



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
Instituto de Ciência Política

GUSTAVO BARROS TAVARES

A IGREJA DO DIABO

A guinada à esquerda da hierarquia eclesiástica, segundo o
conservadorismo católico

BRASÍLIA

2016

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIA POLÍTICA

A IGREJA DO DIABO:

A guinada à esquerda da hierarquia eclesiástica, segundo o conservadorismo católico

Monografia apresentada como
conclusão de curso de graduação em
Ciência Política da Universidade de
Brasília, como requisito parcial à
obtenção do grau de Bacharel em
Ciência Política.

Discente: Gustavo Barros Tavares

Orientador: Prof. Dr. Paulo Roberto da Costa Kramer

Parecerista: Prof. Dr. Paulo César Nascimento

BRASÍLIA

2016

Para meus pais, que, sem disfarçar a alegria,
mas absolutamente certos, vão dizer que eu
não fiz mais do que a minha obrigação.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus, por me ter dado a vida e me ter feito católico e à Virgem Maria, de quem dependeu, por disposição divina, toda a história da salvação.

Aos meus queridos pais, especialmente à minha mãe, sem cujo apoio a trilha seria muito mais difícil, para não dizer impossível. Aos meus irmãos Vanessa e Fábio, sobretudo à primeira pelo incentivo constante desde o início até o momento presente.

Ao grande mestre Paulo Kramer, a cujas aulas, infelizmente, eu não pude ter o prazer de assistir, fato que Deus acabou recompensando ao me permitir ser orientado por ele. Agradeço notadamente a sua generosidade, que acolheu tão favoravelmente a minha proposta e que a direcionou da melhor forma possível, sempre me lembrando de que “não se deve esquecer a etimologia: *monografia*, o prefixo indica a dissertação sobre um só tema”; evitando assim todo discurso desnecessário que fugisse à essência.

Agradeço ainda ao professor Paulo Nascimento, não apenas por, generosamente, ter lido e avaliado meu trabalho, mas também pelas aulas de Teoria Política Clássica e de Identidade Nacional. E ao professor Ricardo Caldas, pela amizade cultivada durante quase toda a graduação, especialmente na monitoria de Teoria e Análise Crítica da Corrupção.

Aos meus amigos que comigo trouxeram o jugo nem sempre suave da graduação: à Stephanie Becker, que tornou as aulas mais suportáveis e que, devo-lhe desculpas, algumas vezes mudou sua grade horária para se adequar à minha; à Sthefanny West, uma das pessoas mais agradáveis do curso e que, principalmente na fase final, deu-me bastante apoio; ao Ricardo Marasca, certamente o estudante mais disciplinado que conheci e companheiro de muitos trabalhos; à Sâmela Ribeiro e Aline Rodrigues por também terem tornado menos penosos os dias cinzentos da universidade.

Aos meus amigos de infância, dos quais nenhum eu conheci na meninice. Primeiro, a Eduardo Chianelli, por quem nutro bastante estima e cuja fidelidade é inquestionável. A Marcos Marinho, com o qual compartilhei inúmeras histórias e que foi um importante arrimo em momentos de adversidade. Por último, mas, com toda a certeza, não em último, agradeço a Bráulio Fernandes, um verdadeiro companheiro de caminhar neste mundo e por quem sinto a necessidade de uma profunda comunhão de vida, como bem disse Gustavo Corção.

Agradeço também à Thaís Turial e a Rodrigo Nunes, que, juntamente com o Bráulio e o Marcos, acabaram por me adotar em seu círculo de estudantes do curso de História, ao qual, algumas vezes, fiz-me mais afeiçoado do que ao meu próprio curso. A Guilherme Cunha, a quem devo uma amizade desde o nosso primeiro semestre, nas sofríveis aulas de Introdução à Antropologia.

Merece também meus agradecimentos o senhor Rogério Amaral, com quem muito conversei sobre os problemas da Igreja e que me deu sugestões valiosas para a produção desta monografia.

É evidente que muitas outras pessoas merecem minha gratidão, mas, para não estender demasiadamente esta lista, citei apenas aqueles que mais diretamente tiveram parte na graduação em geral ou na monografia em si.

Muito obrigado a todos vocês e àqueles que minha memória, nem sempre confiável, não permitiu nomear.

Não, não sou católico. Sou cristão [...] Mas a sobrevivência da Igreja é um problema que vai além de suas fronteiras, que interessa toda a humanidade e que pesa no equilíbrio mundial.

Nelson Rodrigues. Entrevista à Veja, 4 de junho de 1969.

Por alguma janela, se introduziu a fumaça de Satanás no templo de Deus [...] Acreditava-se que depois do concílio, viria um dia de sol para a história da Igreja. Contudo, chegou um dia de nuvens, de tempestade, de escuridão.

Papa Paulo VI. Discurso de 30 de junho de 1972.

Simão Pedro respondeu: Tu és o Cristo, o Filho de Deus vivo! Jesus então lhe disse: Feliz és, Simão, filho de Jonas, porque não foi a carne nem o sangue que te revelou isto, mas meu Pai que está nos céus. E eu te declaro: tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei a minha Igreja; as portas do inferno não prevalecerão contra ela.

Evangelho segundo São Mateus, XVI, 16-18.

RESUMO

As mudanças pelas quais a Igreja Católica passou nas últimas cinco décadas merecem atenção da ciência política, na medida em que implicou novas posturas da instituição com relação ao Estado e ao mundo moderno como um todo. Os católicos conservadores afirmam que a Igreja adotou, a partir do Concílio Vaticano II, as principais ideias do liberalismo político, que haviam sido condenadas por todos os papas do século XIX. Princípios como a liberdade de consciência e a liberdade religiosa, por exemplo, que tantas vezes foram condenadas e proscritas pela Igreja, na década de 1960 passaram a ser defendidas como direitos da pessoa humana. Esse processo, no entanto, não foi simples, mas envolveu disputas e conflitos no interior da hierarquia católica. Neste trabalho, buscar-se-á compreender a condenação ao liberalismo por parte da Igreja Católica pré-Concílio Vaticano II, a maneira pela qual a Igreja adotou premissas dessa doutrina política durante a assembleia conciliar e as principais hipóteses apontadas pelos autores conservadores para explicar essa metamorfose institucional.

Palavras-chave: igreja católica; liberalismo; catolicismo; concílio vaticano ii; descentralização; laicidade.

ABSTRACT

The changes whereby Catholic Church has spent in the past five decades deserve political science's attention because it had involved new positions of the institution with the State and the modern world as a whole. Conservative Catholics affirm that Church adopted, from the Second Vatican Council, the main ideas of political liberalism, which had been condemned by all the popes of the 19th century. Principles such as freedom of conscience and religious freedom, for example, that so often have been condemned and proscribed by the Church, came to be defended as rights of the individual in the 1960s. This process, however, was not simple, but have involved disputes and conflicts within the Catholic hierarchy. This work will try to understand the condemnation of liberalism by the Catholic Church pre-Vatican II, the way in which the Church adopted premises of this political doctrine during the assembly conciliar and key assumptions indicated by conservative authors to explain this institutional metamorphosis.

Key words: catholic church; liberalism; catholicism; second vatican council; decentralization; laicism.

Sumário

Introdução	8
1. Do objeto da pesquisa.....	8
2. Metodologia.....	10
Capítulo I – A guerra ao liberalismo	11
1. Aclarações sobre o termo	11
2. A origem do liberalismo	13
3. As condenações pontifícias	22
4. Os motivos católicos contra o liberalismo.....	28
5. As sociedades secretas.....	32
Capítulo II – <i>Tertium datur</i> ou a capitulação	36
1. O catolicismo liberal.....	36
2. Preparação e início do Concílio Vaticano II.....	40
3. A linguagem e a tendência democráticas no concílio.....	44
4. O triunfo liberal e os frutos do Vaticano II	51
Capítulo III – <i>Quo vadis, Petre?</i>	56
1. A crise pós-conciliar	56
2. A tese da infiltração	57
3. A tese da obediência	61
4. Vicissitudes do liberalismo pós-conciliar	66
Considerações finais	70
Referências bibliográficas	73
Fontes – Documentos eclesiais.....	73
Verbetes em formato eletrônico.....	75
Livros	75
Dissertações de mestrado e teses de doutorado	79
Artigos em periódicos	80

INTRODUÇÃO

*É coisa que causa admiração
ver de que maneira em todas as
nossas questões políticas
tropeçamos sempre com a teologia.*
Pierre Joseph Proudhon (1809-1865)

1. Do objeto da pesquisa

O título deste trabalho provavelmente faz uma referência imediata ao conto homônimo de Machado de Assis. No entanto, o objetivo da monografia não tem relação com o texto machadiano. Na sua história, o Diabo fazia uma Igreja para si, a qual consistia justamente em fazer tudo ao contrário da Igreja de Deus: os vícios seriam virtudes, a heresia, ortodoxia; em suma, o mal seria bem. O Diabo, aqui, diz respeito à forma como a Igreja tratou as doutrinas políticas modernas, notadamente o liberalismo, que, por diversas vezes, foi colocado como o grande inimigo da sociedade cristã. Bastariam a *Mirari vos* e o *Syllabus*, dois documentos papais, para perceber que a Igreja Católica demonizou, como se costuma dizer, essa doutrina, desde o século XIX até meados do século XX. Nas palavras do Padre Augustin Roussel, “o pai do liberalismo foi naturalmente o primeiro revoltado, o próprio Satanás” (ROUSSEL, 2012, p. 19). De modo semelhante, o Pe. Félix de Sarda y Salvany define o mundo liberal como “o mundo de Lúcifer” (SARDA Y SALVANY, 2013, p. 14).

Entretanto, desde o Concílio Vaticano II (1962-1965) a Igreja Católica mudou a sua forma de relação com o mundo moderno. Durante o próprio sínodo, houve uma mudança de discurso: antes, predominava a lógica da definição: afirmava-se verdades infalíveis ou condenava erros opostos a elas. A partir dessa reunião da hierarquia católica, entra em vigor a lógica do diálogo, que será a principal tônica a reger a Igreja no mundo.

Inicialmente, o objetivo principal do trabalho era mostrar a Igreja Católica como um possível campo político, no qual forças opostas entravam em conflito para definir o certo e o errado. Conforme foi se desenhando a pesquisa, porém, verificou-se que o verdadeiro objetivo era compreender determinados processos responsáveis pela

interpenetração de ideias religiosas e ideias políticas. A abordagem da Igreja enquanto campo político não foi desprezada, mas limitou-se ao assunto do segundo capítulo.

No contexto atual, a discussão sobre o papel das religiões no âmbito político está em voga. A bem da verdade, não há tanta discussão, senão muitas hostilidades e até a intenção manifesta de alguns de extirpar a religião do âmbito público. Isso, porém, é compreensível, haja vista a sociedade altamente secularizada em que vivemos. É importante ressaltar, todavia, que nem sempre foi assim. Comentando a história religiosa dos séculos XVIII e XIX, observa o historiador Christopher Dawson (2014, p. 48):

Foi o período em que a secularização da cultura ocidental triunfou e, conseqüentemente, a religião foi alijada da vida social e tratada, cada vez mais, como um assunto privado que só dizia respeito à consciência individual. Visto que no passado a religião ocupava o centro do palco da história mundial, de modo que um monge e místico como São Bernardo de Claraval (1090-1153) movimentara exércitos e tornara-se conselheiro de reis, agora, a religião se retirara para a vida privada e deixara o palco da história para os representantes das novas forças políticas e econômicas

Nesse sentido, a monografia se propõe também a compreender como a Igreja enfrentou aspectos desse processo *secularizador*, que se mostra, sobretudo, na cisão entre a esfera política e a esfera religiosa, especialmente ao longo do século XIX, durante o qual boa parte dos Estados foram se separando da Igreja.

O trabalho se divide, então, em três partes: no primeiro capítulo, é apresentada a forma como a doutrina católica condenou o liberalismo desde a época da Revolução Francesa; no segundo capítulo, mostra-se a mudança radical de posicionamento com relação ao mundo liberal por parte da hierarquia católica a partir dos anos de 1960; no terceiro capítulo, por fim, analisa-se as principais hipóteses que o conservadorismo católico apresentou para explicar essa guinada da Igreja.

Voltando ao título novamente, ressalta-se que, se a diferença entre a pesquisa que ora segue e o conto de Machado de Assis é evidente, ela não é completa porque, da mesma forma que na Igreja do Diabo machadiana, as pessoas se dão conta de que a natureza humana também é capaz de fazer o bem e que o mal, na verdade, perverte essa natureza, a Igreja do Diabo analisada por esta monografia, segundo o pensamento conservador católico, também perceberá a desfiguração que o liberalismo impõe à natureza eclesiástica e que, no final das contas, ela precisará voltar a ser inteiramente católica para não deixar de ser Igreja.

2. Metodologia

O método de abordagem empregado será o hipotético-dedutivo, visto que já existe uma literatura razoavelmente desenvolvida na área com respostas hipotéticas ao problema em questão. Como o desenho sugere uma abordagem em certa medida global, ou seja, pressupondo que os processos e fenômenos que se passam na cúpula da Igreja se difundem pela quase totalidade do globo católico, esse método parece ser o mais adequado. Segundo Kaplan, no método hipotético-dedutivo (KAPLAN apud GIL, 2008, p. 12),.

o cientista, através de uma combinação de observação cuidadosa, hábeis antecipações e intuição científica, alcança um conjunto de postulados que governam os fenômenos pelos quais está interessado, daí deduz ele as consequências por meio de experimentação e, dessa maneira, refuta os postulados, substituindo-os, quando necessário, por outros, e assim prossegue.

Nessa perspectiva, o processo que culmina com a liberalização (isto é, a adoção do liberalismo) por parte da Igreja pode ser entendido como um problema que fomenta conjecturas, às quais são oferecidas respostas (hipóteses), que serão submetidas a tentativas de falseamento, na linguagem de Karl Popper, as quais, por fim, poderão ser refutadas ou corroboradas.

As técnicas de pesquisa utilizadas foram a pesquisa documental, especialmente com fontes primárias: encíclicas, bulas, decretos e constituições conciliares; e a pesquisa bibliográfica, sobretudo a partir literatura conservadora católica¹, que é o recorte desta monografia. Além disso, procedeu-se à análise de conteúdo das fontes consultadas, procurando frequência de termos, conceitos utilizados, que possibilitassem generalizações.

¹ O recorte metodológico deste trabalho, como mostra o título, é o pensamento conservador católico, e não simplesmente conservador. A distinção é necessária porque a literatura recente tende a considerar o pensamento conservador como uma forma monolítica, sem distinção de matizes. Assim, na maioria das vezes, quando alguém faz referência ao pensamento conservador, tem em mente o pensamento político que se inicia com Edmund Burke, o qual, no entanto, é nitidamente distinto do pensamento político de matriz católica, como, por exemplo, o de Joseph de Maistre e o de Juan Donoso Cortés. Nesse sentido, quando for utilizado, nesta monografia, apenas a expressão pensamento conservador, considera-se o pensamento conservador católico e não burkeano ou anglo-saxão, que tem abordagens distintas.

CAPÍTULO I – A GUERRA AO LIBERALISMO

Se, retirando a máscara à Revolução, lhe perguntardes: ‘Quem és tu?’. Ela vos dirá: ‘Eu não sou aquilo que as pessoas pensam de mim. De mim, muitos falam, mas poucos me conhecem. Eu não sou o carbonarismo, que conspira na sombra, nem a rebelião que brame nas ruas, nem a mudança da monarquia em república[...] nem a momentânea convulsão da ordem pública. Não sou os urros dos jacobinos[...] nem a guilhotina, nem os afogamentos. Não sou Marat, nem Robespierre[...] Todos estes são meus filhos, mas não sou eu. Todos estes homens e todas estas coisas são fatos transitórios, e eu sou um processo permanente. Eu sou o ódio contra toda e qualquer ordem social e religiosa que não seja estabelecida pelo homem e na qual ele não seja rei e deus ao mesmo tempo: eu sou a proclamação dos direitos do homem contra os direitos de Deus; sou a filosofia da revolta, a política da revolta, a religião da revolta: sou a negação armada[...] sou a anarquia; porque quero ver Deus destronado e submetido ao homem. Eis o motivo porque me chamam Revolução, isto é, a desordem, porque eu coloco em cima aquele que, segundo a lei eterna, deveria estar em baixo; e ponho embaixo aquele que deveria estar em cima.

Mons. Jean-Joseph Gaume (1802-1879)

1. Aclarações sobre o termo

O uso da palavra liberalismo no Brasil está quase sempre associado à esfera econômica. Um liberal é um defensor da economia de mercado. Quando se quer dizer outra coisa, no máximo, refere-se a alguém que não é conservador em matéria de costumes. As duas acepções são aceitáveis, mas a utilização delas nos discursos políticos tende a limitar o seu alcance a apenas esses dois significados. Em economia, ser liberal é ser de direita. Em moral, ser liberal é ser de esquerda. Em uma relação

inversa, ser de esquerda é ser intervencionista e ser de direita é ser conservador. Traduzindo em termos ideológicos, as coisas costumam andar juntas: ser de esquerda em economia é também o ser em moral: o membro de um partido comunista, por exemplo, defende a economia planificada, mas, eventualmente, também a descriminalização do aborto. O contrário também é verdadeiro, o cidadão de direita costuma sê-lo em moral e em economia. É provável que o eleitor de um partido cristão defenderá a liberdade de mercado bem como será contrário ao casamento homossexual. O problema, porém, permanece: o que é o liberalismo?²

Não pretendendo fechar a questão, usaremos uma definição de dicionário por ser relativamente consensual e adequada aos nossos fins. Segundo o Michaelis, liberalismo é o “1) Conjunto de teorias e princípios liberais. 2) Doutrina que preconiza a liberdade política ou a de consciência, em oposição à autoridade do Estado ou da Igreja. 3) Doutrina segundo a qual o melhor meio de salvaguardar a liberdade e os direitos da iniciativa particular é restringir o mais possível as atribuições do Estado”; e liberal é o “2) Amigo da liberdade política e civil. 3) Próprio de homem livre. 4) Que tem ideias avançadas sobre a vida social. 5) Que tolera e aceita opiniões diferentes das suas; tolerante, indulgente”.

Para se compreender a condenação da Igreja Católica a essa filosofia é preciso ter em mente essas acepções, mas sem tomá-las como invariáveis, senão dinâmicas. Consciente de que, por se tratar de algo umbilicalmente ligado a disputas políticas, sua definição está marcada por essas mesmas lutas e, portanto, é fluida, mas não ao ponto de tornar seu objeto irreconhecível. Assim, o liberalismo é uma doutrina política historicamente ligada à Revolução Francesa, evento que, segundo os católicos conservadores, é a expressão visível dessa ideologia e o paradigma fundador da civilização moderna, isto é, da sociedade liberal³.

Evidentemente, a palavra liberalismo evoca de maneira quase automática o valor da liberdade e nesse ponto reside o conflito com a Igreja. Segundo Rousset, o principal

² Christian Lynch (2007) analisou a evolução desse conceito no Brasil entre os séculos XVIII e XIX, verificando que o termo como aqui será usado só adquiriu esse significado após a independência da nação. Por outra parte, Paulo Kramer (2014) busca raízes mais profundas desse conceito, lembrando, por exemplo, as *artes liberales*, as quais remontam à Antiguidade grega, tendo predominado na educação da Idade Média.

³ Conforme será visto, a acepção econômica do liberalismo praticamente não é alvo de condenação por parte da Igreja. O liberalismo econômico só passa a ser abordado criticamente pela autoridade católica no final do século XIX, com Leão XIII. Assim, quando o liberalismo é condenado, a Igreja tem em consideração os princípios liberais que concernem ao campo político, religioso e filosófico.

contraste entre liberais e católicos é que os primeiros consideram a liberdade enquanto um fim em si, ao passo que os católicos, antes de tudo, submetem a liberdade à lei, seja natural ou divina. Para esses, a liberdade só é autêntica quando submissa a Deus. Para os liberais, ao contrário, a liberdade se faz Deus (ROUSSEL [1926], 2012, p. 15).

Assim, o autor define o liberal como um “fanático pela independência”. Nessa perspectiva, ele lista uma série de domínios, nos quais os liberais buscam a independência. Defendem a independência da razão com relação à fé; do indivíduo face à sociedade; do Estado diante da Igreja, entre outras (*Ibid.*, 16-18). Trilhando a mesma senda, Sarda y Salvany afirma que enquanto “o liberalismo é o dogma da independência absoluta da razão individual e social; o catolicismo é o dogma da sujeição absoluta da razão individual e social à lei de Deus. Como conciliar o *sim* e o *não* de tão opostas doutrinas?” (SARDA Y SALVANY, 2013 [1884], p. 23, grifos no original).

É nesse contexto que se desenvolve a peleja da Igreja contra o liberalismo, combate vital durante todo o século XIX e que só encontrará apaziguamento a partir dos anos de 1960, quando os católicos, e não os liberais, vão depor suas armas.

2. A origem do liberalismo

O Padre Augustin Roussel é uma referência para o pensamento católico conservador. No seu principal livro, *Liberalismo e catolicismo*, ele está preocupado em analisar o que é o liberalismo sob a perspectiva filosófica. Com esse intuito, Roussel tenta encontrar quais doutrinas serviram de fundamentos para o liberalismo. Antes de entrar nos precedentes filosóficos, o autor ressalta que o pai dessa doutrina é, em última instância, o próprio demônio, porque foi o primeiro a se revoltar contra a ordem divina estabelecida. De acordo com a doutrina católica, a queda de Lúcifer ocorreu porque, durante uma prova que exigiria a obediência dos anjos, ele se recusou a obedecer: *Non serviam* (não servirei). De modo semelhante, a rebelião dos primeiros pais, Adão e Eva, deveu-se à ação da serpente, isto é, do Diabo. É nesse sentido que o liberal, ao se opor à ordem estabelecida pela autoridade, seja da Igreja ou do Estado, tem sua filiação ligada a Satanás (ROUSSEL, 2012, p. 19).

Com efeito, a referência ao Diabo é quase universal quando os conservadores católicos se referem ao liberalismo. Em passagem já mencionada, Sarda y Salvany afirma que a sociedade liberal “é o mundo de Lúcifer” (SARDA Y SALVANY, 2013, p. 14). Na hierarquia da Igreja, o tratamento também não é distinto. O Papa Pio IX,

dirigindo-se a peregrinos franceses que estavam em Roma disse: “o demônio foi o primeiro revolucionário do mundo” (PIO IX *apud* DE MATTEI, 2000, p. 179). De modo semelhante, o Papa Leão XIII (*apud* ROUSSEL, 2012, p. 19) afirmou:

Mas há muitos homens que, a exemplo de Lúcifer – de quem são estas palavras criminosas: “não obedecerei” – entendem pelo nome de liberdade o que não é senão pura e absurda licenciosidade. Tais são aqueles que pertencem à escola tão espalhada e tão poderosa, e que foram tirar seu nome à palavra liberdade, querendo ser chamados “liberais”.⁴

No campo da teologia moral, notabilizou-se a obra de Dom Félix Sarda y Salvany, na qual se afirma que o liberalismo é a “imoralidade radical” e, portanto, é um pecado. Contudo, não um pecado qualquer, mas um dos mais graves, atrás apenas do ódio formal contra Deus. Assim, o liberalismo é considerado um pecado maior do que a blasfêmia (SARDA Y SALVANY, 2013, p. 15-18). Além disso, como nota de Mattei, no confessional os padres “ameaçavam com o fogo eterno” aqueles que participassem de iniciativas liberais (DE MATTEI, 2000, p. 44).

