

# Bases temporais para o estudo histórico da Igreja católica do século XX<sup>1</sup>

## Temporal bases for a historical study of 20<sup>th</sup>-century Catholic Church

Rodrigo Coppe Caldeira<sup>2</sup>

*Não são os fatos que abalam os homens, mas sim o que se escreve sobre eles. (Epíteto)*

### Resumo

O Concílio Vaticano II causou, com seus textos finais, grande comoção no interior da Igreja católica. Perpassado por lutas internas e conflitos doutrinários e ideológicos, os padres conciliares produziram textos calcados em certo “compromisso de pluralismo contraditório”. Tal “compromisso” despertou grandes questões para o magistério e para os católicos, já que uma hermenêutica “correta” dos textos era exigida com o passar do tempo. Dessa forma, no período denominado de “pós-concílio”, a luta pelos significados de seus textos continuou e ainda hoje se faz sentir. Ao analisar os pontificados de João Paulo II e de Bento XVI, muitos historiadores e estudiosos tomam como marco de interpretação apenas o Vaticano II, ou seja, o que cada um deles foi e é em relação ao evento conciliar ou, muitas vezes, à imagem que fazem dele, esquecendo-se de que o próprio concílio encontra-se situado historicamente. Assim sendo, não enxergam nada mais que “reacionarismo” e “conservadorismo” de ambos os papas em relação ao concílio e seu pretenso “espírito”. Interpretando-os dessa forma, assumem uma perspectiva temporal datada sobre a história da Igreja, correndo o risco de deixarem escapar a complexidade que marca o caminhar da Igreja no século XX.

**Palavras-chave:** Igreja católica; Concílio Vaticano II; Hermenêutica.

O catolicismo possui como uma de suas características o multifacetamento. Opus Dei, Focolares, Teologia da Libertação, Renovação Carismática, Arautos do Evangelho, Toca de Assis podem ser tomados como movimentos que dão essas várias facetas à Igreja contemporânea. O esforço de diversas análises (nos âmbitos antropológicos, socio-

1. Artigo recebido em maio/2007 e aceito em julho/2007.

2. Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião (PPCIR-UFJF), professor de Cultura Religiosa na PUC Minas e de História do Cristianismo no Instituto Santo Tomás de Aquino. e-mail: rcope@hotmail.com

lógicos, filosóficos, teológicos e históricos) em apreender a lógica e a dinâmica desses grupos torna as discussões acadêmicas sempre mais enriquecedoras, abrindo novas perspectivas e provocando a sensibilidade investigativa.

Não raras vezes, esses movimentos, e até mesmo os papados de João Paulo II e Bento XVI, são colocados juntos num “saco semântico”, rotulados com conceitos como “tradicionalista”, “conservador”, “reacionário”. Tais conceitos não surgem isolados de seu contexto histórico e assim são sempre utilizados com base em uma noção temporal que muitas vezes não está clara. Se alguém busca “conservar” algo o faz porque em algum momento esse “algo” foi visto como estando em risco; se, por outro lado, deseja “reagir” frente à determinada coisa, essa reação (que entendemos reacionarismo como movimento que visa voltar à determinada conjuntura histórica) tem como referência necessariamente um evento que, talvez, teria se afastado de alguma posição consolidada.

Então, o que desejamos demonstrar é que quando um pesquisador busca compreender a dinâmica dos movimentos católicos anteriormente citados, e até mesmo papados inteiros, por meio desse arcabouço conceitual, que muitas vezes também não está devidamente clarificado, ele o faz baseado em uma noção temporal que assume, conscientemente ou não. E essa noção temporal geralmente gira em torno de como se compreende o evento mais importante da Igreja Católica do século XX: o Concílio Vaticano II (1962-1965).

## O Vaticano II como *descontinuidade*

Tivemos a idéia de escrever este texto a partir da leitura do texto “Em busca do dossel sagrado” (**Horizonte**, v. 4, n. 8, jun. 2006), do colega Rodrigo Portella, e do desenvolvimento de minhas reflexões para o desenvolvimento de minha tese. Portella visa em seu artigo analisar o que chama de panorama religioso pós-moderno, a Igreja de Roma nesse contexto e determinado tipo de resposta, suscitada em certos grupos, a essa conjuntura específica. Aqui, não tenho a pretensão de abordar a própria Toca de Assis, que Portella tem como objeto de estudo, nem as teorias sociológicas de Berger que aplica ao movimento de Pe. Roberto Lettieri. Pretende, apenas, com base em alguns conceitos utilizados pelo pesquisador, apontar uma questão de fundo que sua reflexão recorre, e que nos interessa imensamente.

