

Universidade Federal de Juiz de Fora
Pós-Graduação em Ciência da Religião
Doutorado em Ciência da Religião

Rodrigo Coppe Caldeira

**OS BALUARTE DA TRADIÇÃO: A ANTIMODERNIDADE CATÓLICA
BRASILEIRA NO CONCÍLIO VATICANO II**

Juiz de Fora
2009

Rodrigo Coppe Caldeira

Os baluartes da tradição: a antimodernidade católica brasileira no Concílio Vaticano II

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, área de concentração Ciências Sociais da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial à obtenção do grau de Doutor.

Orientador: Prof. Dr. Faustino Luis Couto Teixeira

Juiz de Fora

2009

Ficha Catalográfica

Caldeira, Rodrigo Coppe.

Os baluartes da tradição: a antimodernidade católica brasileira no Concílio Vaticano II / Rodrigo Coppe Caldeira. -- 2009.
331 f.

Tese (Doutorado em Ciência da Religião)-Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2009.

1. Catolicismo. 2. Religião. I. Título.

CDU 282

Rodrigo Coppe Caldeira

Os baluartes da tradição: a antimodernidade católica brasileira no Concílio Vaticano II

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Área de Concentração em Ciências Sociais da Religião, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Ciência da Religião.

Aprovada em 19 de novembro de 2009.

BANCA EXAMINADORA

Prof. D.r Faustino Luiz Couto Teixeira (Orientador)
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. D.r Volney José Berckenbrock
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. D.r Robert Dalbert Júnior
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. D.r Mauro Passos
Pontifícia universidade Católica de Minas Gerais

Prof. D.r João Batista Libanio
Faculdade Jesuíta de Teologia e Filosofia

Aos meus pais,
com amor.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, agradeço a Deus – Fonte do Ser –, pelo amor e pelo dom da vida.

A meus pais e a minha família, pelo apoio incondicional na árdua tarefa de minha formação moral e intelectual.

A Renata, pelo amor e companheirismo em todos esses anos.

Ao grande mestre e amigo, Faustino Teixeira, por esses seis anos de convivência, dedicação à minha orientação, amizade e confiança em meu trabalho.

A José Oscar Beozzo, com quem pude contar desde o início de minhas questões históricas. Obrigado pela indispensável colaboração para as pesquisas em São Paulo e em Bologna.

A Silvia Scatena, por me receber no *Istituto per le Scienze Religiose di Bologna* e colaborar profundamente com o enriquecimento da pesquisa.

A Dom Giulio Malagutti, por me hospedar carinhosamente em sua paróquia em Bologna.

A Padre Darlan, por possibilitar a pesquisa nos arquivos da Cúria de Diamantina.

A Irmã Irene, do Mosteiro Nossa Senhora das Graças, pelas traduções do latim, italiano e francês.

Àqueles que colaboraram de alguma forma com o desenvolvimento dessa tese, seja com questões intelectuais, técnicas e mesmo espirituais: Marcelo Camurça, Volney Berkenbrock, Dom José Palmeiro, Paulo Agostinho Nogueira Baptista, Anísia de Paulo Figueiredo, Miguel Mahfoud, Gizele Zanotto, Paulo Corrêa de Brito Filho, Philippe Roy, Carlos Frederico Barbosa, Wellington Teodoro da Silva, Lucília de Almeida Neves, João Eduardo Teodoro da Rocha, Leandro Ratton, Clarissa Eloi, Isabela Pessoa Scarioli. Aos demais amigos e colegas, presentes durante essa caminhada, minha profunda gratidão.

Ao CNPQ e ao PROLIC (Programa de Formação de Lideranças Católicas), pela ajuda financeira indispensável ao desenvolvimento da pesquisa.

Porque não mais espero retornar
Porque não espero
Porque não espero retornar
A este invejando-lhe o dom e àquele o seu projeto
Não mais me empenho no empenho de tais coisas
(Por que abriria a velha águia suas asas?)
Por que lamentaria eu, afinal,
O esvaído poder do reino trivial?