O polemista católico Louis Veillot enxergava a oposição entre catolicismo e liberalismo em termos de Revelação e Revolução. Segundo ele, “neste mundo moderno, dois poderes vivem e lutam entre si: a Revelação e a Revolução. Esses dois poderes se negam reciprocamente – eis aí a essência das coisas” (VEUILLOT, 2010 [1866], p. 54). Mais adiante na sua argumentação, esse binômio se apresenta como Bem e Mal e, portanto, como Deus e o Diabo.

Seguindo o mesmo estilo, um expoente do conservadorismo católico, o espanhol Donoso Cortés, questiona: “Quem não vê nas revoluções modernas, comparadas com as antigas, uma força de destruição, que, não sendo divina, é forçosamente satânica?” (DONOSO CORTÉS, 2003 [1851], p. 115, tradução livre).

⁴ A referida citação é extraída da encíclica *Libertas praestantissimum*. Existe um compêndio das principais definições dogmáticas da Igreja mundialmente conhecido desde o século XIX, o “Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral”, organizado inicialmente pelo teólogo alemão Heinrich Denzinger em 1854 e atualizado posteriormente por outros organizadores. Essa obra é a referência mais utilizada para os documentos da Igreja. No entanto, a última edição bilíngue brasileira (latim-português), de 2015, embora apresente a supracitada encíclica, suprime trechos e seções quase inteiras desse documento. A supressão se dá tanto na reprodução do original em latim quanto na tradução em português. Mas no *site* oficial do Vaticano esse trecho aparece não apenas em latim, como também nas versões em espanhol, francês, inglês e italiano. Cfr. em w2.vatican.va/content/leo-xiii/la/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_20061888_libertas.html#fonte.

No decorrer deste trabalho as referências a esse compêndio serão citadas da seguinte forma DZ, 2015 e o número correspondente ao parágrafo da citação, como se convencionou. A sigla DZ corresponde a Denzinger (o primeiro organizador da obra).

De igual modo, outra figura notável do pensamento conservador é Joseph de Maistre, de quem são estas palavras: “Há na Revolução um caráter satânico que a distingue de tudo o que já se viu e talvez de tudo o que se verá. Ela é satânica em sua essência” (MAISTRE *apud* DELASSUS, 2015, p. 51).

A referência a essa luta entre as forças divinas e diabólicas é antiga e se encontra no Livro do Apocalipse (Capítulo XII, 7-9):

Houve uma batalha no céu. Miguel e seus anjos tiveram de combater o Dragão. O Dragão e seus anjos travaram combate, mas não prevaleceram. E já não houve lugar no céu para eles. Foi então precipitado o grande Dragão, a primitiva Serpente, chamado Demônio e Satanás, o sedutor do mundo inteiro. Foi precipitado na terra, e com ele os seus anjos.

O ponto mais interessante está justamente no nome do anjo, Miguel. Em hebraico, esse nome significa “quem é como Deus?”. Em linguagem apologética, esse nome tem um significado emblemático, na medida em que representa o defensor dos direitos de Deus, contra a rebelião de Lúcifer. É nessa perspectiva que muitos autores remetem ao nome do Arcanjo Miguel para argumentar contra o liberalismo, porque, para eles, a Declaração dos Direitos do Homem (1789) é, na verdade, uma declaração dos direitos humanos contra os direitos divinos. Nas palavras do Arcebispo Lefebvre: “o Evangelho social em que se inspira o Estado [moderno] ainda é a declaração dos direitos do homem, que não é mais do que a negação formal dos direitos de Deus” (LEFEBVRE, 1991, p. 24). A perspectiva dualista dessa argumentação salta aos olhos e requer um adendo.

A abordagem dialética ou dualista⁵ é conhecida, no Ocidente, ao menos desde Heráclito de Éfeso (553-475 a.C.). Desde então, aplicar um modelo que compreende as coisas como dois polos antagônicos tem sido uma constante entre diversos pensadores ao longo da história.

Sendo a realidade excessivamente complexa, a utilização de modelos torna-se indispensável para tentar simplificar os processos e acontecimentos que nos circundam. Destarte, a perspectiva dualista sempre representou grande atrativo para a explicação do mundo. Isso se justifica, entre outras coisas, pelo fato de que uma das formas de se chegar a uma definição sobre determinado objeto é justamente opondo conceitos.

Em contrapartida, resguardados os benefícios de uma visão dualista (ou dialética) da realidade, tal ângulo de análise traz em si muitos perigos que podem

⁵ Aqui os dois termos são utilizados como sinônimos.

comprometer a interpretação da mesma realidade. A dialética só é válida como modelo quando torna a realidade mais simples, mas não quando a torna simplista ou simplória. Perverter a dualidade em mera dicotomia é uma proposta estéril. Exagerar ao absurdo a divisão entre dois partidos, polos ou esferas existentes no mundo, de forma que nenhum objeto seja real se não for enquadrado por um desses polos, é um risco sério, no qual não poucos caíram. Aliás, muitos sistemas foram compostos a partir de erros análogos. O mais grave problema daqueles que tornam absoluto o dualismo ou que *dicotomizam* a realidade é deixar fora de questão aspectos importantes do mundo real, preferindo a teoria aos fatos⁶.

O maniqueísmo, por exemplo, propôs a divisão entre o Bem e o Mal como o próprio fundamento da realidade. O Bem corresponderia a Deus, criador do universo, e o Mal à matéria, e essas forças estariam em permanente conflito, sendo que cada uma seria um princípio em si. Esse ponto de vista era nitidamente dialético e atraiu muitos adeptos. Contudo, imerso numa sociedade na qual o cristianismo se difundia com cada vez mais intensidade, era inevitável a polêmica entre os seguidores de Mani e os de Cristo. Na controvérsia, foi justamente um ex-fiel maniqueísta, Santo Agostinho de Hipona, quem refutou essa doutrina, demonstrando os pés de barro sobre os quais ela se apoiava. Segundo Agostinho, o erro essencial em que incorriam os maniqueus era considerar o mal como um princípio, possuindo, portanto, uma essência. Segundo o autor das *Confissões*, eles desprezavam o livro do Gênesis, no qual se afirma que, após criar cada coisa, “viu Deus que era bom [o objeto criado]”. Ora, argumenta, se a matéria, à qual os maniqueístas atribuem o princípio mau, é considerada boa por Deus, esse mesmo Deus que consideram como o princípio bom; como pode ser a matéria de fato má, ou Deus bom, sem nisso não haver contradição? A solução, para o bispo de Hipona, seria entender o mal não como detentor de substância, mas privado dela. O mal, portanto, seria a privação do bem, que foi a única coisa realmente criada por Deus (AGOSTINHO, Cidade de Deus, XI, 13-19).

Essa observação faz-se necessária para a posterior compreensão dos argumentos e figuras utilizados por muitas das fontes consultadas. A dialética que se verá não é a mesma de Hegel, a principal referência quando se utiliza esse termo hoje em dia e, por isso, é preferível o termo dualidade ou dualista. Com efeito, a dialética hegeliana é uma

⁶ É contra esse perigo que alerta Gustavo Corção (1963, p. 121): “Quando o homem se cansa de pensar, e de ser homem, o fantasma do dualismo aparece na filosofia, na literatura e nos costumes”.

insensatez para um autor católico conservador, visto que a oposição que existe entre tese e antítese na literatura católica clássica é permanente e impossível de conjugação numa eventual síntese. De acordo com Agostinho, o Diabo será sempre Diabo e Deus, sempre Deus, assim como aqueles que militam ao lado de um ou de outro (*Ibid.*, XI, 1-2).

A menção a Satanás, porém, não é suficiente e, por isso, os autores conservadores associam diversas escolas filosóficas ao liberalismo, ainda que atribuindo uma paternidade remota, por assim dizer, ao anjo caído.

De acordo Roussel, os elos da cadeia de erros em que se constitui o liberalismo foram se unindo ao longo do tempo. Aliás, a alma do liberalismo, segundo esse autor, sempre existiu, tendo em vista sua origem com o anjo rebelde; mas o primeiro grande precedente do liberalismo enquanto sistema de pensamento foi a heresia de Lutero, que defendia o livre-exame da Bíblia. Em termos práticos, e seguindo a lógica da independência sugerida por Roussel, isso se configurou como a independência do fiel com relação à autoridade da Igreja para a interpretação das Sagradas Escrituras. No final das contas, a doutrina de Lutero acaba por deturpar a autoridade da verdade sobrenatural, haja vista a impossibilidade prática de reconhecê-la de modo objetivo. Antes de Lutero, a Igreja conferia a interpretação legítima. Após ele, a interpretação se fundamenta na consciência individual (ROUSSEL, 2012, pp. 20-21).

Como afirma Romano Amerio (2011, p. 20, tradução livre):

Lutero não rejeita este ou aquele artigo do conjunto dogmático do catolicismo, (embora, naturalmente, também o faça) mas rejeita justamente o princípio de todos os artigos, que é a autoridade divina da Igreja. Para o crente, a Bíblia e a Tradição têm uma autoridade precisamente porque a Igreja está na posse delas: não somente a posse material, mas também a posse do significado de ambas, o qual vai revelando historicamente de modo paulatino.

Lutero, no entanto, põe a Bíblia e o sentido dela nas mãos do crente, recusa a mediação da Igreja, e confia todo seu sentido à inteligência privada, suplantando a autoridade da instituição pelo imediatismo do sentimento, que prevalece acima de tudo.

Com a Reforma Protestante, em continuidade com os anseios da Renascença pagã⁷, desenvolvem-se dois grandes sistemas que serão fundamentais ao liberalismo: o naturalismo e o racionalismo. O primeiro “é o sistema que tende a eliminar metodicamente Deus e sua soberania suprema da ordem das coisas do mundo chamado ‘natureza’” (ROUSSEL, 2012, p. 21). Em outras palavras, chama-se naturalismo em

⁷ Como reparou Delassus (2015, p. 38): “a Renascença engendrou a Reforma e a Reforma, a Revolução”.

oposição ao sobrenaturalismo. Não se trata de negar necessariamente a existência de coisas que superem o mundo natural, mas sim de propor um sistema filosófico e uma organização social que não levem em conta realidades sobrenaturais, por considerá-las, se existentes, irrelevantes para a vida humana.

Além de prescindir da ordem sobrenatural, o que já é bastante grave para o pensamento conservador, o naturalismo é um enorme erro porque, segundo a doutrina católica, o homem nunca esteve em seu estado natural. No Jardim do Éden, o homem, por ser imortal, impassível e possuir ciência infusa, estava em um estado preternatural, isto é, além do nível simplesmente natural, sem, no entanto, ser um estado plenamente sobrenatural⁸ (*Catecismo de SÃO PIO X*, Primeira Parte, Capítulo II). Após o pecado original, o homem caiu não apenas desse estado preternatural, como também ficou num estado abaixo do estado natural, uma vez que sua natureza foi rebaixada pela desobediência de Adão.

O racionalismo, por sua vez, “não difere, na realidade, do naturalismo, mas se apresenta mais explicitamente como um sistema de conhecimento em que a razão absolutamente autônoma do homem é promovida a árbitro supremo e único do verdadeiro e do falso, do bem e do mal” (ROUSSEL, 2012, p. 21). Ou seja, subverte a doutrina católica, que afirma que a razão tem o seu próprio valor, mas que deve ser submetida à fé⁹.

Seguindo o caminho introduzido por essas tendências, Descartes inaugura a filosofia moderna ao estabelecer a emancipação do sujeito com relação ao objeto. Ele “aceita plenamente o princípio do racionalismo moderno: quer tirar toda a verdade da meditação do eu sem recorrer a qualquer ajuda externa, nem da autoridade, nem da tradição, nem do objeto da experiência” (THONNARD, 1968, p. 468). De Touraine a Koeningsberg, chega-se a Kant, cuja filosofia extremamente complexa aparenta não ter dúvida para com a de Descartes. No entanto, o seu conceito de autonomia revela, uma proximidade, ainda que implícita, não muito evidente, com a emancipação operada pelo

⁸ O prefixo *preter* significa algo próximo de *além de*. O prefixo *sobre*, por sua vez, indica algo *acima*.

⁹ É importante observar que o liberalismo, assim como quase todas as correntes de pensamento, possui matizes e diferentes graus de ênfase. Nesse sentido, tanto o racionalismo quanto o naturalismo também possuem determinadas nuances. Haverá naturalistas mais radicais, que negam totalmente a existência de qualquer realidade sobrenatural, como Deus, Céu e inferno; e outros mais moderados, por assim dizer, que podem até admitir a existência de Deus, mas negando sua interferência no mundo, como é o caso dos deístas, por exemplo. Como afirma o arcebispo Marcel Lefebvre, nem sempre o naturalismo prega que o sobrenatural não existe, mas sempre fica claro que o sobrenatural nunca tem proeminência sobre o natural, aliás, quase sempre é o contrário (LEFEBVRE, 1991, p. 23).

pai da filosofia moderna, de modo que Roussel os liga na sua cadeia de independências que findaram por desaguar no liberalismo (ROUSSEL, 2012, p. 22).

Concernente ao naturalismo, as influências dos contratualistas é cristalina, especialmente a de Rousseau, de acordo com o qual o homem é naturalmente bom, no sentido de ser destituído de moralidade (ROUSSEAU, 1977 [1755], p. 86; ROUSSEAU, 1983 [1762], pp. 22-23; CHEVALLIER, 1980, p. 161; WOLIN, 1960, pp. 396; 401). Essa concepção, portanto, nega um dogma elementar do cristianismo que é a do pecado original e, conseqüentemente, o da necessidade da redenção (ROUSSEL, 2012, pp. 24-25). Se, colocada a questão nesses termos, a natureza é boa e suficiente em si mesma, qual a necessidade de se recorrer ao sobrenatural para organizar o mundo?

Embora a relação de causalidade entre essas escolas e o liberalismo não seja evidente, se se acompanha a lógica de Roussel, percebe-se a coerência da vinculação. Por exemplo, ensinar que a razão é independente do objeto pode ser encarado da seguinte forma: a razão alcança sua liberdade à medida que não precisa se restringir às limitações impostas pelo objeto e, a partir de então, surgem o subjetivismo, o idealismo kantiano etc. Em todo caso, para se adotar a terminologia de Max Weber, pode-se dizer que a relação entre esses sistemas precedentes e o liberalismo não seja necessariamente uma relação de causa e efeito, mas sim de uma afinidade eletiva (LÖWI, 2001, p. 131).

No domínio da moral, percebe-se o mesmo movimento de independência: por que aceitar imposições externas à razão e à consciência individuais? Se se recusa a fonte sobrenatural da autoridade da Igreja, por que permitir que ela determine o que é certo e errado? Em política, o que resta da legitimidade do poder instituído se este não é mais baseado em um fundamento transcendente?¹⁰

Em contrapartida, cumpre observar que, embora a “independência política, ensinada pela Revolução Francesa, estivesse presente na independência religiosa ensinada por Lutero” (AMERIO, 2011, p. 27) e que tantas doutrinas tenham sua origem em outros precedentes filosóficos, isso não quer dizer que faça parte da intenção dos autores todas as conseqüências lógicas de suas ideias, levadas a cabo por pessoas que

¹⁰ Um certo naturalismo político também já pode ser vislumbrado na principal obra de Thomas More, a *Utopia* (MORE, 2004), visto que o autor, ao precisar as características daquele regime pretensamente perfeito não só nega a necessidade de um fundamento transcendente que legitime a sociedade política, mas insiste que aquele perfeito ordenamento se deve às instituições e não a um poder sobrenatural: “Assim, meu pensamento volta-se para as santas instituições dos utopienses, que são tão bem governados com tão poucas leis” (*Ibid.*, p. 39). E também: “A melhor forma de defesa é a solidez das instituições” (*Ibid.*, p. XVIII). Além disso, é desnecessário dizer que a principal influência de More não é a cristandade medieval e as formas políticas que nela vigiam, mas sim *A República* de Platão.

vieram depois¹¹. De fato, as coisas acontecem porque “a lógica das ideias é mais forte que a intenção dos que as emitem” (ROUSSEL, 2012, p. 20). Ou dito de outra forma, a necessidade lógica é a força motora mais terrível que regula o “*pandaemonium* humano” (AMERIO, 2011, p. 25).

A bem da verdade, não é algo novo afirmar que as ideias de algum pensador tenham sido deturpadas. Entretanto, muitas vezes o que ocorre não é uma deturpação, mas um desenvolvimento posterior, mais profundo, de ideias que originalmente estavam apenas em germe ou, na clave aristotélica, existiam em potência, mas não em ato. É significativo, por exemplo, o pensamento de Francisco Suárez. Ao afirmar que a origem do poder é divina, ainda que exercido por mediação do povo – o qual passa a ser uma espécie de instrumento divino de controle e fiscalização do poder civil – o teólogo espanhol, provavelmente sem esta intenção, passou a ser um dos precursores da tese democrática. Os defensores modernos da democracia, muitas décadas após ele, deixam de lado “a questão de saber se o poder do povo vem de Deus ou não, afirmação extrínseca ao próprio funcionamento desse mecanismo, que pode ser utilmente adotado ainda que se diga o contrário quanto à sua origem” (FLEICHMAN, 2013, p. 98). Em outras palavras, os revolucionários da França e da Rússia, por exemplo, certamente não estavam preocupados com Deus, aliás, preocupavam-se em bani-Lo da sociedade, mas pregavam sobretudo o aspecto popular do poder civil.¹²

Um caso concreto ilustra melhor esse ponto. Logo após a Reforma, a Europa viveu um período de sérios conflitos religiosos, incluindo muitas batalhas sangrentas. Não era para menos, o continente estava gravemente dividido entre católicos e protestantes. O resultado político desse problema foi a elevação do Estado como ente

¹¹ A propósito dessa observação, Karl Popper afirma que a tarefa das ciências sociais consiste em determinar as consequências sociais não intencionais das ações humanas intencionais (POPPER, 1994).

¹² Ainda sobre a questão da implacabilidade da lógica, convém citar o caso curioso dos jesuítas. A Companhia de Jesus foi criada para barrar o movimento reformador de Lutero e as novas direções do pensamento moderno. No entanto, a orientação filosófica dessa congregação religiosa se voltava para a Antiguidade Clássica, isto é, não desprezava, mas também não valorizava devidamente a filosofia medieval. Segundo Fleichman (2013, p. 85-88), esse foi o calcanhar de Aquiles da Companhia, na medida em que conseguia transmitir erudição para seus alunos, mas não os fortalecia naquilo que era autenticamente católico, isto é, nos desenvolvimentos intelectuais da cristandade medieval. Vale observar alguns casos concretos que podem ilustrar esse argumento. Descartes, que minou a filosofia clássica e medieval, foi aluno de um colégio jesuíta. Voltaire, um dos mais ferozes inimigos da Igreja, também foi aluno de jesuítas. Mais recentemente, Fidel Castro, que dispensa comentários sobre sua relação com a Igreja, também recebeu formação dos padres da Companhia. *Mutatis mutandis*, é inescapável a lembrança da famosa sentença atribuída a Lênin: “a burguesia tece a corda com que será enforcada”.

supremo frente à religião, na medida em que os príncipes eram os responsáveis por definir a doutrina do Estado. Se num primeiro momento isso fez com que houvesse uma *confessionalização* do poder civil, posteriormente isso se transmutou em tolerância religiosa, como se viu na Paz de Augsburg (1555) e outras medidas que garantiriam a convivência entre os crentes, o que permitiu, ainda mais tarde, a laicidade do Estado, tão cara ao liberalismo (SKINNER, 1996, pp. 515-527).

Nesse exemplo pode-se ver claramente que, ainda que não fosse a intenção deliberada de Lutero garantir a laicidade do Estado, foi esse resultado que as suas ideias alcançaram¹³. Concomitantemente a isso, houve um recrudescimento do processo de *autonomização* das esferas política e religiosa (MIGUEL, 2007 pp. 11-12; 115; SKINNER, 1996, p. 620). Ou seja, o Estado vai se tornando cada vez mais autônomo com relação à Igreja, movimento esse que foi intensamente contribuído por Maquiavel e atingiu seu clímax na Revolução Francesa e no liberalismo, por ela legado ao mundo.

A concatenação desses precedentes é colocada em termos literários por Donoso Cortés (*apud* DE MATTEI, 2000, p. 236):

A árvore do erro parece ter chegado hoje ao seu pleno desenvolvimento: plantada pela primeira geração de audaciosos heresiarcas, regadas depois por muitas outras gerações, cobriu-se de folhas no tempo dos nossos avós, de flores no tempo dos nossos pais, e hoje está diante de nós e ao alcance da nossa mão, carregada de fruta. Os seus frutos devem ser amaldiçoados com uma especial maldição, como o foram, nos tempos antigos, as flores com que se perfumou, as folhas que a recobriram, o tronco que a manteve de pé e os homens que a plantaram.

Nesta seção analisamos as doutrinas que, de um modo ou de outro e em diferentes graus, informaram o sistema que se denomina liberalismo. Em síntese, o naturalismo, que inverte a ordenação católica do mundo: o natural passa a prescindir do sobrenatural, isso traz como consequência política a rejeição de uma necessidade transcendente para o poder civil; e o racionalismo, que é uma variação do naturalismo na ordem intelectual, a razão torna-se autônoma, prescindindo da fé e, em última instância, de qualquer autoridade externa ao indivíduo. Na próxima seção, veremos as encarnações dos princípios liberais e suas respectivas condenações pela Igreja.

¹³ Convém lembrar que, antes das “95 teses”, houve também o “Elogio da loucura” de Erasmo de Roterdã, o qual não deu razão a Lutero, em sua Reforma, apesar de ter dado a ele inspiração.

3. As condenações pontifícias

Conforme já mencionado, a Revolução Francesa é o paradigma histórico do liberalismo. Sem a compreensão deste evento, é impossível compreender a civilização moderna que dali surgiu. A fim de se ter uma visão geral daquilo que o movimento de 1789 significou para o catolicismo, convém citar *in extenso* a síntese que dele faz Romano Amerio (2011, pp. 28-29, tradução livre):

Os acontecimentos foram importantíssimos e desarraigaram princípios e opiniões como faz um *ventus exurens et siccans* [vento forte e impetuoso]. Um terço do clero se viu alcançado pela deserção e apostasia, na verdade, compensados com episódios de resistência imbatível até o martírio; sacerdotes e bispos correram ao matrimônio (depois convalidado pela concordata de 1801, salvo o dos bispos); igrejas e conventos foram profanados e destruídos (em Paris, de 300 igrejas só restaram 37); os símbolos da religião foram abominados, dispersados ou proibidos (de modo que o Cardeal Consalvi e seus companheiros precisaram se vestir em trajes seculares para negociar a concordata); se estenderam a libertinagem nos costumes, reformas licenciosas e extravagantes no culto e na catequese e sacrílegas confusões do patriótico com o religioso. A Constituição Civil do Clero, votada em julho de 1790 e condenada por Pio VI em março do ano seguinte, continha um erro substancial, já que secularizava a Igreja e a anulava como sociedade principal e totalmente independente do Estado. Se essa Constituição tivesse se mantido em vigor, teria limpado toda instituição e toda influência do catolicismo sobre a face da França, mas sucumbiu à rejeição de quase todos os bispos e à esmagadora maioria dos sacerdotes.

A condenação supracitada é a Bula *Quod aliquantum* de 10 de março de 1791, na qual Pio VI não apenas rechaça o dispositivo proposto pela Assembleia como também reprova algumas teses liberais: “Decreta-se, pois, ser um direito estabelecido que o homem constituído em sociedade goze de onímoda liberdade[...] Semelhante direito não é contrário aos direitos do Supremo Criador, a quem devemos a existência e [tudo] quanto possuímos?” (PIO VI *apud* FAUS 1988, pp. 143-144). Assim, essa é a primeira condenação papal ao liberalismo. Embora tenha sido relevante naquele contexto, os principais enfrentamentos da Igreja contra o legado da Revolução serão travados pelos sucessores de Pio VI, notadamente a partir de Gregório XVI.