Inicialmente, Portella defende que “atualmente crescem na Igreja Católica do Brasil movimento religiosos internos de tendência conservadora [...]” (p. 77). Cita como exemplos desses movimentos a Toca de Assis, os Arautos do Evangelho, a RCC, a Opus Dei, como possuidores de “postura doutrinária e de costumes bastante tradicionalizada [sic]” (p. 78). Nomeia-os como “movimentos tradicionalistas” (p. 79). Além disso, afirma que todos eles têm como objetivo “constituírem comunidades de exercício de santidade e de vivência de um catolicismo que, após o Concílio Vaticano II, foi bastante alterado liturgicamente e em estilos de vivências e de interpretações teológicas” (p. 78). Dessa forma, o estudioso defende que, ao responder o que acontece ao catolicismo contemporâneo, uma “nova postura estaria tomando espaço da Igreja e que apontaria para um ‘engessamento’ religioso e teológico – em contraponto ao *aggiornamento* proposto pelo Concílio Vaticano II –, uma volta ao modelo de Igreja altamente hierárquico, dogmático e de resgate de antigas espiritualidades e práticas rituais e de costumes” (p. 78). Assim, creio que dessa afirmação de Portella podemos, em debate, alinhar algumas reflexões.

Ao que parece, e isso fica claro em uma de suas notas, Portella assume a perspectiva do jesuíta e teólogo da libertação João Batista Libanio em seu **A volta à grande disciplina** (1984). Libanio defende nesse livro a idéia de que com o papado de João Paulo II viveríamos um processo de “restauração” de uma Igreja que a maioria conciliar teria deixado para o passado: aquela tridentina, marcada por antiprotestantismo e por certas características centralizadoras e fortemente assinaladas de determinada “identidade católica”. Contudo, Portella não situa historicamente o próprio pensamento de Libanio, que vinha visivelmente ao encontro da perspectiva hermenêutica que poderíamos chamar de *descontínua* e que, por sua vez, se inseria na contenda pós-conciliar. O jesuíta, nessa obra, toma partido claro no embate ideológico que havia recrudescido nos anos que antecederam sua publicação com as polêmicas em torno da Teologia da Libertação. Assim, admitia que qualquer movimento do papado de João Paulo II que não apontasse para essa perspectiva interpretativa *descontínua* do Vaticano II era geralmente considerado, e ainda o é, como uma “traição ao ‘espírito do concílio’”.

Ao acolher que a Igreja atual tem uma postura “engessada” e que visa voltar à situação pré-conciliar, Portella assume posição clara no campo movediço e complexo das interpretações da história da Igreja

contemporânea, contudo sem deixar claros os termos dessa posição. É mister apontar que assumir tal postura é defender, primeiramente, que a Igreja se tornou “outra” depois do Vaticano II, que o concílio é caminho de partida mais do que de chegada de uma corrente que se tornou irresistível no seio da Igreja no decorrer das décadas. Em um momento de seu texto, o autor se pergunta: “Mas o que levou o catolicismo a esse retorno à tradição?” (p. 79). Infere-se da assertiva que depois do Vaticano II a Igreja teria “virado as costas” para a tradição e que agora voltava a ela suas preocupações, refletindo então no surgimento do que chama de “movimentos tradicionalistas” (p. 79).<sup>3</sup> Argumento que deixaria qualquer adepto da corrente de Marcel Lefebvre pra lá de feliz!<sup>4</sup> Contudo, não sabemos se houve algum momento em que ela deixou de ter como um de seus fundamentos, além das Sagradas Escrituras, a Tradição viva, por sinal, conteúdo presente em um dos importantes documentos do Vaticano II, a Constituição Apostólica **Dei Verbum**: “A Sagrada Teologia apóia-se, como em perene fundamento, na palavra escrita de Deus juntamente com a Sagrada Tradição” (**Dei Verbum**, n. 195).

Na verdade, a idéia de fundo que perpassa as assertivas da *hermenêutica da descontinuidade* é que a Igreja católica romana teria se “modernizada” com o Vaticano II. Dessa forma, o caminho para um catolicismo mais palatável às exigências contemporâneas, marcadas principalmente pela concepção utilitária e pragmática da fé, não teria volta e ela caminharia rumo a um encontro amigável, amável e, sobretudo, positivo frente às demandas modernas. O que nos perguntamos é se essa perspectiva temporal colaboraria para a compreensão da história da Igreja no século XX ou se apenas refletiria uma luta ideológica interna do catolicismo romano.

A posição de Portella não surpreende. Geralmente, ao longo desses quarenta anos de recepção, o Vaticano II foi tratado por diversos estudiosos como um evento no qual a Igreja teria se transformada profundamente e em definitivo em direção à aceitação da modernidade. De fato, é possível inferirmos que a perspectiva de

3. Para uma compreensão mais cuidadosa dos conceitos “tradicionalismo” e “conservadorismo”, veja Mannheim (1982, p. 107-136).

4. Marcel Lefebvre lutou no Vaticano II contra a tendência liberal e radicalizou sua posição no decorrer dos anos do pós-concílio. Grosso modo, Lefebvre defendia que com as resoluções do Vaticano II a Igreja teria negado os fundamentos essenciais de sua tradição. Em 1976, foi suspenso *a divinis* e, em 1988, junto com o brasileiro D. Antônio de Castro Mayer, excomungado por ter ordenado quatro bispos. Seus seguidores estão reunidos na Fraternidade sacerdotal de São Pio X, fundada em 1970.

ruptura tem sua filiação e fundamento filosófico no historicismo e nas variadas teorias do progresso que se desenrolaram no século XIX. Esse posicionamento foi, e ainda é, de certa maneira, hegemônico nos estudos sobre o concílio do século XX. O que chamo a atenção é sobre a necessidade de deixar clara a temporalidade que o pesquisador assume, pois isso causa impacto considerável em toda compreensão sobre o catolicismo. Como corrobora Koselleck, “esclarecer seus níveis de temporalidade é um imperativo metodológico” do investigador (KOSELLECK, 2006, p. 141).