Porque não mais espero conhecer
A vacilante glória da hora positiva
Porque não penso mais
Porque sei que nada saberei
Do único poder fugaz e verdadeiro
Porque não posso beber
Lá, onde as árvores florescem e as fontes rumorejam,
Pois lá nada retorna à sua forma

Porque sei que o tempo é sempre o tempo
E que o espaço é sempre o espaço apenas
E que o real somente o é dentro de um tempo
E apenas para o espaço que o contém
Alegro-me de serem as coisas o que são
E renuncio à face abençoada
E renuncio à voz
Porque esperar não posso mais
E assim me alegro, por ter de alguma coisa edificar
De que me possa depois rejubilar

E rogo a Deus que de nós se compadeça
E rogo a Deus porque esquecer desejo
Estas coisas que comigo por demais discuto
Por demais explico
Porque não mais espero retornar
Que estas palavras afinal respondam
Por tudo o que foi feito e que refeito não será
E que a sentença por demais não pese sobre nós

Porque estas asas de voar já se esqueceram
E no ar apenas são andrajos que se arqueiam
No ar agora cabalmente exíguo e seco
Mais exíguo e mais seco que o desejo
Ensinai-nos o desvelo e o menosprezo
Ensinai-nos a estar postos em sossego.

Rogai por nós pecadores agora e na hora de nossa morte
Rogai por nós agora e na hora de nossa morte.

T. S. Eliot

RESUMO

A emergência da modernidade trouxe várias questões para a Igreja Católica Romana. Desde seus primeiros movimentos, a instituição eclesiástica foi ameaçada pelas novas forças emergentes, tanto no plano de seu poder temporal, quanto no plano de seu pensamento teológico. No século XIX delinear-se duas formas de interpretar os “sinais dos tempos”: uma – de tendência liberal – que entendia que a Igreja deveria se “abrir” às novas disposições, e outra – de tendência conservadora – que via com grande desconfiança o mundo novo que se vislumbrava, defendendo fervorosamente a ordem disciplinar e doutrinal. Ambas tiveram também projeção no Brasil, e já entre a primeira e a segunda metade do século XX foi possível notar as divisões crescentes no catolicismo brasileiro. O Concílio Vaticano II pode ser considerado o campo no qual essas duas linhas compreensivas se cruzaram mais claramente e combateram por maior influência nos rumos do cristianismo. O objetivo principal desta tese é o de apresentar as linhas de pensamento que marcam a tendência conservadora, sua organização e principais ações no interior do Concílio.

Palavras-chave: Catolicismo brasileiro. Conservadorismo católico. Concílio Vaticano II.

ABSTRACT

The rising of modernity brought out several issues for the Roman Catholic Church. Since its first movements, the ecclesiastic institution had been threatened by the emergent forces, both in the ground of its temporal power, and in the ground of its theological thought. In the 19th century, two ways of seeing the “signs of the times” were designed: one – based on a liberal inclination – advocated that the Church should “open” itself for the new disposals; and other – based on a conservative inclination – noticed with suspicion the new rising world, and supported feverously the disciplinal and doctrinal order. Both streams had its projections on Brazil, and throughout the 20th Century it was possible to notice the growing division inside the Brazilian Catholicism. The II Vatican Council could be considered the ground where those two thought streams had encountered each other and had fought for a greater influence on the Christianity future. The main purpose of this thesis is to present the approaches that mark the conservative inclination thought, its organization, and its main actions inside the Council.

