação de trabalhadores de Barcelona*, 25 out. 1954. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/pius-xii/es/speeches/1954/documents/hf_p-xii_spe_19541025_barcelona.html>. Acesso em: 20 fev. 2014.

_____. *Ao Sagrado Colégio e ao Episcopado sobre o sacerdócio e o governo pastoral*, 12 nov. 1954. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1954/documents/hf_p-xii_spe_19541102_governo-pastorale.html>. Acesso em: 20 fev. 2014

_____. *Discurso ao Patriarcado da Nobreza Romana*, 11 mar. 1945. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1947/documents/hf_p-xii_spe_19470108_nobilta-romana.html. Acesso em: 20 fev. 2014.

_____. *Radiomensagem no Pentecoste de 1941*, 1 jun. 1941. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1941/documents/hf_p-xii_spe_19410601_radiomessage-pentecost.html>. Acesso em: 20 fev. 2014.

_____. *Discurso a uma importante representação dos trabalhadores italianos*, 13 jun. 1943. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1943/documents/hf_p-xii_spe_19430613_lavoratori-italia.html>. Acesso em: 20 fev. 2014

_____. *Radiomensagem pelo Santo Natal Cristão*, 24 de dezembro de 1952. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1952/documents/hf_p-xii_spe_19521224_natale.html>. Acesso em: 20 fev. 2014

_____. *Discurso ao Sacro Colégio nas Vésperas do Santo Natal*, 24 dez. 1942. Disponível em: <<http://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/speeches/1942.index.html>>. Acesso em: 20 fev. 2014.

_____. *Radiomensagem Benignitas et Humanitas às vésperas do Natal*, 24 dez. 1944. Disponível em: <<http://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/speeches/1944.index.html>>. Acesso em: 20 fev. 2014.

_____. *Para os fiéis da congregação alemã reunidos em Berlim*, 10 ago. 1952. Disponível em: <<http://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-44-1952-ocr.pdf>>. Acesso em: 20 fev. 2014.

_____. *Radiomensagem por ocasião do Santo Natal*. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1949/documents/hf_p-xii_spe_19491224_radiomessage-holy-year.html>. Acesso em: 20 fev. 2014

_____. *Discurso à U.N.R.R.A – Administração das Nações Unidas para Segurança e Reconstrução*, 8 jul. 1945. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/pius-xii/fr/speeches/1945/documents/hf_p-xii_spe_19450708_unrra.html>. Acesso em: 20 fev. 2014.

_____. *Aos peregrinos vindos a Roma para a canonização de Santa Catarina Labouré*, 28 jul. 1947. Disponível em: <<http://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/speeches/1947.index.2.html>>. Acesso em: 20 fev. 2014.

_____. *Aos participantes do Congresso Internacional de Estudos Sociais*, 3 jun. 1950. Disponível em: <<http://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/speeches/1950.index.3.html>>. Acesso em: 20 fev. 2014

_____. *Aos fiéis de Roma por ocasião da festa de Nossa Senhora de Lourdes, 10 de fevereiro de 1952*. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1952/documents/hf_p-xii_spe_19520210_fedeli-romani.html>. Acesso em: 20 fev. 2014.

_____. *Christi Fidelibus Operariis Hispaniae Datus*. 11 mar. 1951. Disponível em: <<http://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-43-1951-ocr.pdf>>. Acesso em: 20 fev. 2014.

_____. *Aos dirigentes e aos Funcionários das várias delegações das Nações Unidas o para Administração e Reabilitação*, 22 out. 1945. Disponível em: <<http://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/speeches/1945.index.html>>. Acesso em: 20 fev. 2014.

_____. Radiomensagem *Ecce ego declinabo* a todo o mundo por ocasião do Natal, 24 dez. 1954. Disponível em: <<http://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/speeches/1954.index.html>>. Acesso em: 20 fev. 2014.

_____. Radiomensagem *por ocasião do Natal*, 24 dez. 1953. Disponível em: <<http://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/speeches/1953.index.html>>. Acesso em: 20 fev. 2014.

_____. Radiomensagem, de 1 de setembro de 1944, no 5º aniversário do início da guerra, 1 set. 1944. Disponível em: <<http://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/speeches/1944.index.html>>. Acesso em: 20 fev. 2014.

_____. *Ao Congresso Internacional de Trabalhadores Católicos em Roma. As condições de vida dignas para a promoção de camponeses*. 2 jul. 1951. Disponível em: <http://www.documentacatholicaomnia.eu/20vs/224_Sancta_Sedes/02/1951-1951,_Sancta_Sedes,_Acta_Apostolicae_Sedis_Vol_043,_LT.pdf>. Acesso em: 20 fev. 2014.

_____. *Discurso aos membros do Instituto Internacional pela Unificação do Direito Privado*, 20 maio 1948. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/pius-xii/fr/speeches/1948/documents/hf_p-xii_spe_19480520_unificazione-diritto-privato.html>. Acesso em: 20 fev. 2014.

_____. *Quirógrafo do Papa Pio XII a Sua Excelência Harry S. Truman Presidente dos Estados Unidos da América*, 26 ago. 1947. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/pius-xii/en/letters/documents/hf_p-xii_lett_19470826_have-just.html>. Acesso em: 20 fev. 2014.

_____. Radiomensagem *ao Sacro Colégio e Prelatura romana na vigília di natal*, 24 dez. 1944. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1944/documents/hf_p-xii_spe_19441224_vigilia-natale.html>. Acesso em: 20 fev. 2014.