Os anátemas da Igreja contra o liberalismo nem sempre se dão nesses termos. Quer dizer, a autoridade católica nem sempre emprega explicitamente a palavra liberalismo ou liberal. Com frequência, a reprovação doutrinal se faz contra doutrinas

que compõem o sistema liberal. Por exemplo, é bastante comum a associação entre indiferentismo e liberalismo. Do mesmo modo, o racionalismo e o naturalismo são identificados como premissas liberais. Nesse sentido, quando elas são condenadas, levam sua reprovação ao liberalismo como um todo.

O indiferentismo, em síntese, é a doutrina que afirma que o homem é livre para adotar a religião que lhe parecer correta, conseguindo, por meio dela, a salvação. Como se pode ver, aqui existe uma notável semelhança com o que depois virá a ser defendido como liberdade religiosa. O Papa Leão XII (1760-1829), na encíclica *Ubi primum* condena o indiferentismo nestes termos (DZ, 2015: 2720):

Certa seita, mostrando uma agradável aparência de piedade e de benevolência, professa e exalta o tolerantismo (assim de fato dizem), ou seja, o indiferentismo, não só nas questões civis, que não são nosso assunto, mas também nas questões da religião, ensinando que por Deus foi dada a cada pessoa ampla liberdade, para que qualquer um, sem perigo para a salvação, possa abraçar e adotar a seita ou opinião que segundo seu juízo pessoal lhe agradar.

A mesma observação feita a respeito da bula de Pio VI pode ser feita a essa encíclica. Com efeito, é com Gregório XVI (1765-1846) que a guerra contra o liberalismo torna-se mais aguerrida. Sua encíclica *Mirari vos*¹⁴, de 15 de agosto de 1832, condena ainda mais erros identificados com o liberalismo. Nesse documento, o Papa condena o racionalismo, o indiferentismo, a liberdade de consciência e de imprensa, qualificando essa última como uma “monstruosidade” e a liberdade de consciência como um “delírio” (GREGÓRIO XVI, 1832).

É em uma passagem memorável que o pontífice reprova os principais pressupostos do liberalismo:

Dessa fonte lodosa¹⁵ do indiferentismo promana aquela sentença absurda e errônea, digo melhor disparate, que afirma e *defende a liberdade de consciência*. Este erro corrupto abre alas, escudado na imoderada liberdade de opiniões que, para confusão das coisas sagradas e civis, se estende por toda parte, chegando a imprudência de alguém se asseverar que dela resulta grande

¹⁴ Novamente notou-se uma supressão significativa, tanto pelo conteúdo omitido quanto pela extensão da supressão, na edição do Denzinger. Cfr. nota de rodapé n.4. Assim, foi utilizada a versão disponibilizada pela Associação Cultural Montfort. Disponível em: www.montfort.org.br/old/index.php?secao=documentos&subsecao=enciclicas&artigo=mirarivos&lang=b ra. Acesso em 14/2/2016.

Essa encíclica é uma resposta a escola do catolicismo liberal, que será vista no Capítulo II.

¹⁵ A expressão em latim é *pestilentissimo errori*.

proveito para a causa da religião. “Que morte pior há para a alma, do que a liberdade do erro!” dizia Santo Agostinho. Certamente, roto o freio que mantém os homens nos caminhos da verdade, e inclinando-se precipitadamente ao mal pela natureza corrompida, consideramos já escancarado aquele abismo[...] Daqui provém a efervescência de ânimo, a corrupção da juventude, o desprezo das coisas sagradas e profanas no meio do povo; em uma palavra, a maior e *mais poderosa peste da república*, porque, segundo a experiência que remonta aos tempos primitivos, as cidades que mais floresceram por sua opulência, extensão e poderio sucumbiram, somente pelo mal da desbragada *liberdade de opiniões, liberdade de ensino e ânsia de inovações*. (*Ibid.* Os grifos não são do original).

Esse trecho revela a natureza da condenação e a forma como a Igreja interpretava os principais movimentos políticos dessa época. Além das proposições contidas na citação, o papa também condena a separação entre Igreja e Estado. Segundo Gasparetto (2009, p. 44), a encíclica não foi bem recebida na Europa nem no Brasil, haja vista a predominância do pensamento liberal na elite política do império. Certamente, o texto papal foi um duro golpe contra o liberalismo e provocou animosidades em ambientes que, até então, pretendiam não entrar em um combate frontal contra a Igreja. No entanto, é no pontificado de seu sucessor que as lutas entre liberalismo e catolicismo se tornarão ainda mais dramáticas.

Após a morte de Gregório XVI, o cardeal Giovanni Ferretti (1792-1878) assume o trono petrino com o nome de Pio IX. De acordo com de Mattei (2000, p. 11), o seu pontificado “resume o confronto entre a Igreja Católica e a civilização moderna nascida da Revolução Francesa”.

Segundo o mesmo autor, a eleição de Pio IX causou muito entusiasmo na Itália e em toda a Europa, porque o papa recém-eleito era identificado como simpático às causas liberais, notadamente porque, ao longo de sua vida, havia demonstrado anseios de ver seu país unificado. Assim, os liberais viam nele um possível aliado para a unificação da península¹⁶.

Com efeito, Pio IX iniciou uma série de reformas em Roma e nos Estados pontifícios que podiam ser consideradas como modernizadoras. Uma das primeiras delas foi a extinção daquilo que se pode chamar de censura de imprensa. A intenção do papa era extinguir a imprensa clandestina, que era majoritariamente comunista. Seu

¹⁶ Sobre a intersecção entre liberalismo e nacionalismo ver Hobsbawm (1998).

efeito, contudo, foi o oposto, multiplicando-se a imprensa ilegal nas mãos de radicais de esquerda (*Ibid.*, pp. 60-61).

Outra reforma bastante significativa foi a criação do Senado de Roma e do Conselho de Estado, este último havia sido rechaçado por Gregório XVI. O Conselho de Estado era um órgão apenas consultivo, mas os liberais queriam ver nele uma oportunidade para a criação de um parlamento.

A questão das reformas, porém, era ainda mais profunda, visto que a própria palavra reforma, desde os tempos de Lutero, estava associada à revolução. Destarte, qualquer mudança empreendida com esse propósito provocaria reações. É nessa perspectiva que o príncipe de Metternich avalia as atitudes do Papa: “o que está a acontecer neste Estado [Roma] é uma Revolução, que se encobre sob a máscara das reformas” (METTERNICH *apud* DE MATTEI, 2000, p. 66). De igual maneira se expressa o Cardeal De Angelis: “Estamos nem mais nem menos numa Revolução, em nome de Pio IX” (DE ANGELIS *apud* DE MATTEI, 2000, p. 67).

As ideias anteriores à sua ascensão ao papado e essas reformas deram lugar ao mito que afirmava que Pio IX era um liberal. Essa lenda tem fim no dia 29 de abril de 1848, na alocução *Non semel*, na qual o papa se coloca contra a declaração de guerra à Áustria, feita pelos liberais. “Nos ambientes revolucionários, a alocução caiu como um raio em céu sereno” (DE MATTEI, 2000, p. 75). O significado substancial desse discurso, portanto, era a rejeição solene da parte do papa de se colocar à frente da Revolução Italiana. O pontífice, que até então era idolatrado, passa a ser chamado de traidor (*Ibid.*, pp. 73-75). A partir de então, inicia-se um grave processo de confronto aberto, dando lugar a uma onda de violência nas ruas de Roma e culminando com a fuga do Papa no dia 24 de novembro daquele mesmo ano para Gaeta e depois sendo feito prisioneiro dentro do Vaticano, em 1860.

Essas considerações históricas são importantes para se compreender o contexto em que se inserem as condenações mais contundentes da Igreja ao liberalismo. No dia 8 de dezembro de 1864, Pio IX publica dois documentos que se tornaram a principal autoridade dogmática à qual vão recorrer os conservadores para legitimar as suas ações. O *Resumo dos principais erros de nosso tempo*, mais comumente chamado de *Syllabus*, é promulgado com a encíclica *Quanta cura*. Neles, a Igreja condena de forma mais explícita o liberalismo, inclusive usando esse termo. Embora sejam os documentos mais

incisivos, como já se disse, eles incorporam algumas declarações contidas em outros pronunciamentos.

Na condenação à laicidade do Estado¹⁷, Pio IX cita Gregório XVI ao condenar “erros que tratam, igualmente, de destruir a união e a mútua concórdia entre o Sacerdócio e o Império, que sempre foi tão proveitosa para a Igreja, como para o próprio Estado” (PIO IX, 1864a). O que diz respeito à separação entre Igreja e Estado também se aplica à liberdade religiosa porque esta é consequência daquela. Segundo os liberais, o Estado deve ser laico para que ninguém se sinta constrangido a adotar a religião oficial, ou seja, é o princípio do indiferentismo, reiteradamente condenado. Outrossim, são condenadas a liberdade de opinião e a de imprensa (*Ibidem*):

Portanto, todas e cada uma das perversas opiniões e doutrinas determinadamente especificadas nesta Carta, com Nossa autoridade apostólica as reprovamos, proscrevemos e condenamos; e queremos e mandamos que todas elas sejam tidas pelos filhos da Igreja como reprovadas, proscritas e condenadas.

Os trechos precedentes são da *Quanta cura*. O *Syllabus* condena os mesmos erros, mas de forma mais sintética e numa relação numérica. O documento contém 80 proposições reprovadas. Entre elas cabe destacar (PIO IX, 1864b):

Cada pessoa é livre de abraçar e professar a religião que, guiado pela luz da razão, julgar verdadeira (Proposição 15).

A Igreja deve ser separada do Estado e o Estado da Igreja (Proposição 55).

No nosso tempo não é mais conveniente ter a religião católica como única religião de Estado, com exclusão de todos os outros cultos (Proposição 77).

O Romano Pontífice pode e deve reconciliar-se e fazer amizade com o progresso, o *liberalismo* e a civilização moderna (Proposição 80, grifo nosso).

Os documentos emanados por Pio IX terminaram de enterrar as esperanças daqueles que pretendiam conciliar o catolicismo com os princípios da Revolução Francesa. No entanto, os católicos liberais, pela mão do bispo de Orleans, Mons. Dupanloup, tentaram salvar suas ideias, por meio de uma distinção hermenêutica.

¹⁷ Muitas vezes o termo laicismo é utilizado como sinônimo de laicidade do Estado. No entanto, laicismo tem uma abrangência mais ampla, significando toda recusa de união entre as realidades sobrenatural e natural.

Os católicos liberais, que, após a *Quanta cura* e o *Syllabus*¹⁸, viam-se constrangidos a assumirem uma posição ou pelo catolicismo ou pelo liberalismo não queriam encarar a questão dessa forma. Assim, utilizaram a distinção tese-hipótese, que pode ser entendida, grosso modo, como a distinção entre teoria e prática. Segundo eles, a condenação pontifícia só se dirigia às afirmações dos princípios, mas deixavam intactas as aplicações práticas desses princípios que deveriam ser toleradas. Ou seja, eles afirmavam que o papa condenava apenas o liberalismo teórico; o liberalismo prático continuava sendo tolerado (MARTINS, 1989, 57-58). No entanto, para os conservadores, essa distinção nunca foi convincente, de modo que, eles continuaram chamando os católicos liberais de hereges.

O sucessor de Pio IX, Leão XIII (1810-1903), manteve as condenações precedentes. A esse respeito, o principal documento é a encíclica *Immortale Dei* de 1 de novembro de 1885, que condena especialmente a separação entre Estado e Igreja e a liberdade religiosa. Segundo o papa (LEÃO XIII, 1885):

Segue-se que o Estado não se julga jungido a nenhuma obrigação para com Deus, não professa oficialmente nenhuma religião, não é obrigado a perquirir qual é a única verdadeira entre todas, nem a preferir uma às outras, nem a favorecer uma principalmente; mas a todas deve atribuir a igualdade em direito, com este fim apenas, de impedi-las de perturbarem a ordem pública. Por conseguinte, cada um será livre de se fazer juiz de qualquer questão religiosa, cada um será livre de abraçar a religião que prefere ou de não seguir nenhuma se nenhuma lhe agrada. Daí decorrem necessariamente a liberdade sem freio de toda consciência, a liberdade absoluta de adorar ou de não adorar a Deus, a licença sem limites de pensar e de publicar os próprios pensamentos.

Em termos similares, o Papa Pio X (1835-1914), em um contexto no qual os princípios liberais já estavam mais consolidados, reitera as condenações feitas por seus predecessores. Na encíclica *Vehementer Nos*, de 1906, o Papa condena principalmente a laicidade do Estado¹⁹: “Que seja preciso separar o Estado da Igreja, é esta uma tese absolutamente falsa, um erro perniciosíssimo” (PIO X, 1906).

¹⁸ António Manuel Martins (1989) analisa a recepção desses documentos em Portugal e constata que as primeiras edições foram publicadas com mutilações no texto original com vistas a omitir, ou ao menos atenuar, a condenação.

¹⁹ Aqui no Brasil, a laicidade de Estado foi proclamada quando se consolidou a república. À proclamação sucedeu a condenação, feita pela Pastoral Coletiva do Episcopado Brasileiro, em 1890, na qual se encontram, entre outras coisas, o seguinte: “Em nome, pois da ordem social, em nome da paz pública, em nome da concórdia dos cidadãos, em nome dos direitos da consciência, repelimos, os católicos, a separação da Igreja e do Estado: exigimos a união entre os dois poderes” (Pastoral Coletiva, 1890).

Considerando esses pontos, percebe-se qual foi a atitude da Igreja frente ao liberalismo desde o século da Revolução – com a condenação feita por Pio VI à Constituição Civil do Clero em 1791 – até o início do século XX. Na próxima seção, explicar-se-á o fundamento dessas condenações.

4. Os motivos católicos contra o liberalismo

Compreender a oposição católica feita ao liberalismo não é tarefa simples para o homem moderno, afinal de contas, como cantava Renato Russo, “somos os filhos da Revolução e burgueses sem religião”. Com efeito, numa sociedade extremamente secularizada como a de hoje, a única coisa que pode provocar o ensinamento da Igreja Católica é repulsa. Como aceitar a condenação à liberdade de consciência e de religião? Como considerar aceitável a defesa do catolicismo como religião de Estado?

Esses questionamentos são válidos e difíceis de ser refutados. No entanto, como se verá, conhecendo os pressupostos assumidos pela Igreja, perceber-se-á que a condenação ao liberalismo, na verdade, não é irracional como à primeira vista pode parecer. Segundo Ricardo da Costa (2014, p. 13), “pensar o passado na visão dos atores da época é uma das obrigações primeiras do historiador”, sem isso a interpretação seria anacrônica ou até mesmo impossível. É nessa ótica que se desenvolve este tópico.

Como observado na primeira seção, a contraposição essencial entre liberais e católicos se faz na abordagem do conceito de liberdade. Pode-se dizer que, em última instância, o liberal defende uma liberdade quase absoluta, ressalvada a liberdade dos outros e, por conseguinte, a ordem pública (STUART MILL, 1991, pp. 54-58; 145-146). Dessa premissa liberal surge a liberdade de consciência, a liberdade religiosa e a liberdade de imprensa, por exemplo.

O católico, por sua vez, não encara as coisas dessa forma. Como já vislumbrado por Santo Agostinho, a liberdade de fazer o mal não é propriamente liberdade. O bispo de Hipona faz uma distinção clássica entre livre-arbítrio e liberdade. O primeiro consiste na capacidade de se fazer o que quiser, podendo optar entre o bem e o mal. A liberdade, contudo, é a capacidade de fazer somente o bem. Um pecador que livremente pratica seus vícios, segundo Agostinho, não é livre. Em suas palavras: “o bom, embora escravo, é livre; o mau, ainda que rei, é escravo e não de um homem apenas, porém, o que se torna mais grave, de tantos senhores quantos os vícios que tem (AGOSTINHO, CD, IV, 13). Antes dele, Cícero já havia dito: “infeliz quem é livre para pecar!”

(CÍCERO *apud* AGOTINHO, CD, V, 26). É nesse sentido que Veuillot (2010, p. 37) afirma: “O homem tem a faculdade de fazer o mal e o bem. Quem o ignora ou contesta? Mas a loucura não pode concluir que Deus, dando ao homem tal faculdade, estaria dando o exemplo da indiferença entre o bem e o mal, entre a verdade e o erro”.

Plínio Corrêa de Oliveira, na sua principal obra contrarrevolucionária (OLIVEIRA, 1998 [1959], p. 21) mantém essa interpretação:

A inversão de que falamos, isto é, o direito de pensar, sentir e fazer tudo quanto as paixões desenfreadas exigem, é a essência do liberalismo, isto bem se mostra nas formas mais exacerbadas da doutrina liberal. Analisando-as, percebe-se que o liberalismo pouco se importa com a liberdade para o bem. Só lhe interessa a liberdade para o mal. Quando no poder, ele facilmente, e até alegremente, tolhe ao bem a liberdade, em toda a medida do possível. Mas protege, favorece, prestigia, de muitas maneiras, a liberdade para o mal. No que se mostra oposto à civilização católica, que dá ao bem todo o apoio e toda a liberdade, e cerceia quanto possível o mal.

Essa concepção de liberdade está inserida num contexto mais amplo que é o da salvação. Segundo a doutrina católica, o homem alcança a vida eterna no Céu, se tiver feito o bem na Terra, ou a morte eterna no inferno, se houver feito o mal, isto é, o pecado. A Igreja, tendo por missão a salvação de todos os homens, não pode admitir como um direito positivo a liberdade de fazer o mal. O máximo que lhe cabe, nesse sentido, é tolerar o mal praticado, ou seja, ela não pode obrigar ninguém a fazer o bem²⁰. Apenas considerando esses pressupostos se pode compreender, ainda que para se opor, a luta da Igreja contra o liberalismo.

No que diz respeito à laicidade do Estado, outro preceito fundamental do liberalismo, a lógica é semelhante. Sendo a missão da Igreja salvar os homens, e sendo essa salvação a coisa mais importante da vida humana, o Estado não pode permanecer neutro nesse assunto, mas deve auxiliar a Igreja a cumprir sua missão. É precisamente por isso que a Igreja condena a separação entre as duas esferas.

Com efeito, o ideal de união entre o poder espiritual, encarnado na Igreja, e o poder temporal, corporificado pelo Estado, foi formulado de diferentes formas em diversas épocas. São da Idade Média as alegorias mais conhecidas para explicar esse

²⁰ Essa doutrina da tolerância religiosa ficou bastante conhecida a partir da Constituição *Licet paerfidia iudaeroum*, de Inocêncio III, do ano de 1199. Como indica o título, o papa considera a religião judaica “pérfida”, mas assevera: “Ordenamos, de fato, que nenhum cristão os force [os judeus] com violência a procurar de má vontade, o batismo[...] Ficam excomungados os [cristãos] que violam este decreto” (INOCÊNCIO III, 1199).

ideal. Uma delas é a da “dupla luminária”, que ficou famosa a partir da carta do Papa Inocêncio III ao Consul Arcebispo de Florença, que convém citar na íntegra (INOCÊNCIO III, 1198):

Como Deus, criador de todas as coisas, colocou dois grandes astros no céu, o astro maior para presidir ao dia e o astro menor para presidir à noite, assim no firmamento da Igreja universal, que é chamada com o nome de céu, constituiu duas grandes dignidades: a maior para, como aos dias, presidir às almas e a menor para, como às noites, presidir aos corpos, e estas são a autoridade pontifícia e o poder real.

Além disso, assim como a lua recebe a sua luz do sol e na realidade é menor do que este em quantidade e também em qualidade e igualmente em posição e efeito, assim o poder real recebe o esplendor da sua dignidade da autoridade pontifícia; e quanto mais adere à visão desta, mais é ornada de luz maior, e quanto mais se afasta das suas vistas, tanto mais vai perdendo seu esplendor.

Outra alegoria medieval que ilustra a relação entre os dois poderes é a dos dois gládios, ou duas espadas, que está explicitamente expressa na Bula *Unam Sanctam* de 1302, do Papa Bonifácio VIII:

Pelas palavras evangélicas aprendemos que neste seu poder há duas espadas, isto é, a espiritual e a temporal.

Uma e outra, portanto, estão em poder da Igreja, isto é, a espada espiritual e a temporal. Mas esta última deve ser usada em prol da Igreja enquanto que a primeira deve ser usada pela Igreja. O espiritual deve ser manuseado pela mão do padre; o temporal, pela mão dos reis e cavaleiros, com o consenso e segundo a vontade do padre. Uma espada deve estar subordinada à outra espada; a autoridade temporal deve ser submissa à autoridade espiritual.

Já nos embates contra o liberalismo, a hierarquia católica mantém a rigidez dessa doutrina. O Papa Leão XIII, por exemplo, referia-se à unidade entre Igreja e Estado como a que existe entre alma e corpo. Cumpre observar, porém, que as duas coisas não se devem confundir, como ocorreu algumas vezes²¹. A Igreja não deve assumir funções do Estado, como, por exemplo, definindo normas de trânsito, tampouco o Estado deve influenciar as questões eclesiais, nomeando bispos. Afinal de contas, é preceito do próprio Jesus “dar a César o que é de César e a Deus o que é de Deus” (Evangelho de Marcos, XXII, 21). Aqui reside um problema fundamental que divide católicos e liberais.

²¹ Como no caso das investiduras laicas na Idade Média e no sistema do padroado brasileiro.

O arcebispo Marcel Lefebvre, comentando essa passagem, frequentemente evocada pelos liberais para justificar a separação entre a Igreja e o Estado, exclama que eles “simplesmente deixam de dizer o que César deve a Deus!” (LEFEBVRE, 1991, p. 61).

Em contrapartida, os liberais veem nessa afirmação uma clara defesa da separação entre os dois poderes. Nas palavras do liberal Clemenceau: “O clero deve aprender que precisa entregar a César o que é de César... e que *tudo* pertence a César” (CLEMENCEAU *apud* DE MATTEI, 2000, p. 174, grifo nosso). Nessa frase, percebe-se não apenas o fundamento da separação entre política e religião, mas também a previsão de que é a primeira que regula a segunda. É essa concepção que predomina até os nossos dias, devendo a Igreja assinar concordatas com os Estados para ter legitimadas suas ações.

Levando em consideração os princípios elencados, deles resulta a doutrina do Reinado Social de Nosso Senhor Jesus Cristo ou a teoria política católica, por assim dizer. Embora os pressupostos dessa doutrina sejam defendidos desde os primórdios da Patrística [séculos III-IV], ela só é proposta dessa forma no século XX. A gênese dessa teoria está na instituição da festa litúrgica de Cristo Rei, feita pelo Papa Pio XI, na encíclica *Quas primas*, de 1925. Nas palavras do pontífice, a fixação dessa festa seria um “remédio eficaz” contra o laicismo, “peste de nossos tempos” (PIO XI, 1925).

O fundamento precípua dessa doutrina é a soberania universal de Deus, que criou todas as coisas. Assim como os homens, individualmente, as sociedades, que por eles são formadas, também devem reconhecer essa soberania. Em uma carta pastoral sobre o tema, afirma o bispo de Campos, Dom Antônio de Castro Mayer (1976, p. 5): “Todos os povos, portanto, todas as nações[...] estão sujeitas à Soberania Divina, e, de si, têm obrigação de reconhecer esta suave dominação celeste”.

Essa doutrina preserva os mesmos preceitos já mencionados a respeito das relações que devem existir entre Igreja e Estado. A sua ênfase, no entanto, dirige-se ao aspecto social, isto é, Jesus Cristo não deve reinar apenas no âmbito político do Estado, mas em toda a sociedade: nas famílias, nas escolas, nos ambientes de trabalho etc. É nesse sentido que, antes de Pio XI, Pio X adotou por lema de seu pontificado “restaurar tudo em Cristo” (PIO X, 1903). Não é que antes da formulação da doutrina nesses termos a Igreja não desejasse essa influência social, mas é que a partir dessa tese, a insistência nesse ponto torna-se maior. É possível que essa ênfase se deva às

circunstâncias políticas: com o Estado recusando a influência da Igreja, o apelo à sociedade civil talvez seja mais eficaz.