Key-words: Brazilian Catholicism. Catholic conservatism. Second Vatican Council.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ACB	Ação Católica Brasileira
ADA	<i>Acta et Documenta concilio oecumenico Vaticano II</i>
AS	<i>Acta Synodalia</i>
AUC	Ação Universitária Católica
CEBs	Comunidades Eclesiais de Base
CEI	Conferência Episcopal Italiana
CELAM	Conferência Episcopal Latino-Americana
CFDT	<i>Confédération Française Démocratique du Travail</i>
CIP	<i>Coetus Internationalis Patrum</i>
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CVDR	Congregação do Verbo Divino em Roma
DzH	Denzinger-Hunnerman
EUA	Estados Unidos da América
FGAB	Fundo Gagnebet, que se encontra no FSCIRE
FPVI	Fundo Paulo VI, que se encontra no FSCIRE
FSCIRE	Fundo do <i>Istituto per le Scienze Religiose di Bologna</i>
FSIGAUD/SP	Arquivo Sigaud da Biblioteca dos Redentoristas de São Paulo
FSIGAUDiamantina	Arquivo da Cúria de Diamantina
FVATII/SP	Fundo Vaticano II da Biblioteca dos Redentoristas de São Paulo
JEC	Juventude Estudantil Católica
JOC	Juventude Operária Católica
JUC	Juventude Universitária Católica
LEC	Liga Eleitoral Católica
MIJARC	<i>Mouvement International de la Jeunesse Agraire Catholique</i>
ROC	<i>Romana Colloquia</i>
S.V.D.	Sociedade do Verbo Divino
SIGAUD/SP	Fundos Arquivísticos de Sigaud de São Paulo
TFP	Sociedade Brasileira para a Defesa da Tradição, Família e Propriedade
UFJF	Universidade Federal de Juiz de Fora
URSS	União das Repúblicas Socialistas Soviéticas

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	10
2. O pré-Vaticano II e as forças católicas antimodernas	22
2.1. Gênese do pensamento católico antimoderno	22
2.2. A dogmática antimoderna: notas terminológicas	45
2.3. O mundo e a Igreja pré-conciliar: a herança complexa	57
2.4. A formação de um catolicismo antimoderno no Brasil	84
3. O Concílio Vaticano II: campo de lutas simbólico-normativas	107
3.1. João XIII e a ideia de um concílio	107
3.2. O primeiro período: aglutinação e reorganização de tendências	128
3.3. O segundo período: a maioria conciliar assume o controle	155
3.4. O terceiro período: o <i>Coetus ex officio</i> e sua logística	181
3.5. O quarto período: últimos movimentos	220
4. CONCLUSÃO	252
REFERÊNCIAS	257
ANEXOS	278

1. INTRODUÇÃO

Início esta tese com um testemunho. Não um testemunho religioso, mas um testemunho de minha passagem pela universidade como aluno e aprendiz. Penso que toda pesquisa científica é uma procura de si, ou propriamente um livrar-se de si mesmo. Ao lançarmos as perguntas fundadoras dos primeiros passos na busca de certo conhecimento, partimos da nossa história pessoal, marcada pelo tatear em busca sempre de nós mesmos e do significado das coisas.

Fascinado sobre o sentido da experiência temporal, mas sem conseguir tematizá-la, estive cotidianamente tocado por algo que transcendia as esferas do aqui e do agora. Ao entrar na faculdade de História, fui construindo, a partir dos instrumentos que os professores me forneciam, as perguntas, sempre fundamentais no *métier* do historiador.

No meio da graduação, não perdi a chance de adentrar o mundo do catolicismo e, a partir de uma participação em um grupo de pesquisa sobre a Igreja Católica no Brasil¹, descobri, pelo menos por hora, o que desejava estudar. Na verdade, a procura por um objeto é sempre uma busca aflita. Onde estará o ineditismo e a importância de escolher este ou aquele tema? Como posso contribuir para o campo no qual me filio?