_____. *Discurso ao novo Embaixador da Bélgica*, 12 dez. 1948. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1948/documents/hf_p-xii_spe_19481204_ambasciatore-belgio.html>. Acesso em: 20 fev. 2014

_____. *Discurso ao Patriarcado da Nobreza Romana*, 8 jan. 1947. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1947/documents/hf_p-xii_spe_19470108_nobilta-romana.html>. Acesso em: 20 fev. 2014

_____. *Alocução aos participantes no Congresso da Confederação dos Produtores agrícolas italianos*, 15 nov. 1946. Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1946/documents/hf_p-xii_spe_19461115_coltivatori-diretti.html>. Acesso em: 20 fev. 2014.

_____. *Alocução no 80º aniversário da Juventude Italiana de Ação Católica*, 12 set. 1948. Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1948/documents/hf_p-xii_spe_19480912_gioventu-azione-cattolica.html>. Acesso em: 20 fev. 2014.

_____. *Alocução aos representantes das indústrias elétrica italiana*, 25 jan. 1945. Disponível em: <<http://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-38-1946-ocr.pdf>>. Acesso em: 20 fev. 2014.

_____. *Alocução aos delegados americanos no Bureau International du Travail*, 16 jul. 1947. Disponível em: <<http://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-39-1947-ocr.pdf>>. Acesso em: 20 fev. 2014.

_____. *Alocução ao Congresso Internacional de Vida Rural*, 2 jul. 1951. Disponível em: <<http://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-43-1951-ocr.pdf>>. Acesso em: 20 fev. 2014.

_____. *Alocução ao Sagrado Colégio na festividade de Santo Eugênio*, 2 jun. 1948. Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1948/documents/hf_p-xii_spe_19480602_sacro-collegio.html>. Acesso em: 20 fev. 2014.

_____. *Alocução aos membros do Movimento Operário Cristão da Bélgica*, 11 set. 1949. Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/pius-xii/fr/speeches/1949/documents/hf_p-xii_spe_19490911_movim-cristiano-belgio.html>. Acesso em: 20 fev. 2014.

_____. *Alocução aos membros do Conselho Nacional da União Cristã de Empresários e Dirigentes (U.C.I.D.)*, 31 jan. 1952. Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1952/documents/hf_p-xii_spe_19520131_imprenditori-cattolici.html>. Acesso em: 20 fev. 2014.

_____. *Alocução aos participantes do I Congresso Internacional dos Engenheiros*, 9 out. 1953. Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/pius-xii/fr/speeches/1953/documents/hf_p-xii_spe_19531009_congresso-ingegneri.html>. Acesso em: 20 fev. 2014.

_____. *Alocução por ocasião da consagração episcopal de Mons. Renato Fontenelle*, 6 jun. 1955. Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/pius-xii/fr/speeches/1955/documents/hf_p-xii_spe_19550606_consacrazione-episc-fontenelle.html>. Acesso em: 20 fev. 2014.

_____. *Alocução aos participantes do XVII Congresso de anatomia*, 15 nov. 1956. Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/pius-xii/fr/speeches/1956/documents/hf_p-xii_spe_19561115_anatomia.html>. Acesso em: 20 fev. 2014.

_____. *Alocução a uma peregrinação de trabalhadores de Terni*, 18 nov. 1956. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1956/documents/hf_p-xii_spe_19561118_lavoratori-terni.html. Acesso em: 20 fev. 2014.

_____. *Discurso aos participantes do primeiro Congresso Mundial das Câmaras de Comércio realizado em Roma*, 27 abr. 1950. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1950/documents/hf_p-xii_spe_19500427_camere-commercio.html. Acesso em: 20 fev. 2014.

_____. *Discurso a vários grupos de peregrinos pertencentes à Associação de Trabalhadores Cristãos Italianos (A.C.L.I.)*, 29 jun. 1948. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1948/documents/hf_p-xii_spe_19480629_apostolato-acli.html. Acesso em: 20 fev. 2014.

_____. *Discurso aos participantes do Congresso Internacional de Estudos Sociais*, 3 jun. 1950. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/pius-xii/fr/speeches/1950/documents/hf_p-xii_spe_19500603_studi-sociali.html. Acesso em: 20 fev. 2014.

_____. *Discurso aos participantes da 127ª Sessão do Conselho de Administração da Organização Internacional do Trabalho*, 19 nov. 1954. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/pius-xii/fr/speeches/1954/documents/hf_p-xii_spe_19541119_lavoro.html. Acesso em: 20 fev. 2014.

_____. *Discurso aos participantes da Conferência Internacional sobre as Relações Humanas na Indústria*, 4 fev. 1956. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/pius-xii/fr/speeches/1956/documents/hf_p-xii_spe_19560204_conferenza-industria.html. Acesso em: 20 fev. 2014.

_____. *Radiomensagem pela comemoração do 50º Aniversário da Carta Encíclica "Rerum Novarum" de Leão XIII*, 01 jun. 1941. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/speeches/1941/documents/hf_p-xii_spe_19410601_radiomessage-pentecost.html. Acesso em: 20 fev. 2014.

_____. *Radiomensagem sobre o Ano Santo de 1950, "Non mai forse"*, 24 dez. 1949. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1949/documents/hf_p-xii_spe_19491224_radiomessage-holy-year.html. Acesso em: 20 fev. 2014.

_____. *Radiomensagem aos participantes do I Congresso Internacional de Histopatologia do Sistema Nervoso*, 14 set. 1952. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/pius-xii/fr/speeches/1952/documents/hf_p-xii_spe_19520914_istopatologia.html. Acesso em: 20 fev. 2014.

_____. *Alocução aos membros do 1º Congresso italiano acerca do trabalho feminino*, 15 ago. 1945. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-44-1952-ocr.pdf>. Acesso em: 20 fev. 2014.

_____. *Alocução ao Congresso das Associações Cristãs dos Trabalhadores Italianos*, 11 mar. 1945. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-37-1945-ocr.pdf>. Acesso em: 20 fev. 2014.

_____. *Radiomensagem por ocasião do natal*, 24 dez. 1955. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1955/documents/hf_p-xii_spe_19551224_cuore-aperto.html. Acesso em: 20 fev. 2014.

