

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO
RELIGIÃO, SOCIEDADE E CULTURA

Nilmar de Sousa Carvalho

João Paulo II: a restauração romântico-conservadora da Igreja Católica e a sua recepção no
Brasil (1978-1992).

Juiz de Fora

2026

Nilmar de Sousa Carvalho

João Paulo II: a restauração romântico-conservadora da Igreja Católica e a sua recepção no Brasil (1978-1992).

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, área de concentração: Religião Sociedade e Cultura, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor.

Orientador: Prof. Dr. Rodrigo Portella

Juiz de Fora
2026

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Carvalho, Nilmar de Sousa.

João Paulo II : a restauração romântico-consevadora e a sua recepção no Brasil (1978-1992). / Nilmar de Sousa Carvalho. -- 2026. 233 f.

Orientador: Rodrigo Portella

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2026.

1. Cristocentrismo. 2. Eclesiocentrismo. 3. João Paulo II. 4. Restauração Romântico-Conservadora . 5. Teologia da Libertação. I. Portella, Rodrigo, orient. II. Título.

Nilmar de Sousa Carvalho

João Paulo II: a restauração romântico-conservadora da Igreja Católica e a sua recepção no Brasil

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em
Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de
Fora como requisito parcial à obtenção do título de
Doutor em Ciência da Religião. Área de concentração:
Religião, Sociedade e Cultura.

Aprovada em 31 de Março de 2026.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Rodrigo Portella - Orientador
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Emerson José Sena da Silveira
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof.^a Dr.^a Maria Cecília dos Santos Ribeiro Simões
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Volney José Berkenbrock
Instituto Teológico Franciscano

Prof. Dr. Wellington Teodoro da Silva
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

*Dedico este trabalho aos meus inesquecíveis pais:
Cícero de Deus Carvalho e Nelzira Josefa de Sousa.
Carvalho (in memoriam).*

AGRADECIMENTOS

Agradecer é um gesto de humildade e, ao mesmo tempo, o reconhecimento de que somos limitados e necessitamos de auxílios para superar as adversidades que se impõem sobre a contingência das nossas vidas. Por isso, em um gesto de eterna gratidão, deixo registrado neste espaço os meus sinceros agradecimentos a todos aqueles que acreditaram e apoiaram, direta ou indiretamente, este projeto.

Em primeiro lugar a minha esposa, Ana Lúcia, e à minha filha, Ana Clara, que estiveram diuturnamente ao meu lado durante estes anos de dedicação à pesquisa, e souberam compreender as minhas ausências nos momentos em que deveríamos estar juntos. Muito obrigado!

Quero agradecer também aos professores: Prof^a. Me. Lia de Aquino Carvalho; Prof^a. Dr^a. Janaina Perrayon; Prof. Álvaro Penalva; Prof. Dr^a Rodrigo Portella; Prof. Dr. Volney Berkenbrock; Prof. Me. Leonardo A. R. T dos Santos; Prof. Dr. Rhuan Nascimento; Prof^a. Dorotéia Expedita Schiller; Prof. Me. Pablo Goulart.

E aos meus amigos de todas as horas: Maicon Carreiro, Maurício Antônio, Luiz Antônio Moura; Marcos Vinícios e Diego Ramos.

Para opinião pública de todo mundo, desde o início João Paulo II se mostrou um homem de caráter profundamente enraizado na fé cristã, [...] defensor da paz, dos direitos humanos, da justiça social, e mais tarde também do diálogo inter-religioso [...]. Um homem de carisma, sem dúvida, capaz de satisfazer o anseio das massas por um modelo moralmente confiável [...], de forma imponente e mediática. De maneira muito rápida ele se tornou um superstar da mídia e, para muitos fiéis católicos, uma figura para se cultuar em vida. Mas que ninguém se iluda com espetáculos organizados à perfeição para agradar às massas, com encenações sacras midiáticas milimetricamente programadas por especialistas. Em comparação com sete profícuos anos que a Igreja Católica viveu no período que abrangeu o pontificado de João XXIII mais o concílio Vaticano II (1958-1965), os anos de Wojtyła como papa – que dão várias vezes 7 – revelaram-se bem pouco substanciosos: apesar de inúmeros comunicados e custosas “viagens de peregrinação” (com o pedido de perdão a muitas Igrejas do Oriente, igualmente custosos), para a Igreja Católica e para o ecumenismo foram muitos escassos os avanços que se possam levar a sério (Küng, 2012, p. 178).

RESUMO

Este estudo analisa o projeto de restauração de caráter romântico-conservador na Igreja Católica durante o pontificado de João Paulo II (1978-2005). A pesquisa é de natureza histórico-documental, fundamentada na perspectiva da longa duração e na análise de fontes oficiais e biográficas. Como consequência de um processo iniciado em meados do século XIX, o papa polonês concentrou sua política e seu magistério eclesial no objetivo de manter as dissensões do cristianismo católico em relação à modernidade, responsável pelo denominado desencantamento do mundo. Em consonância com alguns ideários do romantismo, ao assumir o papado, João Paulo II teria atuado para reverter o processo de desencantamento que, supostamente, influenciara as estruturas teológicas, morais e organizacionais da Igreja ao longo do século XX. Entre outros objetivos, seu pontificado buscou recordar à Igreja a sua natureza cristocêntrica e estabelecer um determinado tipo de hermenêutica universal dos textos aprovados pelo Concílio Vaticano II (1962-1965). No âmbito da Igreja no Brasil, procurou conter tendências eclesiais que se apresentavam como alternativas à centralização vaticana. Assim, ao analisar esse governo eclesial, destaca-se que o conceito de restauração romântico-conservadora pode ser considerado uma chave interpretativa – entre outras – para compreender as dinâmicas da Igreja em sua história recente, especialmente durante o pontificado de João Paulo II. Trata-se de observar como essa instituição religiosa bimilenar reagiu, mesmo quando pressionada pelas vicissitudes da modernidade, para vigiar, punir e acomodar forças divergentes em seu interior. Ao mesmo tempo, buscou alinhar-se ao ideário do papa polonês, que procurava promover a tese de certa universalidade e unidade eclesial, cuja essência residia na centralização da disciplina e da teologia.

Palavras-chave: Cristocentrismo, Eclesiocentrismo, João Paulo II, Restauração Romântico-Conservadora, Teologia da Libertação.

ABSTRACT

This study analyzes the project of romantic-conservative restoration in the Catholic Church during the papacy of John Paul II (1978-2005). The research is of a historical-documentary nature, grounded in the perspective of long duration and in the analysis of official and biographical sources. As a consequence of a process that began in the mid-nineteenth century, the Polish pope concentrated his policy and ecclesial magisterium on the objective of maintaining the dissensions of Catholic Christianity in relation to modernity, which was responsible for the so-called disenchantment of the world. In consonance with certain ideals of Romanticism, upon assuming the papacy, John Paul II sought to reverse the process of disenchantment that supposedly influenced the theological, moral, and organizational structures of the Church throughout the twentieth century. Among other objectives, his pontificate aimed to remind the Church of its Christocentric nature, to establish a particular type of universal hermeneutics of the texts approved by the Second Vatican Council (1962-1965), and, within the scope of the Church in Brazil, to restrain ecclesial tendencies that presented themselves as alternatives to Vatican centralization. Thus, in analyzing this ecclesial governance, it is noteworthy that the concept of romantic-conservative restoration can be considered one interpretative key – among others – for understanding the dynamics of the Church in its recent history, especially during the pontificate of John Paul II. It involves observing how this bimillennial religious institution reacted, even when pressured by the vicissitudes of modernity, to monitor, discipline, and accommodate divergent forces within itself. At the same time, it sought alignment with the Polish pope's ideals, which aimed to promote the thesis of a certain ecclesial universality and unity, whose essence resided in the centralization of ecclesial discipline and theology.

Keywords: Christocentrism, Ecclesiocentrism, John Paul II, Romantic-Conservative Restoration, Liberation Theology.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	11
2 DO DESENCANTAMENTO AO REENCANTAMENTO DO MUNDO: AS ESTRATÉGIAS DA IGREJA CATÓLICA CONTRA OS INIMIGOS MODERNOS	25
2.1 AS TRANSFORMAÇÕES DO MUNDO MODERNO: UMA SOCIEDADE SEM DEUS	26
2.2 A IGREJA CATÓLICA E O ESPECTRO DA SECULARIZAÇÃO.....	30
2.3 OS INIMIGOS MODERNOS E O REENCANTAMENTO DO MUNDO DA IGREJA CATÓLICA	40
2.4 LEÃO XIII, OS MODERNISTAS E OS INTELLECTUAIS CATÓLICOS COMO PRELÚDIO DO CATOLICISMO NO SÉCULO XX	46
3 ULTRAMONTANISMO, MODERNISMO E ROMANIZAÇÃO: PASSADO E FUTURO DA IGREJA CATÓLICA NO BRASIL.....	52
3.1 A ROMANIZAÇÃO COMO RECOMPOSIÇÃO DE UM TIPO DE CATOLICISMO NO BRASIL	52
3.2 DOM LEME, OS INTELLECTUAIS CATÓLICOS E O PROJETO DE NEOCRISTANDADE	56
3.3 A DÉCADA DE 1950 NO BRASIL: A IGREJA APERTA O PASSO	63
3.4 JOÃO XXIII E O CONCÍLIO VATICANO II: A IGREJA SE MODERNIZA.....	67
3.5 A CONFERÊNCIA DE MEDELLÍN E A IGREJA DOS POBRES	73
3.5.1 Medellín e a Igreja dos pobres	75
3.5.2 Medellín e a Teologia da Libertação	77
3.5.3 Medellín e as Comunidades Eclesiais de Base.....	80
4 KAROL WOJTYŁA DO PALCO AO PÚLPITO: TODOS OS CAMINHOS LEVAM A ROMA	83
4.1 DAS PRIMEIRAS INSPIRAÇÕES À ASPIRAÇÃO PELO SACERDÓCIO	83
4.2 O PADRE KAROL WOJTYŁA NA CIDADE ETERNA: OS ALICERCES DE SUA VISÃO DE IGREJA.....	90
4.3 A VIDA PASTORAL E A ÉTICA PERSONALISTA WOJTYLIANA	95
4.4 O BISPO WOJTYŁA E O VATICANO II: DA POLÔNIA AO MUNDO	99
4.5 WOJTYŁA, O COMUNISMO E O SOLIDARIEDADE: A RELAÇÃO ENTRE FÉ E POLÍTICA NA POLÔNIA.....	104

4.6 KAROL WOJTYŁA E A POLÔNIA COMO CRISTO DAS NAÇÕES	111
5 KAROL WOJTYŁA, DA POLÔNIA AO MUNDO: RETORNO AO CRISTOCENTRISMO	120
5.1 A ELEIÇÃO DO POLONÊS WOJTYŁA E A CONFERÊNCIA DE PUEBLA: IGREJA EM TRANSE	120
5.2 O CARDEAL WOJTYŁA E A ANAMNESE DOS PRINCÍPIOS FUNDANTES DA IGREJA ..	127
5.3 A NOVA EVANGELIZAÇÃO: A IGREJA SEGUE INCÓLUME	139
5.4 A IGREJA É MAIS DE COMUNHÃO E MENOS DE POVO DE DEUS	146
5.5 A CONFERÊNCIA DE SANTO DOMINGO COMO CONSOLIDAÇÃO DA NOVA EVANGELIZAÇÃO	153
6 O BARCO EM ALTO MAR: O DESAFIO DE NENHUMA MENOS	162
6.1 O SANTO NÃO SÚBITO E A MODERNIDADE ANTIMODERNA	162
6.2 A RECEPÇÃO DA NOVA EVANGELIZAÇÃO E A REBELDIA DA IGREJA NO BRASIL	172
6.3 JOÃO PAULO II NO BRASIL: ENTRE A ESPERANÇA E O TEMOR	177
6.4 O PANOPTISMO DE JOÃO PAULO II: VIGIAR E PUNIR COMO DISCIPLINA DE CONTROLE DOS CORPOS E EXERCÍCIO DE PODER	184
6.5 CRISTOCENTRISMO <i>VERSUS</i> ECLESIOCENTRISMO: UMA IGREJA DIVIDIDA?	195
6.6 A INSTRUÇÃO <i>LIBERTATIS CONSCIENTIA</i> : CONTENÇÃO E DOMESTICAÇÃO DA IGREJA NO BRASIL	203
7 CONSIDERAÇÕES FINAIS	210
REFERÊNCIAS	214
FONTES PRIMÁRIAS	214
Documentos da Igreja	214
Documentos e obras de Karol Wojtyła/João Paulo II	218
BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR	220

1 INTRODUÇÃO

O papado de João Paulo II (1978-2005) foi o terceiro mais longo da história e desempenhou um papel relevante na Igreja Católica no período moderno. O papa polonês buscou, por meio da publicação de documentos, livros e inúmeros discursos dentro e fora da Igreja, demonstrar que era possível promover o diálogo entre fé e modernidade, fé e política e fé e cultura. Inserido no contexto do reencantamento do mundo, indicava acreditar que, sem princípios éticos universais e valores espirituais, a humanidade se tornaria cada vez mais desumanizada e desumanizante.

Como agente político, defendia a ideia de que a religião podia contribuir para a libertação das sociedades submetidas a regimes totalitários, sobretudo no Leste Europeu, separado pela Cortina de Ferro. João Paulo II teve papel crucial no fim da bipolarização causada pela Guerra Fria. Após a queda do Muro de Berlim (1989), atuou para inserir a instituição católica no novo contexto marcado pela globalização, pela secularização e pelos avanços tecnológicos.

Vale ressaltar também sua estratégia para enfraquecer o comunismo na Polônia. Após sua primeira visita ao país (1979), trabalhou para fortalecer o movimento político-sindical Solidariedade. Sua contribuição, ancorada na Doutrina Social da Igreja, foi reconhecida pelo povo polonês como um marco na luta pela liberdade e pela dignidade humana.

Motivado pelo desejo de compreender os objetivos da Igreja Católica em sua relação com as causas sociais, desde a graduação em História (2017) até o mestrado em Ciência da Religião (2020), dediquei-me à pesquisa sobre a Doutrina Social da Igreja. Entre os temas abordados, estudei o projeto de reforma agrária proposto pela instituição entre os anos de 1950 e 1964.

Ao tratar da questão agrária sob a perspectiva do catolicismo, iniciei pela análise da iniciativa do bispo de Campanha/MG, Dom Inocêncio Engelke, que, no início da década de 1950, publicou a carta pastoral “*Conosco, ou sem nós se fará a reforma rural*”. Inicialmente, apresentei o conceito de Doutrina Social a partir daquilo que foi descrito por Leão XIII na encíclica *Rerum Novarum* (1891).

No caso específico do objeto da pesquisa, procurei demonstrar, na prática, a mudança de um setor do episcopado brasileiro que, inspirado nas ideias de Leão XIII e nas transformações sociais em curso no Brasil, passou a defender a distribuição da terra. Por outro lado, busquei compreender se esse esforço – considerando que a encíclica havia permanecido esquecida por mais de cinquenta anos – representava uma retomada efetiva de sua proposta ou

apenas uma adaptação às novas demandas sociais. A estratégia da Igreja Católica buscava manter relevância sociopolítica e religiosa em um contexto nacional no qual as Ligas Camponesas, ligadas ao Partido Comunista Brasileiro, ganhavam importância.

Para o doutorado, inicialmente, havia previsto dar continuidade ao estudo da Doutrina Social da Igreja. Como hipótese, pretendia investigar se existia alguma controvérsia na atuação do papa João Paulo II ao apoiar o movimento Solidariedade, na Polônia, e, ao mesmo tempo, acompanhar iniciativas do episcopado brasileiro comprometido com a questão agrária. No entanto, após uma busca por fontes documentais e bibliográficas, percebi que seria difícil estabelecer uma relação direta entre as linhas de atuação do projeto sociopolítico do papa em seu país e as iniciativas de setores da Igreja no Brasil que defendiam a reforma agrária.

Além disso, considerei prematuro realizar uma pesquisa sem antes compreender de forma aprofundada o projeto eclesial de João Paulo II. Diante dessas limitações, decidi orientar a investigação para uma análise do pensamento do polonês Karol Wojtyła, especialmente naquilo que os pesquisadores convencionaram chamar de “restauração conservadora”, “retorno à grande disciplina”, “estação de seca da Igreja” e “período invernal”.

Com o objeto definido, propus averiguar a viabilidade do projeto de pesquisa, verificando se havia produção documental, biográfica e bibliográfica suficiente para garantir o aporte necessário ao embasamento da hipótese e, posteriormente, à sustentação da tese. Após a consulta, percebi que sim: encontrei uma vasta produção textual, incluindo livros, cartas, encíclicas e outras obras escritas antes e depois de Wojtyła assumir o trono de Pedro, todas voltadas para o seu pensamento eclesial e suas preocupações com a preservação dos princípios fundantes do catolicismo.

Vale destacar que, desde que se tornou padre, em novembro de 1946, Wojtyła escreveu diversos livros e documentos oficiais com o propósito de elucidar a ortodoxia e a ortopraxia da fé católica. Entre esses escritos, encontram-se quatorze encíclicas reunidas na coletânea *Encíclicas de São João Paulo II* (2019).

Ciente de que poderia dar andamento às investigações, tratei de delinear o objeto da pesquisa. Decidi que, no doutorado, desenvolveria um estudo voltado a compreender o período da chamada “restauração conservadora”, atribuído ao modo como João Paulo II governou a Igreja entre 1978 e 2005, ano de sua morte. Além disso, busquei analisar como esse projeto eclesial foi recepcionado pela Igreja Católica no Brasil. Considerando que se tratava de um tempo de consolidação desse projeto, delimitei o recorte cronológico da análise desde sua eleição ao papado, em outubro de 1978, até a realização da IV Conferência do Conselho Episcopal Latino-Americano (Celam), em Santo Domingo, em 1992.

A pesquisa procura responder: como o projeto de restauração conservadora de João Paulo II, focado no primado papal e na ortodoxia, buscou domesticar e reorientar a eclesiologia progressista e socialmente engajada da Igreja no Brasil entre 1978 e 1992?

Por se tratar de um processo de restauração, subentende-se que havia um período anterior da Igreja que o Papa julgava necessário recuperar. Assim, seu projeto se baseou em um retorno ao passado, sobretudo ao século que antecedeu o Concílio Vaticano II. Foi desse período histórico que João Paulo II retomou o embate contra as transformações provocadas pela modernidade.

Vale ressaltar que tais mudanças constituíam, segundo a Igreja Católica, aquilo que ela denominava de “inimigo moderno”, entre os quais se destacavam: a secularização, que previa a privatização da religião; o desencantamento do mundo, que implicava na desdivinização da realidade.

Diante da fragilidade empírica de sustentar essas hipóteses, ocorreu uma inflexão conceitual por parte dos sociólogos da religião, que passaram a admitir o fenômeno do reencantamento do mundo. Nesse contexto, surgiram dois movimentos: o Romantismo¹ e o ideário conservador. Ambos, situados entre o final do século XVIII e o início do século XIX, se posicionaram contra o racionalismo iluminista. Motivados por um saudosismo em relação ao passado perdido, defenderam o retorno da religião. Partiam da convicção de que, em um mundo condenado à própria sorte, a Igreja deveria ser uma espécie de porto seguro, capaz de oferecer explicações últimas, sobretudo diante da morte.

Ao inserir o projeto socioeclesial de João Paulo II nesse contexto de busca pelo reencantamento do mundo, hipoteticamente poderia denominá-lo de restauração romântico-conservadora. Para garantir a sustentação dessa hipótese, optei por uma pesquisa de longa duração que contemplasse, além do recorte previamente estabelecido, uma recuperação da linha do tempo em que foram forjadas as ideias que inspiraram o papa polonês. Esse procedimento conferiu ao trabalho um aspecto de novidade no estudo do catolicismo na área de História das Religiões e Ciência da Religião no Brasil contemporâneo.

Sobre a tarefa de reconstruir a história de longa duração, Fernand Braudel (1965) destacou que, é trabalho da historiografia, decompor o tempo passado e escolher suas realidades cronológicas, de acordo com preferências mais ou menos conscientes. Dividida em três tempos de análise, a história – definida como a ciência dos homens no tempo, – deve-se preocupar com

¹ Considerado uma chave hermenêutica de análise da origem do totalitarismo contemporâneo, nesta pesquisa este conceito será utilizado para designar saudosismo e melancolia pelos valores do catolicismo ameaçados pelo desencantamento do mundo.

o tempo curto dos acontecimentos, com o tempo médio das conjecturas e o tempo longo das estruturas.

A ideia de estrutura diz respeito a uma organização, isto é, uma relação fixa entre realidades e massas sociais. É ainda, um conjunto, uma arquitetura, uma realidade que o tempo usa mal e conduz demoradamente. Certas estruturas, por resistirem ao tempo, tornaram-se elementos estáveis de uma infinidade de gerações, enquanto outras, devido a suas instabilidades deixaram de existir. No entanto, todas são por sua vez sustentáculos e obstáculos. Como obstáculos, elas se apresentam como uma espécie de invólucro, do qual o homem e suas experiências não podem libertar-se (Braudel, 1965, p. 268).

O objetivo principal deste trabalho será analisar duas hipóteses. A primeira consiste em verificar se o Papa João Paulo II, de posse dos textos e contextos pertinentes àquilo que é incumbência do *Vicarius Christi*, atuou para restaurar e conservar a visão cristocêntrica de Igreja, que em alguns casos estava se diluindo, inclusive com o consentimento de setores do próprio clero. Nesse sentido, examinam-se suas estratégias para manter a ortodoxia doutrinal, a autoridade papal e a legitimidade do discurso em um mundo cada vez mais plural, bem como sua tentativa de preservar a pretensa uniformidade da doutrina em uma sociedade caracterizada pela indefinição, norteadas por verdades relativas, transitórias e contingentes.

Com o intuito de avaliar os impactos desse processo na experiência prática, a segunda hipótese da pesquisa propõe analisar sua recepção pela Igreja Católica no Brasil. Busca-se compreender se os constantes conflitos entre a Cúria Romana e a Conferência dos Bispos do Brasil tinham como finalidade domesticar o modelo de catolicismo pretendido para o país.

Vale destacar que o interesse em investigar também esse aspecto não foi aleatório, mas fundamentado nos estudos já realizados na dissertação de mestrado sobre o movimento de setores do episcopado brasileiro e da Teologia da Libertação, que, a partir da década de 1950, aspiravam a uma Igreja mais colegiada e comprometida com as questões sociais.

Contudo, como objetivos específicos, a pesquisa pretende examinar as decisões da Igreja Católica descritas em documentos oficiais publicados entre os séculos XIX e XX, que possam contribuir para a elucidação do objetivo geral. Na mesma direção, a investigação contará com um capítulo específico sobre a vida e obra de Karol Wojtyła. O propósito é reunir informações sobre sua formação filosófica e teológica, de modo a auxiliar na comprovação – ou não – das hipóteses apresentadas.

Por fim, será analisado como o episcopado brasileiro reagiu ao projeto sociopolítico de João Paulo II. Essa análise será realizada a partir de documentos publicados pela Cúria Vaticana e pela CNBB, bem como de estudos produzidos por pesquisadores do catolicismo.

Vale destacar ainda que, para ilustrar a forma como o papa procurou vigiar e punir o grupo de clérigos resistentes ao seu projeto – em especial no Brasil – este estudo recorreu ao conceito de panóptico, apresentado por Michel Foucault (1987). A visão panóptica foi definida como um instrumento de disciplina (controle dos corpos) por meio da vigilância. Ao associar esse conceito ao modo de agir do sistema wojtyliano, a investigação buscou incorporar mais uma ferramenta de análise.

Com o propósito de apresentar uma reflexão acerca dos aspectos teórico-metodológicos utilizados por esta pesquisa, inicialmente julgou-se relevante levar em consideração a análise da historiografia eclesial (século XIX-XX), pontualmente da história institucional da Igreja e do papado, pois esse período

cunhou uma ideia de história institucional baseada na valorização do factual, do biográfico e do político, que apresentava o poder como única fonte e forma. Vislumbrar os limites dessa história institucional não apenas contribui para que se evitem as armadilhas da elaboração de uma tese que capte somente versões oficiais dos acontecimentos, mas também para perceber um momento tanto histórico quanto historiográfico. Afinal, essa historiografia institucional do século XIX produziu interpretações acerca do seu contexto, que ora ignoraram a presença da Igreja, ora a trataram como um inimigo a ser combatido e ora a superestimaram (Raimundo, 2019, p. 11).

O termo “instituição”, com sua polissemia de sentidos, comumente tem feito parte do léxico usado pelas ciências humanas e sociais. Dentre os tantos significados, Rust escolheu um que a define como a “organização e o exercício coletivo de um poder decisório” (Rust, 2011, p. 25). Ao aplicar essa ideia à história institucional dos papados, o autor quis destacar a “elaboração de um estudo crítico sobre o poder decisório associado aos papas” (Rust, 2011, p. 25). É nessa direção que este trabalho desenvolverá uma história institucional focada na restauração romântico-conservadora.

Diante dos desafios que esta investigação impõe, deve-se percorrer várias direções, cronologias e campos de saberes. Considerar-se-ão os textos oficiais que tratam do papado do polonês Wojtyła, como também os escritos publicados por historiadores, teólogos, filósofos, sociólogos e antropólogos da religião que, de forma positiva ou negativa, ajudaram na composição dos registros analisados. Isso porque o passado adquire “modelagens históricas específicas, e a história é constituída por atos discursivos específicos, formas de comunicação e padrões de pensamento de acordo com o espaço e o tempo em que é produzida” (Rüsen, 2006, p. 15).

A análise do projeto de restauração romântico-conservadora e de sua representação na Igreja Católica do Brasil levará em consideração o *corpus* documental produzido dentro do recorte temporal, mas não somente. Sobre o uso dessas fontes, Cellard destacou que os escritos constituem uma base preciosa para aqueles que fazem pesquisas em ciências sociais, por garantir que o pesquisador realize algum tipo de reconstituição das atividades humanas relativas a determinada época. Entretanto, antes de analisá-los, é necessário certificar-se de sua credibilidade e representatividade, além de compreender adequadamente o sentido de sua mensagem (Cellard, 2012).

A análise documental deve seguir alguns pressupostos metodológicos: exame do contexto sociopolítico do autor e daqueles a quem foi destinado; a época em que o texto foi escrito; quem é o autor ou quem são os autores e se falam em nome próprio ou em nome de um grupo social. No que diz respeito à autenticidade e à confiabilidade do texto, é importante certificar se a informação transmitida é confiável, qual a natureza do texto e quais são os conceitos-chave e sua lógica interna (Cellard, 2012, p. 295). Nesse caso específico, os documentos consultados por esta pesquisa fazem parte de um acervo disponibilizado pela própria Igreja Católica por meio de seus canais oficiais.

Como já indicado, a pesquisa aproxima-se do método histórico, sobretudo aquele utilizado pela Escola Italiana de História das Religiões. Os estudos realizados por esse grupo ressaltaram a historicidade das religiões e dos movimentos religiosos como produto cultural inerente à razão histórica. Do ponto de vista epistemológico, “esses historiadores procuraram estabelecer uma relação de afinidade entre aspectos da Antropologia Teológica com a história e desaprovaram qualquer interpretação des-historicizante” (Silva, 2011, p. 228).

A Escola Italiana, fundada por Raffaele Pettazzoni (1883-1959) em 1925, pretendia “rebater algumas das principais correntes e metodologias que tratavam de religião no início do século XX, especialmente as de postura comparativa e estrutural, bem como demonstrar a importância da historicidade dos fatos religiosos” (Prado; Silva Júnior, 2014, p. 15). É importante ressaltar que essas manifestações religiosas possuem uma historicidade específica e, para ser compreendida, exigem o conhecimento de sua gênese singular (Agnolin, 2005, p. 20). Além do mais, são vistas como produtos culturais e, portanto, sujeitas à análise histórica (Prado; Silva Júnior, 2014, p. 16). Sendo assim, do debate entre religião, cultura e história podemos destacar, para a história cultural das práticas religiosas, a desconstrução da categoria generalizante “a religião” como um código de sentidos variados, investigando empréstimos, cruzamentos, difusões, hibridações e mestiçagens como construções culturais. Os objetos intelectuais de pesquisa da história das religiões não são, dessa forma, estruturas

essencializantes de um espírito humano com conteúdo universal em formas diferenciadas. Ao contrário, são produtos históricos em relações específicas que se comunicam através de processos de generalizações (Silva, 2011, p. 233).

A preocupação da Escola Italiana em considerar o fenômeno religioso como produto histórico fez com que se deixasse de utilizar o método comparativo usado anteriormente pela História das Religiões – que comumente era confundida com a Ciência da Religião – e se passasse a usar o “método crítico, atento às diferenças históricas e peculiaridades contextuais da prática religiosa” (Prado; Silva Júnior, 2014, p. 17). Sobre esse impasse entre História ou Ciência da Religião e ainda História das Religiões, Adone Agnolin escreveu o terceiro capítulo de sua obra *História das religiões* (2013).

Michael de Certeau ressaltou ainda que a relação entre “história e teologia, inicialmente, é um problema interno da história” (Certeau, 1982, p. 33) e que muitas das teses ditas de teologia são simplesmente análises literárias. No entanto, os pesquisadores têm demonstrado cada vez mais interesse no estudo das correntes espirituais, o que fez com que a história religiosa despertasse interesse e passasse a “ocupar, ao lado da etnologia, por exemplo, um lugar no imaginário e no campo simbólico da sociedade” (Certeau, 1982, p. 37).

Antes pesquisada com a perspectiva de que fornecesse informações relativas à sua ligação com a política, durante o século XX a religião passou a ser considerada também capaz de contribuir epistemologicamente quando em interação com outras disciplinas. Assim, a história religiosa deixou de ser estritamente eclesiástica ou apologética e estendeu-se a outros domínios das ciências humanas: “ela apreendeu a permanência e a mudança da Igreja numa sociedade em transformação” (Coutrot, 2003, p. 331).

Considerando as interações com outros campos de saberes assumidos pelo pesquisador de religião, Julien Ries, parafraseando Rudolf Otto, destacou que o papel da história das religiões é fundamental para evidenciar os valores religiosos da humanidade, pois contribui para demonstrar a especificidade do fenômeno religioso e a multiplicidade das experiências vividas. Essa experiência é irreduzível às outras experiências humanas: não é nem sociológica nem puramente psicológica, mas uma experiência vivida no encontro com o sagrado. Sendo assim, o estudo do fenômeno religioso é inseparável do estudo do *homo religiosus* e de seu comportamento (Ries, 2019).

A ciência da religião, como ciência humana e não como uma fé, pode extrair o fenômeno religioso somente do humano que vive tal experiência. Um fenômeno é uma experiência na sua estrutura global, intencional, linguística, sociológica e cultural. No fenômeno religioso encontram-se crenças, ações, mitos e ritos, um conjunto de comportamentos humanos. Daí a

ciência da religião ser a “ciência dos fenômenos religiosos na história da humanidade, a ciência de uma pluralidade de religiões ligadas, por um lado, a diversas culturas e, por outro, à diversidade das vivências” (Ries, 2019, p. 215).

Braudel, mesmo reconhecendo a existência de uma crise geral nas ciências sociais, defendeu a união entre elas e, portanto, que não fossem “negligenciadas as mais antigas em benefício das mais novas” (Braudel, 1965, p. 262). Na articulação entre as ciências sociais e a ideia de longa duração, assim como a história de curta duração, é possível uma abordagem de história que possibilite refletir sobre a permanência/impermanência (Raimundo, 2019, p. 13) das decisões no interior desta instituição bimilenar, nesse caso as que motivaram João Paulo II a restaurar os princípios da doutrina católica reinterpretados pelo método teórico-crítico das ciências sociais.

O retorno ao passado como estratégia para garantir a ortodoxia e ortopraxia na Igreja não é uma novidade para o tempo presente. O “passado sempre esteve presente na história da Igreja ao tentar explicar sua missão ao mundo” (Raimundo, 2019, p. 14). Os princípios basilares da tradição bimilenar conferem à instituição uma natureza sólida, transcendente e ontológica (Raimundo, 2019, p. 14). É com base no retorno melancólico aos valores perdidos que comumente são feitas as tentativas de restauração com o intuito de conservar os valores em decadência. Sobre a interpretação do passado, as narrativas de origem, de fundação, de legitimação e apologéticas [...] operam de forma a relacionar determinado momento histórico ao imaginário sobre determinada época, modificando a forma como o discurso é recebido socialmente. É através do imaginário que as sociedades, instituições e grupos estabelecem seu passado, seu presente e futuro (Raimundo, 2019, p. 14).

John Milbank destacou que é possível falar de uma teologia como ciência social ou de uma espécie de sociologia cristã. Esta visão, em interação com o estudo da restauração romântico-conservadora wojtyliana, tem relevância por levar em consideração uma prática sociolinguística tal como se desenvolveu na história. Isso causou uma inflexão na teologia, que deixou de ser apologética e passou a “contar outra vez o *mythos* cristão, pronunciar novamente o *logos* cristão e conclamar de novo a uma práxis cristã de uma maneira que lhes restaure uma vez mais o frescor e sua originalidade” (Milbank, 1995, p. 486). Nessa mesma direção, a história do papado de João Paulo II, acessada por meios documentais, biográficos e bibliográficos, demonstrou o desejo desse papa de recontar seu mito de fundação, julgado por ele como esquecido pela própria Igreja.

Ao destacar a interação entre teologia e “teoria social”, Milbank enfatizou ainda que a teologia “é um constructo histórico contingente que advém de práticas sociais particulares

unidas a codificações figurativas e semióticas específicas e que reage a elas” (Milbank, 1995, p. 12). O autor procurou justificar essa concepção afirmando que esse modo de pensar é uma forma de impedir que apenas se tome “de empréstimo modalidades impróprias de expressão da religião como o único discurso à mão” (Milbank, 1995, p. 14). Na direção oposta a essa interação entre teologia e ciência social, o projeto de restauração romântico-conservadora demonstrou reiteradamente incompatibilidade com as teorias sociais. Na sua primeira encíclica, *Redemptor Hominis* (1979), logo na introdução, o papa revestiu a teologia de uma aura soteriológica ao tornar Cristo o centro da história. Assim, a teologia, pertencente às coisas espirituais, em nada ou quase nada tem relação com os métodos das ciências sociais. Cristo, como artífice da história, além de controlar o destino da humanidade, cria seus próprios métodos analíticos.

Contrária à visão des-historicizante wojtyliana e de acordo com a teologia social defendida por Milbank, o método ver-julgar-agir contribuiu para aproximar a teologia da teoria social. Entretanto, como “toda novidade na Igreja sempre gera cautela, desconfiança e não raras vezes condenação” (Brighenti, 2022, p. 177), não foi diferente com seu criador. A trajetória do padre belga Joseph Cardijn (1882-1967) teve seu desfecho após uma audiência com Pio XI (1922-1939), na qual obteve a aprovação de sua obra (1925), denominada Juventude Operária Católica (JOC), que foi incluída, mais tarde, entre os movimentos que prepararam o Vaticano II (Brighenti, 2022, p. 177-178). De maneira oficial, esse método passou a fazer parte do magistério da Igreja por meio da encíclica de João XXIII (1958-1963), *Mater et Magistra* (1961). No documento, o papa ressaltou que esperava um método que, com o auxílio das ciências sociais, contribuísse com a interação da teologia com outros campos das ciências humanas.

Nesse contexto, a Teologia da Libertação nasceu como uma tentativa de libertação da teologia da dualidade sagrado/profano. Assim, nasceu uma teoria teológica a partir do contexto socioeclesial e político latino-americano em oposição ao modelo europeu. Thomas Schreijäck, referindo-se não só à América Latina, mas também à África e à Ásia, denominou-as de teologias não europeias (Schreijäck, 2012). Um fator relevante para que isso acontecesse foi o fato de a maioria dos católicos viver nas zonas periféricas dessas regiões. Os teólogos da libertação, inspirados no método do padre Cardijn, construíram uma teologia baseada na vivência de fé dessas comunidades.

A discussão gerada em função do surgimento desta construção teórico-metodológica, aprovada por Pio XI e corroborada pelo papa João XXIII, está na confluência das dissensões

entre o projeto de restauração romântico-conservadora, a Teologia da Libertação e a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil nas últimas décadas do século XX.

O projeto eclesial de João Paulo II pode ser acessado por meio de extensa lista documental, biográfica e bibliográfica. Suas encíclicas (um total de 14 produções) foram organizadas pela Editora Paulus em volume único intitulado *Encíclicas de São João Paulo II* (2019). Vale ressaltar que, dessas publicações, foram selecionadas aquelas que ofereceram subsídios relacionados às hipóteses investigadas, como *Redemptor Hominis* (1979), *Dominum et Vivificantem* (1986), *Sollicitudo Rei Socialis* (1987) e *Veritatis Splendor* (1993). Ainda sobre o *corpus* documental que não está incluído nesta coletânea, outros textos oficiais foram aproveitados por esta pesquisa, tais como: carta apostólica *Egregiae Virtutis* (1980); carta de João Paulo II a seus irmãos no episcopado brasileiro (1986); *motu proprio Apostolos Suos* (1998); os discursos inaugurais da III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano (1979) e da IV Conferência do Episcopado Latino-Americano (1992); as exortações apostólicas *Catechesi Tradendae* (1979) e *Pastores Dabo Vobis* (1992).

Após sua primeira visita ao Brasil (1980), a Edições Paulinas publicou um compilado de todas as suas falas proferidas durante a passagem por diversas cidades brasileiras, intitulado *Palavra de João Paulo II no Brasil: discursos e homilias* (1980). Vale destacar também o *Compêndio do Vaticano II: Constituições, Decretos e Declarações* (2000), publicado pela Editora Vozes e organizado por Boaventura Kloppenburg.

Esta pesquisa atenta ainda para três Instruções assinadas pelo cardeal Joseph Ratzinger, prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé: *Libertatis Nuntius* (1984), em que acusou a Teologia da Libertação de usar a análise marxista para criar um tipo de Igreja de classe em oposição à nova imagem de Igreja de comunhão; *Libertatis Conscientia* (1986), que descreveu a liberdade e a libertação como conceitos escatológicos – uma crítica à compreensão socioeclesial da Teologia da Libertação –; e *Donum Veritatis* (1990), sobre a vocação e submissão eclesial do teólogo.

A produção biográfica de João Paulo II compreende um considerável número de publicações, que também foram escolhidas segundo sua relevância. Inicialmente, *Dom e mistério* (1996), publicado por ocasião de seu 50º aniversário de ordenação sacerdotal, é uma espécie de autobiografia. Ao recordar o aspecto sacralizado do sacerdócio, o papa revisitou algumas memórias de sua infância na Polônia, da Grande Guerra aos desafios da missão do sacerdote no mundo dessacralizado. Nas obras *Não tenham medo* (s.d.) e *Cruzando o limiar da esperança* (1994), os textos são frutos de entrevistas. Na primeira, em conversa com André Frossard (1915-1995), jornalista e escritor francês, João Paulo II falou de vários temas: de si

mesmo, da fé, dos costumes, da Igreja e do mundo. Na segunda, nos moldes de uma entrevista contendo pergunta e resposta, tratou de vários temas ligados à teologia, ao comunismo, à preeminência da fé sobre a razão e de sua devoção à Virgem Maria, sintetizado no tema *Totus tuus*.

Na obra *Memória e identidade* (2005), João Paulo II, novamente apoiado na teologia e contra aqueles que pregam a teologia da morte de Deus, falou da imanência de Deus na consciência humana. Defendeu a Igreja polonesa como modelo de cristianismo e falou sobre o conceito de pátria. Por fim, sua publicação que mais contribuiu com esta pesquisa, *Sinal de contradição* (1979), resultado de manuscritos utilizados para orientá-lo durante um retiro que ministrou para a Cúria Romana na quaresma de 1976, pode ser considerada uma síntese de sua concepção de Igreja e dos desafios que a instituição estava atravessando. Parecia recordar aos seus pares da Cúria aquilo que a Igreja estava se esquecendo: falou do mito de fundação, das alianças de Deus desde o Gênesis até os Evangelhos e do nascimento da Igreja no Monte Calvário.

As biografias não autorizadas de Bernstein e Politi (1996), Cornwell (2005) e Lecomte (2012) forneceram uma visão, de algum modo, crítica dos variados aspectos da vida e obra de João Paulo II: aspectos da historiografia, de sua formação sacerdotal e acadêmica em Cracóvia e, depois, em Roma.

A pesquisa também contará com a produção historiográfica fornecida por várias áreas das ciências sociais. Inicialmente, os teólogos e historiadores e suas obras de cunho geral: Giuseppe Alberigo (1989), que escreveu sobre os dez anos de João Paulo II; Ralph Della Cava (1990), sobre as políticas do Vaticano; José Comblin (2002), que publicou obra com críticas aos rumos dados à Igreja por João Paulo II; João Batista Libânio (2000), que dedicou um capítulo para analisar as inflexões da Igreja após a eleição do polonês Wojtyła; e, por fim, Oscar Beozzo (1994) e Maria Cecilia Domezi (2025), certamente as principais obras para compreender as transformações pelas quais passou a Igreja, sobretudo no Brasil, durante o governo de João Paulo II.

Ligados à sociologia da religião, filosofia e outros campos teóricos, muitos autores contribuíram com a pesquisa, dentre alguns: Peter Berger (1985); Agenor Brighenti (2022); Brenda Carranza (2011); José Casanova (1994); Mircea Eliade (1992); Michel Löwy (2000); e Michel Meslin (2014).

A presente tese está estruturada em seis capítulos: o primeiro é apresentado à introdução. O segundo trata dos conceitos e teorias fundamentais que procuram demonstrar como foi forjada a ideia de restauração conservadora. Consequência da Modernidade, as incertezas

geradas pela secularização e pelo desencantamento do mundo (Weber, 2004) fizeram surgir um refluxo: o reencantamento do mundo. E com ele, um tipo de espírito romântico-conservador (Novalis, 1797; Pondé, 2011). Contra o desencantamento e pela manutenção do mundo divinizado, Pio IX (1846-1878) reafirmou a natureza espiritual da Igreja, publicou a encíclica *Quanta Cura* (1864), sistematizou o dogma da infalibilidade papal e apoiou o movimento denominado ultramontanismo, defensor da centralização do poder papal. Oposto ao ultramontanismo, na virada do século XIX para o XX, um grupo de intelectuais católicos liderados pelo padre francês Alfred Loisy (1857-1940) criou o modernismo, que propôs novas hermenêuticas bíblicas e questionou os dogmas como verdades absolutas. O grupo foi condenado por Pio X (1903-1914) e proibido de lecionar nas escolas católicas. Com o objetivo de ocupar o vazio deixado, nasceram os intelectuais católicos. Sem o radicalismo do padre Loisy, atuaram pelo renascimento do catolicismo e por sua inserção nos espaços sociais. Fundado no Brasil na virada do século XIX, o movimento juntou-se ao projeto de Romanização de natureza ultramontanista.

No terceiro capítulo, apresenta-se como a Igreja Católica no Brasil, após o fim do Regime de Padroado (1891), se reestruturou. Nesse contexto, Dom Sebastião Leme (1882-1942) conciliou a reforma romanizante e os intelectuais católicos com o propósito de tornar o país uma neocristandade. Com sua morte (1942), outras forças do catolicismo propuseram uma Igreja ligada à pauta social e disposta a se aproximar do mundo profano. Na mesma direção, ao assumir o trono de Pedro, João XXIII (1958-1963) convocou o Vaticano II (1962-1965). A ideia de *aggiornamento* tornou-se o espírito desse Concílio. Para pôr em prática as propostas do Vaticano II, Paulo VI convocou a II Conferência de Medellín (1968). O evento foi importante por ter levado em conta seus povos e culturas e fez a Igreja declarar sua opção preferencial pelos pobres. Como novidades da Conferência de Medellín, a instituição católica foi definida como Igreja dos pobres; a Teologia da Libertação atribuiu às estruturas políticas a causa do mal social; e as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) propuseram uma maior flexibilização da estrutura hierárquica clerical e articulação entre fé e vida.

O capítulo quatro apresenta a vida e a obra do polonês Karol Wojtyła. Nasceu na cidade de Wadowice/Polônia, em 1920. Em 1938 matriculou-se na Universidade Jagielloniana nos cursos de filosofia e filologia polonesa. Vocacionado pela dramaturgia, os impactos da Grande Guerra (1939-1945) e a morte do pai em 1941 contribuíram para que optasse pelo púlpito ao invés do palco. Ingressou no seminário de Cracóvia em 1942, foi ordenado padre em 1º de novembro de 1946 e matriculou-se no Angelicum, em Roma, para seu primeiro doutoramento. Em 1948 iniciou sua vida sacerdotal. Em 1953 defendeu sua segunda tese, sobre o sistema ético

de Max Scheler (1874-1928). Como professor de Moral na Universidade de Lublin, desenvolveu um estudo acerca da ética personalista que definiu a pessoa como o sujeito da moral, forma suprema da realidade, que não pode ser considerado um objeto. Foi nomeado bispo-auxiliar de Cracóvia (1958), participou do Concílio Vaticano II, tornou-se arcebispo de Cracóvia (1964) e recebeu o chapéu cardinalício em 1967. Ao se referir à Igreja Católica polonesa, defendeu-a como verdadeiro exemplo por ter em sua gênese elementos das tradições oriental e ocidental.

No capítulo cinco, a pesquisa vai apresentar a sua primeira hipótese, que investiga se há relação entre a cristologia e a restauração romântico-conservadora no projeto eclesial de João Paulo II (1978-2005). Na obra *Sinal de Contradição* (1979), Wojtyła fez uma síntese de seu pensamento teológico e dos efeitos secularizantes dentro da Igreja. Chamou a atenção para a teologia da morte de Deus, fundamentada teoricamente pelo *cogito, ergo sum* cartesiano. Reafirmou a imanência de Deus na consciência humana e o mito de fundação da Igreja no Calvário/Pentecostes. Enfatizou que, se o pecado primordial introduziu a dualidade entre amor de si até o desprezo de Deus, Cristo restaurou o amor de Deus até o desprezo de si. Denominado Nova Evangelização, seu projeto tinha como objetivo exaltar a natureza cristocêntrica da Igreja, a clareza doutrinal e o primado papal. Na sua primeira encíclica, *Redemptor Hominis* (1979), definiu Cristo como o redentor e centro da história e do cosmos. Com o propósito de resolver os conflitos internos, convocou o Sínodo Extraordinário dos Bispos (1985), em que ressignificou a imagem da Igreja como Povo de Deus para a Igreja de comunhão. Um ano antes, a Congregação para a Doutrina da Fé já havia publicado a instrução *Libertatis Nuntius* (1984), em que acusou a Teologia da Libertação de – baseada na ideia de Povo de Deus – usar a análise marxista para criar um tipo de Igreja de classe. Em 1992 convocou a Conferência de Santo Domingo com o intuito de consolidar a Nova Evangelização sob a imagem de Igreja de comunhão. Em Santo Domingo, João Paulo II parece ter querido substituir o conceito de *aggiornamento* pela ideia de inculturação e enfatizou que a Doutrina Social é a responsável pela abordagem sociopolítica na/da Igreja, e não a Teologia da Libertação.

No sexto capítulo, inicialmente, é apresentado algumas considerações de pesquisadores de catolicismo que demonstraram que o papado de João Paulo II pode ser considerado um tipo de restauração romântico-conservadora alcançada pela prática de uma Modernidade antimoderna. Na sequência, a investigação da segunda hipótese: se a rebeldia da Igreja do Brasil foi uma resistência à Nova Evangelização. A Igreja no país, atuante desde a década de 1950 e perseguida pelo Regime Militar (1964-1985), após 1980 começou a sofrer com a intervenção da Santa Sé. Esse processo ganhou força depois da realização da Conferência de Puebla (1979)

e da primeira visita de João Paulo II (1980). Como guardião da ortopraxia e ortodoxia, o papa assumiu um tipo de visão panóptica, definida por Foucault (1987) como uma disciplina de controle obtida pela vigilância e punição, para dividir e governar o catolicismo brasileiro. Os conflitos envolvendo as duas instituições estão relacionados com dois conceitos: cristologia e eclesiologia. O primeiro parece ter se degenerado em um tipo de cristocentrismo, e o segundo, em um eclesiocentrismo. Contra essa concepção eclesiocêntrica, a Congregação para a Doutrina da Fé publicou a segunda instrução, *Libertatis Conscientia* (1986), que descreveu a liberdade e a libertação como conceitos escatológicos. Esse movimento foi interpretado (Mendonça, 2004) como uma tentativa de domesticar o eclesiocentrismo em curso no Brasil.

Em resumo, esta pesquisa não se limita a uma cronologia do papado de João Paulo II, mas propõe um estudo sobre as tensões entre heterodoxia e ortodoxia, desencantamento e reencantamento do mundo, bem como entre o centro romano e a periferia brasileira. Ao investigar a chamada restauração romântico-conservadora, busca-se compreender como a instituição eclesiástica mobilizou mecanismos de vigilância e de ressignificação conceitual para manter sua universalidade diante dos desafios da secularização e das eclesiologias latino-americanas. Com isso, espera-se oferecer uma nova chave interpretativa para os movimentos ideológicos da Igreja Católica no século XX e sua duradoura influência no tecido social e político do Brasil.

No segundo capítulo, a pesquisa analisará como as transformações do mundo moderno possibilitaram o surgimento da secularização e, com ela, os processos de desencantamento e reencantamento do mundo, bem como as estratégias da Igreja Católica para combater aquilo que denominava “inimigos modernos”. Além disso, serão estudados os movimentos conhecidos como ultramontanismo e modernismo, e como atuaram para sustentar o reencantamento do catolicismo.

2 DO DESENCANTAMENTO AO REENCANTAMENTO DO MUNDO: AS ESTRATÉGIAS DA IGREJA CATÓLICA CONTRA OS INIMIGOS MODERNOS

O segundo capítulo tem como objetivo analisar como as transformações causadas pela Modernidade e impulsionadas pelo desenvolvimento científico-tecnológico dos séculos XV e XVI colapsaram o mundo medieval europeu, causando mudanças na política, na arte, na cultura, na filosofia e, sobretudo, na religião.

Diante desse contexto, que gerou a secularização e, conseqüentemente, o desencantamento do mundo, esta pesquisa analisa como surgiram o Romantismo e o ideário conservador. Refluxo da Modernidade e consideradas as principais chaves hermenêuticas desta investigação, o conservadorismo romântico atuou pelo reencantamento do mundo e inspirou a Igreja Católica.

Na esteira desse movimento de reação contra as novidades modernas, a Igreja Católica imprimiu seu próprio reencantamento do mundo. Isso fez com que a instituição, que neste momento histórico estava sendo governada por Pio IX (1846-1878), apresentasse algumas medidas, dentre elas: publicou a encíclica *Quanta Cura* (1864) e seu anexo, *Syllabus Errorum*, contendo oitenta e cinco proposições contra a Modernidade; realizou o Concílio Vaticano I (1870), que promulgou o dogma da infalibilidade papal; sistematizou a Doutrina Social da Igreja, descrita na encíclica *Rerum Novarum* (1891); e criou o ultramontanismo, defensor intransigente da doutrina e da centralidade do poder papal.

O terceiro aspecto a ser pesquisado, interpretado como reação ao catolicismo defendido por Pio IX, diz respeito à criação do movimento denominado modernismo. Fundado por um padre francês e com objetivo de aproximar a Igreja da Modernidade, utilizou o método teórico-crítico, por exemplo, contra o princípio imutável dos dogmas, por compreender que não são verdades absolutas, mas particulares, passíveis de serem ressignificadas. Ao reagir, o papa Pio X (1903-1914) publicou dois documentos: a encíclica *Pascendi Dominici Gregis* (1907) e o decreto *Lamentabili Sane Exitu* (1907), e proibiu os religiosos adeptos do modernismo de exercerem atividade nas escolas católicas.

Por último, apresenta-se o grupo dos intelectuais católicos que nasceu sem o radicalismo dos modernistas e com o propósito de reinserir os católicos nos espaços públicos perdidos em função da proibição de Pio X.

2.1 AS TRANSFORMAÇÕES DO MUNDO MODERNO: UMA SOCIEDADE SEM DEUS

Ao se referir à Modernidade, o filósofo Giovanni Semeraro (2011) reuniu uma série de acontecimentos que ocorreram entre os séculos XV e XVI para dizer que o mundo construído na Europa ao longo da Idade Média estava prestes a colapsar. O desenvolvimento das ciências e de novas tecnologias alavancou a produção, a navegação e a expansão do comércio e garantiu aos seus precursores o acúmulo de riquezas. Houve também intensas inflexões na política, nas artes, na cultura, nos costumes, na filosofia e na religião. Essas transformações apontaram para o início de um novo período histórico de longa duração, estendendo-se até a contemporaneidade.

Inserida nesse contexto, a Igreja Católica, na tentativa de pôr em prática as determinações do Concílio de Trento (1545-1563), travava uma batalha contra a cultura popular. O historiador Peter Burke (2010) mostrou que a Quaresma, termo usado para definir a Igreja, levou vantagem na luta contra o Carnaval, visto como símbolo da cultura popular profana. A preocupação da Igreja era preservar a interpretação ortodoxa da experiência de fé cristã, enquanto combatia as concepções desdivinizadas de mundo defendidas pelos grupos resistentes à religião. Entretanto, os séculos seguintes revelaram que a vitória da quaresma foi efêmera e demonstraram que o Carnaval alterou definitivamente as relações de força dentro e fora do catolicismo, de modo que essa religião não pôde mais garantir sua pretensa concepção universalizante de mundo.

Durante esses dois séculos, a ciência moderna foi se consolidando, apoiada em diferentes pressupostos. Indiferente aos caminhos adotados anteriormente, que se baseavam em princípios metafísicos, em verdades deduzidas e, às vezes, sob o argumento da autoridade, o novo método passou a considerar o fenômeno, a observação, a experimentação e o debate público como partes estruturantes do conhecimento científico. Formou-se uma consciência de que a razão experimental e a matemática fossem capazes de compreender o ordenamento da realidade natural. Os cientistas não mais viam o mundo físico e o cosmos como realidades paralelas governadas por forças miraculosas, mas como um mecanismo regido por leis naturais e imerso num constante vir-a-ser (Semeraro, 2011, p. 15). A ciência, aos poucos, deixou de pretender ser uma verdade absoluta, definitiva, e passou a ser um resultado de teorias publicamente construídas por meio de hipóteses, provas e experimentos.

Em linhas gerais, com o colapso da Cristandade medieval, a sociedade europeia perdeu seu ponto de convergência. Isso fez com que se modificasse a organização social, que, de maneira fragmentada, passou a ser controlada pelas comunas e pelos Estados nacionais. Nesse

contexto, surgiram diferentes teorias de poder² centradas não mais no princípio da hereditariedade ou na origem divina, mas como consequência da isonomia e da vontade de indivíduos livres.

Essas ideias modernas, contrárias, por exemplo, à feudalização da propriedade, geraram disputas e enfrentamentos com os poderes constituídos: a Igreja, a nobreza e a aristocracia (Semeraro, 2011, p. 20-22). Apesar das reações pela sua manutenção, a estrutura social se degenerou com o fim do controle dos feudos pelos seus senhores. No vazio deixado, novos empreendedores dos mais variados setores, provenientes das periferias dos antigos centros de poder, chamados de burgos, começaram a compor um novo ordenamento social sob a regência de uma nova classe: a burguesia.

Ao se referirem à classe burguesa em ascensão e ao papel desempenhado por ela na formação do mundo moderno, Karl Marx e Friedrich Engels afirmaram que:

A burguesia desempenhou na história um papel eminentemente revolucionário. Onde quer que tenha conquistado o poder, ela destruiu todas as relações feudais, patriarcais e idílicas. Rasgou todos os complexos laços feudais que prendiam o homem aos seus superiores naturais para só deixar subsistir, de homem para homem, o laço do frio interesse, as duras exigências do pagamento à vista. Afogou os fervores sagrados da exaltação religiosa [...]. Em uma palavra, em lugar da exploração dissimulada por ilusões religiosas e políticas, a burguesia colocou uma exploração aberta, direta, despudorada e brutal (Marx; Engels, 2005, p. 43).

A vida moderna, grosso modo, passou a ser como um turbilhão que se alimentava de muitas fontes. As descobertas das ciências físicas mudaram a concepção que se tinha do universo e o papel desempenhado por cada indivíduo. A industrialização da produção, que transformou o conhecimento científico em tecnologia, criou ambientes humanos gerando novas formas de poder corporativo e de luta de classes. Na esteira, os Estados nacionais, por meio da burocracia, expandiram seu poder. Por outro lado, os movimentos sociais, desafiando os poderes políticos e econômicos, lutavam por obter algum controle sobre suas vidas. Por fim, surgiu um mercado capitalista flutuante, em permanente expansão, que dirigia e manipulava todas as pessoas e instituições (Berman, 1986, p. 15).

Desse modo, as mudanças pelas quais passou o mundo ocidental muniram a filosofia, por exemplo, de pré-requisitos que se transformaram em um novo paradigma epistemológico.

² Considerado o precursor da filosofia política moderna, Nicolau Maquiavel (1469-1527), na obra *O príncipe* (1513), procurou demonstrar as complexas relações de forças presentes na ação política. Definido como um espaço formado pela *virtù* e pela *fortuna* (habilidade e sorte, talento e circunstância), aqueles que desejavam ocupá-lo deveriam abster-se de ilusões e de boas intenções (cf. Semeraro, 2011, p. 20).

No entanto, a tradição que atribuiu a René Descartes (1596-1650) e a Francis Bacon (1561-1626) a condição de precursores do advento da filosofia moderna, conforme destacou o filósofo Roger Scruton (1982), não deve induzir o pesquisador a construir uma barreira intransponível entre o pensamento seiscentista e o que o precedeu. Embora o pensamento de Descartes tenha mudado os rumos da investigação filosófica, grande parte de seu conteúdo não mudou. Portanto, não há de se surpreender se algum argumento filosófico moderno revelar ter sido antecipado pelos pensadores medievais nas diversas tentativas que eles empreenderam no sentido de reconciliar a religião e a filosofia ou de separá-las.

Vale ressaltar que, do ponto de vista do conhecimento filosófico, o pensamento ocidental foi construído sobre duas cosmovisões. A primeira, relativa à tradição platônica e neoplatônica, ofereceu aos medievais uma cosmologia que não só justificava a crença numa realidade suprassensível como também descrevia a capacidade humana de acessá-la. Acreditava-se que a verdade do mundo só poderia ser revelada à razão e não à percepção sensível, de maneira que, com o aperfeiçoamento da razão, a sociedade poderia compreender a si mesma, a Deus e o mundo (Scruton, 1982, p. 20).

No entanto, essa construção epistemológica foi confrontada por uma segunda concepção, construída quando pensadores europeus tiveram acesso à obra dos tradutores de Aristóteles (384-322 a.C.), os muçulmanos Al-Farabi (875-950), Avicena (890-1037), Averróis (1125-1198) e o judeu Moisés Maimônides (1135-1204). A doutrina aristotélica foi usada como fonte que garantiu novas respostas às questões metafísicas e forneceu aos teólogos novos argumentos que foram usados para sistematizar a doutrina cristã nos séculos XI e XII. Esse fato histórico foi crucial para o surgimento do movimento filosófico denominado escolástica, que teve como expoente Tomás de Aquino (1225-1274). Na obra *Summa Theologica*, Aquino procurou, inspirado no pensamento aristotélico, demonstrar a relação entre homem e Deus ancorado apenas no raciocínio filosófico, sem recorrer à asserção mística ou à fé injustificada (Scruton, 1982, p. 21).

Embora muitas das proposições tomistas tenham sido criticadas, um de seus legados foi defender que a filosofia podia não somente produzir a verdade sobre a natureza humana, mas também sustentar as doutrinas da fé cristã de modo a deixar pouco espaço para a dúvida acerca das principais questões de caráter moral e religioso. Contudo, com as transformações propostas pelo humanismo renascentista no século XVI, a doutrina defendida pela escolástica perdeu força, sendo utilizada apenas para fundamentar as verdades presentes no discurso religioso, sobretudo do cristianismo. Essa rejeição mudou as práticas pedagógicas, que foram transferidas

da autoridade intelectual dos eclesiásticos para os cortesãos e homens de letras (Scruton, 1982, p. 29).

A partir do século XVI e devido ao avanço do debate acerca da máxima cartesiana do *cogito, ergo sum*, a filosofia moderna estabeleceu novos métodos epistemológicos ancorados no sujeito como agente do conhecimento. A filosofia encarregou-se de verificar a capacidade do pensamento humano, seus limites e possibilidades. As concepções antigas e medievais, alicerçadas sobre a metafísica e a teologia, que sustentavam ser o mundo imutável e perfeito, foram de alguma forma rechaçadas. Essas novas cosmovisões geraram um desencantamento do mundo divinizado. O homem moderno passou a se preocupar apenas em interpretar a sucessão incontrolável dos fatos e os fenômenos que ocorrem no tempo (Semeraro, 2011, p. 26). Na esteira, a dúvida tornou-se a força motriz usada na busca pelo conhecimento, e não mais a especulação e a contemplação.

Na contramão da concepção teocêntrica e teológica judaico-cristã que acompanhou, dogmaticamente, o pensamento da patrística e da Contrarreforma, nos séculos de Voltaire (1694-1778), Espinosa (1632-1677) e Diderot (1713-1784), a história sagrada foi submetida à crítica da razão, minando o consenso que a cercava. Com isso, os fundamentos das instituições religiosas, sociais e políticas, que pareciam *ad aeternum* pelas leis divinas, sofreram um revés (Guinsburg, 2011, p. 14). Com Montesquieu (1689-1755) e Rousseau (1712-1778), as instituições, costumes e normas sociojurídicas passaram a ser entendidos como produtos das condições do comércio e de contratos sociais.

Esse movimento de afastamento entre o transcendente e o imanente, o sagrado e o profano, contribuiu para deslegitimar a pretensa manutenção da ortodoxia no catolicismo. A socióloga da religião Danièle Hervieu-Léger (2015) destacou que isso foi possível devido às inflexões modernas terem implicado um tipo particular de organização social caracterizada pela diferenciação das instituições, que passaram a funcionar segundo suas próprias regras. Uma das consequências desse novo ordenamento foi a desregulação da religião, que arrefeceu os tipos de identidade herdada, de modo que nenhuma instituição pôde, de forma permanente, prescrever aos seus prosélitos um código unificado de sentidos e, menos ainda, impor-lhes normas. Ao tratar do termo, a autora afirmou:

O que é especificamente moderno não é o fato de os homens ora se aterem ora abandonarem a religião, mas é o fato de que a pretensão que a religião tem de reger a sociedade inteira e governar toda a vida de cada indivíduo foi-se tornando ilegítima, mesmo aos olhos dos crentes mais convictos e mais fiéis. Nas sociedades modernas, a crença e a participação religiosa são assuntos de opção pessoal: são assuntos particulares que dependem da consciência

individual e que nenhuma instituição religiosa ou política pode impor (Hervieu-Léger, 2015, p. 34).

A Modernidade, portanto, na sua específica relação com a religião, provocou muitas transformações e gerou maneiras variadas de cosmovisões. Tratou de um processo histórico fundamentado em pressupostos filosóficos elaborados pelos iluministas. Esses pensadores, com o intuito de provocar a ruptura entre fé e razão, agiram para que, progressivamente, a verdade revelada fosse suplantada pelo conhecimento racional (Mariz, 2006, p. 98). Entretanto, essa espécie de exílio da religião não significou que a religião e a Modernidade se excluíram mutuamente e não tiveram mais relações de proximidade. Paradoxalmente, nas sociedades ocidentais, elas extraíram suas representações do mundo e seus princípios de ação, em parte, de seu próprio campo religioso. Esse conjunto diversificado de ações e relações desencadeou um processo de afastamento, pelo menos em tese, entre imanente e transcendente, que foi denominado secularização (Hervieu-Léger, 2015, p. 35).

2.2 A IGREJA CATÓLICA E O ESPECTRO DA SECULARIZAÇÃO

Para tentar compreender a complexa relação entre religião e Modernidade e, assim, poder tecer certos entendimentos acerca dos conflitos que envolveram a Igreja Católica e o mundo moderno, a Sociologia da Religião, assim como a Ciência da Religião, tem indicado, como uma das possibilidades, a retomada da tese weberiana da secularização³. Flávio Pierucci (1998) destacou que o conceito deve ser levado em consideração pelo fato de estar alicerçado, reflexivamente, não só em dados empíricos, mas principalmente numa teoria geral que indicou a transição estrutural das sociedades clássicas e medievais para a sociedade moderna.

No entanto, o termo é polissêmico e, por uma questão de escolha metodológica, serão utilizadas apenas as interpretações feitas pelo campo sociológico. O vocábulo foi vinculado à obra de Max Weber e foi usado com variados sentidos. Ao tratar do tema e com maior frequência, Weber utilizou também a ideia de desencantamento do mundo, definido, grosso

³ A ideia de secularização foi uma metáfora surgida na época da Reforma, originariamente em âmbito jurídico, para indicar a expropriação dos bens eclesiais em favor dos príncipes ou das igrejas nacionais reformadas. A palavra passou a adquirir, ao longo do século XIX, uma notável extensão semântica – principalmente no campo histórico-político –, na sequência da expropriação dos bens e dos domínios religiosos estabelecida pelo decreto napoleônico de 1803 (cf. Pierucci, 1997, p. 100). A primeira vez que se falou de secularização foi nas negociações preliminares à Paz de Vestfália, em 1648, no contexto das guerras de religião. Já em meados da década de 1960 registrava-se que o termo havia se formado no contexto imediato do fim da hegemonia do poder espiritual, ao qual sucumbiram fundações eclesiais, mosteiros e bispados inteiros. Foi nessa conjuntura da história europeia que a designação passou a ser usada para significar exclusivamente a passagem de determinadas instituições do poder espiritual para o poder profano (cf. Pierucci, 1998, p. 32).

modo, como a eliminação da magia. Os dois temas são interpretados por quem estuda Weber como sinônimos, quando na verdade não o são, de modo que o segundo parece ser consequência do primeiro. Ambos:

Não dizem a mesma coisa, não recobrem a mesma coisa, não tratam da mesma coisa. Para Weber, o desencantamento do mundo ocorre justamente em sociedades profundamente religiosas, é um processo essencialmente religioso, porquanto são as religiões éticas que operam a eliminação da magia como meio de salvação [...]. A secularização, por outro lado, implica abandono, redução, subtração de status religioso: significa *sortie de la religion*; é defecção, uma perda para a religião e emancipação em relação a ela (Pierucci, 1998, p. 8-9).

Apesar da relação entre os termos, a secularização teve como consequência, de certa maneira, um ponto de chegada, uma conclusão lógica do processo histórico-religioso de desencantamento do mundo. Ao analisar os dois processos, Weber (2004) procurou demonstrar que a secularização foi mais abrangente quando comparada ao desencantamento do mundo, mas este tem duração histórica mais extensa, no que se refere àquilo que distingue os dois conceitos. O desencantamento do mundo fala da ancestral luta da religião contra a magia, sendo uma de suas manifestações mais recorrentes e eficazes a perseguição aos feiticeiros e às bruxas levada a cabo por profetas e hierocratas. A secularização, por sua vez, remete à luta da Modernidade cultural contra a religião, tendo como manifestação empírica no mundo moderno o declínio da religião e sua separação do Estado.

Ao indicar, no âmbito específico da sociologia da religião, o contexto em que a ideia de secularização foi aplicada, Weber (2004) criticou as atitudes preconceituosas usadas por protestantes e católicos que se acusavam mutuamente da visão de mundo e da experiência de fé que cada grupo vivenciava. Para os protestantes, o catolicismo era sinônimo de alheamento do mundo, enquanto os católicos os chamavam de materialistas. Para o autor, essa condição assumida pelos protestantes seria o resultado da secularização de todos os conteúdos da vida. Em um tópico que tratou das Igrejas protestantes e do espírito do capitalismo, Weber descreveu o processo de secularização como um eventual declínio da religião.

Berger (2017) ressaltou que a separação entre Igreja e Estado pôs fim ao monopólio religioso e abriu espaço para o avanço do pluralismo. Consequentemente, destruiu o dossel religioso que englobava e integrava o conjunto da sociedade e que dominava, homogeneamente, as consciências individuais. Esse fato fez com que o pluralismo debilitasse a religião, pois dissolveu a ideia de dever e herança tradicional, tornando a pertença religiosa uma questão de livre escolha individual. Concomitantemente, multiplicou as estruturas de plausibilidades

religiosas concorrentes e promoveu a relativização, a privatização e a subjetivação do conteúdo dos discursos religiosos, tornando-os objetos de ceticismo e indiferença.

Entretanto, as considerações acerca da secularização têm sido um exercício de teorização bastante ampla. Por isso, seu objetivo deveria se concentrar em introduzir material histórico para ilustrar pontos teóricos gerais e não, especificamente, para aplicá-los ou, muito menos, comprová-los (Berger, 1985, p. 119). Desse modo, a definição de secularização deveria apontar para

o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são retirados do domínio das instituições e da influência dos símbolos religiosos [...]. Assim como há uma secularização da sociedade e da cultura, também há uma secularização da consciência [...], indivíduos que encaram o mundo e suas próprias vidas sem o recurso às interpretações religiosas (Berger, 1985, p. 119).

Diante das múltiplas formas de atuação e da complexidade de analisar e interpretar o conceito de secularização, é relevante destacar o papel do protestantismo no desenvolvimento moderno desse processo. Os protestantes escolheram a ideia de desencantamento do mundo como estratégia de diálogo com a Modernidade, enquanto apresentavam uma nova perspectiva teológica em oposição à ortodoxia católica. Diante dos fatos, o panteão religioso foi dicotomizado entre as divindades transcendentais e a humanidade decaída e desprovida de qualquer aura sagrada. Entre as duas realidades justapostas, formou-se um universo natural que, mesmo sendo produto da ação divina, em si mesmo não possuía sacralidade (Alves, 2010, p. 173). Um universo sem seres celestiais, sem anjos ou demônios e aberto à eventual iniciativa do astrônomo, do físico, do cientista social e, por que não, do mago.

Ao analisar o poder secularizante das Igrejas protestantes frente ao universo majoritariamente católico, observa-se que o protestantismo, ao compor sua ritualística, reduziu tanto o número de práticas obrigatórias quanto o conteúdo religioso. Consequentemente, essa nova concepção ocasionou uma diminuição do número de sacramentos e, na esteira, o mistério, o milagre e a magia, vistos como os mais antigos elementos da religião, foram ressignificados (Berger, 1985, p. 124). Esse conjunto de ações abriu caminho para o desencantamento do mundo, tendo em vista que o homem passou a viver em um mundo não mais povoado por seres miraculosos (Alves, 2010, p. 172). Desse modo, o protestantismo aboliu a maior parte das mediações: “Ele rompeu a continuidade, cortou o cordão umbilical entre o céu e a terra” (Berger, 1985, p. 125).

Pierucci (2003) analisou as dezessete vezes em que o substantivo desencantamento e o verbo desencantar foram mencionados nos textos de Weber. Na maioria das vezes o termo foi

usado como desmagificação e, com menor frequência, como perda de sentido. No entanto, a expressão também foi descrita para designar um processo que cada vez mais se consolidava, crescia. Sendo assim, a desmagificação da mentalidade religiosa foi um fator explicativo do desenvolvimento racional ocidental, ao mesmo tempo em que foi, ele mesmo, um processo histórico em expansão. Neste sentido, Weber estava se referindo ao momento singular de desmagificação religiosa que ocorreu nos séculos XVI e XVII em função da vida metódica e intramundana do protestantismo ascético.

Há indicações de que Weber, ao tratar do desencantamento do mundo, tenha se inspirado no filósofo e poeta Friedrich von Schiller (1759-1805). Com o intuito de sintetizar em uma única expressão os impactos da Modernidade, Schiller teria pensado num efeito de desdivinização ou desendeusamento da natureza. Por empréstimo, Weber usou a ideia de desdivinização para se referir precisamente ao mecanismo desdivinizado do mundo. O termo desencantamento lembra tudo que é mágico, encantador, tudo que seduz e atrai, tudo que enfeitiça e arrebatava. Desse modo, esse conceito tem dois sentidos na obra de Weber, um forjado pela religião e outro pela ciência (Pierucci, 2003, p. 27, 32, 219).

Todavia, o desencantamento realizado pela religião se deu pela repressão da magia e das formas religiosas encantadas. Tal comedimento ocorreu por meio da internalização progressiva de uma ética religiosa orientada racionalmente, que atribuía sentido e ordenava moralmente a vida cotidiana. Por outro lado, a ciência também patrocinou um desencantamento do mundo por meio do progresso da ciência empírica/experimental que orientou a matemática a decifrar o mundo com o objetivo de controlá-lo instrumentalmente. O desencantamento ou progresso do mundo efetuado pela ciência pode ser resumido na ideia de que não há mistério ou imprevisibilidade, tudo pode ser previsto por meio de leis objetivas (Weber, 2011, p. 30).

Entretanto, a partir do fim da II Guerra Mundial, com o reconhecimento da Sociologia da Religião como subárea disciplinar especializada, os pesquisadores retomaram a análise dos temas elaborados pelos precursores da Sociologia e muitas das teorias – dentre elas, da secularização – sofreram objeções. Na vanguarda, o sociólogo José Casanova (1994) tridimensionou o conceito em proposições distintas e não integradas. Defendeu a secularização como diferenciação de esferas seculares das instituições e normas religiosas, como declínio das crenças e práticas e, por fim, como marginalização da religião para a esfera privada. No entanto, diante das evidências empíricas observadas no campo religioso americano, ressaltou que não houve nem diminuição da experiência, muito menos a privatização da religião.

Casanova (1994), na contramão da teoria da secularização, salientou que houve uma expansão considerável das crenças e práticas religiosas da população, seguida por um

vertiginoso pluralismo e por um forte engajamento político e midiático de segmentos, dentre os quais aqueles com identificação ideológica defendida pela direita cristã. No entanto, a hipótese da secularização como diferenciação funcional das instituições constitui a possibilidade mais sustentável dessa teoria. Esse processo de diferenciação ajudou a explicar a secularização na Europa. Na América Latina, por exemplo, foi preciso considerar o papel exercido pela colonização europeia e pela difusão de categorias normativas e ideológicas, tais como público e privado, secular e religioso.

Em *Dessecularização do mundo: uma visão global*, Berger (2001) chamou a atenção para o fato de ser falsa a suposição de que vivemos em um mundo secularizado, atestando também que a tese weberiana se mostrou limitada/limitante. Embora a Modernidade tenha impresso alguns efeitos secularizantes, em alguns lugares mais do que em outros, o que houve de fato foi o surgimento de poderosos movimentos de contrassecularização. Desse modo, a secularização a nível societal não está necessariamente vinculada à secularização em nível da consciência individual.

É verdade que algumas instituições religiosas perderam poder e influência em muitas sociedades, mas crenças e práticas religiosas antigas ou novas permaneceram na vida das pessoas, às vezes assumindo novas formas institucionais e às vezes levando a grandes explosões de fervor religioso. Inversamente, instituições religiosamente identificadas podem desempenhar um papel social ou político mesmo quando muito poucas pessoas confessam ou praticam a religião que essas instituições representam (Berger, 2001, p. 10).

Apesar de Berger ter chamado a atenção para a relevância da religião e questionado a teoria da secularização, uma análise mais aprofundada de seus argumentos revelou uma posição bastante nuançada e sutil. O autor não se colocou como juiz e/ou avalista incumbido de denunciar os equívocos e/ou apontar as causas dos mesmos, mas destacou que tanto a secularização quanto a dessecularização são processos em curso, inacabados, e que ambos devem ser analisados como frutos da relação dialética entre religião e Modernidade em diferentes contextos e momentos históricos (Mariz, 2001, p. 26). Desse modo, não se tratou de negar, irrestritamente, o conceito, mas de reconhecer uma dimensão que marcou a sociedade contemporânea, sem omitir seus limites e, ao mesmo tempo, sem deixar de admitir que esse processo possa gerar o oposto.

Diante dessa perspectiva dialética entre secularização e dessecularização, desencantamento e reencantamento do mundo, a secularização/desencantamento não pode ser vista como um processo irreversível, mas como um balanço de forças. Embora o mundo tenha sido influenciado pelo recrudescimento do conhecimento racional, há possibilidade de

reencantamento e remagificações, de modo que a magia é uma base inerradicável da religiosidade popular. Quando um sacerdócio almeja se aproximar da cultura popular, ele acaba aceitando e, até mesmo aderindo, às práticas mágicas, ou seja, remagificando-se (Pierucci, 2001, p. 54). Sendo assim, o desencantamento e o reencantamento são forças que se manifestam de forma bastante dinâmica. Desse modo:

Quando tudo parecia anunciar os funerais de Deus e o fim da religião, o mundo foi invadido por uma infinidade de novos deuses e demônios, e um fervor religioso, que totalmente desconhecíamos, tanto pela sua intensidade quanto pela variedade de suas formas, encheu espaços profanos do mundo que se proclamava secularizado (Alves, 1975, p. 10).

O desencantamento, assim como o reencantamento do mundo, portanto, fez interface com um contexto de crise da ciência moderna, em particular com as dificuldades em garantir o paradigma científico mecanicista e com suas consequências. Em oposição, um novo modelo de mundividência foi forjado baseado em um processo de remagificação. No entanto, vale lembrar que não se trata do retorno da magia enquanto prática, mas de uma visão mágica de mundo (Mocellim, 2014, p. 203). A remagificação do mundo pode ser entendida como uma forma de pensar que vai além da mera causalidade, uma espécie de reestruturação de um sistema de pensamento que valorizou o papel da imaginação e dos mitos e que admitiu uma concepção mágica e mística da natureza.

Considerado um refluxo da Modernidade e o segundo elemento norteador dessa pesquisa, o reencantamento do mundo parece ter, em algum grau, relação com o modo de pensar da Escola Romântica. Em linhas gerais, o Romantismo pode ser interpretado como um movimento artístico, político, filosófico e literário que surgiu nas últimas décadas do século XVIII na Europa e que se espalhou, durante o século XIX, para outros continentes. Seu advento está relacionado a dois acontecimentos históricos que impactaram o cenário europeu: a Revolução Burguesa e a Revolução Industrial (Ribeiro, 2010, p. 5). Ambos provocaram conflitos entre o “otimismo econômico dos partidários do cientificismo e as decepções dos espíritos abatidos pelas suas consequências” (Le Goff, 1990, p. 218).

Organizado no chamado círculo de Jena (1798) e depois de Berlim, teve entre os organizadores Friedrich von Hardenberg (pseudônimo Novalis), Friedrich W. J. Schelling, Caroline Schelling, Dorothea von Schlegel, Friedrich e August Schlegel, Schleiermacher, entre outros (Reale; Antiseri, 2005, p. 15).

O Romantismo, inicialmente, mostrou-se com a pretensão de ser uma atitude, um estado de espírito, mas, aos poucos, assumiu a forma de um movimento e passou a designar uma

mundividência centrada no indivíduo, um olhar voltado para os dramas humanos, aos amores trágicos, aos ideais utópicos e desejos de fuga da realidade (Ribeiro, 2010, p. 5). Se o século das luzes deu ênfase à objetividade e aos critérios da razão, a nova perspectiva cultural foi marcada pelo lirismo, pela subjetividade e pela emoção. Além de ter provocado uma ruptura com os padrões estéticos clássicos, fundiram-se várias fontes filosóficas, estéticas e religiosas e reabriram-se, melancolicamente, veios mágicos e míticos (Nunes, 1985, p. 52). Desse modo, o Romantismo buscou substituir “o *Aufklärung*; ao invés de insistir na razão, voltou-se à natureza, descobrindo nela a linguagem de Deus e vendo, na poesia, a língua materna da humanidade” (Ries, 2019, p. 76).