Não se pode, contudo, deixar escapar um ponto importante: embora se use termos monárquicos para se referir à influência que o cristianismo deve ter sobre a sociedade – reinado, rei – a Igreja não assume a defesa de nenhuma forma de governo específica. Como afirma Roussel, a questão não diz respeito a ser monarquista ou republicano, mas em ser liberal ou antiliberal. Segundo ele (ROUSSEL, 2012, pp. 114):

Guardadas as devidas proporções, o que, entre os próprios católicos, constitui a oposição essencial, o que suscita as divisões, cria os conflitos, ascende os ódios, não é, absolutamente, uma simples divergência de concepção sobre a organização dos poderes públicos, é toda a mentalidade, toda a doutrina “católica liberal”. Um cardeal Pio, monarquista legitimista em política, talvez, se encontraria separado por um pequeno riacho do grande mantenedor dos Direitos de Deus, o republicano Garcia Moreno²²; [em contrapartida] um oceano o afastava do monarquista legitimista, mas liberal desmedido, de Falloux.

Ao contrário desse ideal católico, com o movimento revolucionário de 1789, a Igreja se vê largamente despojada de suas propriedades e destituída dos privilégios legais dos quais anteriormente gozava. Não apenas isso, ela se encontrou totalmente à mercê dos líderes revolucionários, como sobreveio na França, onde o catolicismo foi ferozmente perseguido e muitos religiosos levados à guilhotina. Nesse cenário, a Igreja não poderia – como não fez até meados do século XX – abandonar as armas que lhe restaram: apenas a firmeza de sua doutrina e a esperança na aquiescência de seus súditos.

5. As sociedades secretas

O assunto desta seção, na verdade, esteve presente, ainda que nos bastidores, por assim dizer, em todos os assuntos até aqui tratados, como se pode ver no discurso do senador Goblet d’Aviello (*apud* LEFEBVRE, 1991, p. 15), membro do Grande Oriente da Bélgica, feito no dia 15 de agosto de 1877:

²² Garcia Moreno (1821-1875) foi o presidente do Equador entre os anos de 1859-1865 e 1869-1875. Católico conservador, foi o único chefe de Estado a defender os direitos do Papa sobre os Estados pontifícios, que estavam sendo aniquilados pela Revolução Italiana. Foi assassinado à saída da Catedral de Quito por liberais radicais. Sua morte teria sido planejada pela maçonaria (GÁLVEZ, 2015, p. 92).

Digam aos neófitos que a Maçonaria é antes de tudo uma escola de vulgarização e aperfeiçoamento, uma espécie de laboratório onde as grandes ideias do momento vêm combinar e se firmar para se espalhar pelo mundo profano sob a forma palpável e prática. Digam-lhes, em uma palavra, que somos a Filosofia do Liberalismo.

É escusado dizer que há uma associação frequente entre maçonaria²³ e liberalismo. Mas nem sempre foi assim, como se pode ver no decreto *In eminenti*, do Papa Clemente XII, publicado em 1738. Esse é o primeiro documento pontifício que condena a maçonaria, mas os motivos que ensejam a condenação da sociedade não é a associação com o liberalismo, senão seu próprio caráter secreto. Para o papa, o fato de seus membros desejarem manter suas reuniões em segredo é uma prova de que suas ideias e suas ações são inconfessáveis e que, por isso, os franco-maçons “devem ser condenados e proibidos” e proíbe aos católicos a filiação a qualquer desses grupos (CLEMENTE XII, 1738).

Após esse primeiro documento relativo à maçonaria, praticamente todos os papas seguintes reiteraram essa condenação e alguns, como Pio VII, na encíclica *Ecclesiam* de 1821, estenderam-na à Carbonária, outra sociedade secreta²⁴. Leão XIII, na encíclica *Humanum genus* de 1884, já associa a maçonaria a ações subversivas:

Aquele que é o seu [da maçonaria] propósito último força-a a se tornar visível - especificamente, a completa derrubada de toda a ordem religiosa e política do mundo que o ensinamento cristão produziu, e a substituição por um novo estado de coisas de acordo com as suas ideias, das quais as fundações e leis devem ser obtidas do mero naturalismo.

Não é nosso intuito estender demasiadamente este assunto, mesmo porque a incapacidade para tal empresa nos limita. Mas é importante fazer algumas observações: embora não seja possível afirmar com certeza o papel da maçonaria e de sociedades similares nos processos revolucionários e na difusão do pensamento liberal, é inegável que houve interações entre essas associações e esses movimentos.

No entanto, como o nosso recorte metodológico é o pensamento conservador católico, é preciso ressaltar que os autores e atores filiados a essa corrente atribuem uma relação intrínseca entre as sociedades secretas e a Revolução Francesa e, por conseguinte, o liberalismo. O clássico livro *A conjuração anti-cristã* do prelado francês

²³ Pela própria natureza dessa sociedade, é difícil precisar com exatidão as circunstâncias de seu nascimento. Segundo Benimeli (2007), a Maçonaria surge em 1717, na França, mas tem sua origem associada a uma Sociedade Rosa-Cruz da Inglaterra, que já funcionava desde o século XVII.

²⁴ Ver mais em Tavares (2006).

Henri Delassus (2015 [1910], pp. 73-118) apresenta uma série de documentos e testemunhos diretos que mostram a conexão entre a maçonaria e os acontecimentos de 1789.

Diversos líderes da Revolução pertenciam à Maçonaria ou a outras sociedades secretas, sendo conhecidas, inclusive, as lojas nas quais eram inscritos. Philippe-Egalité e Mirabeau, por exemplo, pertenciam à loja *A Candura*; Babeuf e Marat, à *Amigos Reunidos*; Guillotin e Danton, à *Nove Irmãs* – a mesma à qual pertenceu anteriormente Voltaire e d’Alembert. Robespierre, por sua vez, não era maçom, mas era membro de outra sociedade secreta, a Rosa-Cruz (*Ibid.*, 2015, p. 117).

O rei francês estava cercado por ministros e cortesãos filiados à maçonaria. De maneira semelhante, quadros importantes do império brasileiro eram maçons e muitos deles foram os motores vivos do golpe republicano de 1889.

Segundo os conservadores, a maçonaria não foi simplesmente o laboratório da revolução, mas também o seu comando geral. Cita-se, por exemplo, a assembleia de franco-maçons ocorrida em Frankfurt em 1784, durante a qual foi decidida a morte de Luís XVI e de Gustavo III, rei da Suécia, ocorridas em 1793 e 1792, respectivamente. O caso é contado pelo neto do maçom Abel, que foi quem sugeriu a questão durante o encontro (*Ibid.*, 2015, p. 110).

Não obstante, cumpre ressaltar que a maçonaria nunca foi uma sociedade homogênea e, portanto, não era a totalidade de seus membros que compartilhavam ideias revolucionárias ou mesmo que acreditassem nelas. Joseph de Maistre, por exemplo, foi maçom por muito tempo, até perceber a influência dessa organização no jacobinismo²⁵. Há também o caso de uma loja formada por regimentos militares, diante da qual um importante quadro do Grande Oriente da França proferiu um discurso afirmando que o tempo da Revolução, alguns anos antes de ela ocorrer, havia chegado. Os militares dessa loja riram-se diante da perspectiva. Além disso, é preciso reconhecer que os movimentos políticos, sobretudo os que têm a magnitude de uma revolução, não são coerentes do início ao fim e, como sói acontecer, muitos episódios fogem do controle daqueles que dirigem o processo²⁶, como foi o caso do golpe recebido pela

²⁵ A respeito de Maistre, adverte Soares (2009, p. 32): “ao lado do magistrado ilustrado convivia um católico convicto e de disposições políticas conservadoras, de modo que seria precipitado julgá-lo como liberal tomando-se por base [...] seu mero pertencimento à maçonaria”.

²⁶ Dignas de nota são essas palavras de Joseph de Maistre (2009 [1792], p. 173): “Constatou-se, com muita razão, que a Revolução Francesa conduz os homens mais do que é conduzida pelos mesmos[...]

própria maçonaria durante o período do Terror jacobino, que a manteve enfraquecida por algum tempo (*Ibid.*, 2015, pp. 95-96).

O objetivo desta seção foi apresentar o modo como as sociedades secretas, mormente a maçonaria, foram tratadas pela Igreja e pelos conservadores desde que começaram a surgir e como esse assunto irá retornar aos debates no século XX, como se verá no terceiro capítulo.

“Os próprios celerados que pareciam conduzir a revolução, dela não participaram senão como simples instrumentos; e desde o momento que têm a ambição de dominá-la, caem de modo ignóbil. Os que estabeleceram a República, fizeram-no sem querê-lo e ignorando o que faziam; foram levados a isso pelos acontecimentos; um plano anterior não teria triunfado.

“Jamais Robespierre, Collot ou Barère pensaram em estabelecer o governo revolucionário e o regime do Terror. Foram levados, insensivelmente, pelas circunstâncias e algo parecido jamais voltará a se repetir”. Utilizando os conceitos de Maquiavel, descrever desse fenômeno seria afirmar que a *fortuna*, semelhante a um “rio impetuoso”, dobrou a *virtù* (MAQUIAVEL, 1998 [1513], pp. 67-68; 169).

CAPÍTULO II – *TERTIUM DATUR* OU A CAPITULAÇÃO

O Vaticano II é o 1789 na Igreja.

Cardeal Suenens (1904-1996)

1. O catolicismo liberal

A expressão latina que nomeia este capítulo é a negação de uma lei lógica, a lei do terceiro excluído, de acordo com a qual entre duas proposições contraditórias, necessariamente uma deve ser verdadeira e a outra falsa, não existe uma terceira possibilidade: *tertium non datur*. Assim, considerando a condenação da Igreja ao liberalismo vista no primeiro capítulo, percebe-se que a autoridade católica insistia que o catolicismo era incompatível com essa doutrina, qualificada de pífida, pestilenta, delírio, erro dos nossos tempos e outros termos mais, nem um pouco lisonjeiros.

No entanto, da mesma forma que denominamos “guerra ao liberalismo” o capítulo precedente, este, como se verá, pode ser entendido como uma capitulação daquela mesma guerra. Não um armistício, feito de comum acordo, mas uma verdadeira rendição diante de uma força superior, contra a qual não se espera a vitória²⁷. A bem da verdade, para muitos, esse já era um desfecho previsível de uma guerra, desde o início, travada na defensiva. Mas diante de Pio IX, por exemplo, a epígrafe que abre este capítulo seria um escândalo. Não obstante, ela foi proferida por um prelado da Igreja, um cardeal. O Concílio Vaticano II, ao qual ele se refere, será visto na próxima seção. Nesta procuraremos compreender as fontes que lhe inspiraram.

Com efeito, na primeira, das principais encíclicas contra o liberalismo, a *Mariri vos*, o Papa Gregório XVI está dirigindo sua condenação às ideias defendidas pelo então padre Felicité de Lamennais²⁸ e pelo seu jornal, *L’Avenir*, baluarte do catolicismo liberal, uma corrente que pretendia conjugar a fé católica com a civilização moderna.

²⁷ Vale lembrar a lição de Clausewitz (s/d [1832], p. 286): “Numa grande batalha, mais do que em qualquer outro tipo de engajamento, a decisão de parar de lutar depende da força relativa das reservas não utilizadas e ainda disponíveis. Elas são as forças cujo moral ainda está intacto[...] *O território perdido*, como já ressaltamos, é também um indicador de um moral debilitado”. Transpondo para o assunto em questão, o território, isto é, os Estados oficialmente católicos, já estava quase completamente perdido em meados do século XX.

²⁸ Chamado de “Rousseau de batina” (DE MATTEI, 2000, p. 30), foi censurado por Gregório XVI, mas acabou por não aceitar a censura, rebelar-se contra a Igreja e escrever *Paroles d’un croyant*, que também

O filósofo liberal Benedetto Croce afirma que a essência do catolicismo liberal está no adjetivo que a acompanha e não no substantivo que o precede. Ou seja, o aspecto liberal tende a predominar sobre o católico nessa escola, de modo que seria melhor denominada por liberalismo católico (CROCE *apud* DE MATTEI, 2000, p. 230).

Segundo essa doutrina, a Igreja deve abandonar esse discurso de ódio contra o mundo moderno e com ele estabelecer amizade. O pressuposto básico dos pensadores associados a essa corrente é que a flexibilidade da hierarquia católica diante dos princípios liberais é a única forma de garantir a sobrevivência à Igreja e uma renovação desse mundo, cada vez mais secularizado. Nas palavras de Lamennais, o principal fundador do catolicismo liberal: “Treme-se diante do liberalismo: catolicizai-o e a sociedade renascerá” (LAMENNAIS *apud* MEINVIELLE s/d [1945], p. 277, tradução livre).

Alguns motes liberais têm sua origem com esses católicos. “A Igreja livre num estado livre”, frequentemente utilizada por Cavour, por exemplo, foi cunhada por outro expoente do catolicismo liberal, Charles de Montalembert. A argumentação é simples e clara: que a Igreja deixe de importunar o Estado exigindo um reconhecimento oficial e, assim, conquiste a liberdade para agir nesse mesmo Estado. Essa divisa, contudo, é o desenvolvimento posterior de outra já defendida pelo próprio Lamennais, “Deus e liberdade”, mas liberdade no sentido moderno, pós-Revolução Francesa²⁹.

Os católicos liberais se distinguem dos católicos comuns pelo fato de serem mais esclarecidos, como eles mesmos diziam. Permanecer contra o liberalismo seria lutar contra a razão dos tempos modernos.

Contra as ideias propagadas pelo *L’Avenir* de Lamennais, o principal jornal era o *L’Univers*, do polemista Louis Veuillot³⁰. De acordo com ele, os católicos liberais defendem a modernização da Igreja alegando que é para o próprio bem dela. Nada de

foi condenado pelo mesmo papa na encíclica *Singulari nos*, a qual já menciona o livro explicitamente. Após essas condenações, os católicos liberais que não quiseram se indispor com Roma passaram a se referir à sua corrente como catolicismo social, em vez de catolicismo liberal (BARBIER, 1924).

²⁹ A apresentação do jornal *L’Avenir* defendia que “todos os amigos da religião precisam compreender que ela necessita somente de uma coisa: da liberdade” (LEFEBVRE, 1991: p. 76).

³⁰ Os inimigos dos liberais foram chamados, em muitos lugares, de “ultramontanos”. Reproduz-se a definição dada pelo historiador De Mattei (2000, pp. 232-233): “o termo ‘ultramontanismo’ foi criado e usado com sentido pejorativo, no século passado [XIX], para designar a atitude de fidelidade dos católicos de ‘além-Alpes’ à doutrina e à instituição do Papado, no que respeita aos problemas das relações entre a ordem temporal e a ordem espiritual”.

conflito, nada de luta: adapte-se e aja sem constrangimentos (VEUILLOT, 2010, pp. 17-22). No entanto, o autor responde que a ideia de que, abraçando o liberalismo, a Igreja irá se salvar é a mesma tentação feita pelo Diabo a Jesus no deserto: “tudo lhe darei”, mas com a condição de que desça, de que caia, isto é, “se prostrado me adorardes”. Essa condição é inaceitável para a Igreja (*Ibid.*, pp. 41-43). Assim, todos os católicos conservadores, ou ultramontanos, condenavam os católicos liberais por considerá-los mais próximos do liberalismo do que do catolicismo³¹ (SARDA Y SALVANY, 2013, pp. 25-27; 29-39; ROUSSESEL, 2012, pp. 55-68).

No entanto, é inegável que houve um ponto de inflexão a respeito do catolicismo liberal já no século XIX. Não é que a Igreja tenha aceitado as premissas defendidas por essa escola, mas algumas atitudes práticas de Leão XIII, por exemplo, permitiram a ascensão de alguns católicos liberais. Como já foi mencionado, não é nosso intuito fazer longas considerações históricas, mas sem algumas incursões no contexto da época, a compreensão de determinados processos fica comprometida.

Diante da vigência da Terceira República (1870-1940), os católicos franceses, dos quais boa parte era monarquista, combatiam o governo, que era ligado à maçonaria e cujas reformas laicizantes contrariavam os interesses da Igreja. Nesse contexto, ser republicano era ser anticatólico, o que causava hostilidades mútuas. Leão XIII, pretendendo colocar um fim a esse estado de coisas, incentivou os católicos a apoiarem as instituições republicanas a fim de esclarecer que o problema não era a república em si, mas a laicização da sociedade levada a cabo pelo Estado. Essa política foi denominada *ralliement*, isto é, adesão ou alinhamento, e causou a cisão entre os católicos: de um lado, os monarquistas, que acreditavam que a posição política do papa estava equivocada e, do outro, os *ralliés* que achavam que, contrariando o papa nesse sentido, estariam cometendo um grave pecado (DE MATTEI, 2015).

Leão XIII nunca professou os erros liberais; até os condenou explicitamente. O historiador não pode, entretanto, deixar de sublinhar a contradição entre o Magistério do Papa Pecci e o seu comportamento político e pastoral. Nas encíclicas *Diuturnum illud*, *Immortale Dei* e *Libertas*, Leão XIII reitera e desenvolve a doutrina política de Gregório XVI e de Pio IX, mas a sua política de *ralliement* contradiz as suas premissas doutrinárias. Quaisquer que

³¹ Em tom jovial, Sarda y Salvany (2013, p. 43) afirma que o “o liberalismo nos acostumou a tratar também o senhor Diabo com certo respeito”.

tenham sido as suas intenções, ele encorajou, no terreno pastoral, as ideias e tendências que condenava no plano da doutrina (*Ibidem*).

Assim, os católicos liberais, desbaratados no campo teórico, recuperaram o fôlego no campo prático. Na realidade, esse novo renascimento acabará por influenciar toda a história eclesiástica a partir de então, uma vez que os ideais do catolicismo liberal, renomeado depois catolicismo social, serão assumidos como premissas da democracia cristã, especialmente representada por Jacques Maritain (1882-1973). A ideia mestra desse autor é a “neocristandade”³², que seria o reflorescimento de uma sociedade cristã, mas fortemente marcada pelo humanismo. Aliás, *Humanisme integral* é uma das principais obras de Maritain e que teve grande impacto entre os católicos. Segundo o bispo conservador Richard Williamson (2015):

Humanismo Integral apresenta a visão de Maritain sobre um novo futuro para uma remodelada cristandade. A civilização burguesa está condenada, mas ao invés de a Igreja condenar a centralização do homem do humanismo, que permitiu a ascensão da Revolução Francesa[...], a Revolução precisa ser reconhecida como parte de um processo histórico contínuo e inevitável, o qual o cristianismo pode e deve aceitar. Por esse meio, enquanto todo o curso da história moderna não pode ser parado, por [meio de] Cristo, o humanismo pode se tornar verdadeiramente, completamente humano, transformando-se em um “humanismo integral”. O cristianismo, então, reconstruído sobre fundações modernas, trará Cristo ao homem moderno e o homem moderno a Cristo: eis a admirável intenção de Maritain.

No entanto, isso seria uma visão muito otimista do mundo atual. De acordo com o mesmo autor, Maritain e os católicos liberais “não compreendem que o homem moderno simplesmente não quer Cristo, e que Deus não forçará o homem a isto”.

Na próxima seção veremos como as teses aqui expostas triunfarão no Concílio Vaticano II, ao fim do qual Maritain será aclamado.

³² Segundo Lefebvre (1991, pp. 79-80), um ponto nevrálgico do ideal maritainista é a noção de emancipação, isto é, a Igreja se veria emancipada das tutelas do Estado e isso lhe propiciaria um desenvolvimento progressivo. Assim, percebe-se claramente a aceitação do preceito liberal de separação entre Igreja e Estado como um fato consumado e possível de ser usado em proveito da Igreja. Em suma, a argumentação é bastante semelhante à de Lamennais. O livro do Pe. Julio Meinvielle, *De Lamennais a Maritain*, é uma importante análise acerca da relação entre o catolicismo liberal e a democracia cristã.

2. Preparação e início do Concílio Vaticano II

O Concílio Vaticano II já era algo desejado em alguns ambientes, devido ao fato de que o concílio precedente, o Vaticano I, fora interrompido em 1870 em virtude da guerra franco-prussiana. É sabido que desde o Papa Pio XI a retomada daquele concílio era cogitada, mas, tanto ele quanto Pio XII descartaram a ideia porque já vislumbravam graves dificuldades caso essa assembleia fosse reunida.

De fato, todo concílio é uma situação delicada, pois se trata de colocar o colégio dos bispos diante da autoridade suprema do papa, ou seja, o risco de uma tentativa de passar por cima dessa autoridade é constante, uma vez que os bispos têm uma evidente vantagem numérica com relação ao sumo pontífice (AMERIO, 2011, pp. 39-40).

Nesse sentido, a convocação do último concílio suscitou preocupações ainda maiores em algumas pessoas. O Cardeal Billot, quando consultado por Pio XI a respeito da convocação de um concílio, disse que isso equivaleria à convocação do Estados Gerais na França em maio de 1789, o que significou o descerramento das cortinas da Revolução Francesa. Essa observação certamente influenciou na decisão daquele papa de não convocar um concílio. João XXIII, entretanto, fez a convocação em tom otimista, mas no Brasil, Plínio Corrêa de Oliveira fez a mesma ponderação de Billot (DE MATTEI, 2013, pp. 102-103).

Com efeito, a própria preparação do concílio foi uma “reviravolta democrática”, pois o papa pediu que todos os bispos do mundo e as universidades católicas enviassem propostas de assuntos a serem discutidos pela assembleia conciliar. Isso contrasta frontalmente com a posição de Pio IX, quando ele mesmo definiu as questões a serem tratadas no I Concílio do Vaticano (*Ibid.*, 109).

À semelhança dos *cahiers de doléances*³³ de 1789, as propostas recebidas não eram radicais. Ao contrário, havia até uma que propugnava a definição do dogma da Realeza de Cristo como uma medida para combater o laicismo dominante. Nesse sentido, uma das propostas mais interessantes foi feita pelo bispo de Diamantina, Dom Geraldo de Proença Sigaud, que defendia um concílio abertamente “contrarrevolucionário” (*Ibid.*, pp. 116; 119-121).

Divido em dez comissões específicas e uma Comissão Central, o trabalho de preparação foi intenso e sua finalidade era produzir esquemas a serem discutidos na

³³ Os *cahiers de doléances* eram os registros de queixas e demandas da população feitos a seus deputados para os Estados Gerais. Os mais famosos são os dos Estados Gerais de 1789.

assembleia dos bispos, considerando as propostas recebidas do mundo inteiro. A preparação foi diversas vezes enaltecida por João XXIII, que, diante dos esquemas aprovados nas comissões, antes do início do concílio, acreditava que ele se encerraria em no máximo dois meses, pois achava que os esquemas seriam aprovados sem maiores problemas (*Ibid.*, p. 165; KLOPPENBURG, 1962, pp. 48-57; 103-106).

O que se sucedeu demonstrou que as esperanças do papa eram infundadas, pois o conflito que se manifestaria claramente durante as Congregações Gerais – as reuniões plenárias – já se fazia notar no âmbito das comissões. A principal delas, a Comissão Central, responsável por revisar todos os esquemas das comissões específicas, contava entre seus membros com o cardeal conservador Alfredo Ottaviani, número um da Cúria Romana, mas também com membros liberais, como os cardeais Bea e Döpfner.