_____. *Radiomensagem de Natal aos fiéis e aos povos do mundo inteiro*, 23 dez. 1956. Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1956/documents/hf_p-xii_spe_19561223_natale.html>. Acesso em: 20 fev. 2014.

_____. *Resposta de Pio XII aos votos do Corpo Diplomático por ocasião do seu 8º aniversário*, 4 mar. 1956. Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/pius-xii/fr/speeches/1956/documents/hf_p-xii_spe_19560304_corpo-diplomatico.html>. Acesso em: 20 fev. 2014.

_____. *Alocução aos funcionários da sede central do Banco de Nápoles*, 20 jun. 1948. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1948/documents/hf_p-xii_spe_19480620_banco-napoli.html>. Acesso em: 20 fev. 2014.

_____. *Alocução aos trabalhadores da Fábrica da FIAT de Turim*, 31 out. 1948. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1948/documents/hf_p-xii_spe_19481031_lavoratori-fiat.html>. Acesso em: 20 fev. 2014.

_____. *Alocução aos componentes de várias Delegações que participaram das reuniões da Comissão Internacional para o Trabalho*, 29 jun. 1949. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/pius-xii/fr/speeches/1949/documents/hf_p-xii_spe_19490325_delegazioni.html>. Acesso em: 20 fev. 2014.

_____. *Alocução ao Consistório secreto para a abertura das Portas Santas*, 12 dez. 1949. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/pius-xii/la/speeches/1949/documents/hf_p-xii_spe_19491212_porte-sante.html>. Acesso em: 20 fev. 2014.

_____. *Carta a Charles Flory*, 14 jul. 1945. Disponível em: <<http://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-44-1952-ocr.pdf>>. Acesso em: 20 fev. 2014.

_____. *Carta a M. Charles Flory*, 18 jul. 1947. Disponível em: <<http://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-39-1947-ocr.pdf>>. Acesso em: 20 fev. 2014.

_____. *Discurso ao Congresso da União Católica Italiana das Parteiras*, 29 out. 1951. Disponível em: <<http://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-43-1951-ocr.pdf>>. Acesso em: 20 fev. 2014.

_____. *Discurso no Congresso Mundial do Apostolado Leigo*, 15 out. 1951.

CONCÍLIO Vaticano II. Decreto *Apostolicam Actuositatem* Sobre o Apostolado dos Leigos. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651118_apostolicam-actuositatem_po.html>. Acesso em: 20 fev. 2014.

_____. ALOCUÇÃO. *Discurso à União Cristã dos Chefes de Empresas Italianas*, 31 dez. 1952.

_____. Osservatore Romano, 1945 n. 129 Disponível em: <<http://www.osservatoreromano.va/pt>>. Acesso em: 20 fev. 2014.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAZZI, A. A educação por si e para a ação social segundo a “Mater et Magistra”. In VITO, Francisco et. al. *A Encíclica Mater et Magistra e a hodierna questão social*. São Paulo: Paulinas, 1962.

AGNOLIN, A. O debate entre história e religião em uma breve história da história das religiões: origens, endereço italiano e perspectivas de investigação. *Projeto História*. São Paulo, n. 37, p. 13-39, dez. 2008

_____. História das religiões: teoria e método. In: MARANHÃO F. (Org.). *(Re)conhecendo o sagrado*. Reflexões teórico-metodológicas dos estudos de religiões e religiosidades. São Paulo: Fonte, 2012.

ALBERIGO, G. *Breve história do Concílio Vaticano II (1959-1965)*. Em busca da renovação do cristianismo. Salamanca: Sígueme, 2006. Disponível em: <<http://mercaba.org/PDF/Alberigo%20Giuseppe%20Breve%20Historia%20Concilio%20Vaticano%20II.pdf>>. Acesso em: 20 fev. 2014.

ALBERIGO, G. *História dos Concílios Ecumênicos*. São Paulo: Paulus, 1997.

ALBUQUERQUE, E. B. Distinções no campo de estudos da religião e da história. In GUERREIRO, S. (Org.). *O estudo das religiões: desafios contemporâneos*. São Paulo: Paulinas, 2004.

ALSZEGHY, Z.; FLICK, M. *Como se faz teologia*. São Paulo: Paulinas, 1979.

ALTAMIRANO, Carlos. Idéias para um programa de História Intelectual. *Tempo Social*, São Paulo, n. 19, ano 1, p. 9-17, 2007.

ALVES, R. Educação Teológica para a Liberdade. *SIMPOSIO*, 3 (5), jun. 1971.

ANDERSON, P. Balanço do neoliberalismo. In: SADER, E. (Org.). *Pós-neoliberalismo: as políticas sociais e o estado democrático*. São Paulo: Paz e Terra, 1995.

ANDRADE, S. G. História das religiões e das religiosidades. In: MARANHÃO, F. (Org.) *(Re)conhecendo o sagrado*. Reflexões teórico-metodológicas dos estudos de religiões e religiosidades. São Paulo: Fonte, 2012.

ANJOS, M. F. Desafio de fazer teologia moral na América Latina. In: _____. *Articulação da teologia moral na América Latina*. São Paulo: Santuário, 1987.

_____. Teologia moral e comunidade de fé. In: _____. *Articulação da teologia moral na América Latina*. São Paulo: Santuário, 1987

ANSART, P. *Ideologias, conflitos e poder*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

ARANGUREN, J. L. *Ética e Política*. São Paulo: Duas Cidades, 1967.

ARAÚJO, J. C. *Igreja católica no Brasil*. Estudo de Mentalidade ideológica. São Paulo: Paulinas, 1986.