Na primeira fase do Romantismo, Novalis (1772-1801) apresentou uma abordagem religiosa que aparece sutilmente nos textos escritos por Wojtyła. Em *Hinos à noite*, compostos em 1797, metaforicamente descreveu os insucessos do movimento iluminista. Reconheceu que, mesmo diante de uma realidade que remetia à luz, condição apresentada pelo racionalismo-mecanicista, voltou-se para a noite misteriosa, sagrada e indescritível. Lamentou estar cansado de ser abrasado pelo dia pseudoluminoso. Ressaltou ainda que aquele que ama o passado com piedade ardente está sozinho, amargurado e em exílio. No entanto, como o espírito humano, o passado elevou-se em chamas sublimes, onde os homens herdaram do Deus-Pai o dom de reconhecer sua face.

Novalis descreveu os *Hinos à noite* como algo que pode revelar às sensibilidades capazes de observar e vivenciar uma existência que vai além do universo prosaico do dia. O poeta tornou-se um iluminado capaz de penetrar na essência das coisas, oculta à generalidade dos seres humanos. Diante da morte, teve a capacidade de reviver a experiência universal e mítica de uma humanidade antes feliz. Ao comentar acerca do mito judaico-cristão da queda que fez desaparecer a idade de ouro, na qual reinava a inocência, destacou que a nova experiência humana que mata a inocência primordial não reside na concupiscência adquirida após a desobediência do casal do Éden, mas no surgimento da morte (Neto, 1999, p. 2).

No entanto, a morte foi descrita como a expressão de uma desmistificação do universo do homem e da natureza, uma fuga do espírito, do amor e da juventude, que antes habitavam na luz, agora aprisionados pelo cálculo racionalista nos abismos da noite. A luz, antes criadora de maravilhas, não pôde mais ser vista como a morada dos deuses. Mas nem os presságios “celestes” de sua presença despiu o mundo da espiritualidade e do potencial imaginativo do ser humano. Expulsos da luz, os deuses e o espírito migraram para a noite – imagem do universo anterior à queda – e só podem ser observados com o olhar interior da imaginação e vivenciados

pelos eleitos que receberam essa graça de Cristo devido ao sacrifício expiatório da cruz (Neto, 1999, p. 3).

Ao se apresentar como um dos eleitos, Novalis disse que fez vir da Hélade um cantor para adorar Cristo, que veio ao mundo para aniquilar a morte e trazer a vida eterna

de uma costa distante veio um bardo, nascido sob o céu claro de Hellas, para a Palestina, e cedeu seu coração inteiro para a criança maravilhosa. Tu és o jovem cujas eras mantiveram por tanto tempo pairando sobre nossos túmulos, perdido entre as névoas da imaginação; sinal na escuridão da boa-nova de Deus, quando madura a humanidade a colherá; e é o que desejamos, e cultivamos com amor. E toda a desgraça perde o viço, o sentido. A morte encontrou sua razão de ser na vida eterna, pois tu és morte, e fizeste-nos totalmente unos (Novalis, 1797, n. V).

O sacrifício expiatório de Cristo ofereceu à humanidade uma reconciliação entre a luz e as trevas, um tipo de reparação à fragmentação imposta ao mundo pela ciência equivocada do iluminismo e uma retomada ao Uno. Ele tornou a morte, até aqui ameaçadora, em algo capaz de reconduzir os homens ao seio de Deus. Restaurou a unidade primordial que reinava no paraíso perdido antes da invasão dos falsos saberes, além da percepção do mundo exclusivamente terrena (Neto, 1999, p. 3). Desse modo, a vitória de Cristo sobre a morte foi vista como um símbolo triunfal que ajudou os cristãos a superarem a dor e a angústia, enquanto fornecia uma explicação possível sobre o sentido da morte (Reale; Antiseri, 2005, p. 19).

No que diz respeito à relação romantismo/religião, ponto que interessa a esta pesquisa, Löwy e Sayre (2015) destacaram que, para a visão romântica, a sensibilidade e a subjetividade produzem efeito nas emoções que são inerentes à alma, além de despertar um desejo pelo infinito e pelo além-mundo. Por outro lado, a religião reflete sensações daquilo que não se sabe nem se vê, mas se sente e alimenta a fé. A fé, por sua vez, compartilha um sentimento, não uma certeza absoluta. Dessa maneira, as proposições românticas partilham alguns ideais que são/estão inerentes à religião e, por isso, indicam um nexo de cumplicidade. Considerando o objeto da religião uma fonte que emana poder e ordem e o espírito romântico uma volta ao passado, a tentativa do homem romântico de resgatar seus valores rechaçados pela Modernidade soa como uma importante associação às tendências católicas em reafirmar seu legado.

Desse modo, a Igreja Católica aglutinou elementos do Romantismo, alimentou-se do sentimento de revolta e de melancolia e nutriu-se com um saudosismo pelo medievo. Defendeu

o movimento como um modo de vida, uma busca incessante pelo passado perdido⁴ (Löwy; Sayre, 2015, p. 53), uma tentativa de encontrar

de novo, seu lar, voltar à pátria, no sentido espiritual; e é precisamente a nostalgia que está no âmago da atitude romântica. O que falta no presente existia antes, em um passado mais ou menos longínquo. A característica essencial desse passado é sua diferença com o presente: é o período em que as alienações modernas ainda não existiam (Löwy; Sayre, 1995, p. 40).

Desse movimento de remagificação, classificado também como um tipo de sensibilidade e atitude de resistência contra as agressões modernas, surgiu o ideário conservador. De origem francesa, do início do século XIX, assim como o Romantismo, nasceu como oposição às consequências da Revolução Francesa. Ainda nas primeiras décadas daquele século chegou aos Estados Unidos e depois ao Brasil, identificando-se com os defensores da monarquia e antirrepublicanos. Os chamados conservadores reconheciam na religião parte essencial da vida social, sem a qual a moral estaria em decadência, e ainda uma aliada na defesa dos valores ancestrais, sobretudo ocidentais, ameaçados pelas transformações modernas em curso (Pondé, 2011, p. 44, 46).

Parafraseando o historiador americano Russell Kirk, Pondé (2011) apresentou alguns aspectos dessa cosmovisão: crença na existência de uma ordem transcendente que opera como providência divina na história; mal-estar em relação à ideia de progresso racionalista e logicista e ao melhorismo utilitarista; defesa de uma sociedade hierarquizada e contra certos democratismos; defesa da relação entre liberdade e propriedade privada; crença nos hábitos estabelecidos; dúvida em relação às novidades e mudanças modernas; e crença na sociedade como comunidade de almas que reúne os vivos (presente), os mortos (tradição) e os que ainda não nasceram (futuro).

Para Romano (1997), na obra *Conservadorismo romântico*, o reencantamento romântico-conservador do mundo representou, para a Igreja, um antimodernismo contrarrevolucionário em relação aos movimentos políticos antirreligiosos burgueses ou proletários da segunda metade do século XIX. O espectro de Maquiavel foi identificado, pelos

⁴ O cristianismo, ancorado nas ideias de pecado original e de queda, assim como na defesa do fim do mundo (*parousia*), esforçou-se por centrar a atenção no presente. De Paulo a Agostinho, e até os grandes teólogos da Idade Média, a Igreja procurou orientar o espírito dos cristãos para um presente que, com a encarnação de Cristo – ponto central da história –, inaugurara o fim dos tempos. Por outro lado, há uma ambiguidade nessa valorização do presente, descrita nas cartas de 1Ts 4,16-17; Rm 13,1-7.11-12; 2Ts 3,8-10. Ademais, ao reprimir ou condenar os movimentos milenaristas, a Igreja favoreceu a tendência de privilegiar o passado, reforçada pela teoria das seis idades do mundo, segundo a qual o mundo teria entrado na sexta e última idade – a da decrepitude, da velhice (Le Goff, 1990, p. 217).

defensores da ordem católica, como o signo da Revolução Francesa, uma figura diabólica contrária aos ensinamentos da Igreja. A instituição ainda pôde contar com o apoio de teóricos antiburgueses e românticos.

Nessa nova configuração de mundo pós-revolução, o conceito de soberania foi alterado. Ao relacionar a política católica e a laica, a primeira buscou estabelecer as noções de Estado e Nação como capazes de se articular em um jogo dialético. Para a Igreja, permaneceu a ideia de universalidade do agente eclesiástico. Assim, na Itália, na Alemanha e na França – ou seja, em quase todos os Estados modernos pós-revolucionários – “a Igreja foi denunciada como uma instituição estrangeira, como um Estado dentro do Estado, minando a soberania do poder laico”. (Romano, 1997, p. 16).

No entanto, embora a disciplina horária tenha-se tornado anacrônica e a cosmovisão católica se afastasse das modernas, continuou ecoando enquanto discurso de poder (Romano, 1997, p. 16). Em síntese:

Hoje encerrando-se o século XX, torna-se preciso recolher esta luta entre os princípios das luzes e o elogio da Noite, que figuradamente indicam os pontos principais da inflexão de pensamento ocorrida nos inícios do século XIX, opondo as representações sintetizadas na Enciclopédia à rejeição do conceito. Continuado nos primeiros passos de nosso século, esta tensão agônica colaborou para delinear as figuras ideais dos regimes totalitários e sua apologia, na França de Vichy, na Alemanha hitleriana, na Itália fascista e na Espanha católica franquista (Romano, 1997, p. 26).

Os movimentos de reação contra as transformações do mundo moderno que suscitaram essa sensibilidade romântico-conservadora, na segunda metade do século XIX, de muitas formas inspiraram a Igreja a adotar uma série de medidas para se manter relevante na sociedade ocidental, dentre elas garantir sua presença no campo social, agora em disputa, e salvaguardar a legitimidade do discurso, cada vez mais ameaçada pelos relativismos subjetivistas dos fatos.

Pierre Bourdieu (2004), ao analisar a ideia de campo, definiu-o como um universo no qual estão inseridos os agentes e as instituições que produzem, reproduzem e difundem a arte, a literatura e a ciência. É um mundo como os outros, mas obedece a leis sociais específicas. Embora o espaço seja relativamente autônomo, todos são campos de força e de luta e estão determinados a conservá-los ou transformá-los. A religião, enquanto agente social, também disputa seu espaço com a mesma estratégia de dominação sobre os demais concorrentes. Ao detalhar o que acontece dentro do campo social, afirmou que:

Os campos são os lugares de relações de forças que implicam tendências imanentes e probabilidades objetivas. Um campo não se orienta totalmente ao

acaso. Nem tudo nele é igualmente possível e impossível em cada momento. Entre as vantagens sociais daqueles que nasceram num campo, está precisamente o fato de ter, por uma espécie de ciência infusa, o domínio das leis imanentes do campo, leis não escritas que são inscritas na realidade em estado de tendências (Bourdieu, 2004, p. 27).

Michel Foucault (1979), sobre os esforços de garantir um lugar e a legitimidade de fala, ressaltou a relação entre poder e verdade e como ambos fazem parte do processo de construção do conhecimento e veracidade do discurso nos diferentes campos sociais. O autor defendeu que:

Há efeitos de verdade que uma sociedade [...] produz a cada instante. [...] Essas produções de verdades não podem ser dissociadas do poder e dos mecanismos de poder, ao mesmo tempo porque esses mecanismos de poder tornam possíveis, induzem essas produções de verdades, e porque essas produções de verdade têm, elas próprias, efeitos de poder que nos unem, nos atam (Foucault, 2015, p. 229).

Sendo assim, ao tentar garantir no discurso religioso, por exemplo, a verdade/legitimidade e, ao mesmo tempo, preservar seu caráter uníssono/universal, a Igreja Católica, como destacou Portella (2006), tem em seu corpo de especialistas e hierarcas o monopólio da produção do discurso religioso e doutrinário, que se quer verdadeiro e normativo. A doutrina é sempre regulamentada pelo discurso autorizado e dito legítimo da instituição. Ao tratar do papel que o discurso pode assumir, Foucault (1996) ressaltou que, supostamente, em toda sociedade a produção do discurso foi ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade. Desse modo, o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas o que motiva os conflitos.

2.3 OS INIMIGOS MODERNOS E O REENCANTAMENTO DO MUNDO DA IGREJA CATÓLICA

A Igreja Católica, entre o desencantamento e reencantamento do mundo, engrossou as fileiras dos que defendiam a permanência da religião no espaço público, mas precisou lidar com o que chamou de inimigos modernos. Isso se deu, segundo Le Goff (1990), devido aos conflitos entre o antigo e o moderno, que se transformaram em um ponto de ruptura entre a Igreja e a sociedade. A Igreja do século XIX definiu-se como antimoderna, e a bula *Syllabus* de Pio IX (1864) esteve nessa ordem de ideias, por estabelecer como erros condenáveis as proposições da Modernidade.

Além das ameaças da secularização/desencantamento, a Igreja foi cercada por vários grupos ideológicos, dentre eles o que ela mais temia, o que vulgarmente se convencionou chamar de comunismo. Vale ressaltar que o emprego desse conceito, mesmo reconhecendo sua complexidade de significá-lo, neste trabalho terá apenas o sentido dado pela Igreja.

De forma sistemática, a instituição publicou vários documentos denunciando os riscos que essa cosmovisão moderna representava, sobretudo para o campo sociorreligioso. Na encíclica *Divinis Redemptoris* (1937), Pio XI criticou o comunismo por defender a existência de uma única realidade universal regida por força cega e oculta, que através de sua evolução natural se materializou; que a sociedade humana, mergulhada em um perpétuo conflito de forças, caminha para se tornar uma sociedade sem classes; que o homem, despojado de sua liberdade, dignidade e de todo o freio moral, é privado dos direitos naturais; e que a sociedade, inserida em um tipo de mundo coletivo, pretensamente espera uma igualdade absoluta.

Com o mesmo propósito, a *Rerum Novarum* (1891), publicada por Leão XIII, afirmou que a conversão da propriedade particular em propriedade coletiva, como defendia o comunismo, não teria outro efeito senão tornar a situação dos operários mais difícil. Essa prática poderia instigar nos pobres o ódio invejoso contra os que possuem. Contrário à tese de luta de classes, a encíclica ressaltou que era um equívoco crer que as classes sociais são inimigas natas, como se a natureza tivesse armado os ricos contra os pobres, e que era dever da Igreja aproximar e reconciliar os ricos e os pobres, fazendo-os lembrar de seus deveres mútuos.

O comunismo foi descrito ainda como o partido da violência. Na sua vertente mais radical, passou a ensinar duas coisas: guerra de classes sem tréguas nem quartel e completa destruição da propriedade particular. Em regiões da Europa oriental e da Ásia, o movimento disseminou o ódio contra a Igreja (*Quadragesimo Anno*, 1931, n. 53). Assim como nega a origem divina do Estado, ao afirmar que a autoridade pública não advém de Deus, mas do povo (*Quod Apostolici Muneris*, 1878, n. 8).

Ao descrever o comunismo como inimigo moderno, Leão XIII, na encíclica *Quod Apostolici Muneris* (1878, n. 1), afirmou tratar-se de uma seita de homens que, debaixo de nomes diversos e quase bárbaros, se chamam socialistas, comunistas ou niilistas e se esforçam para destruir a ideia de sociedade ao censurar a obediência devida às autoridades.

Sobre as razões do temor da Igreja em relação ao comunismo, vale destacar:

Como inimigo absoluto não derivava apenas do medo que conquistasse as classes trabalhadoras. A questão central, na ótica dos responsáveis católicos, no que não estavam desprovidos de razão, é que a nova doutrina questionava os fundamentos básicos das instituições religiosas. O comunismo não se

restringia a um programa de revolução social e econômica. Ele se constituía numa filosofia, num sistema de crenças que concorria com a religião em termos de fornecer uma explicação para o mundo e uma escala de valores, ou seja, uma moral (Motta, 2002, p. 21).

Por outro lado, a Igreja Católica, preocupada em salvaguardar o *depositum fidei* e a *regula fidei* e, conseqüentemente, em contribuir para o reencantamento do mundo, esforçou-se para reafirmar sua índole sobrenatural. Esboçou uma série de medidas para defender os princípios da fé cristã contra as novas concepções filosóficas e teológicas que se articulavam contra sua doutrina e pressupostos morais, contrários à *intelletus fidei Christiana* (compreensão da fé cristã) (Sousa; Gonçalves, 2013, p. 51). Iniciou um movimento de centralização do poder papal que ficou conhecido como ultramontanismo; publicou as encíclicas *Mirari Vos* (1832), *Qui Pluribus* (1846), *Quanta Cura* (1864); e realizou o Concílio Vaticano I (1869-1870).

O ultramontanismo foi descrito como um movimento de reação contra algumas correntes teológicas e eclesiásticas, ao regalismo⁵ dos estados católicos, às novas tendências políticas do pós-Revolução Francesa e à secularização da sociedade moderna. Defendeu o fortalecimento da autoridade pontifícia sobre as Igrejas locais; reafirmou o ensino da escolástica; instituiu a Doutrina Social da Igreja como uma maneira de disputar o campo socioeclesial com outras forças; e promulgou o dogma da infalibilidade papal *ex cathedra*, visto como a consolidação ultramontana da Igreja definida como *societas perfecta* (Santirocchi, 2010, p. 25). A aprovação desse dogma foi interpretada como uma espécie de absolutismo papal posto na contramão das tendências da Modernidade (Mata, 2007, p. 226).

O movimento ultramontano foi oficialmente defendido pelo papa Gregório XVI (1831-1846) por meio da encíclica *Mirari Vos* (1832). A carta criticou e condenou, dentre outros assuntos, a ciência, a academia, a liberdade de consciência e a liberdade de imprensa. O papa ressaltou que a Igreja universal, que repele toda novidade, convocou os bispos católicos a lutar contra os valores modernos em ascensão, definidos como inimigos comuns.

Todavia, o monge camaldulense Dom Mauro Cappellari, antes mesmo de se tornar Gregório XVI, já havia externado na obra *Il trionfo della Santa Sede* (1799) que a Igreja era uma monarquia independente e o papa, no ofício de sua dignidade doutrinária, era infalível (Nascimento, 2022, p. 42). Gregório XVI empregou uma linguagem autoritária e uma visão de papado que não tolerava contestação. Contudo, ao endurecer o discurso, muitos foram presos

⁵ O regalismo português foi definido como um sistema jurídico-religioso que preconizava a intervenção do rei ou do Estado na vida da Igreja e defendia a garantia dos privilégios do Estado contra o *status quo* da Igreja (cf. Santos, 1982, p. 171). Seu propósito era limitar o poder do pontífice nos negócios temporais e, ao mesmo tempo, evitar sua intromissão nos assuntos eclesiásticos de cada região. Ao restringir o poder do papa, tornava-se mais fácil submeter os bispos à autoridade civil (cf. Santirocchi, 2013, p. 6).

e, em alguns países europeus, iniciou-se um movimento de resistência contra o papa (Duff, 1998, p. 219).

Eleito com a incumbência de amenizar os excessos de Gregório XVI, Giovanni Maria Mastai-Ferretti, papa Pio IX (1846-1878), deu sequência às investidas contra os dissidentes que ameaçavam a Igreja. Ao publicar a encíclica *Qui Pluribus* (1846), Pio IX denunciou que, de forma audaciosa e sem precedente, ensinam que os mistérios da revelação são invenções humanas. Na introdução da carta, lamentou que “nenhum de vós ignora [...] terrível guerra, em nosso tempo, os homens travaram contra a Igreja Católica, adversários da sã doutrina, desdenhosos da verdade, com a intenção de tirar das trevas todo monstro das opiniões” (*Qui Pluribus*, 1846).

A encíclica *Qui Pluribus* (1846), preocupada com o que chamou de desvios do espírito moderno, destacou que o primeiro deles foi apresentado pela sociedade bíblica, a qual, além de cancelar a tradução das Escrituras para as línguas vernáculas, utilizou conceitos filosóficos para elaborar novas hermenêuticas de suas verdades reveladas. Utilizam-se das mesmas práticas dos hereges ao difundir entre os infiéis os livros divinos. Essas ações representam uma ameaça à doutrina dos padres e à autoridade da Igreja. Por outro lado, a Bíblia poderia ser interpretada por qualquer pessoa segundo seu próprio julgamento particular.

A encíclica admoestou os bispos ao cuidado na escolha dos novos sacerdotes para não incluir nas suas fileiras jovens liberais, sem compromisso com os preceitos eclesiais e eclesiásticos. Para os párocos seria reservada a incumbência de zelar pelos costumes do povo, fomentar a disciplina cristã e o culto religioso, evitando que as proposições modernas contaminassem a comunidade dos fiéis. À toda Igreja, a tarefa de divulgar os dogmas, os preceitos, levando os fiéis à prática da piedade, dos bons costumes e à autêntica profissão de fé (*Qui Pluribus*, 1846).

Pio IX, com a intenção de corroborar aquilo que já havia defendido no início de seu pontificado, publicou sua segunda encíclica, *Quanta Cura* (1864). No preâmbulo, ressaltou que a Igreja condenava a variedade de opiniões que faziam oposição à salutar doutrina e a seus veneráveis direitos, assim como à eterna lei natural dada por Deus. A carta também demonstrou a preocupação de que os erros, decorrentes da emergência das filosofias como teoria de um novo estado de espírito, distorcessem a consciência humana e a consciência eclesial e promovessem a perda dos valores morais e o caráter sacral da sociedade.

Na conclusão da encíclica, teceu duras críticas contra os inimigos da Igreja. Descreveu-os como “adversários acérrimos de nossa santíssima religião, por meio de venenosos livros,

libelos e periódicos, enganam os povos, mentem e propagam outras doutrinas ímpias” (*Quanta Cura*, 1864, n. 7).

No anexo *Syllabus Errorum* (1864), Pio IX, de forma peremptória, elencou os erros do mundo moderno contra o catolicismo. O documento foi subdividido em nove parágrafos, contendo oitenta proposições hipotéticas – com destaque para o último, que defende o catolicismo como a única religião do Estado e nega ao papa qualquer aproximação com o progresso, o liberalismo e a civilização moderna.

Le Goff (1990), ao comentar o documento, destacou que ele encantou os reacionários e os progressistas anticatólicos e mergulhou os católicos progressistas, ou simplesmente liberais, na confusão. Mas muitos deles, a começar pelos membros da hierarquia, encontraram palavras e meios de ignorar as proposições papais ou agiram de maneira contrária àquela orientada pelo documento. Se o Programa de Erros tranquilizou, momentaneamente, os meios mais reacionários, católicos ou não, fez, de forma geral, crescer o mal-estar no catolicismo perante o progresso. Na mesma direção, Berger (2017) acrescentou que foi uma agressiva declaração de guerra contra a era moderna e contra tudo aquilo que ela significava. Para Duff (1998), o *Syllabus* ganhou mais visibilidade quando comparado à encíclica em si, em função das controvérsias que surgiram.

Desse modo, embora a encíclica *Quanta Cura* não tenha gerado boas perspectivas *extra ecclesiae*, Pio IX almejou ir além, demonstrando interesse de convocar um Concílio com o objetivo de ratificar as condenações descritas no *Syllabus*, o que veio a se realizar em 1869. No entanto, apesar de os trabalhos terem sido suspensos no ano seguinte devido ao início da Guerra Franco-Prussiana, os objetivos foram alcançados com a aprovação do dogma da infalibilidade papal (Martina, 2005, p. 255-276).

Desse modo, a política ultramontana de Pio IX consolidou-se com a realização do Concílio Vaticano I (1869-1870). Convocado pela bula *Aeterni Patris* (1868), o Concílio revelou a preocupação da Igreja em estabelecer uma reação contra a Modernidade. Para Pio IX:

Agora é conhecido e evidente para todos por qual terrível tempestade a Igreja é atualmente castigada e por quais e quantos males a própria sociedade civil é afligida. De fato, a Igreja Católica, a salutar doutrina, o venerável poder e a suprema autoridade desta Sé Apostólica são combatidos e pisoteados pelos mais ferozes inimigos de Deus e dos homens (*Aeterni Patris*, 1868, n. 1).

A bula recordou que, historicamente, os pontífices cuidaram com atenção da sociedade religiosa e civil quando estas se desviaram do caminho. Dentre as atribuições dos papas ao longo dos séculos estão a defesa dos dogmas, a condenação dos erros, a manutenção e

restauração da disciplina eclesiástica e a correção dos costumes. O documento de convocação ressaltou ainda que todos têm o conhecimento dos males que assombram a sociedade, e são inimigos de Deus e dos homens, e a Igreja deveria reunir todas as forças para reparar esses males (*Aeterni Patris*, 1868, n. 1).

No documento que reuniu as conclusões do Vaticano I, intitulado *Pastor Aeternus* (1870), no quarto capítulo, sobre o magistério infalível do Pontífice Romano, a Igreja declarou, baseada na tradição defendida por outros Concílios, que:

Ensinamos e definimos como dogma divinamente revelado que o Romano Pontífice, quando fala *ex cathedra*, isto é, quando, no desempenho do ministério de pastor e doutor de todos os cristãos, define com sua suprema autoridade apostólica alguma doutrina referente à fé e à moral para toda a Igreja, em virtude da assistência divina prometida a ele na pessoa de São Pedro, goza daquela infalibilidade com a qual Cristo quis munir a sua Igreja quando define alguma doutrina sobre a fé e a moral (*Pastor Aeternus*, 1870 n. 10).

Ao promulgar o dogma, o papa ampliou o alcance dessa tradição e realçou a tarefa da Igreja de guardar a *regula fidei* e de estender o primado apostólico ao poder supremo do magistério eclesiástico. Utilizando-se da tese fundamental do Concílio de Florença (1431-1445), explicitou o primado da Igreja de Roma e do Pontífice Romano sobre toda a Igreja Católica, a qual possui a plenitude da verdade revelada, recebida do próprio Cristo na pessoa de Pedro, príncipe dos apóstolos, e que tem o papa como seu sucessor (Sousa; Gonçalves, 2013, p. 95). A aprovação do dogma foi possível porque a Igreja passou a considerar a verdade como a mais elevada, já não residindo mais no discurso ou em sua eficácia prática, mas no que ele dizia: chegou um dia em que a verdade se deslocou do ato ritualizado, eficaz e justo de enunciação para o próprio enunciado – para seu sentido, sua forma, seu objeto e sua relação com a referência (Foucault, 1996, p. 15).

Por outro lado, foi uma maneira de a Igreja garantir a legitimidade e o monopólio de seu discurso diante das novas configurações de relações de poder que estavam sendo postas em prática na sociedade. No entanto, se o dogma da infalibilidade contribuiu para a sobrevida do *munus* e da autoridade espiritual do papa, a guerra entre as nações católicas foi determinante para o declínio do poder temporal do pontífice e, conseqüentemente, para o fim dos Estados Pontifícios⁶.

⁶ Os Estados Pontifícios eram territórios na parte central da Península Itálica que pertenciam à Igreja desde o século VIII, quando Pepino, o Breve (751-768), doou ao papa Estevão II (752-757) o ducado de Roma e as terras conquistadas dos lombardos, com o título de Patrimônio de São Pedro (cf. Paredes, 1998, p. 71). Pressionado por um grupo que defendia a unificação italiana, Pio IX teve de conceder uma constituição de caráter liberal para os

2.4 LEÃO XIII, OS MODERNISTAS E OS INTELECTUAIS CATÓLICOS COMO PRELÚDIO DO CATOLICISMO NO SÉCULO XX

Depois de três décadas, o pontificado de Pio IX estava terminando e os novos rumos da instituição dependeriam da escolha de seu sucessor. Dentre os papáveis, o cardeal de Perúgia, Gioacchino Pecci, tornou-se o nome mais cotado. Eleito papa em 1878, adotou o nome de Leão XIII (1878-1903).

Quanto à escolha do cardeal Pecci, a corte cardinalícia considerou como fator determinante sua opinião em defesa do ultramontanismo, do poder temporal do pontífice, da ciência e de um discurso em favor da reconciliação entre a Igreja e alguns aspectos da cultura moderna. Tais pré-requisitos foram exigidos devido aos cardeais reconhecerem que os papas anteriores foram intransigentes e não souberam lidar com as transformações em curso na sociedade. Essa postura ocasionou o isolamento do catolicismo e era oportuno, portanto, um pontífice com discurso conciliador (Duff, 1998, p. 236).

Todavia, ao publicar sua primeira encíclica, *Inscrutabili Dei Consilio* (1878), Leão XIII deixou de lado o discurso conciliador e manteve os embates contra a Modernidade. Utilizando a mesma métrica de seu antecessor, afirmou que a sociedade agia como uma espécie de “peste mortal, sempre com novas revoluções e funestas catástrofes” (*Inscrutabili Dei Consilio*, 1878). Como causa dos males, apontou o desprezo e a rejeição da autoridade divina da Igreja.

Todavia, Leão XIII ficou dividido entre continuar atuando no campo político, com a esperança de recuperar o controle sobre os Estados Pontifícios, e sistematizar uma doutrina que lhe garantisse disputar o campo social. Diante do impasse, escolheu atuar em defesa de uma relação harmoniosa entre o sagrado e o profano. Publicou a encíclica *Immortale Dei* (1885), onde afirmou que, sendo o poder público derivado de Deus, o governante deve estar comprometido com o bem comum. Em 1891 sistematizou a Doutrina Social da Igreja por meio da encíclica *Rerum Novarum*. O documento foi subdividido em quatro linhas temáticas: a Revolução Industrial e o capitalismo como a causa da exclusão social; a importância da propriedade privada; os riscos do materialismo histórico; e a necessidade de organização da classe operária. Vale lembrar que a Doutrina Social teve como precursor o bispo de Munique, Alemanha, Emmanuel Wilhelm von Ketteler (1811-1877), que, ao falar de social catolicismo,

Estados Pontifícios com o intuito de acalmar os ânimos dos insurgentes. Ao assinar a nova carta, esperava-se que o papa transferisse o governo sob sua jurisdição para o poder civil, mas não foi o que aconteceu (Laboa, 2002, p. 85). A decisão de Pio IX, associada à guerra entre as nações católicas, possibilitou que Vítor Emanuel II invadisse os Estados Pontifícios. Exilado no Vaticano, o papa recusou-se a aceitar a Lei de Garantias (1871), que regulava a relação entre o Estado e a Igreja, mas aceitou a prerrogativa concedida por Vítor Emanuel, que lhe garantia nomear todos os bispos italianos – o que significou certo controle sobre a Igreja da Itália.

defendeu que as injustiças sociais deviam ser tratadas como problema de justiça e não de caridade.

No sentido oposto ao pretensão tom conciliador de Leão XIII, historiadores, filósofos e exegetas europeus procuraram aproximar a doutrina católica do modo de pensar da Modernidade. Esse movimento passou a admitir novas exegeses bíblicas sobre, por exemplo, o livro do Gênesis, a historicidade do Novo Testamento, a divindade de Jesus e a natureza de sua mensagem. As novas hermenêuticas, embora tenham causado um mal-estar entre setores do catolicismo, foram acolhidas por um grupo de católicos chamados de modernistas (Martina, 2005, p. 78-80). Esse movimento deu origem a uma espécie de modernismo religioso. Apesar de limitar-se aos meios intelectuais católicos, o novo embate comprometeu os esforços de conciliação com o mundo aspirados por Leão XIII (Le Goff, 1990, p. 264).

Dentre seus propósitos, o modernismo procurou estabelecer um diálogo entre a Igreja e o processo de secularização que se seguiu após a Revolução Francesa (Matei, 2012, p. 33). Grosso modo, foi um movimento intelectual que surgiu no fim do século XIX e nas duas primeiras décadas do século XX. Inicialmente desenvolveu-se na França, mas espalhou-se para a Itália, Alemanha e Inglaterra. Contra ele, o papa Pio X (1903-1914) dedicou seus principais documentos (Costa, 2019, p. 3).

O termo modernismo, na sua relação com a teologia, diz respeito a uma corrente de pensamento que procurou criar hermenêuticas bíblicas a partir do emprego do método crítico-histórico. Dentre seus aspectos mais polêmicos, segundo a visão católica, a afirmação de que os dogmas não são verdades irrefutáveis, sendo possível ressignificá-los (Fischer-Wollpert, 1991, p. 309). Sem muita clareza quanto aos seus objetivos, alguns dados ajudam a ter uma visão geral:

Os modernistas tendem, no mínimo, a relativizar o momento intelectual da fé. Eles sublinham o predomínio de categorias como vida, desenvolvimento, experiências religiosas etc. Por trás de tudo isso se escondia o mal-estar diante de uma neoescolástica fortemente intelectualista, que não se mostrava capaz de resolver os problemas suscitados em primeiro lugar pela moderna crítica histórica. A fé, segundo os modernistas, não se apoia na história, que pretende nos mostrar a realidade do Jesus histórico e o Jesus que é objeto da fé. [...] Se tende a fazer da religião e da fé a simples expressão das próprias experiências interiores (Martina, 2005, p. 80).

Os representantes do modernismo defendiam, entre outras coisas, que a tradição na/da Igreja era uma mera comunicação de uma experiência religiosa e se encontrava no campo do subjetivismo e do imanentismo. Isso fez com que a teologia católica passasse a rechaçar a

aproximação entre história e teologia (Costa, 2019, p. 4). Na visão da Igreja, havia um risco de que essa novidade causasse incompreensões no modo de os fiéis interpretarem o caráter sobrenatural da fé (Fischer-Wollpert, 1991, p. 309).

Embora tenha migrado para várias partes da Europa, foi na França que o movimento ganhou destaque devido às iniciativas do padre Alfred Loisy (1857-1940). Como sacerdote e professor de exegese, estudou no Instituto Católico de Paris. Influenciado por Ernest Renan⁷, aplicou o método histórico-crítico na exegese bíblica e publicou *O Evangelho e a Igreja* (1902). Em 1893 foi impedido de exercer o ofício de professor (Costa, 2019, p. 3) e, posteriormente, foi excomungado pelo papa (Nascimento, 2022, p. 48).

O modernismo foi duramente combatido pelo papa Pio X por meio de dois documentos: o Decreto *Lamentabili Sane Exitu* (1907) e a encíclica *Pascendi Dominici Gregis* (1907). O Decreto *Lamentabili* condenou 65 proposições modernistas, sendo que as de número 27 a 38 encarregaram-se de contestar a cristologia defendida pelo padre Loisy. Segundo o decreto, o modernismo defendeu que a leitura que a Igreja faz da Bíblia não é correta; que há uma oposição entre dogma e história; o Cristo da história seria um homem com simples ciência humana e não teve a intenção de fundar uma Igreja. Dessa maneira, a Igreja não teria origem divina nem uma autoridade sobre-humana. Quanto à moral e aos sacramentos, nesse contexto, também não teriam grande valor, já que seriam adaptações de fenômenos históricos com pretensão de ser imutáveis. Vale ressaltar que esse debate será retomado na segunda metade do século XX pelos teólogos da libertação, como será analisado no quinto capítulo.

Na encíclica *Pascendi Dominici Gregis* (1907), o papa descreveu os modernistas como astutos enganadores que apresentavam suas doutrinas a fim de serem tidas por duvidosas e incertas. Eles se apresentavam travestidos de variados personagens: de filósofo, de crente, de teólogo, de historiador, de apologista e de reformador. A encíclica apontou dois vetores como causa do modernismo: “o amor de novidades e o orgulho” (*Pascendi Dominici Gregis*, 1907). Para o pontífice, o apego às novidades basta por si só para explicar toda a sorte de erros, pois, empenhando-se em saber mais do que convém, acaba-se encontrando a verdade fora da Igreja. Quanto ao orgulho, a carta chamou a atenção para os que confiaram tanto em si que se julgaram e deram a si mesmos como regra dos outros.

Por meio do *motu proprio Sacrorum Antistitum* (1910), Pio X refutou a proposição modernista de evolução dos dogmas, segundo a qual estes mudam de significado, recebendo um entendimento diferente daquele que lhes foi conferido pela tradição da Igreja. Reafirmou

⁷ Ernest Renan publicou uma obra que causou grande polêmica: *Vida de Jesus* (1863), que exaltava a figura de Jesus histórico e lançava dúvidas sobre a divindade de Cristo (cf. Costa, 2019, p. 3).

que a fé não é um sentimento religioso cego que irrompe da obscuridade do subconsciente, mas um verdadeiro assentimento do intelecto. Com a intenção de superar os conflitos, publicou um novo *motu proprio*, *Doctoris Angelici* (1914), tornando obrigatória, nos cursos de filosofia e teologia, a doutrina de São Tomás.

A política repressiva de Pio X, por um lado, desencadeou uma onda de desconfiança e suspeição e, por outro, autorizou uma série de medidas contra as iniciativas dos modernistas. Vários professores e padres foram acusados e afastados de suas atribuições por aceitar as novidades modernas. A partir de 1910, os clérigos e os professores de instituições católicas foram obrigados a prestar uma espécie de juramento antimodernista (Duff, 1998, p. 250), suspenso apenas em 1968 (Fischer-Wollpert, 1991, p. 309).

Nas polêmicas engendradas pelos modernistas foram colocadas as premissas de uma das questões bastante debatidas, sobretudo na segunda metade do século XX: a discussão acerca do Jesus da história e o Cristo da fé. De modo que o fenômeno modernista lançou um desafio para a teologia e para a história. O movimento instigou a teologia e a história a analisar, de maneira mais aprofundada, as relações entre história e fé e história e dogma (Costa, 2019, p. 6). Essa discussão reverberou durante o Vaticano II e novas concepções histórico-teológicas foram pensadas em oposição ao pensamento católico eurocêntrico.

A ausência deixada pelos modernistas nos espaços públicos levou à criação de um novo movimento: os intelectuais católicos. A pretensão do grupo era, além de preservar os pressupostos da verdade revelada, contribuir de alguma forma para a permanência do catolicismo nos meios sociais, por exemplo, das universidades e da imprensa. Por outro lado, atuar para acomodar as forças internas da hierarquia em conflito desde Pio IX.

Os intelectuais católicos, sem o radicalismo do padre Alfred Loisy e o espírito dos modernistas, evitaram questionar a ortodoxia da doutrina ao adotar o discurso literário, e não o filosófico, como estratégia metodológica de propagação de seus ideais. Desse modo, num momento em que o acesso ao ensino se ampliava e a Igreja avaliava enfrentar melhor os desafios da circulação das ideias pelos meios impressos, a emergência de uma literatura autodefinida como católica apresentou-se como uma forma de apostolado. No entanto, para alguns escritores católicos, a desconfiança clerical do ensino livre, da concorrência ao acesso a postos de poder no Estado e a defesa dos valores republicanos pelas minorias protestantes e judaicas ofuscava suas pretensões. Mas os intelectuais elaboraram um discurso apologético da Igreja para superar essas incertezas (Serry, 2004, p. 145).

Como uma espécie de renascimento do catolicismo, vários segmentos de leigos católicos passaram a se posicionar contra as resistências impostas à Igreja. Defendiam que era

necessário jogar com as mesmas armas do mundo secular e disputar os espaços ocupados pelos inimigos modernos. O grupo endossou a iniciativa, em curso desde 1870, que aprovou uma Constituição das Universidades Católicas. A Universidade de Lovaina, Bélgica, tornou-se um modelo para outros projetos (Daniel-Rops, 2006, p. 572-574).

O surgimento das universidades católicas teve papel relevante na tentativa da instituição de ocupar os espaços e exercer protagonismo nos ciclos acadêmicos de formação de opinião. No mesmo sentido, o trabalho desenvolvido pelos escritores, romancistas, jornalistas e ensaístas alcançou um maior público. Seus escritos transpuseram os limites das universidades e foram acessados por mais leitores (Daniel-Rops, 2006, p. 604). Vale lembrar que o movimento contou com a imprensa independente de tendência católica, que também auxiliou na divulgação dos conteúdos.

No entanto, o renascimento intelectual católico não pode ser considerado uma escola por se tratar de um grupo com ideais difusos. Havia entre os componentes uma grande diversidade de posicionamentos socioeclesiais, políticos e atitudes estéticas. Dentre aqueles que se destacaram na França no fim do século XIX e começo do XX: Léon Bloy (1846-1917), Paul Claudel (1868-1955), Gabriel Marcel (1889-1973), Jacques Maritain (1882-1973), Raïssa Maritain (1883-1960), Charles Péguy (1873-1914), François Mauriac (1885-1970), Julien Green (1900-1998). Em sua grande maioria eram leigos, recém-convertidos do protestantismo ou da visão de mundo materialista, com bom trânsito na imprensa e no mundo acadêmico (Silva, 2018, p. 31).

A primeira revista do movimento, *Les Cahiers de l'Amitié de France*, criada no começo dos anos de 1910 por Robert Valléry-Radot e François Mauriac, ocupou uma posição inédita no campo literário. Apesar de seu sucesso de público ter sido inicialmente bastante incipiente, a revista fomentou a ideia do renascimento literário católico e proporcionou uma visibilidade editorial aos jovens autores, enquanto aspirava ao posto de ser uma nova forma de militância que buscava reconquistar a relevância perdida pela Igreja. Entretanto, a relação entre a revista e a Igreja foi marcada por exigências: o clero reivindicava fidelidade à doutrina (Serry, 2004, p. 147). É importante ressaltar que, embora o movimento representasse uma atitude dialógica com as novas maneiras de pensar os novos rumos da Igreja, submetia-se à autoridade eclesial.

Apesar dos esforços de convivência pacífica, o clero manifestava desconfiança em relação aos escritores, particularmente os convertidos, vistos como suspeitos de querer usurpar o magistério clerical. Isso levou a linha editorial da revista a insistir na necessidade de publicar apenas trabalhos de autores cuja prática religiosa poderia ser comprovada (Serry, 2004, p. 147). No entanto, essa orientação encontrou resistência dentro do grupo: alguns discordavam de que

uma prática religiosa, supostamente verossímil, não era garantia de uma produção literária ortodoxa.

Na esteira das divergências sentidas pelo editorial da revista, os conflitos por motivos tanto estéticos quanto políticos se multiplicaram entre leigos e os religiosos dominicanos que ocupavam funções na revista. Vallery-Radot queixou-se em carta a Maurice Vaussard, datada de 13 de junho de 1914, que seu interlocutor religioso lhe negava toda competência para fazer crítica doutrinal. Destacou que, diante das circunstâncias, só lhe restava retirar-se, pois era impossível criar um movimento com versos e romances. Foi nesse embate de reocupar o espaço socioeclesial que se impôs progressivamente a figura do intelectual católico.

No Brasil do começo do século XX, os textos sobre o renascimento literário católico francês começaram a ser lidos por muitos escritores, como Jackson de Figueiredo e Alceu Amoroso Lima. A partir dessa leitura, foi fomentado o surgimento de uma intelectualidade católica nacional (Silva, 2018, p. 35). No entanto, sua fundação no Brasil possui características específicas, ligadas às idiossincrasias do catolicismo no país, como, por exemplo, uma conformidade maior com o pensamento eclesial.

Sem perder o fio condutor que propõe uma compreensão dos meios utilizados pela Igreja Católica para se reencantar, no terceiro capítulo, sequência do primeiro, a análise procurará demonstrar as consequências do ultramontanismo e do modernismo no processo de reforma ao qual a Igreja Católica no Brasil foi submetida após o fim do Regime de Padroado. Grosso modo, como se deu aquilo que ficou conhecido por romanização; os esforços de Dom Sebastião Leme, juntamente com os intelectuais católicos, para transformar a romanização em um projeto de neocristandade; e, por fim, pesquisar os desdobramentos desse projeto e de outros movimentos que foram surgindo antes e depois da realização do Vaticano II.

3 ULTRAMONTANISMO, MODERNISMO E ROMANIZAÇÃO: PASSADO E FUTURO DA IGREJA CATÓLICA NO BRASIL

No terceiro capítulo, esta pesquisa analisa o processo de romanização do fim do século XIX no Brasil. De inspiração ultramontana, o objetivo é investigar se esse movimento, ao se juntar aos intelectuais católicos, contribuiu com o projeto de Dom Sebastião Leme (1882-1942) de transformar o catolicismo brasileiro em uma neocristandade.

Com a morte de Dom Leme, a tentativa de recriar no Brasil uma neocristandade ficou mais distante. Diante de um novo contexto (década de 1950), um setor do episcopado brasileiro, em sintonia com as transformações pelas quais o país estava sendo submetido e para manter relevância sociopolítica, declarou apoio à luta pelos direitos de bem-estar social. Assim, este estudo analisa as consequências desse novo *modus vivendi* que estava sendo forjado, assim como as mudanças que foram aprovadas durante o Concílio Vaticano II, iniciado por João XXIII (1958-1963) e concluído por Paulo VI (1963-1965).

Por último, pesquisar as novas orientações pastorais, inspiradas no Vaticano II, defendidas, primeiro, na II Conferência dos Bispos Latino-Americanos, em 1968, na cidade de Medellín, Colômbia, que resultou na opção preferencial pelos pobres e, depois, na III Conferência dos Bispos, dez anos depois, na cidade de Puebla, México (1979).

3.1 A ROMANIZAÇÃO COMO RECOMPOSIÇÃO DE UM TIPO DE CATOLICISMO NO BRASIL

Como o objeto desta pesquisa faz interface com a Igreja Católica no Brasil, será apresentado o contexto socioeclesial e político brasileiro na virada do século XIX e na primeira metade do século XX. Com o fim do Regime de Padroado e o advento da República, Leão XIII⁸, seguindo orientações ultramontanas, tratou de garantir a unidade da disciplina eclesiástica não só nesse país, mas no continente. No Natal de 1898 convocou o primeiro Concílio Plenário Latino-Americano⁹. O sínodo visou integrar externa e internamente a Igreja

⁸ A encíclica de Pio IX, por ser contrária à teoria regalista – ou seja, por defender a autonomia da Igreja contra a interferência do poder político –, não recebeu o *placet* do imperador Dom Pedro II e, consequentemente, não pôde ser publicada. Contudo, alguns padres que haviam estudado na Europa, ao retornar ao país, começaram a tornar pública a nova concepção de Igreja defendida pela encíclica (Alves, 1979, p. 31).

⁹ Em 25 de dezembro de 1898, o papa Leão XIII convocou, por meio da carta *Cum diuturnum*, o primeiro Concílio Plenário Latino-Americano. Realizado na cidade de Roma entre os dias 28 de maio e 9 de julho de 1899, contou com a presença de treze arcebispos e quarenta bispos, sendo onze do Brasil. Foi a primeira vez que o episcopado de toda a América Latina se reunia (Silva, 2008, p. 109).

na América Latina, promover uma saída do isolamento, unir o episcopado e romanizar a doutrina.

Embora tenha anteriormente sistematizado a doutrina social por meio da *Rerum Novarum*, Leão XIII, ao convocar o Concílio, priorizou apenas questões de ordem pastoral. Apoiado nas fontes doutrinárias dos Concílios de Trento e do Vaticano I e em documentos e declarações de outros sínodos ibero-americanos, o pontífice destacou como meta a defesa e a propagação da fé católica; o fomento da religião e da piedade; o decoro e a disciplina do clero; a defesa e ampliação do episcopado; e a melhora da formação dos sacerdotes, com a abertura de seminários. O papa recomendou ainda aos bispos que fossem estabelecidas reuniões periódicas do clero (*Actas y decretos del Concilio Plenario de la América Latina*, 1906).

Ao pôr em prática as orientações e, ao mesmo tempo, com o propósito de se organizar internamente após a separação Igreja/Estado e, conseqüentemente, o fim do Padroado, a Igreja do Brasil sugeriu ao papa que aumentasse o número de dioceses e o número de clérigos¹⁰. O objetivo, além de criar estrutura que garantisse sua atuação pastoral, era evitar que o catolicismo continuasse incorporando, na sua ritualística, o capital simbólico das devoções populares (Souza, 2019, p. 179).

O termo romanização tornou-se o modo como os pesquisadores de catolicismo definiram o alinhamento da Igreja Católica brasileira com a Sé Apostólica. Ao fazer referência ao início dos estudos sobre esse tema, Ítalo Santirocchi (2014) destacou que as transformações teóricas sobre a história da Igreja no Império, especificamente em relação à reforma idealizada pelos bispos ultramontanos, aconteceram a partir das décadas de 1950 e 1960, por meio dos trabalhos de Roger Bastide e Ralph Della Cava.

O catolicismo romanizado foi descrito por Bastide como uma espécie de institucionalização das variações populares do catolicismo a partir da imposição da ortodoxia oficial, uma forma de desnacionalizar a Igreja Católica, ainda em parte sob a influência das ideias do regalismo português. Esse projeto pretendia a centralização do poder papal, além de um expressivo reaparelhamento de sua burocracia administrativa e a clara definição de sua doutrina e disciplina. Atingido o objetivo, tornava-se possível eliminar as interpretações

¹⁰ Durante o período que antecedeu a Proclamação da República, havia, no Brasil, apenas uma arquidiocese e onze dioceses para uma população de aproximadamente treze milhões de habitantes. Em 27 de abril de 1892, o papa Leão XIII, por meio da bula *Ad universas orbis ecclesias*, atendendo ao pedido dos bispos, estabeleceu que o território brasileiro fosse dividido em duas regiões. Foram criadas as províncias eclesiais do Norte, com sede em Salvador (BA), e a do Sul, com sede no Rio de Janeiro. À primeira foram dados como sufragâneos os antigos bispados de Belém, São Luís, Fortaleza, Olinda e Goiás, além das duas dioceses recém-fundadas de Manaus e João Pessoa. A segunda foi composta pelas dioceses de Porto Alegre, São Paulo, Mariana, Diamantina e Cuiabá, bem como pelas também recém-criadas dioceses de Curitiba e Niterói (cf. Scherer, 2014, p. 64).

heterodoxas que nasciam das ingerências estatais e políticas, enquanto definiria os traços universais de sua identidade (Santirocchi, 2014, p. 28). Na busca por esses objetivos, o episcopado ultramontano brasileiro, em certa medida, agiu independentemente e mesmo contra os interesses políticos locais que defendiam o controle da Igreja pelo império.

Ralph Della Cava, em *Milagre em Joazeiro* (1976), corroborou Roger Bastide e apresentou Dom Luís Antônio dos Santos, primeiro bispo da diocese do Ceará (1861-1881), como o vanguardista em divulgar os ideais da romanização. Dentre os objetivos do bispo cearense, destacava-se a necessidade de restaurar o prestígio da Igreja e a ortodoxia da fé e remodelar o clero, tornando-o exemplar e virtuoso aos moldes europeus. A finalidade seria substituir o catolicismo colonial do Brasil pelo catolicismo universalista de Roma, com toda a rigidez hierárquica, moral e doutrinária.

Vale lembrar que, ao convocar o primeiro Concílio Plenário Latino-Americano em julho de 1899, Leão XIII desejou uma Igreja no continente menos isolada, com seus bispos irmanados (Silva, 2008, p. 109) e alinhada com as diretrizes romanas. Nos dezesseis títulos que compuseram o documento final do Concílio apareceu uma tendência romanizante (Matos, 2011, p. 32).

O movimento de reforma ultramontana visava uma espécie de europeização da cultura religiosa brasileira, assim como a eliminação dos traços nacionais e populares do catolicismo. Essa oposição entre o catolicismo romanizado e o nacional, popular ou tradicional permeou as reflexões sobre o conceito de romanização no Brasil da segunda metade do século XX (Santirocchi, 2014, p. 28). Entre 1822 até meados do século XX, houve uma vertiginosa europeização do catolicismo, sobretudo nas zonas urbanas (Comblin, 1966, p. 595).

Apesar de o conceito de romanização como sinônimo de ultramontanismo ter ganhado a adesão dos pesquisadores e dos respectivos núcleos de estudo ligados ao tema, após os embates que envolveram os teólogos da libertação e a Santa Sé na década de 1970, surgiram novas ressignificações. Em um ambiente historiográfico propício a novas abordagens, objetos e novos problemas, a ideia de romanização passou a indicar as tensões entre diferentes teologias e eclesiologias no interior do catolicismo brasileiro (Santirocchi, 2014, p. 29).

Ao publicar o artigo *Irmandades, Santuários, Capelinhas de beira de estrada*, Oscar Beozzo (1977) escreveu sobre as tensões geradas pela romanização. Procurou demonstrar que a tônica do catolicismo brasileiro deslocou-se do leigo para o bispo, da religião familiar para a religião do templo, das rezas para a missa, do terço para os sacramentos. Essa inflexão visou privilegiar mais o poder sacerdotal e esvaziar as funções e o lugar do leigo na vida da comunidade religiosa, de modo que ele só poderia ser tolerado em condições subalternas. A

Igreja passou de uma religião comprometida no debate político e social, trabalho este feito pelas irmandades, para uma religião voltada cada vez mais para o espiritual e para um distanciamento das realidades terrenas. No intervalo entre 1880 e 1920, rompeu

o equilíbrio entre o abasileiramento do catolicismo pela sua convivência com a senzala e o índio, pelo cruzamento de tradições reinóis e da terra, catolicismo mestiço e barroco, convivendo com reisados e congadas, com Irmandades de Nossa Senhora dos Pretos e São Benedito e a sua europeização embutida na luta por um catolicismo mais puro, mais branco, mais ortodoxo, mais próximo de Roma. Dizemos que o equilíbrio se rompeu, pois um dos dois catolicismos passa a ser considerado ilegítimo e supersticioso, um mal a ser extirpado, enquanto o outro se impõe como o único legítimo e reconhecido pela hierarquia da Igreja (Beozzo, 1977, p. 743).

Contudo, embora haja um consenso de que a romanização causou um desequilíbrio entre o catolicismo europeizado, puro, branco e ortodoxo e o catolicismo mestiço e que o primeiro sufocaria o segundo, não se pode afirmar, categoricamente, que a Igreja considerou as manifestações populares autóctones como algo que deveria ser eliminado (Dutra Neto, 2006, p. 32).

Sobre essa discussão, o sociólogo Pedro Ribeiro de Oliveira (1979) destacou que, no seu processo de adaptação ao modelo defendido pelo Vaticano I, que defendia a substituição do catolicismo popular pelo modelo romanizado, os bispos brasileiros, em uma demonstração de unidade com a Santa Sé, recrutaram várias congregações religiosas masculinas e femininas. Essas ordens, chamadas de agentes da romanização, teriam assumido o compromisso de combater o catolicismo popular tradicional e as religiões concorrentes.

Entretanto, contrário a essa compreensão, Dutra Neto (2006), ao analisar a Congregação do Santíssimo Redentor, cujos membros são mais conhecidos como missionários redentoristas, supostamente apontada como um dos agentes de Roma, procurou entender o que levou muitos estudiosos a associar os religiosos como enviados de Roma para sufocar o catolicismo popular. Ele concluiu que, ao fazer tal associação, os pesquisadores demonstraram um desconhecimento dos projetos missionários que motivaram suas vindas e os propósitos e ideais trazidos pelos missionários. Mas concordou que os padres missionários dessa congregação defendiam, por exemplo, o dogma da infalibilidade papal e que essa postura garantia-lhes confiança, por parte de Roma, nas suas práticas pastorais (Dutra Neto, 2006, p. 39).

Como ação deliberada da Igreja ao tentar controlar os movimentos populares, as comunidades tornaram-se de cunho espiritual, visando apenas o aperfeiçoamento religioso de seus membros, sendo sua diretoria nomeada pelos vigários. Essa nova orientação levou ao

afastamento de muitos homens e muitas associações deixaram de ser mistas, sendo compostas apenas por mulheres – por exemplo, as Conferências Vicentinas. Os santuários passaram a ser administrados por congregações estrangeiras. Quanto às capelinhas, a única solução foi “fechá-las ou submetê-las a um estrito controle eclesiástico” (Beozzo, 1977, p. 749).

Ao aplicar a ordem do discurso de Foucault para auxiliar na compreensão da forma como a Igreja atuou para legitimar seus ditos e interditos, pôde-se perceber que o discurso possui sutilezas que aos ouvidos de quem escuta não denotam uma intencionalidade, mas que nas suas entrelinhas a intenção da mensagem está bem colocada. Sendo assim, nem todas as regiões do discurso são igualmente abertas e penetráveis: “algumas são altamente proibidas (diferenciadas e diferenciantes), enquanto outras parecem quase abertas a todos os ventos e postas, sem restrição prévia, à disposição de cada sujeito que fala” (Foucault, 1996, p. 37).

Quanto às divergências sobre se houve ou não romanização no Brasil, talvez o mais importante seja perceber que o catolicismo brasileiro foi forjado a partir do encontro de experiências religiosas variadas e que, dessa mistura, originou-se o que se convencionou chamar de catolicismo. Paradoxalmente, embora ao se referir ao termo, comumente pronunciado no singular, na prática existam experiências variadas de vivência dessa religiosidade. Desse modo, mesmo que tenha em algum momento ocorrido um esforço de universalização de sua ortodoxia com o fim de padronizá-lo, o que aconteceu de fato foi a composição de uma religião híbrida, em que o profano e o sagrado confundem os mais atentos observadores. Basta observar, por exemplo, a composição que mistura profano e sagrado dos quatro maiores festejos católicos do Brasil: a festa de Nossa Senhora Aparecida, o Círio de Nazaré, São Francisco de Canindé e a festividade do padre Cícero de Juazeiro.

3.2 DOM LEME, OS INTELECTUAIS CATÓLICOS E O PROJETO DE NEOCRISTANDADE

Baseado no processo de romanização em curso, nas primeiras décadas do século XX, a Igreja Católica no Brasil procurou tornar realidade uma neocristandade à brasileira. Como mentor do projeto, o bispo Dom Sebastião Leme (1882-1942). Paulista de nascimento, formou-se no Pontifício Colégio Pio Latino-Americano e na Universidade Gregoriana de Roma. Foi ordenado sacerdote em 1904 e, após recusar um primeiro convite para assumir o episcopado, aceitou ser bispo auxiliar do Rio de Janeiro em novembro de 1911.

Em 1916 assumiu a diocese de Olinda e, como bispo coadjutor, retornou ao Rio em 1921. Após a morte do cardeal Arcoverde (1930), assumiu a arquidiocese do Rio de Janeiro e

foi escolhido cardeal por Pio XI (1922-1939). Autor de uma Carta Pastoral (1916) em que fez uma série de críticas à situação religiosa vivida pelos católicos no Brasil, Dom Leme conseguiu conciliar duas das principais forças que gravitavam o campo religioso católico brasileiro: a reforma romanizante, que mantinha a Igreja em conformidade com as orientações da Sé Apostólica, e os intelectuais católicos, que estavam se consolidando como uma força renovadora ao aproximar a Igreja do povo.

Todavia, ao analisar os movimentos do catolicismo de 1916 a 1955, Mainwaring (1989) ressaltou que aquilo que ocorreu no Brasil foi uma tentativa de formar uma neocristandade e que esse processo começou com a publicação da Carta Pastoral de Dom Sebastião Leme. Como objetivos, o projeto visava recatolicizar as instituições sociais, reafirmar o prestígio da Igreja na sociedade brasileira e criar espaços de atuação dos leigos. Sobre o que estava em curso, o autor afirmou:

Embora a visão de Dom Sebastião Leme tivesse precedente, não seria antes da década de 20 que esse novo modelo de Igreja, o modelo da neocristandade, viria a florescer. Ela atingiu seu apogeu de 1930 a 1945 [...]. A Igreja permaneceu politicamente conservadora, se opondo à secularização e às outras religiões [...]. Insistindo em um catolicismo mais vigoroso e que se imiscuísse nas principais instituições e nos governos [...]. Assim conseguia o que percebia como os interesses da Igreja: a influência católica sobre o sistema educacional, a moralidade católica, o anticomunismo e o antiprotestantismo [...]. [...] O modelo de neocristandade era uma forma de se lidar com a fragilidade da instituição sem modificar de maneira significativa a natureza conservadora da mesma (Mainwaring, 1989, p. 43).

Bruneau (1974), ao fazer uma síntese das aspirações de Dom Leme, destacou que, para exercer influência nos campos sociais, políticos, nas artes, nas letras e entre os intelectuais, a Igreja deveria se organizar, unificar seu discurso e pressionar o governo para conseguir uma posição nos negócios públicos. Uma vez alcançado esse objetivo, tornar-se-ia mais fácil promover a educação católica e mitigar a ignorância religiosa. Em suma, se quisesse consolidar no Brasil um modelo de neocristandade, deveria exercer certo monopólio cultural.

Sobre os principais desafios, Dom Leme ressaltou que a ignorância religiosa associada à ausência de ação social impossibilitava qualquer esforço de articulação do catolicismo (Casali, 1995, p. 79). Diante da falta de uma ação católica efetiva, países como Estados Unidos, Inglaterra e Alemanha, em que os católicos eram minoria, a Igreja possuía uma ação social intensa. Ela estava à frente da organização de universidades, escolas, jornais, representações políticas, cooperativas e ligas operárias (Carvalho, 2020, p. 51). Sobre a falta de conhecimento da doutrina católica, o bispo alertou ainda que, nas classes mais intelectualizadas, muitos eram

influenciados por correntes de pensamento contrárias à religião, como o positivismo, enquanto nos meios populares havia uma crença exacerbada em superstições (Silva, 2018, p. 43).

Dom Leme ressaltou que havia no Brasil certos fatores que favoreciam a criação de uma espécie de militância católica com viés voltado para as questões sociais. Dividiu seus esforços em duas frentes de ação: uma que visava a aproximação com as novas classes sociais e outra direcionada às escolas católicas, vistas como instrumento por excelência dessa política (Matos, 2011, p. 62).

Para trabalhar pela aproximação da Igreja com o povo, Dom Leme escolheu, dentre os intelectuais católicos, o sergipano Jackson de Figueiredo (1891-1928). Recém-convertido ao catolicismo e conhecido por seu nacionalismo antidemocrático, tornou-se o personagem central dessa restauração católica (Mainwaring, 1989, p. 46). Foi responsável pela fundação de duas instituições de evangelização das classes intelectualizadas: a revista *A Ordem*, em 1921, e, no ano seguinte, o Centro Dom Vital (Silva, 2018, p. 42).

Jackson de Figueiredo pode ser considerado o precursor do nascimento literário católico brasileiro. Em decorrência de sua iniciativa, o Centro Dom Vital, juntamente com a revista *A Ordem*, consolidaram-se como porta-vozes da Igreja Católica no meio intelectual, artístico e político (Silva, 2018, p. 43). O Centro Dom Vital foi responsável pela criação de influentes gerações de líderes leigos católicos da história da América Latina (Mainwaring, 1989, p. 46). Dentre as funções exercidas:

O Centro Dom Vital cumpriu o papel de aglutinador de forças que eram organizadas para, em seguida, serem redistribuídas de volta ao social, como ressalta a relação do Centro com os movimentos religiosos de massas e com os demais organismos. O Centro foi também o reelaborador das doutrinas orientadoras das atividades católicas, conforme os programas desenvolvidos para atingir diretamente os intelectuais. Submetido às orientações do episcopado, ele contribuiu decisivamente para a obra restauradora católica no Brasil (Dias, 1996, p. 92).

Assim como o Centro Dom Vital, a revista *A Ordem* também seguia critérios e objetivos bem definidos. Como afirmou Alceu Amoroso Lima:

A Ordem foi uma revista de caráter político-religioso. Nós achávamos, àquela época, que o movimento religioso deveria ser paralelo ao movimento político de reação contra o liberalismo democrático. O próprio nome da revista, *A Ordem*, reflete, de algum modo, a influência da *Action Française*. Charles Maurras e Léon Daudet, um positivista e outro católico, com sua concepção da Igreja como templo de definição de deveres e como mantenedora da ordem social e política, eram nossos mestres profanos (Lima, 2000, p. 44).

Vale ressaltar que a intelectualidade católica que estava se formando no Brasil espelhou-se de maneira programática nas produções teóricas dos filósofos franceses Henri Bergson (1859-1941) e Jacques Maritain. Bergson foi um crítico do racionalismo positivista e, mesmo sem ser católico, inspirou muitos intelectuais europeus, inclusive Maritain, que se converteu ao catolicismo. No Brasil, o pensamento bergsoniano foi importante no processo de conversão de Jackson de Figueiredo e relevante para os intelectuais católicos (Silva, 2018, p. 47). Alceu Amoroso Lima revelou que, ao retornar pela terceira vez à Europa (1913), frequentou os cursos ministrados por Bergson (Lima, 2000, p. 65).

Na esteira de Bergson, o filósofo Jacques Maritain também se consolidou como uma referência teórica do Centro Dom Vital. De inspiração filosófico-teológica tomista, inicialmente dedicou-se a refletir sobre questões de natureza teológica. No entanto, diante dos desafios de seu tempo, suas obras passaram a tratar das questões sociais e políticas e da relação entre cristianismo, democracia e humanismo integral (Silva, 2018, p. 47).

Dentre a vasta produção literária de Maritain, a obra *Humanismo integral* (1936) defendia, dentre outras coisas, a constituição de um Estado secular, democrático, leigo, pluralista e tolerante, constituído por católicos engajados politicamente e outros agentes sociais avessos aos regimes liberais tradicionais, às democracias burguesas e aos regimes totalitários. Aspirava criar, democraticamente, uma ordem temporal-estatal apoiada pelo humanismo integral cristão. Esse novo humanismo:

Sem medida comum com o humanismo burguês e tanto mais humano quanto não adora ao homem, senão que respeita, real e efetivamente, a dignidade humana e reconhece direito às exigências integrais da pessoa, o concebemos orientado para uma realização sociotemporal daquela atenção evangélica ao humano que deve não só existir na ordem espiritual, mas encarnar-se, tendendo ao ideal de uma comunidade fraterna (Maritain, 1965, p. 6).

O humanismo integral de Maritain definia a democracia cristã como um sistema de governo eleito pela maioria e uma maneira participativa de viver em sociedade, um modelo construído pelo princípio vital da justiça social e pelo amor solidário entre as pessoas, sob a condição de uma filosofia política do desenvolvimento humano integral pautada no heroísmo militante de ser cristão. Por essas razões, todo ambiente social deveria permitir a comunicação socialmente ampla entre as pessoas para que elas viessem a desenvolver plenamente suas habilidades e reivindicar progressivamente seus direitos, garantindo sua dignidade (Souza, 2019, p. 182).

Contrário ao humanismo antropocêntrico defendido pelos inimigos da Igreja, que pregava a morte de Deus, o humanismo integral deslocou o homem do centro do universo para o meio difuso de todas as coisas. Possibilitou uma reflexão acerca do ideal de fraternidade, vista como uma categoria jurídica impositiva da efetividade dos direitos humanos (Sayeg; Balera, 2017, p. 30).

O teólogo Frei Betto, ao comentar as influências exercidas pelo pensamento de Maritain nas transformações do campo social brasileiro, afirmou que:

As novas vocações dominicanas brasileiras eram enviadas à França para cursar Filosofia e Teologia. Imbuíam-se da filosofia de Jacques Maritain e da teologia do padre Congar; do pensamento militante de Emmanuel Mounier e dos exemplos de ação conjunta de marxistas e cristãos na resistência francesa. Esse influxo renovador encontrou, no Brasil, a terra fértil arada pela atuação pioneira de dom Helder Câmara, fundador da CNBB e incentivador da Ação Católica, respaldada pelas ideias arejadas de Alceu Amoroso Lima. Os jovens dominicanos retornados da França envolviam-se com o mundo operário e o movimento estudantil, interessados em formar lideranças leigas (Betto, 2006, p. 69).

Após o falecimento de Jackson de Figueiredo em 1928, Alceu Amoroso Lima, também convertido ao catolicismo, assumiu o Centro Dom Vital. Dom Leme colocou-o à frente do Centro Dom Vital, da Ação Católica e da Liga Eleitoral Católica. Sob sua orientação, os intelectuais ligados ao Centro Dom Vital passaram a participar dos debates sobre a Igreja e os rumos da política. Como defensores de um catolicismo mais participativo, iniciativas do movimento contribuíram de forma efetiva na elaboração de sugestões que visavam unir Igreja e povo.

Todavia, um fato que chamou a atenção desta pesquisa foi não encontrar, nas bibliografias consultadas, nenhuma menção à pessoa e ao legado do também intelectual católico Frei Pedro Sinzig (1876-1952). Alemão da cidade de Linz, naturalizou-se brasileiro em 1898. Tornou-se conhecido como músico, compositor, musicólogo, regente de coros e orquestras, professor e diretor da Escola de Música Sacra. Fundou a revista *Música Sacra* e, no âmbito cinematográfico, criou a revista *A Tela*, cujo objetivo era orientar, sob o ponto de vista estético, moral e religioso, a produção de novos filmes. O religioso foi crítico de arte, atuou junto ao Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e pertenceu à Academia Brasileira de Música (Província da Imaculada Conceição do Brasil. Frei Pedro Sinzig. [S.I.], 2025).

Como intelectual católico, Frei Pedro Sinzig produziu um vasto acervo musical, entre suas composições destacam-se *Benedicite*, *Sursum Corda*, catorze missas e seis ladainhas. No campo da literatura, escreveu mais de quarenta obras, divididas entre romances, novelas e

ensaios. Entre elas, merece destaque *Através dos romances* (1915), em que apresenta uma breve crítica a inúmeras obras de ficção, com o intuito de orientar literária e moralmente os leitores cristãos. Contudo, foi no jornalismo que o religioso se consolidou como uma figura de relevância para o catolicismo brasileiro. Em abril de 1902, fundou o jornal *Cruzeiro do Sul*, em Lages (SC). Mais tarde, em Petrópolis, criou o Centro da Boa Imprensa (1910) (Província da Imaculada Conceição do Brasil. Frei Pedro Sinzig. [S.I.], 2025).

O Centro da Boa Imprensa foi reconhecido como de utilidade pública pelo Decreto n. 4374, de 24 de novembro de 1921. Com sede na cidade do Rio de Janeiro, teve seu estatuto aprovado em 6 de novembro de 1925 por Dom Sebastião Leme. Entre seus objetivos estavam: desenvolver a imprensa católica, tornando-a acessível às classes populares; fornecer à imprensa notícias e artigos sobre congressos e festas católicas; popularizar os movimentos católicos; despertar o interesse de todas as classes sociais pela leitura; divulgar livros com temáticas pertinentes à moral cristã e corrigir notícias equivocadas publicadas pela imprensa católica (Estatuto do Centro da Boa Imprensa. A União, Rio de Janeiro, 1925, p. 1,4).

Em tese, o pensamento de Frei Pedro Sinzig, de muitas formas, está alinhado ao projeto de neocrisandade de Dom Leme. Sua atuação coincide com a fundação do Centro Dom Vital e da revista *A Ordem*. No entanto, seu nome não aparece na literatura que trata dos intelectuais católicos – uma lacuna que merece ser tema de futuras pesquisas. Vale destacar que o acervo contendo todas as suas obras, muitas ainda por catalogar, encontra-se na Biblioteca Constantino Koser, no Instituto Teológico Franciscano (ITF), na cidade de Petrópolis, Rio de Janeiro.

O legado de Dom Leme como mentor de um projeto de Igreja no Brasil estendeu-se por várias frentes. Com a preocupação de que a Igreja assumisse um papel efetivo no campo político, mas sem fundar um partido católico, criou a Liga Eleitoral Católica (LEC), uma instituição suprapartidária que respeitava a liberdade do voto, desde que os fiéis votassem nos candidatos que se comprometessem, por exemplo, a defender a indissolubilidade do matrimônio e o ensino religioso nas escolas. Pela primeira vez, as mulheres iriam votar no Brasil; como incentivo para que elas participassem do processo eleitoral, foi criada a Juventude Feminina Católica (JFC) e a Ação Universitária Católica (AUC). No pleito de 3 de maio de 1933, a LEC elegeu um número considerável de candidatos (Scherer, 2014, p. 79). Esse fato garantiu à Igreja a invocação do nome de Deus nos prefácios das Cartas Constitucionais de 1934 e 1937; o reconhecimento do casamento religioso nos mesmos termos do civil; e a permissão da educação religiosa no horário escolar. Sobre essas medidas:

O prefácio da Constituição coloca-a sob a proteção de Deus, marcando com isso o fim da influência positivista; Os religiosos obtêm direitos cívicos; A personalidade jurídica das ordens religiosas não sofre entraves; A assistência espiritual às organizações militares e oficiais é consentida; Mas, acima de tudo, Dom Leme conseguiu que o Estado fosse autorizado a financiar a Igreja invocando o interesse coletivo (Alves, 1979, p. 37).

A LEC atuou como uma espécie de braço político do projeto de neocristandade. Vale lembrar que a Igreja via nesse momento a possibilidade de ocupar mais espaço dentro do campo político brasileiro. Desse modo, a estratégia adotada por Dom Leme ao conferir apoio aos candidatos que se propusessem a defender os interesses da Igreja Católica era não causar uma divisão dos votos e eleger o maior número de representantes possível. A promulgação da Constituição de 1934, contendo as pautas católicas, apontou que as ações pensadas foram bem-sucedidas (Oliveira, 2019, p. 40). A Igreja ganhava influência nos mais distintos setores da sociedade, enquanto o Estado contava com o apoio do catolicismo.

O projeto de neocristandade, depois da boa atuação da LEC, tratou de criar mecanismos de inserção social, entre eles a Ação Católica Brasileira (ACB, em 1935). A fundação da ACB deu-se devido à LEC ter maior ação somente nos períodos eleitorais, sendo que a Igreja necessitava de um movimento que atuasse de maneira constante. A ACB, seguindo o modelo proposto por Pio XI, contou com Dom Leme em sua organização geral e Alceu Amoroso Lima como presidente executivo (Oliveira, 2016, p. 94). Entretanto, a fundação da ACB deveria cumprir dois objetivos:

Garantir, por um lado, as conquistas católicas obtidas na Constituição de 1934 e, por outro, criar uma força de resistência ao avanço das ideias comunistas. O pânico anticomunista, já existente nos meios católicos, assumia proporções maiores ainda diante da Aliança Nacional de Libertação. O perigo vermelho era visto por todos os lados: no Exército, nos sindicatos, nas escolas e no próprio âmbito do governo (Azzi, 2003, p. 27).

No decorrer do ano de 1938 – durante o período do Estado Novo –, a ACB começou a perder sua hegemonia. Alceu Amoroso Lima demonstrou insatisfação com a proximidade da Igreja com o autoritarismo de Vargas (Oliveira, 2016, p. 95). Ressaltou que, com o passar do tempo à frente da Ação Católica, foi cada vez mais se afastando de sua posição direitista e que a publicação de *Humanismo integral* de Maritain ajudou-o a encontrar aquilo que estava em suas aspirações político-sociais. “Daí por diante, foi gradativamente caminhando em direção de um catolicismo aberto, democrático e reformista” (Lima, 1943, p. 145). Insatisfeito com os rumos tomados pela ACB, afirmou:

A Ação Católica não é uma associação a mais que se vem enfileirar ao lado das outras como qualquer uma delas, na floração das obras diocesanas e paroquiais. A Ação Católica paira em esfera superior; uma organização que, sob a dependência imediata da hierarquia, aos católicos leigos de todas as condições sociais e às obras católicas de todo gênero proporciona e facilita a colaboração no apostolado da Igreja. Aí o motivo por que a AC. não deve confundir-se, nem mesmo aparentemente, com qualquer associação ou obra de fins particularizados; todos os católicos e todas as obras têm o seu lugar de honra e de dever (Lima, 1943, p. 146).

Além da discordância com a ACB, Alceu criticou também a relação entre a LEC e a Ação Integralista. Segundo critérios estabelecidos, a LEC escolheu apoiar todos os partidos desde que aceitassem seu programa mínimo de reivindicações sociais. No entanto, Plínio Salgado defendeu que, com relação à Ação Integralista, a LEC assumisse uma postura diferenciada, pois, enquanto os demais partidos se limitavam a aceitar algumas propostas da Igreja, os integralistas estavam dispostos a acatar na íntegra sua pauta, inclusive comprometendo-se a defendê-la na Assembleia Constituinte. Para Alceu, isso seria o mesmo que reconhecer que a Ação Integralista fosse um partido político em que todos os católicos deveriam votar. Como foi acertado previamente, esse entendimento não representava os objetivos da LEC e muito menos as aspirações de Dom Leme (Lima, 2000, p. 236).

Em síntese, o legado de Dom Leme ocupou-se em restabelecer as relações Igreja/Estado, mantidas mesmo depois da proclamação do Estado Novo (1937). Baseado em uma espécie de teoria da neutralidade, os privilégios obtidos em 1934 e incorporados à Constituição de 1946 foram preservados depois da redemocratização do país. Do ponto de vista interno, apesar da participação dos intelectuais católicos em certas decisões da Igreja, o caráter centralizador e clerical dos bispos da época permitia à hierarquia o controle absoluto de seus movimentos. Por fim, o modelo escolhido para a fundação da ACB foi o italiano, bem mais autoritário que o francês ou o belga (Alves, 1979, p. 38). Após a morte de Dom Leme em 1942, o padre Helder Câmara foi nomeado assistente nacional da Ação Católica e, nos anos seguintes, foi responsável por um forte dinamismo dentro e fora da Igreja (Souza, 2004, p. 78).

3.3 A DÉCADA DE 1950 NO BRASIL: A IGREJA APERTA O PASSO

Ao descrever o catolicismo no Brasil na metade do século XX, o teólogo João Batista Libânio (2000) apontou como uma mistura que envolvia práticas da devoção popular com ritos medievais e romano-tridentinos. Essa composição difusa mantinha a Igreja distante das novas exigências do mundo moderno. Por outro lado, Berger (2018) destacou que Roma conseguiu adiar ao máximo sua tentativa de diálogo, mas, após a eleição de João XXIII, os ventos da

mudança começaram a soprar com mais força, realçando a necessidade inadiável desse encontro.

Todavia, se até a década de 1950 a Igreja concentrou os seus esforços em viabilizar o seu projeto de neocristandade com o apoio de Roma, no Brasil, os desafios da instituição recrudesceram com o reconhecimento de outros campos de força, precisando disputar relevância, por exemplo, com as Ligas Camponesas criadas pelo Partido Comunista Brasileiro (PCB) (Morais, 2012, p. 21). Nesse embate, uma parcela do episcopado passou a defender a realização de reforma agrária, melhorias na educação e na distribuição de renda, reivindicações idênticas as do PCB.

A Igreja Católica, por meio desse setor do episcopado, admitiu a urgência de transformar o discurso proselitista em pauta social e ações concretas. Sua atuação fez-se sentir em diferentes âmbitos e sua presença indicou, mesmo com muitas ressalvas, uma ruptura com o legado herdado desde o período colonial. Essas mudanças revelaram que os laços históricos que demonstravam a existência de uma aliança entre a Igreja, as classes dominantes e o Estado não foram capazes de explicar nem resumir, *ad infinitum*, a natureza política dessas parcerias (Carvalho, 1983, p. 68). Desse modo, a Igreja deu sinais de que chegara a hora de refletir sobre sua relação com o mundo.

Diante desse contexto, a Igreja Católica no Brasil, segundo Bruneau (1974), apoiou-se em estratégias políticas para ganhar e exercer influência, uma iniciativa tradicionalmente praticada pela Igreja que havia dado certo durante o regime varguista. A Igreja entrincheirou-se em várias frentes com o objetivo, por exemplo, de evitar que fossem aprovadas leis contrárias à moral cristã, dificultar a prática de outras religiões e assegurar que o Estado continuasse subvencionando seus projetos.