Terminados os trabalhos preparatórios, a primeira Sessão do Concílio Vaticano II estava prevista para se iniciar no dia 11 de outubro de 1962. Os acontecimentos que sobrevieram podem ser facilmente identificados como fenômenos políticos, dignos até de serem interpretados como movimentações semelhantes às que acontecem em um parlamento democrático.

Na primeira reunião plenária, uma manobra regimental indicou qual seria o curso das ações. Segundo o regulamento que disciplinava o concílio, aquela primeira Congregação Geral estava destinada para somente eleger os membros das comissões que iriam analisar os esquemas preparatórios. Assim, a Cúria Romana havia preparado uma lista com o nome daqueles que já haviam participado nas comissões preparatórias, pelo fato de já terem experiência com os processos a serem desenvolvidos. A lista não era obrigatória, mas uma indicação para facilitar a escolha dos membros e continha o nome de bispos de todo o mundo. No entanto, sob a liderança do Cardeal Liénart, os bispos da Europa Central se recusaram a votar, alegando que os padres conciliares – nome dado a todos os participantes com direito a voto – não se conheciam o suficiente e sugerindo que as Conferências Episcopais apresentassem suas próprias listas. Apesar do protesto do presidente da sessão, Cardeal Tisserant, a opinião desses bispos prevaleceu e os trabalhos daquele dia foram encerrados. Por fim, a lista proposta pelas conferências venceu a lista da Cúria: dos 109 membros que elas haviam indicados, 79 foram eleitos. É significativo, porém, o fato de que essa manobra não foi espontânea, como pareceu

naquele momento, mas havia sido planejada³⁴ na noite anterior em uma reunião na residência do Cardeal Frings, durante a qual foi entregue ao Cardeal Liénart o texto que ele leria em sua intervenção (WILTGEN, 2007, pp. 21-22; DE MATTEI, 2013, p. 174).

Essa foi a primeira ruptura da legalidade conciliar e evidenciou a existência de tendências opostas. De fato, após a manobra do Cardeal Liénart, as manchetes do dia seguinte apresentavam, ainda que com alguns excessos sensacionalistas, a situação de confronto que predominaria durante todo o concílio: “A rebelião dos bispos”; “Ofensiva contra a Cúria Romana” e outras no mesmo tom (KLOPPENBURG, 1963, p. 78).

A segunda manobra regimental ocorreu já na votação de um esquema preparatório sobre as Sagradas Escrituras. O documento que havia sido colocado em discussão era muito conservador, segundo os bispos liberais e, portanto, era preciso derrubá-lo. O mesmo cardeal que impediu a votação disse que o documento era “excessivamente escolástico, inaceitável para o mundo moderno” (*Ibid.*, p. 162). Como essa ideia ia se disseminando, os presidentes da sessão propuseram que os padres conciliares se manifestassem pela rejeição do esquema ou pela continuidade de sua discussão. Assim, votaria *não* quem quisesse rejeitar o esquema e *sim* aqueles que queriam continuar discutindo-o. A grande maioria votou pela rejeição do esquema. O regulamento, do concílio, no entanto, estabelecia que um esquema só poderia ser rejeitado com uma maioria qualificada de 2/3. Os votos contra o esquema, porém, não somavam esse número, dando lugar a uma comemoração dos conservadores. Isso não durou muito, pois João XXIII interveio afirmando que seria legítimo prescindir do dispositivo regimental naquele caso, uma vez que era manifesta o desejo da maioria de reformular o documento proposto. Aliás, antes mesmo desse desfecho, o Cardeal Ruffini, conservador e membro da Cúria, alertou o plenário que estava circulando esquemas alternativos entre os bispos, o que era proibido pelo regimento: todo esquema só poderia ser discutido quando aprovado nas comissões. Essa foi a segunda vitória dos liberais, o que evidenciava a existência de um grupo coeso e determinado (*Ibid.*, pp. 75-76; 163;

³⁴ Muitos movimentos ocorridos durante o concílio foram orquestrados nos bastidores. O comunismo, por exemplo, não foi condenado durante o Vaticano II em virtude de um acordo feito em agosto de 1962, na cidade de Metz, entre o Cardeal Tisserant e o Arcebispo ortodoxo Nikodim. O acordo estabelecia que o Patriarca de Moscou compareceria ao concílio com a condição de que o cardeal assegurasse que o comunismo não seria condenado. Essa condição foi colocada pelo Kremlin e o Cardeal Tisserant teve o apoio de João XXIII para firmar o acordo. Assim, apesar dos muitos pedidos para a condenação do comunismo, ele não é mencionado sequer uma vez nos documentos conciliares (DE MATTEI, 2013, pp. 147-152).

AMERIO, 2011, pp. 70-71; DE MATTEI, 2013, pp. 222-223; WILTGEN, 2007, p. 24-25).

Wiltgen afirma que o grupo dos liberais já chegou disposto ao conflito, enquanto os conservadores não haviam compreendido com clareza o que estava realmente em jogo³⁵. Embora o grupo liberal jamais tenha se apresentado como uma entidade formal, a coesão e atuação deles como um bloco não deixavam dúvidas quanto à existência de tal grupo. Na realidade, os padres de língua alemã desde o início da primeira sessão se reuniam toda a semana e programavam a ação durante as Congregações Gerais. O autor chama esse grupo de “Aliança Europeia” ou a Liga do Reno³⁶, devido à hegemonia de bispos da Europa Central, sobretudo alemães e austríacos, mas também franceses, belgas e holandeses (WILTGEN, 2007, pp. 21-25).

Em contrapartida, os conservadores não formavam um bloco nem eram coesos. Os membros da Cúria Romana, quase que por definição, eram conservadores; a quase totalidade dos bispos italianos, também. Da mesma forma, a maioria dos bispos ibéricos era conservadora. Não obstante todos esses fatores, esses bispos não agiam coordenadamente para fazer frente à Aliança Europeia. Realmente, a oposição só veio a se organizar como um grupo de fato na penúltima sessão do concílio, constituindo assim o *Coetus Internationalis Patrum* – Grupo Internacional dos Padres – do qual os membros mais importantes eram o bispo francês Marcel Lefebvre e os brasileiros Geraldo de Proença Sigaud e Antônio de Castro Mayer. A principal função do *Coetus* era preparar as emendas e suas justificativas aos projetos para que os padres conciliares pudessem apresentá-las em conjunto (*Ibid.*, pp. 154-156; BEOZZO, 2001, pp. 154-158; CALDEIRA, 2011, p. 1015; DE MATTEI, 2013, p. 283).

Segundo Kloppenburg (1964, p. 10), os conservadores “são minoria no concílio. Os outros, a imensa maioria, não se ofendem com serem qualificados como inovadores, progressistas e até liberais”. A verdade, porém, não era exatamente essa. Conservadores e liberais eram duas minorias. A diferença era que, devido à melhor organização e

³⁵ Um teólogo que auxiliava os trabalhos do já constituído grupo dos conservadores confidenciou que havia ido para Roma a fim de “coordenar os bispos integristas, que são ingênuos e estão mal preparados” (DE MATTEI, 2013, pp. 194-195). Cabe ressaltar que o adjetivo integrista não é usado em tom depreciativo, como na linguagem corrente, muito menos quando usado pelos próprios integristas. Ao contrário, como afirmava o bispo conservador Joseph Clifford Fenton: “o integrismo não é senão a expressão da verdade católica, que comporta a negação dos erros que são incompatíveis com a mensagem divina da Igreja Católica” (FENTON *apud* DE MATTEI, 2013, p. 79).

³⁶ Em oposição à Liga do Reno, havia a Liga do Tibre, em referência à afinidade de posições dos bispos italianos.

coesão, os liberais tinham maior influência sobre a maioria não alinhada dos padres conciliares. Some-se a isso o fato de que os dois papas do concílio – João XXIII e Paulo VI – não escondiam suas preferências pela ala liberal e que muitos conservadores importantes preferiram se manter à distância do *Coetus*, como é o caso do Cardeal Ottaviani, que julgava inadequado apoiar oficialmente o grupo conservador, pelo fato de ele ser membro da Cúria (DE MATTEI, 2013, pp. 198; 237-239; 280).

Além da primeira vitória da Aliança Europeia – o rechaço da lista romana para a composição das comissões – a conquista mais significativa foi a derrubada de todos os esquemas tais como foram concebidos na fase preparatória. Como notou um interlocutor de Kloppenburg (1963, p. 265), passara-se apenas dois meses desde o início do concílio e dos esquemas ele só via “farrapos e ruínas”. Isso implica dizer que todo o trabalho preparatório do Concílio, organizado e dirigido em grande parte pela Cúria Romana, havia sido rechaçado. Assim como o período do Terror que sobreveio à Revolução Francesa, era como se a *fortuna* subjugasse uma vez mais a *virtù* daqueles que achavam ter em suas mãos as rédeas do concílio³⁷.

3. A linguagem e a tendência democráticas no concílio

Ao contrário do que se fez no primeiro capítulo, no qual a condenação ao liberalismo foi demonstrada por meio de fontes oficiais, a guinada liberal da hierarquia católica, que se operou com o Vaticano II, é mais sutil e demanda uma abordagem mais meticulosa. Embora a essência dessa reviravolta se deixe entrever nos documentos oficiais, nem todos os seus aspectos se imprimiram neles.

Com efeito, a fim de analisarmos em que medida o Vaticano II foi responsável pela guinada liberal da Igreja veremos dois tópicos, com os quais a hierarquia católica sinalizou uma mudança radical com relação àquilo que fez durante todo o século XIX e até Pio XII. Esses dois tópicos são, em primeiro lugar, a preocupação com a linguagem e depois a tendência democrática da assembleia conciliar.

Os católicos conservadores do século XIX já haviam notado que os católicos liberais insistiam com frequência na importância da linguagem para se comunicar com o mundo moderno. Segundo Veuillot (2010, p. 27):

³⁷ Cumpre observar que a ideia de convocar o concílio foi feita pelos padres conciliares mais conservadores, o Cardeal Alfredo Ottaviani, número um da Cúria Romana, e Ernesto Ruffini, Arcebispo de Palermo. Os dois acreditavam que poderiam controlar o concílio (DE MATTEI, 2013, p. 104).

Aceitam-se algumas palavras liberais, repudiam-se outras tantas palavras “intolerantes”, ou ainda menos, um “viva” para este aqui, um grunhido para aquele lá, não precisa mais que isso: a igreja liberal não exige outra profissão de fé. Pronunciem-se algumas palavras sacramentais e boa parte do caminho já se percorreu. Esse simples deslocamento de palavras efetua, velocíssimo, um imenso deslocamento de ideias.

Foi precisamente isso que aconteceu durante o último concílio. Desde quando foi anunciada sua convocação, João XXIII fez questão de deixar claro que a assembleia não se reuniria para definir verdades ou condenar erros, mas, segundo ele, para apresentar a mesma doutrina de uma forma diferente, adaptada aos tempos modernos. Isso é a essência da ideia de *aggiornamento*, de renovação, que marca todo o concílio. Esse foi o argumento que o cardeal Liénart, por exemplo, usou para defender a rejeição de um esquema teológico.

Nesse sentido, é curioso notar que em nenhum documento do Concílio Vaticano II figuram as palavras excomunhão, anátema, ou outras correlatas. No Concílio de Trento, por sua vez, essas palavras estão quase em cada parágrafo. Ao todo, são quase 100 vezes que o concílio tridentino decreta a excomunhão para aqueles que discordam da doutrina oficial. O último concílio anterior ao Vaticano II não fica muito atrás nesse sentido, haja vista que fulmina com a excomunhão em 29 casos. Considerando esses aspectos, percebe-se claramente que o concílio é, antes de tudo, uma ruptura com a linguagem até então empregada.

De modo semelhante a Veuillot, Roussel afirma que o católico liberal tem aversão a toda definição e a todo dogma, porque isso contraria seu espírito de abertura ao mundo. Segundo ele, é característica do liberal a linguagem dúbia, sabiamente equivocada, premeditadamente ambígua, pois isso permitia não só sua aproximação com o mundo por meio do *diálogo*, mas também o defendia contra as acusações de herege. “É por isso que o católico liberal tem medo de definições; não são todas elas decisivas, intolerantes e antiliberais?” (ROUSSEL, 2012, p. 68).

Assim, durante os debates conciliares, não foram poucas as intervenções que exigiam maior clareza na redação dos documentos. Muitos bispos alegavam que um texto ambíguo poderia permitir interpretações equivocadas e até mesmo heterodoxas. No entanto, poucas vezes eles foram ouvidos e predominou em muitos documentos, como se verá, um estilo anfibológico.

Ao contrário do que pode parecer, o estilo não é algo secundário, que se possa dispensar. De fato, segundo John O' Malley (*apud* DE MATTEI, 2013, p. 20), “o estilo é a expressão última do significado” e a opção estilística adotada pelo concílio representa também uma forma de ser e de pensar. Assim, o abandono do estilo definitivo, escolástico, característico dos concílios precedentes, não é apenas uma mudança acidental, senão a indicação de que algo mudou na substância.

Esse é o primeiro tópico e, provavelmente, a primeira chave de interpretação do concílio. Sem considerar esse aspecto, corre-se o risco de adotar uma interpretação meramente formal.

O segundo tópico ao qual foi feita referência no início da seção é uma tendência que se pode denominar democrática e que se revela sobretudo em duas discussões que tiveram lugar na assembleia conciliar. A discussão sobre a autoridade e uma discussão sobre eclesiologia, isto é, sobre a definição do que é a Igreja.

A questão que mais suscitou debates em todo o concílio foi a da autoridade. Durante séculos, o papa foi sempre a autoridade máxima da Igreja, quem decidia em última instância o certo e o errado. Além de chefe universal, o papa é também o bispo de Roma e é esse aspecto que muitos tentaram fazer predominar como uma forma de equiparar a autoridade desse bispo com a dos demais. Nesse sentido, o Cisma do Oriente em 1054 foi o ápice dessa disputa. Os patriarcas orientais defendiam que o papa era apenas o primeiro entre iguais – *primus inter pares* – mas não superior a nenhum deles. Dava-se a ele a precedência, mas negava-lhe a proeminência. Assim, a separação que ocorreu entre a Igreja latina e as Igrejas orientais persiste até hoje, sendo esse ponto a principal causa de tão longa discórdia.

Por outro lado, ao longo dos séculos, a figura do papa se fortaleceu acima dos demais bispos. O dogma da infalibilidade papal definido pelo Concílio Vaticano I apenas reafirmou a soberania do bispo de Roma sobre toda a Igreja. Não se tratava de afirmar uma verdade nova, uma vez que desde os primeiros séculos se falava no *primado de Pedro*, mas de reforçar com novos argumentos uma realidade em que já se cria há muito tempo.

A autoridade suprema do papa, entretanto, é colocada como questão a ser discutida durante o último concílio. É claro que os liberais não contestavam essa autoridade frontalmente como fizeram os orientais no século XI ou os jansenistas, no XVIII. O problema, contudo, era o mesmo: qual é a autoridade dos demais bispos?

Assim, a discussão proposta pelos liberais foi sobre a colegialidade. O termo faz referência ao Colégio Apostólico. Segundo eles, Jesus Cristo havia fundado a Igreja não somente sobre Pedro, mas também sobre todos os apóstolos. Pedro era apenas o chefe desse colégio³⁸. Isso significa dizer que a autoridade suprema não se assenta apenas sobre o papa, mas também sobre o colégio dos bispos. A implicação prática que subjaz a essa discussão é o argumento de que o governo da Igreja Católica não deve estar ao encargo apenas do papa, mas também ao de todos os bispos do mundo³⁹.

Esse ponto de vista, que foi defendido ora mais radicalmente, outrora de modo mais moderado, trata-se de uma inovação. Com efeito, a doutrina tradicional previa que o poder de governar o orbe católico cabe exclusivamente ao papa. O governo dos bispos estava estritamente restringido a suas respectivas dioceses. Apenas extraordinariamente os bispos poderiam ter alguma autoridade no governo universal da Igreja, como no caso de um concílio ecumênico⁴⁰. Durante o Vaticano II, sugeriu-se mesmo a criação de um concílio permanente, órgão que seria responsável por governar a Igreja juntamente com o papa.

A par dessas propostas no âmbito global, havia a sua contraparte nos âmbitos locais. Ao mesmo tempo em que se defendia a criação de um concílio permanente para o governo de todo o globo, propunha-se o fortalecimento das conferências episcopais nacionais e a criação delas onde ainda não as houvesse. Assim, a duas questões que causaram grande divergência, a do restabelecimento do diaconato permanente⁴¹, sem obrigação do celibato, e a substituição do latim pelo vernáculo na Missa, foi sugerido que as conferências episcopais solucionassem no âmbito de seus territórios. Ou seja, em vez de o concílio ecumênico ou o papa dispor sobre esses assuntos, cada conferência

³⁸ Segundo a doutrina católica, o papa é o sucessor de Pedro, príncipe dos apóstolos. Enquanto os bispos são sucessores dos demais apóstolos.

³⁹ Na sua intervenção, o Arcebispo de Bhopal, na Índia, Mons. D'Souza, afirmou que seria muito conveniente "se uma forma de Senado, por assim dizer, se constituísse de bispos de diversos países e pudesse governar a Igreja com o Sumo Pontífice (D'SOUZA *apud* WILTGEN, 2007, p. 123).

⁴⁰ Um concílio ecumênico é a reunião dos bispos de todo o mundo convocados pelo papa. Em toda a história da Igreja houve 21 concílios ecumênicos. De outra parte, os bispos podem realizar concílios particulares, os quais podem se limitar a um país, região ou mesmo continente. Nesse caso, as definições emanadas dessas reuniões só têm valor no âmbito daquele lugar em que ocorreu. Um concílio particular não tem autonomia para contrariar decisões de um concílio ecumênico ou do papa. Os Concílios de Braga, ocorridos em Portugal durante séculos, são exemplos de concílios não ecumênicos.

⁴¹ Diácono é o cargo do colaborador mais próximo do padre, mas geralmente é uma etapa transitória do aspirante ao sacerdócio. Após o concílio, são comuns diáconos permanentes e casados.

nacional teria autonomia para fazê-lo. Essa era a proposta da Aliança Europeia, portanto, dos bispos liberais (KLOPPENBURG, 1964, pp. 37-44; 66-67).

Em contrapartida, os conservadores se opunham fortemente a essa perspectiva. Os argumentos usados pela Liga do Tibre giravam em torno de dois polos: a colegialidade pode colocar em risco a autoridade do papa e, por outro lado, pode comprometer o poder dos bispos individuais em suas dioceses. É nesse sentido que afirmou Dom Proença Sigaud (*apud* KLOPPENBURG, 1964, pp. 95-96):

Em reuniões de outro tipo, como nas Conferências Episcopais, temos atos coletivos, não colegiais (note-se esta diferença!), que, por instituição divina, não têm eficácia sobre os fiéis da província ou da nação. Tais atos coletivos só teriam valor jurídico e, portanto, obrigariam na diocese, quando o papa os aprovar ou quando o bispo, em virtude de sua jurisdição, os aprovar como obrigatórias para sua diocese⁴²[...] Os poderes das Conferências Nacionais dos bispos diminuiriam os poderes dos bispos locais e os do papa.

Concomitante à proposta da colegialidade, predominou no concílio a crítica à Cúria Romana, sempre vista como um órgão centralizador e autoritário⁴³. Como já foi visto, esse órgão foi alvo dos liberais desde a primeira reunião plenária, durante a qual foi recusada a lista sugerida para a composição das comissões. A Cúria Romana funciona como os ministérios na república. O papa, assim como o presidente, é quem detém, em última instância, todo o poder executivo, mas o qual é delegado a esses órgãos. A Cúria é composta por dicastérios ou congregações, que são responsáveis por assuntos específicos. Há a Congregação para a Doutrina da Fé, para os Seminários etc. É por isso que ela sempre foi chamada de a *longa manus* do papa, isto é, a executora de ordens, a mão estendida. Nesse sentido, as críticas dirigidas contra a Cúria eram também contra o próprio papa, na medida em que é ele quem nomeia seus membros (GHERARDINI, 2013, p. 19).

A animosidade que muitos padres conciliares manteve com relação à Cúria é semelhante àquela tensão que existe entre democracia e burocracia, como analisou

⁴² *Mutatis mutandis*, a relação entre Conferência Episcopal Nacional e diocese local tende a ser conflitiva como a do Parlamento Europeu diante dos parlamentos nacionais, os quais percebem, vez ou outra, que aquele órgão supranacional é um “intruso” que pode desafiar a soberania e a identidade nacional de cada Estado do bloco. “Outros parlamentos veem com suspeita o papel de agente federalizante do Parlamento Europeu e sentem-se enciumados do papel do Parlamento, que, supostamente, tenderia a minar sua soberania” (TATHAM, 1996, p. 208).

⁴³ O Cardeal Ottaviani (*apud* WILTGEN, 2007, p. 124) exclamou: “As coisas estão ficando ruins; os franceses e os alemães conseguiram unir todo o mundo contra nós [membros da Cúria]”.

Weber (1999, p. 201; 231-232). Se, por um lado, os membros que compõem a Cúria são escolhidos a partir do conjunto dos bispos, ou seja, há um componente democrático, em contrapartida, a Cúria é um órgão, assim como a burocracia, especializado, cujas funções são imprescindíveis para a administração. Em todo caso, cumpre observar que a Igreja não é um Estado democrático nem o papa é um soberano constitucional, portanto, a analogia com os conceitos weberianos não é estritamente precisa.

Não obstante a insistência dos conservadores sobre os riscos da colegialidade aos poderes do papa e dos bispos, os liberais conseguiram aprovar o documento que transmitia essa doutrina. No número 18 da Constituição *Lumen Gentium*, encontra-se: “prossequindo a matéria começada, [o concílio] pretende declarar e manifestar a todos a doutrina sobre os *Bispos*, sucessores dos Apóstolos, que, *com o sucessor de Pedro*, vigário de Cristo e cabeça visível de toda a Igreja, *governam* a casa de Deus vivo” (grifos nossos).

Com efeito, o teor dessa declaração apresenta uma notável divergência, senão oposição, à definição do dogma sobre a infalibilidade papal, contida na constituição *Pastor aeternus*, do Concílio Vaticano I: “*somente a Simão a Pedro* conferiu Jesus, após sua ressurreição, a jurisdição de pastor e chefe supremo de todo o seu rebanho (DZ 2015, 3053, grifos nossos).

Durante os debates sobre a colegialidade, os conservadores procuraram o papa para tentar convencê-lo de intervir no concílio, afirmando que, se o documento fosse aprovado, suas prerrogativas seriam atacadas. A princípio, o papa não quis intervir, mas acabou por redigir uma *Nota praevia*, que, apesar do nome, foi inserida ao fim da constituição. De acordo com essa nota, “*Colégio* não se entende em sentido jurídico estrito, ou seja, de um grupo de iguais, que delegam o seu poder ao que preside; mas no sentido de um grupo estável, cuja estrutura e autoridade se devem deduzir da Revelação” e assim a nota continua, parecendo contrariar a essência do texto que a precede (AMERIO, 2011, pp. 72-73; WILTGEN, 234-241).

Como mencionado anteriormente, a tendência democrática se fez notar também na questão sobre a eclesiologia, isto é, sobre a definição do que é a Igreja, como ela é constituída. A tese que predominou no concílio, e que é impressa no documento supracitado, a constituição *Lumen Gentium*, foi a que compreendia a Igreja enquanto “povo de Deus”. A bem da verdade, essa terminologia não é estranha à história da Igreja, mas a ênfase que a ela se deu é relevante. Antes do Vaticano II, a Igreja era

entendida como uma instituição formada por todos os batizados, mas na qual a hierarquia era evidente. Segundo a definição clássica: havia os pastores e os fiéis. A nova ênfase no termo *povo*, procura amenizar a distinção hierárquica, que se baseia na noção de sacerdócio ministerial, que os padres possuem e os leigos, não.