- ARENDT, H. *A condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense, 2010.
- _____. *As origens do totalitarismo*. Rio de Janeiro: Cia. das Letras, 1989.
- _____. *O que é política?* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006
- _____. Angelo Giuseppe Roncalli: um cristão no trono de São Pedro de 1958 a 1963. In: _____. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ARÓSTEGUI, J. *A pesquisa histórica: teoria e método*. Bauru: Edusc, 2006.
- AZEVEDO, T. *A Religião civil brasileira*. Petrópolis: Vozes, 1981.
- AZZI, R. *Mito e Cristandade Colonial*. Petrópolis, Vozes, 1987.
- AZZI, R. *A construção da ordem social segundo o positivismo lógico brasileiro*. São Paulo: Loyola, 1980.
- BANN, S. *As invenções da história*. Ensaios sobre a representação do passado. São Paulo: Unesp, 1994.
- BARDIN, L. *Análise de Conteúdo*. Lisboa: Edições 70, 1979.
- BARNABÉ, G. R. *Summi Pontificatus. As relações internacionais da Santa Sé sob Pio XII*. Tese (Doutorado em Filosofia) Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Estadual de Campinas/UNICAMP. Campinas, 2011.
- BART, Karl. *Comunidade civil y sociedade cristiana*. Montevideu: Tauros, 1947.
- BASTIAN, J. P. *Los dissidentes*. Sociedades protestantes e revolución em México 1872-1911. México: FCE, 1989.
- BAUSBAUM, L. *História e consciência social*. Rio de Janeiro: Globo, 1982.
- BENDA, J. *A democracia e os princípios democráticos*. Salvador: Progresso, 1941.
- BENTO XVI, *Concílio Vaticano II – 50 anos*. Texto inédito do papa Bento XVI publicado por ocasião do 50º aniversário do início do Concílio Vaticano II. 2014. Disponível em: <<https://vidaespiritualidadecrista.blogspot.com.br/p/concilio-vaticano-ii-50-anos.html>>. Acesso em: 20 fev. 2014.
- BERGER, P. *O dossel sagrado*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- BETTENSON, H. *Documentos da Igreja Cristã*. São Paulo, ASTE, 1967.
- BIÉLER, A. *A força oculta dos protestantes*. São Paulo: Culrura Cristã, 1999.
- BINGEMER, M. Espiritualidade. In PASSOS, J. D. P.; SANCHEZ, W. L. (Orgs.). *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2015.
- BLACKHAM, H.J. *A religião numa sociedade moderna*. São Paulo: Paz e Terra, 1967.
- BLOCH, M. *Introdução à história*. Lisboa: Europa-América, 1965.

- BOER, N. *Clericalismo e militarismo*. São Paulo: TAO, 1980.
- BRAGA, J. M. F. Os Direitos Humanos nos documentos do Magistério Social da Igreja. In: SANTOS, Benedito Beni et. *All. Direitos Humanos*. Petrópolis: Vozes, 1978
- BRANDÃO, G. M. *Linhagens do pensamento político brasileiro*. São Paulo: HUCITEC, 2007.
- BRAUDEL, F. *História e ciências sociais*. Lisboa: s.n., 1972.
- BRITO, Ê. J. C. Jean Daniélou. In: PASSOS, J. D. P.; SANCHEZ, W. L. (Orgs.). *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2015.
- CALDEIRA, R. C. Marcel Lefebvre. In: PASSOS, J. D. P.; SANCHEZ, W. L. (Orgs.). *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2015.
- CANIRS, E. E. *O cristianismo através dos séculos*. Uma História da Igreja Cristã. São Paulo: Vida Nova, 1984.
- CARDOSO, C. F. *Um historiador fala de teoria e metodologia: ensaios*. Bauru, São Paulo: Edusc, 2005.
- CARLETTI, A. *O Internacionalismo do Vaticano e a Nova Ordem Mundial*. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2012.
- CARVALHO, A. D. *Epistemologia e ciências da educação*. Porto: Afrontamento, 1996.
- CARVALHO, J. M. História intelectual do Brasil: a retórica como chave de leitura. *Topoi*. v.1, n. 01, p. 123-152, 2000.
- CARVALHO, M. J. M. *Liberdade. Rotinas e rupturas do escravismo*. Recife, 1822-1850. Recife: UFPE, 2001.
- CASSIRER, E. *Antropologia filosófica*. México: FCE, 1945.
- CECCHI, A. Perspectivas de possíveis entendimentos. In: GOZZINI, Mário et. al. *Diálogo posto à prova*. Debate entre católicos e comunistas italianos. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.
- CHARBONEAU, P.. *Cristianismo, sociedade e revolução*. São Paulo: Herder, 1965.
- _____. *Da teologia ao homem*. Ensaio sobre a teologia da libertação. São Paulo: Loyola, 1985.
- CIFUENTES, R. L. *Relações Igreja-Estado no Brasil*. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1989.
- CLAVEZ, J. Y.; PERRIN, A. *A igreja e a sociedade econômica*. Porto: Tavares Martins, 1960.
- COHEN, P. S. *Teoria social moderna*. Rio de Janeiro: Zahar, 1970.
- COMBLIN, J. *Teologia da ação*. São Paulo: Herder, 1967.

CONCÍLIO Ecumênico Vaticano II. *Constituições, decretos, declarações, documentos, e discursos pontifícios*. São Paulo: Paulinas, 1967

CONFERÊNCIA Geral do Episcopado Latino-Americano. *Nova evangelização, promoção humana, cultura cristã*. Documento de Trabalho. São Paulo: Loyola, 1992.

CORNWELL, J. *O Papa de Hitler*. A História Secreta de Pio XII. São Paulo: Imago, 2000.

COUTROT, A. *Religião e política: por uma história política*. São Paulo Ática, 1996.

CURY, C. R. J. *Ideologia e Educação Brasileira: católicos e liberais*. São Paulo: Autores associados – Cortez, 1988

DAHRENDORF, R. *O conflito social moderno: um ensaio sobre a política da liberdade*. São Paulo: Jorje Zahar | Edusp, 1992.