Dois fatos centrais levaram-me a escolher a temática que aqui irei apresentar em sua última elaboração. Primeiro: ao aprofundar-me na história do catolicismo contemporâneo no Brasil, a partir dos estudos daquele grupo de pesquisa, uma coisa chamava-me a atenção: se aqueles pesquisadores estudavam a presença da Igreja Católica no País, por que só apareciam nas investigações os grupos que, podemos dizer, eram considerados da “esquerda católica”? Falava-se em “padres operários”, em JUC (Juventude Universitária Católica) em *Comunidades Eclesiais de Base* (CEBs), em “teologia da libertação”, porém, sabíamos que o catolicismo brasileiro não era monolítico, que também era assinalado por outras nuances que, até aquele momento, não apareciam nas linhas gerais da pesquisa, ou seja, os grupos católicos brasileiros que se pautavam por um viés tradicional e conservador. O segundo fato: um dia, estando em minha casa, tocam a campainha. Eram representantes da *Sociedade Brasileira para a Defesa da Tradição, Família e Propriedade*, a

¹ *O Catolicismo no Brasil contemporâneo: da politização dos anos 1960 à espiritualização dos anos 1990* (CNPq). Este grupo contava com vários participantes; destaque, porém, como os colaboradores mais próximos de meus estudos, Lucília de Almeida Neves, Mauro Passo, Sandra Tosta e P.e Alberto Antoniazzi.

TFP, que passavam pelas casas distribuindo imagens de Nossa Senhora de Fátima e rezando com as famílias. Não perdi a oportunidade e logo iniciei uma conversa com um dos jovens que ali estava. Tal conversa levou-me ao centro da TFP em Belo Horizonte e ao ponta-pé inicial de minhas futuras pesquisas: o pensamento de Plínio Corrêa de Oliveira, o fundador da *Sociedade*. Perguntava-me incansavelmente os motivos pelos quais uma figura tão controversa e importante para se entender a história do catolicismo no Brasil tinha sido deixada de lado pelos estudiosos². O tema da “esquerda católica” inundava a academia e ainda hoje alguns estudiosos ainda se debruçam pertinentemente sobre ela (SILVA, 2008).

Curiosamente, na banca para minha entrada no mestrado, a professora que dela fazia parte perguntou-me: “Mas todo mundo estuda a ‘esquerda católica’, por que então você vai estudar a ‘direita’?”. Respondi prontamente: “um dos motivos é exatamente este”. A pergunta sobre os motivos dos pesquisadores não estudarem tal faceta do catolicismo ainda é uma incógnita para mim. Não raramente, ao expressar o objeto que havia escolhido entre os meus colegas, fui objeto de dúvidas – “será que ele faz parte da TFP?” – e mesmo de desprezo pela pesquisa que havia optado desenvolver (costumava brincar dizendo que, quando escolhi fazer história, sofria preconceito daqueles que não a valorizam, não veem a sua “utilidade”; depois escolhi estudar a religião, sofri preconceito de vários historiadores, marcados por viés reducionista; e por fim, escolhi o conservadorismo católico como objeto de estudo, sofrendo preconceito generalizado desses e daqueles.). Na verdade, passei a entender, em termos, algumas dessas posições. Algumas delas vinham daqueles que exatamente haviam escolhido esse ou aquele objeto de pesquisa e não escondiam que o faziam a fim de “militar pela causa”. Seus estudos refletiam *pari passu* a causa pela qual decidiam defender e viver. Sendo assim, não poderiam compreender os motivos que levariam alguém a estudar algo que não fosse defendido pelas próprias ideias. Dessa forma, uma primeira consideração sobre os objetivos do trabalho: é preciso dizer que ele não tem outro objetivo, seja claro ou velado, que o de expor as ideias principais dos atores sobre os quais aqui nos debruçaremos, ideias que recorrentemente se encontram em seus inúmeros escritos.