Em uma espécie de síntese sobre as causas das mudanças que ocorreram na Igreja Católica, sobretudo após a década de 1950, Carranza (2011) ressaltou que a trajetória de implantação da neocristandade no Brasil como ideologia, que permeou as ações do catolicismo e consolidou o cristianismo institucional, teve sua origem histórica num processo de reinstitucionalização, cujas bases podem ser esboçadas num tríptico movimento.

O primeiro demonstrou o esforço da Igreja pela romanização de inspiração ultramontanista, como foi apresentado anteriormente. Iniciada por Leão XIII e mantida por seus sucessores, capitaneou no Brasil a transição do catolicismo colonial para o universalista. Isso ocorreu com total rigidez doutrinária e moral.

O segundo movimento tratou da proposta do catolicismo social, que encontrou seu marco histórico na publicação da encíclica *Rerum Novarum* (1891). Defendeu uma nova

organização de base social da Igreja em que o ideário civilizador católico deveria estar presente em toda estrutura da sociedade. Dessa forma, a instituição passou a se preocupar com as questões sociais e, ao mesmo tempo, pretendeu retomar sua influência política¹¹. Não mais centrado na utopia de ressacralização do mundo, mas como Cristandade profana, despontou no catolicismo social um novo papel de Igreja (Carranza, 2011, p. 255).

Por fim, para concretizar as propostas do catolicismo social, a hierarquia investiu no terceiro movimento da recatolização, denominado de movimentos eclesiais. Herdeiro da utopia de um catolicismo intransigente, fundamentado no ideal de Cristandade como civilização, os movimentos sociais ligados à Igreja, aos poucos, foram se tornando verdadeiros laboratórios de reflexão, de mobilização e de ação social. Eles apontavam para uma utopia globalizante e radical de reconciliação cristã com o mundo (Carranza, 2011, p. 256). Além dos movimentos citados anteriormente, a Igreja da neocristandade, da primeira metade do século XX, criou os grupos: União Popular (1909), a Liga das Senhoras Católicas (1910), a Aliança Feminina (1919), a Congregação Mariana (1924), os Círculos Operários (1930) (Mainwaring, 1989, p. 47).

Para Löwy (2016), as inflexões da/na Igreja foram fruto da combinação e convergência de transformações internas e externas que ocorreram na década de 1950 e se desenvolveram da periferia para o centro da instituição. O surgimento de novas correntes filosóficas, teológicas e das ciências sociais, juntamente com o pontificado de João XXIII (1958-1963) e o Concílio Vaticano II (1962-1965), legitimou e sistematizou essas orientações, lançando as bases para uma nova era na história da Igreja.

Simultâneas às transformações que acometiam a Europa, na América Latina, da década de 1950 em diante, a industrialização sob a hegemonia do capital multinacional fez recrudescer a dependência econômica dos países periféricos com relação aos centros financeiros. Isso fez aumentar as divisões sociais, o êxodo rural e o número de trabalhadores nas cidades. No entanto, com a Revolução Cubana em 1959, um novo período histórico abriu-se na América Latina com a intensificação das lutas sociais (Löwy, 2000, p. 84).

A convergência desse conjunto, muito distinto, de mudanças criou as condições que possibilitaram a emergência de um reposicionamento da Igreja Católica, cujas origens remontam a um período anterior ao Concílio do Vaticano II. De maneira simbólica, “a corrente

¹¹ Quando se trata dos motivos que levaram a Igreja Católica a se reposicionar dentro do campo religioso brasileiro a partir da segunda metade do século XX, as opiniões divergem entre os autores. Para Bruneau (1974), a Igreja estava preocupada em não perder sua influência. Lima (1979) defendeu que a Igreja foi motivada pelos movimentos sociais, pela DSI e por um grupo progressista do episcopado brasileiro. Mainwaring (1989) afirmou que as concepções políticas influenciaram a concepção de fé da Igreja.

cristã radical nasceu em janeiro de 1959, quando Fidel Castro, Che Guevara e seus camaradas entraram marchando em Havana, enquanto em Roma João XXIII publicava a primeira convocação do Concílio” (Löwy, 2000, p. 85).

Ao tentar historicizar os fatos, acomodando-os no tempo e no espaço, do ponto de vista cronológico, o início das primeiras inflexões da Igreja Católica, descrita por Brenda Carranza de modernização ultramontana, talvez tenha ocorrido ainda no governo de Pio IX e não durante o papado de Leão XIII.

Por outro lado, a análise de Michael Löwy, embora ajude na compreensão dos acontecimentos, parece não ter levado em consideração os movimentos anteriores, talvez questionáveis, mas que não devem ser ignorados. Desse modo, sua interpretação pode induzir o leitor a acreditar em uma atitude passiva da Igreja diante das inevitáveis transformações pelas quais estaria fadada a ser submetida. Ainda, ao atribuir a causa das transformações do catolicismo ao surgimento de novas correntes filosóficas, teológicas e das ciências sociais, não se relacionou ao modernismo, mas apenas aos conflitos sociopolíticos e religiosos da década de 1950.

Ao se referir às forças que estavam se acomodando dentro do catolicismo no Brasil, Rogério Luiz de Souza afirmou:

Refiro-me aqui, portanto, à constituição de um engajamento católico de feições distintas e originais e que nasceu da aproximação com o marxismo e com o catolicismo social francês, que adquiriu a dimensão social com as experiências da JOC, JEC e JUC importadas da Bélgica, que se fortaleceu com as palavras do papa João XXIII e que alcançou o chão da fábrica e o mundo rural em sua condição mais sub-humana (Souza, 2019, p. 189).

Na sequência de eventos em curso dentro da instituição Católica, em 1950, Dom Inocêncio Engelke (1977), bispo da diocese de Campanha, Minas Gerais, iniciou uma discussão sobre reforma agrária ao publicar a carta pastoral *Conosco, sem nós ou contra nós se fará a reforma rural*. No mesmo ano, foram criadas as escolas radiofônicas pela arquidiocese de Natal, Rio Grande do Norte, com o objetivo de organizar as comunidades, sobretudo as rurais, com a formação de grupos e treinamento de líderes. Em 1952 foi fundada a CNBB, que se dedicou aos estudos sobre os mais relevantes temas da realidade brasileira e tornou-se o centro das decisões sociopolíticas da Igreja (Alves, 1979, p. 45). No início da década de 1960, foi fundado o Movimento Educação de Base (MEB) com o objetivo de desenvolver um programa de educação por meio da instalação de quinze mil escolas radiofônicas nas zonas rurais das regiões Norte, Nordeste e Centro-Oeste (Farias, 2013, p. 23).

A Igreja Católica no Brasil passou, portanto, a interferir de maneira engajada e militante nos mais diversos espaços sociais e políticos, com diagnóstico, planejamento e desenvolvimento socioeconômico. O objetivo era:

Projetar uma linha de pensamento e de ação – que chamaremos aqui de Teologia do Desenvolvimento –, essa instituição religiosa estabeleceu valores ético-sociais que ajudaram a constituir o cenário político-econômico do pós-guerra e que afirmaram o ideal reformador e disciplinar da sociedade. Portanto, embalada por uma proposta humanista e redefinidora do traço capitalista-liberal, a Igreja estimulou a constituição de um Estado intervencionista de bem-estar social (Souza, 2015, p. 379).

Em meio aos muitos movimentos do catolicismo no Brasil e na América Latina, Pio XII (1939-1958) convocou a I Conferência do Episcopado Latino-Americano em 1955, no Rio de Janeiro, depois de 56 anos do primeiro Concílio Plenário (1899). Assim como no Concílio Plenário, a I Conferência demonstrou preocupações apenas romanizantes. Na carta de encerramento sob o título *Ad Ecclesiam Christi* (1955, n. 2), Pio XII ressaltou que lhe causava ansiedade não ver ainda resolvida a insuficiência de padres na Igreja latino-americana. Como solução, apresentou uma série de medidas: melhoria nas estruturas dos seminários; maior auxílio financeiro das comunidades católicas europeias e norte-americanas; e sugeriu que a Igreja atribuísse mais responsabilidades pastorais aos leigos, de modo particular nas regiões mais distantes dos centros urbanos.

No título VIII, números 69-78, do documento final, embora de maneira genérica e desconexa, a Conferência fez algumas considerações sobre as questões sociais do continente, particularmente quanto à insuficiência salarial decorrente do processo industrial em curso; admoestou os católicos sobre as insidiosidades e os perigos das doutrinas marxistas; e manifestou interesse pela melhoria espiritual e social das populações indígenas.

Ao fim da Conferência foi aprovada, pela Sé Apostólica, a criação da Conferência Episcopal Latino-Americana (Celam). Com sua sede na cidade de Bogotá, Colômbia, Dom Manuel Larraín, bispo de Talca, Chile, foi eleito o primeiro presidente em 1963. A iniciativa oxigenou ainda mais o trabalho de renovação teológico-pastoral na América Latina.

3.4 JOÃO XXIII E O CONCÍLIO VATICANO II: A IGREJA SE MODERNIZA

Em 1958, após a morte de Pio XII (1939-1958), o cardeal Ângelo Giuseppe Roncalli foi eleito papa João XXIII (1958-1962). Roncalli nasceu no povoado de Sotto il Monte, na província de Bérgamo, Itália, em 25 de novembro de 1881. Eleito aos 77 anos de idade, de

“papa de transição, tornou-se papa da transição da Igreja tradicional, forjada pelo Concílio de Trento e pelo Vaticano I, para a primavera da Igreja do Concílio Vaticano II” (Libânio, 2000, p. 64).

A filósofa judia Hannah Arendt referiu-se com um pouco de ironia ao susto sentido pelo mundo católico com a eleição do cardeal Roncalli nos seguintes termos:

Ele primeiro não teve de ser indicado bispo, e arcebispo, e cardeal, até ser finalmente eleito como papa? Ninguém tinha consciência de quem ele era? Bem, a resposta à última de suas três perguntas parece ser não. Quando entrou no conclave, não fazia parte dos *papabili*; os alfaiates do Vaticano não tinham preparado nenhum paramento adequado a suas medidas. Foi eleito porque os cardeais não conseguiam chegar a um acordo e estavam convencidos, como ele próprio escreveu, de que seria um papa provisório e transitório, sem maiores consequências (Arendt, 2008, p. 68).

Anteriormente, em 1934, antes de se tornar pontífice foi nomeado delegado apostólico na Turquia e na Grécia e, ao mesmo tempo, administrador do vicariato apostólico de Istambul, onde se destacou no diálogo com os muçulmanos e os ortodoxos. Quando irrompeu a Segunda Guerra Mundial, encontrava-se na Grécia e, por meio da chamada permissão de trânsito fornecida pela delegação apostólica, salvou muitos judeus de serem deportados. Em 1944, Pio XII, com o apoio do então arcebispo Montini, nomeou Roncalli núncio apostólico da França. Aos 53 anos de idade foi escolhido cardeal e dois anos mais tarde patriarca de Veneza. Caracterizado pela simplicidade de vida, chegou ao conclave e foi eleito, derrotando o favoritismo do cardeal Giuseppe Siri. Foi eleito papa na décima primeira votação, no dia 28 de outubro de 1958. O ponto de desequilíbrio, no entanto, pode ter sido sua obediência quase submissa a seu antecessor Pio XII, o que agradava à Cúria Romana, aos conservadores e aos anticomunistas (Souza, 2014, p. 14).

Ao assumir o papado em 1958, demonstrou que estava disposto a dialogar com as diferenças sociopolíticas e religiosas de seu tempo. Diante da deflagração da Revolução Cubana (1959), negou-se a romper relações com aquele país (Carletti, 2012, p. 130). Além de não excomungar Fidel Castro, apesar das pressões diplomáticas de países europeus e dos americanos, ainda aceitou as credenciais do embaixador cubano junto à Santa Sé e nomeou o arcebispo Cesare Zacchi como núncio apostólico daquele país. Em 1961 dirigiu-se às grandes potências enviando um apelo em favor da paz mundial e pelo fim da Guerra Fria (Souza; Gomes, 2014, p. 15).

Desde Bento XV (1914-1922), os papas tinham pensado na possibilidade de reabertura do Concílio Vaticano I. João XXIII, porém, não comungava dessa ideia e, ao confidenciar ao

seu secretário de Estado, cardeal Domenico Tardini, sua intenção, afirmou que o Concílio chamar-se-ia Vaticano II. Assim, o papa deixava evidente que esse seria um Concílio novo e não complementação do Vaticano I. De modo que, sendo novo, tinha uma agenda totalmente livre e aberta. Não seria a continuação de uma assembleia nascida e depois suspensa em um contexto histórico de conflito e pessimismo, mas constituiria uma página em branco na história plurissecular dos Concílios (Alberigo, 2006, p. 34). Embora a Cúria Romana não considerasse haver uma urgência que justificasse a convocação de um Concílio, o papa reconhecia que havia chegado a hora de propor o fim dos embates contra a Modernidade.

Ao propor um novo Concílio, João XXIII quis, assim como foram os anteriores, que fosse ecumênico, mas ressignificou o termo. Comumente definido como assembleia de todos os bispos da Igreja Católica, sua universalidade de direito consistia no fato de que a Igreja foi constituída para acolher em seu seio todos os fiéis, sem exceção. O papa desejava dirigir-se às Igrejas cristãs para lhes pedir que dirimissem as discórdias (Mattei, 2012, p. 403). No entanto, não pretendia apresentar uma nova teologia ecumênica, mas antes ressaltar um novo modelo pastoral.

Convocado pela constituição apostólica *Humanae Salutis* (1961), o Concílio teve início em 11 de outubro de 1962, após três anos de preparação, na presença de 2.540 padres conciliares com direito a voto (Souza; Gomes, 2014, p. 16). No discurso de abertura *Gaudet Mater Ecclesia* (1962), João XXIII afirmou que o objetivo do vigésimo Concílio era zelar pela defesa da doutrina de forma eficaz. A doutrina, apesar de certa e imutável, deveria ser aprofundada e exposta de forma a responder às exigências do mundo hodierno.

João XXIII reafirmou, por meio da encíclica *Mater et Magistra* (1962), reconhecer que as verdades religiosas são falseadas pelas opiniões e a Igreja sempre se opôs a esses erros, muitas vezes até os condenou. Agora, a Igreja prefere usar mais o remédio da misericórdia e menos o da severidade. Julga satisfazer melhor as necessidades de hoje mostrando a validade de sua doutrina do que renovando condenações. O pontífice destacou ainda que a experiência ensinou que a violência feita aos outros, o poder das armas e o predomínio político não contribuíram para a solução dos problemas. Desse modo, a Igreja Católica, por meio deste Concílio ecumênico, deseja mostrar-se mãe amorosa, benigna, paciente, cheia de misericórdia e bondade. Sobre qual não era o objetivo do Concílio, afirmou:

A finalidade principal deste Concílio não é, portanto, a discussão de um ou outro tema da doutrina fundamental da Igreja, repetindo e proclamando o ensino dos Padres e dos Teólogos antigos e modernos, que se supõe sempre bem presente e familiar ao nosso espírito. Para isto, não havia necessidade de

um Concílio. Mas da renovada, serena e tranquila adesão a todo o ensino da Igreja, na sua integridade e exatidão, como ainda brilha nas Atas Conciliares desde Trento até ao Vaticano I, o espírito cristão, católico e apostólico do mundo inteiro espera um progresso na penetração doutrinal e na formação das consciências; é necessário que esta doutrina certa e imutável, que deve ser fielmente respeitada, seja aprofundada e exposta de forma a responder às exigências do nosso tempo. Uma coisa é a substância do “*depositum fidei*”, isto é, as verdades contidas na nossa doutrina, e outra é a formulação com que são enunciadas, conservando-lhes, contudo, o mesmo sentido e o mesmo alcance. Será preciso atribuir muita importância a esta forma e, se necessário, insistir com paciência, na sua elaboração; e dever-se-á usar a maneira de apresentar as coisas que mais corresponda ao magistério, cujo caráter é prevalentemente pastoral (João XXIII, 1962, VI, 4,5).

O conceito central que ajuda a compreender as vicissitudes do Concílio, como também sua recepção no contexto brasileiro, foi a ideia de *aggiornamento* como novo jeito de pensar a Igreja inserida na atualidade, na contemporaneidade, na Modernidade. O termo traz consigo a ideia de que o catolicismo seria adaptável inclusive ao mundo moderno, apropriando-se de alguns valores e pressuposições. Indica ainda a relação entre os valores eternos da verdade cristã e sua inserção na realidade dinâmica, hoje extremamente mutável (Marchini, 2018, p. 172). Vale lembrar que os Concílios anteriores não usaram a expressão *aggiornamento* como princípio amplo. De modo que o Vaticano II recorreu a alguns conceitos e valores culturais do mundo moderno, tais como liberdade, igualdade e fraternidade, oriundos do iluminismo e que foram condenados pelo Vaticano I (O'Malley, 2020, p. 43).

Dentre os contextos que influenciaram a Igreja a adotar o Concílio como espaço de diálogo com a Modernidade, o momento pós-guerra foi determinante. Com o fim da Segunda Guerra Mundial, a população europeia passou por transformações sociopolíticas e religiosas. Essa conjuntura contribuiu para o declínio de um estilo de catolicismo colonial. Tais circunstâncias tornaram inadiável o encontro entre Igreja e Modernidade e exigiram um reposicionamento, muitas vezes postergado, da instituição com os contextos sociais e culturais nos quais suas dioceses particulares estavam inseridas (Marchini, 2018, p. 174).

No primeiro período, que se encerrou em 8 de dezembro de 1962, João XXIII propôs que o primeiro tema em discussão fosse sobre a liturgia, por se tratar de um projeto que já teria certo consenso entre os bispos. Na sequência, outros temas também foram discutidos, tais como: as fontes da revelação; comunicações sociais; a questão ecumênica; a Virgem Maria; e o projeto sobre a Igreja, bastante aguardado, visto que o Vaticano I não havia conseguido completá-lo. No entanto, foram apresentadas outras propostas, como a do arcebispo de Bolonha, cardeal Giacomo Lercaro (1891-1976), sobre a Igreja dos pobres, certamente a mais profética desse

primeiro período e que foi acolhida, sobretudo, pelos bispos não europeus (Alberigo, 2006, p. 62).

Sobre a Igreja dos pobres, a questão essencial era a identidade da Igreja defendida por Lercaro como a temática transversal do Concílio. Para justificar sua proposta, que se alinhava com a perspectiva teológica da mensagem de João XXIII, Lercaro afirmou que o mistério de Cristo na Igreja sempre foi e é, particularmente, o mistério de Cristo nos pobres e o anúncio do evangelho aos pobres, um anúncio visto como síntese de toda a vida de Jesus, das profecias relativas ao Cristo dos pobres do reino de Deus presente, mas também prometido na vinda escatológica de Cristo (Souza, 2021, p. 15).

Nos primeiros meses de 1963, o estado de saúde de João XXIII agravou-se, vindo a falecer em 3 de junho. O conclave para a escolha do futuro papa reuniu-se entre os dias 19 e 21 de junho e elegeu o então arcebispo de Milão, Giovanni Battista Montini (1897-1978), papa Paulo VI (1963-1978).

De perfil liberal e progressista, alternou posições progressistas e posições conservadoras, recebendo o apelido de Hamlet. Ao assumir o pontificado, teve que decidir sobre as reformas em curso e precisou mediar conflitos (Carletti, 2012, p. 135). De um lado, a oposição do grupo conservador que queria manter o poder de vigilância da Cúria, temerosa de que o mundo moderno viesse corroer a fé e as práticas cristãs. Considerava o Concílio o momento oportuno para concluir a reforma iniciada em Trento (1545-1563). Do outro, os cardeais e bispos, sobretudo de outros continentes, que esperavam a renovação da Igreja. Ao rejeitar as doutrinas dos manuais, buscavam respostas novas para as questões suscitadas pelas correntes de ideias contemporâneas (Libânio, 2000, p. 72).

No dia seguinte a sua eleição, Paulo VI anunciou, por meio de uma mensagem radiofônica, sua intenção de concluir os trabalhos conciliares e marcou para o dia 29 de setembro de 1963 o reinício das sessões, frustrando os que preferiam seu encerramento (Souza; Gomes, 2014, p. 20). Durante as sessões conciliares, as disputas internas entre progressistas e conservadores mantiveram-se acirradas. Isso forçou Paulo VI a adotar um tom moderado, limitando suas tendências progressistas (Carletti, 2012, p. 130).

Ao analisar o perfil de Paulo VI, Boaventura Kloppenburg (1963), perito conciliar, descreveu-o como um papa que aderiu à linha de João XXIII e elencou três características presentes em suas ações: o entendimento de uma Igreja que precisava ser pobre e simples para ser servidora; a preocupação com o ecumenismo – enquanto diálogo entre os cristãos –; e a opção de fazer do Concílio algo propositivo e não restritivo, o que na prática se traduz em instruções e não em imposições e anátemas.

Ao reabrir os trabalhos para o segundo período do Concílio, Paulo VI estabeleceu quatro objetivos: a exposição da teologia da Igreja, sua renovação interior, a promoção da unidade dos cristãos e o diálogo com o mundo contemporâneo. Uma das novidades desse período foi a discussão sobre o ecumenismo, que superou as intransigências seculares que esperavam um retorno a Roma dos cismáticos e dos hereges (Alberigo, 1995, p. 410). No último período foi discutida a relação da Igreja com o mundo contemporâneo e o princípio da colegialidade dos bispos (Dias; Moreira, 2022, p. 856).

No dia 21 de novembro de 1964 foram aprovadas: a constituição dogmática sobre a Igreja, *Lumen Gentium*; o decreto sobre o ecumenismo, *Unitatis Redintegratio*; e o decreto sobre as Igrejas orientais, *Orientalium Ecclesiarum*. Sobre a publicação da *Lumen Gentium*, o frade franciscano Constantino Koser ressaltou que

o documento retratou a opção conciliar de não trabalhar com os anátemas e dogmas: O Concílio Vaticano II não foi convocado para propor novos dogmas, mas para reformular a fé de sempre em linguagem nova, em termos que os homens de hoje possam compreender. O Pontífice reinante insistiu nisto mais de uma vez, na aula conciliar e nas comissões isto não deixou de ser lembrado (Koser, 1964, p. 959).

Além dos três documentos, foram aprovados mais treze, com destaque para a constituição pastoral sobre a Igreja no mundo de hoje, *Gaudium et Spes* (1965). A Igreja defendeu que as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres, deveriam ser também as mesmas dos discípulos de Cristo. Para cumprir sua missão, deveria conhecer e compreender o mundo em que vivemos, suas esperanças e aspirações e seu caráter tantas vezes dramático.

A *Gaudium et Spes*, promulgada na última sessão conciliar, sintetizou o espírito do Vaticano II como de diálogo com a Modernidade. O documento representou uma virada eclesiológica da Igreja Católica, que deixou de ler o mundo a partir de suas perspectivas teológicas para interpretá-lo a partir da realidade contemporânea (Marchini, 2018, p. 172). O teólogo alemão Joseph Ratzinger caracterizou a *Gaudium et Spes* como o mais autêntico testamento do Concílio, uma revisão do *Syllabus* de Pio IX, uma espécie de anti-*Syllabus* (Matei, 2012, p. 443). O Concílio foi encerrado solenemente no dia 8 de dezembro de 1965 com a carta apostólica *In Spiritu Sancto* do papa Paulo VI (Souza; Gomes, 2014, p. 22).

Em síntese, Bernstein e Politi (1996) destacaram que o Vaticano II trouxe a reforma litúrgica; o uso do vernáculo na celebração da missa; uma afirmação da liberdade de consciência; reaproximação com as comunidades protestante e ortodoxa oriental; abertura para

com outras religiões; diálogo com os não-crentes; e o repúdio ao antissemitismo. E o mais relevante: a apresentação da Igreja não como uma instituição estática, mas como Povo de Deus seguindo seu caminho através da história, um novo Israel em peregrinação.

3.5 A CONFERÊNCIA DE MEDELLÍN E A IGREJA DOS POBRES

A II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano ocorreu em Medellín, na Colômbia, em 1968. Com o tema *A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio Vaticano II*, foi descrita por Clodovis Boff (1998) como um ato de fundação da Igreja da América Latina por considerar seus povos e suas culturas. O evento pode ser interpretado como espécie de carta magna da Igreja no continente, por ensaiar uma ruptura deste catolicismo com o modelo colonial europeu. Em suas decisões, além de prever uma Igreja mais colegiada, apontou para a possibilidade de novas abordagens teológico-pastorais das Igrejas particulares.

Inspirada no Vaticano II, nas circunstâncias concretas do continente e com forte apelo social, a Conferência de Medellín contribuiu para resgatar o profetismo do querigma cristão das origens e consolidou sua missão contra as desigualdades sociais. Vale lembrar que esse novo paradigma eclesial recebeu apoio da pastoral social de Dom Helder Câmara. Nas décadas de 1950 e 1960 essas ideias difundiram-se pelos países da América Latina, ainda que condicionadas às concepções ideológicas em vigor, de cunho populista, desenvolvimentista e revolucionária. É relevante também destacar, do ponto de vista histórico, a sequência de golpes de Estado capitaneados pelos Estados Unidos¹² e a postura combativa da Igreja contra os autoritarismos.

Diante desse contexto de inflexões sociopolíticas que marcou o antes e o depois do encontro dos bispos em Medellín, a Igreja Católica latino-americana ensaiou um movimento de ruptura contra sua concepção elitista e opressiva e começou a questionar sua aliança secular com as classes dominantes (Boff, 1998). No Brasil, os documentos do Regional da CNBB Centro-Oeste *Marginalização de um povo* e do Nordeste II *Ouvi os clamores do meu povo* reposicionaram a Igreja diante de sua relação com o poder e marcaram sua aproximação com a causa dos mais pobres. Os bispos em Medellín ressaltaram que:

A II Conferência Geral de seu Episcopado situou no centro de sua atenção o homem deste continente, que vive um momento decisivo de seu processo histórico. Assim sendo, não se acha desviada, mas voltou-se para o homem

¹² No Brasil, 1964; na Argentina, 1966; na Bolívia, 1971; no Uruguai e no Chile, 1973; no Peru, 1975; no Equador, 1976. Havia ainda as ditaduras já em curso: Stroessner, no Paraguai; François Duvalier, no Haiti; e Somoza, na Nicarágua.

[...]. Acatando o juízo da história sobre estas luzes e sombras, quer assumir inteiramente a responsabilidade histórica que recai sobre ela no presente (Conclusões da II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, 1968, p. 01).

Medellín associou o compromisso pastoral com os desafios sociais vigentes, tornando-o o novo *habitus* missionário da Igreja. Nos anos pós-Medellín, a maioria das Igrejas particulares, sobretudo onde a Ação Católica teve uma atuação significativa, as reuniões de grupo ou de conselho de pastoral, assim como as assembleias eclesiais, tiveram a preocupação de levar em consideração a realidade histórica do momento. No Brasil, nesse período, as instituições de pesquisa como o Centro de Estatística Religiosa e Investigação Social (Ceris), o Instituto Brasileiro de Desenvolvimento (Ibrades) e o Instituto Nacional de Pastoral (INP) tornaram-se parceiros da CNBB no fornecimento de dados (Brighenti, 2022, p. 207).

No primeiro tópico do documento final de Medellín, que tratou da justiça, os bispos descreveram a miséria como um fato coletivo. Apontaram que os esforços feitos não foram capazes de assegurar que a justiça fosse respeitada e efetivada em todos os setores das comunidades nacionais. A Conferência destacou:

Nesta transformação, por trás da qual se anuncia o desejo de passar do conjunto de condições menos humanas para a totalidade de condições plenamente humanas e de integrar toda a escala de valores temporais na visão global da fé cristã, tomamos consciência da vocação original da América Latina: vocação de unir em uma síntese nova e genial o antigo e o moderno, o espiritual e o temporal (Conclusões da II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, 1968, p. 02).

Além de indicar a vocação da Igreja latino-americana, que estava sendo forjada pela encarnação do Evangelho na experiência prática, o documento de Medellín definiu esse acontecimento como uma nova época da história do catolicismo na região e atribuiu ao termo libertação o novo mote a ser buscado:

Estamos no limiar de uma nova época da história do nosso continente. Época plena de um desejo de emancipação total, de libertação diante de qualquer servidão, de maturação pessoal e de integração coletiva. Percebemos aqui os prenúncios do parto doloroso de uma nova civilização. E não podemos deixar de interpretar este gigantesco esforço por uma rápida transformação e desenvolvimento como um evidente signo do Espírito que conduz a história dos homens e dos povos para sua vocação (Conclusões da II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, 1968, 2).

O termo libertação, apesar de sua polissemia, assumiu, dentro desse processo dialético, uma contraposição às ideias de opressão e de dependência. A perspectiva do termo relacionou-

se com aspecto político, pois inspirou as classes oprimidas a lutarem contra modelos excludentes. Na mesma direção, preocupou-se com o papel da pessoa humana na história, garantindo seu protagonismo e sua autonomia (Gutiérrez, 1986, p. 77). Por outro lado, a Conferência dos bispos em Medellín deu à Igreja os elementos essenciais que se configuraram, nos anos seguintes, em uma identidade e originalidade própria da Igreja latino-americana. As Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) foram representadas pela opção pelos pobres e pela Teologia da Libertação.

3.5.1 Medellín e a Igreja dos pobres

O propósito de estar junto aos pobres não é uma novidade de Medellín, faz parte do cipoal de intenções presentes nos discursos eclesiais desde os primeiros séculos do cristianismo. Defender essa prática foi uma constante na história da Igreja, embora as interpretações desse *habitus* tenham sofrido ressignificações (Boff, 1998). No entanto, durante o papado de Pio XI, esse juízo parece ter ganhado um caráter de urgência; segundo as próprias impressões do pontífice, preocupado com o esvaziamento da Igreja, ressaltou que o maior escândalo da instituição no século XIX foi ter perdido a classe operária. Diante do desafio, a promessa de optar pela defesa dos mais pobres pareceu uma tentativa da instituição de reparar esse equívoco.

Como já dito anteriormente, a ideia de Igreja dos pobres foi defendida pelo cardeal Giacomo Lercaro, arcebispo de Bolonha. O cardeal propôs que essa temática estivesse no centro das discussões cristoeclesiológicas do Concílio. Apesar da falta de endosso imediato por parte de seus pares quanto à urgência do tema, a *Lumen Gentium* destacou que:

Assim como Cristo consumou a obra da redenção na pobreza e na perseguição, assim a Igreja é chamada a seguir o mesmo caminho [...]. Cristo despojou-se a si mesmo, tomando a condição de servo e por nossa causa fez-se pobre: da mesma maneira a Igreja não foi instituída para buscar a glória terrestre, mas para proclamar, também com seu próprio exemplo, a humildade e a abnegação (*Lumen Gentium*, n. 4).

Desse modo, a opção pelos pobres defendida em Medellín não foi uma invenção latino-americana. No entanto, o sínodo restaurou o debate e denunciou a pobreza como consequência da injustiça. Os pobres, renegados à insignificância social, foram na América Latina entendidos como interlocutores da mensagem do Evangelho. Apoiado na encíclica *Mater et Magistra* (1961) de João XXIII, o episcopado do continente propôs-se a não ficar indiferente às injustiças sociais que vilipendiaram os direitos básicos da maioria de suas populações.

Ao procurar definir a ideia de pobreza, os bispos fizeram três distinções: como carência de bens materiais, muitas vezes denunciada pelos profetas como fruto da injustiça e do pecado; como desapego aos bens deste mundo e valorização dos bens celestiais; e como compromisso assumido voluntariamente por amor à condição dos necessitados (Conclusões da II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, 1968, p. 62).

Todavia, apoiados na visão de pobreza como compromisso que se assume voluntariamente, os bispos latino-americanos demonstraram, através de uma série de iniciativas, sobretudo ligadas à questão da terra, disposição em romper o vínculo secular com as classes dominantes. No Brasil (1950), o bispo da diocese de Campanha, Minas Gerais, Dom Inocêncio Engelke, iniciou um debate sobre a necessidade de reforma agrária (Carvalho, 2020). No Chile (1962), o então bispo Dom Manuel Larraín entregou 342 hectares, em Alto Las Cruces, para o Instituto dedicado à reforma agrária (Inproa). O cardeal Silva Henríquez entregou 1.213 hectares aos camponeses em Las Pataguas. O arcebispo de Cuzco, Peru, Jurgens Byrne, em 1963, destinou 15.000 hectares de terra da Igreja aos camponeses. Em 1969, o bispo Dom Leônidas Proaño doou, na estância Tepeyac, México, 3.000 hectares para a reforma agrária (Dussel, 1989, p. 44). Desse modo, esses dados demonstram que a Igreja estava iniciando um processo de aproximação entre o discurso e a prática.

No discurso de abertura da Conferência de Medellín, Paulo VI destacou que a situação exigia da Igreja dos pobres romper com as amarras da posse egoísta dos bens temporais e, na mesma direção, o cristianismo devia dispor, organicamente, de suas economias e de seu poder em benefício das comunidades de necessitados. Tal observação inspirou a Igreja a reconhecer que optar pelos mais pobres implicaria um processo de fazer-se pobre, na contramão do *status quo* secular. O papa exortou as comunidades religiosas a saírem dos centros urbanos e formarem pequenas comunidades inseridas nas periferias (Conclusões da II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, 1968, p. 63).

Em suma, as atividades que surgiram no contexto da renovação que se seguiu ao Vaticano II finalmente começaram a influenciar a Igreja em todo o continente. Os bispos reunidos em Medellín adotaram novas resoluções que, pela primeira vez, não só denunciavam as estruturas viciadas, acusando-as de terem como base a injustiça, a violação dos direitos fundamentais da população e a violência institucionalizada, mas também reafirmaram a solidariedade da Igreja com a aspiração à libertação de toda a servidão (Löwy, 2016, p. 91).

Essas iniciativas episcopais apontaram para uma nova configuração interna de Igreja que se fundamentou no compromisso de fazer a opção preferencial pelos pobres (Carranza, 2011, p. 260). A eclesiologia pós-conciliar intensificou a interação entre as comunidades

católicas e as periferias das cidades; além disso, foi possível perceber que a melhor maneira de evangelizar os pobres seria estar no meio deles (Marchini, 2018, p. 391). Desse modo, houve uma mudança de perspectiva da Igreja, antes vista como sociedade perfeita, para o modelo eclesial de participação (Boff, 2010, p. 84).

Löwy (2000) ressaltou que os teólogos latino-americanos romperam com o passado em um ponto fulcral: os pobres passaram a não ser mais vistos como objetos de caridade, mas como agentes de sua própria libertação. A ajuda ou assistência paternalista foi substituída pela solidariedade com a luta dos pobres por autoemancipação.

3.5.2 Medellín e a Teologia da Libertação

A Teologia da Libertação, como hermenêutica bíblica inspirada em Medellín, baseou-se na realidade vivida pelo povo. Ela encontrou seu nascedouro na fé confrontada com a injustiça feita aos pobres. Vale destacar que o conceito de pobre alude ao coletivo, às classes populares, e não se restringe apenas àquilo que Marx nomeou de proletariado. São, por exemplo, os operários explorados dentro do sistema capitalista e os boias-frias como mão de obra sazonal. Esses subgrupos constituem o pobre como fenômeno social (Boff, 2010, p. 14). Por outro lado, esse fazer teológico interpretou o mal social não como fruto do pecado original, mas como consequência de estruturas políticas e sociais reacionárias. As mudanças sociais, baseadas na justiça, só podem ser asseguradas pela luta política (Cornwell, 2004, p. 86).

Do ponto de vista metodológico, a Teologia da Libertação utilizou como ferramenta de análise o sistema criado pela Ação Católica, baseado na tríplice observação da realidade: ver, julgar e agir. Em linhas gerais, na mediação socioanalítica “ver” tem o caráter de estudo da realidade com um olhar das ciências sociais. É um trabalho conjunto que procura verificar como as relações de exploração social acontecem e podem ser rompidas, traçando metas objetivas e eficazes. Na mediação hermenêutica “julgar” há uma releitura dos textos bíblicos e da tradição cristã a partir do viés da pessoa do pobre. É a apropriação das experiências da caminhada de fé na relação entre povo e Deus. É a popularização consciente da Palavra. Por fim, o “agir” responde à atuação concreta no fomento de uma realidade de vida. Representa o rompimento com os meios de injustiça que geram a morte para a promoção da justiça (Schreijäck, 2012, p. 174).

Todavia, o surgimento da Teologia da Libertação, como escreveu o teólogo uruguaio Juan Luis Segundo (1978), foi uma tentativa de libertação da teologia. Pretendeu-se formular uma teoria teológica a partir do contexto socioeclesial e político latino-americano, em substituição ao modelo eurocêntrico. Thomas Schreijäck (2012) denominou-a de teologias não

europeias e foram responsáveis por uma nova consciência e uma nova concepção de Igreja Católica. Capitaneadas pelo Vaticano II, tornaram-se um modelo teológico que influenciou a presença e as faces da Igreja nas periferias do mundo católico.

Sobre as teologias não europeias, dois vetores foram apontados como determinantes para seu surgimento: a maioria dos católicos pertencer ao Sul Global e suas populações, na sua grande maioria, viverem na pobreza. Diante dos desafios, teólogos católicos presentes nessas comunidades periféricas sentiram-se instigados a formular uma reflexão teológica própria, com aspectos que caracterizavam de modo específico as vivências de fé das diferentes Igrejas particulares. Vale destacar que as teologias da África e Ásia desenvolveram seus próprios métodos baseados em seus contextos socioeclesiais (Schreijäck, 2012, p. 269-174).

Antes de existir como teoria teológica, a libertação foi uma prática pastoral e social do início dos anos 1960, testemunhada pelo profetismo da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), pelos leigos comprometidos da Ação Católica Brasileira (ACB) e pelas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). Defendido por Medellín, seus documentos incumbiram-se de expor a relação fé e vida e será esse novo modo de fazer teologia que a definirá como novidade. O termo libertação apareceu de maneira enfática nos três temas mais exaltados por Medellín: a justiça, a paz e a educação (Boff, 1998). A educação foi descrita como aquela que transforma o educando em sujeito de seu próprio desenvolvimento e foi apresentada como a verdadeira iniciativa para libertar os povos de toda escravidão (Conclusões da II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, 1968 [inserir página]).

Libânio (2006) definiu a Teologia da Libertação como um movimento que ultrapassou os limites da teologia, formada pelas Comunidades Eclesiais de Base e pelas pastorais sociais, e contou com a atuação de um grupo expressivo de bispos, sacerdotes, religiosos e leigos engajados. Löwy (2016) denominou-a de cristianismo da libertação, por ser um conceito mais amplo e incluir tanto a cultura religiosa quanto a fé e a prática. Referindo-se ao papel assumido pela Teologia da libertação, Ribeiro (1992) argumentou que ela uniu prática religiosa e prática política e devem ser analisadas como realidades dialéticas.

A Teologia da Libertação defendeu a luta contra a idolatria dos bens materiais; o mercado e a civilização ocidental cristã; a libertação humana histórica como a antecipação da salvação final em Cristo; fez objeção à teologia dualista tradicional inspirada na filosofia platônica; imprimiu uma forte crítica moral e social do capitalismo dependente como sistema injusto e iníquo; atuou contra os tipos de pecado estrutural; defendeu a opção preferencial pelos pobres; a solidariedade com sua luta pela autolibertação; e, por fim, o desenvolvimento das comunidades de base cristã entre os pobres como uma nova forma de Igreja (Löwy, 2016, p. 78).

Desse modo, a concepção de Igreja proposta pela Teologia da Libertação integrou o profano e o sagrado, teologia e prática. Significou uma relação dialética com as coisas materiais, na medida em que ele passou a representar o outro, não mais ameaçador. O conflito, visto antes como supressão da ordem, tornou-se um elemento de transformação das estruturas. Essa novidade na teologia latino-americana sugeriu um rompimento com o imaginário clerical que procurava legitimar o natural a partir de uma ordem sobrenatural. Na nova ordem, “o pobre é o lugar hermenêutico por excelência” (Veiga, 2009, p. 44).

A Teologia da Libertação defendeu a superação do dualismo de que há duas concepções distintas de história, uma da salvação e outra profana. Nessa perspectiva, os desafios do mundo profano, como as desigualdades sociais, não têm relação com a concepção mítica de plano espiritual. Essa cosmovisão serviu de pressuposto para dar legitimidade ao pretensão objetivo socioeclesial de autodenominar-se como uma sociedade perfeita, lugar único de salvação. Ao contrário, a nova compreensão levou a Igreja na América Latina a postular a existência de uma única história (Brighenti, 2018, p. 160).

Sendo assim, a Igreja deve ser compreendida como visível e espiritual. Tendo Cristo como único mediador, que constitui e sustenta aqui na terra uma comunidade de fé, de esperança e caridade, um organismo vivo. Ambas formam uma mesma realidade complexa, na qual se funde o elemento divino e o humano (*Lumen Gentium*, n. 8).

O Vaticano II, em um esforço de superar também o caráter individual da salvação, introduzida no cristianismo pela concepção dualista grega, voltou-se às fontes bíblicas e patrísticas e resgatou a antropologia unitária da revelação (Brighenti, 2018, p. 159). Como descreveu o documento conciliar, ao defender o aspecto comunitário da salvação, Deus decretou elevar os homens à participação da vida divina e estabeleceu congregar na Igreja os que creem (*Lumen Gentium*, n. 2). Na mesma direção, Paulo VI defendeu a necessidade de promover integralmente a vida (*Populorum Progressio*, n. 42). Ainda sobre o novo modo de pensar latino-americano, esse papa afirmou existir entre evangelização, promoção humana, desenvolvimento e libertação laços profundos:

Laços de ordem antropológica, dado que o homem que há de ser evangelizado não é um ser abstrato, mas é sim um ser condicionado pelo conjunto dos problemas sociais e econômicos; laços de ordem teológica, porque não se pode nunca dissociar o plano da criação do plano da redenção, um e outro abrangem as situações bem concretas da injustiça que há de ser combatida e da justiça a ser restaurada (*Evangelii Nuntiandi*, n. 31).

Dar a palavra àqueles que não têm voz pressupõe solidarizar-se com eles e acompanhá-los em seu caminho libertador. Isso significa colocar a teoria depois da prática, ou seja, assumir uma prática correta – ortopraxia. De modo que a teologia é sempre o segundo passo. O primeiro é o engajamento na prática histórica (Schreijäck, 2012, p. 172). Na esteira, a Teologia da Libertação propôs a descentralização da Igreja, que deixou de se considerar o lugar exclusivo da salvação para ser um ambiente de serviço aos desassistidos (Gutiérrez, 1986, p. 210). Por outro lado, embora reconhecesse a concepção cristocêntrica de Igreja, defendeu também que a instituição, por meio de um processo de vir a ser, renova-se revelando a realidade transcendente da história. Além do Cristo como centro, ela é também causa de si mesma, ou seja, é eclesiocêntrica (Boff, 1981, p. 212).

3.5.3 Medellín e as Comunidades Eclesiais de Base

As Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), como signo da Igreja latino-americana, atuaram como instrumento prático das duas iniciativas descritas anteriormente. Efetivamente, elas são fruto da opção pelos pobres e da nova concepção de Igreja que nasceu da fé do povo defendida pela Teologia da Libertação. Surgiram no início dos anos 1960 e foram ratificadas pelos bispos reunidos em Medellín (Boff, 1998, p. 575). De acordo com o entendimento da CNBB, as CEBs não surgiram como produto de geração espontânea, nem como fruto de mera decisão pastoral. Elas são o resultado da convergência de descobertas e conversões pastorais que implicam toda a Igreja – povo de Deus, pastores e fiéis (CNBB, 1982, doc. 25, n. 7).

O surgimento das CEBs deveu-se a alguns fatores externos e internos à Igreja. Externamente, como fruto de tendências modernas que inspiraram pequenos grupos a viver relações mais fraternas e imediatas e como alternativa à crise vivida pela instituição católica em função da escassez de vocação sacerdotal. Isso possibilitou ao leigo ocupar mais espaço na ação missionária, como anunciadores da boa-nova (Boff, 1981, p. 196).

Ancoradas na fé, na leitura e na meditação da palavra bíblica, as CEBs constituíram-se, genuinamente, por um questionamento da forma vigente de ser-Igreja. Pretensamente, apresentaram-se como um projeto eclesial alternativo ao propor a criação de novos ministérios com a finalidade de coordenar a comunidade, de catequizar, de organizar a leitura, de cuidar dos doentes, de alfabetizar e de olhar pelos pobres. Isso significou uma reinvenção eclesiológica diferente da estrutura, por exemplo, presbiteral-episcopal-papal.

As comunidades de base vieram auxiliar na superação de um limite interno que se impôs ao longo dos séculos, pensado a partir de uma relação Cristo-Igreja, governante e governado, celebrante e assistente, produtor e consumidor de sacramento. Nessa sistematização, a

hierarquia constitui a única representante da Igreja universal e particular. Esse modelo ofuscou a relevância da comunidade de fé – *communitas fidelium* – responsável por múltiplos deveres. Sob a premissa de que o rebanho é quem deve procurar o pastor, inverteu-se a relação natural das coisas (Boff, 1977, p. 39).

A Conferência de Medellín definiu as CEBs como: comunidade local, célula de estruturação eclesial, foco de evangelização e fator primordial de promoção humana e desenvolvimento. A partir das Comunidades de Base, a paróquia foi redefinida e passou a ser um conjunto pastoral unificador desses grupos (Boff, 1998, p. 576). Diante desse novo rearranjo de vivência e baseado no Evangelho, as CEBs habilitaram os cristãos a entrarem na luta política de libertação dos pobres (Ferraro, 2018, p. 232). A inserção nos enfrentamentos populares inaugurou um novo modo de viver, transmitir e celebrar a fé.

As CEBs, ao sugerir uma leitura popular da Bíblia, procuraram encontrar correlações entre a história das origens do cristianismo e os desafios dos povos latino-americanos. Seu objetivo consistia na análise da convivência com o povo, com o intuito de aprender com eles; trazer a Bíblia para o diálogo com o cotidiano, para o chão da comunidade, a fim de promover a partilha do pão e da vida, por meio da transformação comunitária da realidade (Toste, 2022).

A leitura popular da Bíblia foi uma das iniciativas relevantes das CEBs, sobretudo no período pós-Medellín, e contou com os esforços de padres, leigos e de organizações ecumênicas. Dentre alguns nomes que poderiam ser citados, o frei holandês Carlos Mesters. O religioso defendia que o sujeito da interpretação da Bíblia não é o clero nem o exegeta, mas a própria comunidade. Frei Gilberto Gorgulho e Ana Flora Anderson apresentaram uma interpretação sociológica da Bíblia; Milton Schwantes (teólogo luterano) inseriu a exegese bíblica no contexto socioeconômico; Severino Croatto utilizou ferramentas da fenomenologia, antropologia e análise literária; e Jorge Pixley escreveu sobre a história de Israel a partir dos pobres (Silva, 2018, p. 73).

No que concerne a sua organização interna, cada grupo era composto por 15 a 20 famílias que se reuniam de duas a três vezes por semana com a finalidade de compartilhar a leitura da Bíblia e dividir as lutas diárias. Distinto do modelo da missa em que só o sacerdote tem a preeminência da palavra, no novo formato de celebração o texto bíblico era interpretado e compartilhado de forma comunitária. Inspirada na mensagem bíblica, a comunidade podia refletir e buscar soluções para os problemas do cotidiano (Boff, 1981, p. 197). As CEBs:

Leem a Bíblia, a palavra de Deus, com olho no texto, com pé na comunidade de fé e com outro na realidade social. Assim, os olhos descobrem muito mais coisas na Bíblia do que se eles a lessem desligados da realidade e da própria

comunidade. Com os pés bem plantados na luta do povo, nos movimentos populares, na vida de família e de trabalho, a cabeça pensa várias coisas, levanta uma série de perguntas, tem uma quantidade de problemas, para os quais a Bíblia tem uma palavra de resposta. Com esse método a palavra da Bíblia é sempre nova, porque responde a novos problemas (Libânio, 2000, p. 134).

Muitos leigos tornaram-se agentes de pastoral, animadores de comunidade e agentes de círculo bíblico. Ao assumir o compromisso com a vida comunitária, atuavam também na conscientização sociopolítica. De maneira que a dialética entre a palavra de Deus e a vida comunitária passou a “articular reza e mutirão, Evangelho e realidade social, fé e luta do povo. Espalhadas pelo Brasil, na década de 1990, passavam de cem mil comunidades envolvendo quatro milhões de fiéis mobilizados nesse projeto” (Libânio, 2000, p. 135).

Segundo Roberto Romano (1979), as CEBs inicialmente posicionaram-se como instrumento de renovação da estrutura interna da Igreja e padrão civilizatório para toda a sociedade. Além disso, entre seus objetivos vale destacar a possibilidade de assegurar, dentre os grupos cada vez mais secularizados, as condições que permitiriam à Igreja sobrepor o Estado no cuidado pelas populações marginalizadas pelo processo econômico nacional, no campo e na cidade.

Diante desse novo modelo de Igreja, os bispos brasileiros, apesar dos obstáculos, efetuaram uma passagem do geral ao particular e vice-versa com notável habilidade. Asseguraram à Igreja, em poucos anos, antes encurralada nas sacristias e morrendo socialmente, um lugar central na política e na cena pública. Ela construiu uma plataforma de modernização de si mesma e da sociedade. No entanto, mesmo com as inovações apresentadas pelas CEBs, o processo de dominação foi preservado. “A Instituição pode mudar suas estruturas e, mesmo colocar suas decisões em mãos leigas, mas isso não configura de modo algum uma prática democrática” (Romano, 1979, p. 196).

Após ter apresentado o contexto em que se revelaram os fluxos e refluxos da Igreja Católica, em um período que se estendeu do fim do século XIX à primeira metade do século XX, no quarto capítulo a pesquisa procurará construir as primeiras impressões referentes ao polonês Karol Wojtyła. O objetivo é descrever alguns aspectos de sua vida e obra. Procurar compreender como foi se formando sua visão de Igreja; as circunstâncias que o fizeram abandonar a dramaturgia e optar pelo sacerdócio; a concepção sociorreligiosa que tinha da Polônia; e as preocupações com o futuro da Igreja.

4 KAROL WOJTYŁA DO PALCO AO PÚLPITO: TODOS OS CAMINHOS LEVAM A ROMA

Neste quarto capítulo será analisada a vida e a obra do polonês Karol Wojtyła, da infância (1920) à eleição ao papado (1978). O objetivo desta investigação é apresentar, a partir de múltiplas percepções, algumas características que, de algum modo e reconhecendo as limitações, auxiliem na compreensão de como se originou sua visão de Igreja Católica.

Serão investigados os dados biográficos e bibliográficos com o intuito de descrever suas primeiras inspirações e apresentar sua primeira vocação, que o levou a trocar o palco pelo púlpito. Analisar sua formação filosófica e teológica e como ganhou notoriedade após o Vaticano II. Pesquisar a Igreja polonesa, descrita por Wojtyła como baluarte da Cristandade, e sua aproximação com Paulo VI, sobretudo após colaborar de forma efetiva na redação da encíclica *Humanae Vitae*.

4.1 DAS PRIMEIRAS INSPIRAÇÕES À ASPIRAÇÃO PELO SACERDÓCIO

Karol Józef Wojtyła nasceu em 18 de maio de 1920, em Wadowice/Polônia, a quarenta e oito quilômetros de Cracóvia. Terceiro filho do polonês e militar da reserva do exército do império austro-húngaro, Karol Wojtyła. Sua mãe, Emília Kaczorowska era de ascendência lituana e morreu aos 45 anos de idade, em 13 de abril de 1929, época em que Wojtyła tinha 8 anos. Além da mãe, a irmã Olga, que nasceu antes de Wojtyła, também faleceu prematuramente. O irmão Edmund, 14 anos mais velho, se formou em medicina e, durante um surto de escarlatina, o jovem médico contraiu a doença e veio a falecer logo depois, em 1932 (Bernstein; Politi, 1996, p. 74).

Ao se referir a sua primeira infância, Wojtyła lembrou que não havia feito a primeira comunhão quando perdeu sua mãe e, embora as lembranças estivessem vivas na sua memória, não era clara a contribuição que ela havia dado para sua educação religiosa. Sobre a perda do irmão, afirmou certa vez: “hoje, os antibióticos o teriam salvado” (João Paulo II, 1996, p. 29). Órfão de mãe, ficou sob os cuidados do pai, pelo qual demonstrava afeição:

Meu pai foi admirável, e esteve presente em quase todas as recordações de minha infância e adolescência [...]. O simples fato de vê-lo ajoelhar-se teve uma influência decisiva sobre meus anos juvenis. [...] o exemplo bastava para ensinar-me a disciplina e o senso do dever. Era um ser excepcional (Wojtyła; Frossard, p. 16).

Em agosto de 1938, mudou-se com o pai para Cracóvia. Agora com 18 anos de idade, matriculou-se na Universidade Jaguelônica¹³ nos cursos de filosofia e filologia polonesa. Ao comentar sobre sua escolha, disse que a decisão foi motivada por uma predisposição pela literatura, particularmente pelo drama e pelo teatro. Acreditava que a palavra, antes de ser pronunciada no palco, estava inserida na vida humana como dimensão fundamental de sua experiência espiritual. Sobre a dramaturgia, declarou certa vez: “o teatro polonês preservou a existência da nação. A fé e o teatro se combinam e se harmonizam de forma indiscutível” (João Paulo II, 1996, p. 12).

Com a invasão dos alemães nazistas em 1939, a Universidade Jaguelônica, assim como as escolas secundárias, igrejas e teatros foram fechados. Professores e estudantes foram presos e mandados para o campo de concentração de Sachsenhausen (Bernstein; Politi, 1996, p. 74). No entanto, a guerra imprimiu em Karol uma maior acuidade pelo teatro. Afirmou que isso se devia em grande parte ao casal Kotlarczyk e Sofia, fundadores de uma companhia chamada de teatro da palavra viva – agora clandestina e vista como uma forma de resistência contra a opressão nazista. Ao descrever sua organização, disse que “era um teatro muito simples. Os cenários e a decoração reduziam-se ao mínimo; o esforço concentrava-se essencialmente na recitação do texto poético” (Wojtyła, 1996, p. 16). Por medo de serem descobertos e, conseqüentemente, deportados,

os recitais tinham lugar diante de um grupo restrito de conhecidos e convidados, que cultivavam um interesse pela literatura [...]. Devo admitir que toda aquela experiência com teatro ficou profundamente gravada no meu espírito, mesmo que, num determinado momento, me desse conta de que, na realidade, esta não era a minha vocação (João Paulo II, 1996, p. 17).

No repertório das peças estava presente um gênero conhecido como messianismo polonês, que encenava o sofrimento e a ressurreição da Polônia em paralelo com o sacrifício de Cristo. Os messianistas, inspirados no dramaturgo polonês Juliusz Słowacki (1809-1849), sonhavam com um papa eslavo que um dia reformaria o papado e propagaria o catolicismo por toda parte (Cornwell, 2005, p. 32).

Por medo de ser preso, no outono de 1940, Wojtyła começou a trabalhar como operário numa pedreira a serviço do Terceiro Reich e administrada por poloneses, que fornecia sódio

¹³ A Universidade de Cracóvia é a mais antiga instituição de ensino superior da Polônia e uma das mais antigas da Europa, fundada em 12 de maio de 1364 pelo rei polonês Casimiro, o Grande. O *Studium Generale* – como a Universidade era então chamada – compreendia três faculdades: Artes Liberais, Medicina e Direito. Hoje, a Universidade emprega 3.800 funcionários, incluindo mais de 650 professores, e conta com cerca de 40 mil alunos (Universidade Jaguelônica. Disponível em: <https://en.uj.edu.pl/about-university/history>. Acesso em: 9 jan. 2025).

para a fábrica Solvay (João Paulo II, 1996, p. 15). Em 1941 foi transferido da pedreira para a fábrica, para o setor de limpeza de água destinada às caldeiras (Wojtyła; Frossard, p. 17). Sobre aqueles anos como trabalhador de fábrica afirmou:

Se devo muito há apenas um ano de estudo na mais antiga universidade da Polônia, não receio dizer que os quatro anos seguintes, no meio operário, foram para mim um benefício da Providência. A experiência que adquiri neste período de minha vida é incalculável. Muitas vezes disse que lhe atribuí mais valor talvez do que a um doutorado, o que não significa que menospreze os diplomas universitários (Wojtyła; Frossard, p. 17).

Todavia, embora se apresentasse como católico praticante, a vocação sacerdotal não foi sua primeira aspiração. Em 1941, alguns acontecimentos contribuíram para que, um ano mais tarde, decidisse entrar para o seminário. Sobre os anos que antecederam essa decisão afirmou: “ao fim dos meus estudos no colégio, imaginava-se que eu escolheria o sacerdócio. Quanto a mim, não sonhava sequer com isso. Estava convicto de que seria um leigo, engajado [...], sem nenhuma dúvida, mas padre certamente não” (Wojtyła; Frossard, p. 16). Para justificar seu posicionamento recorreu à Epístola aos Hebreus: “ninguém se arrogue a si mesmo essa honra! Nesse domínio não escolhemos, somos escolhidos” (Hb 5,4-5).

Para Rudolf Otto (2022), acreditar e viver são coisas distintas. Ter uma ideia do sagrado e percebê-lo, ou até mesmo descobri-lo como algo operante e eficiente, não deve ser entendido como experiências semelhantes. Há um consenso entre as religiões de que não apenas a voz interior, a consciência religiosa e o pressentimento falam e testemunham a favor do sagrado, mas o divino também pode se hierofanizar em certos eventos, fatos e pessoas. Desse modo, ao lado da revelação interior nascida no espírito, pode haver uma manifestação externa daquela descrita como totalmente outra. A essas formas diversas de revelação do sagrado, a religião chamou de sinais, que servem para estimular no ser humano a sensação do transcendente.

A experiência religiosa, portanto, se dá em um duplo movimento: o mistério hierofaniza-se de alguma maneira no ser humano, na realidade fenomênica (natureza, história, pessoas), enquanto o crente se submerge no sagrado por meio, por exemplo, dos ritos de passagem (Croatto, 2010, p. 66). O homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta e se mostra como algo absolutamente diferente do profano. Desde as hierofanias do sagrado em objetos – como pedras e árvores – até a manifestação mais elementar para o cristianismo, a encarnação de Deus em Jesus Cristo, depara-se diante do mesmo ato misterioso: a manifestação de algo de ordem diferente em objetos que fazem parte do mundo natural (Eliade, 1992, p. 13).

Sobre o papel dos sinais, a morte do pai foi decisiva na sua escolha pelo sacerdócio:

Depois da morte do meu pai, em fevereiro de 1941, pouco a pouco tomei consciência de meu verdadeiro caminho. Trabalhava na usina, entregava-me tanto quanto o terror da ocupação o permitia ao meu pendor pelas letras e pelas artes dramáticas. Minha vocação sacerdotal tomou corpo no meio de tudo isso, como um fato interior, de uma transparência absoluta indiscutível. No ano seguinte, outono, sabia que havia sido chamado. Via claramente o que me cumpria deixar e o fim que deveria atingir, sem olhar para trás. Seria padre (Wojtyła; Frossard, p. 18).

A ausência do pai causou-lhe uma crise de sentido, existencial e vocacional. Em tom de lamento disse que “aos vinte anos de idade havia perdido todos aqueles a quem amava e até aqueles que poderia ter amado, como a irmã que morreu seis anos antes do seu nascimento” (Wojtyła; Frossard, p. 16). Ressaltou ainda que a perda paterna “permitiu-lhe um processo de desapego dos seus projetos anteriores, mesmo que isso o tenha feito sentir como se estivesse sendo desenraizado do solo onde, até aquele momento, cresceu a sua humanidade” (João Paulo II, 1996, p. 44). Contudo, as certezas acerca da escolha pela literatura e dramaturgia perderam protagonismo e Wojtyła passou a demonstrar que não estava mais tão seguro em segui-las como opção vocacional.

Wojtyła (1996), na obra *Dom e mistério*, escrita para comemorar o cinquentenário de sua primeira missa, confessou que, associado à perda paterna, o período da Segunda Guerra Mundial foi um sinal considerável no amadurecimento de sua escolha. A tragédia contribuiu para um novo reposicionamento de perspectivas concernentes ao valor e à importância da vocação. Diante da difusão do mal e das atrocidades da guerra, tornava-se sempre mais claro o sentimento do sacerdócio e sua missão no mundo. No entanto, apesar do momento de escuridão, afirmou não se tratar só de um processo negativo:

De fato, na minha consciência, começava a manifestar-se cada vez mais uma luz: o senhor quer que eu seja sacerdote. Um dia, percebi isso com muita clareza: era como uma iluminação interior, que trazia em si a alegria e a certeza de outra vocação. Esta certeza encheu-me de uma grande paz (João Paulo II, 1996, p. 44).

Ao analisar os tipos de vivências religiosas, é recorrente o questionamento sobre se a experiência religiosa possui um valor objetivo. Embora seja possível um cipoal de respostas, pode-se afirmar que, em uma vivência – mesmo subjetiva – é preciso distinguir entre alguém que experiencia certas emoções e um sujeito conhecedor que constata, de modo impessoal, a existência dessas emoções. Em uma perspectiva existencial, o homem religioso afirma sua

relação com um ser superior, responsável por lhe proporcionar alegria, paz e felicidade (Meslin, 2014, p. 118), em que o sagrado se apresenta sempre como o sagrado-vivido, inserido em uma existência individual.

Outras manifestações também auxiliaram em sua tomada de decisão, como o encontro com Jan Tyranowski, alfaiate de profissão, que se dedicou a uma experiência mística inspirada na leitura das obras do padre francês Adolphe Tanquerey (1854-1932). Tanquerey, como místico, contribuiu para a renovação escolástica do fim do século XIX apresentada por Leão XIII. Sua concepção unia dois elementos paradoxais: por um lado, a defesa de uma prática racional e lógica que evitava, por exemplo, visões, vozes e levitações. Assim, o crescimento espiritual deveria assemelhar-se a um tipo de autodisciplina. Por outro, o exemplo de vida contemplativa do carmelita do século XVI, São João da Cruz. Em seus textos, o monge sublinhou o sofrimento no caminho para a união com Cristo, uma espécie de melodrama espiritual que empregava as imagens poéticas de romance, paixão, noivado e casamento (Cornwell, 2005, p. 33).

Em sua época, Tyranowski recrutava jovens para uma sociedade clandestina chamada Rosário Vivo. Como critério de escolha, observava aqueles que iam à missa na Igreja de Santo Estanislau Kostka (Bernstein; Politi, 1996, p. 59). Ao ser convidado, Karol aceitou seguir as regras do grupo. Para não despertar suspeita dos nazistas, os jovens comprometiam-se a rezar individualmente os mistérios do rosário (Lecomte, 2012, p. 101). Wojtyła, uma vez por semana, encontrava-se com Tyranowski, que recomendava a leitura de alguns livros, dentre eles *A Subida do Monte Carmelo*, de São João da Cruz (Cornwell, 2005, p. 35), além de *O tratado da verdadeira devoção à Santíssima Virgem*, escrito por volta do ano 1700 pelo missionário francês Louis-Marie Grignon de Montfort.

A leitura do tratado inspirou-o na escolha do lema *Totus tuus*, abreviação da forma mais ampla da consagração à mãe de Deus: *Totus tuus ego sum et omnia mea tua sunt* (sou todo teu e tudo que é meu te pertence) (João Paulo II, 1996, p. 38). Ao comentar acerca dessa obra, afirmou:

Foi então que caiu em minhas mãos esse tratado singular, um desses livros que não basta haver lido. Recordo-me de tê-lo levado comigo muito tempo, mesmo na fábrica de soda, ainda que a bela capa ficasse manchada de cal (Wojtyła; Frossard, p. 143).

Sobre Tyranowski, Wojtyła descreveu-o como um “desses santos desconhecidos, ocultos como uma luz maravilhosa no fundo da vida, em profundidade onde geralmente reina a

noite” (Wojtyła; Frossard, p. 21). O místico possibilitou a revelação de um mundo que Wojtyła desconhecia. A indicação da leitura de São João da Cruz, sobretudo *A Subida do Monte Carmelo* (1960), foi decisiva para que ele encontrasse parte desse mundo novo. São João da Cruz ensinava, em seus poemas e comentários, como encontrar um caminho espiritual por meio da contemplação e da ruptura com as coisas profanas. Esse modelo contemplativo foi designado como o caminho da negação que, embora criasse um sentimento de desespero e aridez – noite escura da alma –, ao fim do caminho possibilitava uma percepção de encontro com o transcendente. Ao comentar acerca desse modelo de ascese espiritual, o monge carmelita afirmou:

As ditosas almas destinadas a chegar a este estado de perfeição devem, de ordinário, afrontar as trevas tão profundas, suportar sofrimentos físicos e morais tão dolorosos, que a inteligência humana é incapaz de compreendê-los e a palavra de exprimi-los. Somente aquele que por isso passa, saberá senti-lo, sem, todavia, poder defini-lo (João da Cruz, 1960, p. 21).

Devido a suas perdas e às tensões geradas pela guerra, a ideia de sofrimento pode ter contribuído para aproximar Wojtyła e São João da Cruz. Assim como o monge talvez tenha, dois séculos depois, inspirado Novalis a escrever *Hinos à noite*, Wojtyła encontrou sintonia entre a experiência de dor/escuridão e os dizeres do reformador do Carmelo:

É doloroso para a alma não se compreender e não achar quem a compreenda nestes tempos de provação. Pode acontecer que Deus a leve por altíssimo caminho de contemplação obscura e árida, no qual lhe pareça correr o risco de perder-se. Condenada dessa forma à obscuridade, ao sofrimento, às tentações e angústias de toda espécie, talvez encontre quem lhe fale na linguagem dos pretensos consoladores de Jó: vosso estado é resultado da melancolia, da desolação ou do temperamento, ou ainda consequência de alguma falta secreta em punição da qual Deus vos abandonou (João da Cruz, 1960, p. 22).

Na esteira dos sinais que contribuíram para sua escolha vocacional, Wojtyła ressaltou também que se inspirou na experiência religiosa vivida por Adam Chmielowski ou frei Alberto (1845-1916). Trata-se de um pintor de profissão que perdera uma perna num combate. Porém, afastou-se da vida artística por ter compreendido que Deus o escolheu para outra tarefa. Ao sentir compaixão pelos miseráveis de Cracóvia abrigados no dormitório público chamado de Posto dos Esquecidos, o irmão Alberto tornou-se um deles (João Paulo II, 1996, p. 40). Esse exemplo levou-o a confessar:

Na história da espiritualidade polonesa, frei Alberto ocupa um lugar especial. Para mim, a sua figura foi determinante, porque encontrei nele um particular

apoio espiritual e um exemplo para o meu afastamento da arte, da literatura e do teatro, devido à opção radical da vocação ao sacerdócio (João Paulo II, 1996, p. 43).

Motivado por esses eventos, no outono de 1942, Wojtyła tomou a decisão definitiva de entrar para o seminário de Cracóvia, que funcionava de maneira clandestina na residência do arcebispo, o cardeal Adam Stefan Sapieha. Após ser recebido pelo padre reitor Jan Piwowarczyk, foi aconselhado a manter a discrição, mesmo com as pessoas mais próximas, para evitar repressão por parte das autoridades alemãs. Durante os dois anos seguintes, dedicados ao estudo da filosofia, frequentou a Universidade Jaguelônica, que funcionava clandestinamente, enquanto trabalhava como operário na indústria química Solvay (João Paulo II, 1996, p. 21).

Disse que, em função de ter ficado órfão com idade tenra e de não ter consciência da contribuição de sua mãe em sua educação religiosa, pôde observar diariamente a ascese constante de seu pai. Destacou que, por várias vezes, encontrou-o de joelhos no meio da noite, assim como era corriqueiro vê-lo rezando na igreja paroquial. No entanto, embora durante as conversas com seu pai não comentasse sobre a vocação sacerdotal, afirmou que seu exemplo foi, de algum modo, uma espécie de seminário doméstico (João Paulo II, 1996, p. 30). Ao destacar a importância desses acontecimentos em sua escolha disse:

Acredito, porém, que aqui tiveram papel essencial as palavras de meu pai, pois me orientaram no sentido de ser um verdadeiro adorador de Deus [...]. Reencontrei a Igreja como comunidade de salvação. Nesta Igreja encontrei o meu lugar e a minha vocação. Gradualmente, aprendi o significado da redenção operada por Cristo e, por conseguinte, o significado dos sacramentos (João Paulo II, 1994, p. 137).

Como seminarista e estudante de filosofia e teologia, em 1944, dois acontecimentos mexeram com seu imaginário. Em fevereiro foi atropelado por um caminhão do exército alemão, na volta para casa e depois de dois turnos de trabalho na usina Solvay. Por ter sofrido um forte trauma na cabeça, ficou treze dias internado (Lecomte, 2012, p. 108). No segundo evento, escapou de ser preso pela Gestapo. Em agosto daquele ano, os nazistas, com o intuito de controlar um movimento denominado de Levante de Cracóvia, promoveram uma varredura pelas ruas da capital. Cerca de 8 mil jovens foram presos e mandados para os campos de concentração (Bernstein; Politi, 1996, p. 73).

No primeiro domingo após o início da incursão, que ficou conhecido como Domingo Negro, os soldados entraram em seu apartamento, mas não perceberam uma porta que dava acesso ao porão. Imóvel e deitado no chão, Wojtyła ouvia passos sobre sua cabeça. Após o

susto, o arcebispo Sapieha reuniu, clandestinamente, os seminaristas no palácio episcopal (Bernstein; Politi, 1996, p. 74). O diretor polonês da usina Solvay, ao atender secretamente um pedido do arcebispo, tratou de apagar o nome de Wojtyła do quadro de funcionários e ele não voltou mais ao trabalho (Lecomte, 2012, p. 108).

Com a invasão do exército vermelho em 17 de janeiro de 1945 e, conseqüentemente, o fim da ocupação nazista na Polônia, a Universidade Jaguelônica reabriu. Wojtyła pôde concluir o terceiro e o quarto ano de teologia. Nas discussões acerca do futuro no pós-guerra e o fato de a Polônia ter ficado atrás da cortina de ferro, a sensação entre a população era de que o país perderia novamente sua independência. No entanto, Karol não participava desses debates e, sem demonstrar simpatia pelos poloneses pró-Rússia, alertava seus interlocutores que deveriam lembrar-se de suas origens cristãs (Bernstein; Politi, 1996, p. 74, 84).

4.2 O PADRE KAROL WOJTYŁA NA CIDADE ETERNA: OS ALICERCES DE SUA VISÃO DE IGREJA

Em 1946, quando Karol cursava o quinto ano de teologia, o arcebispo Sapieha decidiu mandá-lo a Roma para completar os estudos. Com essa decisão, antecipou sua ordenação sacerdotal que estava prevista para o Domingo de Ramos do ano seguinte para 1º de novembro, Dia de Todos os Santos (João Paulo II, 1996, p. 21). Ao recordar aquele dia afirmou:

A minha ordenação teve lugar num dia insólito para semelhante celebração: foi no dia 1º de novembro, solenidade de todos os santos, quando a liturgia da Igreja está voltada para o mistério da comunhão dos santos e se prepara para recordar os fiéis falecidos. O arcebispo escolheu esta data porque eu devia ir a Roma para estudar. Só eu fui ordenado, na capela privada dos arcebispos de Cracóvia (João Paulo II, 1996, p. 51).

A cerimônia foi acompanhada por um pequeno grupo de parentes e amigos. Durante a celebração recordou que nos tempos da ocupação nazista, ele e outro seminarista, Jerzy Zachuta, muitas vezes, pela manhã, ajudavam na missa como acólitos. Certo dia, o amigo não compareceu. Preocupado, foi até sua casa e descobriu que, durante a noite, havia sido levado pela Gestapo. Alguns dias depois seu nome apareceu na lista dos poloneses condenados ao fuzilamento. Em memória disse:

Quando fui ordenado naquela mesma capela que nos tinha visto juntos tantas vezes, não podia deixar de lembrar este irmão na vocação sacerdotal, que Cristo tinha de outro modo unido no mistério da sua morte e ressurreição [...].

O seu sacerdócio estaria inserido no grande sacrifício de tantos homens e mulheres da sua geração (João Paulo II, 1996, p. 51, 47).

Quinze dias após ser ordenado padre, agora com 26 anos de idade, partiu para Roma. Sobre a viagem confessou que tinha sido a primeira vez que saiu das fronteiras de sua pátria (João Paulo II, 1996, p. 59). O cardeal Sapieha matriculou Wojtyła na casa dominicana de estudos teológicos Angelicum, onde ele teve como orientador o padre francês Reginald Garrigou-Lagrange (1877-1964). Especialista em espiritualidade e autor de uma trilogia sobre São João da Cruz, Garrigou-Lagrange era um ferrenho defensor da teologia tomista, vista como uma espécie de dogma desde o papa Leão XIII (Cornwell, 2005, p. 39). Como hóspede do Pontifício Colégio Belga, em que muitos professores eram francófonos, aperfeiçoou-se na língua com a leitura de autores franceses contemporâneos, tais como Emmanuel Mounier e Jacques Maritain (Lecomte, 2012, p. 126).

Garrigou-Lagrange, nesse período, estava no centro de uma acirrada discussão teológica iniciada na década de 1930 por um grupo de teólogos franceses liderados pelo jesuíta Henri de Lubac (1896-1991). Ao propor uma renovação teológica, De Lubac dispôs-se a contribuir para encerrar um período de preconceitos católicos antimodernos e antiprotestantes na França. Na esteira, defendia que o catolicismo corria o perigo de perder o sentido da comunhão com a humanidade e tratava-se de uma religião social. Na contramão dessas novas interpretações, Garrigou-Lagrange, naquele ano da chegada de Wojtyła a Roma, publicou um artigo na revista do Angelicum questionando as novas teologias, seus mestres e quem eles colocariam no lugar de Tomás de Aquino. Diante do receio, instruiu seu orientando a consolidar seus conhecimentos acerca do *Doctor Angelicus* (Cornwell, 2005, p. 40).

Sobre suas primeiras impressões na capital do cristianismo, Wojtyła confessou: “não poderei jamais esquecer as sensações daqueles primeiros dias romanos, quando em 1946 comecei a conhecer a Cidade Eterna. Inscrevi-me no *biennium ad lauream* no Angelicum” (João Paulo II, 1996, p. 60). Destacou ainda que o sacerdócio e a formação teológica pastoral foram-se inserindo em sua experiência romana. A convivência no Colégio Belga contribuiu para estruturar sua concepção de sacerdócio. Recordou que lá pôde entrar em contato com outras formas de apostolados que, na vanguarda das inovações, estavam ganhando relevância dentro da Igreja. O encontro com o padre Jozef Cardijn, fundador da JOC, e as conversas acerca do trabalho físico fizeram-no recordar de quando trabalhava na pedreira e na fábrica Solvay. No entanto, ressaltou que em Roma teve a possibilidade de compreender quanto o sacerdócio estava ligado à pastoral e ao apostolado dos leigos (João Paulo II, 1996, p. 60, 62).

Wojtyła apontou ainda que a experiência vivida no Colégio Belga possibilitou que ampliasse seu horizonte com relação à realidade da Igreja em outros países da Europa. Com a autorização do arcebispo Sapieha, nas férias de 1947, pôde visitar a Bélgica, a França e a Holanda. Em Paris, destacou que conheceu de perto o que chamou de fenômeno dos padres-operários e a tese central problematizada no livro *França, país de missão?* dos padres Henri Godin e Yvan Daniel, assim como a pastoral das missões praticada nos subúrbios de Paris, sobretudo na paróquia administrada pelo padre Michonneau. Após a visita, afirmou ter sido de grande interesse ter conhecido aquelas práticas pastorais, até então desconhecidas (João Paulo II, 1996, p. 62).

Em 1941 o arcebispo de Paris, o cardeal Suhard, fundou uma instituição especializada na formação de padres destinados a atender as regiões resistentes à presença da Igreja. Dois nomes ganharam destaque como capelães da JOC: Henri Godin e Yvan Daniel. Wojtyła ficou admirado pelo fato de os vigários paroquiais serem considerados missionários em sua própria terra. Em sua compreensão, a missão era para evangelizar terras distantes. Na paróquia do padre Michonneau percebeu que o papel desempenhado pela Igreja local não tinha muita relação com o *presbyterium* hierarquizado de Cracóvia. Desse modo, na contramão do modelo da Igreja tradicional, Karol conheceu padres que, em nome de novos meios de evangelização, optaram por integrar-se ao meio social. Trabalhavam para obter o sustento e não cobravam pelos serviços litúrgicos (Lecomte, 2012, p. 130).

Embora Sapieha quisesse que Wojtyła conhecesse outras perspectivas de sacerdócio, seu orientador defendia uma concepção mística de sacerdote, um caráter transcendente e indelével do exercício do Sacramento da Ordem (Cornwell, 2005, p. 40). Garrigou-Lagrange (2023), em sua obra *A santificação do sacerdote e a união do sacerdote com Cristo*, alegou que ao receber o sacramento mediante a imposição das mãos do bispo, o recém-ordenado é convidado a exercer a mais digna profissão, mais distinta em importância das que são realizadas pelos seres celestiais, igualando-se ao próprio Cristo, de quem o papa é o vigário. Desse modo, vivendo em união íntima com Cristo, vai tornando-se outro Cristo e menos um mero funcionário eclesiástico.

Na mesma direção, Wojtyła ressaltou que o sacerdote recebe de Cristo os bens da salvação e distribui, convenientemente, entre as pessoas. Como um *admirabile commercium* (admirável comércio) entre Deus e o homem, ele dá a Cristo sua humanidade para que seja transformado em instrumento de salvação (João Paulo II, 1996, p. 83). Essa concepção sobrenatural do sacerdócio foi bastante criticada, pois contribui para afastar ainda mais a relação

entre o humano e o divino. Mas será essa concepção que João Paulo II adotará como papa, como será analisado nos capítulos seguintes.

O propósito do arcebispo Sapiéha de que Wojtyła pudesse observar outros métodos pastorais levou o jovem padre a descobrir, enquanto viajava por esses três países considerados o berço do cristianismo europeu, um fenômeno inusitado. Pela primeira vez conheceu jovens que desconheciam a fé cristã. Quando passou por Marselha, os padres dominicanos aconselharam-no a estudar os métodos pastorais adotados pelo padre Jacques Loew. Convivendo com operários, imigrantes e marginais, Loew alertava para a descristianização do proletariado da França meridional. Em uma França dividida, os conservadores, partidários do retorno aos valores eternos de uma Igreja que não é deste mundo, dividiam espaço com os progressistas que pregavam sua adaptação ao desenvolvimento industrial e às exigências da modernização. No entanto, entre esse segundo grupo, alguns flertavam com o sucesso secular do comunismo ateu (Lecomte, 2012, p. 129).

Ao conhecer os padres-operários franceses, embora lhe tenha causado uma boa impressão, Wojtyła questionou como é possível viver no mundo sem ser do mundo. Porém, parece ter-se esquecido de quando viveu como seminarista-operário na Solvay. Sobre esse tempo, confessou que levava os livros para o trabalho e os colegas davam proteção para que não fosse descoberto. Diziam: “nós vigiamos: você continua lendo” ou ainda “descansa, nós ficaremos de guarda” (João Paulo II, 1996, p. 30). De modo que dominou a arte de estar fisicamente num lugar e mentalmente em outro.