DANIELOU, J. *Sobre o mistério da história*. A esfera e a cruz. São Paulo: Herder, 1964.

DELOGU, I. Empenho comum pela paz. In: GOZZINI, Mário et. al. *Diálogo posto à prova*. Debate entre católicos e comunistas italianos. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.

DENZLER, G. La história eclesiástica como ciência teológica. In SCHLETTE, H. R.; GOSSMANN, E. *Que és Teologia?* Buenos Aires, La Aurora, 1966.

DICHINI, F. A inconciabilidade do pensamento social católico com a doutrina coletivista. In: VITO, F. et. al. *A Encíclica Mater et Magistra e a hodierna questão social*. São Paulo: Paulinas, 1962.

DOYON, J. *Cristologia para o nosso tempo*. São Paulo: Paulinas, 1977.

DULLES, Avery. *A igreja e seus modelos*. São Paulo: Paulinas, 1978.

DURVERGER, M. *Introdução à política*. Lisboa: Studios Cor, 1974.

DUSSEL, H. *História general de la iglesia em América Latina*. CEHILA, México, 1973.

FABRO, N. Do “manifesto comunista” a “Pacen in Terris”. In: GOZZINI, M. et. al. *Diálogo posto à prova*. Debate entre católicos e comunistas italianos. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.

FEBVRE, L. *O problema da incredulidade no século XVI*. São Paulo: Cia das Letras, 2009

FREITAS, N. M. B. *História das religiões*. Desafios, problemas, e avanços teóricos metodológicos e historiográficos. São Paulo: Paulinas | ABHR, 2004.

FREY, L. Os problemas de subdesenvolvimento em nível estatal e regional. In: VITO, F. et. al. *A Encíclica Mater et Magistra e a hodierna questão social*. São Paulo: Paulinas, 1962.

GALILEIA, Segundo. *Evangelização na América latina*. Petrópolis: Vozes, 1976.

GIRALDI, J. *Reflexiones sobre el fundamento de uma moral laica*. Salamanca: Sígueme: 1971.

GO, P. A sexualidade na pregação de Pio XII. *Concilium*, v. 100, p. 380-393, 1974.

GODOY, M. CELAM – Conselho Episcopal Latino-Americano. In: PASSOS, J. D. P.; SANCHEZ, W. L. (Orgs.). *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2015.

GOLDSTEIN, N. *Versos, sons, ritmos*. São Paulo: Ática, 1996.

GOMES, A. M. A. *Religião e Psique Psicologia Social: Estudos de Religião e Protestantismo*. São Paulo: Reflexão, 2013.

GOMES, F. J. S. Religião como objeto da História. In: LIMA, L. L. G. et al. *História & Religião*. Rio de Janeiro: FAPERJ: Mauad, 2002.

GORGULHO, G. S. O evangelho e os direitos humanos. In: SANTOS, B. B. et al. *Direitos Humanos*. Petrópolis: Vozes, 1978.

GOZZINI, M. et. al. *Diálogo posto à prova*. Debate entre católicos e comunistas italianos. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.

_____. Introdução ao Diálogo. In: _____. *Diálogo posto à prova*. Debate entre católicos e comunistas italianos. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.

GRAMSCI, A. *Maquiavel, a política e o estado moderno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

GRAY, J. *O Liberalismo*. Lisboa: Stampa, 1982.

GREINACHER, N. Identidade católica na terceira era da história da igreja. O Vaticano II e suas consequências para a teoria e a prática da igreja católica. *Concilium*, v. 225, n. 5, p. 674-688, 1994.

GUERREIRO, S. Os desafios ao estudo das religiões. In: GUERREIRO, S. (Org.). *O estudo das religiões: desafios contemporâneos*. São Paulo: Paulinas, 2004.

GUERRY, M. *A doutrina Social da Igreja*. São Paulo: Herder, 1965.

GUIMARÃES, E. (Org.) *História e sentido na linguagem*. Campinas: Pontes, 1989.

GUTTIÉRRZ, G. A irrupção do pobre da América Latina e as comunidades cristãs populares. In: TORRES, S. (Org.) *A igreja que surge da base: eclesiologia das comunidades cristãs de base: IV Congresso Internacional Ecumênico de Teologia*, 1980.

HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: D. Quixote, 1990.

HAERING, B. *Shalom: paz!* Novas perspectivas sobre o sacramento da reconciliação. São Paulo: Paulinas, 1977.

- HÄRING, B. *Teologia moral para o terceiro milênio*. São Paulo: Paulinas, 1991.
- HAYEK, F. *O caminho da servidão*. Porto Alegre: Globo, 1977.
- _____. *Fundamentos da liberdade*. Brasília: Visão|UnB, 1983.
- _____. A do conhecimento. In: CARNEIRO, R. (Org.). *Os clássicos da Economia*. São Paulo: Ática, 1977b.
- _____. *Direito, legislação e liberdade*. São Paulo: Visão, 1985.
- HOBBSBAWM, E. *Era dos extremos*. O breve século XX 1914-1991. São Paulo: Cia das Letras, 1995
- HOORNAERT, E. *História da Igreja no Brasil*. Rio de Janeiro: Vozes, 1982. 2 v.
- HORTAL, J. Código de Direito Canônico. In: PASSOS, J. D. P.; SANCHEZ, W. L. (Orgs.). *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2015.
- _____. *E haverá um só rebanho*. História, doutrina e prática católica do Ecumenismo. São Paulo: Loyola, 1989
- _____. Hierarquia. In: PASSOS, J. D. P.; SANCHEZ, W. L. (Orgs.). *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2015.
- IANI, Octávio. *A idéia de Brasil moderno*. São Paulo: Brasiliense, 1992.
- JAMERSON, Frederik. Periodizando os anos 60. In: HOLANDA, H. B. (Org.) *Pós-modernismo e política*. Rio de Janeiro: Rocco, 1991.
- JAPIASSU, Hilton. *Introdução ao pensamento Epistemológico*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1981.
- JUNGES, J. R. A questão do discernimento ético. In: ANJOS, M. F. *Temas latino-americanos de ética*. São Paulo: Santuário, 1988
- KLOPPENBURG, B. *Concílio Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1962.
- KRISCHKE, P. J. Problemas teóricos das relações Igreja Estado na crise de 1964. *Estado, Participação política e democracia*. Anais da 9ª Reunião da ANPOCS. São Paulo: ANPOCS, 1985. Coleção Ciências Sociais Hoje, v. 3.
- KUNG, H. *Ser cristão*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.
- KUZMA, César. Leigos. In PASSOS, João Décio Passos & SANCHEZ, Wagner Lopes (Orgs.). *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2015.
- LATOURETTE, K. S. *História del cristanismo*. Buenos Aires: Casa Bautista de Publicaciones, 1980.
- LEMAIRE, A. *Os ministérios na igreja*. São Paulo: Paulinas, 1977.
- LEPARGNEUR, H. *Fontes da moral na Igreja*. Petrópolis: Vozes, 1978.