A perspectiva hermenêutica descontínua, ou de ruptura, é encontrada em sua “gênese”, e aí como foco principal de sua disseminação, no pensamento do historiador Giuseppe Alberigo e sua “escola”. Em um de seus mais elucidativos artigos sobre como essa linha interpretativa se constrói, o historiador de Bologna afirma já em seu sugestivo título: “Do bastão à misericórdia. O magistério no catolicismo contemporâneo (1830-1980)”. Nele ficam claras as bases da hermenêutica da ruptura: na encíclica **Mirari vos Arbitramur** (DH, 2730-2732), o papa Gregório XVI fazia referência explícita a 1Cor 4, 21: *in virga ad vos, an caritate et spiritu mansuetudinis?* Com esse papado iniciavam-se os primeiros movimentos da chamada Igreja ultramontana e sua fobia em relação a qualquer transigência com o pensamento moderno. Por outro lado, cita o papado de João XXIII e sua convocação de um concílio como aquele que teria trazido a misericórdia, já que no seu discurso de abertura Roncalli proferiu: “a Esposa de Cristo prefere usar mais o remédio da misericórdia que o da severidade: julga satisfazer melhor as necessidades de hoje mostrando a validade de sua doutrina que condenando erros” (KLOP, v. II, p. 310). A perspectiva de Alberigo sugere que com Gregório XVI inicia-se um período que tem seu termo com João XXIII e o Vaticano II. O evento conciliar torna-se, assim, a conclusão de uma época e o início de outra, na qual a Igreja se utilizaria apenas da misericórdia em suas relações com o mundo moderno.

Claramente, a ascensão da Igreja ultramontana ocorre com Gregório XVI e tem seus impulsos principalmente com Pio IX e Pio X. A perspectiva, como diriam alguns, “intransigente” desses papados frente ao liberalismo, ao socialismo e aos pressupostos iluministas que acabaram sendo utilizados nos estudos bíblicos de forma radical, desbancando na heresia modernista, foi acentuadamente dominante na primeira metade do século XX. Contudo, não seria lícito

situar todos os papados, de Gregório XVI até Pio XII, como *estritamente* ultramontanos e antimodernos sem levar em consideração as várias nuances que marcaram necessariamente todos eles.

Buscar enquadrar todo um pontificado em conceitos como *anti-moderno* ou *progressista* é recusar o lugar de cada um deles no complexo e contínuo processo de *acomodação* pela qual a Igreja passou e ainda passa. É renunciar a perceber que cada um, a sua maneira, lançou novas perspectivas, buscando, ao mesmo tempo, conservar e defender o patrimônio da fé. E aí o historiador da *Scuola Normale Superiore di Pisa* Daniele Menozzi oferece uma contribuição que, a meu ver, é mais verossímil para a análise dos pontificados do século XX: “modernizzazione antimodernistica pilotata del mondo moderno ritenuti compatibili con l’ortodossia cattolica ed anzi attribuiti, almeno per la loro origini, agli influssi del cristianesimo. È dunque in questo percorso che mi sembra debbano essere letti [...] il Vaticano II” (MENOZZI, 2006, p. 14).

Menozzi (2006) propõe três enfoques para se apreender as relações da Igreja de Roma com o moderno no século XX: o repúdio dos princípios da modernidade; o desafio da modernização (aspectos técnicos e instrumentais); penetração dos valores modernos na Igreja. Dessa forma, é possível ler os pontificados da primeira metade do século XX dentro dessa chave, ou seja, procurando em cada um deles as reações que respondem a cada um dos enfoques.

Nesse sentido, podemos citar, como exemplo, alguns papados e documentos que demonstram essa complexidade. Leão XIII que, ao mesmo tempo em que convida à modernização do catolicismo, brada contra o socialismo com sua encíclica **Quod apostolici muneris** (DH 3130-3133), de 1878; que prevendo os ataques que sofrerá a teologia católica aposta na centralidade de Santo Tomás na encíclica **Aeterni Patris** (DH 3135-3140), de 1879; que com as encíclicas **Libertas praestantissimum** (1888) (DH 3245-3255), **Rerum novarum** (1891) (DH 3265-3271) e **Tametsi futura** (1900) trata de questões sociais, culturais e políticas, convidando os fiéis a utilizarem todos os instrumentos da modernidade para a evangelização, apontando até para um afastamento das posições mais rígidas de Pio IX no seu **Syllabus errorum modernorum**.