O movimento dos padres-operários franceses foi dissipado por Roma, talvez por representar uma ameaça às noções tradicionais do sacerdócio (Cornwell, 2005, p. 41). As polêmicas em torno dessa pastoral, na década de 1950, ampliaram-se sob o olhar atento do então núncio apostólico, o cardeal Roncalli, futuro João XXIII (Lecomte, 2012, p. 130). Em 1953, Pio XII ordenou que os padres abandonassem as comunidades onde trabalhavam e passassem a residir em casas paroquiais ou comunidades religiosas (Cornwell, 2005, p. 41). Desse modo, o movimento perdeu força e foi gradualmente desarticulado.

A visão de uma elevada, sacralizada, separada casta sacerdotal levaria a melhor. Nos anos subsequentes, ficou claro que as sementes plantadas por Garrigou-Lagrange e a cultura de Pio XII sobreviveriam e prosperariam, para o melhor e o pior, na alma de Karol Wojtyła (Cornwell, 2005, p. 42).

Em um artigo publicado no jornal de Cracóvia *Tygodnik Powszechny*, dois anos depois da viagem pelos três países europeus, em 6 de março de 1949, Wojtyła afirmou que a tradição

perde o sentido quando não está fundamentada em convicções formadas a partir da prática pastoral. Acrescentou ainda que a liturgia tradicional fica esvaziada nos lugares onde os valores da cultura cristã foram substituídos por outras expressões sociorreligiosas. A liturgia precisa ser compreensível para o proletário que convive em uma realidade concreta e deve ser capaz de falar com ele. No entanto, alertou os padres envolvidos nessas missões, que chamou de pastorais de subúrbios, para não perderem suas bases teológicas e filosóficas.

Como tema da tese de doutorado, Wojtyła escolheu analisar a doutrina da fé presente nos escritos de São João da Cruz. Havia, naquela época, um desejo de Pio XII de elevar o monge carmelita à condição de doutor da Igreja. Sob a orientação do tomista Garrigou-Lagrange, Wojtyła procurou demonstrar que o místico espanhol estava de acordo com a concepção de fé descrita na obra de Tomás de Aquino. Sua visão pôde ser sentida por meio dessa afirmação escrita nas considerações finais da tese:

Em resumo, podemos dizer que toda a doutrina de São João da Cruz sobre a tarefa purgadora da fé, sobre a preparação do entendimento para a visão e sobre a experiência da não compreensibilidade de Deus já se encontra em germe nas obras de Santo Tomás de Aquino (Wojtyła, 1948, p. 347).

No entanto, Garrigou-Lagrange divergiu de Wojtyła sobre algumas conclusões, sobretudo no aspecto técnico da oração de contemplação, ou oração unitiva. Para Wojtyła, a oração unitiva, por si só, não é capaz de conduzir um orante a Cristo; depende do entendimento individual como ato de livre escolha (Cornwell, 2005, p. 43). Parafraseando São João da Cruz, Wojtyła destacou que a fé tem um papel decisivo para chegar à união com Deus, por ser um meio próximo e proporcional para o entendimento (Wojtyła, 1948, p. 70).

As divergências envolvendo orientador e orientando, que implicaram um pedido de correção da tese, impediram que Wojtyła recebesse o título romano de doutor em teologia. Ao retornar à Polônia, recebeu o título pela Universidade Jaguelônica (Cornwell, 2005, p. 43).

Com o término dos estudos em Roma, no início de julho de 1948, Wojtyła retornou à Polônia. Sobre o período que esteve na Cidade Eterna, destacou que o fato de ter “aprendido intensamente Roma” garantiu-lhe não somente uma maior aprendizagem de cultura teológica, mas ajudou a consolidar sua vocação sacerdotal, assim como o aprofundamento de sua visão de Igreja. Afirmou ainda que seu sacerdócio havia se enriquecido de uma dimensão europeia e universal. Assim, voltava para Cracóvia com um novo entendimento: “o sentido de universalidade da missão sacerdotal” (João Paulo II, 1996, p. 68). Essa será a visão romântico-conservadora que Wojtyła terá da missão sacerdotal. Porém, ao admitir o Sacramento da Ordem

como um ofício universal e genuinamente divino, ignorou a natureza profana presente naqueles que escolheram exercê-lo.

4.3 A VIDA PASTORAL E A ÉTICA PERSONALISTA WOJTYLIANA

Ao retornar a Cracóvia, agora com 28 anos de idade, Wojtyła iniciou sua vida pública dividida entre o trabalho pastoral e a vida acadêmica. Em junho de 1948 recebeu do arcebispo Sapieha a indicação para seu primeiro trabalho pastoral: assumir a paróquia rural de Niegowić. Tratava-se de uma aldeia isolada, a 45 quilômetros de Cracóvia, com 200 habitantes. Possuía uma igreja de madeira, um conglomerado de casas sem energia elétrica, sem água encanada e sem rede de esgoto (Bernstein; Politi, 1996, p. 74, 84). Ao recordar a incumbência dada pelo arcebispo disse:

Logo que cheguei a Cracóvia, encontrei na cúria metropolitana a primeira indicação de trabalho, a chamada *aplikata*. O arcebispo estava por aqueles dias em Roma, mas tinha deixado por escrito sua vontade. Aceitei o lugar com alegria. Informei-me imediatamente como chegar a Niegowić e fiz de tudo para chegar lá no dia estabelecido. [...]. Quando finalmente cheguei aos limites da paróquia de Niegowić, ajoelhei-me e beijei o chão. Tinha apreendido este gesto com São João Maria Vianney (João Paulo II, 1996, p. 71).

Ao comentar acerca de sua vida sacerdotal, afirmou que: “na minha vida identifiquei as prioridades pastorais no apostolado dos leigos, no cuidado pelos jovens e no diálogo intenso com o mundo da ciência e da cultura” (João Paulo II, 1996, p. 102). Durante o breve período que ficou no vilarejo, desenvolveu várias pastorais, sobretudo com os jovens. Esse trabalho despertou a atenção das autoridades do regime comunista.

A polícia secreta, com o propósito de obter mais informação sobre suas atividades, sequestrou Stanisław Wypiórek, filho de um fazendeiro local que Wojtyła havia contratado para datilografar sua tese de doutorado. Após ter sido torturado durante uma noite, foi libertado no dia seguinte. Anos mais tarde, ao visitar Wojtyła em Cracóvia, Wypiórek viu em sua estante livros de Marx, Lenin e Stalin. Surpreso e em tom de brincadeira, perguntou se ele estava se convertendo ao comunismo. Em resposta e com um raro comentário político, Wojtyła afirmou que, se você quer entender o inimigo, precisa ler o que ele escreveu (Bernstein; Politi, 1996, p. 86).

Em agosto de 1949, Wojtyła foi transferido para a paróquia de São Floriano, localizada num bairro universitário de Cracóvia. Sapieha parecia demonstrar preocupação com o

recrudescimento do regime comunista e, em função de sua idade avançada, precisava apressar-se para fortalecer suas bases. Com isso, resistir aos iminentes desafios político-ideológicos (Lecomte, 2012, p. 139).

O arcebispo reconhecia que Wojtyła, além de ser alguém que podia atuar em ambos os fronts, poderia pôr em prática novos métodos pastorais enquanto se mantinha atualizado e estimulado pela vida cultural e intelectual (Bernstein; Politi, 1996, p. 87). Ao se referir ao novo trabalho, ressaltou que começou organizando conferências para jovens universitários, palestras sobre a existência de Deus e a espiritualidade, tema considerado por ele de particular impacto num contexto de ateísmo militante (João Paulo II, 1996, p. 72).

Residindo próximo ao centro da cidade e a dez minutos da Universidade Jaguelônica, Wojtyła demonstrava estar satisfeito com o novo endereço. Coincidentemente, naqueles dias, o teatro rapsódico de seu amigo Kotlarczyk mudou-se para a mesma rua. Era frequente ir cumprimentar os amigos após o espetáculo. Danuta Michałowska confessou que no início era estranho vê-lo de batina, mas que aos poucos foi acostumando-se, apesar de o diretor Kotlarczyk lamentar que ele não fosse mais ator (Lecomte, 2012, p. 140).

Em 1951, depois de dois anos de trabalho na paróquia de São Floriano, Wojtyła ressaltou que sua vida religiosa sofreu mais uma inflexão. O novo arcebispo Eugeniusz Baziak, escolhido para suceder Sapieha após sua morte, solicitou que retomasse os estudos acadêmicos. Confessou que essa mudança o obrigou a reduzir seu compromisso com o trabalho pastoral. No entanto, ressaltou que “esforçar-se-ia para que a docência não o fizesse esquecer que era, antes de tudo, sacerdote” (João Paulo II, 1996, p. 73). Nos anos seguintes, dedicou-se à pesquisa de seu segundo doutoramento, demonstrando interesse pela noção de experiência e de pessoa. Em 1953 Wojtyła defendeu a tese que o habilitou à docência no curso de teologia. Como tema, escolheu estudar sobre a possibilidade de fundar uma moral católica com base no sistema ético de Max Scheler (1874-1928).

Na introdução da versão espanhola, publicada pela Biblioteca de Autores Cristãos (BAC) com o título *Max Scheler e a ética cristã*, Wojtyła (1982) sublinhou quais as suas aspirações ao escolher estudar o sistema ético scheleriano. Inicialmente, destacou que Scheler construiu seu sistema com base em uma análise crítica da ética proposta por Immanuel Kant (1724-1804), fundada na noção de que o ato ético se limita a cumprir o dever. Ao contrário, Scheler fundamentou a vida moral no aspecto emocional.

Cofundador da Escola Fenomenológica, ao lado de Edmund Husserl (1859-1938), Max Scheler despertou o interesse de Wojtyła, possivelmente por meio dos filósofos Roman Ingarden (1893-1970), influente pensador de Cracóvia, e Edith Stein (1891-1942), discípulos

de Husserl. Ambos demonstravam predileções por antropologia, ética e fenomenologia (Buttiglione, 1997, p. 54).

O método fenomenológico de Scheler despertou o interesse de Wojtyła por romper com o solipsismo cartesiano, que reduziu a realidade ao sujeito pensante. Isso fez recuperar a possibilidade de conhecer o outro, de compartilhar a experiência e de receber, por meio desta intersubjetividade, uma realidade objetiva que está implícita no relacionamento entre os sujeitos. Dessa forma, “a problemática abstrata do sujeito abre caminho para o problema concreto da pessoa, do eu” (Buttiglione, 1997, p. 57).

No entanto, embora reconhecesse a importância do método fenomenológico de Scheler, Wojtyła fez algumas objeções por sua compreensão de ética fundamentar-se em valores emocionais. “Esse emocionalismo torna a consciência incapaz de julgar o que flui dela e não aparece como uma ação consciente. O valor é apurado e não elaborado pela consciência” (Wojtyła, 1982, p. 71). Deve-se procurar o conteúdo ético da vida na atividade que ocorre no íntimo da pessoa, por meio do amor. Ao aceitar esse princípio, torna-se possível interpretar os ensinamentos do Evangelho que indica qual comportamento é bom ou mau (Wojtyła, 1982, p. 54).

No outono de 1953, Wojtyła concluiu a tese e todos os requisitos exigidos para atuar como docente. No entanto, com a morte de Stalin (1953), no início de 1954, o regime comunista pôs em prática uma série de medidas restritivas, dentre elas: a proibição de concessão de títulos universitários emitidos pela Universidade Jaguelônica e dissolução de seu corpo docente (Petri, 2016, p. 103). No mês de outubro, o governo fechou a Faculdade de Teologia deixando o recém-professor Wojtyła sem suas aulas de Ética Cristã. O reitor da universidade e nove padres-professores, assim como o arcebispo Eugeniusz Baziak¹⁴, juntamente com o pároco de São Floriano, amigo de Karol, foram detidos. Em setembro de 1953, o primaz da Polônia, o cardeal Stefan Wyszyński, após criticar as restrições dos direitos civis da nova Constituição polonesa, também foi preso em regime domiciliar, até 1956 (Bernstein; Politi, 1996, p. 92).

Com a Universidade Jaguelônica fechada, em outubro de 1954, Wojtyła, aprovado na tese de doutorado, não pôde receber o título de professor doutor devido aos problemas políticos e regimentais, o que só veio a acontecer três anos depois (Lecomte, 2012, p. 158). Nesse ínterim

¹⁴ Em 25 de setembro de 1953, um grupo de homens armados arrombou o gradil do palácio episcopal, entrou na sala dos papas e prendeu o primaz. Levado para um destino desconhecido, o arcebispo ficou três anos sob o poder do regime. Para a população católica polonesa, os comunistas sentiam-se suficientemente fortes para atacar o seu adversário mais temido – que congregava a grande maioria da sociedade civil do país: a Igreja Católica (cf. Lecomte, 2012, p. 159).

começou a ministrar palestras sobre ética e filosofia na Universidade Católica de Lublin (KUL), após ser aceito como professor-adjunto (Bernstein; Politi, 1996, p. 92).

Como professor-adjunto e, posteriormente, como titular da cadeira de ética em Lublin (1957), Wojtyła escolheu como ponto central de sua discussão o sujeito da moral: a pessoa, forma suprema da realidade (Buttiglione, 1982, p. 52). Essa concepção de pessoa está de acordo com aquilo que apreendeu da tradição tomista, com as conclusões que obteve através do estudo fenomenológico da ética scheleriana e com o personalismo de Emmanuel Mounier e Jacques Maritain, autores com os quais Wojtyła teve os primeiros contatos durante sua viagem à França, no verão de 1947.

Definida como um tratado sobre o homem, a ética personalista wojtyliana fundamenta-se na experiência humana e faz oposição à concepção materialista que definia a pessoa como acumulador de bens (Damasceno, 2016, p. 40). Na base desse conceito, analisado primeiramente por Emmanuel Mounier, está a crise política, moral e social provocada pelo crash na bolsa de valores de Nova York (1929) e pela ascensão do nazifascismo. Neste contexto, predominou o individualismo, o materialismo, a banalização da vida e a negação da pessoa (Peixoto, 2010, p. 457).

Diante da crise sentida pela sociedade nesse momento histórico, duas visões de mundo procuravam por uma alternativa. De um lado, o marxismo que defendia que a degradação social era consequência do modo de produção capitalista e a solução seria mudar a estrutura econômica. De outro, os chamados espiritualistas¹⁵, que afirmavam tratar-se de uma crise de valores e a resposta não estaria no mundo externo, mas na própria pessoa. Assim, se houvesse uma mudança moral, a sociedade tornar-se-ia mais humanizada (Chaigne, 1969, p. 59). Frente ao impasse, Mounier apresentou uma síntese entre as duas perspectivas ao ressaltar que:

Nós não estávamos satisfeitos com nenhum deles. Parecia-nos que espiritualistas e marxistas participavam do mesmo erro. Erro que consistia em separar o corpo e a alma, o pensamento e a ação, o *homo faber* e o *homo sapiens*. Nós afirmávamos, por outro lado: a crise era ao mesmo tempo econômica e espiritual, crise de estruturas, crise do homem. Não retomávamos somente a palavra de Péguy: a revolução será moral ou não será revolução. Afirmávamos: a revolução moral será econômica, ou não será revolução. A revolução econômica será moral ou não será nada (Mounier, 1990, p. 199).

¹⁵ A filosofia espiritualista francesa do século XIX foi um movimento que surgiu como reação ao materialismo pós-revolucionário, manifesto no cientificismo positivista. Havia, entre os seus idealizadores, um inconformismo com a concepção cientificista do ser humano. Suas preocupações eram demonstrar que o ser humano não se reduz simplesmente à matéria e que a interioridade, assim como a liberdade, também conferem significado ao homem e às coisas.

A pessoa não pode ser tratada como um objeto. Não sendo objetivável, não pode ser considerada como um meio, mas como um ponto para onde emanam todas as ações. Como parte integrante e encarnada da/na sociedade, é singular e integral e relaciona-se consigo mesma, com os outros e com Deus. Ainda, ela deixa de ser consequência da multiplicidade da matéria para tornar-se um todo indissociável, cuja unidade está firmada no absoluto (Mounier, 2004, p. 19). Desse modo, Mounier procurou superar a concepção materialista e espiritualista ao defender que imanência e transcendência são partes constituintes da pessoa.

Ao inspirar-se no personalismo defendido por Mounier, Wojtyła também propôs-se a contribuir com uma resposta possível sobre o que e quem é a pessoa humana. Não aceitou a naturalização de que ela possa ser reduzida à condição de coisa. Argumentou ser necessária uma reflexão filosófica personalista para pensar e repensar esse conceito. Na obra *Amor e responsabilidade* (1978), apontou como ponto central de sua tentativa de resposta a ideia de pessoa como objeto e sujeito da ação. O sujeito difere do objeto, pois ao se referir ao sujeito, ele é denominado de alguém, ao passo que o objeto é descrito como alguma coisa.

Wojtyła destacou ainda que, no sujeito, o conhecimento e o desejo adquirem caráter espiritual e assim contribuem para a formação de uma verdadeira vida interior. Sendo que a vida interior une-se com a vida espiritual e ambas apontam para o verdadeiro e bom. A união dessas duas orientações constitui a pessoa. Entretanto, a pessoa não só percebe os elementos do mundo exterior e reage, mas tende a afirmar-se perante ele. Esse modo de agir autodeterminado transforma-se em uma *alteri incommunicabilis* (individualidade impartilhável) (Wojtyła, 1978, p. 7).

Wojtyła aprofundou o estudo de sua visão personalista na obra *Persona y acción* (1969), mais elaborada do ponto de vista filosófico, na qual apresentou uma tentativa de objetivar o processo cognitivo, definido como experiência humana. Em contraste com a filosofia escolástica, em que a pessoa tinha primazia sobre a ação, na sua concepção a experiência precede o ser (*agere sequitur esse*).

4.4 O BISPO WOJTYŁA E O VATICANO II: DA POLÔNIA AO MUNDO

Como uma das últimas nomeações de Pio XII, Karol Wojtyła foi escolhido bispo-auxiliar de Cracóvia em 4 de julho de 1958, com 38 anos de idade (Accattoli, 1999, p. 42). Em 28 de setembro, o novo papa João XXIII enviou uma carta-convite aos 2.594 bispos para participarem do Concílio. O recém-sagrado epíscopo de Cracóvia foi um dos destinatários (Bernstein; Politi, 1996, p. 97). Sobre a escolha de Wojtyła, um fato chamou a atenção: foi a

primeira vez que o primaz da Polônia, o cardeal Wyszyński, havia sido ignorado no processo de seleção de um membro do episcopado polonês, certamente em função dos conflitos com o regime comunista.

Ao ser consultado pela Pontifícia Comissão Preparatória do Conselho Ecumênico, em 18 de junho de 1959, acerca dos temas que deveriam ser discutidos pelo Concílio, Wojtyła sugeriu que urgia a necessidade de a instituição dar uma resposta ao materialismo, cientificismo e ao positivismo. Uma das formas de contrapor-se a esses “ismos” modernos seria apresentar o personalismo cristão. Essa visão de cristianismo poderia atrair os que estavam separados da unidade da Igreja por motivo de heresia ou cisma, reintegrando-os como membros do corpo místico de Cristo. Sobre a participação dos leigos, sugeriu que a Igreja delegasse mais responsabilidades. Demonstrou consentir com o uso do idioma nacional na administração dos sacramentos e colocou-se a favor do ecumenismo (Wojtyła, 1960, p. 741-748).

Quando, em 11 de outubro, Wojtyła entrou na Basílica de São Pedro para a sessão inaugural do Concílio, ao longo das laterais da nave central tinham sido armadas plataformas com dez fileiras escalonadas de assentos. À sua volta agitava-se “uma floresta de mitras brancas interrompidas aqui e ali pelas coberturas negras dos patriarcas das Igrejas Ortodoxas Orientais” (Bernstein; Politi, 1996, p. 97). Numa sessão à parte estavam sentados os 111 observadores das outras Igrejas cristãs, uma absoluta novidade, e mais várias centenas de teólogos e outros peritos que iriam assistir ao evento (Bernstein; Politi, 1996, p. 98).

Para Wojtyła o Concílio foi um acontecimento pessoal. Ele vinha de uma cultura de bispos em que as regras de sigilo e de solidariedade episcopal estavam em plena vigência. A Conferência dos Bispos Poloneses reunia-se a cada dois meses a portas fechadas. Nenhum sussurro e choque de opiniões eram percebidos. Diante da pressão implacável do regime comunista, os bispos apresentavam uma frente de unanimidade sob a regência do primaz, o cardeal Wyszyński (Bernstein; Politi, 1996, p. 100, 116).

Ao término da primeira sessão, Dom Wojtyła, ao falar sobre as primeiras impressões, disse: “no início, pelo fato de ser jovem, limitei-me a aprender; porém gradativamente cheguei a uma forma mais madura e mais criativa de participação no Concílio” (João Paulo II, 1994, p. 152). Em pouco tempo, de mero desconhecido, tornou-se porta-voz da delegação polonesa. Durante os trabalhos conciliares proferiu sete discursos na assembleia geral e apresentou treze declarações (Bernstein; Politi, 1996, p. 107). Vale ressaltar que, em função de posicionamentos ideológicos, sempre ou quase sempre o episcopado polonês foi vencido pelas correntes mais alinhadas com as mudanças.

O Vaticano II está no centro de todo o trabalho filosófico de Wojtyła, como afirmou Rocco Buttiglione (1997) em sua obra *Karol Wojtyła: The Thought of the Man Who Became Pope John Paul II*. Sua contribuição antropológico-filosófica, no que se refere à concepção de pessoa pressuposta nos documentos conciliares, integrou mais tarde a composição da obra *Pessoa e ato*. Desse modo, procurou evidenciar que o ponto fulcral do evento deveria ser o reconhecimento da liberdade de consciência como um direito natural e inalienável da pessoa humana.

O bispo Wojtyła, em uma entrevista ao jornalista André Frossard, publicada sob o título *Não tenham medo*, fez alguns comentários sobre os documentos conciliares. Em suas observações, deixou dúvidas quanto a alguns temas, como se quisesse separar sua concepção daquelas que aparecem nos textos. Ao comentar sobre o ecumenismo, reconheceu os esforços do Concílio, mas interpretou o termo como um movimento de promoção da unidade dos cristãos. Assim, mesmo que tenha expressado respeito pelas religiões não cristãs, especialmente o judaísmo e o islamismo, defendeu suas participações conscientes na missão de Cristo, como se essas religiões, ao atingirem a maturidade, fossem converter-se ao catolicismo.

Questionado sobre a perspectiva de que a visão conciliar acerca da liberdade religiosa levaria ao fim da expressão tridentina *extra ecclesiam nulla salus*, destacou que “não era, aliás, tão terrível, pois ninguém conhece os limites da Igreja” (Wojtyła; Frossard, p. 87). Essa compreensão defendida pelo Vaticano II pode ainda conciliar os cristãos na missão de anunciar a verdade recebida de Cristo e no apelo de agir com amor, prudência e paciência em relação àqueles que estão no erro ou na ignorância da fé (Wojtyła; Frossard, p. 88). Na lógica wojtyliana parece que o ecumenismo só acontecerá quando todos se tornarem cristãos. A casa comum implica, necessariamente, que todos os seus habitantes comunhem da mesma verdade de fé.

O bispo de Cracóvia, durante a sessão que discutiu a natureza da Igreja, em 21 de outubro de 1963, sugeriu que o documento tratasse primeiro do tema Povo de Deus e de sua unidade e depois do sacerdócio ministerial e do estatuto laical. A sugestão foi incorporada na versão definitiva da *Lumen Gentium*. Em suas observações, sublinhou a unidade que deve subsistir entre o sacerdócio ministerial e os leigos. A tarefa do sacerdócio é realizar a transcendência do humano em relação a si mesmo e à história, enquanto o leigo deve realizar a integração da história com base na fé. Os leigos não têm apenas uma posse passiva da fé, mas seu carisma é conduzir toda a ação humana como uma fé ativa e apostólica (Buttiglione, 1997, p. 214). Uma missão essencialmente para tratar das coisas temporais, diferente do *munus* sacerdotal.

Ao comentar sobre o capítulo sétimo da *Lumen Gentium*, que tratou do caráter escatológico da Igreja peregrina e sua relação com a Igreja celeste, disse:

Ajudou-me a encontrar a síntese da minha fé pessoal. Enquanto outrora eu encarava, sobretudo, a escatologia do homem e meu futuro pessoal além-túmulo, que está nas mãos de Deus, a constituição do Concílio deslocou o centro de gravidade para a Igreja e o mundo, o que dá a plena dimensão à doutrina dos fins humanos (Wojtyła; Frossard, p. 80).

Na intervenção sobre o esquema do apostolado dos leigos *Apostolicam Actuositatem*, de 8 de outubro de 1964, Wojtyła sublinhou que a manifestação da fé, sua comunicação e a realização das obras que a tornam concreta na vida social é um direito natural verdadeiro e próprio da pessoa. No entanto, os bispos devem proteger-se contra o mau uso dessa liberdade por parte de pessoas e grupos que, sob a bandeira de um objetivo apostólico, serviriam a propósitos de caráter político que tendem a dividir a Igreja (Buttiglione, 1997, p. 216). Aqui, Wojtyła dá as primeiras indicações de que percebe setores da Igreja que estão alinhando-se com grupos políticos. Talvez estivesse referindo-se a um movimento de padres poloneses que, em nome de uma suposta relação amistosa com o regime comunista, compromete a unidade da Igreja no país.

Ao retornar à Polônia, após o encerramento da segunda sessão do Concílio, em dezembro de 1963, Wojtyła recebeu a notícia (30 de dezembro) de que havia sido nomeado arcebispo metropolitano de Cracóvia. Sua escolha ao arcebispado foi recebida com desconfiança pela Igreja polonesa. Embora estivesse destacando-se como membro do Concílio, o primaz da Polônia, o cardeal Wyszyński, não tinha confiança suficiente para indicá-lo (Bernstein; Politi, 1996, p. 107). Primeiramente, Wyszyński julgava-o inexperiente, um intelectual preocupado com discussões filosóficas que não demonstrava interesse por questões políticas. Por outro lado, era considerado jovem demais para assumir o cargo e não fazia parte da tradição eclesiástica um bispo auxiliar ascender ao posto sem antes ser coadjutor (Lecomte, 2012, p. 207).

Para a sucessão do arcebispo de Cracóvia havia um acerto entre a Igreja e o regime comunista. O nome escolhido deveria, necessariamente, ser aprovado pelo governo polonês e, em duas tentativas frustradas com seis nomes, Wojtyła não foi indicado. A razão para a reprovação estava no fato de o regime preferir um candidato que imprimisse uma agenda pastoral que destoasse do primaz, visto com antipatia pelos comunistas. O regime aspirava alguém avesso às questões políticas, disposto ao diálogo e que subtraísse o poder de Wyszyński. Para o regime, o bispo Wojtyła era a pessoa certa. Convencido por uma delegação de clérigos,

o primaz Wyszyński aceitou sua nomeação (Bernstein; Politi, 1996, p. 108). Diante dos fatos, uma perspectiva formou-se: do lado dos comunistas, que o novo arcebispo fosse manipulável; e, da parte do primaz, que isso de fato aconteceria. Vale lembrar que ambos equivocaram-se. Wojtyła tornou-se algoz do regime, como será analisado posteriormente.

Em um breve comentário acerca de sua ascensão na hierarquia eclesiástica disse:

Quando comecei a tomar parte do Concílio, era um jovem bispo. Lembro que o meu lugar, num primeiro momento, foi perto da entrada da Basílica de São Pedro, ao passo que a partir da terceira sessão em diante, portanto desde a minha nomeação a arcebispo de Cracóvia, fui deslocado mais para perto do altar (João Paulo II, 1994, p. 152).

Sobre o chamado esquema XIII – que mais tarde se tornou a *Gaudium et Spes* – e em nome do episcopado polonês, afirmou que era necessário recorrer à razão humana e à experiência iluminada pela fé para demonstrar que a posição cristã é intrinsecamente razoável e adequada para enfrentar os problemas do homem contemporâneo (Buttiglione, 1997, p. 220). E que a Igreja é a única guardiã da verdade; embora o magistério defenda a dignidade humana e sua liberdade de consciência, o cumprimento pessoal da doutrina é imprescindível para chegar ao conhecimento da verdade. Ao criticar um dos alicerces do esquema XIII, sobre a necessidade do diálogo, ressaltou que não é possível conversar utilizando a mesma linguagem com católicos e não católicos, crentes e não crentes e com os que lutam contra a instituição. Ainda alertou para o risco de o diálogo transformar-se em um monólogo (Bernstein; Politi, 1996, p. 112).

Para a comissão do esquema XIII, sobretudo a escola francesa, a Igreja vive e atua dentro da história do mundo, influenciando e sendo influenciada. Na contramão, os bispos poloneses propuseram-se a recuperar a concepção tridentina de Igreja como uma *communitas perfecta*, fundada por Cristo e fora da história.

Paulo VI, ao acompanhar os discursos do arcebispo de Cracóvia, começou a reconhecer que Wojtyła possuía personalidade para liderar a renovação conciliar da Igreja polonesa. Essa intuição tornou-se mais clara quando, ao fim do Concílio, o cardeal Wyszyński, ao encontrar-se com o papa, estabeleceu condições para recepcionar as mudanças aprovadas pelo Vaticano II. Afirmou que, dada a situação, seria difícil, embora não impossível, pôr em prática tais decisões; que pedia confiança plena nos bispos e na Igreja da Polônia. O primaz ouviu de Paulo VI que o Concílio fosse acolhido em seu país como deveria ser em todos os outros lugares. Essa posição de Wyszyński colocou Wojtyła como alguém com quem o papa poderia contar (Bernstein; Politi, 1996, p. 115).

Embora muitos pesquisadores tenham avaliado de maneira positiva, o papel desempenhado por Wojtyła no Concílio, não há prova de que sua contribuição tenha sido crucial para a aprovação dos documentos conciliares. Entretanto, ganhou destaque por seu conhecimento filosófico, engajamento pastoral e capacidade de ouvir. De posições por vezes dúbias, equilibrava-se entre o apego às tradições e o espírito de renovação (Bernstein; Politi, 1996, p. 114). Manteve-se fiel a seu posicionamento filosófico-teológico baseado na defesa da pessoa humana concreta católica e em sua transcendência.

João Paulo II (1994), em uma entrevista concedida ao cientista político e jornalista Vittorio Messori, publicada com o título *Cruzando o limiar da esperança*, foi questionado sobre a impressão sentida por muitos pesquisadores de que as portas escancaradas do Vaticano II serviram mais a quem estava dentro da Igreja e desejava sair do que para quem estava fora e aspirava a entrar. E ainda que a unidade de fé e de governo não estaria mais tão firme, mas ameaçada por tendências centrífugas e pelo surgimento de opiniões teológicas dissonantes do magistério.

Ao discordar dessa perspectiva, destacou que o Concílio foi um grande dom para a Igreja, um momento peculiar para ouvir os outros. Embora reconhecesse que seria difícil dizer algo de novo sobre o evento, pois havia sempre a necessidade de voltar-se para ele e de tentar interpretá-lo de maneira adequada, além de defendê-lo das conjecturas tendenciosas. Essas interpretações não apareceram somente após seu término; o Concílio encontrou-as já no mundo e até mesmo na Igreja. Nelas aparecem disposições de espírito favoráveis ou contrárias à sua aceitação e compreensão, bem como ao empenho de introduzi-lo na vida (João Paulo II, 1994, p. 151).

Vale destacar que o mérito pelas renovações do Vaticano II deve-se principalmente às escolas francesa, composta por Yves Congar, Henri de Lubac, Jean Daniélou, e alemã, formada por Karl Rahner, Hans Küng, Bernhard Häring. Desse modo, foram os teólogos, e não os bispos, que criaram as condições para as mudanças. A Polônia católica, fechada atrás da cortina de ferro, pouco ou quase nada contribuiu para as mudanças conciliares.

4.5 WOJTYŁA, O COMUNISMO E O SOLIDARIEDADE: A RELAÇÃO ENTRE FÉ E POLÍTICA NA POLÔNIA.

Antes de analisar a relação de Wojtyła com o regime comunista, é importante ressaltar, conforme já mencionado, que esta pesquisa adota a definição do termo “comunista” apresentada pela Igreja, como: inimigo moderno, ideologia que nega a existência de Deus e que defende

uma concepção materialista da história. Destaca-se também que esta investigação não tem a pretensão de realizar um estudo aprofundado sobre o tema, mas apenas de apresentar alguns fatos que evidenciem como o cardeal Wojtyła – e posteriormente João Paulo II – articulou fé e política no período em que combateu o comunismo na Polônia.

Após 1945, como resultado dos acordos geopolíticos firmados entre os Aliados, a Polônia foi incorporada à esfera de influência da União Soviética. O regime comunista imposto restringiu liberdades civis e, em certa medida, religiosas, colocando a Igreja Católica – vista como uma das poucas instituições capazes de mobilizar a sociedade polonesa – em posição de resistência.

Todavia, nos primeiros anos de sua juventude e, posteriormente, já como membro do clero polonês, o padre Karol Wojtyła não demonstrou interesse por questões de natureza político-partidária, exceto em raras ocasiões em que foi instado a se manifestar. Assistiu em silêncio ao seu país ser governado por regimes autoritários, sem emitir juízos de valor que revelassem sua posição sobre o assunto. Embora não seja possível afirmar que tal postura tenha sido estratégica, Wojtyła construiu uma imagem marcada por sua dedicação às letras e à fé.

Em linhas gerais, desde a sua chegada a Cracóvia em 1938, Wojtyła absteve-se de qualquer engajamento partidário, limitando-se apenas a expressar, de forma reiterada, o seu amor pela pátria. Confiante na proteção da Virgem Maria, considerava vãos os cálculos das disputas políticas e sustentava que a oração era mais eficaz do que qualquer forma de militância. Quanto ao comunismo, que passou a governar seu país no pós-guerra, definia-o como um movimento ateu cujo objetivo era construir uma sociedade sem Deus. Se representava perigo, era porque oferecia uma alternativa à concepção cristã do mundo. Por isso, deveria ser combatido, e suas teses refutadas com argumentos filosóficos (Lecomte, 2012, p. 167).

Essa postura de aparente desinteresse pela política, talvez em função das marcas deixadas pela Grande Guerra (Lecomte, 2012, p. 127), ajuda a compreender as razões pelas quais, em todas as ocasiões em que foi indicado para ascender na hierarquia eclesiástica, Wojtyła encontrou resistência por parte do clero local. Para seus pares, tratava-se de alguém sem aptidão para o embate político em defesa do bem-estar social e da cristandade polonesa.

Talvez a justificativa apresentada por João Paulo II sobre o silêncio de Deus – que permitiu a dominação da Polônia por dois regimes autoritários – ofereça uma explicação para seu aparente silêncio. Ao comentar esse tema, o papa recorreu às palavras de Cristo: “o Pai continua até agora operando, e eu também opero” (Jo 5,17). Assim, se há a percepção de que Deus se calou, é porque Ele já revelou à humanidade os seus desígnios por meio dos profetas e de seu Filho (Hb 1,1-2). No entanto, é preciso ouvir novamente a voz de Deus, que fala

constantemente através da história, pois “o cristianismo é uma religião da Palavra viva, que se renova em cada geração e interpela o homem em seu tempo”. “Não é apenas uma religião do conhecimento, da contemplação; é também uma religião da ação de Deus e da ação do homem” (João Paulo II, 1994, p. 129).

Essa compreensão teológica ajuda a entender o seu próprio silêncio criativo nos primeiros anos como sacerdote, quando preferiu deixar que sua atuação pastoral e intelectual falasse mais alto do que qualquer posicionamento político.

No entanto, a relação de Wojtyła com o governo polonês foi mudando ao longo do tempo, sobretudo depois que assumiu o arcebispado de Cracóvia. De indiferente ao regime, “começou dando prova de ser um adversário temível para a liderança comunista” (Cornwell, 2005, p. 63). Essa inflexão tornou-se evidente durante os preparativos para as comemorações do milésimo aniversário da chegada do cristianismo à Polônia, em 1966. Nesse contexto, a devoção dos católicos se tornou um movimento de resistência, tendo na imagem de Nossa Senhora de Czestochowa o seu centro de convergência.

Durante as festividades, uma réplica do ícone de Nossa Senhora Negra percorreu, em procissões, todas as paróquias do país, sendo recebida com efusivas demonstrações de fervor religioso. Nesse ínterim, no santuário de Jasna Góra, dedicado em sua homenagem, uma multidão de peregrinos manifestava sua devoção à Rainha da Polônia (Cornwell, 2005, p. 63).

O regime comunista, com a intenção de dispersar as multidões, promoveu uma série de eventos esportivos. Como a iniciativa não produziu o efeito esperado – em grande parte porque o arcebispo Wojtyła intensificou as atividades religiosas, especialmente com a participação dos jovens – o governo ordenou que as imagens peregrinas da Virgem Negra retornassem ao santuário. Em protesto contra a medida, os fiéis passaram a venerar molduras vazias que simbolizavam o ícone ausente da santa em todo o país (Cornwell, 2005, p. 63).

O secretário-geral do Partido Comunista, Władysław Gomułka, utilizou informações de um relatório da polícia secreta de 1967, no qual se afirmava que Wojtyła não havia exercido atividade política contra o Estado e, portanto, não demonstrava interesse pela política, para tentar fomentar um atrito entre o arcebispo e o primaz, o cardeal Wyszyński. Contudo, um episódio evidenciou a ineficácia da estratégia. Naquele mesmo ano, ao solicitarem visto para participar de um Sínodo em Roma, apenas Wojtyła foi autorizado a deixar o país. Em gesto de solidariedade ao primaz, o arcebispo recusou-se a viajar (Cornwell, 2005, p. 64).

Nos anos finais da década de 1960, a juventude polonesa, motivada por manifestações culturais, iniciou um período de resistência mais intensa contra o regime. Com o propósito de criticar o sistema soviético, passou a apresentar uma peça teatral intitulada *O Antepassado de*

Eva. A repercussão foi imediata: o governo, além de proibir sua exibição, fechou universidades, prendeu e torturou estudantes e atribuiu a redação da peça aos judeus, expulsando-os do funcionalismo público e do magistério. Ao mesmo tempo, trabalhadores, mineiros e portuários – especialmente dos estaleiros navais de Gdansk –, pressionados pelos preços excessivos dos alimentos, promoveram greves em todo o país. A repressão foi violenta, resultando na morte de muitos trabalhadores (Cornwell, 2005, p. 64).

Após a ascensão de Edward Gierek (1913-2001) ao poder na Polônia, em 1970, Wojtyła, já como cardeal, passou a adotar uma postura mais enfática. Em determinados momentos, chegou inclusive a contrariar o próprio Vaticano e o papa Paulo VI, que então considerava a possibilidade de estabelecer diálogos com o regime. Em uma sequência de ações, o arcebispo passou a pressionar as autoridades governamentais com sucessivas petições para a construção de novas escolas e enfrentava o governo sempre que eram promulgadas medidas de repressão, tais como a proibição de aulas de catecismo, a obrigatoriedade do serviço militar para seminaristas e o corte no fornecimento de papel destinado a jornais e revistas católicas (Cornwell, 2005, p. 65).

Durante o ano de 1976, a crise se agravou em função das manifestações contra o aumento do preço dos alimentos, o que resultou em atos de violência contra trabalhadores em diferentes regiões da Polônia. Como reação, líderes sindicais (na clandestinidade) convocaram uma greve geral. Diante dessa iniciativa e temendo maior violência, o cardeal Wojtyła persuadiu os trabalhadores a retornarem ao trabalho e, ao mesmo tempo, convenceu o regime a não punir os manifestantes. Esse episódio revelou uma mudança de postura e demonstrou que, ao contrário do consenso sobre sua suposta falta de liderança, o cardeal possuía habilidade política (Lecomte, 2012, p. 261-262).

Durante a solenidade de Corpus Christi, em 1977, Wojtyła, em nome da Igreja polonesa, ressaltou que não via com bons olhos a simpatia pelo marxismo demonstrada por jovens cristãos de esquerda no Ocidente e por teólogos da libertação na América do Sul. Segundo ele, essa aproximação apenas enfraquecia os esforços empreendidos pela Igreja do Leste europeu. Em oposição a esse movimento, o cardeal participou da elaboração de um relatório da Conferência dos Bispos Poloneses, no qual criticava o que chamou de infiltração de ideias totalitárias, capazes de gerar uma nova forma de cativeiro (Cornwell, 2005, p. 66).

A eleição de Wojtyła como papa, em 1978 – tema que será abordado no próximo capítulo – teve um impacto não apenas simbólico no combate ao comunismo, ao representar esperança para o povo polonês, mas também prático, ao contribuir para a consolidação do movimento de resistência contra o regime. Na sua primeira viagem à Polônia, em 2 de junho de 1979, no

discurso inaugural marcado por forte simbolismo, João Paulo II declarou que desejava entoar um hino de louvor à divina providência, que lhe permitia regressar à pátria em “vestes de peregrino” (João Paulo II, 1979a, n. 1). João Paulo II, ao se identificar como peregrino, enfatizou que o território polonês representava uma terra santa para o cristianismo católico (Honorato, 2014, p. 38).

No dia 9 de junho, no Santuário da Santa Cruz, em Mogila, João Paulo II proferiu as palavras que marcariam sua visita. Destacou que

Cristo não pode ser separado da obra do homem. Isto foi confirmado aqui em Nowa Huta. Este foi o início da nova evangelização no início do novo milênio do cristianismo na Polónia. Temos vivido este novo começo juntos e eu levei comigo de Cracóvia para Roma como uma relíquia. O cristianismo e a Igreja não têm medo do mundo do trabalho [...]. O papa não tem medo dos homens de trabalho. Eles sempre estiveram particularmente perto dele [...]. Ele veio das pedreiras de Zakrzówek, das fornalhas Solvay em Borek Falecki, e depois de Nowa Huta. Através de todos estes arredores, através da sua própria experiência de trabalho, faço-me ousado dizer que o papa aprendeu o Evangelho de novo. Ele percebeu e se convenceu de que os problemas que hoje são levantados sobre o trabalho humano estão profundamente gravados no Evangelho, que eles não podem ser totalmente resolvidos sem o Evangelho (João Paulo II, 1979b, n. 2.2).

Os trabalhadores ouviram o discurso de João Paulo II e compreenderam que sua mensagem tinha como finalidade consolidar a esperança e fortalecê-los para continuar resistindo ao regime (Bernstein; Politi, 1996, p. 236).

Na sua despedida, em 10 de junho, João Paulo II fez uma espécie de exortação aos seus compatriotas: “não se deve, pois, ter medo! É preciso abrir as fronteiras! Recordai-vos que não existe o imperialismo da Igreja, mas só o serviço” (João Paulo II, 1979c, n. 4). Assim, sem os nomear diretamente, o papa dirigiu-se a todos os povos que viviam por trás da Cortina de Ferro (Bernstein; Politi, 1996, p. 238).

Embora não se possa atribuir a Wojtyła o pioneirismo nas lutas contra o regime comunista na Polónia, seu papel foi relevante na organização dos movimentos que, ao longo da década de 1980, exerceram forte pressão sobre o governo (Honorato, 2014, p. 39). Zbigniew Bujak – que havia participado, no ano anterior, da fundação de um sindicato clandestino – afirmou que, ao se aproximar do papa e vê-lo saudar e abençoar as pessoas, percebeu que aquilo também constituía uma demonstração anticomunista. Os receios que tinha ao iniciar a luta contra o sistema autoritário, bem como as preocupações com os desdobramentos futuros, desapareceram naquele momento (Bernstein; Politi, 1996, p. 12).

João Paulo II, nesse contexto, indicava que atuava na contramão da secularização ao

deixar evidente, por meio de seus discursos, que a fé não deveria ser confinada ao espaço privado, mas sim atuar como força transformadora da sociedade. Diante dos acontecimentos em curso, a Igreja já havia ultrapassado o terreno estritamente espiritual e se empenhava em contribuir com as demandas da sociedade polonesa. “O resultado simbólico dessa postura foi o retrato do papa afixado nas grades dos Estaleiros Lenin durante a greve de agosto de 1980”. (Lecomte, 2012, p. 263). Assim:

A sociedade se redescobria, diferenciada do Estado e independente do Partido. Redescobria também a sua força – em números e autodisciplina. E, respondia calorosamente a uma mensagem que, dentro de um discurso moral, resgatava as noções de dignidade e responsabilidade individual, destacava os valores nacionais, e falava em defesa dos direitos civis. A visita religiosa transformou-se assim numa festa da sociedade civil que recuperava o espaço público e sua identidade (Drabik, 1984, p. 168).

O saldo da primeira visita de João Paulo II foi descrito como uma verdadeira aula de civismo e disciplina social. No ano seguinte, esse impacto refletiu-se na forma como as greves operárias foram organizadas e na maneira como os trabalhadores conduziram as negociações com o governo. A visita também contribuiu para os acordos de Gdansk, que forçaram as autoridades a aceitar a criação de novos sindicatos independentes (Drabik, 1984, p. 172). Durante a década de 1980, João Paulo II esteve na Polônia em 1983 e 1987. Ao longo de seu pontificado, realizou oito visitas ao país natal.

O Comitê para a Defesa dos Trabalhadores (KOR), responsável pela redação da Carta dos Direitos dos Trabalhadores (1978), tornou público, em 1980, três grupos sindicais que atuavam na clandestinidade em Katowice, Szczecin e Gdansk. Nesse mesmo ano, após uma ampla mobilização grevista com a participação de diversos grupos organizados, foi criado o movimento Solidariedade. Como uma espécie de sindicato e partido político, o Solidariedade conseguiu aglutinar as principais forças de resistência polonesa. Nos primeiros quatro meses, já contava com cerca de 10 milhões de trabalhadores inscritos, dos quais aproximadamente 1 milhão havia migrado do Partido Operário Unificado Polonês (POUP) (Drabik, 1984, p. 188).

Após sua primeira visita à Polônia, o papa João Paulo II manteve-se próximo ao KOR e ao movimento Solidariedade. Além disso, procurou conectá-los à rede de paróquias, com o objetivo de fomentar uma forma de insurgência não violenta nas bases populares (Cornwell, 2005, p. 67). Em 1981, o Solidariedade, liderado por Lech Wałęsa e apoiado pela Igreja Católica polonesa, pelo Vaticano e, posteriormente, pelos Estados Unidos sob o governo do presidente Ronald Reagan, desempenhou um papel decisivo para o enfraquecimento do regime comunista no Leste Europeu.

Vale destacar que o papa ofereceu total apoio a Lech Wałęsa, a quem descreveu como um enviado da providência. Essa caracterização talvez se explique pelo fato de Wałęsa usar um broche de lapela com a imagem da Virgem Negra de Czestochowa, transformando um símbolo religioso em estandarte de sua luta política e social (Bernstein; Politi, 1996, p. 245). Além disso, João Paulo II destinou ao Solidariedade a quantia de 50 milhões de dólares, por meio do Banco do Vaticano, então dirigido pelo bispo Paul Casimir Marcinkus (1922-2006) (Cornwell, 2005, p. 119).

Os embates entre a sociedade polonesa, cada vez mais organizada, e o regime comunista se estenderam por toda a década de 1980. Esse período foi marcado pela atuação do Solidariedade, que, diante das arbitrariedades do regime contra os direitos civis, mobilizava a população por meio de recorrentes greves gerais, obrigando o governo a recuar. Como consequência, nas eleições de 4 de junho de 1989, 99 das 100 cadeiras do Senado polonês e todos os assentos do parlamento foram conquistados pelo Comitê dos Cidadãos, apoiado pelo Solidariedade, restabelecendo as relações entre a Polônia e a Santa Sé (Cornwell, 2005, p. 124).

Ao referir-se à queda do comunismo, João Paulo II sugeriu que esse fato teria sido o preço pago pela tentativa de calar a voz de Deus. Contudo, advertiu que seria um erro reduzir o fenômeno a uma explicação tão simplista, já que aquilo que se convencionou chamar de comunismo possui uma história própria, nascida do protesto dos trabalhadores diante da injustiça. No entanto, essa legítima manifestação transformou-se em ideologia política. Por outro lado, lembrou que as mesmas reivindicações, desde a encíclica *Rerum Novarum*, passaram a defendida pelo magistério da Igreja (João Paulo II, 1994, p. 132).

João Paulo II questionou ainda acerca do que dizer das três crianças portuguesas de Fátima que, na antevéspera da Revolução de Outubro de 1917 – a qual levou os bolcheviques ao poder – ouviram a profecia de que a Rússia se converteria e que, finalmente, o Imaculado Coração triunfaria. O papa destacou que tal anúncio não poderia ser fruto da imaginação dos jovens, pois eles não conheciam a história, nem a geografia e tampouco tinham consciência dos movimentos sociais ou do desenvolvimento das ideologias. “E, no entanto, aconteceu exatamente aquilo que tinha sido anunciado” (João Paulo II, 1994, p. 132). E em uma clara alusão ao terceiro segredo de Fátima, ressaltou que:

Talvez também tenha sido por isso que o papa foi chamado de um país distante, talvez por isso foi preciso que acontecesse o atentado na Praça de São Pedro, precisamente em 13 de maio de 1981, aniversário da primeira aparição de Fátima, a fim de que tudo isso se tornasse mais transparente e compreensível, para que a voz de Deus que fala na história do homem através

dos sinais dos tempos pudesse ser mais facilmente ouvida e compreendida (João Paulo II, 1994, p. 132).

Desse modo, para João Paulo II, o comunismo como sistema, em certo sentido, ruuiu por si mesmo, em consequência de seus próprios erros e abusos. Ao não realizar uma verdadeira reforma social, revelou fragilidade, e essa foi a causa principal de sua ruína interna. Por outro lado, sua queda desnudou o modo de pensar e agir da civilização moderna ocidental, responsável pelo seu surgimento. Apesar dos inúmeros avanços, essa sociedade também cometeu graves violações contra os direitos humanos. João Paulo II atribuiu tais injustiças à “luta contra Deus, à sistemática eliminação de tudo aquilo que é cristão”, acrescentando que “o coletivismo marxista nada mais é do que uma versão piorada desse programa” (João Paulo II, 1994, p. 133). No entanto, os “homens podem aprender com seus erros. Também a humanidade pode fazê-lo, de modo que Deus a conduza ao longo dos caminhos tortuosos da história” (João Paulo II, 1994, p. 134).

Embora João Paulo II tenha afirmado não ser possível atribuir a queda do comunismo apenas a fatores divinos, o que declarou posteriormente – ao afirmar que se tratava da realização do segundo segredo de Fátima – sugere o contrário. Desse modo, ao relacionar fé e política, especialmente no caso da Polônia, o papa procurou afastar qualquer dúvida de que Deus se manifesta na história, e a Igreja Católica é apresentada como a mediadora por excelência dos conflitos, sobretudo daqueles que representam uma ameaça à propagação da fé. Vale destacar ainda que, ao sugerir que o terceiro segredo de Fátima fazia referência ao papa polonês, João Paulo II utilizou essa interpretação para se autodefinir como uma espécie de providência divina e, portanto, como responsável pela administração das coisas espirituais e temporais.

4.6 KAROL WOJTYŁA E A POLÔNIA COMO CRISTO DAS NAÇÕES

O arcebispo Wojtyła, ao retornar à Polônia após o término do Concílio, em dezembro de 1965, juntamente com o primaz Wyszyński, tinham pela frente o desafio de cuidar dos preparativos finais para as comemorações dos mil anos de cristianismo em solo polonês, marcadas para iniciar em maio de 1966.

Considerada como uma espécie de província especial da Cristandade, os bispos poloneses, após quase dez anos de preparação para o jubileu, olhavam para o passado, talvez para lembrar às autoridades do regime comunista que a tradição cristã representava a unidade da nação, mesmo em tempo de instabilidade sociopolítica. Ao se concentrar nas festividades

em vez de tratar de recepcionar as mudanças conciliares, a Igreja rememorava sua tradição milenar (Bernstein; Politi, 1996, p. 116).

Ao comentar sobre a Igreja Católica polonesa, Wojtyła enfatizou que foi forjada a partir da junção das concepções oriental e ocidental e, por isso, contém os fundamentos originários do cristianismo. De modo que suas raízes estão alicerçadas na noção de fidelidade à tradição, ao Evangelho e ao magistério.

Destacou que sua língua materna estava ligada a todos os povos eslavos que habitavam a Europa oriental e boa parte da central. Esses povos são herdeiros do encontro de duas tradições cristãs e duas culturas: as do Ocidente, cujo centro é Roma, e do Oriente, ligada historicamente a Constantinopla. Os santos Cirilo e Metódio¹⁶, embora tenham vindo de Tessalônica, ou seja, do cristianismo oriental, procuraram apoio e confirmação de Roma para exercer sua missão entre os eslavos. Desse modo, a herança religiosa polonesa era fruto do encontro dessas duas visões de catolicismo (Wojtyła; Frossard, p. 26). Ao colocar a Polônia como uma espécie de chão sagrado, Wojtyła pareceu justificar por que o catolicismo de seu país deveria ser o paradigma eclesial para o mundo.

Na Europa ocidental a liberdade de consciência, nos séculos XV e XVI, não existia nem como projeto, enquanto na Polônia esse tema já havia sido discutido desde o Concílio de Constança (1414-1418). Como exemplo, citou o diretor da Universidade de Cracóvia, Paul Włodkowic, que se opôs a toda conversão forçada ao cristianismo, promovida pelos cavaleiros teutônicos. À época da Reforma, no século XVI, o rei Sigismundo Augusto declarou não ser soberano da consciência de seus súditos, diferente dos países ocidentais. Em função de atitudes como essas, não houve fogueiras no país (Wojtyła; Frossard, p. 27).

Unido na fé e na língua, o povo polonês nem sempre esteve assim na vida social. Sofreu vários martírios causados pela Rússia dos czares, a Prússia de Frederico, o Grande, a Áustria de Maria Tereza e de José II, entre outros. De modo que as investidas sofridas por sistemas autoritários, sobretudo nos últimos dois séculos, imprimiram nos poloneses um senso de liberdade. No entanto, destacou que a “liberdade não se possui, se conquista” (Wojtyła; Frossard, 1982, p. 27). E continuou:

¹⁶ Por ocasião do centenário da publicação da carta encíclica *Grande múnus* (1880), de Leão XIII – sobre a importância do trabalho missionário dos santos Cirilo e Metódio –, João Paulo II, por meio da carta apostólica *Egregiae virtutis* (1980), declarou-os copadroeiros da Europa, ao lado de São Bento. No documento, o papa recordou que eram irmãos, gregos, naturais de Tessalônica, cidade onde viveu e trabalhou São Paulo. Como missionários, deram os seus primeiros testemunhos aos Cazários da Crimeia. O documento ressalta ainda que, depois de séculos de divisão da Igreja entre o Oriente e o Ocidente, Roma e Constantinopla, o Concílio Vaticano II deu passos decisivos para a integração dos dois mundos cristãos e que, por isso, foram concedidos aos santos orientais as honras e os privilégios litúrgicos da Igreja.

Guardadas as proporções e excluídas as artilharias, penso que a Polônia de hoje está na primeira linha, como de hábito, e que nossas belas democracias¹⁷ ocidentais, com seus excedentes de mercadorias e seu déficit de moral, figuram na retaguarda. [...] Pode-se dizer, com efeito, que na Polônia o cristianismo está na primeira linha (Wojtyła; Frossard, 1982, p. 28).

Para compreender a visão que Wojtyła tinha da Polônia-cristã é necessário analisar sua concepção acerca de alguns conceitos. Inicialmente, a ideia que tinha de pátria. O termo vem da mesma raiz que *pater*. Em certo sentido, a pátria identifica-se com patrimônio, isto é, com um conjunto de bens herdados. Porém, além de ser, simultaneamente, a herança e a situação patrimonial, inserem-se em seu campo semântico também os valores e conteúdos espirituais. De modo que há, no próprio conceito, um nexo indissociável entre o aspecto material e o espiritual, entre a cultura e o território. “Quando essas partes constituintes são vilipendiadas, o espírito da nação desperta-se para que sejam restituídos os direitos perdidos” (João Paulo II, 2005, p. 74).

No sentido universal do termo, o cristianismo é esse patrimônio. O Evangelho conferiu um sentido novo ao conceito de pátria. Se no sentido original designava aquilo que se herda, a visão cristã estendeu sua compreensão ao considerar também os valores morais e a pátria celeste. Cristo, quando disse: “saí do pai e vim ao mundo; de novo deixo o mundo e vou para o pai” (Jo 16,28), inaugurou, portanto, uma nova hermenêutica do termo pátria. Do ponto de vista da história polonesa, ressignificar o sentido do termo atribuindo-lhe uma dimensão escatológica favoreceu a prontidão no serviço da pátria terrena. Dispôs os cidadãos a enfrentarem toda a espécie de sacrifício em nome de sua manutenção. Os martírios demonstraram-no; de modo resiliente, os católicos que a Igreja elevou aos altares no decurso dos séculos (João Paulo II, 2005, p. 75).

Em sua concepção de pátria, descrita como patrimônio do pai em harmonia com o mundo, Cristo foi apresentado como alguém que veio confirmar as leis eternas de Deus e dar início a uma cultura completamente nova. Como o termo cultura dá a ideia de cultivo, ele, em certo sentido, recultivou o mundo. Assim, os homens tornaram-se cultura de Deus. O

¹⁷ Ao se referir às democracias ocidentais de forma crítica – talvez irônica –, Wojtyła destacou a origem do termo na tradição grega, embora na antiga Hélade o sentido fosse distinto daquele atribuído pela modernidade. Corroborou a ideia aristotélica de que todos os três modelos de governança são passíveis de degeneração e que, na Polônia, apesar de ter sido, desde a sua fundação pelo povo Piast (960), uma monarquia, o sistema foi ao longo dos tempos se tornando constitucional. Com o fim da dinastia Piast, em 1370, mesmo tendo continuado como monarquia, houve uma aliança com a oligarquia representada pela classe nobiliária. Sendo a nobreza uma fração relativamente numerosa da população, convencionou-se realizar eleições para escolher seus representantes. Daí criou-se um sistema híbrido de governo composto por uma espécie de monarquia constitucional e uma democracia nobiliária, sistema que ao longo do tempo foi revelando, de modo crescente, seus desequilíbrios e fragilidades (João Paulo II, 2005, p. 145).

patrimônio divino tomou a forma da cultura cristã (1Cor 3,9). Desse modo, a prova concreta pôde ser sentida nos esforços dos primeiros povos Piast, que fortaleceram o espírito polonês por meio de uma constituição de um Estado, apoiados por uma inspiração espiritual. No ano de 966, o primeiro duque da Polônia, Mieszko I, após unificar o território polaco, recebeu o batismo juntamente com todo o povo e fundou o primeiro episcopado (João Paulo II, 2005, p. 76).

Embora a atitude de Mieszko I tenha se dado em função de circunstâncias políticas e por insistência de sua esposa, a aceitação do cristianismo fortaleceu a jovem nação tanto internamente quanto internacionalmente. Ao celebrar o jubileu dos mil anos de cristianismo, Wojtyła destacou que não se tratava apenas de uma alusão ao sacramento de iniciação recebido pelo primeiro soberano polonês, mas ao evento que foi decisivo para o nascimento da nação e para a formação de sua identidade cristã (João Paulo II, 2005, p. 90).

Sobre o conceito de nação na língua polonesa, a expressão *na-ród* (nação) deriva de *nód* (geração) e *ojczy-zna* (pátria) tem sua raiz no termo *ojciec* (pai). Do ponto de vista conceitual, todos os termos relacionam-se por conter a noção de gerar/nascer. Ao expor o sentido desse termo, recorreu às Sagradas Escrituras por conter o que chamou de autêntica teologia da nação. Tal ponto de partida seria Israel, considerada por Deus como o seu povo (João Paulo II, 2005, p. 76).

Wojtyła enfatizou que Deus pode intervir na história. Como exemplo, citou a libertação dos israelitas sob o comando de Moisés, legislador da nação de Israel. A fé em um único Deus associada ao recebimento do decálogo revelou a escolha do próprio Deus por essa nação e a maneira dele manifestar-se ao mundo. No entanto, a missão de Israel deve ser interpretada como messiânica, pois dela originou o ungido, por meio do mistério da encarnação, fundamento da Igreja. Esse acontecimento faz parte da teologia da nação. Há, portanto, uma relação intrínseca entre o material e o espiritual, como descreveu a *Lumen Gentium* ao utilizar a expressão Povo de Deus, como aqueles que foram gerados por Deus através da redenção cristológica. Desse modo, todas as nações foram chamadas a fazer parte da história da salvação e o novo Israel, gerado a partir dessas duas dimensões, apresentou-se de maneira universal (João Paulo II, 2005, p. 76).

Agostinho de Hipona (1990), ao comentar sobre essa questão, enfatizou a existência de duas cidades: de Deus e dos homens. Apesar de andarem juntas e muitas vezes serem confundidas, a primeira dá testemunho das Escrituras, rendendo-se à sua obediência, enquanto a cidade terrena rende homenagem aos deuses falsos dos ímpios que, privados da luz imutável, buscam honras divinas. Sobre a origem e missão das duas cidades, Agostinho ressaltou que

dois amores fundaram, pois, duas cidades, a saber: o amor-próprio, levado ao desprezo de Deus, a terrena; e o amor a Deus levado ao desprezo de si próprio, a celestial. Gloriosa-se a primeira em si mesma e a segunda em Deus, porque aquela busca a glória dos homens e tem esta por máxima glória a Deus, testemunha de sua consciência. Aquela ensoberbece-se em sua glória e esta diz a seu Deus: sois minha glória e quem me exalta a cabeça. Naquela seus príncipes e as nações avassaladas veem-se sob o jugo da concupiscência de domínio; nesta, servem em mútua caridade, os governantes, aconselhando, e os súditos, obedecendo. Aquela ama as suas próprias forças em seus potentados; esta diz a seu Deus: ti hei de amar-te, que és minha fortaleza. [...]. (Agostinho, 1990, p. 169).

Wojtyła reconhecia a existência e a natureza das duas cidades, ao citar reiteradamente em seus textos as expressões: *amor sui usque ad contemptum Dei* e *amor Dei usque ad contemptum sui*. Destacou que o *amor sui* estimulou o casal do Éden à primeira rebelião, causa da progressiva extensão do pecado no mundo. Mas, pelo *amor Dei*, a humanidade acessou o mistério da redenção cristológica (João Paulo II, 2005, p. 16). Entretanto, pareceu estar mais preocupado com um tipo perfeito de cidade fundada sob a ideia de nação criada por Israel e redimida, de forma sacrificial, por Cristo. Apesar disso, reconhecia a existência da cidade dos homens, com todas as suas degenerações, e acreditava que o “espírito santo convencerá o mundo do pecado” (Jo 16,8).

Ao se referir às mudanças que estavam acontecendo na Europa Ocidental, destacou que esses países vivem uma espécie de estágio de pós-identidade, sobretudo após a Primeira Guerra Mundial. A tentativa de unificação do continente formou uma mentalidade que ameaça a identidade nacional dessas nações. Ao contrário, historicamente, os poloneses passaram por um processo não observado em outras nações. No período de integração das tribos dos polanos e vislanos, foi o espírito puro dos Piast que unificou o país. Após essa dinastia, e durante cinco séculos, os Jaguelônios¹⁸ formaram uma República composta por muitas culturas e religiões e, mesmo diante de diversidades culturais e religiosas, mantiveram-se unidos. Como exemplo, fez referência a si mesmo, ao afirmar que, sendo de ascendência vislana, sentia-se próximo dos povos de Vilnius, Lviv e do Oriente (João Paulo II, 2005, p. 101).

Wojtyła destacou que a evangelização da Polônia e, de modo geral, da Europa ocorreu por meio de diversas rotas. No entanto, tanto a tradição oriental quanto a ocidental, metaforicamente, devem ser vistas como dois pulmões que auxiliam a Igreja a respirar de maneira regular. Mesmo com as sucessivas rupturas – cisma oriental de 1054, a ação dos

¹⁸ Após a morte do rei Luís, em 1382, ascendeu ao trono a sua filha Edwiges. Ao se casar com o duque lituano Jogaila, este aceitou o batismo e deu sequência à cristianização do país. Jogaila assumiu o nome Ladislau (em polonês: *Władysław*), e seu nome lituano passou a designar a nova dinastia, a Dinastia Jaguelônica (Guia pela história da Polônia de 966 a 2016, 2016, p. 21).

reformadores no século XVI e tantas outras crises –, a Europa, quer a romana, quer a bizantina, tornou-se o epicentro de um grande trabalho missionário que se espalhou pelo mundo. Incansável nessa missão, por vezes foi contestada e acusada de todas as formas e feitios, sobretudo de proselitismo ou de tentar clericalizar a vida social (João Paulo II, 2005, p. 119-120, 133).

A Polônia, desde o ano de 966, contribuiu para a formação do espírito europeu e, diferentemente de outros países do continente, o sentimento religioso foi decisivo para manter a identidade da nação. O país resistiu tanto aos perigos vindos do Ocidente – dominado pelo princípio *cuius regio, eius religio* (qual a religião do príncipe, tal a do país) – quanto aos do Oriente, marcado pela supremacia dos czares (João Paulo II, 2005, p. 156).

No século XVII, por ocasião da invasão dos suecos, o claustro do santuário dedicado à Nossa Senhora Negra, Jasna Góra, símbolo da devoção popular polonesa, resistiu miraculosamente aos ataques. De modo que o invasor não conseguiu conquistá-lo. Esse feito foi interpretado pela comunidade de fiéis como uma promessa de vitória nas batalhas vindouras (João Paulo II, 2004, p. 6).

A Polônia, ao recuperar sua independência em 1918, voltou a participar da formação da Europa. No entanto, apesar da desconfiança de alguns países, sobretudo a Grã-Bretanha, aos poucos foi revelando-se um parceiro fidedigno e corajoso do continente. Isso pôde ser sentido quando, em 1939, enquanto as democracias ocidentais iludiam-se com as promessas de vantagens ao negociarem com Hitler, o governo polonês, para defender seu futuro e espírito de nação, decidiu aceitar a guerra (João Paulo II, 2005, p. 159).

Wojtyła atribuiu a culpa pela Grande Guerra não apenas aos alemães, mas também ao autoritarismo e ao egoísmo das classes dirigentes polonesas. Defendeu que a libertação do país só aconteceria sob a vontade de Cristo, que via uma Polônia ateniense, porém mais perfeita do que Atenas devido a fazer parte de uma Cristandade pensada por seus antepassados e pelos profetas. O país caiu porque, como Israel, quando foi conquistada pelo rei da Babilônia, não foi capaz de reconhecer seu ideal messiânico (Bernstein; Politi, 1996, p. 57).

Diante do contexto social, político e religioso que foi sendo construído ao longo de mil anos da Polónia cristã – que, de alguma forma, proporcionava certo tipo de coesão, denominado de espírito puro -, Wojtyła confessou que:

O fato de chamar o papa da Polónia podia ter valor de símbolo eloquente. Não se tratava do chamamento de um indivíduo apenas, mas da Igreja inteira à qual este estava ligado desde o nascimento – e, indiretamente, era o chamamento também da nação a que ele pertencia. Parece-me que o cardeal Stefan

Wyszyński destacou e exprimiu de maneira particularmente profunda esse aspecto do acontecimento; pessoalmente sempre tive a convicção de que a eleição de um papa polonês encontra sua explicação também naquilo que o primaz do milênio e, com ele, o episcopado e a Igreja da Polônia tinham conseguido realizar, não obstante as limitações opressivas e as perseguições de que foram objetos naqueles anos (João Paulo II, 2005, p. 160).

Ao eleger para a Sé de Roma um cardeal da Polônia, foi como se o conclave quisesse pedir o testemunho da Igreja de onde vinha aquele cardeal e o solicitasse para o bem da Igreja universal. Entretanto, diante da expectativa pela eleição de um papa estrangeiro, destacou que a maior contribuição que a Igreja de seu país poderia oferecer consistia na defesa da manutenção da identidade cristã (João Paulo II, 2004, p. 161).

Vale ressaltar que parece haver um tipo de visão milenarista no pensamento wojtyliano que reverberou-se posteriormente em seu projeto eclesial quando assumiu o trono de Pedro. Desse modo, o paradigma de Cristandade polonesa foi, em muitas medidas, o ideal de Igreja desejado por João Paulo II. Mas, na contramão do milenarismo que tem, grosso modo, seu olhar apontado para o futuro, nesse caso específico aspira-se recuperar ou manter um modelo de Igreja do passado distante.

Casanova (2001) chamou a atenção para o fato de que o cristianismo se consolidou no século IV, em meio aos embates com as heresias, sobretudo o donatismo milenarista norte-africano, que defendia um reino de Deus na terra. Na contramão e sob a ótica de uma espécie de amilenarismo, os teólogos Jerônimo (420) e Agostinho rejeitaram o que ficou conhecido como fábula dos mil anos e afirmaram ser o reino de Deus celestial, eterno e, por conseguinte, fora do *saeculum*. Entretanto, o *aggiornamento* do Vaticano II alterou essa percepção da tradição bimilenar ao considerar o princípio da historicidade e a revelação contínua dos planos de salvação de Deus na e através da história. Essa inflexão facultou à própria Igreja forjar, profeticamente, os sinais dos tempos.

Sendo assim, em sua dimensão espacial, esse tipo de processo de secularização interno do catolicismo aproximou profano e sagrado. Na esteira, a doutrina social deixou de ser uma dimensão adicional para tornar-se uma ação constitutiva de sua missão divina. Essa reorientação historicista intramundana levou a Igreja Católica a adotar uma visão progressista da história, considerada pós-milenarista quando comparada com outras visões cristãs (Casanova, 2001, p. 420). Vale lembrar que, ao assumir essa postura, a Igreja rompeu, de algum modo, com seu olhar pessimista da história que, desde o *Syllabus*, considerava a Modernidade inimiga do catolicismo.

Contudo, forjada através dos séculos e consolidada pelas transformações vigentes impostas pela ditadura comunista do pós-guerra, a luta pela conservação do espírito cristão foi também um embate pela sobrevivência. Na esteira, ao resistir ao totalitarismo do regime, efetivou-se um amadurecimento espiritual. Foi mantida a concepção de Deus como ser supremo da nação e garantidor da dignidade humana, na contramão daquilo que acontecia na Europa ocidental, em que os valores morais estavam sendo degradados (João Paulo II, 2004, p. 162). Sua visão negativa do restante dos países europeus coloca-o em uma linha limítrofe entre o patriotismo e o nacionalismo.

Bernstein e Politi (1996) apresentaram uma imagem que descreve bem a visão de Wojtyła sobre os alicerces de sustentação da Igreja Católica da Polônia. Com riqueza de detalhes, descreveram sua entrada triunfal na catedral de Wawel – 30 de dezembro de 1963 – para tornar-se arcebispo de Cracóvia. Para a ocasião escolheu como indumentárias: uma casula doada aos arcebispos pela rainha Anna Jaguelônia e, por cima, um pálio dado pela rainha Jadwiga, século XVI; usou uma mitra que pertenceu ao bispo Andrzej Lipski e o báculo que remontava aos tempos do rei João Sobieski, que derrotara os turcos na batalha de Viena, século XVII; o anel foi usado pelo bispo Mauritius, quarto sucessor de São Estanislau, que morreu em 1118. Representando, portanto, a longa história religiosa polonesa, o esplendor de seus paramentos, embora fizesse alusão ao respeito à tradição, aspirava também recordar aos fiéis e infieis no poder que a Igreja era a nação e, sem ela, não existiria história.

Os preparativos para as festividades pelos mil anos de catolicismo na Polônia começaram em agosto de 1957. O cardeal Wyszyński, mesmo preso pelo regime e simbolicamente representado por uma cadeira vazia no centro do altar, presidiu a cerimônia de abertura em Częstochowa para confirmar a consagração do país à Virgem Maria, como havia feito o rei João Casimiro quatrocentos anos antes. Centenas de milhares de poloneses pronunciaram os juramentos, escritos pelo primaz na prisão, à Virgem Negra, Jasna Góra. Durante uma novena de anos de preparação para o jubileu, a Imagem da Virgem Negra, que havia sido abençoada por Paulo VI, percorreu as 11 mil paróquias mobilizando os católicos (Lecomte, 2012, p. 226). Em 3 de maio de 1966, para um milhão de fiéis reunidos em Częstochowa, Dom Wojtyła celebrou a cerimônia de encerramento da novena. Novamente repetiu-se o gesto da cadeira vazia no centro do altar, desta vez reservada ao papa. Convidado a presidir a celebração, foi impedido pelo regime (Bernstein; Politi, 1996, p. 117).

Na noite do terceiro dia após o encerramento das festividades, Wojtyła recebeu a imagem sagrada da Virgem Negra na catedral de Wawel. Ao rememorar a história da Igreja

polonesa dos últimos dez séculos, destacou a postura inflexível do arcebispo Sapieha, que demonstrou a legitimidade da Igreja diante do regime (Lecomte, 2012, p. 227).

Em junho de 1967 e aos 47 anos, Wojtyła foi informado de que receberia das mãos de Paulo VI o chapéu cardinalício. Novamente a escolha surpreendeu a hierarquia da Igreja polonesa, que esperava a indicação de um prelado mais experiente (Lecomte, 2012, p. 229). Esse acontecimento revelou que a relação entre o papa e o arcebispo prosperava em confiabilidade, pois o feito tornava-o o segundo em distinção na hierarquia da Igreja de seu país (Cornwell, 2005, p. 64). Vale lembrar que sua cooperação na redação da encíclica *Humanae Vitae* (1968), sobre a proibição do uso de anticoncepcionais, contribuiu para estreitar a relação entre ambos (Bernstein; Politi, 1996, p. 120). Logo que assumiu o cardinalato foi designado para quatro congregações na Cúria: do Clero, do Ensino Católico, da Liturgia e das Igrejas Orientais, além de consultor para os leigos.

Entre 1973 e 1975, o arcebispo de Cracóvia foi recebido onze vezes em audiência privada no gabinete do papa. Na Polônia, o cardeal Wyszyński dava como certa a escolha de Wojtyła como o futuro primaz depois de vê-lo ganhar prestígio, algo que não aconteceu (Bernstein; Politi, 1996, p. 129). No Sínodo dos Bispos convocado em 1974 por Paulo VI sobre a evangelização no mundo de hoje, Wojtyła, como relator do evento, destacou que, ao aproximar-se o novo milênio, a Igreja deveria propor à sociedade uma nova evangelização (Accattoli, 1999, p. 48). Vale ressaltar que esse será o tema fulcral de seu projeto eclesial.

Entre seus compromissos e a manutenção da boa relação com Roma, um fato o surpreendeu. Em 1976, um convite inusitado lhe conferiu ainda mais distinção: Paulo VI convidou-o para presidir o retiro de quaresma, durante cinco dias, na capela de Santa Matilde, no Vaticano. Os presentes incluíam altos funcionários da Santa Sé. Durante o retiro espiritual, Wojtyła proferiu 22 alocuções sobre os mais variados temas, baseadas nos quinze mistérios do rosário (Cornwell, 2005, p. 75). Os textos foram posteriormente publicados sob o título *Sinal de contradição*, considerado uma síntese de sua eclesiovisão. Como uma espécie de reedição do *Syllabus*, será um dos temas do quinto capítulo.

5 KAROL WOJTYŁA, DA POLÔNIA AO MUNDO: RETORNO AO CRISTOCENTRISMO

Neste quinto capítulo serão analisados como o agora papa João Paulo II lidou com os reflexos internos e externos à instituição após assumir a diocese de Roma. Em linhas gerais, se nos capítulos anteriores o mote da pesquisa foi apresentar as circunstâncias e as causas que influenciaram o novo papa a aspirar à retomada intransigente dos, por ele assim entendidos, princípios fundantes da tradição bimilenar do catolicismo, agora será sobre os meios e as estratégias utilizadas para concretizar seu projeto de restauração. Do ponto de vista metodológico, será dada ênfase para a análise biográfica e documental publicadas entre o início de seu papado, outubro de 1978, e outubro de 1992, ano em que ocorreu a IV Conferência Episcopal Latino-Americana, na cidade de Santo Domingo, República Dominicana.

A pesquisa foi subdividida em cinco frentes de investigação, precedida, inicialmente, por uma breve análise das razões geopolíticas e eclesiais que levaram o colégio cardinalício a escolher o polonês Karol Wojtyła para a sucessão do trono de Pedro. O primeiro aspecto diz respeito a sua participação na III Conferência dos Bispos em Puebla (1979), uma exposição de suas posições pessoais quanto aos problemas vividos pela Igreja, detalhados no segundo e terceiro capítulos. Na sequência e como uma espécie de digressão, em função de a fonte ter sido produzida quando ainda não era papa, em 1976, a pesquisa vai apresentar sua visão teológica presente na obra *Sinal de contradição*. Como uma espécie de admoestação feita à Cúria Romana durante um retiro de quaresma, o então cardeal de Cracóvia recordou-a dos fundamentos do catolicismo.

A pesquisa analisará também o conceito denominado de Nova Evangelização e o que isso representava para a Igreja. No quarto mote, o estudo vai averiguar a solicitude de João Paulo II em querer *aggiornar* o próprio *aggiornamento* do Concílio, substituindo sua principal hermenêutica, sintetizada na imagem da Igreja como Povo de Deus, pela ideia de Igreja de comunhão. E, por fim, procurar compreender a relação entre a convocação, não casuística, da IV Conferência dos Bispos Latino-Americanos e a consolidação da Nova Evangelização.

5.1 A ELEIÇÃO DO POLONÊS WOJTYŁA E A CONFERÊNCIA DE PUEBLA: IGREJA EM TRANSE

O pontificado de João Paulo II teve início em 22 de outubro de 1978 e estendeu-se por 26 anos, até sua morte, em 2 de abril de 2005. Foi o terceiro mais longo da história da Igreja

Católica (Cornwell, 2004, p. 82). Karol Wojtyła foi eleito no oitavo escrutínio, com 99 dos 111 votos do colégio cardinalício. Com 58 anos, foi o primeiro papa não italiano desde o holandês Adriano VI (1522) Wojtyła, agora João Paulo II, foi o escolhido para conduzir uma Igreja em tempo de crise.

Parafraseando o cardeal Andrzej Deskur, conhecedor da Cúria Romana, Bernstein e Politi (1996) destacaram que, na história da Igreja, é difícil conjecturar por que determinado cardeal é eleito papa. No entanto, cada pontífice escolhe seu próprio sucessor, o que não quer dizer que seja o mais votado. Paulo VI, por exemplo, não escondia sua preferência por dois cardeais: Albino Luciani, o patriarca de Veneza, eleito papa em 1978 como João Paulo I, e Karol Wojtyła, arcebispo de Cracóvia. Ao primeiro presenteou-o com sua estola durante uma visita pastoral. Ao segundo dispensou atenção especial ao convidá-lo a participar de eventos, como mencionado no capítulo anterior.

Do ponto de vista geopolítico, a escolha de um papa não europeu, nos dois conclaves que ocorreram em 1978, estava no radar do colégio cardinalício. Pela primeira vez na história da Igreja o número de cardeais europeus havia tornado-se menor do que aqueles oriundos de outros continentes, 55 a 56. Além desse fato, houve também uma mudança no perfil dos possíveis sucessores de Pedro. Se, anteriormente, os *papabili* eram candidatos com livre trânsito na corte romana, agora eram pastores provenientes de dioceses e sem experiência curial ou diplomática. A eleição de dois papas naquele ano, com perfis diametralmente distintos, comprova que novos critérios passaram a ser considerados (Accattoli, 1999, p. 60), ao optarem por um pastor e não, por exemplo, pelo patriarca de Veneza. Sobre essa questão, o cardeal Wojtyła, por ocasião da eleição de seu antecessor João Paulo I, afirmou:

O falecido pontífice Paulo VI, ampliando o sacro colégio até este número, quis salientar ainda mais a presença da Igreja no mundo contemporâneo e o caráter missionário da Igreja. Quis também salientar que a eleição do papa também é um problema de toda Igreja. Certamente também se fez perceber a influência dos numerosos contatos do episcopado mundial que se deram por intermédio do Concílio, dos Sínodos dos bispos e de outros encontros (Malinski, 1979, p. 261).