- LHOSA, M. V. *As travessuras da menina má*. Rio de Janeiro: Alfaguarra, 2006.
- LIBÂNEO, J. B. Concepções Teológicas. In: PASSOS, J. D. P.; SANCHEZ, W. L. (Orgs.). *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2015.
- _____. Evangelização e ideologia. *Convergência*. ano III, n. 88, dez. p. 623-635, 1975.
- LOPES, S. Fundamentos teóricos do neoliberalismo. In: GROS, D. *Institutos liberais e neoliberalismo na Nova República*. Tese. (Doutorado em Ciências Sociais) Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Estadual de Campinas, 2002.
- LOWY, Michel. *Redenção e utopia*. O judaísmo libertário na Europa Ocidental: um estudo de afinidade eletiva. São Paulo: Cia das Letras, 1999.
- MADURO, O. *Religião e luta de classes*. Rio de Janeiro: Vozes, 1989.
- MAJORANO, S. Significado de Santo Afonso de Ligório para a teologia moral hoje. In: ANJOS, M. F. *Temas latino-americanos de ética*. São Paulo: Santuário, 1988
- MANARANCHE, A. *Existe uma ética social cristã?* São Paulo: Loyola, 1973.
- MANNHEIM, K. *Estudos de sociologia de la cultura*. 2. ed. Madrid: Aguilar, 1963.
- _____. *Ideologia e utopia*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1982.
- _____. *O homem e a sociedade*. Estudos de estrutura social. Rio de Janeiro: Zahar, 1962.
- MANOEL, I. A. *O Pêndulo da História: tempo e eternidade no pensamento católico (1800-1960)*. Maringá: UEM, 2004.
- MANZONE, G. A dignidade da pessoa humana na doutrina social da igreja. *Teocomunicação*. Porto Alegre, v. 40, n. 3, p. 289-306, set./dez. 2010.
- MARITAIN, J. *Cristianismo e democracia*. 4. ed. Trad. Alceu Amoroso Lima. Rio de Janeiro: Agir, 1957.
- MARQUES, L. C. L. Guiuseppe Alberigo. In: PASSOS, J. D. P.; SANCHEZ, W. L. (Orgs.). *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2015.
- _____. Preparação do Vaticano. In: PASSOS, J. D. P.; SANCHEZ, W. L. (Orgs.). *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2015.
- MEHL, R. *Sociologia del protestantismo*. Madrid: Studiun, 1974.
- MELLONI, A. *A crise do Vaticano II: o peso da colegialidade*. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/510544-a-crise-do-vaticano-ii-o-peso-da-colegialidade-artigo-de-alberto-melloni>>. Acesso em: 25 jun. 2015.
- MENDONÇA, A. G. *Protestantes, pentecostais & ecumênicos*. São Bernardo do Campo: UESP, 2008.
- MIANWARING, S. *Igreja católica e política no Brasil 1916-1985*. São Paulo:

Brasiliense, 1986.

MISSIONÁRIOS DO VERBO DIVINO. *As missões Católicas*. Pronunciamentos dos papas desde Leão XIII até João Paulo II, e documentos do Vaticano II. Petrópolis: Vozes, 1980.

MONTENEGRO, J. A. Epistemologia histórica e tarefas sociais, *Ciência e trópico*, Recife, ano 14, n. 1, p. 33-49, 1986.

MOORE Jr., B. *As Origens Sociais da Ditadura e da Democracia*. Senhores e camponeses na construção do mundo moderno. Lisboa: Cosmos, 1975.

MOREIRA, M. M. O Brasil no contexto internacional do final do século XX. In: MOISÉS, J. Á. *O Futuro do Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

MOSER, A. Ciências sociais e teologia Moral. In: ANJOS, M. F. *Articulação da teologia moral na América Latina*. São Paulo: Santuário, 1987.

_____. O pecado social em chave latino-americana. In: ANJOS, M. F. *Temas latino-americanos de ética*. São Paulo: Santuário, 1988

MOUNIER, E. *Manifesto ao Serviço do Personalismo - Tempo e o Modo*. Lisboa: Moraes, 1967.

MOUROUX, J. *A vocação cristã do homem*. São Paulo: Flamboyant, 1961.

NASH, G. H. *The conservative intellectual moviment in América: since 1945*. New York: Basic 1976.

NIEBUHR, R. *Origem social das denominações cristãs*. São Paulo: ASTE, 1992.

NUNES, E. O. Teoria e metodologia em história das religiões no Brasil. O estado da arte. In *História: Questões e Debates*, Curitiba, n. 55, jul-dez, p. 43-58, 2011.