Pio X, considerado um dos papas mais “intransigente”, devido sua luta contra o modernismo, também não foge da perspectiva de acomodação. Esse papa desenvolveu notável reforma na Igreja de

Roma com decretos relativos à comunhão freqüente e à comunhão das crianças (DH 3530-3536); reforma da música sacra e da liturgia; medidas a fim de melhorar o ensino do catecismo e a pregação; reorganização dos seminários, das instituições eclesíásticas e do direito; reformas que fizeram do papa o pioneiro da Ação Católica no sentido moderno; reorganização da cúria romana e das congregações romanas com o propósito que dessem conta “às tarefas cada vez maiores e mais urgentes, provocadas pelo desenvolvimento da centralização eclesíástica a partir de meados do século XIX” (AUBERT, 1975, p. 22).

Bento XV, por seu turno, insiste na visão negativa da modernidade, mas traz um novo clima de tolerância, sendo capaz de propiciar novos movimentos na Igreja, como o litúrgico, o bíblico, o movimento leigo e mesmo o teológico. Além disso, incidiu fortemente sobre a defesa da formação do clero autóctone com sua encíclica **Maximum Illud**. A tendência à participação do fiel na empreitada de conquistar as consciências para a verdade cristã foi central para o fluxo de novas tentativas de *acomodação* que desembocou no Vaticano II. De lá até o concílio, amadureceram e ampliaram seus círculos de atuação.

Pio XI, por sua vez, condena o comunismo na encíclica **Divini Redemptoris** (DH 3771-3774), desenvolve alta atividade sensória a partir do Santo Ofício frente às novas questões da exegese bíblica, e, por outro lado, desenvolve amplo processo de modernização com a fundação da Radio Vaticano e um novo e vigoroso impulso no movimento leigo, com a fundação da Ação Católica.

Pode-se tomar como um pontificado paradigmático no complexo processo de acomodação o de Pio XII. O período em que Pacelli esteve à frente da Santa Sé é visto por alguns estudiosos como o último da “era antimoderna”.<sup>5</sup> De fato, sua relutância perante algumas questões que poderiam colocar em risco a identidade católica concebida como marcadamente antimoderna foi constante em seu papado. Por outro lado, encerrá-lo apenas nessa categoria seria usurpá-lo de sua condição particular e ambivalente dentro da lógica da *acomodação*.

Com a encíclica **Summi pontificatus** (DH 3780-3786), Pio XII assume o tom antimoderno, condenando a Segunda Grande Guerra

---

5. O pontificado de Pio XII “pode ser considerado como o último da era antimoderna. Teve diversos aspectos autoritários durante seu pontificado: rejeitou as doutrinas evolucionistas, existencialistas, historicistas, e suas intervenções na teologia católica foram de grande relevância [...]” (SOUZA, 2004, p. 22)

como resultado do afastamento progressivo dos povos de Jesus Cristo e sua Igreja. Por outro lado, assume certa modernização ao deixar claro que a Igreja romana aceita a legitimidade do Estado moderno e a separação das esferas civis e religiosas.

Pio XII publicou várias encíclicas e documentos que marcariam profundamente a Igreja, mesmo, por incrível que pareça aos olhos descuidados, antecipando algumas linhas que seriam desenvolvidas no Vaticano II. A obra de Pio XII no comando da Igreja romana mostrou considerável capacidade de adequação de certas estruturas e de revisão dos “meios de presença” (VERUCCI, 1999).

Com a encíclica **Mystici Corporis Christi** (DH 3800-3822), de 1943, Pio XII preocupa-se em demonstrar as duas dimensões da Igreja, o institucional-visível e o mistérico-invisível. A encíclica dava novo impulso aos debates eclesiológicos que se desenvolveriam com certo vigor até o Vaticano II.<sup>6</sup>

Outra encíclica que marca o pontificado de Pacelli e aponta para as novidades que serão reafirmadas e implementadas pela maioria dos padres no Vaticano II é a **Divino Afflante Spiritu** (1943) (DH 3825-3831). Esse documento marcou mais uma etapa na longa e disputada luta frente aos métodos históricos-críticos e exegéticos aplicados nos estudos das Sagradas Escrituras e que remontavam ao final do século XIX. Com o documento, Pio XII confirmava a perspectiva positiva da utilização de critérios científicos pelos estudiosos católicos nas pesquisas sobre a Bíblia e detinha-se de modo reiterado aos aspectos dos “gêneros literários” que compunham os livros sagrados. Como evidencia Martina, Pio XII reconhecia assim “os métodos de Lagrange e de sua escola e se abria caminho para uma renovação na exegese” (MARTINA, 1997, p. 267).

Em relação ao culto, Pio XII assume novas perspectivas. A partir de 1955, com a encíclica **Musicae sacrae disciplina** e com a Instrução da Congregação dos Ritos de 1958, aprova a missa dialogada em latim, permite que vários sacerdotes vestidos com seus paramentos assistam à missa celebrada por um só deles, e proíbe a leitura do Evangelho e das epístolas em língua vulgar por fiel enquanto o padre as lê em latim. Apontando ainda para os passos à frente perpetrados por Pacelli na complexidade *modernidade/antimodernidade*, pode-

6. Esta encíclica é citada por Paulo VI em seu discurso de abertura da segunda sessão do concílio como correspondente “em aporte à aspiração que a Igreja sentia de traduzir enfim a sua realidade num corpo de doutrina completo” (KLOPPENBURG, 1962, p. 513).

se citar a constituição apostólica **Provida Mater Ecclesia** (1947) e o *moto proprio* **Primo feliciter** (1948), que reconhecem os institutos seculares, e a constituição apostólica **Sponsa Christi** (1951) que enfraquecia a clausura das irmãs contemplativas, convidando-as a realização de trabalhos apostólicos dentro do carisma da vida religiosa (MARTINA, 1997).