No entanto, essas novas orientações com relação à escolha dos futuros papas começaram a ser gestadas ainda no governo de João XXIII e ganharam força durante o papado de Paulo VI. Sob os ventos das mudanças propostas pelo Vaticano II, abriu-se espaço para escolhas mais diversificadas de membros do cardinalato, sobretudo vindos das zonas periféricas do catolicismo mundial. Sem entrar no mérito, essas correções de rumo deram-se devido a uma

percepção que descortinou a realidade irreversível de deseuropeização da Igreja de Roma e o apelo do Concílio por uma Igreja mais colegiada.

João Paulo II, ao comentar sua eleição, afirmou que quebrar a tradição significou que a Igreja restabeleceu sua ligação com o Evangelho. “Os apóstolos não eram galileus, como Simão, a quem Cristo chamou de Pedro?” (Wojtyła; Frossard, p. 23). Afirmou ainda que, quando disse em sua primeira locução que vinha de longe, “pensava em Pedro, filho de Israel, galileu: ele também viera de longe” (Wojtyła; Frossard, p. 24). O espanto causado por aquilo que se tornou de imediato um escândalo fora personificado na figura do papa polonês (Wojtyła; Frossard, p. 24). Ao ser mais específico sobre o conclave ter escolhido um polonês, com um tom que parece de ironia, questionou:

Seríamos tão levados à abdicação que seria preciso pedir desculpas por pertencer a uma nação heroica, que constitui por si mesma, e há quanto tempo, uma pessoa deslocada na Europa? Seria necessário fazer-se perdoar por certos cristãos pelo fato de ser filho de um povo que jamais temeu dar testemunho de sua fé? Esta é verdadeiramente uma causa passível de ser pleiteada? (Wojtyła; Frossard, p. 25).

Para demonstrar que não deveria ter sido uma surpresa, lembrou que, depois da morte de Pedro, a Igreja foi presidida por homens de todas as origens. Bastava conferir no Anuário Pontifical. É provável que nesses tempos remotos do cristianismo se falasse em papa africano, sírio, espanhol, antes do costume de precisar a origem teutônica, gálica ou anglicana dos pontífices. Ao interromper a longa tradição, o colégio dos cardeais reencontrou outra, mais antiga ainda, que remonta ao próprio Pedro. Paulo VI preparou a Igreja para essa mudança, inspirando-se não só na antiga prática, mas também e sobretudo nos desafios do mundo contemporâneo (Wojtyła; Frossard, p. 25).

João Paulo II confessou que preferia que fosse chamado de papa da Polônia e não papa polonês, pois o segundo “não ornava com a singularidade que a escolha representava, ou seja, é uma expressão genérica” (Wojtyła; Frossard, p. 26). Quanto a sua recepção pelos romanos, destacou que foi provável que outrora as reações pela escolha de um papa estrangeiro variassem segundo os diferentes níveis de consciência histórica do sentimento nacional, particular de cada período da história (Wojtyła; Frossard, p. 26).

Disse ainda que, diante do acolhimento que recebera, seria grato por aceitarem um pontífice vindo da Polônia como um filho de sua própria pátria. Esse fato deu-se devido ao carisma da universalidade estar ancorado no espírito desse povo, cujos antepassados cristãos já haviam aceitado Pedro (Wojtyła; Frossard, p. 26).

Para o primaz Wyszyński parecia difícil de ser aceita, tanto pelos cardeais quanto pelo povo romano. E, no entanto, a escolha de um polonês foi muito natural e simples e a acolhida dos romanos foi calorosa e espontânea (Accattoli, 1999, p. 60).

Todavia, a ideia de um papa não italiano ganhou o apoio do cardeal brasileiro Aloísio Lorscheider, então presidente da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), do Conselho Episcopal Latino-Americano (Celem), e do cardeal de Viena Franz König. Lorscheider e König reconheciam no discurso de Wojtyła uma preocupação com os problemas de justiça social, defesa da colegialidade e sintonia com o Concílio Vaticano II. Como havia sobrevivido ao regime soviético na Polônia, certamente manteria o diálogo com os países separados pela cortina de ferro do leste Europeu (Bernstein; Politi, 1996, p. 167-169).

Quanto às expectativas com o papa polonês, um grupo defendia o espírito de renovação pós-Concílio; acreditava que Wojtyła daria celeridade às reformas previstas nos documentos conciliares. Outra ala esperava que o pontífice restabelecesse a disciplina que havia sido desprezada pelos reformistas, além de banir qualquer esperança alimentada por católicos que se sentiam atraídos pelo discurso do materialismo histórico. Havia também aqueles que desejavam um papa que conseguisse restabelecer a unidade, que dialogasse com as visões distintas de Igreja, que evitasse o caos litúrgico, doutrinário e institucional que parecia tão inevitável nesse momento histórico (Cornwell, 2004, p. 81).

Dentre as três perspectivas, o novo pontífice escolheu o segundo caminho; embora em seus discursos parecesse disposto a dialogar com as diferenças e corroborar com as mudanças apresentadas pelo Vaticano II e pelas Conferências dos Bispos no período pós-conciliar, na prática imprimiu uma forte política com o propósito de restabelecer a centralidade, legitimidade e a universalidade das verdades de fé presentes na doutrina.

John Cornwell (2004), na obra *A face oculta do pontificado de João Paulo II*, afirmou que, ao assumir o trono de Pedro com o slogan “não tenham medo”, o novo pontífice imprimiu um modo de governar baseado nos princípios da autodisciplina e da disciplina institucional. Deu a indicação de que assumiria a responsabilidade em sua plenitude no sentido de restabelecer a ordem. Que recuperaria o primado papal, que estava sendo sufocado pela noção demasiadamente colegial de Igreja.

Um dia após a eleição, na tradicional radiomensagem *Urbi et Orbi* (1978), João Paulo II apresentou de forma programática quais seriam suas linhas de atuação presentes em seu projeto eclesial. Destacou que, inicialmente, desejava insistir na importância do Vaticano II. No entanto, era necessário primeiro estabelecer sintonia com o que foi determinado pelo Concílio à luz das sucessivas experiências feitas e de acordo com as exigências apresentadas por novas

circunstâncias. Esse propósito de aplicá-lo com certa fidelidade, embora fosse gerar interesse em vários setores, um de modo particular deveria dispensar maiores cuidados: o da eclesiologia. Que faria uma reflexão acerca da natureza e função, do modo de ser e de operar da Igreja, com a finalidade de promover a unidade na/da Igreja universal.

Recomendou que a instituição atentasse para que, “com consciência lúcida e responsabilidade atenta, associasse intimamente os bispos ao sucessor de Pedro e eles todos entre si” (João Paulo II, 1978). Sobre a colegialidade, deveria adequar ao que chamou de: “desenvolvimento apropriado de organismos, em parte novos em parte atualizados” (João Paulo II, 1978).

Orientou que a Igreja atuasse com fidelidade ao magistério, defendendo-o das “insídias que, de várias partes, se levantam contra certas verdades da fé católica” (João Paulo II, 1978). Respeito pelas normas litúrgicas para evitar “os arbítrios de inovações injustificadas” (João Paulo II, 1978). Ao se referir à fidelidade como a observância da disciplina da Igreja, afirmou que o “termo não tende a suprimir o que é bom, mas garantir a articulação entre todos os seus membros” (João Paulo II, 1978). A primeira manifestação do novo pontífice, portanto, deu indicação de qual seria seu grande objetivo: voltar às origens e restaurar a ortodoxia cristocêntrica, que estava sendo ameaçada por interpretações divergentes.

Todavia, ao assumir o trono petrino, encontrou a Igreja de Roma imersa num contexto de crise causada, em grande parte, pelas interpretações de Medellín e pelos documentos conciliares. As hermenêuticas desses eventos feitas pelos distintos grupos ideológicos dentro da Igreja criaram divergências entre a Cúria e setores do episcopado, sobretudo latino-americanos. Diante do clima de tensão, Paulo VI, com a intenção de avaliar e aprimorar a efetividade das propostas feitas em Medellín e atenuar os conflitos, convocou a III Conferência dos Bispos Latino-Americanos em 1977. Escolheu a cidade de Puebla, no México, para sua efetivação, que aconteceu entre os dias 27 de janeiro e 13 de fevereiro de 1979.

Após quatro meses de pontificado, João Paulo II realizou sua primeira viagem internacional. No contexto latino-americano, o pontífice tinha consciência de que encontraria pobreza, regimes ditatoriais e a crescente concorrência dos evangélicos protestantes. No entanto, via algo mais desafiador ainda: o surgimento de movimentos políticos formados por clérigos que, compartilhando alguns ideais de cunho social com os marxistas, criaram uma nova hermenêutica de vivência do Evangelho sob a égide da Teologia da Libertação (Cornwell, 2004, p. 86).

No discurso de abertura do Celam III, em 28 de janeiro de 1979, havia grande expectativa quanto ao seu posicionamento em relação a alguns temas. No meio conservador,

esperava-se que João Paulo II condenasse a Teologia da Libertação e as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). Isso, porém, não ocorreu – ao menos não de maneira explícita e imediata. Inicialmente, o papa tornou oficiais, com ressalvas, as conclusões de Medellín.

Deverá, pois, tomar como ponto de partida as conclusões de Medellín, com tudo o que tem de positivo, mas sem ignorar as incorretas interpretações por vezes feitas e que exigem sereno discernimento, oportuna crítica e claras tomadas de posição (João Paulo II, 1979d, n. 1).

O pontífice destacou que era missão precípua dos pastores da Igreja serem mestres da verdade. “Não de uma verdade racional, mas de uma verdade que vem de Deus, que traz consigo o princípio da autêntica libertação do homem” (João Paulo II, 1979d, n. 1). Responsáveis por vigiar a sã doutrina, “os bispos [...] deixam evidente que se trata da única que torna os homens livres e capazes de restaurar a paz do coração” (João Paulo II, 1979d, n. 1).

Ao citar a *Evangelii Nuntiandi*, de Paulo VI (1975), João Paulo II destacou que, do ponto de vista cristológico e eclesiológico, a Igreja devia observar algumas verdades fundamentais. Primeiramente, a verdade sobre Jesus Cristo. Em tom de denúncia, chamou a atenção para as falsas releituras da Bíblia que mostram Jesus “comprometido politicamente, como um lutador contra a dominação romana e inclusive implicado na luta de classes” (João Paulo II, 1979d, n. 1.5). Ao apresentá-lo como revolucionário e violento, poderia “silenciar sua divindade”, tornando-o apenas um profeta e não o verdadeiro filho de Deus (João Paulo II, 1979d, n. 1.5). Parafraseando João Paulo I, disse ser “um erro afirmar que a libertação política e social coincide com a salvação em Jesus Cristo; que a *regnum Dei* se identifica com a *regnum hominis*” (João Paulo II, 1979d, n. 1.6).

Quando não são observadas as devidas proporções entre a lei de Deus e as leis dos homens, os fiéis podem sentir-se perturbados, desorientados e até mesmo escandalizados diante da Igreja institucional gerando uma oposição com a devoção popular que nasce do povo. Aos líderes, o papa deu orientações para que salvaguardassem a missão da Igreja, de fazer com que o Evangelho anunciado não aparecesse “despedaçado por querelas doutrinárias, polarizações ideológicas ou por condenações recíprocas entre cristãos ao capricho de suas diferentes teorias sobre Cristo e sobre a Igreja (João Paulo II, 1979d, n. 1.8). Um dia antes da abertura da Conferência, ao reunir-se com os sacerdotes e religiosos na Basílica de Guadalupe, o papa havia afirmado, em tom de reprimenda:

Sois membros de uma Igreja particular, cujo centro de unidade é o bispo com que todo sacerdote deve observar uma atitude de comunhão e obediência [...].

Sois servidores do povo de Deus, servidores da fé, administradores e testemunhas do amor de Cristo aos homens, amor que não é partidário, que ninguém exclui, embora se dirija preferentemente aos mais pobres [...]. Sois sacerdotes e religiosos; não sois dirigentes sociais, líderes políticos ou funcionários de um poder temporal (João Paulo II, 1979e, p. 327).

Inserido na lógica do reencantamento do mundo, afirmou que, apesar dos movimentos humanistas e antropocentristas, a humanidade convive com muitas dúvidas e angústias por ter perdido a dimensão essencial do ser. Como solução, citou a constituição pastoral *Gaudium et Spes* para reafirmar que “o mistério do homem só se esclarece no mistério do verbo encarnado” (João Paulo II, 1979d, n. 1.9). Vale ressaltar que essa compreensão será reiteradamente lembrada em seus escritos.

Na parte conclusiva do discurso fez uma alusão à concepção integral de libertação. Relacionou o termo como “salvação do pecado, como superação das diversas escravidões e ídolos que o homem se fabrica” (João Paulo II, 1979d, n. 3.6). Desse modo, a libertação não pode ser reduzida à simples e estreita dimensão econômica, política, social ou cultural por correr o risco de ser manipulada pelos sistemas ideológicos e pelos partidos políticos (João Paulo II, 1979d, n. 3.6).

Ao comentar o discurso do papa, frei Betto (1979), na obra *Diário de Puebla*, relatou algumas impressões obtidas por meio das falas de bispos, padres e teólogos que também estavam presentes. Destacou que Dom Óscar Romero, arcebispo de El Salvador, considerado subversivo pelo governo daquele país, enfatizou o silêncio do papa quanto aos mártires do latino-americanos mortos pelas ditaduras nos últimos anos. Nada foi dito sobre aqueles que derramaram seu sangue em defesa da fé e da justiça. Gustavo Gutiérrez apontou que não bastava a Igreja buscar apenas uma mudança estrutural, pois evangelização e libertação devem estar inter-relacionadas e devem fazer parte de sua missão (Betto, 1979, p. 42).

Um dado ainda acerca do discurso de abertura da Conferência de Puebla, proferido por João Paulo II, diz respeito ao que foi notícia nos jornais brasileiros. O *Jornal do Brasil* (1979) publicou uma reportagem afirmando que o papa havia condenado a ação política na evangelização. No *Jornal Folha de São Paulo*, uma das vozes do conservadorismo do Brasil, o presidente da TFP, Plínio Corrêa de Oliveira (1979), chamou a atenção para as mudanças que ocorreram na Igreja na passagem do que chamou de tempo da Igreja constantiniana para o período pós-Vaticano II. Anteriormente, a insistência dos pregadores punha-se essencialmente nos temas religiosos e morais. Na era pós-conciliar falam de questões sociopolíticas e econômicas.

Um dia após o discurso inaugural, o então presidente do Celam, cardeal Aloísio Lorscheider, ao dar início aos trabalhos, embora tenha considerado as preocupações do papa, procurou adaptá-las à realidade latino-americana. Sobre o papel da evangelização enfatizou que deve ter o compromisso de proclamar o Evangelho aos povos latino-americanos que, animados pela esperança, sofrem inúmeros vilipêndios, são desprezados em sua dignidade. Esse apelo faz-se ouvir nessa Conferência e pede/exige da Igreja uma ação/resposta profética (Puebla, 1979, n. 34).

Nas conclusões do documento prevaleceu a visão de Igreja de João Paulo II; dentre alguns pontos, reafirmou aquilo que a Igreja já defendia: a evangelização, o descobrimento e a colonização são eventos históricos seminais da América Latina; os missionários exerceram influência sobre as múltiplas manifestações culturais e, embora a Igreja tenha tido que suportar o peso de cumplicidade com os poderes terrenos, faz-se salutar reconhecer que a evangelização foi mais “poderosa que as sombras” (Puebla, 1979, n. 1).

Sem querer reduzir a Igreja Católica Apostólica Romana ao catolicismo latino-americano, é importante considerar que foi, em parte, contra e a favor desta fração da Igreja universal que João Paulo II elaborou seu projeto socioeclesial. Sua participação em Puebla parece ter sido uma tentativa de contestar aquilo que ele chamou de princípio de pós-identidade, em curso na Europa e que representava uma ameaça para a Igreja na América Latina. As novas hermenêuticas bíblicas que estavam surgindo sob a orientação das teologias não europeias alertaram-no sobre a necessidade de reforçar o combate contra o que a Igreja dos séculos XIX e XX tinha mais combatido: a visão multifacetada da realidade. Na esteira, a Conferência de Puebla serviu para tornar público as visões pastorais que o novo papa não compartilhava e, ao mesmo tempo, apresentar um esboço de sua visão e do rumo que a instituição iria seguir sob a nova direção.

5.2 O CARDEAL WOJTYŁA E A ANAMNESE DOS PRINCÍPIOS FUNDANTES DA IGREJA

Embora já tenham sido apresentadas algumas fontes em que João Paulo II revelou seu pensamento eclesial, é na obra *Sinal de Contradição* (1979) que aparece, de forma sistemática, um panorama completo de suas preocupações e soluções para a Igreja naquele momento histórico. A obra foi escrita em 1976, quando, a convite de Paulo VI, ministrou um retiro de quaresma para a Cúria Romana. Nos textos utilizados como subsídios, o cardeal polonês recordou a seus pares os pontos fundamentais da doutrina.

Wojtyła alertou a cúpula da Igreja de que o temor expresso por Pio IX havia se concretizado. A instituição, mesmo com os esforços empreendidos, não foi capaz de sustar a força impressa pelo solipsismo cartesiano, sendo necessário relembrar o seu mito de fundação.

Todavia, João Paulo II iniciou a obra apresentando algumas objeções à revolução cartesiana. Afirmou que Descartes, ao inverter o pensar pelo ser, provocou uma ruptura na estrutura epistemológica ocidental. Até a escolástica a filosofia ancorava-se na ontologia. Deus, ser plenamente autossuficiente (*ens subsistens*), era considerado o ponto de partida para compreender o todo, o *ens non subsistens*, ou seja, as coisas criadas. Essa mudança fez da filosofia uma ciência do pensamento e todo o ser – criado e criador – foi associado ou reduzido ao campo do *cogito* (João Paulo II, 2005, p. 19-21). Daí, todo esforço de Tomás de Aquino, por exemplo, de provar a existência de Deus por meio das cinco vias perdeu o sentido universal, tornando-se apenas uma mera interpretação particular.

Essa forma de estruturar o pensamento filosófico foi descrita pelo cardeal polonês como o cerne do problema. Se Deus não pode ser visto como criador e causa primeira, toda a base de sustentação filosófica do cristianismo tornar-se-á apenas uma opinião. Para reverter essa compreensão, Wojtyła propôs que a Igreja se reconectasse com a memória do mito de sua fundação e recordasse o sentido da anunciação, nascimento, morte e ressurreição do Cristo.

Em tom catequético, o cardeal Wojtyła iniciou sua pregação no retiro de quaresma demonstrando a existência de Deus a partir da inerência do espectro religioso na existência humana. Recorreu à obra *Itinerarium mentis in Deum*¹⁹ do filósofo e teólogo franciscano do século XIII, São Boaventura, para defender que o itinerário da mente emerge de dentro das criaturas. O conhecimento desse fato é possível em diversos contextos e graus, “do primitivo ao científico, ligados à cosmologia de Aristóteles, à astronomia de Ptolomeu, ou às teorias mais modernas de Copérnico, em que se inspirou a física newtoniana, ou a mais recente de Einstein” (Wojtyła, 1979, p. 27). E, mesmo que alguns clérigos não se identifiquem com as frases bíblicas: “diz o insensato no seu coração: não há Deus” (Sl 53[52]), ou ainda, “pelos bens visíveis, não foram capazes de conhecer aquele que é [...]” (Sb 13, 1-5), mesmo assim Deus existe (Wojtyła, 1979, p. 28).

¹⁹ O *Itinerarium mentis in Deum*, escrito por São Boaventura em 1259, está disposto em sete capítulos. Inspirado na vida e na espiritualidade de São Francisco de Assis, esse opúsculo tem seus fundamentos nas Sagradas Escrituras e nas filosofias aristotélica, neoplatônica e agostiniana. O escrito apresenta um esquema figurativo que remonta aos seis dias da criação do mundo e aos degraus que conduziam ao trono de Salomão (Silva, 2023, p. 391). O *Caminho da mente em Deus* mostra as condições por meio das quais o ser humano pode realizar uma compreensão filosófica de Deus, além de apresentar o itinerário preparatório a ser percorrido por quem deseja iniciar uma ascese espiritual em direção a Deus. Subdivide-se em seis graus: fora de nós, dentro de nós, acima de nós – o mundo, a alma e Deus (Hinrichsen, 2022, p. 38).

Mircea Eliade (1978), ao analisar esse tema, ressaltou que toda manifestação hierofânica presente em rito, mito, crença reflete a experiência do sagrado. Seria difícil imaginar de que modo o espírito humano conviveria sem a convicção de que existe no mundo alguma coisa irredutivelmente real. A consciência de um mundo real e significativo está intimamente ligada à descoberta do sagrado. Através dessa experiência, o espírito humano captou a diferença entre o que se revela como real, poderoso, rico e o que está desprovido dessas qualidades, isto é, o fluxo caótico e perigoso das coisas, os seus aparecimentos e desaparecimentos fortuitos e vazios de sentido.

Desse modo, o sagrado é um elemento na estrutura da consciência e não uma fase na história dessa consciência. Nos mais arcaicos níveis de cultura, viver como ser humano é em si um ato religioso. Seus movimentos têm um valor sacramental (Eliade, 1978, p. 13). Vale destacar que Eliade não está referindo-se a um tipo particular de emanção religiosa, mas ao conjunto de hierofania experienciado pelos diferentes grupos, nos variados períodos da história e nas mais distintas sociedades.

Ao contrário, Wojtyła, e depois João Paulo II, recorrerá a esse princípio do itinerário da mente para Deus para corroborar, além dessa convicção, que o deus desconhecido cultuado pelos gregos no areópago, em Atenas, por exemplo, é o Deus cristão.

Todavia, Wojtyła afirmou que a Modernidade criou um caminho alternativo, que chamou de Anti-Itinerário. Isso deu-se devido aos inimigos da Igreja combatidos por Pio IX terem-se fortalecido no pós-Vaticano II. “Hoje veem-se ameaçados não somente Deus e toda a ordem espiritual, mas também, em certo sentido, o próprio ser humano e o mundo” (Wojtyła, 1979, p. 29). Ao colocar sob suspeita o sujeito e o sentido do conhecimento, as mundividências modernas de inspiração cartesiana possibilitaram o surgimento da teologia da morte de Deus (Wojtyła, 1979, p. 30).

Ao introduzir o tema da morte de Deus em sua reflexão, Wojtyła apontou para uma das causas, ou talvez a razão, da urgência de um debate dentro do catolicismo acerca da defesa dos fundamentos filosóficos e teológicos que sustentaram a doutrina bimilenar da Igreja. E que, ameaçados por visões de mundo dessacralizadas, estavam alterando a concepção teísta que foi forjada desde o cristianismo das origens.

A teologia da morte de Deus tem suas origens na filosofia de F. Nietzsche (1844-1900). Foi sistematizada no século XX, no meio protestante norte-americano, e convencionou-se chamar de teologia radical. Inicialmente, Nietzsche, ao tentar refutar a teologia cristã por basear-se em uma visão teísta de mundo, acusou-a de fazer parte de um movimento niilista de inspiração platônica (Farias, 2017, p. 89).

Ao questionar as bases da teologia cristã por não garantir plausibilidade daquilo que defende, como a moralidade, a verdade e a existência, Nietzsche (1982) sentenciou à morte o Deus cristão. Na obra *A gaia ciência*, no parágrafo 125, metaforicamente apresentou um homem insensato/louco como mensageiro responsável por esse querigma:

Nunca ouviram falar do louco que acendia uma lanterna em pleno dia e desatava a correr pela praça pública, gritando sem cessar: Procuro Deus! Procuro Deus! – E como lá se encontrassem muitos daqueles que não criam em Deus, ele despertou com isso uma grande gargalhada. Então ele está perdido? Perguntou um deles. Ele se perdeu como uma criança? Disse um outro. Está se escondendo? [...], gritavam e riam uns para os outros. O homem louco lançou-se para o meio deles e trespassou-os com seu olhar. Para onde foi Deus? Gritou ele, já lhes direi! Nós o matamos – vocês e eu. Somos todos seus assassinos! (Nietzsche, 2000, p. 157).

Segundo Paul Tillich (1999), a morte de Deus é um símbolo meio poético e meio profético. E, embora possa ser interpretado como uma disseminação do ateísmo, trata-se do signo da morte da ideia tradicional de Deus como um ser absoluto e supremo. Como consequência dessa nova visão de mundo, o próprio homem deve ocupar o lugar de Deus enquanto mantenedor do sistema tradicional de valores.

A consequência imediata da morte de Deus proposta por Nietzsche em oposição à visão religiosa teísta foi criar no imaginário contemporâneo uma consciência de que este mundo deve ser sem Deus e amoral. E que o Deus cristão já não controla mais o destino de sua criação. Desse modo, a notícia de que Deus está morto significou a libertação humana das amarras do moralismo e das verdades esvaziadas de sentido (Araldi, 1996, p. 11), além de mostrar para a sociedade ocidental dos séculos XIX e XX que Deus é apenas uma ideia abstrata (Farias, 2017, p. 91), embora continuem existindo cavernas nas quais sua sombra permaneça delineando-se.

A teologia da morte de Deus pavimentou a criação de um movimento dentro do protestantismo norte-americano. E, como uma espécie de fenômeno cultural, causou escândalo e fascínio entre teólogos conservadores e liberais. Contou com o apoio de Karl Barth, Paul Tillich, Rudolf Bultmann e Dietrich Bonhoeffer (Farias, 2017, p. 92).

A teologia da morte de Deus, na visão de mundo do cardeal Wojtyła, parece ter aglutinado em si todas as ameaças defenestradas contra o catolicismo nesse momento. Isso exigia um reposicionamento consciente da Igreja, que vivia uma crise institucional pós-conciliar, pós-Medellín e pós-Puebla. Diante dos fatos, ao defender a imanência primordial humana como prova incontestada da existência de Deus, destacou ainda que era necessário

recuperar a concepção *credo ut intelligam, intelligo ut credam*, que fora sistematizada pela patrística e pela escolástica.

Ao demonstrar que concordava que a fé tem supremacia sobre a razão, apontou que há uma distinção entre ciência e conhecimento. Quando o autor do livro da Sabedoria chamou de insensatos aqueles que ignoram a Deus, o juízo foi emitido do ponto de vista do conhecimento, que é uma forma de sabedoria e não de ciência. Desse modo, a sabedoria procura sempre as razões primeiras das coisas e encontra na metafísica a expressão mais pura da sabedoria (Wojtyła, 1979, p. 30). Vale lembrar que João Paulo II retomou esse assunto na encíclica *Fides et Ratio* (1998).

Wojtyła, no entanto, reconheceu que esta chave metafísica de compreensão e de interpretação da realidade, assim como o equivalente filosófico de Deus como ser absoluto, perdera seu lugar privilegiado na filosofia moderna. Apesar disso, a filosofia pós-cartesiana, de natureza antropocêntrica, não conseguiu desprender-se completamente do problema de Deus. Pelo contrário, juntamente com a fenomenologia e o existencialismo, ela mostrou-se rica de inspiração cristã (Wojtyła, 1979, p. 32). Esse questionamento feito pelo cardeal de Cracóvia faz parte das alegações do Romantismo e do ideário conservador que reivindicavam o reencantamento do mundo.

Para demonstrar que a verdade religiosa conseguiu sobreviver à negação de Deus, relatou o encontro que teve com um soldado russo que desejava entrar para o seminário, ao fim da Segunda Guerra Mundial, em Cracóvia. Afirmou que havia aprendido na conversa com o militar como Deus consegue hierofanizar-se na mente humana, mesmo em condições desfavoráveis de negação sistemática de sua existência (Wojtyła, 1979, p. 33).

O itinerário da mente para Deus encontra seu apoio na experiência e na afirmação da transcendência do próprio homem. Embora o humanismo ateu tenha promovido um despojamento de seu caráter transcendente, destruindo o significado pessoal, a pessoa tende a Deus e supera os limites que lhe são impostos (Wojtyła, 1979, p. 34). Esse Deus:

No seu silêncio, faz profissão como trapista ou como camaldulense. A ele se dirige o beduíno no deserto, quando chega a hora da oração. E, talvez, mesmo o budista, concentrado em sua contemplação e que purifica o seu pensamento preparando o caminho para o nirvana. Deus na sua transcendência absoluta, Deus que transcende absolutamente toda a criação, tudo que é visível e compreensível (Wojtyła, 1979, p. 35).

O cardeal Wojtyła, além de relembrar a Igreja que Deus é uma verdade absoluta, ressaltou que Ele é capaz de reunir todos os seres humanos por meio da imanência divina

presente na consciência de cada um. Parafraseando a *Gaudium et Spes*, n. 41, disse que as aspirações humanas só poderão ser atendidas pelo próprio absoluto. E a manifestação da transcendência da pessoa constitui uma manifestação de fé.

Diante, portanto, da ameaça contemporânea da negação de Deus, o cardeal Wojtyła admoestou e exortou a Igreja. Recordou que, sem a autodefesa inadiável da prova de sua existência, imanente na consciência humana, a instituição mergulharia em um caos doutrinário. Isso tornava urgente uma ação para recobrar a doutrina ameaçada, desde o fim do século XIX, por interpretações destoantes.

O segundo tema de arguição na pauta do cardeal Wojtyła como pregador foi recordar à Cúria Romana a aliança firmada por Deus com sua criação, descrita no livro do Gênesis. Ponto nevrálgico da história da revelação salvífica cristã, os três capítulos iniciais narram a forma como Deus transformou o caos em cosmos e, metaforicamente, criou o homem e a mulher, assim como a maneira que a desobediência do casal primordial aleijou a humanidade de sua candura divina. Chamado de Proto-Evangelho pelo catequista de Cracóvia, duas premissas foram utilizadas por ele para contrapor duas realidades particulares, razão pela qual a humanidade, desde sua formação bíblica, passou a conviver com uma intransponível dualidade. Já apresentada anteriormente, trata-se da contraposição entre *amor Dei usque ad contemptum sui* e *amor sui usque ad contemptum Dei*.

Wojtyła, ao comentar sobre o contexto bíblico e as causas da criação, falou da primeira aliança e de como se deram os preparativos para o aliar-se definitivo oferecido por Deus à humanidade por meio da encarnação do Cristo. Inicialmente, procurou responder por que o senhor da criação tornou-se o Deus da aliança. Em resposta recorreu ao Evangelho de São João, que afirmou ter sido por amor e que, por isso, reconheceu em seu ato de criar: “que tudo estava muito bom” (Gn 1,31). Por esse motivo, em todas as etapas do pensamento humano, a reflexão sobre a ontologia do universo e da criação devem andar *pari passu* com a análise sobre o ser e o bem moral (Wojtyła, 1979, p. 38).

Mesmo reconhecendo a contingência da criação, Deus revelou o amor como causa da criação, razão da aliança e a gênese do plano eterno da salvação. Ao criar o ser humano a sua imagem e semelhança – imanência e transcendência –, formou-se um pacto primordial baseado no amor desinteressado, como bem sintetizou Tomás de Aquino: *bonum est diffusivum sui* (o bem difunde-se por sua natureza). Dessa forma, o Deus da criação transformou-se no Senhor da aliança. Assim como disse o filósofo Blaise Pascal que o coração tem suas razões, ao longo de toda descrição do Gênesis sente-se pulsar o coração. “Não temos diante de nós um grande construtor do mundo, um demiurgo: estamos diante do grande Coração” (Wojtyła, 1979, p. 39).

A aliança firmada entre criador e criatura dispõe de um elemento essencial: a sujeição de toda a criação ao homem. “Que ele tenha poder sobre todos os peixes do mar, e sobre as aves do céu, e sobre os animais e sobre as feras terrestres” (Gn 1,26). Mas Deus impôs um limite ao pacto do Éden quando afirmou: “podes comer de todas as outras frutas das árvores do jardim, mas da árvore da ciência do bem e do mal não comerás” (Gn 2, 16-17). Assim:

Desde o alvorecer de sua história, diante do homem está uma árvore, que é símbolo de sua natureza humana, enquanto sinal de limitações implícitas em seu estado de criatura e, ao mesmo tempo, fronteira ao longo da qual deve efetivar-se o desenvolvimento da pessoa humana. A pessoa humana criada à imagem de Deus não é colocada além do bem e do mal, como o queriam Nietzsche e outros fautores da autonomia absoluta do homem (Wojtyła, 1979, p. 42).

A tentação (metaforicamente representada pela serpente) não se apresentou negando a existência de Deus, mas transvestida no que Wojtyła chamou de Anti-Palavra. Ao instigar a vaidade humana, afirmando que Deus privou a humanidade da melhor parte, ocasionou a quebra da aliança. Isso provocou na humanidade uma inflexão contrária ao destino a que era chamada. A partir de então, o mundo tornou-se o terreno da tentação, da rebelião, da luta entre criador e criatura. E “esse será o drama da história, do mito da civilização” (Wojtyła, 1979, p. 50). Sobre a serpente do Éden, Wojtyła ressaltou que:

Não tem nada de Prometeu²⁰. No Gênesis falta positivamente todo o contexto que poderia justificar uma tal interpretação. Entretanto, não têm faltado e não faltam as tentativas para transplantar o mito de Prometeu para o terreno do Gênesis, ou seja, tentativas de fazer o homem afirmar-se à custa de Deus. Eis o nível mais profundo do processo secular da tentação do homem, a história da negação. A sua superfície, ao invés, constitui a realidade dinâmica da força de atração exercida pelo mundo nos confrontos com o homem (Wojtyła, 1979, p. 52).

Nesta busca sistemática de refazer os passos do mito de fundação, enquanto apresentava a quebra da aliança como consequência da desobediência do casal primordial, Wojtyła inseriu no debate o que chamou de processo secular da tentação do homem. Ressaltou que a secularização, consequentemente o secularismo, deve ser considerada um obstáculo importante à questão religiosa por defenestrar um ataque programado à fé em Deus, especificamente “onde se institucionalizou em formas pseudoecclesiais” (Wojtyła, 1979, p. 52). Sendo assim, tornou-

²⁰ Prometeu roubou o fogo dos deuses e o revelou aos homens. Zeus castigou-o, mandando Hefesto acorrentá-lo a uma montanha no Cáucaso, onde uma águia devorava diariamente seu fígado. Como castigo aos homens, os deuses criaram a mulher: Pandora – “presente de todos os deuses” –, com uma caixa que, ao ser aberta, espalhou entre os homens todos os sofrimentos. Prometeu foi depois libertado por Hércules (Gama, 1996, p. 135).

se, por força de sua compreensão de abranger a esfera do comportamento humano, uma espécie de contra-religião. Sobre essa questão, novamente recorreu à *Gaudium et Spes*, que alertou para um cerceamento dos vínculos entre a atividade humana e a religião (Wojtyła, 1979, p. 53).

Wojtyła apontou que o secularismo da secularização como um tipo da Anti-Palavra conduziu o mundo contemporâneo a formas extremas da negação de Deus e do homem. Como exemplo, citou o conceito de alienação na formulação marxista, que atribuiu à religião uma função alienante. Sobre esse conceito afirmou que alienar pode ser compreendido como desumanizar, em que a pessoa humana priva-se a si mesma do próprio direito à humanidade em favor de Deus e de uma ideia que se formou sozinha, sujeitando-se a um produto que partiu dele mesmo. Quando a serpente afirmou: “abrir-se-ão os vossos olhos e tornar-vos-eis como Deus” (Gn 3,5), gerou na humanidade uma tensão entre a Palavra e a Anti-Palavra. E esse pode ter sido de fato um tipo de alienação, não só de negação de Deus da aliança, mas também da própria ideia de sua existência (Wojtyła, 1979, p. 54). Essa alienação levou o filósofo Feuerbach a afirmar que:

Devemos reconhecer, no lugar do amor a Deus, o amor ao homem como única religião verdadeira; em lugar da fé em Deus, expandir a fé do homem em si mesmo, nas suas próprias forças, a fé no fato de que o destino da humanidade não depende de um ser que se encontra acima dela, mas depende dela própria, a fé que convence o homem de que o único demônio para o homem é o próprio homem (Wojtyła, 1979, p. 55).

Entretanto, embora Deus não possa renegar a si mesmo, o mundo real, como teatro da história do gênero humano, está marcado por derrotas e vitórias. E, apesar de ter sido criado e conservado pelo amor do criador, foi reduzido à servidão do pecado, mas o Cristo crucificado e ressuscitado quebrou o poder do mal e libertou-o (*Gaudium et Spes*, n. 2). Desse modo, assim como o pecado entrou no mundo, como foi descrito no terceiro capítulo do Gênesis, incluiu também o querigma da encarnação da Palavra, em contraposição à Anti-Palavra (Wojtyła, 1979, p. 66).

Ao inserir em sua argumentação o anúncio da vinda de Cristo presente no Gênesis, o cardeal Wojtyła, além de, talvez, esclarecer a distinção entre a história da revelação e o mito de Prometeu, deu um passo à frente em sua tentativa de ressystematizar os princípios fundantes do catolicismo. Inicialmente, destacou que o embate entre o bem e o mal vivido pela humanidade teve seu nascedouro na reprimenda de Deus contra a serpente. Ao chamá-la de maldita, o criador impôs-lhe uma espécie de selo do mal e evidenciou uma cisão espiritual entre a bênção e a maldição.

Diante desse sinal de contradição em que o mal ganhou uma espécie de direito de existir, Deus exprimiu uma profecia ao dizer: “porei inimizade entre ti e a mulher, e entre a tua descendência e a dela; esta te esmagará a cabeça enquanto tu te lanças contra o seu calcanhar” (Gn 3,15). Desse modo, ao indicar que a mulher esmagaria sua cabeça, a tradição teológica reconheceu que se tratou do primeiro anúncio daquele que, nascido de uma mulher e por meio de uma redenção sacrificial, reconduziria a humanidade à sua condição de perfeição primordial vivida antes no jardim do Éden.

Wojtyła recorreu ao princípio de antiguidade para defender que a constituição da Igreja e, conseqüentemente, da história da salvação é tão antiga quanto o relato da criação do homem. As investidas da Anti-Palavra não foram capazes de destruir o desígnio divino da verdade que Deus projetou no terceiro capítulo do Gênesis. Lembrou ainda que, associada à negação da palavra, surgiu um Anti-Amor, como a principal ameaça à Proto-Aliança, a respeito do qual Agostinho cunhou a frase: o amor de si até o desprezo de Deus e que se contrapõe ao amor de Deus até o desprezo de si. “O amor como graça, que tornou a relação do casal do Éden recíproca, foi adulterado. Subitamente abriram-se-lhes os olhos e ambos perceberam que estavam nus” (Gn 3,7) (Wojtyła, 1979, p. 77).

O cardeal catequista, ao falar sobre a remissão da nudez imposta à humanidade pelo pecado primordial, como se quisesse persuadir sua turma de adolescentes em Cracóvia, relembrou à Cúria os fundamentos do mito de fundação da Igreja:

O filho de Deus como homem é obra do Espírito Santo [...], cuja presença e ação já descobrimos mediante análise dos primeiros capítulos do Gênesis. No Novo Testamento esta ação é expressa diretamente e chamada pelo seu próprio nome. Aquele que foi concebido pela Virgem [...] é um filho eterno que o Pai consagrou e enviou ao mundo (Jo 10,36). Ao mesmo tempo, ele é a mais perfeita manifestação do dom [...] para cumprir sua missão, desceu ao mundo no momento da Encarnação e, depois de realizada a obra da Redenção, foi enviado no momento do nascimento da Igreja (Wojtyła, 1979, p. 78).

A promessa firmada no Gênesis foi sacramentada pela nova e definitiva aliança e restituiu pelo amor, *ad aeternum*, o sentido de o homem recuperar aquilo que foi vilipendiado pelo pecado. A consciência advinda do Cristo redentor possibilitou diversos relacionamentos de produção e de distribuição de bens e inaugurou uma compreensão distinta de valor e contravalor. Sobre a Anti-Palavra sintetizada na máxima agostiniana do amor de si, Wojtyła considerou que se trata do cerne da exploração do homem pelo homem e, em parte, do Estado nos diversos sistemas totalitários, ou nos criptototalitários que, muitas vezes, com declaração humanista, negam os direitos elementares da pessoa. O desprezo de Deus divide ainda a

sociedade em classes antagônicas que “com arma em punho se combatem mutuamente” (Wojtyła, 1979, p. 81). Contra esse lado decaído da humanidade, do Anti-Amor, apenas o amor a Deus personificado na pessoa do Cristo é capaz de restabelecer o equilíbrio perdido (Wojtyła, 1979, p. 82).

Entretanto, o amor de si que passou a fazer parte da humanidade só pode ser superado, ou seja, encontrar seu equilíbrio por meio do amor de Deus, personificado no ato do servo sofredor descrito pelo profeta Isaías:

No entanto, eram as nossas doenças que ele carregava, eram as nossas dores que ele levava. E nós o considerávamos como um castigado, ferido por Deus e humilhado. Mas ele foi transpassado por causa das nossas transgressões, esmagado por causa das nossas iniquidades. O castigo que nos traz a paz estava sobre ele, e pelas suas feridas fomos sarados. Todos nós andávamos errantes como ovelhas, cada um seguindo o seu próprio caminho; e o Senhor fez cair sobre ele a iniquidade de todos nós (Isaías 53,4-6).

Wojtyła citou o servo sofredor descrito por Simeão como um sinal de contradição por fazer a “sua mãe sentir uma espada transpassar a alma” (Lc 2,34). Recordou ainda uma tradição da devoção polonesa recitada durante a quaresma. Em memória dessa liturgia da compaixão, a comunidade cantava:

Ó meu Jesus, como estás cruelmente amarrado à coluna; por causa de nossas culpas tão grandes, és flagelado [...]. Por causa das minhas maldades, flagelam as costas do Senhor. Vinde, pecadores, eis que vos preparam, com o sangue de Jesus, uma fonte de água viva para saciar o coração. Na última parte da liturgia, como se fosse uma queixa de Nossa Senhora das Dores, a devoção polonesa colocou nos seus lábios as seguintes palavras: ah! Vejo o meu filho, despojado, preso a uma coluna, flagelado com chicote (Wojtyła, 1979, p. 97).

Nos cânticos, que expressavam melancolia pelo passado cristão da Polônia, as palavras simples e as melodias suaves, “com sabor do século XVI” (Wojtyła, 1979, p. 99), exprimiam bem os sentimentos dos fiéis. Prevalecia nessa devoção a consciência de uma relação próxima entre a tortura corporal de Cristo e os pecados da humanidade. Diante da memória do sofrimento sacrificial, a comunidade era convidada a assumir uma vida de observância aos ideais da doutrina católica. Entretanto, “a dignidade é conquistada a preço do sangue do filho de Deus” (Wojtyła, 1979, p. 99).

Ainda sobre a liturgia da compaixão, recordou que, depois das palavras de Paulo sobre a obediência de Cristo até a morte, todos ficavam em profundo silêncio e ele sentia que, naquele instante, não só os homens calavam-se, mas toda a catedral em que se concentrava a história de sua nação. Mas não somente a Igreja e o mundo, o passado, o presente e o futuro uniam-se

numa atitude de adoração diante do fato de que “*Christus factus est pro nobis oboediens usque ad mortem*” (Cristo fez-se obediente por nós até a morte, e morte de cruz) (Fil 2,8). Acerca do silêncio dos fiéis, Wojtyła afirmou:

É a atitude mais adequada que o espírito humano possa assumir, é a sua palavra mais exata. O silêncio diante do mistério, em que Deus, por meio de seu filho, obediente até a morte, efetiva a obra da justificação, introduz o mistério da redenção no mistério da criação [...]. É o mistério divino, mediante o qual o próprio Deus se exprime, na sua justiça e na sua misericórdia [...]. Ao mesmo tempo, através deste mistério – o Deus [...] – exprime sua atitude diante do mundo, do universo e, especialmente, diante do homem. Nesse mistério, o *amor Dei* [...] defronta com a sua contradição radical, isto é, com o *amor sui* [...] (Wojtyła, 1979, p. 105).

Parafraseando Paulo, Wojtyła destacou que, pela desobediência de um, todos foram condenados; do mesmo modo, pela obediência de Cristo, todos foram redimidos. Sobre a redenção, o cardeal afirmou que constitui o próprio núcleo do mistério pascal, tantas vezes, e por diversas ocasiões, recordado pelo Vaticano II. “Nesse mistério, mais uma vez, a Igreja encontrou a chave para resolver em Cristo todos os problemas mais difíceis do homem e do mundo” (Wojtyła, 1979, p. 106, 113).

O cardeal concordou com a fala de Simeão sobre Cristo como sinal de contradição, mas atribuiu essa característica às interpretações equivocadas que foram feitas no passado e continuadas nos dias atuais. Ressaltou que, embora tenha sido chamado de revolucionário por aqueles que procuravam adaptar as diversas concepções e as várias filosofias da revolução à missão do cristianismo, Jesus é descrito como o mestre da verdade e do amor. E, se há alguma contradição, é aquela suscitada por seus ensinamentos e comportamentos (Wojtyła, 1979, p. 108).

Como já pré-anunciado pelo Proto-Evangelho, Wojtyła apresentou o nascimento da Igreja como uma espécie de ponto de chegada e de saída da história da salvação. Demonstrou estar de acordo com a continuidade do tempo histórico que possui começo, meio e fim. E apontou para o ponto central de sua concepção eclesial. Sendo a Igreja cristocêntrica, foi instituída no momento da morte redentora de Cristo. Na esteira e exprimindo novamente sua concepção de restauração romântico-conservadora, apontou que esse fato fez o homem renascer, independentemente de ter ou não consciência desse fato (Wojtyła, 1979, p. 109). Vale ressaltar sua intenção de manter o curso da barca de Pedro, além de incólume, escatológico, diante das tempestades que tornaram as águas turbulentas e, conseqüentemente, estavam dificultando a navegação.

Wojtyła, de maneira metafórica, destacou que, assim como a mãe que carrega no ventre seu filho, mas só o conhece no pós-parto, assim também deu-se a apresentação visível da Igreja. Mesmo que tenha sido concebida no monte calvário, a Igreja de Cristo só revelou-se no dia de Pentecostes. E “pela primeira vez pôde-se ver o próprio filho no seu novo corpo” (Wojtyła, 1979, p. 115).

O cardeal de Cracóvia, referindo-se aos apóstolos, afirmou que eles entenderam o que ouviram no cenáculo às vésperas do sacrifício expiatório: “é do vosso interesse que eu parta, pois, se eu não for o Paráclito não virá a vós” (Jo 16, 7). Essas palavras, ao serem efetivadas no dia de Pentecostes, garantiram aos discípulos transpor a barreira da incomunicação e, conseqüentemente, da heterodoxia. Naquele dia do nascimento da Igreja, muitos, ao ouvirem e entenderem aquilo que era anunciado, converteram-se. Esse fato pode ser considerado o ponto de saída da instituição em cumprimento de sua vocação, expressa na fala do Cristo: “ide por todo o mundo, proclamai o Evangelho a toda criatura” (Mc 16, 15-16). Sobre a hierofania de Pentecostes, Wojtyła afirmou:

Hoje mais do que nunca há uma necessidade crescente desta manifestação [...], forte, autêntica, atualizada aos tempos em que vivemos [...]. A invocação do Espírito, uma certa prioridade da pneumatologia, que se evidenciou claramente, por exemplo, durante o Sínodo dos Bispos em 1974, nada mais é do que uma invocação ao próprio Cristo, como Redentor e como esposo da Igreja (Wojtyła, 1979, p. 122).

Primeiramente, quando instituiu a eucaristia, um dia antes de sua crucificação, com as palavras: “isto é o meu corpo [...], este é o meu sangue [...] e fazei isto em memória de mim”, estabeleceu uma relação inviolável – *ad aeternum* – entre seu gesto e o ato daqueles que – *in memoriam* – perpetuariam sua ação redentora. E depois, ao retomar a alusão descrita pela tradição testamentária de vínculo marital, enfatizou o amor do esposo (Cristo) pela Igreja, sua verdadeira esposa (Wojtyła, 1979, p. 120).

Wojtyła fez essa referência talvez para tornar evidente o modo como definia a instituição, sacramentada pela união de submissão da esposa/povo com a hierarquia/esposo. A prova disso foi o fato de ter citado – *ipsis litteris* – o texto das Cartas de Paulo que diz: as mulheres estejam submissas aos seus maridos [...], porque o homem é a cabeça da mulher; como Cristo é a cabeça da Igreja. Como a Igreja, esteja sujeita a Cristo (Ef 5, 22-32).

Como uma síntese da história da salvação, Wojtyła afirmou que “Cristo revela o homem ao próprio homem” (Wojtyła, 1979, p. 142). Mas, somente no mistério do verbo encarnado isso é possível. Assim:

O mistério da encarnação é o seu ponto focal de todo o desígnio da salvação, e trata-se justamente da salvação do homem. A salvação não foi projetada e efetivada fora do que é essencialmente humano, e o que é humano traz em si o eterno estigma de Deus, é uma imagem de Deus (Gn 1, 26). Por isso, a obra divina da salvação foi – por assim dizer – extraída por Deus do que é humano [...]. À luz disto, podemos perceber o sentido mais profundo do mistério da encarnação, como o cerne do desígnio da salvação (Wojtyła, 1979, p. 143).

O cardeal Wojtyła argumentou ainda que, se Cristo histórico e místico revelou o mistério do homem ao homem de todos os tempos e épocas, reassumiu em si a humanidade. Sendo assim, pode ser inserido no mesmo contexto a doutrina do tríptico múnus – *tria munera Christi* –, recordada pelo Concílio. Isso possibilitou ao Povo de Deus, como ficou patente na *Lumen Gentium* e *Gaudium et Spes*, viver como copartícipe da missão profética, sacerdotal e real de Cristo (Wojtyła, 1979, p. 143).

Em suma, na concepção cristocêntrica do cardeal catequista, há uma relação insubstituível entre Cristo e o ser humano. De modo que a história da humanidade passa, necessariamente, pela história da salvação. Sob a égide da ideia do *Itinerarium mentis in Deum*, as pessoas, mesmo que não tenham conhecimento da imanência do sagrado na consciência, por razões adversas, fazem parte de um universo cujo Jesus Cristo é o centro. E, no tempo oportuno, que não é a forma cronológica, mas kairótica, reconhecerão essa verdade ontológica.

5.3 A NOVA EVANGELIZAÇÃO: A IGREJA SEGUE INCÓLUME

Ao assumir o trono petrino, após quase vinte anos de pós-Concílio, João Paulo II tratou de pôr em prática a restauração romântico-conservadora que defendeu diante dos ouvidos atentos de seus pares na Cúria Romana. No entanto, precisou lidar com duas percepções distintas do Vaticano II. Uma visão otimista que julgava de forma positiva o Concílio e outra que não escondia suas preocupações com os novos rumos da instituição.

De maneira positiva, Libânio (2000) destacou que nesse período a vida religiosa superou a prática de um catolicismo de nome. A liturgia renovou-se com maior participação dos fiéis. A Bíblia, antes como um objeto de decoração, foi manuseada pelos/nos círculos bíblicos populares. Os sermões moralizantes deram lugar a uma catequese renovada e os leigos assumiram, em certa medida, maior espaço na obra missionária e nos conselhos comunitários. A expansão das CEBs, formadas por pequenos grupos de setores médios da sociedade, deu protagonismo à defesa dos direitos humanos, da justiça e da paz.

Na contramão dessa compreensão, para Ratzinger e Messori (1995), na obra *A fé em crise?*, o Concílio, sobre uma luz crepuscular, demonstrava, de forma incontestada, que os últimos

vinte anos foram desfavoráveis à Igreja Católica. Os resultados que se seguiram parecem opostos às expectativas, inclusive às de João XXIII e Paulo VI. Esperava-se uma nova unidade da Igreja e, pelo contrário, recrudesceram os descensos. Pareceu passar da autocrítica à autodestruição. Esperava-se um novo entusiasmo, mas o que se viu foi um desencorajamento, um progressivo processo de decadência sob o signo de um presumido espírito do Concílio.

Contudo, os pessimistas com o pós-Concílio reconheciam que a crise, sobretudo de identidade, da/na Igreja não era fruto somente do Vaticano II, mas também da secularização, por atribuir autonomia e capacidade crítica às instâncias econômicas, políticas, sociais e a outras instituições religiosas. Como solução, esse grupo propunha recuperar a autoridade papal e o controle da produção das ideias, dos valores e da maneira de pensar (Libânio, 2000, p. 154). Sobre esse projeto que foi denominado de restauração, Ratzinger afirmou que:

Se por restauração se entende voltar atrás, então nenhuma restauração é possível. A Igreja caminha para frente rumo à efetivação da história [...]. Mas se por restauração compreendermos a busca de um novo equilíbrio, após os exageros de uma abertura indiscriminada ao mundo, depois das interpretações por demais positivas de um mundo agnóstico e ateu; pois bem, uma restauração compreendida nesse sentido [...] é absolutamente almejável e, aliás, já está em ação na Igreja (Ratzinger; Messori, 1985, p. 23).

Entre o otimismo e o pessimismo, João Paulo II optou por uma leitura crítica do Concílio, como já foi expressa em outras ocasiões. Pareceu disposto a enveredar por uma fase de retorno à afirmação da ortodoxia e continuidade histórica rígida da Igreja Católica, ancorada na defesa irrestrita de uma visão cristocêntrica (Comblin, 2002, p. 64).

Essa opção tornou-se o projeto da Nova Evangelização e foi elaborada pelas forças hegemônicas da Cúria, com a supervisão de João Paulo II, nas décadas de oitenta e noventa. Essa expressão apareceu pela primeira vez em 1979, em um discurso proferido pelo papa aos operários de Nowa Huta, Cracóvia, Polônia. O papa afirmou que “uma nova evangelização começou, como se fosse uma nova proclamação, mesmo que na realidade seja a mesma de sempre” (João Paulo II, 1979, n. 1.1). Novamente fez referência ao termo ao dirigir-se à Conferência dos Bispos Latino-americanos, em Porto Príncipe, Haiti (1983). Na ocasião, lembrou que não se tratava de um “compromisso de reevangelização, mas de uma evangelização nova. Nova no seu entusiasmo, nos seus métodos e na sua expressão” (João Paulo II, 1983, n. III).

O documento final da XIX Assembleia do Celam (1983, n. 5) ressaltou que a Igreja recorreu à Nova Evangelização para indicar seu esforço de renovação diante dos desafios sociais e culturais do mundo moderno. A instituição respondeu a esses desafios não se fechando

em si mesma, mas por meio de uma operação de revitalização de seu próprio corpo institucional. Desse modo, o conceito foi definido como sinônimo de renascimento espiritual da vida de fé das igrejas locais e como início de um novo percurso de discernimento das mudanças que afetam a vida cristã nos diferentes contextos eclesiais.

O papa destacou que seu projeto estaria ancorado em três princípios basilares:

No esforço em suscitar novas vocações e prepará-las nos aspectos espiritual, doutrinal e pastoral; na formação de um número cada vez maior de leigos prontos a colaborar eficazmente na obra evangelizadora e na recuperação e integridade da mensagem de Puebla, sem interpretações deformadas, sem reducionismos deformantes e sem aplicações indevidas de algumas das suas partes e eliminação de outras (João Paulo II, 1983 n. III).

O projeto pareceu atender ao apelo do papa Paulo VI que, em sua última alocução ao sacro colégio dos cardeais, em 23 de junho de 1978, preocupado com a sociedade “dessacralizada, sem alma e sem amor” (Paulo VI, 1978), exigiu da Igreja um rigor doutrinal. João Paulo I, em sua primeira radiomensagem, afirmou querer conservar intacta a grande disciplina da/na Igreja. Em sintonia com seus predecessores, João Paulo II, em sua primeira radiomensagem *Urbi et Orbi*, recuperou a expressão e transformou-a no tema de seu projeto de governo.

O projeto da Nova Evangelização visava buscar clareza doutrinal, coesão institucional e rigor disciplinar. No entanto, para que a proposta pudesse ser viabilizada, segundo o grupo pessimista com a recepção do Concílio, era necessário fortalecer a figura e a autoridade do papa, dos bispos e párocos, além de circunscrever o lugar de fala que cada integrante deveria ocupar na pirâmide hierárquica (Libânio, 2000, p. 168).

A Nova Evangelização ganhou status programático com a publicação da encíclica *Redemptor Hominis* (1979). Composta por quatro subtítulos, logo na introdução invocou Jesus Cristo como redentor do homem e centro do cosmo e da história. Com essa afirmação, o papa indicou que o ponto de partida de seu pontificado se baseava na ideia de uma sociedade sacralizada, da qual Cristo é a coluna de sustentação.

Eliade (1992a), ao se referir à forma como as culturas religiosas constroem e interpretam o mundo, sublinhou que há uma reiterada referência à ideia de centro do cosmos, *Axis mundi*, como modo de descrever o espaço sagrado. De modo que:

Por meio de uma hierofania efetuou-se a rotura dos níveis, operou-se ao mesmo tempo uma abertura em cima – o mundo divino – ou embaixo (as regiões inferiores, o mundo dos mortos). Os três níveis cósmicos – Terra, Céu, regiões inferiores – tornaram-se comunicantes. Como acabamos de ver, a

comunicação às vezes é expressa por meio da imagem de uma coluna universal, *Axis mundi*, que liga e sustenta o Céu e a Terra, e cuja base encontra-se cravada no mundo de baixo (que se chama “Infernos”). Essa coluna cósmica só pode situar-se no próprio centro do Universo, pois a totalidade do mundo habitado espalha-se à volta dela. Temos, pois, de considerar uma sequência de concepções religiosas e imagens cosmológicas que são solidárias e se articulam num “sistema”, ao qual se pode chamar de “sistema do Mundo” [...] Logo, o eixo encontra-se “ao meio”, no “umbigo da Terra”, é o Centro do Mundo (Eliade, 1992a, p. 24).

Embora não seja possível descrever qual era a representação mental que Wojtyła tinha ao referir-se ao Cristo como centro do cosmo e da história, a imagem apresentada por Eliade parece, de alguma forma, ilustrar aquilo que foi demonstrado pelo cardeal de Cracóvia. O Redentor, ao manifestar-se à humanidade por meio da encarnação, provocou rupturas entre os mundos. Mas, na condição de *axis mundi*, foi enviado como um ser capaz de impor o *amor Dei* e restabelecer a unidade em torno de si mesmo, como coluna universal.

O papa revelou que, antes de escrever a sua primeira encíclica, o projeto já estava pronto.

Minha encíclica sobre o Redentor do homem apareceu alguns meses depois da minha eleição [...]. Isto significa que na realidade eu levava comigo o seu conteúdo. Só precisei então, em certo sentido, copiar da memória e da experiência aquilo que eu já vivia no limiar do pontificado. Quero ressaltá-lo, porque a encíclica constitui a confirmação, de um lado, da tradição das escolas de que saí e, do outro, do estilo da pastoral a que ela se reporta (João Paulo II, 1994, p. 61).

A encíclica quer ser um “grande hino de alegria pelo fato de o homem ter sido remido por Cristo, no corpo e na alma” (João Paulo II, 1994, p. 61). Lembrou ainda que esse tema referente à redenção do corpo encontrou depois uma expressão especial em uma série catequética²¹ proferida na diocese de Roma às quartas-feiras com o título *Macho e fêmea os criou*. Entretanto, com a intenção de corrigir a frase, afirmou que talvez até fosse melhor dizer “macho e fêmea os remiu” (João Paulo II, 1994, p. 61).

No primeiro subtítulo, João Paulo II tratou da herança histórica da salvação. E, ao dirigir-se à Igreja, em um tempo que chamou de novo advento, ressaltou que sua concepção eclesial estava conectada com a tradição, simbolicamente defendida por meio do legado de João XXIII e Paulo VI. E, devido aos esforços desses dois papas em convocar e concluir o Vaticano II, essa visão achava-se fortemente radicada na consciência da Igreja. No entanto, embora faça menção à figura de João XXIII, demonstrou predileção por Paulo VI ao chamá-lo de “meu

²¹ A catequese a que se faz referência corresponde a um ciclo de audiências iniciado em 5 de setembro de 1979 e que perdurou até 28 de novembro de 1984, no qual João Paulo II refletia sobre o que denominou de “teologia do corpo”.

grande predecessor” e “verdadeiro pai” (João Paulo II, 1979h, p. 11). Ainda sobre o papa Montini, afirmou que tinha ficado “maravilhado com a sua sapiência e coragem no difícil período pós-conciliar” (João Paulo II, 1979h, p. 12).

Paulo VI conservou um equilíbrio, mesmo nos momentos mais críticos, quando parecia que a instituição estava sendo abalada por dentro, mantendo uma inquebrantável esperança em sua coesão (João Paulo II, 1979h, p. 11-13). No entanto, ao referir-se a seus dois predecessores, pareceu demonstrar que, diante dos dois modelos eclesiais, optou pela compreensão de Igreja de Paulo VI, talvez porque ele tenha iniciado o processo de contenção das visões otimistas do Concílio.

Afirmou ainda que Paulo VI transformou a consciência contemporânea da Igreja no tema seminal da encíclica *Ecclesiam Suam* (1964), ao defender que a Igreja deve andar organicamente unida com a compreensão de sua natureza e com a certeza de sua própria verdade.

Com uma visão otimista, certamente inspirado mais na Igreja de Cracóvia do que no pós-Concílio, afirmou que grande parte da família humana se tornou

mais consciente do fato de lhe ser necessária verdadeiramente a Igreja de Cristo, a sua missão e o seu serviço. E esta consciência algumas vezes demonstrou-se mais forte do que as diversas atitudes críticas que atacavam *ad intra*, vindas “de dentro”, a mesma Igreja, as suas instituições e estruturas, e os homens da Igreja e as suas atividades [...] (João Paulo II, 1979h, p. 17).

O papa, embora admitisse que a Igreja não estivesse isenta de dificuldades e de tensões internas, acreditava que ela se encontrava internamente mais preparada contra os excessos do autocrítico, mais centrada no próprio mistério e disponível para a missão da salvação de todos. Contra todas as aparências, estava mais unida na comunhão de serviço e na consciência do apostolado. Tal união nasceu do princípio de colegialidade, recordado pelo Vaticano II (João Paulo II, 1979h, p. 19). Sobre esse espírito de colaboração e de corresponsabilidade, reconhecia que poderia ser confirmado pelos numerosos conselhos presbiterais, pelas organizações de apostolado laical já existentes e de novos “que não raro apresentam-se com um perfil diverso e uma dinâmica excepcional” (João Paulo II, 1979h, p. 20).

No entanto, o papa percebia que setores do clero julgavam esse otimismo como algo nocivo, que poderia dificultar o diálogo dentro da Igreja devido ao pluralismo de ideias. Mas lembrou que a nova fase da vida da Igreja exigia de seus pares uma fé consciente e responsável. Além disso, reafirmou que a verdadeira atividade ecumênica comportava abertura,

aproximação, disponibilidade para o diálogo e busca em comum da verdade no pleno sentido evangélico e cristão (João Paulo II, 1979h, p. 22).

No segundo enunciado sobre o mistério da redenção, João Paulo II, diante dos novos rumos apontados pelo Concílio, questionou qual, como e de que maneira seria conveniente prosseguir. Ao responder, exaltou novamente a natureza cristocêntrica da Igreja. A instituição deve seguir “na direção de Cristo” (João Paulo II, 1979h, p. 25). Ressaltou ainda que essa mensagem, tantas vezes repetida pela Igreja, é ouvida também pelos não cristãos. Como entendia que todo não cristão é um cristão em potência, a “vida de Cristo fala ao mesmo tempo também a muitos homens que ainda não se acham em condições de repetir com Pedro: tu és o Cristo, o Filho de Deus vivo” (João Paulo II, 1979h, p. 25).

O Cristo, como o novo Adão, ao garantir o *amor Dei* sobre o *amor sui*, restituiu a dignidade humana. João Paulo II denominou esse feito de Evangelho, de Boa Nova e de cristianismo. Tal renovação tem determinado a missão da Igreja no mundo e o rejuvenescimento do humanismo autêntico, ligado intimamente a Cristo. Esse trabalho também estabeleceu aos filhos de Deus o direito de cidadania e o sentido de sua existência no mundo (João Paulo II, 1979h, p. 31).

Além de garantir o Cristo como redentor e centro do cosmo e da história, o papa sublinhou também que a Igreja de todos os tempos:

Possui a missão de dirigir o olhar do homem e de endereçar a consciência e experiência de toda a humanidade para o mistério de Cristo, de ajudar todos os homens a ter familiaridade com a profundidade da Redenção que se verifica em Cristo Jesus. Simultaneamente, toca-se também a esfera mais profunda do homem, a esfera – queremos dizer – dos corações humanos, das consciências humanas e das vicissitudes humanas (João Paulo II, 1979h, p. 32).

No terceiro e no quarto subtítulos, João Paulo II tratou do lugar do homem, assim como de seu destino como redimido, no mundo contemporâneo. O pontífice reforçou a ideia de que a missão seminal da Igreja é pavimentar o caminho que garanta a união Cristo/homem, além de trabalhar para torná-lo protagonista do/no seu tempo/história (João Paulo II, 1979h, p. 39). Ao utilizar a expressão homem, em vez de humanidade, o papa talvez quisesse evitar generalizações e abstrações e, ao mesmo tempo, reforçar o caráter individual do encontro com Cristo sacrificado na cruz do Calvário. Consciente de que todas as vias da Igreja levam ao homem, afirmou:

A Igreja não pode abandonar o homem, cuja sorte, ou seja, a escolha, o chamamento, o nascimento e a morte, a salvação ou a perdição, estão de

maneira tão íntima e indissolúvel unidos a Cristo. E trata-se aqui precisamente de todos e cada um dos homens [...] (João Paulo II, 1979h, p. 41).

Vale destacar que o homem, como pessoa, é uma alusão à visão personalista de João Paulo II, que o submete ao mistério da redenção. Assim, o papa transformou seu pensamento na concepção oficial da Igreja. Em contrapartida, aqueles que resistem, colocando sua confiança apenas no trabalho de suas mãos, em sua inteligência e nas tendências de sua vontade, foram admoestados pelo pontífice: “teme-se que eles possam tornar-se meios e instrumentos de uma inimaginável autodestruição” (João Paulo II, 1979h, p. 44).

Contudo, o estado de ameaça contra o homem, por vezes, amedronta, aliena e separa o homem em seu espaço de convivência e em suas relações com a natureza. Isso faz com que, não raro, o ambiente natural sirva apenas para os fins de um uso ou consumo imediatos, quando, ao contrário, é vontade do Criador que o homem “comunicasse-se com a natureza como senhor e guarda inteligente e nobre, e não como um desfrutador e destruidor” (João Paulo II, 1979h, p. 45).

João Paulo II questionou ainda se o progresso do qual o homem era “autor e fautor” tornou-o mais espiritualizado, mais consciente da dignidade de sua humanidade, mais aberto para com o outro e em particular com os mais necessitados. E, embora reconhecesse a disposição do homem em querer redimir-se, deixou evidente que só é possível quando ligado à verdadeira Igreja (João Paulo II, 1979h, p. 48).

Na conclusão da encíclica, reafirmou dois aspectos fundamentais: a solicitude da Igreja pela vocação do homem em Cristo e a disposição pela garantia de seu destino. Sobre a primeira, a vocação recebida de Deus implica uma solidária responsabilidade pela Igreja e ser fiel a esse propósito tem um significado particular e urgente (João Paulo II, 1979h, p. 81). Pois:

A Igreja de Cristo, que nós todos formamos, é para os homens, no sentido de que, baseando-nos no exemplo do mesmo Cristo e colaborando com a graça que ele nos obteve, nós podemos atingir esse reinar, que significa tornar madura a humanidade em cada um de nós. Humanidade madura significa pleno uso do dom da liberdade, que recebemos do Criador, no momento em que ele chamou à existência o homem feito à sua imagem e semelhança. Este dom encontra sua plena efetivação na doação, sem reservas, de toda a própria pessoa humana, em espírito de amor sponsal a Cristo e, com o mesmo Cristo, a todos aqueles aos quais ele envia homens e mulheres que a ele são totalmente consagrados segundo os conselhos evangélicos (João Paulo II, 1979h, p. 83).

Em síntese, a encíclica *Redemptor Hominis* indicou uma disposição do papa em tentar reconectar o homem a Cristo a partir do amor de Deus até o desprezo de si. E, de posse de uma visão romântico-conservadora, indicou que seria possível, se os esforços já dispensados,

sobretudo junto à Cúria, tivessem êxitos. Desse modo, neutralizaria o amor de si até o desprezo de Deus e restabeleceria a natureza cristocêntrica de Igreja, vista como a única forma de corrigir tudo aquilo que deu errado com a humanidade.

5.4 A IGREJA É MAIS DE COMUNHÃO E MENOS DE POVO DE DEUS

Tendo-se passado pouco mais de cinco anos de pontificado, no dia 25 de janeiro de 1985, João Paulo II convocou um Sínodo Extraordinário dos Bispos para festejar o 20º aniversário do encerramento do Vaticano II. Paralelo às comemorações, fazer uma avaliação de sua recepção e de suas consequências na/para a Igreja (Cugini, 2025, p. 208).

A partir dos documentos e das interpretações que foram feitas desse evento, João Paulo II deu indicação de que aspirava *aggiornar* o próprio *aggiornamento* conciliar, ao ressignificar a imagem de Igreja como Povo de Deus. No entanto, esse processo já havia iniciado um ano antes (1984), com a publicação de dois documentos: *Libertatis Nuntius* (1984) e *Temas de eclesiologia por ocasião do vigésimo aniversário do Concílio Vaticano II* (1984).

Cugini (2025) atribuiu ao cardeal Joseph Ratzinger as primeiras indicações que levaram ao questionamento da ideia da Igreja como Povo de Deus. Quase seis meses antes de João Paulo II convocar o sínodo, Ratzinger, nomeado Prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé em 25 de novembro de 1981, publicou a instrução *Libertatis Nuntius*, em que procurou separar a acepção teológica da visão sociológica do conceito de Igreja Povo de Deus. Comblin, ao referir-se ao prefeito Ratzinger, afirmou que:

Foi o instrumento mais adequado disponível para conduzir a manobra de restauração. Ele havia sido teólogo do Concílio, mas foi um dos primeiros a assustar-se e a arrepender-se. Na realidade, sua teologia não condizia com a teologia conciliar. Já em 1969, ele retornou à teologia anterior. Cultivou uma visão extremamente pessimista do mundo moderno e acentuou ainda mais as tendências pessimistas do papa (Comblin, 2002a, p. 8).

Todavia, como se quisesse preparar o terreno para o que viria depois, a instrução pôs em dúvida o entendimento da Teologia da Libertação sobre a doutrina social por apoiar-se no modelo marxista que, além de ateu, desenvolveu uma análise eclesial baseada numa dimensão exclusivamente horizontal, ou seja, sociológica (Cugini, 2025, p. 200). Embora o documento tenha admitido que o conceito de libertação fizesse parte do léxico das Escrituras, afirmou que a experiência radical da liberdade cristã encontra seu referencial em Cristo, libertador do “pecado e da escravidão da lei e da carne”. E as escravidões são consequências do pecado (*Libertatis Nuntius*, 1984, IV, 2).

O cardeal Ratzinger, na sua análise crítica à Teologia da Libertação, apoiou-se na afirmação de Cristo que, ao ser tentado, disse: “não só de pão vive o homem, mas de toda palavra que procede da boca de Deus” (Mt 4, 1-11; Lc 4, 1-13). Ao interpretar essa fala, ressaltou que alguns, movidos pelas angústias hodiernas, priorizam a partilha do pão e adiam a evangelização. Essa atitude caracteriza um equívoco, pois estabelece um contraste entre as duas ações, quando deveriam tornar o pão e a palavra o objetivo comum almejado pelos cristãos. Ao agirem assim, a luta pela justiça e pela liberdade humana assume o aspecto essencial e exclusivo da salvação. “Para eles, o Evangelho é reduzido a um evangelho puramente terreno” (*Libertatis Nuntius*, 1984, VI, 3, 4).

Ratzinger atribuiu a impaciência de alguns cristãos ao fato de terem perdido a confiança em outros métodos, motivo pelo qual adotaram o uso da análise marxista como uma forma de encontrar uma solução para os problemas sociais, sobretudo na América Latina. No entanto, advertiu que é impossível utilizar esse exame sem assimilar também sua perspectiva filosófica materialista e ateísta. Por outro lado, afirmou que o conceito de luta de classes não é neutro e conserva o sentido da doutrina marxista que legitima o conflito social (*Libertatis Nuntius*, 1984, VII, 1, 2, 8). Desse modo:

Querer integrar na teologia uma análise cujos critérios de interpretação dependam desta concepção ateia significa embrenhar-se em desastrosas contradições. O desconhecimento da natureza espiritual da pessoa, aliás, leva a subordiná-la totalmente à coletividade e deste modo a negar os princípios de uma vida social e política em conformidade com a dignidade humana (*Libertatis Nuntius*, 1984, VII, 9).

Sobre o esforço do cardeal em explicar a relação entre cristianismo e marxismo, Löwy (2016) ressaltou que as considerações do cardeal não são satisfatórias. Talvez a explicação esteja em ambas as doutrinas, que poderiam ter favorecido, facilitado ou estimulado sua convergência. O conceito de afinidade eletiva elaborado por Max Weber parece ajudar a compreender como certas afinidades, certas correspondências, podem possibilitar que duas estruturas culturais, em determinadas circunstâncias históricas, entrem em um relacionamento de atração, de escolha, de seleção mútua.

No entanto, ao julgar o mérito da reflexão efetuada pela Teologia da Libertação, a instrução reconheceu, de modo positivo, que é válida sua preocupação com a Igreja dos pobres. Essa expressão eclesial reforça o compromisso da Igreja como comunhão e como instituição. Entretanto,

passam a fazer um amálgama pernicioso entre o pobre da Escritura e o proletariado de Marx. Perverte-se deste modo o sentido cristão do pobre e o combate pelos direitos dos pobres transforma-se em combate de classes na perspectiva ideológica [...]. A Igreja dos pobres significa então Igreja classista, que tomou consciência das necessidades da luta revolucionária como etapa para a libertação e que celebra esta libertação na sua liturgia (*Libertatis Nuntius*, 1984, IX, 9, 10).

Ratzinger concluiu o documento acusando a Teologia da Libertação de interpretar a imagem eclesial de Povo de Deus como uma “Igreja de classe, do povo oprimido que precisa estar consciente em vista da luta de libertação organizada” (*Libertatis Nuntius*, 1984, IX, 9, 12). Ao defender essa concepção eclesiológica, o termo povo torna-se até objeto de fé e normaliza-se a execução da crítica à estrutura sacramental e hierárquica da Igreja. E “passa a escolher os seus ministros com a finalidade de pôr em prática a sua missão revolucionária” (*Libertatis Nuntius*, 1984, IX, 9, 12).

Para essa Congregação, a utilização da expressão Povo de Deus foi maculada pelo uso que dela fizeram os teólogos da libertação na América Latina. O termo conciliar tornou-se sinônimo de luta de classes revolucionárias, em oposição, por exemplo, ao modelo de Igreja como comunhão. O magistério, que deveria defender a libertação dos pobres, tornou-se opressor e um obstáculo para a prática da justiça social (Cugini, 2025, p. 203).

O segundo documento foi publicado pela Comissão Teológica Internacional²², com o título: *Temas de ecclesiologia por ocasião do vigésimo aniversário do Concílio Vaticano II* (1984). Embasado na *Lumen Gentium*, destacou que o objetivo era chegar a um consenso sobre se a Igreja podia ser definida como fruto do consentimento de Cristo ou se podia ser considerada o produto de uma reflexão sociológica. Os teólogos destacaram que esse debate, há muito tempo discutido fora da Igreja, foi introduzido na teologia católica pelo Concílio “através da apropriação muitas vezes unilateral e da incisividade ardente das hipóteses sobre o Jesus histórico” (*Temas de ecclesiologia*, 1984). Desse modo:

O conceito de Povo de Deus, do Concílio, trazido à tona novamente, mas firmemente inserido em toda a imagem da Igreja do Novo Testamento e dos Padres, tornou-se, entretanto, uma daquelas palavras, com efeito, que andam

²² A Comissão Teológica Internacional foi aprovada por Paulo VI em 11 de abril de 1969 e tem como função assessorar o Dicastério da Congregação para a Doutrina da Fé – cujo prefeito é também seu presidente – no estudo das questões doutrinárias mais importantes. A comissão é composta por até trinta teólogos de diversas partes do mundo, de várias escolas e nações, que se distinguem pela sua ciência teológica e pela sua fidelidade ao magistério da Igreja. São nomeados pelo papa por um período de cinco anos, e seus membros se reúnem anualmente em Roma. Sobre as questões tratadas pela Comissão, e tendo em conta suas relações de colaboração com a Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, os membros estão sujeitos ao segredo pontifício, de acordo com a regra do *Ordinis servandi* da Cúria Romana (Comissão teológica Internacional. Estatutos *ad experimentum*, 1969).

por aí com um conteúdo muitas vezes muito exagerado: um conceito que precisava ser esclarecido (*Temas de eclesiologia*, 1984 2,2).

Na primeira parte sobre os fundamentos da Igreja, o documento revisitou aquilo que o cardeal Wojtyła havia defendido na quaresma de 1976, de que a Igreja nasceu no Calvário. Entretanto, alguns críticos da história moderna dos Evangelhos apoiaram a tese de que Jesus não fundou a Igreja. Essa postura teve como objetivo dissociar a fundação da Igreja do Jesus histórico e até mesmo renunciar aos termos: fundação ou instituição. Para essa visão, o nascimento da Igreja foi um evento que foi cada vez mais interpretado como puramente histórico e/ou sociológico (*Temas de eclesiologia*, 1984, 1,1).

Segundo a Comissão, *Ekklesia (Qahal)* é um termo teológico multissêmico e deriva da ideia do Antigo Testamento de encontrar o Povo de Deus. Sendo assim, não há Igreja no sentido pleno e teológico do termo, exceto depois da Páscoa, na forma de uma comunidade composta por judeus e pagãos. O termo aparece em Mateus três vezes e indica três significados: a assembleia da comunidade; cada uma das comunidades locais e a Igreja universal. Ecoando aquilo que Wojtyła já havia apresentado, o documento lembrou que a constituição da Igreja começou no Éden e encontrou seu ponto mais alto no Calvário e, depois, em Pentecostes. E foi definida como esposa de Cristo, o rebanho de Cristo, propriedade de Deus, o templo de Deus, o Povo de Deus, a posse de Deus ou o campo de Deus (*Temas de eclesiologia*, 1984, 1,2–1,5).

Embora o Concílio tenha destacado a importância da imagem da Igreja como *mysterium*, ressaltou que a expressão Povo de Deus passou a designar a eclesiologia conciliar. E que a escolha foi motivada por razões teológicas e pastorais, assim:

Em comparação com outros, a expressão Povo de Deus teve a vantagem de dar melhor significado à realidade sacramental comum, compartilhada por todos os batizados, e como dignidade da Igreja, e como responsabilidade no mundo; além disso, com a mesma fórmula, a natureza comunitária e a dimensão histórica da Igreja foram destacadas em conjunto (*Temas de eclesiologia*, 1984, 2,1).