OLIVEIRA, A. G. C. Sebastian Tromp. In: PASSOS, J. D. P.; SANCHEZ, W. L. (Orgs.). *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2015.

_____. Teilhard Chardin. In: PASSOS, J. D. P.; SANCHEZ, W. L. (Orgs.). *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2015.

OSAKABE, Haquira. *Argumentação e discurso político*. São Paulo: Kairós, 1979.

PAIVA, Â. R. *Católico, protestante, cidadão*. Uma comparação entre Brasil e Estados Unidos. Belo Horizonte; Rio de Janeiro: EdUFMJ / IUPERJ, 2003.

PALTI, E. La nueva história intelectual y sus repercusiones em América latina. *História Unisinos*. 11(3): 297-305, 2007.

PARADA, M. *Formação do mundo contemporâneo*. São Paulo; Petrópolis: PUC; Vozes, 2015.

PARSONS, T. La institucionalizacion de las ideologias. In: HOROWITZ, I. L. *História y elementos de la sociologia del conocimiento*. Buenos Aires: Universitária, 1969.

PASSOS, J. D. P.; SANCHEZ, W. L. (Orgs.). *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2015.

PESAVENTO, Sandra J. *História e História Cultural*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

POCOCK, J G A. *Linhagens do Pensamento Político*. São Paulo: EdUSP, 2003.

PORTELLI, H. *Gramsci e a questão religiosa*. Paulinas: São Paulo, 1981.

POULANTZAS, Nicos. *As classes sociais no capitalismo de hoje*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

PRIEN, H-J. Problemas metodológicos para uma história síntese da igreja na América Latina. In: CEHILA. *Para uma história da Igreja na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1986.

PUNTEL, J. T. *Inter Marifica*. In: PASSOS, J. D. P.; SANCHEZ, W. L. (Orgs.). *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2015.

QUEIROZ, J. J. Bem Comum. In: PASSOS, J. D. P.; SANCHEZ, W. L. (Orgs.). *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2015.

_____. Direitos Humanos. In: PASSOS, J. D. P.; SANCHEZ, W. L. (Orgs.). *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2015.

_____. Progresso. In: PASSOS, J. D. P.; SANCHEZ, W. L. (Orgs.). *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2015.

RADICE, Luciano L. Um marxista diante de fatos novos no pensamento e na consciência religiosa. GOZZINI, M. et al. *Diálogo posto à prova*. Debate entre católicos e comunistas italianos. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.

REMMOND, R. A vida política dos cristãos, *CHRISTUS*, nº 52, out., p 448-459, 1966.

_____. Política e representação. In: COUTROT, A. *Religião e política: por uma história política*. São Paulo Ática, 1996.

RESENDE, P. E. A. O arco do sagrado e do profano. In: GUERREIRO, S. (Org.). *O estudo das religiões: desafios contemporâneos*. São Paulo: Paulinas, 2004.

RICCARDI, A. O Vaticano de Pio XII e o partido católico. *Concilium*. v. 213, n. 5, p 45-58, 1987.

RICÚPERO, R. A década de 80 e a crise na América Latina. MOISÉS, J. A. (Org.). *O futuro do Brasil: a América Latina e o fim da Guerra Fria*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

STARK, R.; BAINBRIDGE, W. S. *Uma teoria da religião*. São Paulo: Paulinas, 2008.

ROMANO, R. *Conservadorismo romântico*. Campinas: Ed. Unicamp, 1997.

ROPS, D. *A igreja das revoluções*. São Paulo: Quadrante, 2012. (História da Igreja de Cristo, volume IX).

_____. *A igreja das revoluções*. São Paulo: Quadrante, 2012. (História da Igreja de Cristo, volume X).

ROSSI, P. *Os sinais dos tempos*. São Paulo. Cia das Letras: 1992.

RUST, Leandro Duarte. No princípio era... Pio XII, o papado de Pedro. In: RUST, L. D. *Mitos papais*. Política e imaginação na história. Petrópolis: Vozes, 2015.

SALDANHA, N. *Da teologia à metodologia*. Belo Horizonte: Del Rey, 1993.

SALEM, H. Dos palácios à miséria da periferia. In: SALEM, H. (Coord.) *A igreja dos oprimidos*. São Paulo: Brasil Debates, 1981.

SANTA ANA, J. H. *Ecumenismo e libertação*. Petrópolis: Vozes, 1987.

SANTOS, J. M. L. *A ordem social em crise. A inserção do protestantismo em Pernambuco 1860-1891*. Tese. (Doutorado em História Social). Universidade de São Paulo, 2008.

_____. *Estado laico: o mito republicano 1891-1930*. Projeto de Pós-Doutorado em História do Direito. Campina Grande, 2012. Não publicado.

_____. *História do cristianismo e linguagens*. Pressupostos conceituais. Campina Grande, 2014. Inédito.

_____. (Org.). *Religião, a herança das crenças e as diversidades de crer*. Conferências do I Simpósio Regional Nordeste da Associação Brasileira de História das Religiões, Campina Grande/PB, 2013.

SCHMIDT, K. D. A fundamentação da História Eclesiástica. In: SCHMIDT, K. D. *A presença de Deus na história*. São Leopoldo: Sinodal, 1982.

SEAUMOIS, X. O problema missionário na época do Vaticano II. In SCHILLEBEECKX, E. (Coord.). *Igreja, fé e missão*. Lisboa: Moraes, 1966.

SIEPIERSKI, Paulo D. Contribuições para uma tipologia do pentecostalismo brasileiro. In: GUERRIERO, S. (Org.). *O Estudo das Religiões: Desafios Contemporâneos*. São Paulo: Paulinas, 2004.

SILVA, E. M. História das religiões: algumas questões teóricas metodológicas. In CAVALCANTI, C. A. et al. *Religião, cultura e política no Brasil: perspectivas históricas*. São Paulo: Unicamp, 2011.