A referida constituição conciliar afirma que todos os batizados possuem um sacerdócio comum. Isso sempre foi reconhecido como uma verdade de fé, mas sempre buscou-se ressaltar a diferença essencial entre esse sacerdócio comum e o sacerdócio hierárquico ou ministerial, exclusivo do clero. Embora o documento faça essa ressalva, predomina no texto a noção de sacerdócio comum e sua colaboração com o sacerdócio ministerial, como aparece nos números de 10 a 13 da constituição.

Segundo o Patriarca dos Armênios, Inácio Batanian (*apud* KLOPPENBURG, 1964, p. 27):

O esquema afirma muito a igualdade dos membros e fala pouco de sua desigualdade. O esforço de mostrar as obrigações pastorais dos fiéis não deve chegar a obscurecer a distinção entre fiéis e hierarquia, pois há hoje, no seio da Igreja, uma tendência errônea a defender que a plenitude do poder está nos fiéis, que, por não poderem por si cumprir os deveres ligados ao magistério e ao sacerdócio, delegam para isso ministros especiais, que passam a dirigir e a ensinar por autoridade delegada pelos fiéis.

De modo diferente da colegialidade, a questão sobre a Igreja enquanto povo de Deus não foi longamente disputada, apesar de algumas intervenções conservadoras, como a precedente, mas os dois temas são tratados no mesmo documento⁴⁴. Nesta seção procurou-se apresentar as características das disputas conciliares que, embora não tenham sido impressas em todos os documentos oficiais, evidenciam a tendência ou, como se costuma dizer, o espírito que reinava na assembleia. Na próxima seção, será visto o triunfo liberal no concílio, atestado, dessa vez, por uma declaração oficial.

⁴⁴ Embora as inovações liberais tenham sido, em grande parte, limitadas pela intervenção papal na *Nota praevia*, o espírito que inspirou o documento sobre a colegialidade e sobre a Igreja *povo de Deus* é semelhante àquele que dirigiu o Sínodo de Pistoia, que ocorreu em 1786 na Toscana, e foi a principal reunião dos jansenistas. Entre as muitas doutrinas defendidas naquele sínodo, está a da descentralização da Igreja. Todas as doutrinas foram condenadas, entre as quais a que dizia que o papa recebe seu poder não diretamente de Deus, mas por meio da Igreja. Essa doutrina é semelhante à tese de Suárez, segundo a qual, o soberano recebe o poder de Deus, mas mediante o consenso do povo. As discussões ocorridas demonstram uma tentativa de transpor o princípio da soberania popular da esfera política para a religiosa.

4. O triunfo liberal e os frutos do Vaticano II

Um dos princípios basilares defendido pelo liberalismo é o da liberdade religiosa. No capítulo primeiro viu-se como a Igreja Católica sempre combateu esse princípio, propondo, em vez disso, o da tolerância religiosa. Com efeito, essas duas concepções se chocam frontalmente no concílio já durante sua fase preparatória.

Como se trata de uma matéria que afeta diretamente a teologia, o presidente da Comissão Teológica, o Cardeal Ottaviani, preparou um esquema sobre o assunto ao qual deu o nome *Da tolerância religiosa*. Em contrapartida, o Cardeal Bea, presidente do Secretariado para a Unidade dos Cristãos, preparou um documento alternativo com o título *Da liberdade religiosa*. O título indicava duas visões antitéticas. O primeiro foi feito por um conservador, o segundo, por um liberal. Os dois esquemas foram admitidos pela Comissão Preparatória Central para serem tratados de forma mais profunda quando se iniciasse o concílio.

Segundo Wiltgen, o documento sobre a liberdade religiosa foi o mais emendado e mais discutido em toda a assembleia conciliar, de modo que só foi aprovado no último dia antes do encerramento do concílio⁴⁵. Na terceira e penúltima sessão do Vaticano II, muitos bispos conservadores fizeram intervenções para modificar o texto.

O Cardeal Ruffini afirma que “não se deve confundir a liberdade, que é própria da verdade, com a tolerância”. De modo semelhante, o Cardeal Ottaviani alega que, embora a declaração apresente o princípio que sempre esteve em vigor na Igreja, o de que ninguém pode ser obrigado a adotar a fé católica, ela tende a igualar o erro com a verdade. O bispo Dom Antônio de Castro Mayer, por sua vez, defende que a declaração deve ser refeita, pois ela afirma “a igualdade de direito para todas as religiões (verdadeira e falsas). Ora, só a verdadeira religião tem o direito de ser professada publicamente” (KLOPPENBURG, 1965, pp. 60; 62; 66). Em síntese, a essência do argumento conservador é de que deve-se defender a tolerância, mas não a liberdade religiosa. Por outro lado, o Bispo Karol Wojtyła – que depois foi eleito como papa João Paulo II – afirma que é melhor o termo liberdade à tolerância, pois este último é “muito negativo” (*Ibid.*, p. 70).

⁴⁵ Como o documento envolvia uma questão delicada, a votação dele demorava a acontecer e isso fez com que muitos padres conciliares afirmassem que estava havendo um boicote dos conservadores para que o texto não fosse votado. No entanto, o cardeal liberal Suenens, um dos moderadores do concílio, admitiu que realmente houve boicote, mas por parte dos liberais, que achavam que na forma em que foi proposto, o texto não seria aprovado em plenário, por isso era melhor “segurar” a votação para dar tempo de ele receber publicidade pela imprensa e ter possibilidade de ser aprovado (WILTGEN, 2007, p. 168).

A última sessão do concílio iniciou-se no dia 15 de setembro de 1965 e as disputas em torno da declaração sobre a liberdade religiosa continuaram. No entanto, os conservadores ressaltaram outro aspecto: o papel do Estado nessa matéria. Os cardeais Ernesto Ruffini, Giuseppe Siri, Benjamin de Arriba y Castro e Michael Browne bem como o bispo Marcel Lefebvre afirmaram que o Estado tem o dever não só de professar a fé católica, como também de impedir o proselitismo de outras religiões. Assim, eles mantinham a mesma condenação da separação entre Igreja e Estado (*Idem*, 1966, pp. 20; 49-50; 51-52).

A intervenção do cardeal Enrico Dante (*apud* KLOPPENBURG, 1966, p. 53) é ainda mais digna de nota, pois ele afirma que há uma conexão direta entre o documento e os princípios do catolicismo liberal: “A declaração de fato parece insinuar que a religião católica deve ser propagada na base de um direito comum. É exatamente o que afirmaram no século passado Lamennais e Montalembert, que seguiam os princípios do assim chamado liberalismo católico”. Da mesma forma se pronunciava o cardeal Quiroga y Palacios: “diante do documento, o concílio se via convidado a dar sua aprovação àquele liberalismo que a Igreja tinha tantas vezes condenado” (WILTGEN, 2007, p. 171).

Apesar das súplicas conservadoras, a tese da simples tolerância foi rejeitada e a da liberdade religiosa teve sua vitória anunciada na declaração *Dignitatis humanae*, que, em sua segunda seção, afirma:

Este Concílio Vaticano declara que a pessoa humana tem direito à liberdade religiosa. Esta liberdade consiste no seguinte: todos os homens devem estar livres de coação, quer por parte dos indivíduos, quer dos grupos sociais ou qualquer autoridade humana; e de tal modo que, em matéria religiosa, ninguém seja forçado a agir contra a própria consciência, nem impedido de proceder segundo a mesma, em privado [o antigo princípio da tolerância só vinha até aqui] e em público, só ou associado com outros, dentro dos devidos limites. Declara, além disso, que o direito à liberdade religiosa se funda realmente na própria dignidade da pessoa humana, como a palavra revelada de Deus e a própria razão a dão a conhecer. Este direito da pessoa humana à liberdade religiosa na ordem jurídica da sociedade deve ser de tal modo reconhecido que se torne um direito civil.

Ainda que a declaração tente, em diversas passagens, vincular suas inovações à antiga tradição sobre o tema, o teólogo Brunero Gherardini afirma que a diferença da declaração sobre a liberdade religiosa e a tradicional doutrina da tolerância é que a

primeira “enxerga na dita coexistência [entre a religião católica e as demais] não um mal a ser tolerado ou um simples artifício para evitar males piores; mas um bem a ser confirmado, tutelado e defendido, para a salvaguarda do direito intersubjetivo à autodeterminação” (GHERARDINI, 2011, p. 163). Dessa forma, “não se trata, de fato, de uma questão de linguagem diferente; a diversidade é substancial e, por conseguinte, irreduzível” (*Ibid.*, p. 167).

Além da declaração sobre a liberdade religiosa, outro documento que demonstra a guinada liberal da hierarquia católica é a constituição pastoral *Gaudium et spes*, que trata sobre a Igreja no mundo contemporâneo. Segundo o Cardeal Joseph Ratzinger – que veio a ser eleito como papa com o nome de Bento XVI – esse documento na verdade, trata-se de um verdadeiro anti-*Syllabus* (RATZINGER, 1984, p. 457).

Como foi visto no primeiro capítulo, o *Syllabus* foi um documento de Pio IX, anexo à encíclica *Quanta cura*, que condenava a civilização moderna e os princípios liberais. A última proposição condenada naquele documento era: “O Romano Pontífice pode e deve reconciliar-se e fazer amizade com o progresso, o liberalismo e a civilização moderna”.

Ao contrário dessa declaração do Papa Pio IX, a *Gaudium et spes*, após fazer longos elogios ao mundo moderno, afirma em seu número 40: “Tudo quanto dissemos acerca da dignidade da pessoa humana, da comunidade dos homens, do significado profundo da atividade humana, constitui o fundamento das relações entre a Igreja e o mundo e a base do seu diálogo recíproco”. Não mais uma atitude de confronto, nem de guerra, mas de diálogo e, de forma redundante, de “diálogo recíproco”.

É nesse sentido que o Cardeal Ratzinger afirma: “Contentemo-nos aqui com a comprovação de que o documento [a constituição *Gaudium et spes*] exerce o papel de um anti-*Syllabus*, e, em consequência, expressa a intenção de uma reconciliação oficial⁴⁶ da Igreja com a nova época estabelecida a partir do ano de 1789” (RATZINGER, 1985, p. 458, tradução livre).

Devido ao teor desse documento, sua aprovação também foi penosa e recebeu muitas críticas. O bispo Dom Proença Sigaud (KLOPPENBURG, 1966, p. 73), por

⁴⁶ Na abertura da sessão que aprovou essa constituição, Paulo VI (*apud* KLOPPENBURG, 1966, p. 5) já havia dito que o concílio retomava seus trabalhos “na cordial intenção de dirigir ao mundo uma mensagem de amizade”.

exemplo, advertia: “guardemo-nos de que nosso esquema não seja a carta magna do paganismo moderno sob a forma de santificação e sacralização do mundo”⁴⁷.

Esses dois documentos, a declaração sobre a liberdade religiosa e a constituição sobre a Igreja no mundo moderno, revelam o caráter humanista que marcou o concílio desde seu início. Logo após a abertura da primeira sessão, em 1962, foi dirigida uma “mensagem à humanidade”. Além disso, nada é mais emblemático do que o discurso feito por Paulo VI na última sessão pública do Concílio:

O humanismo laico e profano apareceu, finalmente, em toda a sua terrível estatura, e por assim dizer desafiou o Concílio para a luta. A religião, que é o *culto de Deus* que quis ser homem, e a religião – porque o é – que é o *culto do homem* que quer ser Deus, *encontraram-se*. Que aconteceu? Combate, luta, anátema? Tudo isto poderia ter-se dado, mas de facto não se deu[...] Com efeito, um imenso amor para com os homens penetrou totalmente o Concílio. A descoberta e a consideração renovada das necessidades humanas – que são tanto mais molestas quanto mais se levanta o filho desta terra – absorveram toda a atenção deste Concílio. Vós, humanistas do nosso tempo, que negais as verdades transcendentais, dai ao Concílio ao menos este louvor e reconhecei este *nosso humanismo novo*: também nós – e nós mais do que ninguém *somos cultores do homem* (Paulo VI, 1965b, grifos nossos).

Um discurso com esse conteúdo, feito por um papa, talvez escandalizasse aqueles que antes tinham visto a condenação explícita feita pelos seus predecessores àquilo que agora Paulo VI exaltava⁴⁸. Entretanto, a novidade não é completa, uma vez que foi o próprio Giovanni Battista Montini – nome de Paulo VI, antes de ser eleito papa – o primeiro tradutor para o italiano do *Humanismo integral* de Maritain. A propósito, no encerramento do Concílio Vaticano II, foram dirigidas mensagens para diversos segmentos da sociedade: aos governantes, aos artistas, aos operários, entre outros. A mensagem aos “homens de cultura”, lida pelo cardeal Léger, foi entregue justamente a Maritain (DE MATTEI, 2013, p. 445).

⁴⁷ Escrevendo alguns anos após o fim do concílio, João Camilo de Oliveira Torres (1968, p. 16) afirmava: “Há um século, Pio IX condenava o mundo liberal em nome do cristão, agora Paulo VI, aprovando os votos dos padres conciliares, abençoa o mundo que nasce”.

⁴⁸ É curioso lembrar que os católicos conservadores do século XIX reconheciam que havia liberais mesmo dentro da hierarquia da Igreja, no entanto, eles jamais conceberiam que o próprio papa pudesse se identificar com ideias liberais. Louis Veuillot afirmava: “Mas eu levanto uma hipótese. Vamos admitir que todos seguimos a corrente [liberal]. Eu digo todos, exceto o papa, pois a hipótese não pode chegar até aí” e acrescentava que “devemos nos congregar em torno do papa” para não se correr o risco de se aderir ao liberalismo (VEUILLOT, 2010, pp. 49; 84). Qual não seria a reação desse autor ao ver as direções que os papas têm tomado desde o Vaticano II?

Como havia sido prometido durante todo o concílio, a Cúria Romana foi reformada segundo as diretrizes que aquela assembleia de bispos propunha. Assim, de modo a adequar a Igreja às exigências do mundo moderno, a principal mudança foi a que afetou o Santo Ofício, que antes desse nome era chamado de Inquisição Romana. A partir do motu próprio *Integrae Servandae*, esse histórico organismo passa a se chamar Congregação para a Doutrina da Fé. No entanto, a alteração não é apenas de nome, mas de substância, uma vez que a função precípua dessa congregação deixa de ser a condenação dos erros e passa ser a “promoção da doutrina”. Nesse sentido, o temível *Index Librorum Prohibitorum*, que continha os livros considerados perigosos à fé, por conter erros doutrinários, é totalmente abolido (KLOPPENBURG, 1966, p. 451; DE MATTEI, 2013, p. 450).

Considerando esses aspectos – que, evidente, não são todos – ao contrário da insistência de muitos em dizer que um concílio não pode ser entendido como um parlamento ou um congresso, o Concílio Vaticano II configurou-se como uma verdadeira assembleia constituinte, por meio da qual foi suplantada a última instituição que poderia ser considerada do Antigo Regime, no sentido de ter sido a última a transigir com os princípios da Revolução Francesa. Isso não quer dizer que a Igreja Católica deixou de existir – um disparate seria dizê-lo – mas que ela foi desfigurada, segundo os conservadores, ou transfigurada, de acordo com os liberais.

CAPÍTULO III – *QUO VADIS, PETRE?*

*O mundo dormiu cristão e,
com um gemido, acordou ariano.*

São Jerônimo (342-420)

*Se a Igreja não fosse divina,
esse Concílio a teria enterrado.*

Cardeal Giuseppe Siri (1906-1989)

1. A crise pós-conciliar

Desde o Concílio Vaticano II, a Igreja Católica tem passado por uma grave crise interna. Segundo muitos conservadores, é a maior crise de sua história. A primeira citação que epigrafa o capítulo é uma frase da época da crise ariana, no século IV. Ao dizer essas palavras, São Jerônimo se espantava com o fato de que, em tão pouco tempo, a heresia defendida por alguns bispos, após a adesão do imperador romano a ela, foi adotada pela grande maioria deles. A isso sucedeu um período profundamente crítico para a Igreja, pois colocou em confronto direto diversos fiéis. Assim, a crise provocada pelo arianismo é frequentemente evocada para se interpretar a crise atual, sobretudo pelo fato de que ela tem um marco histórico, o referido concílio, no qual o papa, cuja importância eclesialística assemelha-se à daquele imperador, aderiu ao liberalismo e com ele grande parte da hierarquia.

Em termos numéricos, por exemplo, a perda de fiéis da Igreja Católica é a maior já vista. Do mesmo modo é expressivo o número de padres e religiosos que abandonam a instituição. No século passado, em um período de 24 anos (1939-1963), o órgão responsável pelo clero dispensou do estado clerical 563 padres. Mas em um período três vezes menor, que vai do ano de 1963 ao de 1970, 3.335 padres abandonaram o sacerdócio (DE MATTEI, 2013, p. 488).

Como reconhece o próprio Papa Paulo VI, “acreditava-se que depois do concílio, viria um dia de sol para a história da Igreja. Contudo, chegou um dia de nuvens, de tempestade, de escuridão” (PAULO VI *apud* AMERIO, 2011, p. 6). De fato, João XXIII sempre se referia ao concílio como um evento que representaria a renovação da Igreja, que lhe traria uma primavera.

No entanto, a história recente mostra que os acontecimentos não têm sido favoráveis à Igreja. Além da perda de padres e de fiéis, há outros graves problemas, escândalos de pedofilia, fraudes financeiras e muitas outras coisas que, com toda a certeza, não se assemelham a uma renovação ou a uma primavera.

Nesse sentido, muitos conservadores apresentaram interpretações para compreender a crise atual. Elas não são apenas de ordem teórica, doutrinária, mas também, muitas vezes, são encarnadas em atitudes práticas. Nas próximas seções serão analisadas as duas principais interpretações.

2. A tese da infiltração

A infiltração pode ser entendida em sentido físico e em sentido figurativo. Segundo o primeiro, infiltração é a penetração em um objeto de algo alheio a ele, por exemplo, a água da chuva que penetra em uma parede ou a inserção de alguém em um grupo ao qual ele não pertence ordinariamente. É esse o sentido quando se diz que existem infiltrados em corporações militares, por exemplo. Em sentido figurativo, infiltração é a adoção de ideias ou doutrinas em um sistema as quais antes não se admitia.

Nesse sentido figurativo, é inegável que a guinada liberal da Igreja operada pelo Concílio Vaticano II foi uma infiltração. De fato, o que ali ocorreu foi uma verdadeira adoção de princípios que antes eram condenados, como a liberdade de consciência e a liberdade religiosa.

No entanto, alguns conservadores afirmam que a infiltração ocorrida não foi apenas em sentido figurativo, mas também uma verdadeira penetração de pessoas alheias à Igreja no intuito de subvertê-la a partir de dentro. Isso significa dizer que alguns indivíduos foram inseridos no corpo eclesial, isto é, infiltrados fisicamente, para assim dirigir a infiltração em sentido figurativo, ou seja, fazendo a Igreja adotar doutrinas que lhe eram estranhas.

Segundo alguns autores, as sociedades secretas, notadamente a maçonaria e a carbonária, foram as responsáveis por essa suposta infiltração. A base dessa tese é um documento datado do ano de 1819 encontrado pela polícia vaticana ainda no pontificado de Gregório XVI, mas só divulgado pelo seu sucessor, Pio IX. O nome do documento é A Instrução Permanente da Alta Venda – *The Permanent Instruction of the Alta Vendita* – cujo teor é um plano vagamente delimitado, a ser realizado a longo prazo, cuja

finalidade é a infiltração de homens que aceitem os princípios liberais no seio da hierarquia católica. O documento foi integralmente reproduzido por Henri Delassus (2015, pp. 589-593), do qual se extrai o seguinte:

O trabalho que iremos empreender não é obra nem de um dia, nem de um mês, nem de um ano; pode durar vários anos, talvez um século; mas, nas nossas fileiras, o soldado morre e o combate continua.

Não pretendemos ganhar os papas para a nossa causa, fazê-los neófitos dos nossos princípios, propagadores das nossas ideias. Seria um sonho ridículo; e seja como for que andem os acontecimentos, que cardeais ou prelados, por exemplo, entrem espontaneamente ou por surpresa numa parte dos nossos segredos, não seria isto motivo para desejar a ascensão deles à Sé de Pedro[...] O que devemos pedir, o que devemos procurar e alcançar[...] é um papa segundo as nossas necessidades[...] Que o clero marche sob o vosso estandarte, crendo sempre marchar sob a bandeira das Chaves Apostólicas. Quereis fazer desaparecer o último vestígio dos tiranos e dos opressores? Estendei vossas redes como Simão Bar Jonas; estendei-as no fundo das sacristias, dos seminários e dos conventos[...] e colocareis amigos nossos em torno da Cátedra Apostólica.

Muitos autores conservadores veem nessa instrução um plano, ainda que vagamente traçado, e sua execução ao longo do século XX. A mudança radical que se verificou na Igreja com o Vaticano II teria sido preparada por décadas, inclusive por meio dessas infiltrações. Esse argumento é defendido, por exemplo, por John Vennari (1999), Rama Coomaraswamy (2006, pp. 128-129), Paul Kramer (2003, pp. 34-38) e por Marcel Lefebvre (1991, pp. 89-91).

No entanto, como não existem relatórios, testemunhos ou fontes correlatas que possam comprovar a execução desse plano e sendo esse o principal documento alegado para sustentar a infiltração, essa tese fica comprometida. De fato, os maiores propagadores dessa interpretação não são nem mesmo os autores citados – os quais, embora acreditem na intenção das sociedades secretas e na autenticidade da *Instrução*, afirmam que essa não pode ser a causa principal das mudanças que se seguiram – mas os adeptos das assim chamadas teorias da conspiração. Mesmo sendo autêntica a *Instrução*, o que nela se vê é o intento, mas não existem indícios de que ele tenha sido levado a cabo. No primeiro capítulo, por exemplo, foi visto a implicação dos principais revolucionários de 1789 com a maçonaria, sendo conhecidas até as lojas às quais pertenciam. No caso do Vaticano II, porém, nunca foi demonstrada cabalmente a ligação direta entre bispos liberais e sociedades secretas.

Cumpra observar, contudo, que os papas João XXIII e Paulo VI foram homenageados por entidades maçônicas. O livro em defesa da liberdade religiosa escrito pelo Barão de Marsaudon, membro da maçonaria, foi dedicado a João XXIII (DE MATTEI, 2013, p. 395). Após seu falecimento, a Grande Loja do Ocidente do México publicou uma nota na qual lamentava a morte do papa e que reconhecia nele um “grande homem que veio revolucionar as ideias, o pensamento e o modo de atuar da liturgia católica romana” e um “espírito de grande liberal”. Após a morte de Paulo VI, por sua vez, o grão-mestre do Grande Oriente da Itália, Giordano Gamberini (*apud* DE MATTEI, 2013, p. 500) afirmou:

É a primeira vez na história da maçonaria moderna que o chefe da maior religião ocidental não morre em situação de hostilidades com os maçons. E, pela primeira vez na história, os maçons podem prestar homenagens ao túmulo do papa sem ambiguidade nem contradições.

É claro que isso não é suficiente para afirmar que esses dois papas eram maçons infiltrados. Para os conservadores, no entanto, é inevitável reconhecer a semelhança desses pronunciamentos com aquilo que dizia a Instrução da Alta Venda: “queremos um papa segundo as nossas necessidades”.