Momento interessante e curioso é a da carta do Santo Ofício ao arcebispo de Boston em agosto de 1949 (DH 3866-3873). Essa carta tinha como alvo principal os membros da *St. Benedict's Center* e o *Boston College*, que explicavam de forma extremamente rigorista o princípio “extra Ecclesia nulla salus”. Todos os homens que não fossem católicos, inclusive os catecúmenos, estariam destinados à perdição. O documento esclarece que a Igreja sempre exclamou e nunca deixará de fazê-lo sobre a infalibilidade da sentença que “fora da Igreja não há salvação”. Contudo, o texto busca matizar a assertiva. Segundo ele “non si salva colui che, sapendo che la chiesa è stata divinamente istituto da Cristo, rifiuta tuttavia di sottomettersi allá chiesa o rifiuta l’obbedienza al pontifice romano, vicario di Cristo in terra” (DH 3867).

Segundo o documento, a Igreja é um “meio geral de salvação”, pois “non si richiede sempre, affinché uno ottenga l’eterna salvezza, che sai realmente incorporato come um membro nella chiesa, ma questo almeno è richiesto, che egli aderisca alla stessa com il voto e il desiderio” (DH, 3870). Assim sendo, “questo voto [...] non è necessario che sai sempre esplicito [...] ma dove l’uomo soffre di ignoranza invencibile, Dio accetta pure un voto implícito [...] in quella buona posizione dell’animo, com la quale l’uomo vuole la sua volontà conforme alla volontà di Dio” (DH 3870). E conclui dando um aviso tanto aos “rigoristas” quanto àqueles que defendem a idéia de que o homem pode salvar-se por meio de outras religiões: “Con queste prudenti parole disapprova sia coloro che escludono dalla salvezza eterna tutti quello che aderiscono alla chiesa soltanto con un voto implícito, sia coloro che falsamente sostengono che gli uomini possono ugualmente essere salvati in ogni religione” (DH, 3872). Em fevereiro de 1953, Leonard Feeney, um dos “rigoristas”, é excomungado. De fato, não se pode deixar de conjecturar, com esse documento do Santo Ofício, de que a Santa Sé toma uma posição peculiar e mais aberta frente ao famoso axioma exclusivista: condena alguém por afirmar clara

e exatamente que ninguém se salva a não ser pela Igreja católica romana.<sup>7</sup>

Como podemos observar, o processo de acomodação da Igreja é um processo longo, lento e perpassado por inúmeras variáveis, que vão de uma modernização instrumental até novas perspectivas em relação aos estudos teológicos, bíblicos e a posição dos leigos em seu interior. Não é difícil perceber, com esses breves exemplos, que a história da Igreja do século XX deve ser estudada dentro dessa complexidade.

Mesmo o papado de João XXIII, que refeito pelas análises dos hermenutas da descontinuidade constroem quase que um mito, possuiu suas contradições. A convocação do concílio por um papa que era considerado “de transição” foi, em verdade, uma grande surpresa. Um concílio pastoral, sem o objetivo de condenar erros e declarar anátemas, era realmente uma novidade surpreendente. Contudo, essa atitude não eximiu o pontificado de João XXIII do complexo processo histórico de *acomodação* que a Igreja se debatia há pelo menos um século. É necessário compreender que a visão positiva da contemporaneidade que o papa desejava imprimir na Igreja que governava não encerrava a lógica *modernidade/antimodernidade*. Ela também fazia parte daquele secular processo de *acomodação*. Mesmo os resultados que vão se delineando no decorrer do concílio, em favor da sensibilidade mais suscetível às demandas modernas, marca da maioria conciliar, e, pode-se dizer, o término da “era intransigente” não resultam *in totum* no fim desse processo.

O papa do Vaticano II está claramente inserido na dinâmica contraditória de acomodação. Podemos citar como exemplos, junto da convocação de um concílio pastoral, sua encíclica **Ad Petri Cathedram**, de junho de 1959, que se refere aos males e erros que se opõem à verdade revelada; a encíclica **Aeterna Dei sapientia** de 1961, que como um “balde de água fria” reassume em relação aos cristãos ortodoxos condenações que pareciam já superadas; institui o *Secretariado pela unidade dos cristãos* para cuidar do ecumenismo no concílio; a Constituição Apostólica *Veterum Sapientia* de 1962, que reafirmava o latim como a língua oficial da Igreja. Podemos ver, dessa forma, que tomar o papado de Roncalli como exclusivamente “aberto”, “progressista”, como queiram o chamar, é obscurecer a dinâmica contraditória

---

7. Congar aponta: “Curiosa posição de um homem que vem excluído da Igreja por ter afirmado que aqueles que a ela não pertencem explicitamente estão condenados” (1964, p. 394).

da história da Igreja e assumir posição ideológica que se constrói no pós-Vaticano II.