SILVA, H. R. *Fragmentos da história intelectual – entre questionamentos e perspectivas*. Campinas: Papirus, 2002.

SILVA, M. A. Diaconato/Diaconato permanente. In: PASSOS, J. D. P.; SANCHEZ, W. L. (Orgs.). *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2015.

SILVEIRA, E. J. S. Teoria(s) e método(s) em Ciências da(s) religião(ões)? Notas antropológicas sobre caminhos possíveis. In: MARANHÃO, F. E. M. A. (Org.)

(Re)conhecendo o sagrado. Reflexões teórico-metodológicas dos estudos de religiões e religiosidades. São Paulo: Fonte, 2012.

SINGLER, J. A. *A tradição conservadora no pensamento norte-americano*. São Paulo: Ibrasa, 1972.

SKINER, Q. Meaning and understanding in the history of ideas. *History and Theory*. 8: 38-69, 1969.

SNYDER, L. L. *El mundo em el siglo XX 1900-1950*. Barcelona: Labor, 1966.

SOBRINO, J. O testemunho da igreja na América latina. In TORRES, S. (Org.) *A igreja que surge da base: eclesiologia das comunidades cristãs de base: IV Congresso Internacional Ecumênico de Teologia*, 1980. São Paulo: Paulinas, 1982.

SOFFIATTI, E. S. C. A Igreja e o Liberalismo: perspectiva histórica. In: SANTOS, J. M. L. (Org.). *Religião, a herança das crenças e as diversidades de crer*. Conferências do I Simpósio Regional Nordeste da Associação Brasileira de História das Religiões, Campina Grande/PB, 2013.

_____. *Igreja católica, Política e Pio XII*. O Estado Democrático. Jundiaí: Paco, 2012.

SOUZA, N.; GOMES, E. S. S. Os papas do Vaticano II e o diálogo com a sociedade contemporânea. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 44, n. 1, p. 5-27, jan.-abr. 2014

SOUZA, N. Comissões preparatórias. In: PASSOS, J. D. P.; SANCHEZ, W. L. (Orgs.). *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2015.

TEIXEIRA, F. Guerra e paz. In: PASSOS, J. D. P.; SANCHEZ, W. L. (Orgs.). *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2015.

TERROR, H. H. G. Uma teologia da história das religiões a partir de Paul Tillich. In: *Correlatio*. São Bernardo do Campo, v. 12, p. 01-08, 2007.

THERY, H. *Os grupos sociais: forças vivas?* Lisboa: Sampedro, s.d.

TORRES, J. C. O. *História das idéias religiosas no Brasil*. São Paulo: Grijalbo, 1968.

TROELTSCH, E. *Protestantism and Progress: a historical study of the relation of protestantism to the modern world*. Boston: Bacon Press, 1958.

TURBANTI, G. *Un concilio per il mondo moderno*. La redazione della costituzione pastorale “Gaudium et spes” del Vaticano II. Bologna: Il Mulino, 2000.

UNIÃO Internacional de Estudos Sociais. *Código de moral política*. Síntese doutrinária. Petrópolis: Vozes, 1959.

_____. *Código Social. Esboço da doutrina social católica*. Petrópolis: Vozes, 1964.

UTZ, A. F.; GRONER, J. F. *Relations humaines et société contemporaine: synthèse chrétienne directives de S. S. Pie XII*. Version française d'après les documents originaux par Alain Savignat; préface de S. Em le cardinal Feltin. Paris: St-Paul, 1956.

VEIGA, G. *História das Idéias da Faculdade de Direito do Recife*. Recife: EdUFPE, 1984. t. III

VELATI, M. Cristianismo às vésperas do Vaticano II. *Revista Eclesiástica Brasileira*. V. 51, n. 203 set., p. 663-679, 1991.

VIDAL, M. *Novos caminhos da moral. Da “crise moral” a “Moral crítica”*. São Paulo: Paulinas, 1978.

VV.AA. *Tendências da teologia no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1983

WACH, Joachim. *Sociologia da Religião*. São Paulo: Paulinas, 1990.

WALKER, Martin. *The cold war and making of modern world*. Londres: McMillan, 1993.

WALKER, W. *História da Igreja Cristã*. São Paulo: ASTE, 1967, v. 2.

WANDERLEY, L. E. W. A igreja no mundo de hoje. *Revista Paz e Terra*. ano I, n. 2, p. 173-194, set. 1966.

WASH, J. *Sociologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 1990.

WEBER, M. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1982.

WELLS, D. F. A Teologia católico-romana recente. In: GUNDRY, S. *Teologia contemporânea. Uma análise dos pensamentos dos principais teólogos do mundo hodierno*. São Paulo: Mundo Cristão, 1983.

WELSH, J. R.; RUFFOLO, M. (Orgs.). *Em dia com a igreja. O Vaticano II ao alcance de todos*. São Paulo: Loyola, 1987.

WENINGER, M. (Org.). *Uma Europa sem Deus. A União europeia e o diálogo com religiões, igrejas e comunidades confessionais*. Lisboa: Edições 70, 2009.

WOLFF, E. Comunhão. In: PASSOS, J. D. P.; SANCHEZ, W. L. (Orgs.). *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2015.

_____. Ecumenismo. In: PASSOS, J. D. P.; SANCHEZ, W. L. (Orgs.). *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2015.

WOLTERSTORFF, Nicolas. Epistemologia da Religião. In: GRECO, J.; SOSA, E. *Compêndio de Epistemologia*. São Paulo: Loyola, 2008.

XAVIER, P. Neoliberalismo como uma visão de mundo. *Universidade e Sociedade*. v 6, n. 10, p. 110-120, jun. 1996.

ZAMAGMA, Domingos. Doutrina Social da Igreja. In: PASSOS, J. D. P.; SANCHEZ, W. L. (Orgs.). *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2015.