Um dos principais historiadores do Concílio Vaticano II, Roberto de Mattei, analisa o período que precedeu o concílio e constata que um contingente numeroso de liberais já ocupava postos importantes na hierarquia católica 20 anos antes da convocação da assembleia conciliar. Em muitos seminários, boa parte dos professores já lecionava doutrinas contrárias ao ensinamento oficial da Igreja. Há registro inclusive de bispos liberais, sobretudo em países da Europa Central. Entretanto, De Mattei não emprega o termo infiltração. Com efeito, é inegável que os liberais, mesmo após as condenações do século XIX, tenham obtido uma intensa penetração no corpo eclesial, mas não há indícios de que isso tenha sido o resultado de um plano coordenado de infiltração. Aliás, durante o concílio, a distribuição geográfica dos liberais evidencia uma forte influência do fator cultural sobre eles: alemães e holandeses, por exemplo, estavam em constante contato com religiões diversas em seus países; na Holanda, sobretudo, o catolicismo sempre foi minoritário, o que favorecia uma maior flexibilidade doutrinária desses bispos (DE MATTEI, 2013, pp. 31-66).

Sobre a possibilidade da existência de uma sociedade secreta dentro da Igreja, observa de Mattei (*Ibid.*, p. 67) “os fermentos ideológicos cujas linhas diretrizes procuramos seguir desenvolveram-se no interior da Igreja de forma aparentemente

espontânea e privada de ordem e de qualquer direção”. Isso implica dizer, ainda que não de modo definitivo, que a hipótese da infiltração não pode ser corroborada.

Em contrapartida, Michael Rose (2015) fez um profundo estudo de caso nos Estados Unidos, no final da década de 1990, no qual apresenta argumentos consistentes de que houve uma verdadeira infiltração na hierarquia católica americana. Os dados coligidos por Rose bem como as entrevistas que ele realizou apontam para uma tentativa deliberada de “mudar a Igreja Católica desde dentro” (ROSE, 2015, p. 10).

Rose entrevistou mais de 100 pessoas, entre os quais, padres, professores de seminário e ex-seminaristas, e observou que havia, em muitos seminários americanos, uma tentativa explícita de impedir que jovens conservadores fossem ordenados como padres. Segundo o entrevistado Thomas Fath, uma justificativa alegada para excluir candidatos ao sacerdócio era “já temos padres demais com uma filosofia da Velha Igreja, o que estamos buscando são padres que tenham uma visão de como a Nova Igreja deve ser (*Ibid.*, p. 40).

Logo no início da seleção para ingressar no seminário, muitos entrevistados disseram que havia perguntas direcionadas para avaliar posturas ideológicas dos candidatos, sobre a obrigação do celibato e a possibilidade de ordenação de mulheres⁴⁹, por exemplo. Se o candidato respondesse de forma considerada conservadora, os responsáveis pela seleção criariam dificuldades para ele seguir no processo.

Além disso, Rose notou que, na maioria das entrevistas, havia um problema constante: uma agenda abertamente liberal em termos morais. Segundo padres e ex-seminaristas, havia uma verdadeira “subcultura gay” em muitos seminários, em virtude da qual muitos jovens foram expulsos por não aceitarem transigir em um ponto que afeta diretamente o ensinamento da Igreja Católica. Aliás, no final da última década do século XX, houve um aumento considerável de processos contra seminários por assédio sexual feitos por candidatos conservadores que foram expulsos ou que saíram dos seminários por incapacidade psicológica de continuar os estudos. Segundo Rose, todos esses casos apontam para uma tentativa deliberada, colocada em prática por parte de reitores e professores de seminários, de impor uma agenda liberal, sobretudo por meio

⁴⁹ Segundo um entrevistado, para conseguir a ordenação o seminarista tem que aceitar estes dogmas: “as mulheres deveriam ser ordenadas como padres em nome da igualdade, a homossexualidade é normal; a contracepção é moralmente aceitável” (*Ibid.*, p. 106). Além disso, muitos candidatos que demonstravam posturas conservadoras eram avaliados psicologicamente como rígidos, inflexíveis e até com transtornos de personalidade (*Ibid.*, p. 45).

do ativismo homossexual e feminista, havendo, inclusive, pressões para a aceitação de métodos contraceptivos e mesmo do aborto. De fato, falava-se na necessidade de abandonar a “velha bagagem patriarcal” (*Ibid.*, pp. 57; 69-105).

O vice-reitor de um seminário confidenciou que os candidatos conservadores eram realmente perseguidos em seu seminário, pois ele “achava que aqueles rapazes jovens e conservadores faziam parte de uma conspiração do mal, que estavam em contato com algum grupo de alguma ordem ou confraria, e que eles estavam ali para sabotar a Nova Igreja (*Ibid.*, p. 151). Para esse reitor, os conservadores que estavam infiltrados.

Rose apresenta um caso interessante: em Cincinnati, havia o Centro de Ciência Comportamental, dirigida pelo Dr. Joseph Wicker, psicólogo responsável por fazer análises psicológicas dos candidatos ao sacerdócio. Wicker recusou todos os jovens que se identificavam com posturas conservadoras. Verificou-se, então, que ele havia rejeitado mais candidatos do que aqueles que foram aprovados, o que era algo grave, sobretudo porque havia um déficit de padres naquela diocese. Algum tempo depois, Joseph Wicker foi elevado ao posto de grão-mestre em uma loja maçônica local (*Ibid.*, pp. 46-47). A princípio, isso poderia ser identificado como um indício de infiltração, mas isso não se justifica por três motivos. Primeiro, esse psicólogo não fazia parte da hierarquia católica, embora a ela prestasse serviços. Segundo, ele acabou abandonado a religião e, por último, é um caso isolado. Essas características impedem a associação de Wicker com um caso de infiltração.

Assim, o caso estudado por Rose não permite corroborar a hipótese da infiltração, mas apresenta fortes indícios de uma rede extensa de compartilhamento de informações, que agia em quase todo o território americano. Além disso, o caso é isolado, não permitindo a generalização de conclusões, ou seja, apenas com o caso estudado não seria possível explicar a mudança de postura de muitos bispos e padres em quase todo o mundo. Some-se a isso o importante fato de que os acontecimentos investigados por Rose ocorreram após o Concílio Vaticano II, sendo, portanto, efeitos e não causa da nova direção tomada pela igreja após aquele evento.

3. A tese da obediência

O Arcebispo Marcel Lefebvre (1905-1991) é, sem a menor dúvida, o principal expoente do conservadorismo católico pós-conciliar. É curioso notar, porém, que,

embora tenha participado do último concílio e fosse um dos principais membros do grupo conservador, o *Coetus Internationalis Patrum*, Lefebvre fez poucas intervenções durante a assembleia conciliar. Assim, a sua liderança conservadora se fez notar após o concílio. Avaliando as mudanças pelas quais passava a Igreja Católica, o prelado francês criou uma instituição para assegurar, segundo ele, uma formação tradicional e adequada àqueles que desejavam ser padres. Dessa forma, fundava ele, em 1970, a Fraternidade Sacerdotal São Pio X, em Écône, na Suíça.

Inicialmente, Lefebvre não encontrou muitos obstáculos por parte das altas hierarquias da Igreja. Aliás, a Congregação para a Doutrina da Fé elogiou seu seminário em 1971. Entretanto, à medida que as críticas do bispo aumentavam de tom contra o papa, as autoridades romanas começaram a ver nele uma ameaça à doutrina que havia prevalecido no Concílio Vaticano II. Dessa maneira, Lefebvre passou a ser, primeiramente, exortado a aceitar os princípios conciliares. Diante de sua inflexibilidade, ele começou a ser punido. Em 1976, o bispo é suspenso, ou seja, é-lhe negado ordenar novos padres e mesmo proibido de celebrar qualquer culto público. Lefebvre acha essa decisão um abuso da hierarquia e continua fazendo o que sempre fez. O desfecho dessa relação conflituosa com Roma se dá a 30 de junho de 1988, quando, após sagrar quatro novos bispos sem a permissão do papa, Monsenhor Lefebvre é excomungado, bem como o bispo brasileiro Dom Antônio de Castro Mayer, que participou da cerimônia, e os novos bispos. Dom Lefebvre e Dom Mayer morreram em 1991, considerando suas excomunhões sem nenhum valor jurídico. Essa nota biográfica, por assim dizer, é importante para compreender as ideias que esse bispo francês defendia.

Da mesma forma que o cardeal liberal Leo Suenens, Marcel Lefebvre achava que o Concílio Vaticano II foi a aceitação dos princípios da Revolução Francesa de 1789. O lema daquela revolução foi “Liberdade, Igualdade e Fraternidade”, o lema da revolução conciliar, segundo Lefebvre, era liberdade religiosa, igualdade colegial e fraternidade ecumênica. A primeira foi vista com detalhe na última seção do segundo capítulo. A segunda é a colegialidade, cuja quintessência é o pressuposto democrático que concebe a ideia de que todos os bispos são iguais entre si, inclusive o papa, enquanto bispo de Roma. O terceiro aspecto, a fraternidade ecumênica, pertence a um âmbito quase estritamente teológico, que diz respeito à relação do catolicismo com outras religiões, não sendo do interesse analítico desse trabalho (LEFEBVRE, 1976, pp. 5-6).

Como mencionado na seção anterior, Mons. Lefebvre acreditava na possibilidade de infiltração maçônica na Igreja, mas não achava que isso tenha sido a principal causa da guinada liberal operada pelo concílio. Além disso, a tese da infiltração só explicava os acontecimentos ocorridos durante o Vaticano II, mas não garantia que as mudanças ali defendidas fossem aceitas pela quase totalidade dos padres católicos. Afirmar isso seria acreditar que houve uma infiltração em âmbito global, cuja demonstração é improvável.

Dessa forma, Lefebvre acha que a causa precípua dessa nova orientação era a obediência, que, por sua vez, estava estritamente associada à colegialidade. A autoridade dos bispos e das conferências nacionais foi aumentada durante o concílio e isso não ocorreu sem a diminuição da autoridade pontifícia em contraparte. Ou seja, muitos assuntos que antes eram da competência exclusiva do papa foram transferidos para a alçada das conferências nacionais e mesmo dos bispos locais, como é o caso mais notável das questões litúrgicas, por exemplo.

No entanto, esse reforço da autoridade episcopal individual e das conferências episcopais é paradoxal. Se, por um lado, o bispo tem maior autonomia com relação ao papa, ele fica cada vez mais dependente da conferência episcopal de seu país. As decisões que nela são tomadas obrigam diretamente os bispos em suas dioceses, os quais, ao não obedecerem, são vistos como refratários e chegam mesmo a sofrer boicotes por parte de seus pares, às vezes sendo transferido de dioceses importantes para outras desconhecidas ou ainda sendo destituídos de suas funções, sem direito à apelação.

Os padres, por sua vez, sentem-se ainda mais constrangidos a obedecer seus bispos, porque os primeiros, muito menos do que seus superiores, os bispos, não têm a mínima autoridade contra a ordem dominante. Se um padre se afirma como conservador e tenta seguir a doutrina pré-conciliar, é retirado de sua paróquia.

Nesse cenário, Mons. Lefebvre afirma que o que fez a Igreja mudar sua face foi a obediência cega aos superiores. Os bispos não tiveram coragem de confrontarem o papa e, por sua vez, os padres não tiveram coragem de confrontarem os bispos. Essa cadeia de obediência levou à crise que se estende desde os anos do concílio até os dias atuais. Em suas palavras (LEFEBVRE, 1976, pp. 6-7),

as ordens, as contraordens, as circulares, as constituições, as cartas pastorais serão tão bem manipuladas, tão bem orquestradas, mantidas pela onipotência dos meios de comunicação social, pelo que resta dos movimentos da Ação Católica, todos marxizados, que todos os fiéis honrados e os bons

sacerdotes repetirão com o coração quebrado, mas consentindo: *Temos que obedecer!* A quem, a quê? Não se sabe exatamente: *à Santa Sé, ao Concílio, às Comissões, às Conferências Episcopais?* Qualquer um aqui se perde como nos livros litúrgicos, nos ordos diocesanos, na emaranhada bagunça dos catecismos, das orações do tempo atual etc. Temos que obedecer, com perigo de se tornar protestante, marxista, ateu, budista, indiferente, pouco importa! Temos que obedecer através das negações dos sacerdotes, da inoperância dos Bispos, salvo para condenar àqueles que querem conservar a Fé, através do matrimônio dos consagrados a Deus, da comunhão aos divorciados, da intercomunhão com os hereges etc. Temos que obedecer! Os seminários se esvaziam e são vendidos como os noviciados, as casas religiosas e as escolas; se saqueiam os tesouros da Igreja, os sacerdotes se secularizam e se profanam em sua vestimenta, em sua linguagem, em sua alma! Temos que obedecer. Roma, as Conferências Episcopais, o Sínodo Presbiteral o querem. É o que todos os ecos das Igrejas, dos jornais, das revistas repetem: *aggiornamento*, abertura ao mundo. Desgraçado seja aquele que não consente. Tem direito a ser pisoteado, caluniado, privado de tudo o que lhe permitiria viver. É um herege, é um cismático, que merece unicamente a morte (grifos no original).

O estilo dramático ao qual recorre o bispo de Lille se deve ao fato de que a obediência à autoridade sempre foi um princípio católico e justamente o que, muitas vezes, distinguiu o catolicismo de outras religiões, notadamente do protestantismo. Segundo Romano Amerio (2011, pp. 26-27),

Este é o princípio da autoridade, que rege todo o sistema teológico. Esse princípio foi ferido pela revolução luterana, que para as coisas da religião substituiu a regra da autoridade pela consciência individual. O correlativo à autoridade é a obediência e pode-se dizer que o primeiro princípio do Catolicismo é a autoridade ou, de modo equivalente, a obediência, como aparece nos célebres textos paulinos que falam de o homem-Deus [Jesus Cristo] ter sido obediente até a morte.

Assim, sempre que algum católico se opunha à autoridade da Igreja era visto como um protestante ou algo semelhante. Nesse sentido, em diversos momentos históricos, houve necessidades de reformas internas na Igreja, especialmente quando a corrupção entre o clero estava em níveis intoleráveis. Mas os movimentos reformadores sempre foram feitos em união com o papado. Os religiosos de Cluny e os frades franciscanos e dominicanos, nos últimos séculos da Idade Média, são exemplos notáveis dessa associação entre os reformadores e os papas. Quando essa aliança foi desfeita, ocorreu a mais grave divisão da cristandade: a Reforma Protestante. Lutero e os demais

reformadores, diante dos problemas da época, pretenderam reformar a Igreja, mas prescindindo dos papas. Segundo Christopher Dawson (2014, p. 49), “a Reforma Protestante do século XVI representa a ruptura final entre o papado e os reformadores do Norte – entre o princípio da autoridade [e, portanto, da obediência] e o princípio da reforma”.

Nessa perspectiva, a obediência que os clérigos deram a seus superiores e que foi responsável pela profunda reviravolta pós-conciliar não é entendida como uma traição pelos conservadores. Na verdade, esses últimos consideram traição apenas o que foi feito pelo alto clero: papa, cardeais e bispos, durante o último concílio. Com efeito, usando a analogia militar, a capitulação foi feita pelos generais e oficiais maiores, os subalternos apenas cumpriram as ordens que lhe eram dadas⁵⁰. De acordo com Mons. Lefebvre, reside aí o grave problema da obediência, uma vez que, sendo ela mesma uma virtude, foi utilizada como instrumento de subversão da doutrina católica tradicional. “A Igreja vai se destruir a si mesma por via da obediência” e isso consistiria no “golpe mestre de Satanás” (LEFEBVRE, 1976, p. 6).

Não obstante, o bispo francês jamais se considerou um rebelde ou um protestante, que não reconhece a autoridade da Igreja. Ao contrário, Lefebvre sempre afirmou que sua desobediência era apenas aparente, pois, na verdade, ele obedecia antes a Deus do que aos homens, que queriam perverter a sua fé. “Colaborar com essa ruína, submetendo-se a um mandamento imoral, é contribuir à desobediência a Nosso Senhor” (*Ibid.*, p. 42). Assim, em diversas ocasiões, ele afirmou que ir contra os desejos do papa era, para ele, um grande sofrimento e que de nenhum modo ele encontrava consolo nessa atitude e só agia dessa forma, pois entendia que era o seu dever, sobre o qual seria cobrado por Deus no dia do juízo (*Ibid.*, pp. 10-17).

Assim, percebe-se que a hipótese da obediência é bastante simples e talvez por isso tenha maior capacidade explicativa. Se, por um lado, ela não permite compreender a adoção das ideias liberais que ocorreu no concílio, como pretende a hipótese da infiltração, em contrapartida, ela aparenta se sustentar na interpretação dos efeitos provocados pelo concílio. Em todo caso, ainda que tenha sido falseada, por ora, a

⁵⁰ Destarte, diante da rendição do alto oficialato, aqueles que querem se manter no antigo combate contra o liberalismo já não lutam em uma guerra propriamente dita, mas se empenham em pequenas guerrilhas, cujas vitórias são sempre pontuais, mas mantêm a esperança de que um dia o papa retome seu posto de general. É assim que surgiram diversos institutos católicos conservadores, geralmente associados, ou originados nela, à fraternidade fundada pelo Arcebispo Lefebvre.

hipótese da infiltração, é possível esperar que novos documentos ou novas abordagens permitam uma conjugação das duas hipóteses analisadas ou ainda de outras a serem propostas.

4. Vicissitudes do liberalismo pós-conciliar

Julgou-se conveniente inserir essa parte como a última seção da monografia, pelo fato de que o conteúdo aqui apresentado destoa da ideia central do trabalho. A pesquisa desenvolvida foi predominantemente teórica e o intuito dessa seção é abordar algumas questões práticas que as mudanças feitas pelo Vaticano II fizeram surgir, sobretudo analisando alguns pontificados. Preferiu-se também não inserir anteriormente devido à natureza do discurso: uma análise de conjuntura é uma abordagem dinâmica, sujeita a mudanças consideráveis ao longo do tempo. Assim, por exemplo, o que se diz do pontificado do Papa Francisco, que ainda está em andamento, pode ser interpretado de outras formas futuramente.

Ver-se-á que alguns pontos tratados aqui seriam melhor inseridos antes dos capítulos, devido aos esclarecimentos que ele pode oferecer. Entretanto, essa seção faz as vezes daquela *Nota praevia*, aposta ao documento conciliar sobre a colegialidade: embora tenha sido elaborada para explicar o que se seguiria, e por isso seu nome é prévia, o texto não foi um preâmbulo, senão um anexo.

O subtítulo da monografia, por exemplo, refere-se a uma guinada à esquerda e não a uma guinada liberal, expressão muitas vezes utilizada ao longo do trabalho. Escolheu-se o primeiro termo porque, segundo o pensamento conservador, a esquerda é sempre a tendência de todo movimento revolucionário. De acordo com Donoso Cortés, Delassus e Roussel, por exemplo, o liberalismo é apenas uma etapa de um processo que se desenlaça no socialismo. Dessa forma, não há oposição entre as duas coisas, mas continuidade. Isso implica dizer, por exemplo, que a Revolução Russa não é uma antítese da Revolução Francesa, senão sua consequência natural.

Outro aspecto a ser considerado é que, assim como os processos políticos, as mudanças religiosas não seguem sempre um fluxo contínuo, mas muitas vezes ocorrem recuos e estagnações. Nesse sentido, ao Concílio Vaticano II não sucedeu sempre papas abertamente liberais, dispostos a mudar a fisionomia da Igreja. Pelo contrário, João Paulo II tentou frear movimentos que se diziam tributários do concílio, mas que seguiam posições muito heterodoxas. Afinal de contas, a todo processo revolucionário

segue uma tentativa de impor a ordem, sem a qual nenhuma autoridade se consolida. Em contrapartida, isso não significa que João Paulo II foi um conservador. Aliás, a própria escolha de seu nome é uma homenagem aos papas do concílio, João XXIII e Paulo VI⁵¹.

Em tempos de Papa Francisco, o pontificado de Bento XVI parece bastante singular, pois é considerado por muitos como um papa que tentou fazer a Igreja regressar à Tradição, fortemente abalada pelo último concílio. Some-se a isso o fato de que, ainda como cardeal e Prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, Ratzinger fez duras críticas às interpretações heterodoxas do concílio. Quando assumiu o pontificado, Bento XVI defendeu uma hermenêutica da continuidade, segundo a qual, os documentos conciliares deveriam ser lidos à luz dos documentos precedentes e, nos pontos ambíguos, interpretados segundo a doutrina tradicional.

Contudo, como foi visto no segundo capítulo, os próprios documentos apresentam divergências notáveis com os ensinamentos pré-conciliares, especialmente a declaração sobre a liberdade religiosa. Dessa forma, Bento XVI não pode ser entendido como um conservador, mesmo porque em nenhum momento ele recusou os princípios defendidos pelo Vaticano II, senão empenhou-se em lhes dar uma nova interpretação, justamente para salvar o concílio. Seguindo a mesma esteira interpretativa da Revolução Francesa, o pontificado de Ratzinger pode ser compreendido como o período pós-restauração, isto é, a Monarquia de Julho (1830-1848), cujo rei, Luís Felipe I, dizia-se “rei pela vontade nacional” e não mais “pela graça de Deus”, como os monarcas do Antigo Regime. Assim, a diferença desse período (da monarquia de julho) para aquele da Primeira República é apenas de forma, pois a substância é a mesma, o “monarca de julho” jamais rechaçou os princípios de 1789, mas os apoiou abertamente, o que não era surpresa, visto que seu pai foi o famoso Philippe Égalité.

Nessa perspectiva, a era Ratzinger preocupou-se apenas em restaurar aspectos pontuais do catolicismo pré-conciliar e acabou abrindo caminho para um sucessor ainda mais liberal, o que demonstra não uma diferença de natureza entre eles, mas apenas de grau, de ênfase. Francisco é o auge de um processo, no qual Bento XVI sempre esteve inserido. Aliás, quando era apenas um padre, Ratzinger foi perito conciliar e trabalhou

⁵¹ Na verdade, o próprio Paulo VI foi ator de um recuo antiliberal relevante. Em 1968, no auge da revolução sexual, ele publicou a encíclica *Humanae vitae*, na qual condena expressamente não só o aborto, como o uso de anticoncepcionais e preservativos, adotando, assim, uma postura conservadora e sendo criticado por setores importantes da hierarquia eclesiástica (AMERIO, 2011, pp. 108-111).

ao lado dos bispos liberais alemães. Assim, Francisco é o clímax, mas nada garante que seja ele o desfecho, pois, sendo ele um grande liberal e, estando certo Donoso Cortés, pode sobrevir um papa ainda mais à esquerda.

Com efeito, uma das principais teses de Donoso Cortés é de que o liberalismo é uma ruptura radical com o catolicismo, mas que, por si, não tem condições de aniquilar a religião católica. Embora os liberais sempre se mostrem como inimigos do socialismo, Cortés afirma que eles não são capazes de evitá-lo, mas sim que lhe favorece a ascensão. Dessa forma, somente o catolicismo poderia barrar o desfecho inevitável desse processo, que se inicia com o liberalismo e termina com o socialismo (DONOSO CORTÉS, 2003 [1851]). Essa tese é compartilhada por Henri Delassus (2015 [1910]).