## Bases teóricas de uma interpretação histórica do Vaticano II

Devemos entender o conceito de *complexidade* sendo a reflexão acerca de como cada pontificado do século abordado emoldurou-se no jogo *modernidade-antimodernidade*, ou seja, como cada pontificado reagiu diante aos novos movimentos que se embebiam de aspectos modernos ou aqueles que se firmavam em um pensamento antimoderno. Esse jogo, caracterizado por movimentos nas peças que se repetem em avançar e recuar, pode ser expresso em uma esclarecedora frase de Menozzi: a Igreja católica do século XX é “uma Igreja que não consegue decidir se mostra sua face de mãe misericordiosa ou de sombria madrasta” (MENOZZI, 2006, p. 11).

Quando Portella afirma que a política atual da Igreja é a de retornar às formas pré-conciliares de existência eclesial (p. 78), ele assume, conscientemente ou não, a categoria de “ruptura”, muito cara aos progressistas mais radicais como também aos nostálgicos lefebvristas (os primeiros julgando como um fator positivo e os segundos abominando a idéia ferozmente). O que a dinâmica de acomodação *modernidade-antimodernidade* nos demonstra é a necessidade de superar essa chave de “ruptura”, pois permanecer nela é permanecer enclausurado dentro de perspectivas ideológicas do catolicismo pós-conciliar, o que não interessa, cremos, a uma investigação honesta e profícua.

Ler a conjuntura pós-conciliar fazendo referência se esse ou aquele papado aproxima-se ou afasta-se dele é reduzir a discussão a um nível ideológico e superficial, já que esse tipo de leitura não assume a complexidade do processo de acomodação que remete a, pelo menos, dois séculos. Se a história da Igreja no século XX é marcada por uma dinâmica contraditória de acomodação, que ora demonstra sua face de mãe, ora sua face de madrasta, o evento do Concílio Vaticano II também deve ser estudado nessa mesma dimensão e convergência. É nele, e na sua recepção, que se vislumbra o embate claro das duas respostas que se delineiam desde o final do século XIX: transigir ou não com os valores modernos, e como fazê-lo.

Estudar o Vaticano II é estudá-lo, portanto, com base em sua inserção nessa mesma complexidade. É reconhecer sua carga de alteração

dentro de uma continuidade, ou seja, de que a “identidade por meio da qual essa sucessão de diferenças é reconhecível como ‘mudança’ é o item imutável da situação, a saber, a forma [...] que sobrevive e que não é composta por diferenças” (OAKESHOTT, 2003, p. 185). Isto é, “compor um passado em termos de continuidades e convergências de eventos históricos obliquamente relacionados, apropriadamente inferidos de um passado que sobreviveu” (OAKESHOTT, 2003, p. 125).

Em sua significação primeira, mudança é uma idéia altamente paradoxal, pois “é a noção de alteração combinada com a noção de permanecer o mesmo [...] a idéia de mudança mantém duas idéias aparentemente opostas, mas na verdade complementares: a idéia de alteração e a de continuidade; a de diferença e identidade” (OAKESHOTT, 2003, p. 165-165). Dessa forma, avaliar e adjetivar o Concílio Vaticano II como uma “grande mudança” que levaria a Igreja a transigir rápido e facilmente com a modernidade é não levar em consideração o próprio caráter de toda mudança e, por sua vez, esbarrar em certa “mística da ruptura” que não insere o evento histórico dentro de um tempo longo, o ciclo *modernidade-antimodernidade*. Em relação às avaliações desse tipo, Oakeshott acrescenta:

Pode-se esperar que um passado historicamente entendido seja composto de mudanças que não são nem surpreendentes, nem insignificantes, nem que surgem do nada, nem *peu de chose*. Mas a expressão “grandes eventos” pertence mais ao vocabulário do entendimento prático do passado (que pode distinguir de forma apropriada “divisor de águas” e “grandes saltos para frente”) do que o vocabulário da história, em que não há lugar para tais julgamentos. (OAKESHOTT, 2003, p. 186)

O que queremos dizer com “ciclo *modernidade-antimodernidade*”? Entendemos por esse ciclo aquele período que se abre a partir do século XIX com a chamada Igreja ultramontana. Esse “modelo” de Igreja foi caracterizado por dura reação diante dos ataques do liberalismo contra seu poder temporal, que se desenvolvia desde a Revolução Francesa (1789), e dos pressupostos iluministas contra qualquer tipo de verdade que fosse proferida sem a referida constatação empírica. O ultramontanismo foi, assim, a reação antimoderna de vários papados contra os ideais e valores modernos que visavam desestabilizar as bases do catolicismo romano.