No entanto, a Comissão salientou que a expressão Povo de Deus pode apresentar variações semânticas, o que requer reflexão, aprofundamento e esclarecimento para evitar falsas interpretações. O termo latino *populus*, por exemplo, não parece adequado para traduzir do grego *Laos* da Bíblia septuaginta (*Temas de eclesiologia*, 1984, 1,5). A comissão, portanto, procurou dirimir as ambiguidades que criaram tensões em alguns setores da Igreja, procurando superar uma leitura puramente sociológico-política e ideológica da expressão Povo de Deus, o

que limitaria a realidade eclesial à única dimensão horizontal (Cugini, 2025, p. 205). Ao descrever o que chamou de novo Povo de Deus, a Comissão afirmou que:

Apresenta-se como a comunidade de fé, de esperança e de caridade da qual a Eucaristia é a fonte (LG, 8). A íntima união de cada membro dos fiéis com o seu Salvador, assim como a unidade dos fiéis entre eles, constitui o fruto indivisível da pertença ativa à Igreja [...]. A dimensão comunitária é essencial para a Igreja, para que a esperança e a caridade sejam vividas e nela participadas, e para que tal comunhão, enraizada no coração de cada crente, se efetive também a nível comunitário e único. A Igreja é chamada também a viver, a este nível social, na memória e na expectativa de Jesus Cristo (*Temas de ecclesiology*, 1984, 2,2).

Diante dessa imagem de Igreja que, *in Christo*, sagrado e profano se entrelaçam, a Comissão pareceu determinada em sublimar, como já apontado anteriormente, qualquer possibilidade de leitura unilateral da expressão Povo de Deus. Por outro lado, pareceu igualmente sublinhar a origem transcendente da Igreja, que recebeu do Espírito Santo sua identidade essencial (Cugini, 2025, p. 207).

E, para indicar qual a nova imagem da Igreja, o documento apresentou a ideia de Comunhão como a expressão que iria definir o novo Povo de Deus. Sobre esse conceito, a Comissão afirmou tratar-se de um termo “utilizado em grande honra na Igreja antiga (e ainda hoje, especialmente no Oriente), pois não é uma vaga afeição, mas uma realidade orgânica que requer forma jurídica e, ao mesmo tempo, é animada pela caridade” (*Temas de ecclesiology*, 1984, 6,1).

Diante do que foi apresentado pelos dois documentos, é razoável perceber que ambos tinham objetivos convergentes. Ao posicionarem-se de acordo com a visão pessimista do Concílio, embora reconhecessem sua importância, ao invés de olhar para frente, no sentido de atualizar a Igreja frente aos desafios do mundo moderno, optaram por dar um passo atrás e corrigir sua principal novidade. Uma tentativa que se deu por duas frentes. De um lado, os esforços da Comissão Teológica de demonstrar a relação intrínseca entre a natureza teológica e sociológica da Igreja. E, do mesmo lado, mas do ponto de vista prático, a diligência da instrução *Libertatis Nuntius* em acusar a Teologia da Libertação de enfatizar apenas seu aspecto social.

João Paulo II convocou o Sínodo Extraordinário dos Bispos do mesmo púlpito que, há 26 anos, João XXIII havia manifestado o desejo de efetuar o Vaticano II. Longe de considerar uma coincidência, em seu discurso, expôs que o Sínodo tinha por objetivos reviver o espírito de comunhão eclesial do Vaticano II, intercambiar experiências sobre como o Concílio foi

vivido e deve ser vivido e, finalmente, atualizá-lo à luz das novas necessidades (Libânio, 1986, p. 77).

Vale destacar que, ao analisar os documentos do Sínodo, essa pesquisa vai limitar-se à discussão acerca dos esforços para tornar a Igreja uma Igreja de comunhão, com todas as sutilezas que o termo denota. No primeiro texto, *Mensagem ao Povo de Deus* (1985), os bispos avaliaram que no pós-Concílio a Igreja vivia um tempo de comunhão e de diálogo. Havia uma comunhão interna no modo de compartilhar as convicções do Vaticano II, mas não os seus equívocos. Em conformidade com a acepção cristocêntrica wojtyliana, a mensagem do Concílio para esse tempo era de “riquezas inexauríveis do mistério de Cristo” (*Mensagem ao Povo de Deus*, 1985, I).

Entretanto, para um setor do episcopado, esse poderia até ser o espírito do Sínodo, mas não traduzia o real sentimento das Conferências dos Bispos presentes nos cinco continentes. Pois, nesse momento de sua história, havia interpretação distinta, tanto do ponto de vista da recepção do Concílio quanto dos rumos que a instituição deveria seguir.

Os redatores do documento recuperaram as ideias de comunhão e mistério, que surgiram nas intervenções orais dos bispos durante o evento, para redefinir a Igreja. O objetivo era contrapor a interpretação sociológica, considerada pelo setor pessimista como equivocada. Ao não se referirem à Igreja como Povo de Deus, os padres sinodais expressaram um distanciamento da principal chave hermenêutica do Vaticano II (Cugini, 2025, p. 209).

Ao corroborar a concepção da Igreja como *mysterium e koinonia*, o Sínodo reforçou que os batizados são membros do corpo de Cristo. As estruturas e as relações da/na Igreja devem refletir e expressar essa comunhão. Para endossar sua concepção, recorreu ao primeiro capítulo da *Lumen Gentium* intitulado *O mistério da Igreja*. Destacou que a renovação da instituição não pode prescindir de sua natureza espiritual, de mistério. Por isso, é necessário compreender a realidade da Igreja e evitar as más interpretações sociológicas ou políticas de sua natureza (*Mensagem ao Povo de Deus*, 1985, II).

No documento *Relatio Finalis* (1985), o Sínodo admitiu explicitamente que houve no período pós-conciliar, por parte de um setor do clero, falta de compreensão e aplicação de suas determinações. Para reforçar a hipótese:

É necessário notar uma leitura parcial e seletiva do Concílio, bem como uma interpretação superficial de sua doutrina em um sentido ou outro. Por um lado, houve decepções porque estávamos muito hesitantes na aplicação da verdadeira doutrina do Concílio. Por outro lado, por causa de uma leitura parcial do Concílio, uma apresentação unilateral da Igreja foi feita como uma

estrutura puramente institucional, privada de seu Mistério (*Relatio Finalis*, 1985, 4).

O reconhecimento de que houve interpretação equivocada dos textos conciliares pode denotar o objetivo do Sínodo pela substituição da expressão Povo de Deus pela imagem de Igreja de comunhão (Cugini, 2025, p. 210).

O Concílio em seus documentos reconheceu a eclesiologia da comunhão como sua ideia central e fundamental. Fundada na Sagrada Escritura e vivida pela Igreja desde as primeiras comunidades. O uso desse conceito deu-se por ser de fácil compreensão e está inserido na experiência de fé dos fiéis (*Relatio Finalis*, 1985, 4). Sobre a definição do termo:

Trata-se fundamentalmente da comunhão com Deus através de Jesus Cristo no Espírito Santo. Esta comunhão faz-se na Palavra de Deus e nos Sacramentos [...]. Portanto, a eclesiologia de comunhão não pode ser reduzida a questões puramente organizacionais ou a problemas que dizem simplesmente respeito aos poderes. A eclesiologia da comunhão é também o fundamento para a ordem na Igreja e, sobretudo, para uma correta relação entre unidade e multiforiedade. [...] Uma vez que a Igreja é comunhão, deve haver participação e corresponsabilidade de toda a sua cadeia hierárquica (*Relatio Finalis*, 1985, II, C,1, C, 6).

Em sentido oposto ao que esperava um setor do clero, o Sínodo atuou para estabelecer uma interpretação única do Vaticano II. Ao propor uma espécie de cristalização das intuições presentes nos textos conciliares, colocou-se em risco a possibilidade de novos Pentecostes na Igreja. A eclesiologia de povo de Deus, que manifestou-se naquele *aggiornamento* primordial, perdeu-se, quando, na verdade, deveria reatualizar-se (Instituto para as Ciências Religiosas, 1985, p. 475).

A Nova Evangelização, portanto, baseada nas conclusões do Sínodo, aos poucos foi limitando a atuação das conferências episcopais. Desse modo, a restauração romântico-conservadora, com o pretexto de que era necessário reestruturá-las, indicou que estava recuperando o *modus vivendi* da forma pré-conciliar de conduzir a Igreja, com os respectivos bispos subordinados aos Dicastérios Romanos (Instituto para as Ciências Religiosas, 1985, p. 483).

No discurso de encerramento, proferido por João Paulo II em 7 de dezembro de 1985, o papa revelou satisfação com a efetivação do Sínodo e, conseqüentemente, com o entendimento alcançado. Ressaltou que os padres sinodais examinaram a natureza da Igreja, redefinindo-a como mistério e comunhão. Além disso, o evento “efetuou um trabalho muito digno ao trazer

importantes benefícios ao Vaticano II, contribuído para o aperfeiçoamento das normas por ele estabelecidas” (*Discurso Final*, João Paulo II, 1985).

O Sínodo Extraordinário, portanto, substituiu o conceito de Povo de Deus pelo de comunhão, como se fossem sinônimos (Comblin, 2002a, p. 13). Assim, a concepção de Igreja dos pobres, de João XXIII, de Medellín e de Puebla desapareceu do horizonte da Igreja. A prova foi a ausência do termo no documento *Ecclesia in America* (1997). Sobre as razões, Comblin ressaltou que a resposta era simples:

Na mente dos teólogos que elaboraram textos conciliares, o Povo de Deus respondia a um retorno ao passado da Igreja aquém das deformações históricas ulteriores. O Povo de Deus havia sido redescoberto na Bíblia e na história das origens cristãs. Não foi descoberto no povo dos pobres. Não foi uma descoberta do povo que atualmente vive nos pobres. Foi um retorno ao passado (Comblin, 2002a, p. 13).

Sendo assim, ao homogeneizar a interpretação eclesiológica do Vaticano II, a Nova Evangelização colocou a concepção de Igreja das teologias não europeias em uma espécie de invólucro. Pois o pretenso protagonismo reivindicado pela ideia de Povo de Deus, justificado pela relação de proximidade entre a visão teológica e sociológica, perdera seu sentido original, assumindo apenas a interpretação teológica, expressa pelos documentos oficiais da instituição. Para a Teologia da Libertação, esse fato representou um retrocesso e, de alguma forma, sua inviabilização.

5.5 A CONFERÊNCIA DE SANTO DOMINGO COMO CONSOLIDAÇÃO DA NOVA EVANGELIZAÇÃO

No décimo quarto ano de seu pontificado e após um período de estruturação da Nova Evangelização, João Paulo II convocou a IV Conferência dos Bispos Latino-Americanos, realizada em Santo Domingo, em outubro de 1992. Pode-se afirmar que o Celam IV teve como objetivos, além de procurar distensionar os conflitos internos gerados pelas diferentes interpretações dos textos conciliares que ainda persistiam, pôr um ponto final nos embates – particularmente intensos nesse continente – mediante a confirmação da nova imagem da Igreja como comunhão e da substituição do *aggiornamento* pela ideia de inculturação.

Vale destacar que quatro meses antes da efetivação da Conferência de Santo Domingo, o prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé publicou a *Carta aos bispos da Igreja Católica sobre alguns aspectos da Igreja entendida como comunhão* (1992). Ao referir-se ao conceito de comunhão (*koinonía*), o prefeito afirmou que era muito adequado para exprimir o mistério

da Igreja. Essa poderia ser uma chave de leitura para uma renovada eclesiologia católica. Destacou ainda que algumas visões apresentam uma insuficiente compreensão da Igreja enquanto mistério de comunhão, especialmente pela falta de uma adequada integração desse conceito com os de Povo de Deus e de Corpo de Cristo.

A ideia de comunhão, segundo Ratzinger, está “no coração da autoconsciência da Igreja” (*Carta aos bispos da Igreja Católica sobre alguns aspectos da Igreja entendida como comunhão*, 1992, n. 3), enquanto mistério da união pessoal de cada homem com a trindade divina e com os outros homens. No entanto, para que esse termo, que não é unívoco, possa servir como chave interpretativa da eclesiologia, deve ser entendido no contexto dos ensinamentos bíblicos e da tradição patrística. Além disso, implica uma dimensão vertical de união com Deus e uma dimensão horizontal de integração entre os homens (*Carta aos bispos da Igreja Católica sobre alguns aspectos da Igreja entendida como comunhão*, 1992, n. 4).

Todavia, sob a égide das comemorações dos 500 anos de evangelização da América Latina e baseada em uma leitura colonialista e apologética do catolicismo, no discurso inaugural João Paulo II recordou a linearidade da história da salvação. Ao invocar o Cristo como o Senhor da história, reafirmou que é por isso que ele é “o mesmo ontem, hoje e por toda a eternidade” (*Discurso inaugural do Santo Padre*, 1992, n. 1,6).

Como temas da Conferência, o papa apontou: a Nova Evangelização, a promoção humana e a cultura cristã, descritas como as questões que a Igreja deveria enfrentar diante das novas situações hodiernas (*Discurso inaugural do Santo Padre*, 1992, n. 1,6). Sobre os objetivos da Conferência, disse:

Reunir e preparar as linhas mestras de uma ação evangelizadora que ponha Cristo no coração e nos lábios de todos os latino-americanos. Esta é a nossa tarefa: fazer que a verdade sobre Cristo e a verdade sobre o homem penetrem ainda mais profundamente em todos os segmentos da sociedade e a transformem. Se em Medellín a causa das transformações sociais estaria fincada na luta contra as injustiças aos mais pobres, agora é o conhecimento de Cristo e do homem que irá promover as mudanças (*Discurso inaugural do Santo Padre*, 1992, n. 5).

A Conferência iria conjugar três elementos doutrinários e pastorais, tidos como o filão da Nova Evangelização: uma profunda e adequada reflexão acerca da Cristologia, Eclesiologia e da importância de aspectos da Antropologia. Como se ignorasse a efervescência da pastoral latino-americana, o papa confessou que desde a Conferência dos Bispos no Haiti, em 1983, tinha a intenção de imprimir um novo ardor e novos esforços evangelizadores na América (*Discurso inaugural do Santo Padre*, 1992, n. 5,6).

Aparentemente, dirigindo-se aos teólogos da libertação, enfatizou que a Nova Evangelização não consistia em um novo Evangelho “que surgiria sempre de nós mesmos, da nossa cultura ou da nossa análise” (*Discurso inaugural do Santo Padre*, 1992, n. 6). Se fosse assim, a palavra revelada seria apenas uma invenção humana e Cristo um personagem sem relevância. E reafirmou: “não é a cultura, nem a obra humana, a medida do Evangelho, mas o próprio Cristo” (*Discurso inaugural do Santo Padre*, 1992, n. 6).

Contra as vozes dissonantes, destacou que as novidades não afetam o conteúdo da mensagem evangélica, pois a verdade sobre Cristo é imutável. Por isso, o Evangelho deve ser anunciado preservando a tradição cristocêntrica da Igreja, em oposição às cristologias redutivas. Sobre aqueles que considerava os responsáveis por essas interpretações, enfatizou que a função do teólogo é “adquirir uma compreensão sempre mais profunda da Palavra de Deus, contida na Escritura inspirada e transmitida pela tradição viva da Igreja” (*Discurso inaugural do Santo Padre*, 1992, n. 7). Em tom de denúncia, João Paulo II apontou que:

Existem, porém, posições inaceitáveis sobre o que é a verdade, a Liberdade, a consciência. Chega-se, inclusive, a justificar a dissensão recorrendo ao pluralismo teológico, levado às vezes até a um relativismo [...]. Não faltam os que pensam que os documentos do Magistério não seriam nada mais que o reflexo de uma teologia opinável [...]; e surge assim uma espécie de magistério paralelo dos teólogos [...] (*Discurso inaugural do Santo Padre*, 1992, n. 8).

João Paulo II (1992) repreendeu ainda os equívocos praticados por aqueles a quem chamou de teólogos pluralistas, causadores de relativismo, e que acusou de comportarem-se como magistério paralelo. De forma definitiva, apontou um conjunto de razões para justificar seus esforços em escancarar os riscos que a interpretação da Igreja como Povo de Deus estava causando na ortodoxia do catolicismo. Daí a urgência pela substituição do termo, como estratégia para neutralizar essa concepção eclesiocêntrica (*Discurso inaugural do Santo Padre*, 1992, n. 9). Ao afirmar que esses grupos são os causadores das dissensões, deixou evidente que a Igreja deveria combatê-los.

Em uma alusão negativa ao marxismo, apontou que a história recente havia mostrado que “quando, ao amparo de certas ideologias, se negam a verdade sobre Deus e a verdade sobre o homem, é impossível construir uma sociedade de rosto humano” (*Discurso inaugural do Santo Padre*, 1992, n. 11). Com a queda dos regimes do chamado socialismo real na Europa oriental, era de se esperar que também neste continente se “tirem as conclusões pertinentes em relação ao valor efêmero de tais ideologias” (*Discurso inaugural do Santo Padre*, 1992, n. 11). Disse ainda que a “Nova Evangelização estava disposta a contribuir por meio de uma resposta

assertiva, pronta e ágil que fortalecesse a fé católica” (*Discurso inaugural do Santo Padre*, 1992, n. 11).

Vale ressaltar que o pontífice não comentou o fato de que, paralelamente ao regime ditatorial praticado pelo comunismo no Leste europeu, a América Latina havia enfrentado um período de sanguinários regimes totalitários de direita. E que o tipo de comunismo que ele estava denunciando, sem julgar o mérito, apresentava-se como alternativa contra os abusos violentos aos direitos humanos cometidos por esses regimes.

João Paulo II enfatizou que a Doutrina Social não é uma terceira via entre capitalismo liberalista e coletivismo marxista. Não se trata de uma ideologia, mas de uma formulação acurada das complexas realidades da existência do homem na sociedade, à luz da fé e da tradição eclesial, que tem como finalidade:

Interpretar estas realidades, examinando a sua conformidade ou desconformidade com as linhas do ensinamento do Evangelho sobre o homem e sobre a sua vocação terrena e ao mesmo tempo transcendente; visa, pois, orientar o comportamento cristão. Ela pertence, por conseguinte, não ao domínio da ideologia, mas da teologia e especialmente da teologia moral [...]. O exercício do ministério da evangelização em campo social, que é um aspecto do *munus* profético da Igreja, compreende também a denúncia dos males e das injustiças. Mas convém esclarecer que o anúncio é sempre mais importante do que a denúncia (*Sollicitudo Rei Socialis*, 1987, VI, 41).

Ao criar uma espécie de hierarquia, em que o *munus* profético da Igreja aparece em segundo plano, João Paulo II destacou que o querigma precede a ação corajosa de denúncia contra as injustiças, destoando do próprio Cristo, que pareceu não as separar por status. Isso evidenciou que, para seu projeto, a doutrina tem a preeminência. No entanto, vale destacar que, na Polônia, Wojtyła não subjugou o profetismo do catolicismo; ao contrário, denunciou o regime comunista em todas as oportunidades.

João Paulo II, ao se referir à opção preferencial pelos pobres – considerada o legado de Medellín e Puebla -, enfatizou que não pode ser uma opção “exclusiva nem excludente, pois a mensagem da salvação está destinada a todos” (*Discurso inaugural do Santo Padre*, 1992, n. 16). A opção deve basear-se na “palavra de Deus e não em critérios retirados das ciências humanas ou de ideologias contrárias entre si, que frequentemente reduzem os pobres em categorias sociopolíticas econômicas abstratas” (*Discurso inaugural do Santo Padre*, 1992, n. 16). A prática da libertação deve inspirar-se na doutrina da Igreja, como defendeu a *Libertatis Nuntius*. Por outro lado, enfatizou que a bandeira da justiça não poderia ser “arrebataada por qualquer ideologia ou corrente política” (*Discurso inaugural do Santo Padre*, 1992, n. 16).

Com uma mentalidade assistencialista/colonialista, o papa, diante da realidade de injustiça social contra os povos latinos, informou que, em um gesto de solidariedade, a Santa Sé criou a fundação *Populorum Progressio*²³, que dispunha de um fundo assistencial destinado aos camponeses e demais grupos humanos do setor rural (*Discurso inaugural do Santo Padre*, 1992, n. 17). Na contramão daquilo que defendia a Teologia da Libertação, indicou o retorno ao tempo em que a instituição concedia esmola aos necessitados.

Com o cuidado de não ofuscar os objetivos dessa Conferência, João Paulo II sugeriu que, em caráter sinodal, os bispos latino-americanos se encontrassem para discutir os problemas relativos à justiça e à solidariedade (*Discurso inaugural do Santo Padre*, 1992, n. 17). Novamente, o pontífice pareceu ignorar todos os esforços dispensados pela Conferência dos Bispos Latino-americanos em transformar em prática o compromisso assumido em Medellín e Puebla.

Sobre o terceiro tema, a cultura cristã, o papa, com o viés romântico-cristão, ressaltou que, embora o Evangelho não se identifique com nenhuma cultura em particular, deve inspirá-la para transformá-la a partir de dentro, enriquecendo-a com valores que derivam da fé. Reconheceu que a evangelização das culturas representa a forma mais profunda e global de evangelizar uma sociedade, porque, por meio dela, a mensagem de Cristo penetra nas consciências das pessoas e projeta-se no *ethos* de um povo, nas suas atitudes vitais, nas suas instituições e em todas as estruturas sociais (*Discurso inaugural do Santo Padre*, 1992, n. 20).

João Paulo II afirmou que a Nova Evangelização deverá projetar-se sobre todas as culturas, inclusive as indígenas. Pois, embora se perceba nas manifestações culturais valores positivos, muitos bens religiosos fundamentais foram eliminados e, em seu lugar, foram introduzidas concepções insidiosas inaceitáveis. Desse modo, assim como aconteceu na Europa, na América Latina essa crise também, sob a tutela do racionalismo, tem ofuscado a dimensão transcendente, arrastando muitas pessoas para a indiferença religiosa e o desencanto social. Os valores morais embasados, sobretudo, em consensos sociais subjetivos, não raro conduzem a posições contrárias inclusive à própria ética natural (*Discurso inaugural do Santo Padre*, 1992, n. 21). Vale lembrar que, ao falar sobre o continente, o papa reafirmou um posicionamento que já havia defendido quando falou sobre a Polônia e a Europa.

²³ O papa Paulo VI, em 26 de março de 1969, instituiu um fundo para ajudar os camponeses pobres e promover a reforma agrária, a justiça social e a paz na América Latina, de acordo com as diretrizes dos Episcopados daquele continente (cf: A Santa Sé. Quirógrafo do S.P João Paulo II para a instituição da fundação *Populorum Progressio*, 1992).

Diante do que chamou de pluralidade de opções e, novamente, não reconhecendo os esforços da Igreja na América Latina, afirmou que, para superar esses desafios, seria necessária uma profunda renovação pastoral. Era preciso intervir no sentido de restabelecer o discernimento evangélico sobre os valores dominantes, as atitudes e os comportamentos coletivos, às vezes contrários à moral cristã (*Discurso inaugural do Santo Padre*, 1992, n. 21). Apontou como estratégia tornar-se urgente, como já havia defendido em sua encíclica *Redemptoris Missio* (1990):

Um esforço e um tato especial para inculturar a mensagem de Jesus, de tal modo que os valores cristãos possam transformar os diversos núcleos culturais, purificando-os, se necessário for, e possibilitando a consolidação de uma cultura cristã que renove, amplie e unifique os valores históricos, passados e presentes, para assim responder de modo adequado aos desafios do nosso tempo. Um destes desafios à evangelização é intensificar o diálogo entre as ciências e a fé, em ordem a criar um verdadeiro humanismo cristão (*Discurso inaugural do Santo Padre*, 1992, n. 21).

Sobre como dar-se-ia essa inculturação do Evangelho, o documento final de Santo Domingo (1992) destacou que seria feito à luz dos três mistérios da salvação: a natividade, que aponta o caminho da encarnação e move o evangelizador a partilhar sua vida com o evangelizado; a Páscoa, que conduz através do sofrimento à purificação dos pecados, para que sejam redimidos; e Pentecostes, que pela força do Espírito possibilita a todos entender, em sua própria língua, o mistério da revelação.

O documento afirmou ainda que, mediante a inculturação, pretende-se que a sociedade descubra o caráter cristão desses valores evangélicos, “os apreciem e os mantenham como tais” (*Documento de Santo Domingo*, 1992, n. 230). Além disso, a Igreja busca incorporar outros valores ausentes da cultura. Desse modo, por essa iniciativa, a Igreja encarna o Evangelho nas diversas culturas e, simultaneamente, introduz os povos com as suas culturas em sua própria comunidade. Consequentemente, a fé, ao encarnar-se nessas culturas, deve corrigir seus erros e evitar sincretismos. Entretanto, os critérios fundamentais devem necessariamente estar em sintonia com as exigências objetivas da fé e abertura à comunhão com a Igreja universal (*Documento de Santo Domingo*, 1992, n. 230).

Faustino Teixeira (2014), ao analisar a origem da expressão inculturação, destacou que se refere a um neologismo específico da linguagem cristã. De modo que trata-se de um termo típico da linguagem teológica, de recente utilização no discurso missiológico. Embora tenha uma conotação antropológico-cultural, este termo distingue-se dos conceitos de adaptação e acomodação, vigentes na literatura religiosa da década de 1950. Forjado, inicialmente, por

teólogos asiáticos e africanos e utilizado pela primeira vez pelo superior da Companhia de Jesus, Pedro Arrupe, o novo conceito foi corroborado pelo Sínodo dos bispos de 1974, sobre a evangelização no mundo de hoje. Em 1975, o termo passou a fazer parte do repertório usual da teologia e da pastoral, evocando um apelo em favor da justa autonomia e criatividade das Igrejas particulares diante dos novos desafios da Modernidade multiversa.

Ao definir o novo termo, Pedro Arrupe afirmou que se tratava da encarnação da vida e da mensagem cristã em uma área cultural concreta. No entanto, alertou que, de modo algum, somente esta experiência exprime-se com os elementos próprios da cultura em questão – o que seria apenas uma adaptação – mas transforma-se em um princípio de inspiração e de força de unificação, que transforma e recria essa cultura. Desse modo, a inculturação aglutina-se na dimensão de encarnação da vida e da mensagem, estende-se de forma transformante e pascal e associa-se à criatividade de Pentecostes (Teixeira, 2014, p. 1).

Sobre esse conceito, João Paulo II citou-o pela primeira vez em um discurso dirigido aos membros da Pontifícia Comissão Bíblica (1979). Na ocasião, afirmou que o termo inculturação exprime um dos componentes do mistério da encarnação. No entanto, foi por meio da exortação apostólica *Catechesi Tradendae* (1979) que o termo se tornou de uso frequente nos textos oficiais da Igreja. O papa, ao referir-se à encarnação da mensagem cristã nas culturas, ressaltou que a catequese, assim como a evangelização em geral, tem que:

Procurar conhecer essas culturas e suas componentes essenciais; apreender as suas expressões mais significativas; saber também respeitar os seus valores e riquezas próprias. É deste modo que poderá propor a essas culturas o conhecimento do mistério escondido e ajudá-las a fazer surgir da sua própria tradição viva expressões originais de vida, de celebração e de pensamento cristãos [...]. Há que recordar-se, entretanto, de duas coisas: a Mensagem evangélica não é isolável pura e simplesmente da cultura em que primeiramente se inseriu [...], a força do Evangelho por toda a parte é transformadora e regeneradora [...] (João Paulo II, 1979, n. 53).

A Comissão Internacional Teológica também analisou o conceito de inculturação. Sobre os seus pressupostos, afirmou que estavam ancorados na diversidade e na multidão dos seres criados, que provém da vontade de Deus Criador, e no mistério do próprio Cristo (*Temas de ecclesiologia*, 1984, 4,1). Com efeito:

Assim como a Palavra de Deus assumiu em sua pessoa uma humanidade concreta e viveu todas as circunstâncias particulares da condição humana num lugar, num tempo e no interior de um povo, assim também a Igreja, seguindo o exemplo de Cristo e através do dom de seu Espírito, deve encarnar-se em todos os lugares, em todos os tempos e em cada povo [...] (*Temas de ecclesiologia*, 1984, 4,2).

A Comissão destacou ainda que a inculturação não é apenas a preservação das tradições culturais, mas uma obra a serviço de todos os homens, com capacidade de permear e transformar relações, atenta aos valores do passado e preocupada com os desafios do futuro. Em um sentido antropológico, o termo consiste, principalmente, no ato de apropriação do conteúdo da fé e categorias de pensamento, assim como dos símbolos e ritos de uma dada cultura. No entanto, embora reconhecesse seu caráter criativo, defende a conversão dos valores e desvios dessa cultura. Pois, o Evangelho tem um valor transcultural e sua identidade deve ser reconhecida pelas culturas (*Temas de eclesiologia*, 1984, 4,3).

Embora apresente algumas divergências do discurso oficial da Igreja quanto à interpretação original de alguns pontos, o conceito de inculturação na reflexão teológica traduz um considerável avanço com respeito ao projeto de simples adaptação. Há que superar esse tipo em favor de uma teologia da encarnação. Esse conceito envolve um duplo movimento: de ruptura, enquanto implica uma proposta evangelizadora, em pleno respeito à liberdade, sem imposição e em respeito das pessoas e das culturas; e de continuidade, enquanto resgata e acata os elementos próprios da cultura, favorecendo o surgimento, em seu próprio interior, de expressões originais da experiência cristã (Teixeira, 2014, p. 2).

Sendo assim, a inculturação não constitui uma mera adaptação, nem se resume a uma tradução da mensagem evangelizadora. Ela implica sempre uma reinterpretação criadora. A verdade de qualquer religião não pode ser identificada com um corpo estático de proposições imutáveis, mas está aberta a novos e inusitados dinamismos hermenêuticos. Pois a religião não é uma simples mensagem à qual se deve crer. É uma experiência de fé reproposta como mensagem. No caso do cristianismo, pressupõe e exige a reatualização da experiência cristã fundamental no novo contexto histórico e cultural (Teixeira, 2014, p. 6).

Em suma, a inculturação implica aprendizado, mas também a oferta de uma mensagem evangelizadora. Porém, para que seja realmente uma Boa Nova, esta mensagem deve significar um dom que enriquece a realidade do outro: uma fonte de irrigação que alimenta sem abafar a singularidade do outro (Teixeira, 2014, p. 8).

Para concluir seu discurso, João Paulo II ressaltou que a Igreja via com preocupação a ruptura entre os valores evangélicos e as culturas modernas. Essa separação poderia escalar para uma “espécie de involução agnóstica” (*Discurso inaugural do Santo Padre*, 1992, n. 22), desconectada da dimensão moral. Parafraseando Paulo VI, disse que a ruptura entre o Evangelho e a cultura é o drama, por excelência, desse tempo. Para superar esse desafio, era necessário evangelizar as culturas, regenerá-las mediante o impacto da Boa Nova. Por outro lado, a evangelização da cultura é um esforço para compreender as mentalidades e as atitudes

do mundo atual e iluminá-las a partir do Evangelho (*Discurso inaugural do Santo Padre*, 1992, n. 22).

E, por fim, João Paulo II recorreu ao documento *Instrução sobre alguns aspectos do uso dos instrumentos de comunicação social na promoção da doutrina da fé* (1992), que indicou quem deveria vigiar sobre o uso dos meios de comunicação social na educação da fé e na difusão da cultura religiosa. Segundo a instrução, assinada pelo cardeal Ratzinger, a responsabilidade competia, sobretudo, às casas editoriais dependentes de Instituições Católicas. Elas devem ser objeto de particular solicitude por parte dos ordinários locais, para que suas publicações sejam sempre conformes à doutrina da Igreja.

Libânio (2000) destacou que Santo Domingo não significou um alinhamento da Igreja da América Latina ao projeto hegemônico da Nova Evangelização; muitas decisões tomadas em Medellín e Puebla foram mantidas, mas muitos sinais indicaram que a Igreja nesse contexto, aos poucos, estava moldando-se por uma “tendência conservadora e restauradora” (Libânio, 2000, p. 183). A Igreja do Vaticano II, preocupada com as questões pastorais, aos poucos foi voltando-se para si mesma e para uma pauta de defesa intransigente da doutrina (Libânio, 2000, p. 183).

No sexto e último capítulo, a pesquisa, inicialmente, analisará como os pesquisadores de cristianismo reagiram à Nova Evangelização. Quais foram suas percepções e se suas visões distintas corroboraram com o primeiro objetivo desta pesquisa, que era definir esse projeto como uma restauração romântico-conservadora. E como se deu sua recepção pela Igreja do Brasil. Apresentar os conflitos ideológicos envolvendo as duas visões de Igreja. E como João Paulo II, em nome da defesa da doutrina, vigiou e puniu aqueles que discordavam de seu projeto. A finalidade dessa investigação será demonstrar a segunda hipótese: se a recepção do projeto de João Paulo II foi uma tentativa de domesticar a visão eclesiocêntrica em curso no Brasil.

6 O BARCO EM ALTO MAR: O DESAFIO DE NENHUM A MENOS

No sexto e último capítulo, a pesquisa terá dois objetivos fundamentais. Primeiramente, apresentar algumas impressões sentidas por pesquisadores de catolicismo que corroboram a primeira hipótese, de modo que indique se é plausível definir o projeto da Nova Evangelização como uma restauração romântico-conservadora, sobretudo no que concerne aos princípios doutrinários.

O segundo ponto é analisar como o projeto da Nova Evangelização foi recepcionado pela Igreja Católica do Brasil. O objetivo é investigar as estratégias de controle (visão panóptica) utilizadas pela Cúria Romana para deslegitimar a abordagem eclesiocêntrica dos defensores da Teologia da Libertação.

E, com o propósito de responder à segunda hipótese, analisar se João Paulo II, no embate com a Igreja do Brasil, tinha a intenção de domesticar/institucionalizar a visão eclesiocêntrica em curso no país.

6.1 O SANTO NÃO SÚBITO E A MODERNIDADE ANTIMODERNA

Segundo Alberigo (1989), ao tomar posse como bispo de Roma, João Paulo II indicou que seu pontificado seria marcado pela itinerância²⁴ e colegialidade. Entretanto, anos mais tarde, Cornwell (2005), ao comentar acerca do segundo objetivo, afirmou que a execução de seu projeto de governo, sob a égide de uma pretensa Nova Evangelização, foi marcada por opressão e exclusão, confiança no absolutismo papal e rupturas entre setores ideológicos da instituição. Eleito para conciliar os catolicismos divergentes, trabalhou para homogeneizar e, consequentemente, universalizar a doutrina intransigente da tradição bimilenar do catolicismo. Desse modo:

Há aspectos dessa política centralizadora que se devem ao caráter de João Paulo II, seu temperamento e sua história pessoal. Entretanto, como papa, não se situa fora do curso da história. Sua agenda, seus êxitos e fracassos, faziam parte, como vimos, da história do papado ao longo de todo período moderno desde a Revolução Francesa e das longas tensões entre os centralizadores ultramontanos e os progressivos devolucionistas. O seu legado eclesiástico é, portanto, uma intumescida autoridade papal que se converteu em norma. Além disso, é apresentado como tradicional, em vez daquilo que verdadeiramente é

²⁴ Como o papa que mais saiu dos muros de Roma, João Paulo II realizou 250 viagens a 129 países, percorrendo uma média de 1,7 milhão de quilômetros. As primeiras visitas oficiais foram às Bahamas, à República Dominicana e ao México, em janeiro de 1979, seguidas da visita à Polônia, em junho do mesmo ano. Esteve no Brasil por três vezes: em junho de 1980, outubro de 1991 e outubro de 1997 (Abreu, 2023, p. 52, 77; Lecomte, 2012, p. 377-378).

– uma anomalia moderna que adquiriu impulso em meados do século XIX (Cornwell, 2005, p. 326).

Brenda Carranza (2011), ao analisar essa postura intransigente de João Paulo II, denominou-a de Modernidade antimoderna. Ao recorrer ao mito de Cristandade, intencionou recristianizar a sociedade contemporânea por meios modernos. Ao levar a cabo sua proposta, agiu de forma dúbia em defesa da ortodoxia, mais preocupado em garantir os princípios morais cristãos e menos às prescrições éticas de certos modelos econômicos. Na esteira, imprimiu na mídia mundial a tentativa de universalização do mistério da redenção. E reforçou no imaginário da comunidade de fiéis a nova hermenêutica de Igreja de comunhão.

João Paulo II concedeu a essa visão uma direção particular. O papa dedicou-se com vigor às celebrações jubilares do ano 2000, interpretado por muitos fiéis como um sinal da graça divina e confirmação de sua missão papal, sobretudo por ter sobrevivido às diversas tentativas de assassinato²⁵, mas não somente (Casanova, 2001, p. 421). Depois do atentado que sofreu em 13 de maio de 1981, reforçou sua alusão à importância dessas comemorações e, ao justificar por que havia sobrevivido, pareceu inclinado a depositar sua confiança no controle divino da história. Um ano depois, ao visitar o santuário de Fátima, Portugal, para agradecer o milagre de não ter sucumbido à tentativa de assassinato, afirmou que nos desígnios da providência não existem coincidências. E, quando no ano 2000 foi revelado o Terceiro Segredo de Fátima²⁶, o papa disse que se tratava de uma espécie de profecia sobre ele mesmo (Cornwell, 2005, p. 13-14).

²⁵ Durante os vinte e seis anos de seu pontificado, João Paulo II sofreu dez atentados. O terceiro, considerado o mais grave, ocorreu em 13 de maio de 1981, na Praça de São Pedro, no Vaticano. Durante uma audiência pública com milhares de fiéis, Mehmet Ali Ağca, de nacionalidade turca, disparou três tiros com uma pistola semiautomática de 9 mm, atingindo o papa no abdômen, na mão esquerda e no braço direito. Um ano depois, ao visitar o Santuário de Nossa Senhora de Fátima, em Portugal, o papa sofreu o quarto atentado: o padre espanhol ultraconservador Juan Fernández Krohn, portando uma faca e gritando frases como abaixo o papa e fim ao comunismo, tentou esfaqueá-lo (cf. Abreu, 2023, p. 85).

²⁶ Transcrição da terceira parte do segredo revelado em 13 de julho de 1917, na Cova da Iria, Fátima: O Anjo apontando com a mão direita para a terra, com voz forte disse: Penitência, Penitência, Penitência! E vimos n'uma luz imensa que é Deus: algo semelhante a como se veem as pessoas n'um espelho quando lhe passam por diante – um Bispo vestido de Branco – tivemos o pressentimento de que era o Santo Padre. Vários outros bispos, sacerdotes, religiosos e religiosas a subir uma escabrosa montanha, no cimo da qual estava uma grande Cruz de troncos toscos como se fora de sobreiro com a casca; o Santo Padre, antes de chegar aí, atravessou uma grande cidade meia em ruínas, e meio trémulo com andar vacilante, acabrunhado de dor e pena, ia orando pelas almas dos cadáveres que encontrava pelo caminho; chegado ao cimo do monte, prostrado de joelhos aos pés da grande Cruz foi morto por um grupo de soldados que lhe dispararam vários tiros e setas; e assim mesmo foram morrendo os bispos, sacerdotes, religiosos e religiosas e várias pessoas seculares, cavalheiros e senhoras de várias classes e posições. Sob os dois braços da Cruz estavam dois Anjos, cada um com um regador de cristal em a mão, neles recolhiam o sangue dos mártires e com ele regavam as almas que se aproximavam de Deus (Congregação para a Doutrina da Fé: Mensagem de Fátima, 2000).

No entanto, ao cuidar dos preparativos para as comemorações do novo milênio, o papa inspirou-se na festa em memória aos mil anos do cristianismo polonês, que se estendeu de 1956 a 1966. O evento dedicado à Virgem Negra rememorou a batalha entre a Igreja e as ameaças dos regimes políticos, neste momento histórico o comunista. Entretanto, o tipo de milenarismo praticado, inicialmente, pelo bispo Wojtyła e depois por João Paulo II, quando observado em sua perspectiva espaço-temporal, apontava para a comemoração de eventos passados, em vez de eventos futuros. Por outro lado,

ilustra de forma paradigmática o poder das crenças e rituais religiosos para servir à causa da integração social, reconstruindo os princípios de solidariedade da comunidade imaginada da nação. Também vincula a história sagrada e a história secular de maneira intrincada, examina os sinais dos tempos a fim de adivinhar profeticamente os planos redentores de Deus; e exige dos fiéis a atitude apropriada de penitência, mudança de coração e compromisso como condição para o sucesso dos planos divinos (Casanova, 2001, p. 421).

Casanova, inspirado nos pensamentos weberianos e durkheimianos, definiu genericamente a Igreja Católica como uma fusão histórica particular de dois tipos de religião, distintos analiticamente: uma que se dedica ao culto comunitário e as que pregam a salvação individual. Porém, nem toda religião de salvação funciona como um culto comunitário, ou seja, é coextensiva a uma comunidade política territorial ou desempenha a função de integração social (Casanova, 2001, p. 425).

A Polônia, descrita como baluarte da Cristandade, pode ser considerada um exemplo que foge do monopólio dessas duas perspectivas, por ter conciliado durante mil anos os dois modelos religiosos. O padre, o bispo e, depois, o cardeal Wojtyła, paradoxalmente, manteve um bom relacionamento com essas concepções eclesiais. E, talvez tenha contribuído ainda mais com esse paradigma ao apoiar a criação do Solidariedade, sindicato e partido político, enquanto corroborou com a afirmação de que ser polonês e católico fazem parte da etnicidade de seu povo.

Carranza (2011), sob a ótica do pensamento de José Casanova, inseriu o projeto da Nova Evangelização no contexto contemporâneo globalizado. E ressaltou que uma das chaves hermenêuticas para compreender a concepção de catolicismo wojtyliano seria vê-lo como um sistema cultural que outrora desenvolveu um modelo territorializado de Igreja-nação²⁷. Mas

²⁷ Segundo José Casanova, a lógica de territorialização foi iniciada pela dissolução da cristandade ocidental e sua pluralização em Estados territoriais e igrejas nacionais. Sob o princípio de que, fora do Estado, não haveria pessoa jurídica – *extra Stato nulla persona* –, talvez uma variante do dito eclesiástico *extra ecclesiam nulla salus*, as pessoas tornavam-se membros de igrejas nacionais antes mesmo de se tornarem súditos ou cidadãos de Estados.

essa característica, agora em uma reconfiguração de mundo desterritorializado, ganhou novos contornos em função de um conjunto de medidas adotadas pela Cúria Vaticana. Essas ações foram responsáveis pela pretensa universalização da doutrina católica, que espalhou-se para todos os continentes.

Por outro lado, do ponto de vista de mundo globalizado, o catolicismo passou a ser visto como uma instituição transnacional. Em uma alusão mercadológica, as decisões tomadas pela matriz romana passaram a impactar os tipos de subsistemas culturais, ou seja, as franquias locais, que se encarregaram em estabelecer as conexões entre os leigos e os clérigos, mantendo a coesão hierárquica institucional (Carranza, 2011, p. 262). Vale recordar que esse movimento não começou nesse papado; como foi analisado nessa pesquisa, o ultramontanismo, na segunda metade do século XIX, já havia iniciado esse processo.

Como uma espécie de multinacional preocupada em transformar, por meio da inculturação do Evangelho, a cultura profana em sagrada-cristã, a Igreja Católica consolidou sua universalização de três formas: quando reuniu todas as Igrejas locais e as transformou em uma só simbólica e politicamente; no momento em que se atribuiu ao papa um tipo de linguagem globalizante, de relevância mundial capaz de encontrar soluções para os paradoxos morais e doutrinários; e, por fim, ao internacionalizar o catolicismo latino-americano por meio da valorização do clero autóctone, aproximando-o da Cúria Vaticana (Carranza, 2011, p. 263). Entretanto, a pretensa concepção universalizante wojtyliana acabou criando para si um problema de difícil solução. Pois, ao conferir à identidade católica um caráter que já estava posto na herança cultural coletiva, percebeu-se que só pode ser concedida a certos povos em particular (Pierucci, 2005).

Embora não tenha se iniciado no papado de João Paulo II, Ralph Della Cava (2003) defendeu que essa internacionalização era resultado da natureza transnacional do catolicismo romano. E que, ao utilizar o termo transnacional, estava referindo-se às estruturas e capacidades das religiões em movimentar e circular ideias, recursos humanos e financeiros, de utilizar o já consolidado sistema capitalista adotado pelos Estados, sobretudo no mundo ocidental.

Desse modo, a Igreja Católica sob a direção de João Paulo II pode ser enquadrada como uma religião transnacional de três formas: por dispor de meios bastante sólidos de fomento de ideias, como as universidades, seminários e centros de pesquisa; possuir um número

A expulsão de judeus e mouros da Espanha no final do século XV – que pode ser vista como o ponto de partida do processo moderno de territorialização universal – deveu-se ao fato de que judeu e muçulmano não podiam tornar-se súditos do novo Estado nacional católico. A Espanha, país onde as três religiões abraâmicas coexistiram por séculos, tornou-se território exclusivamente católico, mesmo antes de a Reforma e a Contrarreforma dividirem a Europa em territórios protestantes e católicos (cf. Casanova, 2001, p. 429).

considerável de lideranças constituídas por religiosos, missionários, clérigos e leigos; e contar com um aporte financeiro subsidiado por várias agências de caridade europeias²⁸ de apoio às necessidades materiais de Igrejas locais (Della Cava, 2003, p. 149). No entanto, apesar de não ter sido uma novidade deste papado, houve um recrudescimento de controle papal sobre esses mecanismos institucionais com relação ao papel das universidades, à necessidade de uma formação universalizante dos agentes de missão e a uma escolha mais atenciosa do destino dos recursos financeiros disponibilizados pelas obras de caridade.

Vale ressaltar que isso tudo estava acontecendo, de alguma forma, em oposição à disseminação das crenças que se acomodaram cada vez menos com as práticas controladas pelas instituições. Este fenômeno provocou uma desregulação da religião e nenhuma instituição pôde, de forma permanente, prescrever aos indivíduos um código unificado de sentidos e, menos ainda, impor-lhes normas (Hervieu-Léger, 2015, p. 50). No entanto, João Paulo II desencadeou internamente uma série de medidas que visavam garantir a homogeneidade institucional do catolicismo (Carranza, 2011, p. 264).

Durante a década de 1990, a Cúria Vaticana publicou vários documentos com a finalidade de reafirmar as divergências da instituição com a Modernidade e regular a atuação dos clérigos e leigos no cumprimento das normas identitárias do catolicismo. Sob a orientação do prefeito do Dicastério para a Doutrina da Fé, o cardeal Ratzinger, publicou-se a instrução *Donum Veritatis* (1990) com o objetivo de enfatizar que, dentre as muitas vocações da/na Igreja, o teólogo, em comunhão/submissão com o magistério e inspirado na tradição, deve atuar como um tipo de garantidor da verdade revelada, de modo que não haja espaço para teologias dissidentes.

Dois anos depois, o mesmo Dicastério escreveu uma segunda instrução, *Pastores Dabo Vobis* (1992). Dirigida ao clero, o documento demonstrou preocupação em mantê-los

²⁸ Segundo Della Cava (2003, p. 157-160), de meados da década de 1970 até 1989, a Igreja Católica do Brasil foi, provavelmente, a maior beneficiária da filantropia mundial católica. As razões para isso residiriam no fascínio exercido sobre muitos países da Europa Ocidental pelas dinâmicas das CEBs e da Teologia da Libertação, que tentavam reorganizar a Igreja a partir da base. Ao colocar a fé como instrumento de libertação, muitos bispos enfrentaram generais, denunciaram torturas, apoiaram direitos humanos, defenderam o pluralismo e tomaram a dianteira na reorganização e proteção da sociedade civil. Esse tipo de revolução – tanto na imagem quanto na realidade da Igreja no Brasil e, por extensão, de toda a América Latina – ajudou a manter o fluxo de recursos ano após ano. Agências católicas alemã, holandesa, sueca, austríaca, italiana e francesa financiaram a construção de igrejas, seminários, postos de saúde, orfanatos e lares para idosos, com destaque para a alemã Misereor, uma das sete mais poderosas. A partir dos anos 2000, contudo, o financiamento das CEBs começou a declinar e esses recursos foram realocados para o custeio de obras de caridade na Europa Central e Oriental. Sem estabelecer uma relação de causalidade, nota-se ao menos que o declínio coincide com as controvérsias em torno da recepção do Concílio Vaticano II e com o debate sobre o compromisso social da Igreja no mundo moderno. No curto prazo, os progressistas da Igreja pareciam estar vencendo; no médio prazo, foram duramente abalados, mesmo que não totalmente derrotados.

disciplinados, enquanto os revestia com uma feição de sacralidade. Quanto aos leigos, criou uma sensação de que faziam parte de uma corte que mantinha uma postura de subordinação e serventia (Carranza, 2011, p. 264).

João Paulo II, sobre a acepção sacralizada que tinha da vida sacerdotal, na obra *Dom e mistério* (1996) fez uma retrospectiva de sua vocação, apontando os percalços sofridos durante a Segunda Guerra Mundial e os desafios que precisou suportar para fazer jus ao que disse São Cipriano, quando afirmou que o *sacerdos alter Christus* (o sacerdote é outro Cristo). No entanto, sua intenção de elaborar a autobiografia parece indicar o desejo de apresentar-se como o modelo por excelência de sacerdote. Sobre o cuidado com a formação dos novos padres, destacou que o “seminário representa para um bispo a pupila dos seus olhos” (João Paulo II, 1996, p. 113), por ser por meio dele que o bispo enxerga a sua Igreja.

Essa visão impregnada de melancolia ajudava a consolidar uma crença de que o sacerdote, miraculosamente, no dia de sua ordenação, recebia uma espécie de unção divina. João Paulo II alimentou essa imaginação inspirando-se no modelo ascético praticado, por exemplo, pelo padre Cura d'Ars (São João Maria Vianney) (1786-1859), padroeiro dos párocos. Desse modo, o papa parecia acreditar que o padre, uma vez submetido ao sacramento da Ordem, passava a ter impresso na alma um caráter indelével da presença divina.

Entretanto, essa concepção sacralizada pode esconder algumas práticas abusivas, sobretudo vindas de clérigos vaidosos, que veem no sacerdócio um meio de adquirir *status* e autoridade (Cornwell, 2005, p. 256). É importante ressaltar que nesse papado uma série de escândalos sexuais²⁹ tornou-se pública.

Ainda no ano de 1992, João Paulo II, na contramão da vontade de setores da Igreja que desejavam a desuniversalização de suas normas, apresentou o Novo Catecismo da Igreja Católica. Publicado mediante as justificativas apresentadas pela constituição apostólica *Fidei depositum* (1992), visou sistematizar a fé católica, tornando-a mais acessível tanto para os fiéis quanto para a utilização, como manual, pelos catequistas. Essa iniciativa reforçou os pilares do projeto da Nova Evangelização que tendia a estabelecer uma uniformização na realidade tão

²⁹ Certamente esse é um dos capítulos sombrios do pontificado de João Paulo II. Depois de anos de denúncias, na Quaresma de 2002, o papa resolveu se manifestar sobre o tema. Em uma carta, afirmou estar consternado pelos pecados de alguns que traíram a graça da ordenação ao sucumbir ao que chamou de *mysterium iniquitatis*, que opera no mundo. Defendeu os clérigos que exercem seu ministério com honestidade e, sem grande entusiasmo, afirmou que a Igreja manifestava seu interesse pelas vítimas e que se esforçaria por responder com verdade e justiça a cada uma dessas situações dolorosas. Ao utilizar a expressão *mysterium iniquitatis*, o papa deixou subentendido que a culpa não pode ser imputada aos abusadores, mas deve ser atribuída à presença de satanás no mundo (Cornwell, 2005, p. 250).

distinta da geografia católica, enquanto consolidava a universalização disciplinar da doutrina (Carranza, 2011, p. 265).

Com o cuidado de que: *ne crux evacuetur* (não se desvirtue a cruz de Cristo), no décimo quinto ano de pontificado e depois de seis anos sendo elaborada, João Paulo II publicou a encíclica *Veritatis Splendor* (1993). Considerada uma espécie de decreto contra o relativismo moral, em quatro passos, o documento reeditou aquilo que já havia afirmado a *Humanae Vitae*. O documento corroborou a importância da moral cristã frente ao subjetivismo moderno. Estabeleceu que a liberdade deve estar em harmonia com a verdade revelada, pois a liberdade autêntica nunca é liberdade *da* verdade, mas sempre liberdade *na* verdade. Diante das angústias sobre o que se deve fazer e como escolher o bem e evitar o mal, a Igreja orienta cumprir a doutrina e, por fim, lançou um alerta contra os grupos que, de dentro dos seminários, negavam os princípios da moral universal. O documento sofreu inúmeras críticas por insinuar que o papa agiria em nome do princípio da infalibilidade para submeter as dissensões de um grupo de teólogos à doutrina defendida pela Nova Evangelização.

Contudo, preocupado em manter-se vigilante, o papa procurou certificar-se de que, nas dioceses, as verdades de fé fossem ensinadas de forma ortodoxa (Bernstein; Politi, 1996, p. 511). E, caso houvesse algum tipo de questionamento que gerasse divergência em relação ao discurso oficial do magistério, que os dissidentes fossem punidos³⁰. Vale pontuar que, diferente da *Humanae Vitae*, da qual Wojtyła teve participação considerável, agora, além de manter a mesma posição, por exemplo, contra os contraceptivos³¹, proibiu veementemente que os teólogos fizessem comentários depreciativos.

O teólogo redentorista Bernhard Häring, ao referir-se às intenções do papa expressas nas entrelinhas da encíclica, ressaltou que, embora o documento tenha aspectos relevantes, perdeu quase todo o seu esplendor ao revelar que o objetivo precípua da carta era garantir o

³⁰ As opiniões de João Paulo II foram expressas em inúmeros discursos e em diversas ações disciplinares, como no caso específico do cânone 1371. O novo Código de Direito Canônico passou a criminalizar as dissidências: qualquer pessoa admoestada por um pronunciamento que não declarasse plena submissão cometera um crime punível. Ao se referir a essa mudança, Häring ressaltou que não havia a mínima possibilidade de que esse pronunciamento tivesse sido feito com consciência sincera e íntegra, e que fora introduzido de última hora pelo papa, sem qualquer consulta à Comissão Internacional que havia preparado o novo Código (Häring, 2025, p. 52).

³¹ No início do terceiro milênio, passadas duas décadas da explosão de casos de aids, relatórios da ONU indicavam que cerca de 43 milhões de pessoas haviam se infectado, com 23 milhões de mortes. Considerada uma epidemia, em 2002 as autoridades sanitárias defendiam que, em número de casos, ela só perdia para a Peste Negra. Diante desse quadro e da condenação expressa ao uso de preservativos, a expectativa de João Paulo II receber o Nobel da Paz em 2000 ou 2001 sofreu um revés. O bispo luterano Gunnar Stålsett, membro do comitê que avaliava os candidatos ao prêmio, ao comentar o motivo da não aprovação de seu nome, sugeriu que o Vaticano redefinisse sua posição a respeito dos preservativos. Vale ressaltar que, ao se reunir com mais de mil cientistas e agentes de saúde em uma conferência organizada pela ONU em 1989, o papa culpou as vítimas e indicou que mudassem seus hábitos em vez de recorrerem a meios de preservação (Cornwell, 2005, p. 259).

sentimento de submissão aos pronunciamentos do pontífice. Com relação à personalidade de João Paulo II, afirmou que se divide entre um elevado senso de dever e uma excessiva confiança em sua competência pessoal. Entretanto, essa certeza, quase cega, estava ligada a uma profunda desconfiança, considerada a causa dos constantes conflitos ideológicos envolvendo os grupos que pensavam de forma divergente, particularmente os moralistas (Häring, 1994, p. 50, 53).

Os vaticanistas Bernstein e Politi (1996) chamaram a atenção para o fato de que os teólogos haviam sido orientados a não expressar suas opiniões, a menos que estivessem de acordo com o código de moralidade presente na encíclica. Caso contrário, poderiam ser sancionados com o afastamento de suas cátedras universitárias, proibidos de ministrar palestras e publicar livros nas instituições católicas. A encíclica, portanto, foi uma tentativa do papa de pôr fim, por meio de uma espécie de decreto, às divergências ideológicas.

Em uma entrevista concedida a Bernstein e Politi, o teólogo alemão Hans Küng afirmou que o papa estava convencido de que a sua doutrina, a de Cristo e a do próprio Deus eram sinônimas. E que esse messianismo, ao invés de conciliar, aprofundava as divergências na instituição. Destacou ainda que, se depois de quinze anos de discurso, viagens por vários países, publicações de uma série de documentos etc., os católicos resistiam a seguir suas orientações doutrinárias, a *Veritatis Splendor*, na verdade, revelava a incapacidade do papa de persuadir a Igreja, sobretudo sobre o tema da moralidade (Bernstein; Politi, 1996, p. 512).

Comblin (2002), ao manifestar-se sobre essa falta de inserção das palavras do papa na vida cotidiana dos fiéis, observou que sua popularidade era um fenômeno midiático. Poucas mensagens proferidas pelo pontífice foram bem recepcionadas pela multidão de crentes. Muitos o aclamavam, mas continuavam divorciando-se, praticando a contracepção artificial, a esterilização, o aborto ou a eutanásia à revelia das instruções oficiais da Igreja. Sendo assim, no contexto de consolidação da Nova Evangelização, parece existir interação questionável entre a mensagem da Cúria Romana e o mundo em movimento. Ainda sobre a pessoa do papa:

A Igreja Católica tornou-se a voz de um homem em alvinitentes vestes brancas falando de um pináculo apostólico, em vez de uma conversação entre o passado, presente e futuro; entre muitas culturas, etnias e espiritualidades; entre a Igreja universal e a Igreja local – onde as pessoas se reúnem para a Eucaristia (Cornwell, 2005, p. 15).

Embora não se possa negar o carisma de João Paulo II em arrebanhar multidões, o que lhe garantiu o título de papa *pop*, apostou no viés antimodernista, defendido pelo *Syllabus*, como a única via capaz de restabelecer o *amor Dei*. Como lembraram Comblin (2002) e Veiga (2018), o papa adotou um tipo de espiritualidade divorciada da realidade concreta das

comunidades de fiéis. Recorreu a um imaginário típico do século XIX, pietista e quietista, que desembocou numa compreensão enclausurada e privada do sagrado, revelando distanciamento do espírito arejado do Vaticano II. Sob a assessoria do cardeal Ratzinger, a Nova Evangelização, portanto, trabalhou para superar a fase pós-conciliar e instaurar um período de restauração na Igreja. Leonardo Boff, ao manifestar-se sobre esse tema, afirmou que pode ser associado com a ideia de

restauração e a volta à grande disciplina. Ele não se caracteriza por uma reforma, mas por uma contrarreforma. Ele representa a tentativa de sustar um processo de modernização (*aggiornamento*) que irrompera na Igreja a partir dos anos 60 e que estava tomando conta de toda a Cristandade. João Paulo II, a pretexto de salvaguardar a identidade católica, deu uma fredda vigorosa neste processo (Boff, 2014, p. 1).

Desse modo, o processo de restauração, considerado uma reação defensiva da Igreja, não só restabeleceu o antimodernismo da Cúria Romana, como também retomou a estabilidade doutrinal sem qualquer compromisso com as exigências da racionalidade moderna (Carranza, 2011, p. 265).

Della Cava (1990), ao comentar sobre a política vaticana durante o governo de João Paulo II, apontou que duas das mais importantes Congregações para a disciplina interna e direção da Igreja estiveram sob seu controle. A primeira, a Congregação para a Doutrina da Fé, sob o comando do cardeal Ratzinger, cuidou de realinhar, restaurar e aparelhar, do ponto de vista ideológico, sobretudo o espírito do Vaticano II³², como ficou demonstrado no capítulo anterior; e a Sagrada Congregação dos Bispos, que em nível institucional foi responsável por controlar, dentre outros processos, a reprodução das estruturas fundamentais da autoridade eclesiástica, a partir do escrutínio dos novos integrantes do episcopado.

Em um breve retrospecto acerca dos cardeais que ocuparam o cargo de prefeito da Congregação dos Bispos, o italiano Sebastião Baggio, Núncio Apostólico no Brasil e, depois, presidente da Pontifícia Comissão para a América Latina, no governo de Paulo VI, assumiu esse Dicastério com todo o rigor disciplinar (1970-1982). O cardeal Baggio foi considerado responsável pelo freio de arrumação contra a Teologia da Libertação, apoiando candidatos conservadores ao bispado, como foi o caso do colombiano Afonso López Trujillo (Della Cava,

³² O Dicastério da Congregação para a Doutrina da Fé é composto por quatro áreas formais de competência: doutrina, sacerdócio, disciplina e casamentos. Além disso, o prefeito participa, com poder executivo ou consultivo, em muitas das outras oito congregações, quatro secretariados e catorze conselhos, comissões e comitês (Della Cava, 1990, p. 906).

1990, p. 908). Eleito presidente do Celam (1972-1980), Trujillo foi feito cardeal pelas mãos de João Paulo II, do qual tornou-se confidente.

No que diz respeito ao monitoramento das relações entre os bispos e os religiosos, neste governo, ganhou força com o prefeito Ratzinger (Lesbaupin, 1990, p. 17). Com a anuência do papa, Ratzinger interveio, sobretudo, na Companhia de Jesus (jesuítas), na Ordem dos Pregadores (dominicanos) e na Ordem dos Frades Menores (franciscanos). Historicamente vistas como vanguarda missionária e intelectual pelos papas, foram acusadas de conivência com a atuação de alguns de seus teólogos em políticas locais que não se adequavam às orientações da Cúria Romana (Della Cava, 1990, p. 912).

Para Della Cava (1990), as ações contra as ordens religiosas, pretensamente orquestradas para corrigir excessos, foram uma iniciativa desse papado para limitar seus poderes. O exemplo que mais chamou a atenção foi a ingerência papal, sem precedentes, nos assuntos internos dos jesuítas. Em 1981, o papa nomeou, provisoriamente, um interventor, Paolo Dezza, e, como assistente, Giuseppe Pittau – confrades dessa ordem – como administradores. O objetivo foi substituir o padre geral Pedro Arrupe. Escolhido sempre por eleição interna, foi a primeira vez, desde sua fundação no século XVI, que um papa interferiu em sua organização.

Talvez com a intenção de imprimir uma espécie de correlação de forças, João Paulo II reconheceu a importância de movimentos leigos em detrimento das antigas ordens. Isso pôde ser sentido logo no início de seu pontificado, quando recebeu no Vaticano, em 1982, o grupo Comunhão e Libertação, fundado pelo padre italiano Luigi Giussani em 1954. E, no mesmo ano, o grupo Opus Dei. De origem espanhola, foi fundado em 1928 por iniciativa do padre Josemaría Escrivá. Ambos receberam, mesmo com grau de importância diferente, a aprovação papal (Alberigo, 1989, p. 16). Essa iniciativa foi considerada por alguns setores do Vaticano alinhados com a política restauradora como a mais bem sucedida de seu papado (Della Cava, 1990, p. 913).

Destaque para o movimento Opus Dei, por ter sido elevado à condição de prelazia pessoal do papa em 1982 (Lesbaupin, 1990, p. 18). Na contramão das circunscrições eclesiais, essa fórmula proposta por João Paulo II criou uma diocese sem território com atuação transversal em relação aos modelos conhecidos. A Conferência dos Bispos espanhóis reagiu com desconfiança, pois, do ponto de vista eclesiológico, era uma novidade alheia à tradição da Igreja (Alberigo, 1989, p. 21). Além dos dois grupos citados, aparece também o movimento católico de renovação carismática (MRC) com forte atuação no continente americano e no europeu. Na vanguarda das iniciativas de comunicação de massa, na América

Latina disputou espaço com a Teologia da Libertação e as Comunidades Eclesiais de Base (Della Cava, 1990, p. 913).

Gordon Urquhart (2002), referindo-se a esses grupos, definiu-os como estruturas paralelas dentro da Igreja com capacidade de formarem seu próprio clero, comprometido com a ideologia restauradora. Os movimentos destacaram-se por demonstrar obediência ao papa, controlar social e moralmente seus membros, exigir rigidez disciplinar como princípio básico de espiritualidade, dentre outras características.

6.2 A RECEPÇÃO DA NOVA EVANGELIZAÇÃO E A REBELDIA DA IGREJA NO BRASIL

Os desafios e conflitos revelados no tempo de curta duração que compreende um governo de um papa, assim como no tempo de longa duração, como tem demonstrado a historiografia, estão relacionados, em grande medida, com a manutenção da ortopraxia e da ortodoxia, constantemente contestadas pelas heterodoxias. No caso específico do Brasil, essas divergências foram reverberadas por um setor do episcopado que, desde a década de 1950, estava procurando criar as bases de um tipo de catolicismo no país. Desse modo, a recepção da Nova Evangelização, assim como a reação contra algumas de suas proposições, geraram variadas interpretações positivas e negativas do papado de João Paulo II.

Para compreender essa resistência no Brasil é fundamental ter presente a efetivação de muitos movimentos que se deram antes de João Paulo II. Sobre esse debate, Mainwaring (1989) e Beozzo (1994) consideraram que, desde a tentativa de reafirmação da autoridade da Cúria Vaticana sobre as Igrejas nacionais no século XIX, Roma procurou estabelecer os contornos daquilo que julgava canônico. Desse modo, de Pio IX a João Paulo II, o Vaticano promoveu, desencorajou ou proibiu diferentes teologias e práticas pastorais. No caso específico do Brasil, em função do trabalho desenvolvido pelas CEBs e pela Teologia da Libertação, as intervenções visariam contê-las ou obrigá-las a retroceder de suas posições pastorais, litúrgicas, teológicas e sociais.

É importante lembrar que a Igreja no Brasil, a partir da década de 1950, fomentou a criação de vários movimentos. Além da CNBB, uma rede de comunidades eclesiais, múltiplas pastorais específicas e institutos nacionais, como a Conferência dos Religiosos do Brasil, o Conselho Nacional dos Leigos e a Sociedade de Teologia e Ciências da Religião. Inspirado em Medellín e Puebla, o episcopado brasileiro também tornou a Campanha da Fraternidade, criada

em 1962 por Dom Eugênio Sales e nacionalizada em 1964 por Dom Hélder Câmara, uma expressão da renovação pastoral (Domezi, 2025, p. 294).

Ao avaliar a recepção do papado de João Paulo II a partir da objetividade da análise histórica, constata-se que, assim como acontece com qualquer outro evento, esse também é objeto de divergências hermenêuticas. Isso corrobora a ideia de que não existe um acontecimento puro que prescinde de conjecturas (Schaff, 1995, p. 203), mesmo que inserido em um tempo de curta duração.

Desse modo, a recepção da Nova Evangelização, com toda a sua força simbólica e normativa, é objeto de investigação, pois quem pesquisa visa compreender as dinâmicas históricas que atravessam essa instituição bimilenar. No entanto, ao procurar interpretar os diferentes gestos e discursos transvestidos de sutilezas, deve-se ter presente que o tempo, a memória e as narrativas produzidas imiscuem-se, sobrepõem-se e interpenetram-se (Caldeira, 2017, p. 3). De maneira que, ao empreender qualquer hermenêutica acerca de sua receptividade, é fundamental levar em consideração os textos e o contexto que nortearam os fatos e não desprezar as possibilidades de incompreensões e controvérsias.

Há sempre algo de inesgotável na busca pela verdade do fato que, comumente, pode ser ressignificado em um movimento reiterado de busca de novos sentidos (Caldeira, 2017, p. 3). No entanto, o pesquisador deve estar atento, pois mesmo o mais óbvio dos eventos não fala senão quando se sabe interrogá-lo. São as perguntas feitas que condicionam a análise e, no limite, elevam ou diminuem sua importância. E a “história mal-entendida, caso não se tome cuidado, seria muito bem capaz de arrastar finalmente em seu descrédito a história mais bem entendida” (Bloch, 2002, p. 8, 42).

Quando analisadas, as divergências hermenêuticas manifestam-se de várias maneiras. Nesse caso específico, decorrem dos questionamentos que são feitos em relação ao contexto anterior e posterior ao governo de João Paulo II. De maneira mais explícita, em torno daquilo que a Igreja foi e daquilo que ela se tornou, ou deveria tornar-se, após esse lapso de tempo. É esse antes e o depois que vai constituir o horizonte de sentido das narrativas que têm a Nova Evangelização como objeto (Caldeira, 2017, p. 4).

É também relevante salientar que esses acontecimentos históricos da Igreja Católica, uma vez averiguados, podem tornar-se objeto de narrativas. No entanto, o pesquisador deve compreender que existe um “esclarecimento recíproco dos eventos pelas estruturas e vice-versa” (Koselleck, 2006, p. 139). E que devem-se buscar elementos que permitam narrá-los sem cometer reducionismos ideológicos (Caldeira, 2017, p. 4). O que torna o esforço mais

complexo em função dos resquícios irresolúveis condensados em algum tipo de “aporia metodológica que não permite amalgamar eventos e estruturas” (Koselleck, 2006, p. 139).

Sobre as dissensões com determinado grupo, a Igreja tradicionalmente agiu de forma contenciosa. Canetti (1995) destacou que o espírito do catolicismo associado a seu proselitismo exerce atração sobre muitos. Isso se deve à sua antiguidade e ao temor de violência de massa, observado desde os movimentos heréticos dos primeiros séculos. O receio pelas insurreições fez com que desde cedo a Igreja considerasse as divergências como inimigas. Desse modo, todo o conteúdo de fé, como também todas as formas práticas de organização, estiveram impregnadas desse sentimento de defesa.

Assim, o *Vicarius Christi*, na condição de timoneiro da barca de Pedro, deve oferecer e, ao mesmo tempo, garantir lugar para todos, como sugere o termo católico. Além do mais, a instituição deseja que todos se convertam e que cada membro, independentemente do lugar que ocupa na hierarquia, seja aceito, mesmo sob certas condições (Canetti, 1995, p. 170).

Todavia, as contenções e intervenções sofridas pela Igreja Católica no Brasil podem ser divididas em dois movimentos que, embora possam parecer estanques, entrelaçam-se. O primeiro diz respeito à repressão patrocinada pelo regime militar, entre 1964 e 1980, contra setores específicos da Igreja, com o apoio de um grupo de bispos e padres. Esses clérigos, em junho de 1968, escreveram uma carta ao então ditador do Brasil, marechal Costa e Silva, com denúncias contra o que chamou de pronunciamentos de eclesiásticos e leigos católicos de tendências subversivas.

Dentre os casos, o que mais ganhou destaque foi a delação feita por Dom Geraldo Proença Sigaud, bispo de Diamantina/MG, contra Dom Pedro Casaldáliga, bispo da Prelazia de São Félix do Araguaia/MT. Na querela, Geraldo Sigaud acusou Casaldáliga de comunista e responsável pelo clima de tensão entre a Igreja e o governo. Sob rumores de sua possível expulsão, Paulo VI comunicou ao regime ditatorial brasileiro que qualquer medida contra o bispo de São Félix seria compreendida como um desagravo ao próprio papa. Na esteira desse posicionamento, a Cúria Vaticana tomou uma série de medidas no sentido de conter os setores alinhados com a ditadura (Beozzo, 1994, p. 211).

De modo oficial, a ruptura definitiva, embora tardia, da Igreja com a ditadura aconteceu quando, em outubro de 1976, a Comissão Representativa da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil publicou o documento *Comunicação pastoral ao povo de Deus* (1976), que denunciou, dentre muitas arbitrariedades, o assassinato dos sacerdotes Rodolfo Lunkenbein, João Bosco Penido Burnier e o sequestro do bispo Dom Adriano Hipólito, da diocese de Nova Iguaçu, na Baixada Fluminense, no estado do Rio de Janeiro.

Ao analisar as investidas contra a Igreja empreendidas pela ditadura militar, pôde-se observar que as ações contenciosas acabaram transformando a instituição que, associada a outros tantos grupos sociais, tornou-se um movimento de resistência contra o próprio regime e a favor daqueles que estavam sofrendo vilipêndios de seus direitos sociopolíticos. Por outro lado, os setores de clérigos comprometidos com os direitos sociais, considerados os alvos preferidos das forças repressoras, ao serem atingidos de maneira brutal, forçaram o alto comando da instituição a reagir (Löwy, 2000, p. 149) e, isso gerou tensões entre a Igreja e o Estado, talvez pela primeira vez desde o fim do Regime de Padroado, no fim do século XIX.

Mesmo reconhecendo a complexidade e, ao mesmo tempo, a importância desse primeiro embate contencioso na compreensão da contenção do catolicismo brasileiro, esta pesquisa, em razão de seu objetivo, analisará de maneira mais detalhada o segundo movimento de censura coordenado pela Nova Evangelização. É importante afirmar que, se nas décadas anteriores as ações contra a Igreja eram oriundas do regime militar, com o apoio de setores eclesiais, a partir de 1979, essa censura foi ampliada com a entrada da reação restauradora de Roma. Quando comparada às razões que ensejaram essas ações por ambos os interventores, observa-se que as causas são similares. Salvaguardando os devidos interesses, sobretudo no campo sociopolítico, uma das iniciativas sociopastorais que incomodavam o regime militar, assim como a Cúria Vaticana, apontava para um inimigo comum: o comunismo.

Sendo assim, ao analisar a Igreja Católica no Brasil no contexto das décadas de 1970 a 1980, quando associada a outros modelos de catolicismo no continente americano, mas não somente, tratava-se, com as devidas considerações, daquela com um número relevante de ações que indicavam certa autonomia. Mais do que qualquer outra do Ocidente, essas iniciativas uniram inovação pastoral, compromisso com a justiça social e a defesa das classes empobrecidas da sociedade. Nessa mesma direção, a reflexão teológica, ancorada na Teologia da Libertação, auxiliou na formação de novas formas de estruturas eclesiais, práticas pastorais conectadas com a devoção popular e o envolvimento político, com o objetivo de garantir aos marginalizados o estado de bem-estar social (Mainwaring, 1989, p. 169).

Após 1980, a Igreja Católica no Brasil que, nos anos anteriores, havia recebido o apoio de Roma, primeiramente por meio da parceria entre o cardeal Montini e Dom Hélder e, posteriormente, solidarizando-se com os perseguidos do regime militar, começou a sofrer uma segunda força intervencionista. Essa tensão teve seu apoio em arranjos institucionais de inspiração melancólica de acepções do passado da instituição. Essa postura colocou a Igreja em sentidos opostos daquilo que poderia ser chamada de revolução copernicana da eclesiologia do Vaticano II (Alberigo, 2000, p. 134).

Dentre muitas características dessa revolução, buscava-se maior equilíbrio entre a dimensão universal e a local, tomada de consciência da condição multicultural do catolicismo, sensibilidade ecumênica e aproximação com o mundo (Domezi, 2025, p. 297). Entretanto, depois de 1982, as pressões conservadoras recrudesceram dentro da Igreja e seu ímpeto de renovação começou a movimentar-se em um ritmo mais cauteloso e, aos poucos, foi tornando-se um agente político sem expressão e vigor (Mainwaring, 1989, p. 265).

A partir de então, a Sé Apostólica passou a imprimir uma reação que trouxe consigo muitos conflitos, embora essas idiossincrasias eclodissem, cronológica e tradicionalmente, sob formas diferentes entre o papa e o Vaticano. No entanto, o estilo adotado por João Paulo II – estranho à Cúria por suas origens –, marcado pelas viagens e por seu carisma pessoal, pelas visitas colegiais *ad limina apostolorum*³³ e os frequentes Sínodos dos bispos, causava estranheza e questionamento por parte de setores do clero (Alberigo, 1989, p. 23).

Nesse caso específico, o ponto de inflexão deu-se em função de oposições teológico-pastorais de Roma às linhas de atuação da CNBB. Ao traçar um paralelo entre as duas perspectivas, pôde-se observar que, enquanto a Igreja universal estava mais preocupada em preservar a uniformidade doutrinal, o modelo particular de catolicismo brasileiro esforçava-se para inculturar o querigma do Evangelho às especificidades das múltiplas comunidades presentes no continental território brasileiro (Beozzo, 1994, p. 213), sobretudo nas regiões em que seus fiéis viviam em condições de abandono social.

Dois eventos são apontados como divisores de águas que marcaram o início dos atritos envolvendo João Paulo II e o episcopado brasileiro: a realização da III Assembleia Geral do Episcopado Latino-Americano (Puebla, 1979) e a primeira visita do papa ao Brasil (1980). Sobre o primeiro, convocado para consolidar a vocação preferencial pelos pobres na América Latina, em seu já ensaiado refluxo, evidenciou a tensão entre o setor de tendência restauradora do episcopado e a Igreja da libertação.

Vale destacar que esse movimento já estava em curso desde 1972, quando o colombiano Afonso López Trujillo assumiu a Secretaria Geral da Conferência Episcopal Latino-Americana e procurou “deslocar o eixo das preocupações da Igreja Latino-Americana: do mundo, para si mesma” (Beozzo, 1994, p. 225). Como consequência, o grupo de bispos que defendia a opção

³³ A expressão latina *ad limina*, que literalmente significa "ao limiar" ou "para a entrada", é usada pela Sé Apostólica para designar a visita oficial e obrigatória dos bispos diocesanos católicos ao papa, em intervalos de cinco anos. Durante a visita, além de peregrinar aos lugares sagrados para o catolicismo, os prelados apresentam uma espécie de relatório – ou prestação de contas – acerca de seus trabalhos pastorais, bem como informam ao pontífice as condições financeiro-administrativas de suas dioceses. O objetivo consiste em garantir a comunhão das igrejas particulares com a Igreja universal, tendo em vista a manutenção da unidade.

preferencial pelos pobres foi acusado de radicalismo; as CEBs foram estigmatizadas enquanto Igreja popular; a Confederação Latino-Americana de Religiosos (Clar), com trabalho de inserção nos meios populares, foi descrita como magistério paralelo; a Teologia da Libertação incriminada de marxista; e a CNBB criticada por sua autonomia (Domezi, 2025, p. 299). Do ponto de vista teológico-pastoral, sobreveio um temor de que:

Uma desautorização vinda do novo papa, João Paulo II, e da Assembleia de Puebla atingiria em cheio setores importantes da Igreja na América Central, no Peru, enfim em cada país, mas de modo especial a Igreja do Brasil e a CNBB que as assumiam explicitamente e como linha de trabalho oficial da Conferência Episcopal (Beozzo, 1994, p. 225).

Ao analisar os resultados, quase quarenta anos após a publicação de suas conclusões, pode-se observar que Puebla significou, em muitas medidas, o início de um processo de isolamento dos setores progressistas do episcopado, sobretudo brasileiro. Os problemas do contexto marcado pelas injustiças sociais, localizados nas franjas invisibilizadas da sociedade, aos poucos foram deixando de ser, também, um problema que deveria prender a atenção da Igreja. Em seu lugar foram eleitas outras prioridades, muitas vezes de cunho ideológico, que contrastavam com o trabalho sociopastoral das CEBs e da Teologia da Libertação.

Esse movimento de tentativa de contenção pode ser sintetizado por meio do incidente envolvendo o presidente do Celam, López Trujillo, e o bispo de Aracaju, Dom Luciano Duarte. Quando, em uma carta endereçada ao bispo de Aracaju e vazada por um jornal mexicano, Trujillo defendeu que os conservadores preparassem suas plataformas ideológicas antes de chegarem a Puebla. E exortou-os para que tomassem posições e não errassem seus alvos (Mainwaring, 1989, p. 272). Essa postura do então presidente do Celam indicou para que lado rumaria a Igreja.