Nesse sentido, é impossível não fazer um aparte sobre a teologia da libertação. Sem entrar em maiores detalhes, essa escola teológica, que predominou na América Latina a partir da década de 1970, defende um cristianismo marxista e revolucionário. Entretanto, seus expoentes afirmam serem a continuidade do Concílio Vaticano II. Embora eles tenham sido censurados pelas autoridades romanas nos anos de 1980, é curioso notar que seus professores foram todos teólogos oficiais do concílio. Por exemplo, Gustavo Gutierrez, muitas vezes chamado de pioneiro da teologia da libertação, foi aluno de Henri de Lubac. No caso brasileiro, Leonardo Boff foi aluno de Karl Rahner, este último visto como o principal teólogo do Vaticano II e amigo próximo de Joseph Ratzinger, com quem escreveu um livro (DE MATTEI, 2013, p. 470). Os teólogos liberais, portanto, tiveram teólogos socialistas como seus epígonos

Jorge Mario Bergoglio, por sua vez, foi eleito papa em 2013 e desde então tem sido aclamado pela imprensa mundial. Com efeito, as declarações do papa, quase sempre politicamente corretas, chamam a atenção dos meios de comunicação social. Francisco sabe agradecer o mundo, representando um ponto de inflexão com relação a seu predecessor. O atual papa, sem a menor dúvida, é um representante da escola de Lemennais perdido no século XXI. Há quase cem anos, o teólogo conservador Garraigou Lagrange definiu o católico liberal, ainda hoje suas palavras parecem ser a definição de Francisco. Segundo ele (LAGRANGE *apud* ROUSSEL, 2012, p. 70), o católico liberal

começa por se estabelecer em seu centro, em igual distância do bem e das formas opostas do mal manifesto; para obter o favor de todos ou do maior número, declara-se amigo de todo o mundo, passa-se modestamente por sábio que pode conciliar, enfim, os diversos aspectos da verdade e os do erro;

estende sua indulgência a todas as variedades do mal para reuni-las com o bem. Identifica misericórdia com justiça, a ponto de perdoar o impenitente e de dar ao erro os mesmos direitos que tem a verdade.

Assim, a pergunta que nomeia o capítulo é uma ligeira modificação da pergunta feita por São Pedro a Jesus Cristo. Segundo a tradição, durante a perseguição do imperador Nero contra os cristãos, no ano de 64, Pedro, o primeiro papa, estava fugindo para evitar a morte. No caminho, indo em direção contrária, aparece-lhe Jesus, ao qual Pedro pergunta: *quo vadis, Domine?* – aonde vais, Senhor? – e Cristo responde: *Romam vado iterum crucifigi* – vou a Roma para ser crucificado novamente. Diante dessa resposta, Pedro se encorajou e foi martirizado. Considerando o que se disse nessa seção, certamente a pergunta dos conservadores agora se dirige ao papa, sucessor de Pedro: para onde vais, Francisco? Que rumo queres dar à Igreja Católica?

CONSIDERAÇÕES FINAIS

À vossa direita, tendes o partido do nosso amável Salvador[...] À vossa esquerda, tendes o partido do mundo e do demônio.

São Luís de Montfort (1673-1716)

A epígrafe que abre essas considerações foi escolhida apenas para remeter ao título do trabalho. Na verdade, essa citação foi tirada de um livro de teologia ascética (“Cartas aos Amigos da Cruz”) e, portanto, não tem nenhuma ligação com questões políticas. Embora o autor utilize os termos partido, esquerda e direita, sua intenção era apenas apresentar a dualidade que existe no mundo – como fez Santo Agostinho, ao estabelecer a distinção entre Cidade de Deus e Cidade dos homens – mesmo porque esses conceitos não tinham a denotação política que vieram a adquirir posteriormente.

Isso não quer dizer, como se espera ter ficado claro ao longo do trabalho, que religião e política sejam assuntos completamente distintos. Pelo contrário, existem pontos de uma e outra esfera que se inter cruzam, os quais exigem uma abordagem delicada e, acima de tudo, sensata. Afinal de contas, não são apenas os conservadores que admitem essa intersecção entre religião e política, uma vez que o próprio Proudhon, anarquista, referiu-se a essa realidade (vide epígrafe da introdução).

Além disso, a monografia permitiu compreender como as ideias têm um papel importante nas sociedades humanas e que, de fato, elas modificam a história. A civilização moderna é fruto dos princípios que impulsionaram a Revolução Francesa. O Papa Francisco, por sua vez, é uma encarnação visível dos ideais do Concílio Vaticano II. As ideias não só produzem ações, mas também são produzidas por atores. O liberalismo não é apenas uma doutrina abstrata que reside num mundo ideal platônico, mas que foi forjado e defendido em circunstâncias concretas por homens de carne e osso. Da mesma forma, a condenação a essa doutrina também foi feita por homens de verdade e em contextos reais. A história recente da Igreja mostrou que no confronto entre liberalismo e catolicismo o primeiro levou a vitória, se bem que para os conservadores a guerra ainda perdure.

Todos esses pontos mostram que as sociedades são suscetíveis a mudanças e mudanças substanciais. Mesmo a Igreja Católica revelou não ser imune às transformações sociais que a cercavam, acabando por transigir com aqueles princípios que tantas vezes condenou.

A guinada liberal analisada não atingiu apenas a hierarquia católica, como se enfatizou, mas também afetou a maioria dos fiéis leigos, fato que se evidencia sobretudo em questões morais: pergunte-se a um católico sua posição sobre o uso de preservativos ou de métodos anticoncepcionais, por exemplo. A resposta de muitos fiéis a essa questão certamente vai ser bastante distinta entre eles.

Com efeito, as consequências da adoção do liberalismo, ainda que parcialmente, por parte da hierarquia católica são evidentes para qualquer observador minimamente atento. Em primeiro lugar, percebe-se claramente, e cada vez com maior nitidez, que a Igreja Católica, enquanto instituição, abandonou sua pretensão de ser a magistrada do mundo, e tem se contentado em ser apenas mais uma instituição no meio de tantas outras. Essa mudança de postura fez com que a Igreja perdesse a sua capacidade de influência nas decisões políticas, mesmo porque ela própria tende a se afastar dessa esfera, procurando sempre uma posição de isenção ou de neutralidade. Para citar apenas um exemplo recente, basta analisar a campanha presidencial brasileira de 2010, durante a qual um bispo empreendeu uma campanha contra a candidata do Partido dos Trabalhadores, por defender a descriminalização do aborto. Na realidade, essa campanha encontrou eco em alguns segmentos de fiéis e até entre parte do clero. No entanto, a própria Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) fez questão de se pronunciar sobre o caso, afirmando que, embora respeitasse o posicionamento daquele bispo, sua manifestação era de ordem particular e não expressava a posição oficial da CNBB.

Nessa perspectiva, vale ressaltar que essa nova postura já havia sido delineada no discurso que o Papa Paulo VI fez na ONU:

Ele [o próprio papa] não tem qualquer poder temporal, qualquer ambição de entrar em competição convosco. De fato, nós nada temos a pedir, nenhuma exigência a fazer, mas apenas um desejo a formular, uma permissão a solicitar: a de vos poder servir naquilo que cabe no âmbito da nossa competência, com desinteresse, com humildade e amor (Paulo VI, 1965a).

Isso significa que a Igreja abdica de sua posição de juíza para se tornar uma colaboradora com os poderes desse mundo, que tantas vezes condenou. De outro lado,

percebe-se que a instituição eclesiástica tem abraçado causas mais consensuais, por assim dizer, como o combate à corrupção, à pobreza, entre outras afins, demonstrando, mais uma vez, que ela se coloca não acima ou contrária, mas ao lado de tantas outras instituições que buscam finalidades comuns.

A segunda consequência dessa transformação da Igreja Católica diz respeito à autoridade do papa, gravemente abalada pela colegialidade, discutida no segundo capítulo. O papa tem dificuldades de impor regras para o mundo católico como um todo, de modo que, muitas vezes, é boicotado por algumas autoridades católicas locais, que eventualmente discordem de uma determinada posição.

Além de tudo isso, as discussões que foram levantadas nesta monografia permanecem válidas. Uma sociedade liberal e secularizada é vista como uma conquista a ser preservada. Mas será que ela não tem sido fortemente combatida? Dessa vez, não por parte da Igreja Católica em termos teóricos, mas sim por forças alheias à civilização ocidental e em termos militares. A linguagem bélica utilizada neste trabalho era apenas figurativa, já que o combate contra os liberais nunca levou os católicos conservadores às vias armadas, salvo raríssimas exceções e como mera reação a ataques recebidos.

Em contrapartida, o terrorismo que aflige o Ocidente é um aspecto que revela uma realidade eminentemente religiosa. Os atentados em Paris e em Orlando, em 2015 e 2016, por exemplo, foram executados por motivação de crença e são frutos do radicalismo islâmico. De fato, um dos objetivos deste trabalho era mostrar que a religião, ou o sentimento religioso, como muitos preferem chamar, é um fenômeno relevante, mesmo que seja desprezada pela cultura e pelo estilo de vida ocidentais. Esse é um fato tão certo que a própria Revolução Francesa procurou substituir a religião cristã, sobrenatural, por uma religião cívica, natural. Uma parte considerável da humanidade, sobretudo a porção não ocidental do mundo, não considera a religião só como um aspecto privado, mas também como uma questão social. Assim, em vez de rechaçar e expulsar a religião da vida pública, é preciso compreender esse fenômeno.

Por fim, adotando-se como recorte o pensamento conservador católico, buscou-se resgatar autores que certa política acadêmica pretende exorcizar. Não se trata de defender suas ideias, mas de conhecê-las. O primeiro passo para o ostracismo intelectual é justamente não integrar ao debate aqueles que discordam de uma certa posição. Isso significa, em última instância, a unanimidade acrítica, que se considera infalível por não ouvir vozes opositoras, as quais, aliás, essa mesma unanimidade silenciou.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes – Documentos eclesiais

BONIFÁCIO VIII. *Bula Unam Sanctam*. 1302. IN: DENZINGER, Heinrich. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. 3ª Edição. São Paulo: Paulinas e Loyola, 2015.

CONCÍLIO VATICANO I. *Constituição dogmática Pastor aeternus*. 1870. IN: DENZINGER, Heinrich. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. 3ª Edição. São Paulo: Paulinas e Loyola, 2015.

CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição dogmática Lumen Gentium*. 1964. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html. Acesso em 05/03/2016.

_____. *Declaração Dignitatis humanae sobre a liberdade religiosa*. 1965. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_po.html. Acesso em 05/03/2016.

_____. *Constituição pastoral Gaudium et spes sobre a Igreja no mundo atual*. 1965. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html. Acesso em 05/03/2016.

EPISCOPADO BRASILEIRO. *Pastoral coletiva*. 1890. Disponível em: <http://permanencia.org.br/drupal/node/1327>. Acesso em 05/03/2016.

GREGÓRIO XII. *Carta In eminenti*. 1738. IN: DENZINGER, Heinrich. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. 3ª Edição. São Paulo: Paulinas e Loyola, 2015.

GREGÓRIO XVI. *Encíclica Mirari vos*. 1832. Disponível em: <http://www.montfort.org.br/old/index.php?secao=documentos&subsecao=enciclicas&artigo=mirarivos&lang=bra>. Acesso em 05/03/2016.

INOCÊNCIO III. *Carta Sicut universitatis ao cônsul Arcebispo de Florença*. 1198. IN: DENZINGER, Heinrich. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. 3ª Edição. São Paulo: Paulinas e Loyola, 2015.

_____. *Constituição Licet perfidia Iudaeroum*. 1199. IN: DENZINGER, Heinrich. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. 3ª Edição. São Paulo: Paulinas e Loyola, 2015.

LEÃO XII. *Encíclica Ubi primum*. 1824. IN: DENZINGER, Heinrich. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. 3ª Edição. São Paulo: Paulinas e Loyola, 2015.

LEÃO XIII. *Encíclica Immortale Dei*. 1885. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/leo-xiii/pt/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_01111885_immortale-dei.html. Acesso em 05/03/2016.

_____. *Encíclica Humanum Genus*. 1884. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/pt/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_18840420_humanum-genus.html. Acesso em 05/03/2016.

MAYER, Antônio de Castro. *Carta pastoral sobre a Realeza de Nosso Senhor Jesus Cristo*. Diocese de Campos dos Goytacazes, 1976.

PAULO VI. *Discurso na sede da ONU*. 1965a. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651004_united-nations.html. Acesso em 05/03/2016.

_____. *Discurso na última Sessão Pública do Concílio Vaticano II*. 1965b. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651207_epilogo-concilio.html. Acesso em 05/03/2016.

_____. *Encíclica Humanae vitae*. 1968. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html. Acesso em 05/03/2016.

PIO VI. *Bula Quod aliquantum*. 1791. IN: FAUS, José Ignacio Gonzáles. *A autoridade da verdade*. Trad. Gilmar Saint' Clair Ribeiro. São Paulo: Loyola, 1998.

PIO IX. *Encíclica Quanta cura*. 1846a. Disponível em: <http://www.montfort.org.br/old/index.php?secao=documentos&subsecao=enciclicas&artigo=quantacura&lang=bra>. Acesso em 05/03/2016.

_____. *Syllabus*. 1864b. IN: DENZINGER, Heinrich. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. 3ª Edição. São Paulo: Paulinas e Loyola, 2015.

PIO X. *Catecismo Maior*. Niterói: Permanência, 2010.

_____. *Vehementer Nos*. 1906. Disponível em: http://www.montfort.org.br/old/index.php?secao=documentos&subsecao=enciclicas&artigo=vehementer_nos&lang=bra. Acesso em 05/03/2016.

_____. *Encíclica E Supremi Apostolatus*. 1903. Disponível em: <http://www.fsspx.com.br/carta-enciclica-e-supremi-apostolatus-sobre-a-restauracao-de-tudo-em-cristo/>. Acesso em 05/03/2016.

PIO XI. *Encíclica Quas primas*. 1925. IN: DENZINGER, Heinrich. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. 3ª Edição. São Paulo: Paulinas e Loyola, 2015.

Verbetes em formato eletrônico

Liberal. IN: *Dicionário Michaelis*. Disponível em: <http://michaelis.uol.com.br/moderno/portugues/index.php?lingua=portugues-portugues&palavra=liberal>. Acesso em 04/03/2016.

Liberalismo. IN: *Dicionário Michaelis*. Disponível em: <http://michaelis.uol.com.br/moderno/portugues/index.php?lingua=portugues-portugues&palavra=liberalismo>. Acesso em 04/03/2016.

Livros

AGOSTINHO. *A Cidade de Deus: contra os pagãos*. Parte I. Trad. Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. *A Cidade de Deus: contra os pagãos*. Parte II. Trad. Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 2012.

AMERIO, Romano. *Iota Unum: estudio sobre las transformaciones em la Iglesia em el siglo XX*. Edição digital, 2011. Disponível em: <http://www.disc.ua.es/~gil/iota-unum.pdf>. Acesso em 04/03/2016.

BARBIER, Emmanuel. *Histoire du Catholicisme liberal et du Catholicisme social em France*. Tome premier. Bordeaux: G. Delmas, 1924.

BÍBLIA SAGRADA. Edição Ave-Maria, 2009.

CHEVALLIER, Jean-Jacques. *As grandes obras políticas: de Maquiavel a nossos dias*. Trad. Lydia Christina. 3 Ed. Rio de Janeiro, Agir: 1980.

CLAUSEWITZ, Carl von. *Da guerra*. Trad. Luiz Carlos Nascimento e Silva do Valle. Edição digital, s/d. Disponível em: <https://www.egn.mar.mil.br/arquivos/cepe/DAGUERRA.pdf>. Acesso em 04/03/2016.

COOMARASWAMY, Rama P. *The destruction of the Christian Tradition*. Bloomington, Indiana: World Wisdom, 2006.

CORÇÃO, Gustavo. *As fronteiras da técnica*. 5ª Edição. Rio de Janeiro: Agir, 1963.

COSTA, Ricardo da. “A Dinâmica do Fio de Ariadne”. Apresentação do livro: *A divisão da cristandade*. Trad. Márcia Xavier de Brito. São Paulo: É Realizações, 2014.

DAWSON, Christopher. *A divisão da cristandade*. Trad. Márcia Xavier de Brito. São Paulo: É Realizações, 2014.

DE LASSUS, Henri. *A conjuração anti-cristã*. Rio de Janeiro: Castela, 2015.

DE MATTEI, Roberto. *Pio IX*. Trad. António de Azeredo. Porto: Civilização, 2000.

_____. *O Concílio Vaticano II: uma história nunca escrita*. Trad. Maria José Figueiredo. São Paulo: Ambientes & Costumes, 2013.

DONOSO CORTÉS, Juan. *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*. 2003. Edição digital. Disponível em: www.biblioteca.org.ar/libros/70792.pdf. Acesso em 04/03/2016.

FERRER BENIMELI, José Antonio. *Arquivos secretos do Vaticano e a franco-maçonaria: história de uma condenação pontifícia*. São Paulo: Madras, 2007.

FLEICHMAN, Julio. *O itinerário espiritual da Igreja Católica*. Niterói: Permanência, 2013.

GALVEZ, Manuel. *Um chefe*. Formosa: Santo Tomás, 2015.

GHERARDINI, Brunero. *Concílio Ecumênico Vaticano II: um debate a ser feito*. Trad. Fernanda Silva Rando. Brasília: Pinus, 2011.

GIL, Antônio Carlos. *Métodos e técnicas de pesquisa social*. 6ª Edição. São Paulo: Atlas, 2008.

HOBBSBAWM, Eric. *Nações e nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade*. 2ª Ed. São Paulo, Paz e Terra, 1998.

KLOPPENBURG, Boaventura. *Concílio Vaticano II. Vol. I: Documentário pré-conciliar*. Petrópolis: Vozes, 1962.

_____ *Concílio Vaticano II. Vol. II: Primeira Sessão*. Petrópolis: Vozes, 1963.

_____ *Concílio Vaticano II. Vol. III: Segunda Sessão*. Petrópolis: Vozes, 1964.

_____ *Concílio Vaticano II. Vol. IV: Terceira Sessão*. Petrópolis: Vozes, 1965.

_____ *Concílio Vaticano II. Vol. V: Quarta Sessão*. Petrópolis: Vozes, 1966.

KRAMER, Paulo. *5 ensaios de política*. São Paulo: WRC Livros, 2014.

KRAMER, Paul. *O derradeiro combate do demônio*. Coimbra: Associação Missionária, 2003.

LEFEBVRE, Marcel. *Do liberalismo à apostasia: a tragédia conciliar*. Trad. Ildefonso Albano Filho. Rio de Janeiro: Permanência, 1991. Edição digital. Disponível em: <http://www.saotomas.com/livros/Portugues/Doliberalismoaapostasia.pdf>. Acesso em 04/03/2016.

_____. *O golpe mestre de Satanás*. Edição digital, s/d. Disponível em: <https://monsenhorlefevre.wordpress.com/2010/12/28/o-golpe-de-mestre-de-satanas/>. Acesso em 04/03/2016.

MAISTRE, Joseph. *Considerações sobre a França*. Trad. José Miguel Nanni Soares. IN: SOARES, José Miguel Nanni. *Considérations sur la France de Joseph de Maistre: Revisão historiográfica e tradução*. Dissertação de mestrado. São Paulo: USP, 2009.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. Tradução de Edson Bini. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1998.

MEINVIELLE, Julio. *De Lamennais a Maritain*. Edição digital, s/d. Disponível em: http://www.mercaba.org/ARTICULOS/D/De_Lamennais_a_Maritain_%28Julio_Meinvielle%29.pdf. Acesso em 04/03/2016.

MIGUEL, Luis Felipe. *O nascimento da política moderna: Maquiavel, Utopia, Reforma*. Brasília: Editora Universidade de Brasília: Finatec, 2007.

MORE, Thomas. *Utopia*. Tradução de Anah de Melo Franco. Brasília: Editora Universidade de Brasília e Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais, 2004.

OLIVEIRA, Plínio Correa de. *Revolução e Contra-Revolução*. 4ª Edição. São Paulo: Artpress, 1998.

POPPER, Karl. *Conjecturas e refutações*. 3ª Ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1994.

RATZINGER, Joseph. *Teoría de los principios teológicos: materialies para una teología fundamental*. Barcelona: Herder, 1984.

ROSE, Michael S. *Adeus, homens de Deus: como corromperam a Igreja Católica nos EUA*. Trad. Felipe Lesage. Campinas: Ecclesiae, 2015.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. J. A. Barbosa Correa. Rio de Janeiro: Editora RIO, 1977.

_____. *Do contrato social*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1983.

ROUSSEL, Augustin. *Liberalismo e catolicismo*. Trad. Adilson Soares de Almeida. Nova Friburgo: Mosteiro da Santa Cruz, 2012.

SARDA Y SALVANY, Felix. *O liberalismo é pecado*. Nova Friburgo: Mosteiro da Santa Cruz, 2013.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. Tradução de Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 1996.

STUART MILL, John. *Sobre a liberdade*. 2ª Edição. Petrópolis: Vozes, 1991.

THONNARD, F.J. *Compêndio de história da filosofia*. Trad. Valente Pombo. São Paulo: Herder, 1968.

TORRES, João Camilo de Oliveira. *História das ideias religiosas no Brasil*. São Paulo: Grijalbo, 1968.

VENNARI, John. *The Permanent Instruction of the Alta Vendita*. Rockford, Illinois: TAN Books and Publishers, 1999.

VEUILLOT, Louis. *A ilusão liberal*. Trad. Luiz de Carvalho. Niterói: Permanência, 2010.

WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: Editora UNB, 1999. Volume 2.

WILTGEN, Ralph. *O Reno se lança no Tibre: o concílio desconhecido*. Trad. Jahir Britto de Souza. Niterói: Permanência, 2007.

WOLIN, Sheldon S. *Política y perspectiva: Continuidad y cambio em el pensamiento político occidental*. Trad. Ariel Bignami. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1960.

Dissertações de mestrado e teses de doutorado

BEOZZO, José Oscar. *Padres conciliares brasileiros no Vaticano II: participação e prosopografia 1959-1965*. Tese de doutoramento. São Paulo: USP, 2001.

SOARES, José Miguel Nanni. *Considérations sur la France de Joseph de Maistre: Revisão historiográfica e tradução*. Dissertação de mestrado. São Paulo: USP, 2009.

TAVARES, Marcelo dos Reis. *Entre a cruz e o esquadro: o debate entre a Igreja Católica e a maçonaria na imprensa francana (1882-1901)*. Dissertação de mestrado. Franca: UNESP, 2006.

Artigos em periódicos

CALDEIRA, Rodrigo Coppe. “Bispos conservadores brasileiros no Concílio Vaticano II (1962-1965). D. Geraldo de Proença Sigaud e D. Antônio de Castro Mayer”. *Horizonte*. Belo Horizonte, v. 9, n. 24, 2011. Pp. 1010-1029.

DE MATTEI, Roberto. “O fracasso pastoral do *ralliement* de Leão XIII”. *Corrispondenza romana*. Disponível em: <http://fratresinunum.com/2015/03/18/o-fracasso-pastoral-do-ralliement-de-leao-xiii/>. Acesso em 04/03/2016.

GASPARETTO, Antonio. “O contexto histórico da encíclica *Mirari vos*”. *Estudos filosóficos*. São João del-Rei, n. 3, 2009. Pp. 43-56.

LÖWI, Michael. “Sobre o conceito de afinidade eletiva em Max Weber”. *Plural*. São Paulo, v. 17, 2011. Pp. 129-142.

LYNCH, Christian. “O conceito de liberalismo no Brasil (1750-1850)”. *Revista Iberoamericana de Filosofia, Política y Humanidades*. Araucaria, n. 17, 2007. Pp. 212-234.

MARTINS, António Manuel. “Recepção em Portugal das encíclicas sobre o liberalismo: *Mirari vos*, *Quanta Cura* e *Immortale Dei*”. Lisboa: Lusitania Sacra, 2ª série, 1, 1989. Pp. 41-80.

TATHAM, Allan. “As relações entre o parlamento europeu e os parlamentos nacionais”. *Revista de informação legislativa*. Brasília, v. 33, n. 132, 1996. Pp. 193-210.

WILLIAMSON, Richard. “O Vaticano II desenterrado”. *Comentários Eleison*. Trad. Leticia Fatin Vescovi. Disponível em: http://www.benedictinos.org.br/index.php?option=com_content&view=article&id=197:comentarios-eleison-o-vaticano-ii-desenterrado&catid=7:atualidades&Itemid=97. Acesso em 04/03/2016.