Contudo, a força com que as águas da modernidade tentavam romper os diques da “segurança cognitiva” que a Igreja tentava manter a todos os custos foi sentida séculos antes. Desde a Reforma Protestante

vislumbram-se vários ensaios de intervenção dos paradigmas do sujeito moderno no catolicismo. De lá até hoje, essas tentativas se expressaram também em aspectos da Revolução Francesa (a Igreja constitucional, o liberalismo), do Iluminismo (livre busca da verdade através da ciência), do modernismo (extensão do Iluminismo dentro da teologia), todos eles caracterizados, sobretudo, pela repulsa à autoridade.

Uma das grandes problemáticas vivida pela Igreja romana no período estudado pode ser consubstanciada com a seguinte pergunta: como manter a plausibilidade da mensagem cristã, açambarcando novos espaços e populações, frente a um mundo marcado por transformações profundas e velozes e, muitas vezes, perpassado por espírito anticatólico?

A atitude antimoderna dos papados que se seguiram refletia o drama que era vivido nas bases da fé e da polarização das respostas. A sensibilidade católica antimoderna e seu antagonista, o catolicismo liberal ou progressista, tomaram novos rumos no século XX, reinventando-se e demonstrando novas facetas. Sem dúvida, a sensibilidade e o pensamento antimoderno católico saíram do século XIX vitoriosos. Pelo menos hipoteticamente era ele que influenciava a política oficial vaticana, transparecendo assim a *contradição* entre Igreja *societas perfecta* e mundo. Se a modernidade surge e desenvolve-se tendo como uma de suas antagonistas principais a Igreja de Roma, interpretada como aquela instituição do período das “trevas” que se queria dissipar, não é de admirar-se que os “chefes” do catolicismo durante décadas se posicionassem contra tal movimento, com prudência acertada ou descabida, de acordo com o intérprete.

Assim sendo, diante as ameaças, a Igreja ultramontana referendava as perspectivas do Concílio de Trento, e que já era resultado de uma polarização que vinha das bases: a divisão dos católicos na busca de uma resposta para os problemas acerca da relação entre catolicismo e mundo moderno. Tendo em vista os eventos históricos e pensando a si própria frente àquele “admirável mundo novo”, os meios eclesiais foram capazes de produzir os mais contraditórios movimentos: extensão das novas percepções sobre a modernidade, nascidas no século XIX e que sugeriam uma polarização dentro do catolicismo. Esses movimentos caracterizavam-se por compreender a modernidade diferentemente. Alguns continuavam a negá-la, buscando desenvolver uma pastoral defensiva e apologética, bem no espírito tridentino e do Vaticano I; outros se abriam a muitos de seus aspectos, construindo novas sínteses e levantando novos problemas, principalmente, para a teologia. O Ma-

gistério Eclesiástico cuidou de condenar tanto uns quanto outros, à medida que se radicalizavam e se afastavam do centro normativo.

Essa divisão tomou contornos mais claros e radicais no decorrer do século XX, chegando ao paroxismo no Concílio Vaticano II (1962-1965) e na sua recepção imediata. Dessa forma, o concílio demonstrou-se como um *campo de lutas simbólicas-normativas* no qual se encamparam na defesa de suas concepções e ideais os herdeiros dos primeiros combates oitocentistas e da primeira metade do século XX, principalmente da espinhosa *crise modernista*.

De fato, a instituição religiosa atravessava momentos conturbados. Frente à emergência de um novo sujeito, perpassado pela subjetividade e pela sempre e mais crescente crítica e deslegitimação de qualquer tipo de autoridade,<sup>8</sup> a Igreja, na figura do Magistério, se via entre muitas incertezas. Assim, negava qualquer possibilidade de transformação do conteúdo de fé e de convergência entre ela e os valores modernos, levando à categoria de erro as novas abordagens que surgiam calcadas na ciência e no historicismo em expansão.

Conseqüentemente, o ponto fulcral dessa leitura metodológica que deve ser inserido o “evento Vaticano II” é o da *longa duração*. Esse conceito-chave da terceira geração da *Escola dos Annales* foi desenvolvido pelo historiador francês Fernand Braudel, causando impacto profundo no estudo da história e da relação da disciplina com as ciências sociais. Segundo o historiador, “a fórmula, boa ou má, tornou-se-me familiar para designar o inverso do que François Simiand, um dos primeiros após Paul Lacombe, terá batizado história ocorrencial (*évènementielle*)” (BRAUDEL, 1998, p. 44).

Para Braudel existem *três ritmos* na história, ou *três durações*: o estrutural (fenômenos geográficos, ecológicos, técnicos, econômicos, políticos, culturais, psicológicos, que permanecem constantes durante muito tempo ou que evoluem de forma quase imperceptível); o conjuntural (flutuações de amplitudes diversas e que se manifestam nesse quadro estrutural); e o do evento/acontecimental (seria o caso da revolução, ou seja, a desestruturação de uma estrutura e a criação de uma outra) (REIS, 2000).

Essa leitura da Igreja do século XX e do concílio Vaticano

8. Segundo Ortega y Gasset, o século XIX e início do XX europeu viveram o que ele chama da ascensão do “homem-massa”. Para o filósofo espanhol, esse homem se caracterizaria principalmente por ser “um homem hermético, que não está verdadeiramente aberto a nenhuma instância superior” (2002, p. 27).