6.3 JOÃO PAULO II NO BRASIL: ENTRE A ESPERANÇA E O TEMOR

O segundo movimento que contribuiu para o esgarçamento da relação entre o catolicismo brasileiro e a Cúria Romana pôde ser sentido por meio dos discursos e homilias proferidos pelo papa ao visitar o Brasil (1980), assim como pela carta enviada aos bispos brasileiros cinco meses após sua primeira visita, em 10 de dezembro do mesmo ano. Ao desembarcar em Brasília, João Paulo II deu indicação de que uma de suas pretensões era conter a autonomia do episcopado e, ao mesmo tempo, procurar impor-lhe uma sintonia com as novas diretrizes defendidas pela Nova Evangelização.

No entanto, antes de prosseguir com a análise, será feita uma rápida alusão ao contexto das expectativas criadas na Igreja nos meses que antecederam a visita do papa. Primeiramente, houve um apelo para que a Igreja e o regime militar, em conflito há quase duas décadas, se encontrassem para discutir as questões práticas, como deslocamento e segurança do pontífice e preparação dos locais de concentração das esperadas multidões. Por outro lado, no interior da instituição, dois sentimentos foram formando-se: o de esperança pelos sinais já indicados pelo papa em apoio à defesa dos direitos humanos (Beozzo, 1994, p. 229) e o de temor pelo conjunto de indícios, sobretudo demonstrado em Puebla, de um retorno à disciplina restauradora no campo teológico e pastoral.

No que concerne ao temor, um fato despertou a atenção dos menos otimistas. Entre os dias 21 de fevereiro e 1º de março de 1980, na cidade de São Paulo, a Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo (Asett) promoveu o Congresso Internacional Ecumênico de Teologia. No mesmo período, ocorreu também a tradicional Semana Teológica da PUC/SP com a presença de duas mil pessoas, dentre elas agentes de pastoral e membros das comunidades de base. O arcebispo metropolitano Dom Paulo Evaristo Arns³⁴, juntamente com o pastor metodista Paulo Ayres Mattos, foram os presidentes de honra desse congresso (Domezi, 2025, p. 306). No discurso de abertura, o cardeal Arns afirmou que:

Em nossa arquidiocese o ecumenismo é visto como ato de amor. Católicos, protestantes, ortodoxos e judeus têm na luta pela justiça e na defesa dos Direitos Humanos seus laços de união que ninguém mais romperá para o futuro. Mesmo aqueles que não têm fé, mas entregam amorosamente suas vidas à causa da libertação dos oprimidos, têm conosco um encontro marcado no Deus de Jesus Cristo (Arns, 1980, p. 13).

Em direção oposta às iniciativas apoiadas pela arquidiocese de São Paulo, na antevéspera da efetivação do evento, o prefeito do Dicastério da Congregação para os Bispos, o cardeal Baggio, enviou uma carta aos bispos convidados para o encontro, proibindo-os de participarem. E ao arcebispo, que retirasse o patrocínio concedido pela Igreja Católica. No entanto, Dom Paulo Evaristo, como já havia comunicado à Cúria previamente, manteve seu apoio ao congresso (Domezi, 2025, p. 306). Esse fato revelou uma tentativa direta de Roma em coibir a efetivação de uma manifestação ecumênica e, por conseguinte, a participação dos bispos e até mesmo do cardeal Dom Paulo Evaristo Arns (Beozzo, 1994, p. 228), dando a primeira indicação de como seria a relação entre a Igreja universal e a Igreja, pretensamente territorializada, do Brasil.

³⁴ Dom Paulo Evaristo Arns tornou-se membro do Colégio Cardinalício pelas mãos de Paulo VI, em 1973.

Sobre as impressões sentidas pela Igreja do Brasil e, conseqüentemente, as implicações práticas quanto às mensagens do papa, vale ressaltar que não há muitas novidades, pois, em sua grande maioria, repetiu o que já havia dito antes. Como já foi demonstrado, ao assumir o papado, sua concepção de Igreja estava bastante consolidada. No entanto, no caso brasileiro, parece ter saído do campo das ideias gerais para um lugar de aplicabilidade prática.

Ao analisar os discursos e homilias, vários eixos de interpretação podem ser utilizados para obter-se uma compreensão de suas diferentes mensagens. Entretanto, em função do objetivo proposto por esta pesquisa, dois receberão maior atenção: aquilo que foi dito sobre o campo religioso (eclesial) e o social (secular) (Boff, 1980i, p. 407). Sobre a sequência de ditos acerca de sua acepção eclesial, na homilia proferida durante uma missa de ordenação sacerdotal no Rio de Janeiro, em 2 de junho, ao dirigir-se aos novos padres, João Paulo II reafirmou que o *munus* da Igreja é de natureza espiritual (João Paulo II, 1980i, p. 101).

De maneira incisiva exortou os ordinandos que, se quisessem permanecer fiéis a si mesmos, deveriam reconhecer no sacerdócio um serviço espiritual, em oposição à secularização, que tende a transformar o padre em mero filantropo (João Paulo II, 1980i, p. 101). Ao retornar a esse tema sobre a natureza da Igreja na carta aos bispos, assegurou que sua viagem pelo Brasil objetivava reafirmar sua convicção, admoestando a Igreja que cumprir essa missão é seu dever prioritário. Sobre as questões de natureza social, o papa reafirmou que a Igreja atue “não na linha de um projeto puramente temporal, mas como formação e orientação das consciências” (João Paulo II, 1980i, p. 308).

João Paulo II, no discurso proferido na comunidade do Vidigal/RJ, em 2 de junho, afirmou que a Igreja do mistério da encarnação não é uma instituição de uma única classe. Em nome da verdade, leva em conta cada realidade humana, cada injustiça e cada luta. No entanto, a Igreja dos pobres opõe-se àquilo que causa as lutas de classes com fins políticos. Procura-se evitar que as suas palavras sejam instrumentalizadas (João Paulo II, 1980i, p. 65) e tornem-se instrumento à disposição ou a serviço de organizações partidárias (João Paulo II, 1981).

Paulo Bratti (1980), ao tentar fazer uma síntese da mensagem do papa em solo brasileiro, demonstrou estar de acordo com seus ideais. Ressaltou que, diante da missão tripartida da Igreja, apontada pelo Vaticano II, baseada na tomada de consciência de si mesma, no desejo de renovação e na disposição para dialogar com o mundo, a Igreja do Brasil esqueceu-se da primeira. Esse fato estava causando a perda de sua identidade eclesial.

Comblin (2002) recordou ainda que a maneira como João Paulo II lidou com os movimentos de resistência na Polônia e na América do Sul deixou muitas dúvidas. Dirigindo-se ao movimento Solidariedade liderado por Lech Wałęsa, o papa posicionou-se a favor dos

trabalhadores contra o império comunista. Entretanto, no Brasil, por exemplo, defendeu que o discurso revolucionário podia ajudar o comunismo. Nesse caso, quando houve coincidência entre a luta da Igreja e dos operários contra o comunismo, o papa manifestou apoio; quando faltou compatibilidade, a orientação mudou. O pontífice voltou-se às generalidades da doutrina social, que nunca ofenderam nenhum dos piores ditadores e opressores dos trabalhadores.

Todavia, a preocupação do papa pela manutenção da ordem social também pode indicar uma chave hermenêutica que ajuda na compreensão das causas de sua investida contra a Igreja do Brasil. Segundo dados da história recente dos movimentos da Igreja Católica na América Latina, como no caso do padre colombiano Camilo Torres³⁵, há relatos de que, em nome da luta pela justiça social, grupos optaram pelo uso da violência armada. Talvez João Paulo II, ciente desses fatos, tenha, por meio da reafirmação da natureza espiritual da Igreja, procurado afastar essas ameaças ao tentar manter o controle sobre o episcopado brasileiro.

O papa, ao comentar sobre a importância da Igreja do Brasil para o mundo católico, reconheceu que ela cresceu e consolidou-se, tornando-se motivo de alegria e de esperança. Por essa razão, atuando em comunhão com a Igreja Universal, deve recordar-se o que disse (Lc 12, 48): a quem Deus muito deu, muito será exigido. Desse modo, “este país de imensa maioria católica traz evidentemente em si uma vocação peculiar no mundo contemporâneo e no concerto das Nações” (João Paulo II, 1980i, p. 9).

No entanto, João Paulo II chamou a atenção para dois fatos: primeiramente, que “não se edifica a sociedade sem Deus. Seria uma contradição. Deus é a garantia de uma sociedade à medida do homem” (João Paulo II, 1980i, p. 217). Não é possível consolidar as transformações das estruturas políticas e sociais “se não fosse acompanhada de uma sincera conversão da mente, da vontade e do coração do homem com toda a sua verdade” (João Paulo II, 1980i, p. 28). E, como fez ao referir-se à Polônia como Cristo das nações, afirmou que “assim tão intimamente ligada à história da pátria, a história da Igreja no Brasil apresenta-se marcada, sobretudo, pela fidelidade a Cristo e à sua Igreja” (João Paulo II, 1980i, p. 10).

³⁵Nasceu em 1929, em Bogotá. Foi ordenado sacerdote em 1952 e se mudou para Louvain/Bélgica, para estudar sociologia. Ao retornar para o seu país foi nomeado capelão da Universidade Nacional, onde esteve entre os protagonistas da abertura da primeira faculdade de sociologia da América Latina. Promoveu diversos projetos voltados ao resgate dos setores marginalizados da sociedade colombiana. E, ainda fundou a Frente Única do Povo com o propósito de enfrentar a urgência pelo fim da pobreza. Na esteira, pedia que a Igreja acolhesse a Teologia da Libertação. O ativismo e a proximidade com o pensamento marxista lhe custaram o posto na universidade e a sua transferência para o trabalho pastoral. Desanimado com o insucesso das suas propostas não violentas, em junho de 1965, decidiu abandonar o sacerdócio e aderir ao Exército de Libertação Nacional (ENL) movimento guerrilheiro inspirado na revolução cubana. O ex-padre guerrilheiro morto no dia 15 de fevereiro de 1966, em um confronto com as forças do governo. O seu corpo foi tomado pelo exército e enterrado em um lugar secreto, a fim de evitar peregrinações ao seu túmulo (cf. Instituto Humanitas Unisinos, 2016).

João Paulo II retomou a discussão acerca da visão romantizada de pátria celeste, assim como fez ao referir-se à Cristandade polonesa. Ao posicionar-se de modo paradoxal, no caso do Brasil e da América Latina, corroborou aquilo que já havia defendido antes. Sendo assim, desde que o príncipe temporal esteja sob a tutela do poder espiritual, religião e política são faces da mesma moeda. Assim, a ideia de nação brasileira parece sugerir duas condições: que considerasse sua ligação etimológica com o conceito agostiniano de pátria/pai – cidade celeste – e que seu povo se recordasse de que o sagrado faz parte da estrutura de sua consciência.

Ao chegar a Fortaleza/CE para o início do 10º Congresso Eucarístico Nacional e contrariando os que esperavam um discurso de desaprovação à CNBB, o papa afirmou que:

Não posso silenciar algo que me acompanha durante este encontro como motivo de alegria. Refiro-me à imagem que vós bispos brasileiros projetais em toda a Igreja e no mundo inteiro: imagem de pobreza e simplicidade, de devotamento pleno, de proximidade ao vosso povo e plena inserção em sua vida e seus problemas (João Paulo II, 1980i, p. 302).

João Paulo II destacou ainda que a CNBB, mesmo antes do Vaticano II, trabalhou pelo encontro e o diálogo entre os bispos, facilitou a convergência da ação pastoral de conjunto e foi capaz de apresentar com autenticidade o episcopado brasileiro junto a outras instâncias sociais (João Paulo II, 1980i, p. 292).

Há um consenso entre os pesquisadores de catolicismo de que João Paulo II teria escrito parte do texto desse discurso durante a viagem para Fortaleza. E que a íntegra da mensagem foi anexada à carta enviada aos bispos no fim daquele ano, sem a cordialidade e com críticas contundentes ao episcopado brasileiro (Domezi, 2025, p. 308).

Na carta enviada pelo Secretário de Estado Dom Agostinho Casaroli ao presidente da CNBB, em dezembro daquele ano, Roma colocou em dúvida o trabalho dos bispos brasileiros. Dentre onze proposições, seis merecem destaque: que os temas escolhidos para serem debatidos nas assembleias versassem sobre a própria Igreja, *ad intra*; que, quando o tema em discussão fossem as CEBs, a CNBB tomasse como parâmetros a encíclica de Paulo VI *Evangelii Nuntiandi* (1975) e o documento *Mensagem do papa João Paulo II aos líderes das CEBs do Brasil*³⁶ (1980); que a CNBB avaliasse o relacionamento dos bispos com os religiosos das

³⁶Na mensagem dirigida às CEBs, João Paulo II retomou o que dissera seu antecessor ao afirmar que as comunidades eclesiais podem ser um valioso instrumento de formação cristã e de penetração capilar do Evangelho na sociedade. Entretanto, ao se referir ao papel dos líderes dessas comunidades, destacou duas necessidades fundamentais: estarem sempre sob a responsabilidade pastoral dos legítimos pastores – do bispo na diocese e dos presbíteros devidamente mandatados pelo bispo – e manter o sério empenho de se formar, ele primeiro, na fé. "Ele não transmite seu pensamento ou doutrina sua, mas o que aprende e recebe da Igreja. Daí sua obrigação de acolher com diligência da boca da Igreja o que ela lhe quer dizer: a reta interpretação da Revelação divina na Bíblia e na

diferentes ordens residentes no Brasil; que atuasse como estímulo à unidade e colegialidade entre os bispos; que houvesse, durante as tratativas e efetivação das assembleias, um clima de fraterna confiança; e que a CNBB estabelecesse uma Comissão Episcopal de Teologia (*Adendo à ata n. 1*, 1981, p. 68-70).

O conteúdo da carta endereçada a Dom Ivo Lorscheider foi vazado à imprensa por algum membro do episcopado e causou muitas polêmicas. Dom Luciano Duarte, vice-presidente do Celam, pediu a renúncia da presidência da CNBB, enquanto os jornais noticiavam que o papa havia desautorizado o compromisso social da Igreja do Brasil.

Dom Ivo Lorscheider em resposta às mensagens enviadas por Roma, em 14 de janeiro de 1981, expressou descontentamento com o tratamento dispensado à Igreja do Brasil. Dom Ivo Lorscheider informou ao papa a repercussão negativa causada pelo Vaticano. Disse que teria dificuldades em pôr em prática algumas das orientações recebidas e que gostaria de apresentar, pessoalmente, outras informações e preocupações. Em anexo, enviou uma espécie de dossiê relatando como a imprensa brasileira interpretou aquelas orientações (Lorscheider, 1981).

Durante a abertura da XIX Assembleia da CNBB, ocorrida em 17 de fevereiro, Dom Ivo, dirigindo-se aos bispos, lamentou: “as repercussões desta carta foram grandes nos meios de comunicação social. Muitos interpretaram como um documento monitório do papa, com intenção de reprimir o compromisso com o social” (XIX Assembleia da CNBB, 1981, p. 68). Sobre as tratativas que havia tido com o papa e o cardeal Casaroli em 19 de janeiro de 1981, declarou que lhe entregou a pauta da XIX Assembleia, que havia sido elaborada em agosto e enviada a Roma em outubro do ano anterior. Para surpresa, o Secretário de Estado informou que não havia recebido o documento. Perguntado acerca da Comissão Episcopal de Teologia, Casaroli respondeu que se tratava de uma recomendação feita em geral para todas as conferências episcopais e que não tinha queixa contra nenhum religioso (Beozzo, 1994, p. 235).

Dom Ivo relatou ainda que, ao perguntar se o papa tinha intenção de conter o trabalho social desempenhado pela Igreja do Brasil, ouviu como resposta: “como? O papa refreando o papa?” (XIX Assembleia da CNBB, 1981, p. 69). Completou dizendo que tinha sido boa sua iniciativa de querer apresentar mais informações. Caberia agora à Santa Sé fazer algo para superar esse tipo de interpretação, que não correspondia à realidade (XIX Assembleia da CNBB, 1981, p. 70).

O conjunto de fatos relatados pelo presidente da CNBB a seus pares gerou algumas consequências. Primeiramente, frustrou as pretensões dos que defendiam a eleição imediata de

Tradição, os meios de salvação, as normas de comportamento moral, a vida de oração e a Liturgia" (João Paulo II, 1980, n. 5).

um novo secretariado para a Conferência dos Bispos; expôs a Igreja do Brasil à Secretaria de Estado e ao próprio papa; e tornou públicas as visões divergentes de setores do episcopado brasileiro que desejavam impor, com o auxílio de Roma, uma inflexão substancial das práticas pastorais em curso. Por outro lado, indicou as linhas de atuação da Cúria que seriam consideradas ao longo das décadas de 1980 e 1990, baseadas

em intervenções intempestivas e autoritárias, preparadas em Roma, em silêncio e sem diálogo, a partir de informações fornecidas unilateralmente por um grupo de bispos de confiança das congregações romanas e pela nunciatura, mas sem peso interno na conferência dos bispos (Beozzo, 1994, p. 236).

As mensagens do papa, dirigidas a um setor específico do episcopado brasileiro, portanto, marcaram o início de uma consolidada disputa pelo controle de poder dentro da Igreja Católica no Brasil. Esse embate envolveu Dom Ivo Lorscheider, juntamente com os bispos que defendiam uma prática pastoral particular, e o projeto da Nova Evangelização sob o comando pessoal do papa, com o auxílio daqueles que trabalhavam pela contenção do modelo eclesial do país. E, como justificativa para legitimar as ações que começaram a ser concretizadas, *ad intra* e *ad extra ecclesiam*, com intuito de silenciar as vozes dissonantes, este parágrafo extraído da carta de 10 de dezembro dá uma indicação:

Cada vez que do interior da própria Igreja ou de fora dela a verdadeira fé se achar ameaçada por doutrinas falsas ou interpretações perigosas tendentes a adaptar o Magistério Supremo a ideias pessoais ou correntes de pensamento. É quase sempre necessária grande coragem para exercer esta vigilância. O bem de vossos fiéis exige que o façais até com sacrifício pessoal e no exercício de uma autoridade que vos é dada pelo próprio Deus (João Paulo II, 1980, p. 812).

Contudo, esta pesquisa destacará dois aspectos considerados fundamentais, apresentados nessa mensagem, para compreender os objetivos socioeclesiais do projeto da Nova Evangelização para o Brasil. Primeiramente, a ideia de vigilância como uma espécie de antídoto contra as doutrinas falsas e/ou as interpretações perigosas que subtraem o poder do magistério; e a legitimidade da punição, até pessoal, dessas condutas pela autoridade constituída pelo próprio Deus. E, para pesquisar a aplicabilidade desses dois princípios – vigiar e punir –, serão analisados os setores considerados os mais sensíveis às sanções do Vaticano: aquele ligado ao escrutínio de novos bispos e à redistribuição dos prelados já em exercício, e, no campo teológico, a Teologia da Libertação e seus defensores.

6.4 O PANOPTISMO DE JOÃO PAULO II: VIGIAR E PUNIR COMO DISCIPLINA DE CONTROLE DOS CORPOS E EXERCÍCIO DE PODER

No Brasil, como sugeriu o próprio papa, vigiar e punir parece ter tornado-se seu sacrifício pessoal para conter o tipo de Igreja desterritorializada defendida pelo episcopado do país. E, para ilustrar seu *modus operandi*, o conceito de panoptismo oferece algumas vantagens para esta investigação.

Com suas raízes na mitologia grega, a expressão panoptismo tem relação com o mito do gigante de cem olhos, Argos (brilhante). Mantendo-se em constante alerta, foi incumbido por Hera a vigiar Io, sua sacerdotisa e pretendida por seu esposo, Zeus. Para libertá-la da vigilância, Zeus ordenou que Hermes o matasse. Como estratégia para aproximar-se dos olhos que nunca dormem, Hermes tocou sua flauta e fez o gigante adormecer e cortou-lhe a cabeça (Dugnani; Cruz, 2007, p. 203).

A noção de panoptismo inaugurada pelo filósofo e jurista inglês Jeremy Bentham (1748-1832) descrevia um modelo de projeto arquitetônico. Do grego *παν* (tudo) e *ὀπτικός* (ver), tratava de uma prisão circular, com as celas dispostas ao redor de uma torre central ou panóptica de vigilância. A partir dessa torre, o inspetor podia vigiar todas as celas sem que fosse percebido pelos detentos (Spíndola, 2010, p. 12). Desse modo, trata-se de uma tecnologia de vigilância e controle que permite uma visão privilegiada das ações daqueles que estão sendo monitorados (Oliveira; Carneiro, 2016, p. 104).

Michel Foucault ressignificou o sentido do termo, que passou a ser compreendido como ferramenta universal voltada ao controle dos corpos, à produção de subjetividades e à garantia do exercício de poder. Segundo o autor, “o panóptico pode ser utilizado como máquina de fazer experiências, modificar o comportamento e treinar ou retreinar os indivíduos” (Foucault, 1987, p. 224), transformando-o em autodisciplina (Spíndola, 2010, p. 13). Foucault, ao estender o sentido do termo, arguiu que:

O panóptico funciona como uma espécie de laboratório de poder. Graças a seus mecanismos de observação, ganha em eficácia e em capacidade de penetração no comportamento dos homens; um aumento de saber vem implantar-se em todas as frentes do poder, descobrindo objetos que devem ser conhecidos em todas as superfícies onde este se exerça (Foucault, 1987, p. 228).

Foucault propôs ainda uma inflexão no que concerne à prática da punição ao sugerir que o “castigo fira mais a alma do que o corpo” (Foucault, 1987, p. 20). Preocupado com a consciência, destacou que o objetivo fundamental da concepção panóptica consiste em formar

um sentimento de disciplina. Definida como a “arte da distribuição dos indivíduos no espaço” (Foucault, 1987, p. 168), a disciplina permite o controle minucioso das operações do corpo, efetua a sujeição constante de suas forças e lhe impõe uma relação de docilidade-utilidade. No entanto, alertou que os processos disciplinares, comuns nos conventos, nos exércitos e nas oficinas, tornaram-se, no decorrer dos séculos XVII e XVIII, mecanismos de dominação dos corpos (Foucault, 1987, p. 164). No campo político, o “corpo só se torna força útil se é ao mesmo tempo corpo produtivo e corpo submisso” (Foucault, 1987, p. 29). Desse modo, formase então:

Uma política das coerções dos corpos, uma manipulação [...] de seus comportamentos. O corpo humano entra numa maquinaria de poder que o esquadriha, o desarticula e o recompõe. Uma “anatomia política”, que é também [...] uma “mecânica do poder”, [...] ela define como se pode ter domínio sobre o corpo dos outros, não simplesmente para que façam o que se quer, mas para que operem como se quer. A disciplina fabrica assim corpos submissos e exercitados, corpos “dóceis”. A disciplina aumenta as forças do corpo [...] e diminui essas mesmas forças (em termos políticos de obediência) (Foucault, 1987, p. 164).

No campo da Antropologia Teológica, a ideia de disciplina não é uma novidade e foi abordada por Agostinho de Hipona para rebater os donatistas³⁷. Segundo Talal Asad (2010), Agostinho, ao analisar a relação entre poder e verdade, desenvolveu uma visão sobre a função religiosa criativa do poder. E que a coação seria uma condição para a efetivação da verdade e a disciplina seria fundamental para sua manutenção. A querela teve início quando, em 405 (d.C.), os donatistas pregaram um cisma contra a Igreja de Roma. Diante do impasse, a Igreja de Cartago, alinhada a Roma, expediu um edito defendendo sua autonomia e em oposição aos insurgentes. E, embora o documento tenha se baseado na legislação romana, que, dentre outras coisas, defendia a não discriminação religiosa, os bispos opositores foram afastados e o grupo dissidente contido.

Agostinho, ao defender as ações contra os donatistas, foi acusado de persegui-los e de coagi-los, e que sua postura representava uma negação dos ensinamentos cristãos. Deus fez os homens livres para escolher entre o bem e o mal; uma política que vilipendiasse esse princípio baseado na escolha era considerada irreligiosa (Asad, 2010, p. 267). Na resposta, o bispo de Hipona dividiu-se entre a defesa do ato de fé como uma escolha consciente – livre-arbítrio – e

³⁷ Grupo de rigoristas que implantou um cisma na Igreja de Cartago – e em boa parte do norte da África – que perdurou por mais de trezentos anos, até a extinção do cristianismo nessa região pelos muçulmanos. Liderado por Donato – bispo de Casas Negras –, devotado à doutrina, à ação e à liderança, exerceu verdadeiro primado graças ao seu gênio dominador e organizador e à sua arrebatadora eloquência, daí ter granjeado o epíteto de “o Grande”.

a possibilidade de persuasão que poderia transformar uma congregação de cristãos revoltosos em fiéis contidos/dóceis. Entretanto, reconheceu que havia um paradoxo entre as situações e intenções humanas e o propósito invencível do Deus cristão (Brown, 2017, p. 293).

Como saída, Agostinho argumentou que o ato individual de escolha poderia ser espontâneo, mas em muitas situações narradas no Velho Testamento, Deus impôs-se contra a vontade humana. Essa postura temerária instituiu um tipo de processo corretivo de ensinamento (*eruditio*) e de admoestação (*admonitio*), capaz de proporcionar medo, coerção e inconveniência externa (Asad, 2010, p. 267). Ancorado, portanto, nessa fundamentação teológica, o bispo de Hipona demonstrou-se convencido de que era necessário, em determinadas circunstâncias, aplicar a disciplina (Brown, 2017, p. 294).

Desse modo, as variáveis acerca do conceito de disciplina, apresentadas por Foucault e Agostinho, de muitas maneiras auxiliam na busca pela compreensão dos métodos utilizados por João Paulo II para conter o tipo de visão desterritorializada de Igreja do episcopado brasileiro. A ideia de disciplina como ação corretiva/punitiva, a arte da distribuição e controle dos corpos por meio da vigilância conotam sua relação com o projeto da Nova Evangelização. E, ao analisar as medidas adotadas pela Igreja de Roma, encontra-se um farto volume de textos documentais que pode ser interpretado como uma expressão da visão panóptica wojtyliana.

O cardeal Ratzinger (1985), com a intenção de indicar quem inicialmente deveria ser vigiado, nomeou as conferências episcopais, por serem responsáveis pelo desencadeamento dos constantes embates internos. Recordou que, embora o Concílio tenha trabalhado para reforçar o papel e a responsabilidade dos bispos, na prática o que se observava era seu enfraquecimento, devido às suas participações em Conferências organizadas e, burocraticamente, enrijecidas. Contrário a esse movimento, afirmou que elas não possuem base teológica e não fazem parte da estrutura originária da Igreja. O novo Código de Direito Canônico, ao estabelecer quais eram suas atribuições e autoridades, determinou que:

Não podem agir validamente em nome de todos os bispos, a menos que todos e cada um dos bispos tenham dado o seu consentimento, e a menos que não se trate de matéria sobre as quais haja disposto o direito universal ou o estabeleça um especial mandato da Sé Apostólica. O coletivo, portanto, não substitui a pessoa do bispo. [...] nenhuma Conferência Episcopal tem [...] uma missão de ensino: seus documentos não têm valor específico, mas o valor do consenso que lhes é atribuído pelos bispos individualmente (Ratzinger; Messori, 1985, p. 41).

O prefeito Ratzinger justificou que seu posicionamento tinha em vista salvaguardar a natureza da Igreja Católica, que é baseada em uma estrutura episcopal, não em uma espécie de

federação nacional. Para cada diocese – comunidade particular – só existe um pastor e mestre da fé, em comunhão com outras circunscrições eclesíásticas e com o Vigário de Cristo. A boa relação entre as partes mantém toda a hierarquia em equilíbrio. Entretanto, a delegação de seus poderes inalienáveis está tornando-se cada vez mais coletiva e menos pessoal. Daí, as decisões que deveriam ser tomadas monocraticamente ficam à mercê de comissões específicas. Diante desse fato, as buscas por consenso entre as opiniões divergentes e os esforços de mediação dão lugar, muitas vezes, a documentos equivocados, em que as posições que deveriam ser contundentes são atenuadas (Ratzinger; Messori, 1985, p. 41).

Ratzinger citou um exemplo que ocorreu no país de Wojtyła, na década de 1930, para demonstrar, historicamente, que as decisões individuais na Igreja são mais relevantes. Destacou que, estando a Polônia na vanguarda da criação das Conferências, os textos mais contundentes contra o nazismo foram escritos por bispos individuais, enquanto aqueles documentos publicados pelo conglomerado de bispos “parecia um tanto abrandados, fracos demais com relação ao que a tragédia exigia” (Ratzinger; Messori, 1985, p. 41).

E, para restabelecer a coragem pessoal dos bispos, Ratzinger recorreu ao que chamou de “lei sociológica inexorável, precisa, que rege o trabalho dos grupos, que se queira, quer não, democráticos somente na aparência” (Ratzinger; Messori, 1985, p. 42). Ressaltou que na segunda sessão do Concílio (1963) participaram em média 2.135 bispos. Desses, somente pouco mais de 200, ou seja, 10%, fizeram uso da palavra; o restante, 90%, limitaram-se a ouvir e a votar. Diante desses dados, presume-se que a verdade não pode ser criada como resultado de votação. Só pode ser encontrada e não produzida. No entanto, durante os Concílios, quando são alcançados os consensos, esses não se dão através de votação, mas por testemunho, acolhidos por unanimidade moral (Ratzinger; Messori, 1985, p. 42).

Ratzinger atribuiu a razão dos bispos agirem dessa forma ao desejo de evitar atritos entre seus pares. A maioria aceitava as posições ideológicas das minorias, determinadas a estabelecer suas certezas. Nas conferências episcopais, confessou ter conhecido bispos que, em particular, disseram que teriam decidido de maneira diferente daquelas proferidas em grupo. Para corrigir essas distorções, a Congregação para a Doutrina da Fé, na reunião do Celam ocorrida em março de 1984 em Bogotá, exigiu que os próprios bispos participassem, em vez de enviar representantes. Pois “a função do bispo, enquanto mensageiro do Evangelho na Igreja que lhe foi confiada, não pode ser delegada” (Ratzinger; Messori, 1985, p. 43).

Parafraseando a segunda carta de Paulo a Timóteo e dirigindo-se aos bispos, Ratzinger admoestou-os:

Conjuro-te diante de Deus e de Jesus Cristo que virá julgar vivos e mortos, anuncia a palavra, insiste em qualquer ocasião, oportuna e inoportunamente, admoesta, reprová, exorta com toda a magnanimidade da doutrina: dia virá, com efeito, em que os homens não suportarão mais a sã doutrina e, pelo prurido de ouvir, se circundarão de mestres segundo os próprios desejos, recusando-se ouvir a verdade para voltar às fábulas. Tu, porém, vigia atentamente, sabe suportar os sofrimentos, efetua a tua obra de anunciador do Evangelho, cumpre o teu ministério (Ratzinger; Messori, 1985, p. 41).

Antes de prosseguir com essa análise, alguns dados mostram o que está por trás da defesa intransigente do cardeal Ratzinger por um tipo específico de governança da Igreja, que justifica sua desaprovação à atuação das conferências episcopais. Essa acepção tem como pano de fundo as tensões que se sucederam ao longo dos séculos, envolvendo os conceitos de sinodalidade, colegialidade e primado papal. Embora já tenha mencionado esses termos, sobretudo os dois últimos, serão apresentadas algumas considerações históricas e teológicas que ajudarão na compreensão das razões que embasaram o *modus vivendi* eclesial defendido pelo prefeito do ex-Santo Ofício e braço direito de João Paulo II.

Do ponto de vista de sua historicidade, a Igreja nasceu sinodal. No período apostólico das origens, a comunidade participava efetivamente das decisões normativas do grupo. Desse jeito de organização surgiu a ideia de sinodalidade, como a manifestação e a efetivação do sentido de caminhar juntos (Dias, 2023, p. 2). A Comissão Teológica Internacional (2018, n. 7) ressaltou que esse conceito recorda o comprometimento e a participação de todo o povo de Deus na vida e na missão da Igreja local. Como um desdobramento dessa expressão, a colegialidade possui um sentido mais teológico e universal. Concerne ao exercício dos bispos a serviço da Igreja particular confiada ao cuidado pastoral de cada prelado, que em comunhão hierárquica no/com o colégio episcopal mantêm-se unidos à Sé Apostólica.

No entanto, além dos modos de governança baseados na sinodalidade e na colegialidade, forjou-se uma terceira instituição: o primado do bispo de Roma, que, apesar de não ser novidade, foi somente durante o Concílio Vaticano I que o termo foi sistematizado. Como já foi analisado no primeiro capítulo, estabeleceu-se que o papa fosse investido da infalibilidade *ex cathedra* em matéria de fé e de costumes. Essa prerrogativa – descrita como um dogma de fé – também concedeu ao pontífice, além do primado de honra da tradição bimilenar, uma supremacia jurisdicional sobre toda a Igreja (Dias, 2023, p. 2). A relação, portanto, quase sempre contenciosa entre os modelos de governança sinodal, colegiada e primacial³⁸, desde a

³⁸ A sinodalidade das primeiras comunidades primitivas foi aos poucos ganhando novos contornos com a desterritorialização do cristianismo. As disputas entre o Ocidente e o Oriente foram se tornando mais frequentes com a adoção do princípio da colegialidade, sobretudo entre as cidades que compunham a chamada Pentarquia da Igreja Antiga: Roma, Antioquia, Alexandria, Jerusalém e Constantinopla. Com a queda do Império Romano do

formação das primeiras comunidades cristãs até João Paulo II, mas não somente, foi responsável por inúmeras tensões em função das visões distintas de como governar.

Vale recordar que, se no período pós-Vaticano I a Igreja priorizou o modelo ancorado mais na infalibilidade papal, o Vaticano II baseou-se na colegialidade e em um maior dinamismo das conferências episcopais. Esse Concílio recuperou, em alguma medida, “o aspecto sacral do episcopado, esquecido desde Pio IX” (Dias, 2023, p. 14). De forma objetiva, foi superada a “teoria que pensava o *munus* episcopal inteiramente derivado do papa” (Brito, 2015, p. 814). Sobre esse tema, o decreto conciliar *Christus Dominus*, ao determinar a função pastoral dos bispos na Igreja, destacou que “pela sagração/ordenação sacramental e pela comunhão hierárquica com o chefe e os membros do Colégio, os bispos são constituídos membros do corpo episcopal” (*Christus Dominus*, 2000, p. 405).

Essa inflexão pôde ser sentida a partir do fim do Vaticano II até à efetivação do Sínodo Extraordinário dos Bispos (1985), quando, às vésperas do evento, Ratzinger atribui às Conferências um papel meramente pragmático e funcional, como foi apresentado anteriormente. E, embora esse posicionamento tenha gerado reações por parte de teólogos intérpretes do Concílio, como Y. Congar, K. Rahner e A. Anton, nada mudou. Foi elaborada uma nova regulação jurídica que impôs uma reforma de seus “estatutos dentro de certos parâmetros, distantes de sua verdadeira identidade e papel exercido no período pós-conciliar” (Brighenti, 2020, p. 200). Desse modo, em sentido oposto ao Concílio, que reconheceu a importância das Igrejas particulares, assim como a relevância das Conferências para seu *aggiornamento*, o pontificado do papa João Paulo II representou “uma tendência para enquadrar o episcopado e as Igrejas locais” (Miranda, 2013, p. 110).

Na carta apostólica, sob forma de *Motu proprio* com o título *Apostolos Suos* (1998), o projeto da Nova Evangelização, baseado na competência do primado papal que atribui ao bispo de Roma o exercício singular do poder supremo sobre a Igreja, determinou que compete exclusivamente a essa autoridade erigir, suprimir ou alterar as conferências episcopais. Sendo assim, ficou estabelecido que a colegialidade dos atos do corpo episcopal está ligada ao fato de

Ocidente, em 476, os embates que antes giravam em torno das cinco cidades começaram a ser centralizados em Roma, em razão da aliança entre o papa e o reino dos francos e do desejo de formar um novo Império Romano. Esse fato lançou as bases do primado papal como poder jurisdicional universal. Desse modo, essas formas de governar foram causas tanto de cisma quanto de união. De separação – como o que ocorreu em 1054, em que, por razões diversas, entre elas a controvérsia do *Filioque* e os conflitos sobre a autoridade papal, provocou o esfacelamento da Pentarquia, ruptura entre Oriente e Ocidente. De união – considerada um exemplo bem-sucedido da colegialidade –, o que ocorreu em 1417, quando, por meio da aplicação da doutrina conciliarista durante o Concílio de Constança (1414-1418), pôs-se fim ao período dos três papas (Roma, Pisa e Avignon), elegendo-se como único pontífice Martinho V (1417-1431) (cf. Dias, 2023, p. 6-10).

que a Igreja universal não pode ser concebida como a soma das Igrejas particulares, nem como uma federação de Igrejas locais.

Ficou acertado ainda que cada Conferência Episcopal tivesse seus estatutos próprios. Mas deveria obter sua revisão (*recognitio*) da Sé Apostólica. Além do mais, “importa ter em conta o fato essencial de as conferências episcopais, com as suas comissões e ofícios, existirem para ajudar os Bispos, e não para ocupar o lugar deles” (*Apostolos Suos*, 1998, n. 18). Deve-se observar também que, mesmo nos territórios das conferências episcopais, que os bispos exerçam conjuntamente o ministério episcopal em benefício dos fiéis, para que tal exercício seja legítimo, é obrigatória e necessária a “intervenção da autoridade suprema da Igreja, que através da lei universal ou de mandatos especiais, confia determinadas questões à deliberação da Conferência Episcopal” (*Apostolos Suos*, 1998, n. 20).

Todavia, essas inflexões que estavam em curso, mesmo que não tenha provocado mudanças na fórmula da escolha de novos bispos, alteraram a exigência feita aos candidatos. Ao comentar sobre esse assunto, Ratzinger salientou que a competência pela indicação é dos Núncios Apostólicos presentes nos diferentes países e que não havia intenção de mudar. No entanto, esse modelo tem apresentado problemas, sobretudo no Brasil e nos Estados Unidos, em função da dimensão territorial. Têm-se dificuldades em reconhecer, com riqueza de detalhes, os pré-requisitos presentes nos candidatos. Esse fato pode ocasionar a formação de episcopados que sejam negligentes quanto à garantia dos pontos fundamentais da doutrina. Isso agravou-se nos anos seguintes ao término do Vaticano II. Nesse período bastava que o candidato fosse “aberto ao mundo” (Ratzinger; Messori, 1985, p. 44).

Entretanto, após 1968, com o agravamento dos conflitos envolvendo setores internos da Igreja que buscavam protagonismo de seu modo de interpretar o Concílio, percebeu-se que só essa característica não era suficiente. Necessitava-se de bispos capazes de opor-se ao mundo e às suas tendências negativas, para “curá-las, canalizá-las e alertar os fiéis” (Ratzinger; Messori, 1985, p. 45). Como candidatos, os professores de teologia devem ser preteridos, pois, embora possam mostrar-se como mestres atualizados e pastores zelosos da fé, a Igreja necessita de voz que personifique a fé simples, “com a sua simples e fundamental intuição que precede à ciência. A fé, com efeito, é ameaçada de destruição sempre que a ciência eleva-se a si mesma como norma absoluta” (Ratzinger; Messori, 1985, p. 45). E ainda:

Os santos, todos, foram homens de fantasia, não funcionários burocráticos. Foram personagens profundamente obedientes e, ao mesmo tempo, homens de grande originalidade e independência pessoal. A Igreja, não me canso de

repetir, necessita mais de santos do que de funcionários (Ratzinger; Messori, 1985, p. 46).

A nomeação de novos bispos para a Igreja Católica brasileira, em função dessas minúcias, tornou-se um assunto delicado. Atribui-se ao cardeal Sebastião Baggio, por alguns anos Núncio no Brasil e agora prefeito da Congregação para os Bispos, a observação de que Roma poderia ainda enganar-se na nomeação de um ou outro bispo, mas não erraria na escolha dos arcebispos. Para evitar equívoco, foram estabelecidas normas suplementares que exigiam, por exemplo, que o candidato fosse contra a ordenação de homens casados e a favor das normas estabelecidas pela encíclica *Humanae Vitae*, de Paulo VI, sobretudo quanto às proibições sobre o uso de contraceptivos (Beozzo, 1994, p. 281).

H. Küng (2012) destacou que, neste papado e sobre este assunto, houve um esforço de conformidade forçada do episcopado. Tendo em vista alterações de longo prazo, para o Vaticano, como para qualquer outro sistema político, a política pessoal tem, desde sempre, um significado decisivo. E, para a atual mudança de rumo em curso, definida por setores eclesiais como um retrocesso, o privilégio de nomeação dos bispos, arcebispos e cardeais tornou-se um instrumento por excelência para fins de controle e continuidade.

Entretanto, além do cuidado no ato de escrutínio, o sistema wojtyliano procurou tornar bispos e padres submissos a Roma e, não raro, subalternos à própria figura do papa. As nomeações por critério de excelência foram tornando-se exceções. Muitos padres qualificados foram ignorados por serem considerados de mentalidade desviante. Por outro lado, antes da admissão oficial nas hostes romanas, o novo bispo sufragâneo deveria pronunciar solenemente seu voto de obediência ao papa, razão pela qual deveria sentir-se responsável menos pelos fiéis e mais para com o pontífice, devendo também, regularmente, viajar a Roma para reportar-se *ad limina Apostolorum* (Küng, 2012, p. 193).

No embate entre a Cúria e a CNBB pela manutenção de suas influências no episcopado, o Vaticano levou a melhor, devido a dispor do Núncio Apostólico na apresentação dos possíveis candidatos. Como se observou nos primeiros anos da década de 1980, mesmo que as dioceses vacantes tenham sido submetidas a consultas, como de costume, em alguns casos o Núncio ignorou as sugestões e indicou alguém de pensamento alinhado ao papa. Como exemplo, em 1981, acreditou-se que Dom Ivo Lorscheider fosse o favorito para assumir a arquidiocese de Porto Alegre/RS, em função dos serviços prestados como secretário-geral (1971 e 1974) e presidente da CNBB (1979-1983) (Mainwaring, 1989, p. 276).

Por duas vezes seu nome foi indicado por seus pares para substituir Dom Vicente Scherer. No entanto, a nunciatura indicou Dom Cláudio Collings, bispo de Passo Fundo, uma

pequena cidade do interior gaúcho. Após o fim de seu mandato à frente da CNBB (1983), Dom Ivo retornou a sua diocese de Santa Maria/RS, onde permaneceu até 2004 (Beozzo, 1994, p. 283). Em outubro de 1984, o Vaticano nomeou Dom Clóvis Frainer arcebispo de Manaus. E em abril de 1985, Dom José Cardoso Sobrinho, como arcebispo de Recife, para substituir Dom Hélder Câmara (Mainwaring, 1989, p. 276). Como bispo-auxiliar desta arquidiocese, foi escolhido o padre João Evangelista Terra, que ganhou notoriedade na imprensa devido à publicação de artigos com ataques à CNBB e a seu presidente, Dom Ivo Lorscheider. Por diversas vezes, esse padre acusou-os de omissos e de abrigar tendências galicanas (Beozzo, 1994, p. 284).

Dom Hélder Câmara, durante a dura batalha pela escolha de seu sucessor, em sucessivas viagens a Roma, pediu que fosse nomeado como arcebispo seu auxiliar por mais de 20 anos, Dom José Lamartine, para que não houvesse problema de continuidade na pastoral. Roma respondeu que não nomeava bispos auxiliares ao posto de arcebispo. Entretanto, contrário a esta decisão, na época, o bispo auxiliar de Belo Horizonte, Dom Serafim, tornou-se arcebispo desta mesma arquidiocese (Beozzo, 1994, p. 288).

No período que antecedeu a nomeação de Dom Clóvis Frainer, os bispos do regional Norte I (Amazonas e Roraima) redigiram uma petição endereçada ao Núncio sugerindo que fosse nomeado Dom Luciano Mendes de Almeida como administrador apostólico da sede vacante. No entanto, o escolhido foi Dom Arcângelo Cerqua, bispo de Parintins, o único que não assinou a carta. Porém, o que aconteceu na arquidiocese de Recife foi mais emblemático. Ao assumir como arcebispo, Dom José Cardoso Sobrinho entrou em conflito com as pastorais da terra e da juventude. Expulsou-as da sede do regional da CNBB e fechou o Instituto Teológico de Recife. De modo que se dedicou a dismantelar o trabalho efetuado por Dom Hélder (Beozzo, 1994, p. 283).

Com relação aos bispos e arcebispos que demonstravam algum incômodo com a política vaticana, não demorou a surgir os primeiros sinais do efeito da nova disciplina papal, entendida como reordenamentos espaciais dos corpos. Dom Luciano Mendes, bispo de prestígio dentro da CNBB e auxiliar da maior arquidiocese do país, foi transferido para Mariana/MG (Beozzo, 1994, p. 284), uma cidade de trinta e cinco mil habitantes, cuja ascensão econômica deu-se no século XVIII, no contexto do ciclo do ouro.

Diante das muitas contradições, tinha-se a impressão de que alguns setores da Cúria Vaticana, talvez inspirados na máxima atribuída ao ditador romano Júlio César: *divide et impera* (dividir para governar), apostavam na discórdia como instrumento de exercício de poder. Como indicativo de que havia uma intenção, às vésperas da convocação da 21ª Assembleia da CNBB,

1983, Dom Luciano Duarte, bispo de Aracaju, em uma entrevista para a televisão, afirmou que a Igreja no Brasil, sob a orientação marxista, estava atuando à revelia das orientações do papa. E que, portanto, deveria sofrer uma intervenção (Regan, 1986, p. 21). Em resposta às inverdades proferidas contra o episcopado, em votação para coordenar a Assembleia, foram eleitos Dom Clemente Isnard (163 votos) e Dom Luciano Mendes de Almeida (163 votos). Dom Luciano Duarte e Dom José Freire Falcão foram derrotados, sendo que o primeiro não recebeu votos. Roma preteriu os nomes mais votados e escolheu os dois que não receberam apoio (21ª Assembleia Geral da CNBB, 1983, p. 262-271). Em tom de lamento e de denúncia, Dom Pedro Casaldáliga afirmou:

Tenho uma experiência triste com as nunciaturas. Você conhece melhor do que eu as queixas persistentes das conferências episcopais, dos bispos, dos presbíteros e de grandes setores da Igreja contra uma instituição tão marcadamente diplomática na sociedade e, frequentemente, atuando em paralelo às ações dos episcopados (Casaldáliga, 1989, p. 174).

Todavia, em diversas circunstâncias, Roma deixou de ser o árbitro e, mais ainda, o mediador dos conflitos para tomar partido em prol de uma tendência minoritária no episcopado brasileiro, ora incentivando, ora favorecendo. Esse grupo, por vezes, comportou-se como os verdadeiros fiéis ao Evangelho, ao povo e ao papa. A situação tornou-se tão insustentável que na eleição da CNBB, em abril de 1991, o setor liderado por Dom Luciano Duarte propôs uma chapa em que tinha Dom Lucas Moreira Neves como o candidato do papa (Beozzo, 1994, p. 291). Na mesma direção, as divergências defendidas por esse grupo lançaram dúvidas sobre os que discordavam de suas posições no campo político, social e pastoral, sob suspeita de serem contra o bispo de Roma.

Assim, como aplicou a disciplina na escolha e redistribuição dos bispos nos espaços de poder, João Paulo II estendeu a ação para os territórios, atuando na divisão de dioceses como forma de controle. O exemplo que mais chamou a atenção aconteceu em São Paulo. A arquidiocese metropolitana foi fatiada para esvaziar a liderança de Dom Paulo Evaristo Arns, embora o arcebispo nunca tenha atribuído ao papa a responsabilidade pelo feito.

A questão envolvendo a arquidiocese de São Paulo começou ainda no papado de Paulo VI. Devido a seu crescimento acelerado, foi apresentada uma proposta à Cúria (1975) que previa sua divisão em regiões episcopais interdependentes, com bispos corresponsáveis. As decisões e os recursos deveriam ser compartilhados de acordo com as necessidades, mas sob a coordenação do arcebispo. Sem que tivesse uma resposta durante anos, em março de 1989, o Núncio Dom Carlo Furno (1982-1992) informou a Dom Paulo Evaristo Arns que Roma havia

decidido pela divisão em quatro novas dioceses. Ao procurar o cardeal responsável em Roma, ouviu do mesmo que era ordem do papa. Não conformado, em audiência e após questionar sua decisão, João Paulo II afirmou que não queria a divisão (Arns, 2001, p. 239) e pediu que Dom Paulo Evaristo procurasse o cardeal responsável e informasse-o.

Ao retornar ao Brasil, a Nunciatura comunicou a Dom Paulo Evaristo que o decreto, cancelando a separação, havia sido assinado. Contrariando a proposta inicial, o Vaticano criou quatro dioceses independentes. E, sem que o arcebispo fosse consultado, o Núncio escolheu seus bispos. Para a diocese de Santo Amaro foi designado Dom Fernando Figueiredo; para São Miguel, Dom Fernando Legal; Osasco: Dom Francisco Manuel Vieira; e Campo Limpo: Dom Emílio Pignoli (Arns, 2001, p. 239).

O cardeal Arns, ao ser perguntado sobre esse fato, confessou: “foi esse, talvez, o capítulo mais triste de minha vida de arcebispo sob a orientação do papa João Paulo II” (Arns, 2001, p. 240). Ressaltou que a história confirmaria o que dissera na Suíça, na Áustria, na Alemanha e em todos os lugares onde ouvia reclamações: o papa é o autêntico líder da Igreja. Disse ainda que:

O próprio Sumo Pontífice um dia me chamou e me abraçou dizendo que agradecia a defesa constante que eu fazia de sua pessoa nos ambientes menos favoráveis, mas acrescentou que não gostara de minha crítica à Cúria Romana. Quando estranhei esta última afirmação, ele afirmou: a Cúria sou eu. Respondi-lhe com toda franqueza: nem mesmo a pequena Cúria, até em São Paulo se identifica com o seu arcebispo, pois ela faz e diz coisas, até em meu nome, pelas quais não sou responsável. Como poderia isto então acontecer em Roma? (Arns, 2001, p. 241).

Com os novos critérios, as nomeações episcopais efetuadas na primeira década, mas não somente, do papado de João Paulo II foram alinhadas ao projeto de restauração romântico-conservadora. Salvo raras exceções, os novos bispos e arcebispos foram pessoas cujas prioridades eram a preservação da autoridade eclesiástica, da doutrina e das normas estabelecidas, além da defesa das medidas canônicas vindas da Santa Sé (Oliveira, 1992, p. 46). Na mesma direção, o episcopado e o colégio de cardeais passaram a apresentar uma uniformidade considerável. Isso fez com que as controvérsias e as dissensões sofressem uma tentativa de silenciamento, enquanto reportagens de escândalos sexuais e políticos, sobretudo na Alemanha, Polônia, Estados Unidos, Irlanda e Áustria, ganhavam os noticiários (Küng, 2012, p. 193).

Vale lembrar também que, no novo contexto, houve um controle expressivo das paróquias canceladas pelos padres sobre os leigos. O catolicismo tradicional assumiu aos

poucos o lugar antes ocupado pelas CEBs, renovando-se os velhos anseios voltados para as questões litúrgicas e sacramentais e limitando a iniciativa e autonomia dos leigos engajados na pastoral popular (Prandi, 1997, p. 103). Um movimento de religiosidade emocional, sem nenhum compromisso social, que prega obediência ao papa, cujos rituais têm semelhança com os das Igrejas evangélicas: cantos, danças, expressões de sentimentos, curas pela fé e orações públicas (Löwy, 2000, p. 218).

Libânio, ao caracterizar este período que compreendeu a primeira década do papado de João Paulo II, afirmou que “depois de viver o espírito primaveril do Concílio Vaticano II, a Igreja mergulhou, nos anos 80, num rigoroso inverno que reforçou a disciplina interna e a centralização” (Libânio, 1990, p. 29). O Instituto Superior de Estudos da Religião (Iser), reunido no Rio de Janeiro para analisar a conjuntura da Igreja no Brasil do pós-Concílio, classificou-a de “estação de seca na Igreja” (*Comunicações do Iser*, 1990).

Na mesma direção, Ralph Della Cava comentou que as comunicações de massa transformaram Wojtyła, aspirante a ator em sua juventude, em uma figura maior que o natural, não apenas pela virilidade, incansabilidade e carisma do “telegênico peregrino de uma terra distante” (Della Cava, 1990, p. 905), mas por torná-lo delegado de Deus entre os homens. Como tal, cada palavra sua era transcendente, opondo a eternidade da criação e da fé à transitoriedade do homem e da história. De modo que exercia um papel verdadeiramente único que reivindicava o vicariato de Cristo (Della Cava, 1990, p. 905).

6.5 CRISTOCENTRISMO *VERSUS* ECLESIOCENTRISMO: UMA IGREJA DIVIDIDA?

Assim como ocorreu com a Conferência dos Bispos, o projeto da Nova Evangelização, com a pretensão de controlar pela vigilância as interpretações teológicas da doutrina católica, tomou medidas contenciosas contra os teólogos da libertação. E, no centro dessa discussão, dois elementos acerca da natureza da Igreja foram a causa dos embates. Trata-se dos aspectos da cristologia e da eclesiologia. Sobre esses termos, é importante ressaltar que, do ponto de vista histórico e teológico, a Igreja cristã, em seu nascedouro, considerou essas duas condições como partes fundamentais em sua formação. E, embora tenham surgido ao longo de sua jornada bimilenar inúmeros conflitos envolvendo questões doutrinárias, parece ter sido a primeira vez que esses dois conceitos se tornaram o motivo das indisposições entre setores da instituição.

É relevante ainda destacar que, apesar de os dois termos não estarem, em tese, relacionados ao modo de governança, ou seja, à sinodalidade, à colegialidade e ao primado papal, foram arrastados para o centro do embate. De um lado, João Paulo II e todo um esforço

para lembrar ao clero a natureza cristocêntrica da instituição, ressignificar o sentido de Igreja Povo de Deus em Igreja de comunhão e que as conferências episcopais, assim como as dioceses particulares, devem estar sob o primado da cátedra de Pedro. Como consequência, ao analisar as decisões de sua administração eclesial, de um modo particular as que ocorreram na Igreja do Brasil, parece que a defesa intransigente que pôs o Cristo como o *axis mundi*, a Igreja como comunhão e o colégio dos bispos submissos, com todas as reticências em função da complexidade do tema, teve como propósito fazer prevalecer a supremacia do primado papal sobre os outros *modus vivendi* do catolicismo. Isso levou o setor favorável a novas hermenêuticas teológicas a acusar a Cúria de criar um tipo de cristocentrismo limitante.

Por outro lado, o caráter eclesial do cristianismo, no contexto desta querela, também sofreu ressignificações com o surgimento das CEBs e da Teologia da Libertação. Novas interpretações foram feitas levando em consideração a conjuntura da sociedade moderna, que produziu uma fragmentação e um anonimato generalizado das pessoas. Esse processo também foi sentido dentro da Igreja, sobretudo nos últimos séculos. A instituição organizou-se dentro de um esquema hierárquico e de uma compreensão jurídica dos relacionamentos entre os cristãos. Tornou-se uma organização regulamentada por uma hierarquia que detinha o poder e cuja comunidade teria apenas uma participação subserviente, no modo de observar e cumprir regras. Foi contra essa visão que surgiram as CEBs, como uma nova experiência eclesiológica, baseada na comunidade e na fraternidade e, de acordo com o sentido de eclesialidade da tradição do primeiro século (Boff, 1977, p. 9).

A Igreja da América Latina propôs que houvesse coerência entre o reto agir (ortopraxia) e o reto pensar (ortodoxia). E que a evangelização levasse em consideração a realidade social, eclesial, política e econômica no modo de fazer teologia (Beozzo, 1994, p. 237). Como demonstração de apoio, Paulo VI publicou a exortação apostólica *Evangelii Nuntiandi* (1975). No documento, o papa ratificou a proposta ao afirmar que a “evangelização não seria completa se ela não tomasse em consideração a interpelação recíproca que se fazem constantemente o Evangelho e a vida concreta, pessoal e social, dos homens” (*Evangelii Nuntiandi*, 1975, n. 30). E, dirigindo-se às Igrejas particulares, ressaltou que:

A Igreja, repetiram-no os Bispos, têm o dever de anunciar a libertação de milhões de seres humanos, sendo muitos destes seus filhos espirituais; o dever de ajudar uma tal libertação nos seus começos, de dar testemunho em favor dela e de enviar esforços para que ela chegue a ser total. Isso não é alheio à evangelização (*Evangelii Nuntiandi*, 1975, n. 30).

Desse modo, a acepção de *Ekklesia* defendida pela Igreja Latino-americana, com a chancela de Paulo VI, indicou que não podia ser reduzida apenas a seu caráter institucional com seu aparato normativo, mas era também um acontecimento em constante vir-a-ser. Ela nasce e se reinventa toda vez que as pessoas se reúnem em torno do Evangelho. Além do mais, reivindica o senso de sinodalidade e colegialidade da tradição das origens no modo de organizar a vida das comunidades locais e universal. Pois a Igreja não nasceu de um efeito miraculoso, porém da fé do povo. Quanto ao princípio de autoridade, seja inspirado no próprio Cristo, ancorado no sentido de diaconia, que preserva o respeito entre irmãos e despreza a relação viciada senhor/súdito. Ao agir dessa forma, a Igreja pode tornar-se símbolo de verdadeira libertação e de liberdade e não do “homogêneo alinhamento de todos a um sistema fechado e cêntrico” (Boff, 1981, p. 105, 204).

Leonardo Boff (1977), ao referir-se aos aspectos fundacionais da Igreja, lançou uma questão, defendeu que Jesus não pregou a Igreja, mas o reino de Deus. Como ficou expresso no Evangelho: “esgotou-se o prazo. O reino de Deus está próximo. Mudai de vida! Credes nessa boa notícia” (Mt 1,15). No entanto, o reino de Deus, defendido por Jesus, é um conceito escatológico. Significa o governo de Deus que põe termo ao mundo atual, que aniquila tudo o que é antidivino causador da miséria e do sofrimento, enquanto traz a salvação para aqueles que aguardam o cumprimento das profecias. Por outro lado, não se trata de uma teocracia nacional, um território ou algo meramente espiritual, mas uma nova ordem do mundo, onde o reino de Deus é boa nova para os pecadores e para todos os que se converterem, não só para um grupo escolhido. Daí origina-se o sentido real do termo universal.

Em defesa do que chamou de *eclesiogênese*, Leonardo Boff arguiu que a pregação de Jesus foi dirigida tanto aos judeus quanto aos não judeus. Sua palavra assumiu um tipo de universalismo, por ter como objetivo alcançar todas as pessoas, sem cair no risco de excluir algum grupo. Ele não intencionou fundar uma nova comunidade ao lado de tantas outras que neste contexto histórico reclamavam para si o título de verdadeira Israel. Sendo assim, seria um contrassenso afirmar que o Cristo veio para que todos tenham vida e vida em abundância se ele se comportasse como um proselitista em favor da formação de um grupo específico (Boff, 1977, p. 79).

Essa visão eclesial, quando comparada com aquilo que o cardeal Wojtyła recordou a seus pares da Cúria na quaresma de 1976, revelou-se diametralmente oposta. Vale recordar que o cardeal polonês defendeu que o mistério da redenção e o mistério da humanidade estão intrinsecamente conectados. Desse modo, o nascimento da Igreja está diretamente relacionado com a anunciação, morte e ressurreição de Cristo. Por outro lado, a tese boffiana, ao afirmar

que a Igreja nasceu da fé do povo, negou categoricamente sua intenção divina, enquanto revelou um movimento que aspirava por uma aceção de dessacralização de Igreja. E que, dentre muitas coisas, estaria munida de autonomia para decidir, por exemplo, de que forma participaria do reino de Deus.

Na contramão, a Nova Evangelização parece ter interpretado esse movimento como uma tentativa de estabelecer uma espécie de eclesiocentrismo, apoiada pelas CEBs e a Teologia da Libertação. As posições pouco ortodoxas defendidas por Leonardo Boff criaram uma perspectiva, por parte de Roma, de que havia surgido na América Latina, especialmente no Brasil, um inimigo que precisava ser combatido (Veiga, 2018, p. 26).

Com a pretensão de vigiar e punir, a Cúria tomou algumas medidas contra o franciscano Leonardo Boff, sobretudo depois da publicação de *Igreja: carisma e poder*, em 1981. O périplo ao qual o teólogo foi submetido foi descrito em *Roma Locuta: documentos sobre o livro Igreja: carisma e poder – Ensaio de eclesiologia militante de Frei Leonardo Boff, O.F.M.* A obra foi publicada pela editora Vozes, sob a responsabilidade do Movimento Nacional dos Direitos Humanos, dividida em quatro partes. A primeira descreveu como a Comissão Arquidiocesana para a Doutrina da Fé do Rio de Janeiro, em fevereiro de 1982, sob a presidência de Dom Karl Josef Romer e com o auxílio do professor da PUC de Porto Alegre/RS, Urbano Zilles, iniciou o processo de contestação do livro. Na segunda parte, foi divulgada uma carta do prefeito Ratzinger, de maio de 1984, com menções aos pontos críticos defendidos na obra e a convocação do autor para uma reunião em Roma. Na ocasião, setores importantes do episcopado brasileiro mobilizaram-se em demonstração de apoio ao religioso. Leonardo Boff apresentou-se em 7 de setembro de 1984, acompanhado pelo presidente da CNBB, Dom Ivo, e dos cardeais Aloísio Lorscheider e Paulo Evaristo Arns.

Antes de Leonardo Boff se apresentar, em maio de 1984, a Congregação para a Doutrina da Fé concluiu que sua obra estava em desacordo com muitos aspectos fundamentais da doutrina bimilenar da Igreja. E publicou um relatório em que reafirmou as competências pelas alterações e manutenção da ortodoxia. Recordou que: cabe à Igreja universal interpretar, desenvolver e aplicar a herança comum do Evangelho; que ela se efetiva e vive nas Igrejas particulares; uma práxis e as experiências não substituem nem produzem a verdade, estão apenas a serviço; o Vaticano II, quando afirmou que a Igreja de Cristo subsiste (*subsistit*) na Igreja Católica, quis esclarecer que há uma única subsistência da verdadeira Igreja. De modo que qualquer interpretação divergente é considerada relativismo eclesiológico (*Roma Locuta*, p. 132-135).

Na quarta e última parte do livro, fez-se uma descrição da carta enviada ao Ministro Geral da Ordem dos Frades Menores, John Vaughn, em 26 de abril de 1985, comunicando quais medidas disciplinares foram tomadas contra o frade. Tais determinações consistiam num período de obsequioso silêncio para que o religioso fizesse uma reflexão sobre os pontos divergentes; abstenção de suas atividades na redação da *Revista Eclesiástica Brasileira* e em outros compromissos ligados à Igreja Católica. Em 1º de maio daquele ano, o ministro geral comunicou a Leonardo Boff as resoluções tomadas (*Roma Locuta*, p. 145).

O cardeal Ratzinger, ao comentar a constituição do que chamou de comissão de fé presente nas dioceses e nas Conferências dos Bispos, confessou que esse órgão, regido por estatuto próprio³⁹, municiava sua prefeitura a intervir em qualquer Igreja particular. Contudo, diante de casos concretos em que houvesse a necessidade de alguma medida contenciosa, primeiramente o bispo e/ou superior religioso era acionado para que dialogasse com o autor. Caso não conseguisse contornar o problema, por tratar-se de uma questão que extrapolasse os limites e/ou as competências locais, o Dicastério responsável era informado. Após a leitura da obra em questão, produzia-se um relatório com os pontos conflitivos. O autor, ciente de seus equívocos, prestava os esclarecimentos ou retratava-se, evitando que medidas disciplinares fossem aplicadas (Ratzinger; Messori, 1985, p. 47).

No entanto, outra resolução foi adotada devido aos recorrentes conflitos eclesiológicos envolvendo a Cúria Vaticana e o Celam. Roma sugeriu, nos anos seguintes ao término do Vaticano II, que cada país criasse Comissões Episcopais de Doutrina⁴⁰ com o intuito de aumentar a vigilância sobre os teólogos da libertação (Beozzo, 1994, p. 238).

O primeiro caso em que se tentou punir um teólogo utilizando essas Comissões, como espécie de tribunais, aconteceu no Peru. Com a intenção de criar uma jurisprudência válida para a América Latina, o teólogo peruano Gustavo Gutiérrez, um dos fundadores da Teologia da

³⁹ Os livros e demais publicações ou conferências cujo conteúdo seja da competência da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé devem ser encaminhados ao Congresso. Se a opinião submetida a exame for clara e indiscutivelmente errônea e, ao mesmo tempo, se for previsível que sua divulgação cause ou já cause prejuízo real aos fiéis, o Congresso pode decidir pela adoção do procedimento extraordinário – isto é, que o caso seja imediatamente dado a conhecer ao Ordinário ou aos Ordinários interessados e que o autor seja convidado, por meio de seu Ordinário, a corrigir o erro. Depois de receber a resposta do Ordinário ou dos Ordinários, a Congregação Ordinária tomará as providências cabíveis (cf. Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, 1971, nº 1).

⁴⁰ No caso do Brasil, essa Comissão foi criada com a CNBB (1952) e assumiu essa denominação a pedido de Roma no final da década de 1960. Tem a função de assessorar o episcopado brasileiro em questões doutrinárias, tais como: promover a fidelidade à doutrina da Igreja, a integridade na sua transmissão, a compreensão da fé, o seu testemunho diante dos desafios atuais e, sobretudo, assistir a CNBB no exercício do magistério doutrinal. A Comissão é composta por cinco bispos e dezenove peritos nas diversas áreas e disciplinas da teologia – entre elas: Bíblia, Moral, Sistemática e Dogmática. Além disso, a Comissão também presta assessoria, analisando textos litúrgicos e escritos relacionados à fé (cf. Comissão Episcopal Pastoral para a Doutrina da Fé, 2017).

Libertação, foi denunciado à Comissão de seu país. Depois de dois anos de julgamento e após ser inquirido pelo prefeito Ratzinger e seus peritos, na mesma semana que Leonardo Boff também estava sendo interrogado, foi absolvido. Após esclarecer os aspectos críticos de sua visão teológica, o cardeal Juan Landázuri Ricketts, responsável pela Comissão Episcopal peruana, manteve apoio à sua pessoa e à sua teologia (Beozzo, 1994, p. 238).

No processo contra Leonardo Boff, ao invés de recorrer inicialmente à Comissão Episcopal da CNBB, Ratzinger apelou para a Comissão de Doutrina da Arquidiocese do Rio de Janeiro. Vale esclarecer que, ao iniciar o processo nesta instância, o prefeito agiu segundo as regras do direito canônico. O religioso, à época, atuava na diocese sufragânea de Petrópolis/RJ, pertencente ao conglomerado de dioceses que forma a Província Eclesiástica de Niterói no Estado do Rio de Janeiro.

O cardeal Aloísio Lorscheider, presidente da Comissão de Doutrina da CNBB, manifestou-se contra três aspectos do trânsito legal do processo. Primeiramente, que não havia sido informado e que isso poderia ser interpretado como uma suspeição ao episcopado brasileiro, em função de o denunciado atuar como assessor de muitas dioceses e organismos da Igreja e da própria CNBB. Por outro lado, ao agir dessa forma, a Cúria colocava em risco o princípio de subsidiariedade, acionado apenas quando a instância local se julga incapaz de dar solução a determinado caso. Por ter sido publicado o relatório condenatório da obra antes que o autor fosse arguido (Beozzo, 1994, p. 240). De maneira paradoxal, o papa, ao ser informado pela Comissão brasileira do ocorrido, concordou que o teólogo deveria ser ouvido antes da sentença.

Contrário à pretensa insatisfação apresentada por João Paulo II, o prefeito Ratzinger informou ao denunciado que “para o bem dos fiéis, a carta deve ser publicada tal como já lhe foi escrita, embora quaisquer novos elementos que possam surgir durante a discussão sejam levados em consideração” (*Roma Locuta*, p. 65). Sobre a decisão de publicar a carta admoestatória sem que primeiro lhe fosse concedido o direito de defesa, Leonardo Boff, em resposta ao cardeal Ratzinger (9 de agosto de 1984), argumentou que:

Não deixo de expressar minha estranheza pelo fato de que, previamente a qualquer colóquio ou resposta escrita de minha parte à S. Congregação, se decida publicar as críticas e advertências formuladas na carta do dia 15 de maio. O colóquio teria apenas sentido acrescentar eventuais novos elementos que possam surgir, quer dizer, se bem entendo, na medida em que possa piorar ainda mais minha situação. 5. Aconselho à S. Congregação não publicar a referida carta antes do colóquio porque ela contém erros. Não ficaria bem a esta alta e última instância parecer superficial e incorreta (*Roma Locuta*, p. 67, n. 4).

A decisão de Roma de punir o frade franciscano, sem comunicar previamente a CNBB, gerou indignação em diversos segmentos da sociedade brasileira, incluindo Igrejas evangélicas. Vale relembrar que um setor da Igreja Católica estava sob contenção desde 1964. Censuras foram impostas, inclusive fechando veículos de comunicação, como o que aconteceu com a Rádio 9 de Julho⁴¹. O silêncio imposto contra um agente com serviço relevante prestado à Igreja do Brasil e tomado à revelia da Conferência dos Bispos, em alguma medida, induziu uma fração da opinião pública a associar essa condenação a outras tantas cometidas contra religiosos, mas não somente, pelo regime autoritário em vigor.

Contra a decisão de Roma, Dom Fernando Gomes, arcebispo de Goiânia/GO, juntamente com dez bispos, criticou a decisão do Dicastério. Ressaltou que, como bispos da Igreja Católica no Brasil, sentiam o dever de manifestar publicamente sua inconformidade diante da punição ao teólogo Leonardo Boff. Além de se tratar de um ato em desacordo com o Evangelho, a medida feria o princípio da legítima defesa e, conseqüentemente, a liberdade de investigação (Beozzo, 1994, p. 247).

Essa manifestação, por razões óbvias, não se tratou de um ato oficial da CNBB. Isso representaria um movimento de sedição contra a autoridade constituída da Igreja. Uma atitude dessa grandeza, por parte da cúpula da Igreja do Brasil, associada ao histórico de conflitos da última década, poderia ocasionar uma intervenção papal, algo que o setor comandado por Dom Luciano Duarte reiteradamente já havia sugerido. Mas chama a atenção o número de bispos que assinaram o manifesto, de um universo de aproximadamente 220 a 230 prelados (1985).

Mesmo sem ter a intenção de contestar a decisão de Roma, a CNBB, em 30 de maio de 1985, publicou um pronunciamento. Na mensagem, a Conferência dos Bispos reconheceu que a Cúria Romana tinha a prerrogativa de intervir no campo da fé e da disciplina e os fiéis tinham o dever de aceitá-la. Entretanto, no cânon 212, parágrafo terceiro, do novo Código de Direito Canônico, era facultado o direito e, às vezes, o dever igualmente correspondente dos católicos manifestarem suas opiniões (Beozzo, 1994, p. 247). É importante destacar que nesse caso específico Roma reiteradamente demonstrou que aquilo que estava sendo contestado não se tratava de uma mera opinião e sim da defesa de uma mudança que, se aceita, poderia ter conseqüências no entendimento acerca da natureza da Igreja.

O cardeal Ratzinger inseriu esse episódio no contexto mais amplo e chamou-o de crise da fé na Igreja. Afirmou que:

⁴¹ De propriedade da Arquidiocese de São Paulo, a Rádio 9 de Julho foi fechada após o então presidente Emílio Garrastazu Médici assinar um decreto autorizando o encerramento de suas atividades, em 30 de setembro de 1973.

[...] Parece ter-se esquecido que o sujeito que faz teologia não é o estudioso individual, mas a comunidade católica em seu conjunto, a Igreja inteira. Desse esquecimento do trabalho teológico como serviço eclesial deriva um pluralismo teológico que, na realidade, é frequentemente um subjetivismo, um individualismo que pouco tem a ver com as bases da tradição comum. Cada teólogo parece agora querer ser criativo, mas a sua tarefa autêntica é a de aprofundar, ajudar a compreender e anunciar o depósito comum da fé, e não a de criar. Caso contrário, a fé fraciona-se em uma série de escolas e correntes frequentemente contraditórias, com grave prejuízo para o desorientado povo de Deus (Ratzinger; Messori, 1985, p. 49).

O prefeito, ao considerar o povo de Deus desorientado, parece retornar mais uma vez ao ponto de partida do debate proposto por Karol Wojtyła. Embora tenha defendido um tipo de personalismo, não admitia que a sociedade hodierna pudesse encontrar na razão humana seu princípio suficiente de funcionamento. E, ao pôr sob suspeição a criatividade de alguns teólogos, quis reafirmar que, sem o verbo do Cristo para indicar o caminho e sem a interpretação autêntica que a Igreja lhe confere, o mundo passaria a ser orientado pela lógica de um humanismo autocentrado (Portier, 2009, p. 77).

Dom Paulo Evaristo Arns, no mesmo dia em que Leonardo Boff foi questionado em Roma, encontrou-se com o cardeal Ratzinger, pois interpretou aquilo que estava acontecendo como uma ofensiva contra a linha pastoral da Igreja no Brasil (Beozzo, 1994, p. 242). Durante a audiência, demonstrou incômodo com o tom da primeira instrução *Libertatis Nuntius* e fez algumas sugestões para futuras publicações sobre a Teologia da Libertação. Primeiramente, que a Congregação, ao tratar desse assunto, convidasse os teólogos que durante anos vinham elaborando esse modo de pensar a teologia, para que não se perdesse a conexão com a causa dos oprimidos (Boff, 1984, p. 850).

Beozzo (1994) considerou como positivo o resultado desse encontro. Destacou que a prova foi uma carta do Núncio no Brasil, Dom Carlo Furno, que, em nome do prefeito Ratzinger, prestou alguns esclarecimentos ao presidente da CNBB. Na nota, Dom Carlo, parafraseando o prefeito, recordou que na introdução da *Libertatis Nuntius* estava expresso que o documento não tinha a intenção de abordar todos os assuntos em questão. Isso seria feito em uma segunda publicação. De modo que, ao publicá-la, de maneira positiva, trataria dos conceitos de liberdade e libertação cristã.

6.6 A INSTRUÇÃO *LIBERTATIS CONSCIENTIA*: CONTENÇÃO E DOMESTICAÇÃO DA IGREJA NO BRASIL

Ratzinger, na primeira instrução, recorreu à fala de Jesus de que nem só de pão vive o homem, mas de toda palavra proferida por Deus, para criticar as bases da Teologia da Libertação. E, ao fazer jus ao título, que indicava tratar de uma análise de alguns aspectos da Teologia da Libertação, procurou evidenciar que o conceito de Povo de Deus é de natureza escatológica. Afirmou ainda que a abordagem sobre a Doutrina Social deve ser feita teológica e não pela sociológica.

Ao publicar a segunda instrução, *Libertatis Conscientia*, em março de 1986, o prefeito Ratzinger deixou claro na introdução que, ao ser submetida à análise, deve-se considerar que “entre os dois documentos existem uma relação orgânica” (n. 2). No sentido oposto à expectativa otimista, afastou qualquer pretensão de apaziguar as críticas à primeira. Desse modo, seu objetivo foi completar a análise dos temas que reconhecia como os causadores de interpretações paralelas feitas pelos teólogos da libertação.

Isso ficou patente quando, no fim da introdução, justificou as razões que motivaram esse Dicastério a escrever um segundo texto. “Julgou necessário chamar a atenção para os riscos e desvios, prejudiciais à fé e à vida cristã. Longe de terem perdido valor, aquelas advertências mostram-se cada vez mais pertinentes e oportunas” (*Libertatis Conscientia*, 1986, n. 1).

O documento fez uma análise da relação entre liberdade e libertação a partir da mensagem bíblica. Para desfazer a impressão de que esses conceitos foram forjados pela Teologia da Libertação, ressaltou que ambos possuem uma evidente dimensão ecumênica, pertencendo ao patrimônio tradicional das Igrejas e comunidades eclesiais. Assim como fez na primeira instrução, fundamentou sua argumentação também em uma fala de Jesus que disse: “a verdade vos libertará” (Jo 8, 32). Destacou que essa verdade vem de Deus e tem seu centro em Jesus Cristo. Ela versa sobre o significado e os caminhos da libertação e da verdadeira liberdade. Sendo assim, a verdade, a começar por aquela sobre o mistério da redenção, é a raiz e a regra da liberdade, fundamento e medida de qualquer ação libertadora (*Libertatis Conscientia*, 1986, n. 2,3).

A instrução *Libertatis Conscientia*, como um manual de Doutrina Social, recuperou o espírito desse tema defendido pela Igreja desde o século XIX. Sobre os movimentos de libertação, ressaltou que, no Antigo Testamento, o êxodo do Egito serve de referência a todas as outras. Deus libertou seu povo da escravidão e deu-lhe uma lei de garantias aos desprovidos. De modo que já existia um ideal e um esboço de uma sociedade fundada na justiça e no direito.

Esse feito foi lembrado pelos profetas e pelo Salmista ao falar sobre os pobres de Javé. E, no Novo Testamento, Maria personificou os anseios dos pobres que viviam na esperança de libertação e anunciou o definitivo acontecimento messiânico de libertação presente no mistério da encarnação e redenção de Cristo.

O documento destacou também que a opção privilegiada pelos pobres, longe de ser um sinal de particularismo ou de sectarismo, manifesta a universalidade do ser e da missão da Igreja. É por essa razão que a “Igreja não pode exprimi-la com a ajuda de categorias sociológicas e ideológicas redutoras, que fariam de tal preferência uma opção partidária e de natureza conflitiva” (*Libertatis Conscientia*, 1986, n. 66). E, por fim, para cumprir o propósito de que seria também para corrigir desvios, como apontado na primeira instrução, o documento ressaltou que:

As novas comunidades de base e outros grupos de cristãos, formados para serem testemunhas deste amor evangélico, são um motivo de grande esperança para a Igreja. Se viverem verdadeiramente em unidade com a Igreja local e a Igreja universal, serão uma autêntica expressão da comunhão e um meio de se construir uma comunhão mais profunda. Serão fiéis à sua missão na medida em que tiverem o cuidado de educar os seus membros na integralidade da fé cristã, pela escuta da Palavra de Deus, pela fidelidade ao ensinamento do Magistério, à ordem hierárquica da Igreja e à vida sacramental (*Libertatis Conscientia*, 1986, n. 69).

Ao analisar esse documento à luz de outros textos e no contexto dos acontecimentos referentes à Igreja do Brasil, parece que sua finalidade foi apresentar um conjunto de regras teológicas referente à Doutrina Social, embasada em valores históricos. Como um manual que deve ser seguido, a instrução procurou evidenciar que não há espaço para qualquer tipo de eclesialidade que não seja a estabelecida pelos órgãos responsáveis da Cúria Romana.

Após a publicação do documento *Libertatis Conscientia*, João Paulo II, no mês seguinte, enviou uma carta endereçada à Conferência Episcopal do Brasil (1986). Na comunicação, o papa admitiu que, a partir do que ouviu dos bispos nas suas visitas *ad limina*, a Igreja do Brasil vivia um problema eclesiológico. Destacou que a solução passava por uma justa e bem fundada concepção de Igreja. Como já havia feito em outros momentos, lembrou ao episcopado que a verdadeira Igreja de Jesus Cristo possui seus fundamentos no magistério ordinário e extraordinário, assim como no *sensus fidelium*.