II apóia-se na idéia de que a Igreja, como uma instituição religiosa e ligada à camada estrutural-cultural do mundo ocidental e de sua constituição, desenvolve-se no tempo lento, na *longa duração*, transformando-se e reconstruindo-se de maneira quase imperceptível. Assim sendo, um evento como o Vaticano II “liga-se, livremente ou não, a toda uma corrente de acontecimentos, de realidades subjacentes, e impossíveis, parece, de destacar desde então uns dos outros” (BRAUDEL, 1998, p. 45).

Dessa forma, a “estrutura” pode ser entendida, “em relação à sua temporalidade – aquelas circunstâncias que não se organizam segundo a estrita sucessão de eventos passados. Elas implicam maior duração, maior estabilidade, alterando-se em prazos mais longos” (KOSELLECK, 2006, p. 135), além de adquirirem caráter processual. O que Koselleck deseja demonstrar é que o evento tem sua consistência com base em uma sucessão temporal e as condições que foram necessárias para que ele irrompesse na dinâmica histórica. Portanto, “os eventos são provocados ou sofridos por determinados sujeitos, mas as estruturas permanecem supraindividuais e intersubjetivas. Elas não podem ser reduzidas a uma única pessoa e raramente a grupos precisamente determinados” (KOSELLECK, 2006, p. 136). Desse modo, seria equivocado “atribuir aos ‘eventos’ um conteúdo maior da realidade do que às chamadas estruturas” (KOSELLECK, 2006, p. 140).

Conseqüentemente, o Vaticano II deve ser interpretado inserido nessa *longa duração*, entendida aqui como o ciclo histórico que se abre a partir do século XIX e que ainda hoje não encontrou o seu termo.

### Abstract

Vatican Council II has caused, with its final texts, a great commotion in the Catholic Church. With their internal fights, as well as doctrinal and ideological conflicts, the Council fathers have produced texts based on certain “contradictory pluralism commitment”. Such “commitment” has raised huge questions for the teaching profession and for the Catholics, based on the fact that a “correct” text hermeneutics was required as time went by. Therefore, in the “post-Council” period, a fight for the meaning of the texts remained and is still felt today. Analyzing John Paul II’s and Benedict XVI’s pontificates, many historians and scholars take as an interpretation landmark only Vatican II, in other words, what each one was (and still is) in relation to the Council event, or often to the image made of it, forgetting that the Council itself is historically situated. Thus, they do not see anything else besides both popes’ “reactionary” and “conservative” outlook concerning the Council and its alleged “spirit”. With that interpretation, they assume a dated temporal perspective of

Church history, running the risk of missing the complexity that sets the way for the 20<sup>th</sup>-century Church.

**Key words:** Catholic Church; Vatican Council II; Hermeneutics.

## Referências

- ALBERIGO, G. **A Igreja na história**. São Paulo: Paulus, 1999.
- AUBERT, Roger. **A Igreja na sociedade liberal e no mundo moderno**. Petrópolis: Vozes, 1975. t.1.
- BRAUDEL, F. **Escritos sobre a história**. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- CONGAR, Yves. **Santa Chiesa: saggi ecclesiológici**. Brescia: Morcelliana, 1964.
- DENZINGER, Heinrich (Org.) **Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus fidei et Morum**. Bologna: Dehoniane, 2003.
- KLOPPENBURG, Pe. Frei Boaventura. **Concílio Vaticano II: documentário preconciliar**. Petrópolis: Vozes, 1962. v.1.
- KLOPPENBURG, Pe. Frei Boaventura. **Concílio Vaticano II: segunda sessão (set./dez., 1963)**. Petrópolis: Vozes, 1964.
- KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos**. Rio de Janeiro: Contraponto, PUC Rio, 2006.
- LIBANIO, João Batista. **A volta à grande disciplina**. São Paulo: Loyola, 1984.
- MANNHEIM, K. O significado do conservantismo. In: FORACCHI, Marialice M. (Org.). **Mannheim**. São Paulo: Ática, 1982. p.107-136.
- MARTINA, G. **História da Igreja: de Lutero a nossos dias**. São Paulo: Loyola, 1997. v.4.
- MENOZZI, D. **Giovanni Paolo II: uma transizione incompiuta?** Brescia: Morcelliana, 2006.
- OAKESHOTT, Michael. **Sobre a História e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2003.
- REIS, José Carlos. **Escola dos Annales: a renovação em história**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- SOUZA, Ney de. Contexto e desenvolvimento histórico do Concílio Vaticano II. In: BOMBONATTO, Vera Ivanise; GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes (Org.). **Concílio Vaticano II: análise e perspectivas**. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 17-67.
- SULLIVAN, F. **Hay salvación fuera de la Iglesia?** Bilbao: Desclé, 1999.
- VERUCCI, Guido. **La Chiesa nella società contemporanea**. Roma: Laterza, 1999.
- VIER, Frederico (Coord.) **Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos e declarações**. Petrópolis: Vozes, 2000.