O papa reconheceu que a Igreja do Brasil se via diante de muitos desafios. Dentre eles, a ameaça de eclesiologias distanciadas daquela que ensinou o Vaticano II (João Paulo II, 1986, p. 398). No sentido de orientar o episcopado brasileiro, o papa revelou que não tem deixado de

acompanhá-los nestes esforços, como faz com todas as Igrejas. Enfatizou ainda que os documentos publicados recentemente dão prova disso, sobretudo as Instruções redigidas pela Congregação para a Doutrina da Fé, “com a minha explícita aprovação. Essas últimas, endereçadas à Igreja Universal, têm para o Brasil uma inegável relevância pastoral” (João Paulo II, 1986, p. 400). Ressaltou:

Estamos convencidos, nós e os Senhores, de que a teologia da libertação é não só oportuna, mas útil e necessária. Ela deve constituir uma nova etapa – em estreita conexão com as anteriores – daquela reflexão teológica iniciada com a Tradição apostólica e continuada com os grandes Padres e Doutores, com o Magistério ordinário e extraordinário e, na época mais recente, com o rico patrimônio da Doutrina Social da Igreja, expressa em documentos que vão da *Rerum Novarum* à *Laborem Exercens* (João Paulo II, 1986, p. 400).

Concluiu sua mensagem aos bispos ressaltando que a instrução *Libertatis Conscientia*, com o propósito de superar as divergências entre o magistério e os teólogos da libertação, expôs as duas dimensões constitutivas da libertação cristã. Primeiramente, sua natureza soteriológica e, depois, o aspecto ético-social. Sem reducionismos, ambos trabalhavam para fornecer o entendimento acerca do mistério da libertação. Aos pastores cabe anunciar, sem ambiguidades, pois “a Igreja de Jesus, nos nossos dias como em todos os tempos, no Brasil como em qualquer parte do mundo, conhece uma só sabedoria e um só sentido: a da Cruz que leva à Ressurreição” (João Paulo II, 1986, p. 401).

A mensagem do papa aos bispos brasileiros, em sintonia com as duas Instruções, parece pretender encerrar o conflito de algumas décadas. Em desacordo com o tipo de eclesialidade que estava surgindo no Brasil, impôs-se uma espécie de disciplina regulatória em que não caberia mais discussão. E, talvez com a intenção de indicar que não havia mais sentido tratar desses temas, admoestou e, ao mesmo tempo, recordou à Igreja do Brasil que a Doutrina Social da Igreja, do seu primeiro ao último documento, já assumiu a tarefa de tratar da liberdade e da libertação.

Sobre as impressões sentidas pelo episcopado brasileiro após as duas publicações, a *Revista Eclesiástica Brasileira* (junho 1986) reuniu em um dossiê vários artigos com as primeiras percepções do clero. O bispo de Ilhéus/BA, Dom Valfredo Tepe, membro da Comissão de Doutrina da CNBB e convidado por Ratzinger a colaborar com a redação desta instrução, destacou que viu o documento não como fruto de pessimismo e desconfiança, mas como um ato de entusiasmo teológico.

Os irmãos Leonardo e Clodovis Boff escreveram uma carta endereçada ao cardeal Ratzinger com o título *Convocatória geral em prol da libertação*. Na mensagem, os teólogos

ressaltaram que “temos consciência de que a nossa responsabilidade teológica não nos faz meros repetidores do magistério, mas ativos colaboradores da ação evangelizadora da Igreja” (C. Boff; L. Boff, 1986, p. 251). Afirmaram ainda que não importava tanto o que Roma dissesse sobre a libertação, mas que a instituição foi provocada a pronunciar-se sobre esse tema (C. Boff; L. Boff, 1986, p. 251).

Comblin (1986), em seus comentários, enfatizou que a teologia da América Latina deveria ouvir o que propôs o Celam em 1985 e colocar na pauta uma discussão sobre o que chamou de teologia da reconciliação, com a finalidade de reduzir as tensões socioeclesial e política nesse contexto latino-americano. Segundo Suess (1986), a multiplicidade dos colaboradores, a diversidade das situações dos destinatários e as contingências dos *genus litterarium* não permitiram que a instrução fosse propriamente um discurso teológico; foi antes uma tempestade mental, um vento, sem aplicação prática.

E, por fim, Eduardo Hoornaert (1986), que ao analisar o contexto socioeclesial procurou entender quais eram os riscos de a pretensa restauração conservadora comprometer estruturalmente a hegemonia⁴² da Igreja no Brasil. De maneira positiva, recordou que esse *modus vivendi* foi fruto de um movimento liderado pelos intelectuais católicos, por um setor do episcopado e pelas ligas católicas. Esses esforços transformaram a Igreja Católica em uma religião de transformação e inovação, divergindo das recorrentes tentativas de domesticação por parte da Cúria Romana. Diante da consolidação dessas três forças, poderia afirmar, com certo grau de certeza, que esse processo havia alcançado consistência que dificilmente poderia ser interrompida.

Em tese, ao destacar a natureza soteriológica da libertação como uma das faces de sua visão cristocêntrica, João Paulo II demonstrou a intenção de domesticar as vozes dissonantes a partir da apresentação bem detalhada dos princípios basilares da ortodoxia. Esses esforços ficaram evidentes nas análises que foram feitas por esta pesquisa. Sobre a ideia de institucionalização da religião, domesticação ou sagrado selvagem, como denominou Roger Bastide, há uma vasta produção bibliográfica sobre essa fenomenologia do sagrado.

⁴² O conceito de hegemonia tem sua origem em Lenin, que o definiu para expressar uma aplicação da ação revolucionária estabelecida a partir do materialismo histórico-dialético formulado por Karl Marx. No entanto, apesar de ter suas origens na socialdemocracia russa, foi Gramsci quem apresentou uma noção de hegemonia mais elaborada e adequada para pensar as relações sociais, sem cair no materialismo vulgar nem no idealismo. O filósofo italiano propôs uma nova leitura para compreender a relação entre estrutura e superestrutura, demonstrando a centralidade das superestruturas na análise das sociedades avançadas. A partir dessa visão, a sociedade civil adquire papel central, assim como a ideologia, que aparece como constitutiva das relações sociais. Uma possível tomada do poder e a construção de um novo bloco histórico passam pela consideração da centralidade dessas categorias, que até então eram ignoradas (Alves, 2010, p. 71-96).

Grosso modo, Bastide, para atribuir sentido a essa ideia, partiu das recorrências do sagrado no sonho, nos mitos, na prece e no milenarismo para afirmar que há uma predisposição do/no ser humano de fazer os seus deuses. Na medida em que o sagrado vai tornando-se menos atraente, um novo é criado, recobrando a vivacidade da Igreja. Na mesma direção, E. Durkheim descreveu esse fenômeno como o resultado de um tipo de estados de efervescência social, em que o tempo sagrado interrompe o tempo profano das atividades sociais e econômicas. De curta duração, esse fervor social e religioso arrefece à espera do início de uma nova aparição. Na contramão, a religião instituída retroalimenta-se das irrupções, enquanto mantém-se como gestora dessas hierofanias (Mendonça, 2004, p. 30). Baseado nesse constante criar/controlar, vigiar/punir:

Os católicos sonhariam com Joaquim de Fiore⁴³ e, após ele, com o reino do Espírito Santo que substituiria os reinos da lei e da graça, um reino messiânico de guerra contra a opressão, como exemplo a Teologia da Libertação, ou um reino de liberdade e de paz, como no movimento de renovação. Em ambos os casos, algo que, embora no âmbito da igreja, manteria boa margem de autonomia a partir da liberação, ao menos parcial, do sagrado instituído ou dominado. No protestantismo, os despertamentos, como o do século XIX, liberaram o sagrado para sacudir os pecadores impenitentes, para em seguida subordiná-los à ética do trabalho e do progresso [...]. A liturgia padrão, assim como o discurso certo da ortodoxia, aprisiona o sagrado, transformando-o de selvagem em dominado (Mendonça, 2004, p. 32).

Desse modo, todos os esforços da Cúria Romana no que concernia à Igreja do Brasil, em muitas medidas, tiveram como finalidade domesticar o eclesiocentrismo que estava em curso. E, contrário aos que avaliaram as Instruções como um aceno à Igreja no Brasil, viram o projeto da Nova Evangelização sendo consolidado no interior da instituição católica.

Beozzo (1994), parafraseando o vaticanólogo Peter Hebblethwaite, enfatizou que não houve uma mudança real na política do Vaticano entre dezembro de 1980, quando João Paulo II enviou a primeira carta, e abril de 1986. Embora as duas instituições tenham procurado encontrar um caminho por meio da diplomacia vaticana e das comunicações endereçadas à CNBB, os resultados foram limitados, por não indicar uma solução negociada das divergências cristoecclesiológicas.

⁴³ Joaquim de Fiore (1135-1202) foi um monge cisterciense que viveu na Calábria (San Giovanni in Fiore, Itália) na segunda metade do século XII. Seus principais escritos são: *O saltério de dez cordas*, em que desenvolve a teoria trinitária; *A concórdia entre o Novo e o Antigo Testamento*; e a *Exposição ao Apocalipse*. Rompeu com a Ordem Cisterciense e fundou a Ordem Florense, por entender que aquela havia se desviado da verdadeira vida monástica. Foi acusado de duas heresias: sobre a doutrina trinitária e por ter publicado a *Introdução ao Evangelho Eterno*. Uma comissão eclesiástica reunida por dois anos em Anagni (1255-1256), após analisar o texto, pediu sua condenação por heresia, com previsão de prisão e queima dos livros (Rossatto, 2025).

Entre aproximação e recuo, por ocasião da publicação da *Libertatis Conscientia*, dois acenos por parte de Roma chamaram a atenção. Primeiramente, o fim do silêncio ao teólogo Leonardo Boff e, depois, a autorização para a CNBB negociar com a Editora Vozes a retomada das publicações da coleção Teologia & Liberdade⁴⁴. Vale destacar que essa iniciativa foi suspensa em 1985 por determinação do prefeito Ratzinger. No entanto, depois de reiterados esforços pela construção de diálogo, Roma, em abril de 1986, fez uma proposta para suspender a proibição. Sugeriu que a Conferência dos Bispos formasse uma Comissão Episcopal de Assessoria Doutrinal para atuar junto ao comitê editorial da coleção (Beozzo, 1994, p. 255).

Depois de meses de espera e de insistência dos bispos, Ratzinger escreveu desfazendo o entendimento proposto por ele mesmo. No fim de 1987, por intermédio do novo presidente da Conferência dos Bispos, Dom Luciano Mendes de Almeida, o cardeal prefeito aceitou o acordo firmado no ano anterior e, em março de 1988, 17 volumes já haviam sido publicados. E, novamente, em janeiro de 1990, o Dicastério para a Doutrina da Fé fez novas exigências, agora invocando o cânon 829 do Código de Direito Canônico. Estabeleceu-se que a Comissão de Doutrina do episcopado espanhol fosse revisor, inclusive dos exemplares que já tinham sido aprovados, causando estranheza até para a edição daquele país, que tinha seus livros publicados sem censura (Beozzo, 1994, p. 264). Essa sistemática reticência contra a Teologia da Liberdade pode demonstrar a preocupação de Roma em querer vigiar, silenciar, controlar, punir e, conseqüentemente, domesticar as heterodoxias presentes nas aparições hierofânicas manifestadas pela Igreja no Brasil.

Sobre essa questão, Dom Paulo Evaristo Arns confessou que em uma das tantas visitas ao Vaticano o secretário de Estado, cardeal Casaroli, fez-lhe a seguinte observação: “senhor cardeal, desde a primeira Congregação romana, passando por todas as demais, até chegar a meu gabinete, o seu nome é tão temido em Roma [...]. O senhor dá o *imprimatur* para os livros da Teologia da Liberdade” (Arns, 2001, p. 236). O cardeal brasileiro esclareceu que só concedia a permissão após o parecer da Comissão de Doutrina da CNBB e mediante as correções e modificações efetuadas pelos autores. Ressaltou ainda que a Teologia da Liberdade estava sob

⁴⁴ Desde 1974, um grupo de teólogos começou a idealizar um projeto que abordasse o conjunto das questões teológicas a partir da perspectiva dos pobres e da liberdade. Em 1982, houve a primeira reunião de trabalho, com o acerto para a publicação de cinquenta e quatro livros, com a participação de biblistas, pastoralistas e cientistas sociais de todos os países da América Latina e do Caribe. Em dezembro de 1985, quando saíram os primeiros exemplares – sob o *imprimatur* do bispo de cada autor e de um comitê composto de 121 bispos, sob a liderança do cardeal Dom Paulo Evaristo Arns –, o cardeal Ratzinger sustou a iniciativa. Em carta, determinou que a coleção ficasse suspensa até que fossem dadas garantias suplementares de ortodoxia e que fossem afastados alguns autores nos quais a autoridade eclesial não depositava confiança (Beozzo, 1994, p. 255-256).

uma camada de cinzas, mas que, na Igreja, ela continuava pujante nas mentes daqueles que buscavam a justiça (Arns, 2001, p. 236).

Em uma série de episódios considerados arbitrários pela Igreja do Brasil, o ano de 1989 pode ser considerado um ano decisivo para a tentativa de domesticação do carisma renovador da Igreja do país. Como estratégia do sistema panóptico wojtyliano, um ano antes, a Cúria, baseada em uma lista tríplice apresentada pelos regionais da CNBB, indicou quinze bispos visitantes para todos os seminários e casas de formação, com finalidade de avaliar e produzir um relatório acerca da formação clerical no país. Entre os dias 17 a 19 de julho de 1989, os bispos visitantes, juntamente com o Secretário Geral Dom Jaime Carmelo e o presidente da CNBB Dom Luciano Mendes, reuniram-se em Brasília para apresentar as conclusões (Beozzo, 1994, p. 270). Como consequência, foram fechadas duas instituições fundadas por Dom Hélder Câmara e pelo episcopado do Nordeste: II Seminário Regional do Nordeste (Serene II) e o Instituto Teológico de Recife (Domezi, 2025, p. 310).

Roma, diferentemente do tratamento dispensado a outros movimentos, como a Opus Dei, em fevereiro de 1989, proibiu a Conferência Latino-Americana de Religiosos (Clar) de efetuar seu programa Palavra e vida, um projeto de estudo bíblico em áreas populares que tinha entre seus biblistas o teólogo Carlos Mesters. Em junho, assim como já havia feito com os jesuítas, a Cúria Romana designou um Secretário-Geral não eleito para coordenar a instituição, violando o estatuto aprovado em assembleia (Löwy, 2000, p. 217).

Como definiu Löwy (2000), o objetivo dessa estratégia geral foi alcançar a normalização da Igreja latino-americana em detrimento da desarticulação e marginalização de sua ala relacionada à Teologia da Libertação. E que a efetivação da IV Conferência dos Bispos em Santo Domingo (1992) foi destinada pelo Vaticano para tornar-se uma espécie de marco histórico na orientação teológico-pastoral na América Latina, afastando-se da tradição de Medellín e Puebla e em direção a um alinhamento com Roma.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao assumir o trono petrino, na segunda metade do século XX, João Paulo II manteve o legado assumido por tantos outros papas. De um lado, buscou garantir que a doutrina fosse preservada em sua integridade; de outro, que a Igreja Católica não se curvasse às novidades modernas. Em relação a ambos os desafios, a história do cristianismo demonstra que, nos séculos que antecederam Karol Wojtyła, a instituição foi bem-sucedida em muitos aspectos, mas também sofreu inúmeros reveses. Embora tenha construído um arcabouço doutrinário sólido, filosófico e teologicamente estruturado, enfrentou dificuldades em preservá-lo diante das novas exigências sempre crescentes.

Diante desses fatos, em uma síntese que abrange de Pio IX a João Paulo II, mais de um século de história da Igreja, observa-se um esforço coordenado da hierarquia católica no sentido de adequar os novos desafios do mundo moderno à sua própria mundividência, isto é, trabalhar a ortopraxia para manter a ortodoxia. No entanto, as transformações pelas quais passou o mundo pós-Revolução Iluminista demonstraram que a pretensão eclesial de tornar o catolicismo um marco civilizatório não foi uma invenção exclusiva de Trento ou do Vaticano I. Assim, a luta por manter a homogeneidade do discurso e combater as heterodoxias fez parte de uma longa disputa pelo controle da legitimidade, da veracidade e da unicidade defendida por essa instituição bimilenar.

No campo dos desafios das pretensões da Igreja em controlar o que se lia, ouvia e dizia na sociedade, antes e depois do Século das Luzes, Carlo Ginzburg (2008), na obra *O queijo e os vermes*, ilustrou bem as contradições do catolicismo. O livro narra a história de Menocchio, um moleiro de Montereale, no século XVI, que foi julgado e condenado por heresia pelo Santo Ofício. O autor descreve como alguns livros proibidos circulavam entre os leitores da aldeia, trazendo interpretações divergentes da doutrina cristã – por exemplo, sobre a concepção virginal de Maria e a natureza divina de Jesus. Assim, o catolicismo, mesmo nos tempos das fogueiras inquisitoriais, não conseguiu uniformizar sua doutrina.

Ao relacionar o *modus operandi* de Pio IX e João Paulo II, percebe-se que, embora as iniciativas de ambos partam dos mesmos princípios – a defesa do legado doutrinário –, há uma diferença de perspectiva temporal. O primeiro, ao publicar o *Syllabus Errorum* (1864) e promulgar o dogma da infalibilidade papal no Vaticano I (1870), demonstrou preocupação com o futuro da Igreja, isto é, com os desdobramentos das ameaças dos inimigos modernos, sintetizadas na ideia de secularização e desencantamento do mundo. Em direção oposta, com o olhar voltado para o passado, o papa polonês apoiou-se no primado papal do Vaticano I para

homogeneizar as hermenêuticas dos textos conciliares, considerados a causa dos conflitos no pós-Vaticano II. Desse modo, seu papado não se orientou para o futuro da Igreja, mas para a restauração romântico-conservadora das verdades de fé do catolicismo.

No entanto, a Nova Evangelização, inserida na melancolia de um reencantamento do mundo, inaugurou o que pode ser chamado de *revolução dos conceitos*. João Paulo II, de maneira sistemática, implementou uma série de ações com a finalidade de ressignificar determinados termos no contexto das divergências pós-conciliares. Para realizar esse trabalho, contou com duas equipes: a Comissão Teológica Internacional e a Congregação para a Doutrina da Fé, ambas sob a orientação do cardeal Ratzinger. Isso demonstrou que a restauração romântico-conservadora ultrapassou o campo doutrinal e atingiu também o espaço semântico.

Nessa direção, João Paulo II atuou para substituir o conceito de *aggiornamento* pela noção de inculturação. O primeiro, considerado o espírito de renovação moderna da Igreja, talvez tenha soado de maneira negativa em razão da dificuldade de uniformizá-lo. Além disso, devido à sua polissemia, o projeto wojtyliano atribuiu-lhe a responsabilidade pelas divergências interpretativas dos textos conciliares. Entre os muitos sentidos, a expressão apontava para uma aproximação entre Igreja e mundo, entre profano e sagrado. Isso representava um gesto diametralmente oposto à concepção de ressacralização da sociedade aspirada pela Nova Evangelização.

O termo inculturação, embora também polissêmico, atendeu aos anseios da Nova Evangelização de duas maneiras: por ser uma expressão forjada no interior das exigências do mundo moderno e, paradoxalmente, por permitir extrair da própria Modernidade um vetor antimoderno. No entanto, João Paulo II substituiu o *aggiornamento* por uma hermenêutica específica de inculturação, ao reconhecer que essa seria uma forma de cristianizar a cultura não católica. O objetivo era tornar os valores culturais do cristianismo os únicos capazes de orientar moral e espiritualmente a civilização contemporânea. Desse modo, redobrou a aposta na noção oitocentista da Igreja como marco civilizatório e restabeleceu o dualismo entre profano e sagrado.

O conceito de Igreja como Povo de Deus também sofreu intervenção pelo sistema wojtyliano. Nesse caso, o processo foi mais articulado e contou com a participação de sua equipe de teólogos. João Paulo II, para realizar com sucesso a substituição desse termo, demonstrou que tinha método. Antes mesmo de convocar o Sínodo Extraordinário dos Bispos (1985), antecipou em um ano a discussão, sob a direção do cardeal Ratzinger, então prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé. Foi nesse contexto que se publicou a *Libertatis Nuntius*, com o propósito de deslegitimar outras interpretações da expressão Povo de Deus.

Para concluir o que já estava em curso, João Paulo II realizou o Sínodo dos Bispos sob o argumento de que seria uma comemoração do vigésimo aniversário do Vaticano II. Inicialmente, o evento corroborou a natureza mistérica da Igreja, em oposição àqueles que defendiam a origem humana da instituição. Entretanto, em alguma medida, esse não era o verdadeiro objetivo, mas sim imprimir uma nova configuração conceitual de Igreja, embasada na ideia de comunhão. Embora o termo não fosse um neologismo no léxico católico, sua nova definição indicava a intenção de alterar a percepção do clero em relação ao poder constituído e à hierarquia. Nesse sentido, o conceito poderia também denotar um apelo à disciplina, no sentido agostiniano e foucaultiano. Esse fato, associado a outros analisados nesta pesquisa, demonstrou que havia a intenção, por parte desse papa, de construir internamente um discurso único, universal e universalizante.

A Nova Evangelização, que de muitas maneiras gerou a domesticação da Igreja no Brasil, produziu a compreensão de que os conflitos envolviam apenas Roma e a Teologia da Libertação. No entanto, percebe-se que a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) não apenas estava incluída nessa disputa, como também era responsável por responder, junto à Cúria Vaticana, pelo projeto de catolicismo desejado para o país. Assim, nos momentos cruciais de defesa de seu plano pastoral, era Dom Ivo Lorscheiter, presidente da CNBB, quem mediava os embates.

Ainda sobre as dissensões de João Paulo II com a Igreja no Brasil, o papa, a partir de um gesto iniciado em Santo Domingo, passando pela *Libertatis Nuntius* e pela *Libertatis Conscientia*, teve seu desfecho na carta ao episcopado brasileiro (1986). Nela, evidenciou que a Doutrina Social da Igreja era a responsável por gerir as questões desse campo de atuação. Esse fato desfaz o otimismo daqueles que interpretaram tais manifestações como defesa da Teologia da Libertação. O pontífice apenas recordou que já existia um mecanismo institucional para conduzir essas discussões e se posicionou contra que outros agentes apresentassem suas próprias versões sobre o tema. Ao afirmar que, da *Rerum Novarum* (1891) à *Laborem Exercens* (1981), a Igreja tratou de questões sociais, deixou claro quem tinha a incumbência de gerenciar o debate social dentro da instituição.

Conforme proposto nos objetivos iniciais, a pesquisa demonstrou que as estratégias de João Paulo II para concretizar a restauração romântico-conservadora foram além da doutrina, atingindo a semântica eclesiástica, com o intuito de centralizar o poder e domesticar a versão de catolicismo em curso no Brasil. Isso ocorreu por meio de uma *revolução dos conceitos* e de uma visão panóptica de controle disciplinar. Ao mesmo tempo, as evidências analisadas confirmam a tese de que o papado de Wojtyła não se orientava para o futuro, mas para a

manutenção melancólica do passado, aplicada universalmente.

Se, nos séculos que antecederam Wojtyła, a Igreja procurou insistentemente vigiar e controlar a produção textual por meio da censura – aqui sintetizada pelo personagem de Menocchio –, com Ratzinger e Wojtyła houve o controle semântico de alguns conceitos julgados polissêmicos. Essa estratégia, caracterizada como um método sistêmico em razão do conjunto de documentos publicados e dos eventos meticulosamente organizados, foi decisiva para tornar efetiva a Nova Evangelização. Desse modo, esta pesquisa demonstrou que o catolicismo bimilenar, em seus movimentos muitas vezes paradoxais, porosos e melancólicos, recorre a meios criativos para restaurar e acomodar sua cosmovisão eclesial, perpetuando sua jornada escatológica.

Nos mais de vinte anos de Igreja Católica sem João Paulo II, não há registro de qualquer aceno, por parte da Cúria Romana, de autocrítica em relação à maneira como os teólogos da libertação foram julgados no continente latino-americano. Por outro lado, Frei Clodovis Boff (2007) reconheceu alguns pontos negativos da Teologia da Libertação. Destacou duas ambiguidades epistemológicas que comprometeram a ortodoxia da Igreja: primeiramente, a novidade teológica que colocou os pobres no lugar de Cristo e, como consequência desse equívoco, a instrumentalização da fé em nome da libertação.

Quanto às possibilidades de pesquisas futuras, os achados desta tese abrem caminhos fecundos. Recomenda-se a aplicação da chave interpretativa aqui proposta – a restauração romântico-conservadora – para investigar se a sinodalidade do papa Francisco (2013-2025) representa uma ruptura real com a estrutura semântica consolidada por Wojtyła ou se constitui apenas uma nova camada de inculturação. Além disso, com uma visão voltada para o campo sociorreligioso brasileiro das décadas de 2000 até os dias atuais, cabe indagar se o projeto de restauração wojtyliano impactou a Teologia da Libertação, que passou a se interessar por temas ligados à ecologia, e se, com o arrefecimento das CEBs, as comunidades carismáticas – católicas e evangélicas – foram beneficiadas.

Em última análise, a Nova Evangelização, sob a égide de João Paulo II, não foi apenas um movimento de contenção, mas a institucionalização de uma melancolia restauradora – ou romantismo restaurador. Ao transformar a colegialidade do Vaticano II no primado papal do Vaticano I, o pontificado wojtyliano impôs à Igreja um período invernal: uma estação de seca semântica que, ao buscar preservar a unicidade da fé, acabou por domesticar o pluralismo profético que emergia das periferias do mundo católico. Dessa forma, esse processo configurou um retorno ao passado, com consequências tanto benéficas quanto problemáticas para a Igreja Católica Apostólica Romana.

REFERÊNCIAS

FONTES PRIMÁRIAS

Documentos da Igreja

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. Temas de eclesiologia por ocasião do vigésimo aniversário do Concílio Vaticano II. 1984. Disponível em: https://press.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1984_ecclesiologia_it.html. Acesso em: 25 jun. 2025.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. Estatutos Ad Experimentum. 1969. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_doc_19690712_statuto-provvisorio_sp.html. Acesso em: 23 ago. 2025.

COMISSÃO EPISCOPAL PASTORAL PARA A DOCTRINA DA FÉ. Comissão Episcopal Pastoral para a Doutrina da Fé da CNBB zela pelo magistério doutrinal da Igreja. 2017. Disponível em: <https://www.cnbb.org.br/comissao-episcopal-pastoral-para-a-doutrina-da-fe-da-cnbb-zela-pelo-magisterio-doutrinal-da-igreja/>. Acesso em: 27 dez. 2025.

CONCÍLIO VATICANO II. *Ad Gentes*: decreto sobre a atividade missionária da Igreja. In: KLOPPENBURG, Frei Boaventura; VIER, Frei Frederico (org.). **Compêndio do Vaticano II**: constituições, decretos e declarações. Petrópolis: Vozes, 2000.

CONCÍLIO VATICANO II. *Christus Dominus*: decreto sobre o múnus pastoral dos bispos. In: KLOPPENBURG, Frei Boaventura; VIER, Frei Frederico (org.). **Compêndio do Vaticano II**: constituições, decretos e declarações. Petrópolis: Vozes, 2000.

CONCÍLIO VATICANO II. *Gaudium et Spes*: constituição pastoral sobre a Igreja no mundo de hoje. In: KLOPPENBURG, Frei Boaventura; VIER, Frei Frederico (org.). **Compêndio do Vaticano II**: constituições, decretos e declarações. Petrópolis: Vozes, 2000.

CONCÍLIO VATICANO II. *Lumen Gentium*: constituição dogmática sobre a Igreja. In: KLOPPENBURG, Frei Boaventura; VIER, Frei Frederico (org.). **Compêndio do Vaticano II**: constituições, decretos e declarações. Petrópolis: Vozes, 2000.

CONCÍLIO VATICANO II. *Nostra Aetate*: declaração sobre as relações da Igreja com as religiões não cristãs. In: KLOPPENBURG, Frei Boaventura; VIER, Frei Frederico (org.). **Compêndio do Vaticano II**: constituições, decretos e declarações. Petrópolis: Vozes, 2000.

CONCÍLIO PLENÁRIO PARA A AMÉRICA LATINA (CPAL). *Actas y Decretos del Concilio Plenario de la America Latina*. Roma, 1906.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. Adendo à ata n. 1, acerca da reunião privativa que precedeu à solene sessão de abertura da XIX Assembleia Geral da CNBB. 1981. In: CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Atas da XIX Assembleia Geral**. [S. l.: s. n.], 1981, n. 341, p. 68-70.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Comunicação Pastoral ao Povo de Deus**. 1976. Disponível em: <https://efosm.wordpress.com/wp-content/uploads/2013/02/cnbb-doc-08-comunicac3a7c3a3o-pastoral-ao-povo-de-deus.pdf>. Acesso em: 24 set. 2025.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Comunidades Eclesiais de Base na Igreja do Brasil**. São Paulo: Paulinas, 1982. (Documentos da CNBB, 25).

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. O novo regulamento para o exame das doutrinas. 1971. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19710115_ratio-agendi_po.html. Acesso em: 23 nov. 2025.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. Carta aos bispos da Igreja Católica sobre alguns aspectos da Igreja entendida como comunhão. 1992. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_28051992_communionis-notio_po.html. Acesso em: 15 jul. 2025.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. Instrução sobre alguns aspectos do uso dos instrumentos de comunicação social na promoção da doutrina da fé. 1992. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19920330_istruzione-pccs_po.html. Acesso em: 21 jul. 2025.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **Libertatis Nuntius**: instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação. 1984. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_po.html. Acesso em: 20 jun. 2025.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **Libertatis Conscientia**: instrução sobre liberdade cristã e libertação. 1986. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19860322_freedom-liberation_po.html. Acesso em: 26 nov. 2025.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. A mensagem de Fátima. 2000. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000626_message-fatima_po.html. Acesso em: 26 dez. 2025.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **Donum Veritatis**: instrução sobre a vocação eclesial do teólogo. 1990. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19900524_theologian-vocation_po.html

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. **Conclusões da II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano**: presença da Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio Vaticano II. Medellín: [s. n.], 1968. Disponível em: https://pjmp.org/subsidios_arquivos/cnbb/Medellin-1968-2CELAM-PORTUGUES.pdf. Acesso em: 13 jan. 2024.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. **Evangelização no presente e no futuro da América Latina**: conclusões da III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano. Puebla, 1979. São Paulo: Paulinas, 1979.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. **Santo Domingo**: conclusões da IV Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1992.

GREGÓRIO XVI, Papa. Encíclica **Mirari Vos**. 1832. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/gregorius-xvi/it/documents/encyclica-mirari-vos-15-augusti-1832.html>. Acesso em: 10 jul. 2022.

JOÃO XXIII, Papa. Discurso de Sua Santidade João XXIII na abertura solene do Sagrado Concílio. 1962. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-xxiii/pt/speeches/1962/documents/hf_jxxiii_spe_19621011_opening-council.html. Acesso em: 10 set. 2023.

JOÃO XXIII, Papa. Constituição Apostólica **Humanae Salutis**. 1961. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-xxiii/pt/apost_constitutions/1961/documents/hf_j-xxiii_apc_19611225_humanae-salutis.html. Acesso em: 24 jun. 2024.

JOÃO XXIII, Papa. Encíclica **Mater et Magistra**. 1961. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.htm. Acesso em: 8 jun. 2025.

LEÃO XIII, Papa. Carta Apostólica **Cum Diuturnum**. 1898. Disponível em: https://www.vatican.va/content/leo-xiii/la/letters/documents/hf_l-xiii_let_18981225_cum-diuturnum.html. Acesso em: 9 dez. 2023.

LEÃO XIII, Papa. Carta Encíclica **Inscrutabili Dei Consilio**. 1878. Disponível em: https://www.vatican.va/content/leo-xiii/pt/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_21041878_inscrutabili-dei-consilio.html. Acesso em: 21 set. 2023.

LEÃO XIII, Papa. Carta Encíclica **Rerum Novarum**. 1891. Disponível em: https://www.vatican.va/content/leo-xiii/pt/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html. Acesso em: 27 nov. 2025.

LEÃO XIII, Papa. Encíclica **Quod Apostolici Muneris**. 1878. Disponível em: https://www.vatican.va/content/leo-xiii/la/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_28121878_quod-apostolici-muneris.html. Acesso em: 27 ago. 2025.

PAULO VI, Papa. Encíclica **Ecclesiam Suam**. 1964. Disponível em: https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_06081964_ecclesiam.html. Acesso em: 21 jan. 2023.

PAULO VI, Papa. Carta Encíclica **Populorum Progressio**. 1967. Disponível em: https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html. Acesso em: 21 fev. 2024.

PAULO VI, Papa. Encíclica **Humanae Vitae**. 1968. Disponível em: https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html. Acesso em: 25 jan. 2024.

PAULO VI, Papa. Exortação Apostólica **Evangelii Nuntiandi**. 1975. Disponível em: https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html. Acesso em: 21 fev. 2024.

PIO IX, Papa. Encíclica **Qui Pluribus**. 1846. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/enciclica-qui-pluribus-9-novembre-1846.html>. Acesso em: 6 ago. 2022.

PIO IX, Papa. Encíclica **Quanta Cura**: sobre os principais erros da época. 1864. Disponível em: <https://www.montfort.org.br/bra/documentos/enciclicas/quantacura/>. Acesso em: 10 jul. 2022.

PIO IX, Papa. **Syllabus Errorum**. 1864. Disponível em: <https://www.papalencyclicals.net/pius09/p9syll.htm>. Acesso em: 7 ago. 2022.

PIO IX, Papa. Bula **Aeterni Patris**. 1868. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/litterae-apostolicae-aeterni-patris-29-iunii-1868.html>. Acesso em: 7 ago. 2022.

PIO IX, Papa. Constituição Dogmática **Pastor Aeternus**. 1870. Disponível em: <https://www.veritatis.com.br/constituicao-dogmatica-pastor-aeternus-18-07-1870/>. Acesso em: 7 ago. 2022.

PIO X, Papa. Encíclica **Pascendi Dominici Gregis**: sobre as doutrinas modernistas. 1907. Disponível em: https://www.vatican.va/content/pius-x/pt/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis.html. Acesso em: 23 jun. 2022.

PIO X, Papa. Decreto **Lamentabili Sane Exitu**: sobre os erros do modernismo. 1907. Disponível em: <https://www.montfort.org.br/bra/documentos/decretos/lamentabili/>. Acesso em: 7 out. 2023.

PIO X, Papa. Motu Proprio **Sacrorum Antistitum**. 1910. Disponível em: https://www.vatican.va/content/pius-x/la/motu_proprio/documents/hf_p-x_motu-proprio_19100901_sacrorum-antistitum.html. Acesso em: 9 nov. 2025.

PIO X, Papa. Motu Proprio **Doctoris Angelici**. 1914. Disponível em: <https://www.veritatis.com.br/doctoris-angelic/>. Acesso em: 26 out. 2025.

PIO XI, Papa. Carta Encíclica **Divini Redemptoris**. 1937. Disponível em: http://www.catolicoorante.com.br/docs/enciclicas/pioxi/hf_pxi_enc_19370319_diviniredemptoris_po.html. Acesso em: 10 ago. 2023.

PIO XII, Papa. Carta Apostólica **Ad Ecclesiam Christi**. 1955. Disponível em: https://www.vatican.va/content/pius-xii/es/apost_letters/documents/hf_p-xii_apl_19550629_ad-ecclesiam-christi.html. Acesso em: 4 mar. 2025.

SÍNODO EXTRAORDINÁRIO DOS BISPOS. **Relatio Finalis**. Vaticano, 1985. Disponível em: <https://romana.org/it/1/sinodo-dei-vescovi/assemblea-straordinaria-del-sinodo-dei-vescovi/>. Acesso em: 10 ago. 2025.

SÍNODO EXTRAORDINÁRIO DOS BISPOS. **Mensagem ao Povo de Deus**. Vaticano, 1985. Disponível em: <https://romana.org/it/1/sinodo-dei-vescovi/assemblea-straordinaria-del-sinodo-dei-vescovi/>. Acesso em: 4 jul. 2025.

SÍNODO DOS BISPOS. **A nova evangelização para a transmissão da fé cristã: Lineamenta**. 2011. Disponível.

https://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20110202_lineamenta-xiii-assembly_po.html. Acesso em: 26 ago. 2024.

Documentos e obras de Karol Wojtyła/João Paulo II

JOÃO PAULO II, Papa. **Radiomensagem: *Urbi et Orbi***. 1978. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/1978/documents/hf_jp-ii_spe_19781017_primo-radiomessaggio.html. Acesso em: 26 fev. 2025.

JOÃO PAULO II, Papa. **Homilia do Santo Padre na praça da Vitória**. 1979a. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/homilies/1979/documents/hf_jp-ii_hom_19790602_polonia-varsavia.html. Acesso em: 24 de fev. 2026.

JOÃO PAULO II, Papa. **Homilia de Sua Santidade João Paulo II**. 1979b. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/homilies/1979/documents/hf_jp-ii_hom_19790609_polonia-mogila-nowa-huta.html. Acesso em: 24 fev. 2026.

JOÃO PAULO II, Papa. **Santa missa em honra de Santo Estandislaw**: homília do santo Padre. 1979c.

Disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/1979/documents/hf_jp-ii_hom_19790610_polonia-cracovia-blonia-k_en.html. Acesso em: 24 fev. 2026.

JOÃO PAULO II, Papa. Discurso inaugural pronunciado no Seminário Palafoxiano de Puebla de Los Angeles. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. **III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano**: a evangelização no presente e no futuro da América Latina. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1979d.

JOÃO PAULO II, Papa. **Discurso aos membros da Pontifícia Comissão Bíblica**. 1979e. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/1979/april/documents/hf_jp-ii_spe_19790426_pont-com-biblica.html. Acesso em: 22 jul. 2025.

JOÃO PAULO II, Papa. Encontro do Santo Padre com os sacerdotes e religiosos do México na Basílica de Guadalupe (27 jan. 1979). In: BETTO, Frei. **Diário de Puebla**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979f.

JOÃO PAULO II, Papa. Exortação Apostólica **Catechesi Tradendae**. 1979g. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_16101979_catechesi-tradendae.html. Acesso em: 22 jul. 2025.

JOÃO PAULO II, Papa. **Redemptor Hominis**. 1979h. In: COSTA, Lourenço (org.). **Encíclicas de João Paulo II**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2019. (Coleção Documentos da Igreja).

JOÃO PAULO II, Papa. Discursos e homílias. In: **A palavra de João Paulo II no Brasil**. São Paulo: Paulinas, 1980i.

JOÃO PAULO II, Papa. **Mensagem aos líderes das Comunidades Eclesiais de Base do Brasil**. 1980. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/messages/pont_messages/1980/documents/hf_jp-ii_mes_19800711_comunita-base-brasile.html. Acesso em: 16 out. 2025.

JOÃO PAULO II, Papa. Carta Apostólica **Egregiae Virtutis**. 1980. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_letters/1980/documents/hf_jp-ii_apl_31121980_egregiae-virtutis.html. Acesso em: 31 dez. 2024.

JOÃO PAULO II, Papa. Carta do papa aos bispos brasileiros: algumas diretrizes para a Igreja do Brasil. **Sedoc**, 13, mar. 1981. p. 807-812.

JOÃO PAULO II, Papa. **Discurso de abertura da XIX Assembleia do Celam**. 1983. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/1983/march/documents/hf_jp-ii_spe_19830309_assemblea-celam.html. Acesso em: 26 ago. 2024.

JOÃO PAULO II, Papa. **Discurso de conclusão da II Assembleia Extraordinária do Sínodo dos Bispos**. 1985. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1985/december/documents/hf_jp-ii_spe_19851207_sinodo-vescovi.html. Acesso em: 6 jul. 2025.

JOÃO PAULO II, Papa. **Dominum et Vivificantem**. 1986. In: COSTA, Lourenço (org.). **Encíclicas de João Paulo II**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2019. (Coleção Documentos da Igreja).

JOÃO PAULO II, Papa. **Carta aos bispos da Conferência Episcopal do Brasil**. 1986. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/letters/1986/documents/hf_jp-ii LET_19860409_conf-episcopale-brasile.html. Acesso em: 25 nov. 2025.

JOÃO PAULO II, Papa. **Sollicitudo Rei Socialis**. 1987. In: COSTA, Lourenço (org.). **Encíclicas de João Paulo II**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2019. (Coleção Documentos da Igreja).

JOÃO PAULO II, Papa. **Redemptoris Missio**. 1990. In: COSTA, Lourenço (org.). **Encíclicas de João Paulo II**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2019. (Coleção Documentos da Igreja).

JOÃO PAULO II, Papa. Constituição Apostólica **Fidei Depositum**: para a publicação do Catecismo da Igreja Católica elaborado após o Concílio Vaticano II. 1992. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_19921011_fidei-depositum.html. Acesso em: 13 ago. 2025.

JOÃO PAULO II, Papa. Discurso inaugural. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. **Santo Domingo**: conclusões da IV Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano: nova evangelização, promoção humana e cultura cristã. 1992. Disponível em: <https://diocesepetropolis.com.br/wp-content/uploads/2022/07/Documento-Final-Santo-Domingo-IV-CELAM-1992.pdf>. Acesso em: 20 jul. 2025.

JOÃO PAULO II, Papa. **Veritatis Splendor**. 1993. In: COSTA, Lourenço (org.). **Encíclicas de João Paulo II**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2019. (Coleção Documentos da Igreja).

JOÃO PAULO II, Papa. **Ut Unum Sint**. 1995. In: COSTA, Lourenço (org.). **Encíclicas de João Paulo II**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2019. (Coleção Documentos da Igreja).

JOÃO PAULO II, Papa. Motu Proprio **Apostolos Suos**. 1998. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/motu_proprio/documents/hf_jp-ii_motu-proprio_22071998_apostolos-suos.html. Acesso em: 8 abr. 2025.

JOÃO PAULO II, Papa. Exortação Apostólica **Pastores Dabo Vobis**: sobre a formação dos sacerdotes nas circunstâncias atuais. 1992. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_25031992_pastores-dabo-vobis.html. Acesso em: 23 ago. 2025.

JOÃO PAULO II, Papa. **Quirógrafo para a instituição da Fundação Populorum Progressio**. 1992. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/letters/1992/documents/hf_jp-ii_let_19920213_populorum-foundation.html. Acesso em: 24 set. 2025.

WOJTYŁA, Karol. Litteris istius Pontificiae Commissionis antepreparatoriae pro Concilio ecumenico. 1960. In: **Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando**. Series I, volumen II, pars II. [S. l.: s. n.], 1960. p. 741-748. Disponível em: <https://archive.org/details/ADAII.2/page/n3/mode/2up>. Acesso em: 9 dez. 2024.

WOJTYŁA, Karol. **A doutrina da fé segundo São João da Cruz**. 1948. Disponível em: https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1978-2005,_Wojtyla,_Karol,_A_Doutrina_Da_Fe_Segundo_S_Joao_Da_Cruz,_PT.pdf. Acesso em: 30 maio 2023.

WOJTYŁA, Karol. **Amor y responsabilidad**. Madrid: Razón y Fe, 1978. Disponível em: <https://fwdioc.org/love-and-responsibility-cardenal-karol-wojtyla-spanish.pdf>. Acesso em: 29 nov. 2024.

WOJTYŁA, Karol. **Sinal de contradição**. São Paulo: Paulinas, 1979.

WOJTYŁA, Karol. **Max Scheler y la ética cristiana**. Madrid: BAC, 1982.

JOÃO PAULO II; FROSSARD, André. **Não tenham medo**. São Paulo: Círculo do Livro, [s. d.].

WOJTYŁA, Karol. **Cruzando o limiar da esperança**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1994.

WOJTYŁA, Karol. **Dom e mistério**. São Paulo: Paulinas, 1996.

WOJTYŁA, Karol. **Memória e identidade**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2005.

WOJTYŁA, Karol. **Persona y acción**. Madrid: Ediciones Palabra, 2011.

WOJTYŁA, Karol. **Cristo, a Igreja e o mundo**: catequeses do Areópago. São Paulo: Quadrante, 2019.

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR

ABREU, Carlos Alberto Martins de. **João Paulo II**: síntese de um pontificado. 2023. 113 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) — Faculdade de Teologia, Universidade Católica Portuguesa, Braga, 2023.

ACCATTOLI, Luigi. **O homem do final do milênio**. São Paulo: Paulinas, 1999.

AGNOLIN, Adone. A vertente italiana da história das religiões. *In*: MASSENZIO, Marcello. **A história das religiões na cultura moderna**. São Paulo: Hedra, 2005.

AGNOLIN, Adone. **História das religiões: perspectiva histórico-comparativa**. São Paulo: Paulinas, 2013.

AGOSTINHO, Santo. **A cidade de Deus** (contra os pagãos), parte II. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1990.

ALBERIGO, Giuseppe. João Paulo II: dez anos de pontificado. **Comunicações do ISER**. Ano 8, n. 33, 1989. p. 15-27.

ALBERIGO, Giuseppe. O Concílio Vaticano II (1962-1965). *In*: ALBERIGO, Giuseppe. (org.). **História dos Concílios Ecumênicos**. São Paulo: Paulus, 1995.

ALBERIGO, Giuseppe. A sinodalidade após o Vaticano II. *In*: ANJOS, Márcio Fabri dos. (org.). **Bispos, Papa a esperança do mundo: uma leitura crítica sobre o caminho da Igreja**. São Paulo: Paulinas, 2000. p. 129 -147.

ALBERIGO, Giuseppe. **Breve história do Concílio Vaticano II**. Aparecida: Santuário, 2006.

ALVES, Edvaldo Carvalho. Revisitando o conceito de secularização. **Política & trabalho** – Revista de Ciências Sociais, n. 33 out. 2010. p. 169-186.

ALVES, Marcio Moreira. **A Igreja e a política no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1979.

ALVES, Rubens. **O enigma da religião**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1975.

ALVES, Ana Rodrigues Cavalcanti. O conceito de hegemonia: de Gramsci a Laclau e Mouffe. **Lua Nova**, São Paulo, 80, 2010. p. 71-96.

ARALDI, Clademir Luís. Considerações acerca da morte de Deus em Nietzsche. **Dissertatio**, Pelota, n. 4, 1996. p. 5-20.

ARENDT, Hannah. **Homens em tempos sombrios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ARNS, Dom Paulo Evaristo. **Da esperança à utopia: testemunho de uma vida**. Rio de Janeiro, Sextante, 2001.

ARNS. Dom Paulo Evaristo. Palestra. *In*: QUEIROZ, José **A Igreja dos pobres na América Latina**. São Paulo: Brasiliense, 1980.

ASAD, Talal. A construção da religião como uma categoria antropológica. **Cadernos de campo**, São Paulo, n. 19, 2010. p. 263-284.

AZZI, Riolando. **Os pioneiros do Centro Dom Vital**. Rio de Janeiro: Educam, 2003.

BEOZZO, José Oscar. **A Igreja do Brasil: de João XXIII a João Paulo II, de Medellín a Santo Domingo**. Petrópolis: Vozes, 1994.

BEOZZO, José Oscar. Irmandades, Santuários, Capelinhas de Beira de Estrada. **Revista Eclesiástica Brasileira**, v. 37, 1977. p. 741-758.

BERGER, Peter. Ludwig. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985.

BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido desmancha no ar**: a aventura da modernidade. São Paulo: Editora Schwarcz, 1986.

BERGER, Peter Ludwig. A dessecularização do mundo: uma visão global. **Religião e Sociedade**, v. 21, n. 1, 2001, p. 9-23.

BERGER, Peter Ludwig. **Os múltiplos altares da modernidade**: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista. Petrópolis: Vozes, 2017.

BERGER, Peter Ludwig. **Rumor de anjos**: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural. Petrópolis: Vozes, 2018.

BERNSTEIN, Carl; POLITI, Marco. **Sua santidade**: João Paulo II e a história oculta de nosso tempo. 6. ed. Rio de Janeiro: Objetiva, 1996.

BETTO, Frei. **Diário de Puebla**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

BLOCH, Marc. **Apologia da história ou O ofício do historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

BÍBLIA. Português. **A Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2004.

BETTO, Frei. **Batismo de Sangue**: guerrilha e morte de Carlos Marighella. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 2006.

BOFF, Clodovis. A ilusão de uma nova cristandade: crítica à tese central do documento de consulta para Puebla. **Revista Eclesiástica Brasileira**, v. 38, fasc. 149, mar. 1978, p. 5-17.

BOFF, Clodovis. As ideias-forças de João Paulo II sobre a Igreja e a sociedade. **Revista Eclesiástica Brasileira**, v. 40, fasc. 159, set. de 1980, p. 407-415.

BOFF, Clodovis. A originalidade histórica de Medellín. **Revista Convergência**, ano 23, n. 317, nov. 1998, p. 568-575.

BOFF, Clodovis. Teologia da Libertação e volta ao fundamento. **Revista Eclesiástica Brasileira**, v. 67 n. 268, 2007, p. 1001-1022.

BOFF, Leonardo. **Eclesiogênese**: as comunidades eclesiais de base reinventam a Igreja. Petrópolis: Vozes, 1977.

BOFF, Leonardo. **Igreja, carisma e poder**. Petrópolis: Vozes, 1981.

BOFF, Leonardo. Minha convocação à Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé: um testemunho pessoal. **Revista Eclesiástica Brasileira**, v. 44, fasc. 176, dez. 1984, p. 445-468.

BOFF, Leonardo, BOFF, Clodovis. Convocação geral em prol da libertação (Carata aberta ao cardeal Ratzinger prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé). **Revista Eclesiástica Brasileira**, v. 46, fasc. 182, Jun., 1986, p. 251-262.

BOFF, Leonardo. **Como fazer Teologia da Libertação**. Petrópolis: Vozes, 2010.

BOFF, Leonardo. **O Papa da volta à grande disciplina**, 2014. Disponível em: <https://indagacoes-walenty.blogspot.com/2014/05/o-Papa-da-volta-grande-disciplina.html>. Acesso em: 26 fev. 2024.

BOURDIEU, Pierre. **Os usos sociais da ciência: por uma sociologia clínica do campo científico**. São Paulo: Ed. Unesp, 2004.

BRATTI, Padre Paulo. João Paulo II no Brasil: tentativa de síntese. **Revista Eclesiástica Brasileira**, v. 40, fasc. 159, set. 1980, p. 416-424.

BRAUDEL, Fernand. História e ciências sociais: a longa duração. Trad. Ana Maria Camargo. **Revista de História**, v. 30, n. 62, abril-junho de 1965, p. 261-194.

BRIGHENTI, Agenor. A justiça em Medellín e as categorias da tradição eclesial libertadora. In: SOUZA, Ney de; SBARDELOTTI, Emerson. (org.). **Medellín: memória, profetismo esperança na América Latina**. Petrópolis: Vozes, 2018.

BRIGHENTI, Agenor. A sinodalidade como referencial do estatuto teológico das conferências episcopais. **ATEo**, Rio de Janeiro, v. 24, n. 64, jan.-abr. 2020 p. 197-213.

BRIGHENTI, Agenor. **O método Ver-Julgar-Agir: da Ação Católica à Teologia da Libertação**. Petrópolis: Vozes, 2022.

BRITO, Ênio José da Costa. Reforma da Igreja. In: PASSOS, João Décio; SANCHEZ, Wagner Lopes. (org.). **Dicionário do Concílio Vaticano II**. São Paulo: Paulus; Paulinas, 2015. p. 812-817.

BROWN, Peter. **Santo Agostinho: uma biografia**. Rio de Janeiro: Record, 2017.

BRUNEAU, Thomás. **Catolicismo brasileiro em época de transição**. São Paulo: Loyola, 1974.

BURKE, Peter. **Cultura popular na Idade Moderna: Europa 1500-1800**. São Paulo: companhia das letras, 2010.

BUTTIGLIONE, Rocco. **Karol Wojtyła**. The thought of the man who became Pope John Paul II. Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997.

CALDEIRA, Rodrigo Coppe. A recepção do Concílio Vaticano II como objeto do historiador. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 29., 2017, Brasília. **Anais [...]**. Brasília: ANPUH, 2017. Disponível em: https://www.snh2017.anpuh.org/resources/anais/54/1486553339_ARQUIVO_ANPUHArecepcaoconcilioVaticanoIIcomoobjetohistoriador.pdf. Acesso em: 19 set. 2025.

CANETTI, Elias. **Massa e poder**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

CARLETTI, Anna. **O internacionalismo vaticano e a nova ordem mundial: a diplomacia pontifícia da Guerra Fria aos nossos dias**. Brasília: Funag, 2012.

CARRANZA, Brenda. **Catolicismo midiático**. Aparecida: Ideias & Letras, 2011.

CARVALHO, Abdias Vilar de. A Igreja Católica e a Questão Agrária. *In*: PAIVA, Vanilda (org). **Igreja e Questão Agrária**. São Paulo: Loyola, 1983.

CARVALHO, Nilmar de Sousa. **Conosco, sem nós ou contra nós**: A Igreja Católica e sua proposta de reforma agrária como estratégia de reposicionamento dentro da Sociedade na segunda metade do século XX. 2020. 175 f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião), Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2020.

CASALI, Alípio. **Elite intelectual e restauração da Igreja**. Petrópolis: Vozes, 1995.

CASALDÁLIGA, Dom Pedro. **Al acento del reino**: antologia de textos 1968-1988. Madrid: Nueva Utopia, 1989.

CASANOVA, José. **Public religions in the modern world**. Chicago: the university of Chicago press, 1994.

CASANOVA, José. Religion, the New Millennium, and Globalization. **Sociology of Religion** 62:4, 2001, p. 415-441.

CELLARD, André. A análise documental. *In*: NASSER, Ana Cristina A. (org). **Pesquisa qualitativa**: enfoque epistemológico e metodológico. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 295-316.

CERTEAU, Michel. **A escrita da história**. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

CHAIGNE, Hervé. Que é o personalismo. *In*: DOMENACH, Jean-Marie. (org.). **Presença de Mounier**. São Paulo: Duas Cidades, 1969.

CLAR. Análise crítica da revelação e eclesiologia no documento de consulta. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 38, fasc. 149, mar. 1978, p. 33-42.

COMBLIN, José. Situação histórica do catolicismo no Brasil. **Revista Eclesiástica Brasileira**, v. XXVI, fasc. 3, 1966. p. 575-601.

COMBLIN, José. Puebla: vinte anos depois. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, ano 31, mai.-ago. 1999. p. 201-222.

COMBLIN, José. **Um novo amanhecer da Igreja?** Petrópolis: Vozes, 2002.

COMBLIN, José. **O povo de Deus**. São Paulo: Paulus, 2002a.

COMBLIN, José. Conferência Episcopal de Medellín: 40 anos depois. **Cadernos de Teologia Pública**, São Leopoldo, ano 5, v. 36, 2008, p. 5-31.

CORNWELL, John. **A face oculta do Papado de João Paulo II**. Rio de Janeiro: Imago, 2005.

COSTA, Françoá. A teologia do século XX e suas influências históricas. **De Magistro de Filosofia**, Ano XII, n. 26. 2019. p. 1-26.

COUTROT, Aline. Religião e política. *In*: RÉMOND, René (org.). **Por uma história política**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2003.

CROATTO, José Severino. **As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião**. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2010.

CUGINI, Paolo. Uma traição ao Concílio? A crítica à ideia da Igreja como povo de Deus nos documentos eclesiais da década de 1980. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 85, n. 330, jan.-abr. 2025. p. 197-221.

DAMASCENO, Francisco Agamenilton. O personalismo de Karol Wojtyła. **Revista Trilhas Filosóficas**, Caicó, ano 9, n. 1, jan.-jul. 2016. p. 37-60.

DANIEL-ROPS, Henri. **A Igreja das revoluções: um combate por Deus**. São Paulo: Quadrante, 2006.

DELLA CAVA, Ralph. **Milagre em Joazeiro**. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1976.

DELLA CAVA, Ralph. Políticas do Vaticano (1978-1990). **Revista Eclesiástica Brasileira**. Petrópolis, v. 50, fasc. 200, dez. 1990. p. 896-921.

DELLA CAVA, Ralph. Religiões transnacionais: a Igreja Católica Romana no Brasil e a Igreja Ortodoxa na Rússia. **Civitas**, Porto Alegre, v. 3, n. 1, jun. 2003. p. 147-167.

DIAS, Romualdo. **Imagens de ordem: a doutrina Católica sobre autoridade no Brasil – 1922/1933**. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1996.

DIAS, Tiago Cosmo da Silva; MOREIRA, Maria Angélica Franco. Perspectivas históricas do Concílio Vaticano II à luz da ação dos Papas João XXIII e Paulo VI. **Encontros Teológicos**. Florianópolis, v. 37, n. 3, set.-dez. 2022. p. 839-866.

DIAS, Tiago Cosmo da Silva. Entre sinodalidade, colegialidade e primado: recortes históricos para um governo pastoral efetivo da Igreja. **Caminhos de Diálogo**, Curitiba, ano 11, n. 18, jan/jun. 2023 p. 43-61.

DOMEZI, Maria Cecília. **História da Igreja Católica no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 2025.

DRABIK, Grazyna. A visita de João Paulo II. In: DRABIK, Grazyna; FERNANDES, Rubens César (org.). **Polônia: o Partido, a Igreja, o Solidariedade**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1984. (Coleção do Iser).

DUFF, Eamon. **Santos e pecadores: a história dos Papas**. São Paulo: Cosac & Naify, 1998.

DUGNANI, Patrício e CRUZ, Lílían Aparecida. Mitologia e pós-modernidade: Proteu, Argos e Narciso – Os mitos e seus reflexos na sociedade. **Repertório**. v. 1, n. 1, 2007. p. 201-206.

DUSSEL, Enrique. **História da Igreja latino-americana (1930 a 1985)**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1989.

DUTRA NETO, Luciano. **Das terras baixas da Holanda às montanhas de Minas: Uma contribuição à história das missões redentoristas, durante os primeiros trinta anos de trabalho em Minas Gerais**. 2006. 315 f. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2006.

ELIADE, Mircea. **História das Crenças e das Ideias Religiosas:** da idade da pedra aos mistérios de Elêusis. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1978.

ELIADE, Mircea. **Mito do eterno retorno.** São Paulo: Mercuryo, 1992.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano.** São Paulo: Martins Fontes, 1992a.

ESTATUTOS do "Centro da Bôa Imprensa". **A União**, Rio de Janeiro, 22 nov. 1925. p. 1, 4. Disponível em: https://hemeroteca-pdf.bn.gov.br/799670/per799670_1925_00094.pdf. Acesso em: 10 fev. 2026.

ENGELKE, Dom Inocêncio. Conosco, sem nós ou contra nós se fará a reforma rural. *In:* CNBB, **Pastoral da Terra.** São Paulo: Paulinas, 1977 (Estudos da CNBB, 11).

FARIA, Jonas Silva. **Nietzsche e a teologia liberal:** de Davis Strauss à teologia da morte de Deus. 2017. 117 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Estadual de Maringá, Maringá/PR, 2017.

FARIAS, Sara Oliveira. MEB-Igreja-sindicatos rurais: as histórias do MEB na diocese de Amargosa-Bahia (1970-1980). *In:* SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 27., 2013, Natal. **Anais [...].** Natal: Anpuh, 2013.

FERRARO, Benedito. Pastoral popular com ênfase na caminha das CEBs. *In:* SOUZA, Ney de; SBARDELOTTI, Emerson. (org.). **Medellín:** memória, profetismo esperança na América Latina. Petrópolis: Vozes, 2018.

FISCHER-WOLLPERT, Rudolf. **Léxico dos Papas.** Petrópolis: Vozes, 1991.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso.** 3. ed. São Paulo: Loyola, 1996.

FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos:** estratégia, poder-saber. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015. v. 4.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder.** Rio de Janeiro: Graal, 1979. Disponível em: <https://cartaslivres.files.wordpress.com/2011/08/microfisica.pdf>. Acesso em: 6 jul. 2023.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir:** nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 1987. Disponível em: <https://cochabambahotel.noblogs.org/files/2017/09/Vigiar-e-Punir-Michel-Foucault.pdf>. Acesso em: 31 out. 2025.

GAMA, Ruy. Uma declaração de intenções: o mito de Prometeu. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros.** São Paulo, 41, 1998, p. 135-140.

GINSBURG. Carlo. **O queijo e os vermes.** São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

GUIA pela história da Polônia de 966 a 2016. Departamento de Diplomacia Pública e Cultural: Varsóvia, 2016.

GUINSBURG, Jacó. Romantismo, Historicismo e História. *In:* GUINSBURG, Jacó (org.). **O Romantismo.** São Paulo: Perspectiva, 2011.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teologia da libertação:** Perspectivas. Vozes: Petrópolis, 1986.

HÄRING, Bernhard. **Comentario a la Veritatis Splendor**. Madrid: Alandar, 1994.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido**: a religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2015.

HINRICHSSEN, Luís Evandro. Breve introdução ao Itinerarium mentis in Deum: percurso perceptivo, intelectual, afetivo, estético e místico. **Scintilla**, Curitiba, v. 19, n. 1, jan.-jun. 2022, p. 31-58.

HISTORY OF THE JAGIELLONIAN UNIVERSITY. The old days *and* a new era, 2007. Disponível em: https://en.uj.edu.pl/en_GB/about-university/history. Acesso em: 15 ago. 2024.

HONORATO, Renan da Silva Melo. **A influência do papa João Paulo II na queda do regime comunista na Polônia**. 2014. 112 f. Monografia (Graduação em relações Internacionais) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa/PB, 2014.

INSTITUTO PARA AS CIÊNCIAS RELIGIOSAS. Sínodo Extraordinário 1985: entre angústias e esperanças. **Revista Eclesiástica Brasileira**, v. 45, fasc. 179, set., 1985, p. 472-484.

INSTITUTO HUMANITAS UNISINOS. **A 50 anos da morte de Camilo Torres**: padre guerrilheiro símbolo de paz para a Colômbia, 2016. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/noticias/551450-a-50-anos-da-morte-de-camilo-torres-padre-guerrilheiro-simbolo-de-paz-para-a-colombia>. Acesso em: 8 out. 2025.

JOÃO DA CRUZ, Santo. **A subida do Monte Carmelo**. Petrópolis: Vozes, 1960.

KLOPPENBURG, Boaventura. O primado pontifício e a competência episcopal. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 23, Fasc. 2, jun 1963. p. 369-393.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

KOSSER, Constantino. Os grandes temas da constituição dogmática Lumen Gentium. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 24, Fasc. 4, dez. 1964. p. 959-976.

KÜNG, Hans. **A Igreja tem Salvação?** São Paulo: Paulus, 2012.

LABOA, Juan Maria. **Historia de la Iglesia**: Época Contemporánea. Madri, Espanha: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.

LAGRÉE, Michel. **Religião e tecnologia**: a bênção de Prometeu. Bauru: Edusc, 2012.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Campinas (SP): Editora da Unicamp, 1990.

LECOMTE, Bernard. **João Paulo II**. 4. ed. Rio de Janeiro: Record, 2012.

LESBAUPIN, Ivo. O Vaticano e a Igreja no Brasil. **Comunicações do Iser**, ano 9, n. 39, 1990. p. 17-32.

LIBÂNIO, João Batista. A III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano. **Revista Síntese**, Belo Horizonte, v. 5, n. 12, 1978, p. 95-102.

LIBÂNIO, João Batista. A visita do Papa: Alguns eixos importantes de interpretação. **Revista Eclesiástica Brasileira**, v. 40, fasc. 159, set., 1980, p. 429-444.

LIBÂNIO, João Batista. Segunda Assembleia Geral Extraordinária do Sínodo dos Bispos. **Perspectiva Teológica**. 18, 1986. p. 77-92.

LIBÂNIO, João Batista. “Anos 80/Igreja Católica: inverno da Igreja”. **Tempo e Presença**, ano 12, n. 49, jan.-fev. 1990.

LIBÂNIO, João Batista. **Igreja Contemporânea: encontro com a modernidade**. São Paulo: Loyola, 2000.

LIBÂNIO, João Batista. **Concílio Vaticano II: Em busca de uma primeira compreensão**. São Paulo: Loyola, 2005.

LIBÂNIO, João Batista. Nas pegadas de Medellín. **IHU**. 2008. Disponível em: <https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/1952-joao-batista-libanio-4>. Acesso em: 26 mar. 2024.

LIMA, Alceu Amoroso. **O Cardeal Leme: um depoimento**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1943.

LIMA, Alceu Amoroso. **Introdução ao Direito Moderno**. 4. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Ed. PUC-Rio/Loyola, 2001.

LIMA, Alceu Amoroso. **Memórias improvisadas**. Petrópolis: Vozes, 2000.

LIMA, Luiz Gonzaga de Souza. **Evolução política dos católicos e da Igreja no Brasil: hipótese para uma interpretação**. Petrópolis: Vozes, 1979.

LÖWY, Michael; SAYRE, Robert. Revolta e melancolia: romantismo na contramão da modernidade. Petrópolis: Vozes, 1995.

LÖWY, Michel. **A guerra dos deuses: religião e política na América Latina**. Petrópolis: Vozes, 2000.

LÖWY, Michael. **O que é cristianismo da libertação?** Religião e política na América Latina. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo: Expressão Popular, 2016.

MAINWARING, Scott. **Igreja Católica e política no Brasil (1916-1985)**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989.

MAITEI, Roberto de. **O Concílio Vaticano II: Uma história nunca escrita**. Porto: Caminhos Romanos, 2012.

MALISNSKI, Mieczyslaw. **Le radici di Papa Wojtyła**. Biografia scritta da um amico. Roma: Borla Editore, 1979.

MARCHINI, Lancieri Welder. **Descolonizando um concílio Europeu: a Revista Eclesiástica Brasileira e a recepção do Vaticano II**. 2018. 438 f. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2018.

MARITAIN, Jacques. **Cristianismo e democracia**. Rio de Janeiro: Agir, 1965.

MARIZ, Cecília Loreto. Mundo moderno, ciência e secularização. In: FALCÃO, Eliane Brígida Moraes (org.). **Fazer ciência, pensar a cultura**: estudos sobre as relações entre ciência e religião. Rio de Janeiro: UFRJ, 2006, p. 97-128.

MARIZ, Cecília Loreto. Secularização e dessecularização; comentários a um texto de Peter Berger. **Religião e Sociedade**, v. 21, n. 1, 2001, p. 25-39

MARTINA, Giacomo. **História da Igreja**: de Lutero aos nossos dias. São Paulo: Loyola, 2005. v. 3.

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. **Manifesto comunista**. São Paulo: Boitempo, 2005.

MATA, Sérgio da. Entre *Syllabus* e *Kulturkampf*: revisitando o "reformismo" católico na Minas Gerais do Segundo Reinado. In: CHAVES, Cláudia; SILVEIRA, Marco (org.). **Território, conflito e identidade**. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2007.

MATOS, Henrique Cristiano José. **Nossa história**: 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2011.

MATTEI, Roberto de. **Apologia da Tradição**. São Paulo: Ambientes & Costumes, 2013.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. A experiência religiosa e a institucionalização da religião. **Estudos Avançados**, v. 18, n. 52, 2004. p. 29-46.

MESLIN, Michel. **Fundamentos de antropologia religiosa**: a experiência humana do divino. Petrópolis: Vozes, 2014.

MIRANDA, Mario de França. **A Igreja que somos nós**. São Paulo: Paulinas, 2013.

MILBANK, John. **Teologia e teoria social**: para além da razão secular. São Paulo: Loyola, 1995.

MOCELLIM, Alan Delazeri. **Ciência, técnica e reencantamento do mundo**. 2014. 243 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014

MORAIS, Clodomir Santos de. História das ligas camponesas do Brasil. In: STEDILE, João Pedro; ESTEVAM, Douglas (org.). **A questão agrária no Brasil**: o debate na esquerda: 1954-1964. Expressão Popular, 2012.

MOTTA, Rodrigo Patto Sá. **Em guarda contra o perigo vermelho**: o anticomunismo no Brasil (1917-1964). São Paulo: Perspectiva; Fapesp, 2002.

MOUNIER, Emmanuel. **Obras completas**. Traducción de Carlos Díaz et al. Salamanca: Sígueme, 1990. v. 3.

MOUNIER, Emmanuel. **O personalismo**. São Paulo: Centauro, 2004.

NASCIMENTO, Rhuan Reis. Novas vozes para novos tempos: o surgimento do intelectual católico moderno. **Sacrilegens, Juiz de Fora**, v. 19, n. 1. jan.-jun., 2022, p. 38-55.

NETO, Orlando M. Ferreira. **Comentário: Os Hinos para a Noite** (1999). Disponível em: https://www.academia.edu/38248293/Novalis_Os_Hinos_para_a_Noite. Acesso em: 18 ago. 2024.

NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. Lisboa: Guimarães editores, 2000.

NOVALIS. **Hino à noite** (1797). Disponível em: <https://singrandohorizontes.blogspot.com/2009/03/novalis-hinos-noite.html>. Acesso em: 18 ago. 2024.

NUNES, Benedito. A visão romântica. In: GUINSBURG, Jaco. (org.). **O Romantismo**. São Paulo: Perspectiva, 1985.

O'MALLEY, John. **Quando os bispos se reúnem**. Um ensaio que compara Trento, o Vaticano I e o Vaticano II. Lisboa: Edições 70, 2020.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. **Religião e dominação de classe**: Gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1985.

OLIVEIRA, Plínio Corrêa. A mensagem de João Paulo II e o amanhã que será nosso. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 26 mar. 1979. Caderno Mais, p. 22.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. Catolicismo: modernidade e tradição. In: SANCHIS, Pierre (org.). **Catolicismo**: modernidade e tradição. São Paulo: Loyola, 1992.

OLIVEIRA, Alexandre Luis. Dom Sebastião Leme e as estratégias de atuação do catolicismo nos anos 1930. **Revista Faces Clio**, v. 2, n. 4, jul.-dez. 2016.

OLIVEIRA, Eduardo Chagas; CARNEIRO, Ivana Libertadora Borges. Sobre o caráter persuasivo da estrutura panóptica: Benthon, Foucault e as novas tecnologias. **Revista Ideação**, n. 33, jan.-jun. 2016. p. 101-125.

OLIVEIRA, Pedro Filipe Barros. **Os arquitetos da neocristandade**: análise da atuação de intelectuais convertidos e leigos na construção do espaço social católico centrado no Rio de Janeiro (1930-1935). 2019. 138 f. Dissertação (Mestrado em História) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2019.

OTTO, Rudolf. **O Sagrado**. Niterói: [s.d.], 2022.

PEIXOTO, Adão José. Pessoa, existência e fenomenologia: notas sobre as concepções do personalismo de Emmanuel Mounier. **Revista de Filosofia Aurora**, Curitiba, v. 22, n. 31, jul.-dez. 2010. p. 455-468.

PETRI, Thomas. **Aquinas and the theology of the body**: the thomistic foundations of John Paul II's Anthropology. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2016.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 13, n. 37, 1998. p. 1-32.

PIERUCCI, Antônio Flávio. "Religião". **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 31 dez. 2000. Caderno Mais, p. 21.

PIERUCCI, Antônio Flávio. **A magia**. São Paulo: Publifolha, 2001.

PIERUCCI, Antônio Flávio. **O desencantamento do mundo**: todos os passos do conceito em Max Weber. São Paulo: Editora 34, 2003.

PIERUCCI, Antônio Flávio. **O retrovisor polonês**. Folha de São Paulo, São Paulo, 10 de abr. 2005. Caderno mais. p. 03.

PONDÉ, Luiz Filipe. **O catolicismo hoje**. São Paulo: Benvirá, 2011.

PORTELA, Rodrigo. Discurso religioso, legitimidade e poder: algumas considerações a partir de Bourdieu, Foucault e Heller. **Fragmentos de cultura, Goiânia**, v. 16, n. 7/8, jul.-ago. 2006. p. 567-576.

PORTIER, Philippe. Cristianismo e modernidade no pensamento de João Paulo II. **Numen: revista de estudos e pesquisa da religião**, Juiz de Fora, v. 12, n. 1-2. 2009. p. 59-80.

PRADO, André Pires do; SILVA JUNIOR, Alfredo Moreira da. História das religiões, história religiosa e ciência da religião em perspectiva: trajetórias, métodos e distinções. **Religare**, v. 11, n. 1, mar. 2014. p. 4-31.

PRANDI, Reginaldo. **Um sopro do espírito**: a renovação conservadora do catolicismo carismático. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1997.

PROVÍNCIA DA IMACULADA CONCEIÇÃO DO BRASIL. **Frei Pedro Sinzig**. [S.I.], 2025. Disponível em: <https://franciscanos.org.br/quemsomos/personagens/frei-pedro-sinzig/#gsc.tab=0>. Acesso em: 20 fev. 2026.

RAIMUNDO, Mariana de Matos Ponte. **Concílio Vaticano I (1869-1870): textos e contextos, tradição e representação**, 2019. 201 f. Tese (Doutorado) – Curso de Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2019.

RATZINGER, Joseph; MESSORI, Vittorio. **A fé em crise?** O cardeal Ratzinger se interroga. São Paulo, EPU, 1985.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia**: do romantismo ao empiriocriticismo. São Paulo: Paulus, 2005. v. 5.

REGAN, David. **Igreja para a libertação**: retrato pastoral da Igreja do Brasil. São Paulo, Paulinas, 1986.

RIBEIRO, Raquel Alexandra Oliveira da Silva. **Romantismo**: contextualização histórica e das artes. 2010. 90 f. Dissertação (Mestrado em Artes Aplicadas) — Escola Superior de Artes Aplicadas, Instituto Politécnico de Castelo Branco, Castelo Branco, 2010.

RIES, Julien. **A ciência das religiões**: história, historiografia, problema e método. Petrópolis: Vozes, 2019.

ROMA LOCUTA: documentos sobre o livro *Igreja: carisma e poder* — ensaio de eclesiologia militante de Frei Leonardo Boff, OFM. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1985.

ROMANO, Roberto. **Brasil: Igreja contra Estado**. São Paulo: Kairós livraria e editora, 1979.

ROMANO, Roberto. **Conservadorismo romântico**. São Paulo: Editora da UNESP, 1997.

ROSSATTO, Noeli Dutra. A reformulação da relação entre a vida e a regra franciscana. **IHU**, 2015. Disponível em: <https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/6264-teologia-publica-noeli-rossatto>. Acesso em: 8 dez. 2025.

RÜSEN, Jörn. Didática da história: passado, presente e perspectivas a partir do caso alemão. **Práxis Educativa**, Ponta Grossa, v. 1, n. 2, 2006. p. 7-16.

RUST, Leandro Duarte. **Colunas de São Pedro: a política papal na Idade Média central**. São Paulo: Annablume, 2011.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. Padroado e regalismo no Brasil independente. In: JORNADAS INTERESCUELAS/DEPARTAMENTOS DE HISTORIA, 14., 2013, Mendoza. **Anais** [...]. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, 2013. Disponível em: <https://cdsa.aacademica.org/000-010/266.pdf>. Acesso em: 16 ago. 2023.

SANTOS, Cândido dos. Antônio Pereira de Figueiredo, Pombal e a *Aufklärung*. **Revista de História das Ideias**, v. 4, tomo 1, 1982. p. 167-203.

SAYEG, Ricardo Hasson; BALERA, Wagner. Humanismo integral e a antropofilia. In: PLAZA, Júlio; TAPIA, Nelly Baeza; COSTA, Ilton Garcia da (org.). **O pensamento humanista cristão de Jacques Maritain: e os desafios contemporâneos na América Latina**. São Paulo: Clássica, 2017.

SCHAFF, Adam. **História e verdade**. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

SCHERER, Irineu Roque. **Concílio Plenário na Igreja do Brasil: a Igreja no Brasil de 1900 a 1945**. São Paulo: Paulus, 2014.

SCHREIJÄCK, Thomas. Teologias não europeias. In: PAULY, Wolfgang. (org.). **História da teologia cristã**. São Paulo: Loyola, 2012.

SCRUTON, Roger. **Introdução à filosofia moderna: de Descartes a Wittgenstein**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

SEMERARO, Geovanni. **Saber-fazer filosofia: o pensamento moderno**. Aparecida: Ideias & Letras, 2011.

SERRY, Hervé. Literatura e catolicismo na França (1880-1914): contribuição a uma sócio-história da crença. **Tempo Social**, São Paulo, v. 16, n. 1, 2004. p. 129-152.

SILVA, Franscino Oliveira. O Concílio Plenário Latino-Americano (1899) primeiras aplicações na Diocese de Diamantina. **Revista de Cultura Teológica**, v. 16, n. 64, jul.-set. 2008. p. 109 - 125.

SILVA, Eliane Moura. Entre religião, cultura e história: a escola italiana das religiões. **Revista de Ciências Humanas**, Viçosa, v. 11, n. 2, jul. 2011. p. 225-234

SILVA, Alessandro Garcia da. **Sob a sombra de Deus: o catolicismo trágico de Octávio de Faria**. 2018. Tese (Doutorado em Sociologia) — Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

SILVA, Jonas Matheus Sousa. Boaventura: *Itinerarium mentis in Deum, De triplice via e Legenda S. Francisci* no ciclo franciscano de Giotto e na *Commedia* de Dante. **Gregorianum**, v. 104, n. 2, 2023. p. 385-405.

SOUSA, Ney de; GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. **Catolicismo e sociedade contemporânea**: do Vaticano I ao contexto histórico-teológico do Vaticano II. Paulus: São Paulo, 2013.

SOUZA, Ney de. GOMES, Edgar da Silva. Os Papas do Concílio Vaticano II e a Sociedade Contemporânea. **Teocomunicação**, Porto Alegre, v. 44, n. 1, jan.-abr 2014. p. 5-27.

SOUZA, Ney de. Lercaro e a Igreja dos pobres. **Revista de Cultura Teológica**. Ano XXIX, n. 99, mai.-ago. 2021, p. 12-23.

SOUZA, Ney de. Notas sobre os antecedentes históricos da Conferência de Medellín. In: SOUZA, Ney de; SBARDELOTTI, Emerson. (org.). **Medellín**: memória, profetismo esperança na América Latina. Petrópolis: Vozes, 2018.

SOUZA, Rogério Luiz de. **A ética católica e o capitalismo de bem-estar social**. Lisboa: Esfera do Caos; FCT/CLEPUL/Universidade de Lisboa, 2015.

SOUZA, Rogério Luiz de. O pensamento de Jacques Maritain e de Emmanuel Mounier no campo católico brasileiro. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 39, n. 82, 2019. p. 177-198.

SPÍNDOLA, Pablo. **A arte e o ofício de historiar**: Foucault e a invenção do panoptismo. 2010. 141 f. Dissertação (Mestrado em História) — Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

TEIXEIRA, Faustino. **Inculturação da fé e pluralismo religioso, 2014**. Disponível em: https://www.missiologia.org.br/wp-content/uploads/cms_artigos_pdf_45.pdf. Acesso em: 29 jul. 2025.

TILLICH, Paul. **Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX**. 2. ed. São Paulo: Aste, 1999.

TOSTE, Angélica. Retomando a leitura popular da Bíblia. **Carta Capital**, São Paulo, 23 mar. 2022.

VEIGA, Alfredo César da. Teologia da libertação: a luta pela sobrevivência do rosto do oprimido em meio à restauração conservadora na Igreja Católica após os anos 1980. **Sacrilegens**, Juiz de Fora, v. 15, n. 2, jul.-dez. 2018. p. 23-34.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WEBER, Max. **Ciência e política**: duas vocações. 15. ed. São Paulo: Cultrix, 2011.