Desde os primeiros movimentos de Plínio Corrêa de Oliveira no movimento leigo católico, por volta da década de 1920, cristalizou-se em torno dele um grupo de indivíduos nos quais, a partir de várias ações nas décadas seguintes, se concentrariam em uma instituição juridicamente reconhecida em 1960, a TFP. De lá até a oficialização da *Sociedade*, Plínio e seus amigos tornaram-

² De fato, são poucos os estudos sobre Plínio Corrêa de Oliveira e sua organização: LIMA, 1984; SEIBLITZ, 1990; VASCONCELOS, 2001; ZANOTTO, 2003; ZANOTTO, 2007.

se os bastiões do catolicismo ultramontano no Brasil. Sabemos que a Igreja Católica do século XIX passou por um processo de fechamento em si mesma e de uma afirmação dos valores cristãos frente à sociedade moderna que questionava suas bases. Tal sociedade constituía-se a partir dos valores que desencadearam a Revolução Francesa, como a liberdade de consciência e religiosa e a organização em Estados nacionais com a fração dos poderes. Tais perspectivas eram vistas como perigosas para a Igreja – caracterizada pelo ultramontanismo, defensora do monarquismo –, que passou a condenar energicamente todas as ideias e movimentos que entravam em choque com sua *gramática* específica. Entendo aqui *gramática*, “como a organização articulada de uma percepção, uma reflexão ou uma experiência; como a estrutura nervosa da consciência quando se comunica consigo mesma e com os outros” (STEINER, 2003, p. 14).

Tal perspectiva, que será analisada no decorrer do trabalho, também teve seu influxo no Brasil (COPPE, 2005), sendo conceituada em sua vertente hierárquica como romanização. Desde o final do século XIX, com a proclamação da República, em 1889, e sua primeira constituição, em 1891, a Igreja brasileira passou por algumas transformações. A primeira delas foi o fim do padroado. Com a queda da monarquia, a Igreja torna-se livre em um Estado laico e passa a gozar de uma liberdade que não havia experimentado ainda no Brasil. A segunda é o voltar-se a face para Roma, e através de várias medidas, circunscrever-se no âmbito de poder da Santa Sé e sua máquina curial. Esses dois pontos levaram a Igreja a reconfigurar sua presença na sociedade, visando constituir movimentos que legitimassem sua busca de maior visibilidade e defendessem suas perspectivas romanas, em vista, especialmente, de um catolicismo popular e “ignorante”, como dizia os bispos da romanização.

O grupo que se forma em torno de Plínio tornar-se-á, entre os vários que surgirão no período, o mais aguerrido e intransigente frente a um mundo cada vez mais secularizado. Na verdade, esses sujeitos verão a si mesmos como os últimos defensores da tradição ameaçada por aqueles que desejam fazer do catolicismo uma religião mais próxima das demandas modernas. De fato, em várias partes do mundo, inclusive no Brasil, desenvolvia-se uma perspectiva mais aberta à modernidade e aos seus valores. Vários movimentos católicos, como o litúrgico e o teológico, visavam uma aproximação dos pressupostos modernos, o que era inaceitável para o grupo de sequazes de Plínio. Os integrantes desse *grupo de elite*, principalmente os padres Antônio de Castro Mayer e Geraldo de Proença Sigaud, tornaram-se os maiores e mais aguerridos defensores da *Tradição*³, consubstanciada pela Igreja ultramontana.

³ Desejo entender Tradição como o “conjunto de representações, imagens, saberes teóricos e práticos, comportamentos, relações, etc., que um grupo ou uma sociedade aceitam em nome da continuidade necessária entre o passado e o presente” (HERVIEU-LÉGER, 1996, p. 137).

Podemos dizer que o lugar no qual esses dois padres, já sagrados bispos, poderão demonstrar mais vigorosamente sua força e as ideias pelas quais lutam será o maior evento religioso do século XX: o Concílio Vaticano II (1962-1965) (Vide Anexo 1). É nele que, junto com outros bispos defensores de *gramáticas* semelhantes, tornar-se-ão os *baluartes da Tradição* interpretada como crescentemente ameaçada por uma sociedade sempre mais descristianizada e laica. Os bispos conservadores entenderão que o papel que devem jogar no evento conciliar é o da defesa contra os representantes daquela emergente tendência liberalizante, que se desenvolveu e cresceu em vigor por toda a metade do século XX. A repressão da Igreja ultramontana àqueles que questionavam os vários pressupostos dogmáticos da Igreja, terá um efeito diverso no momento do Concílio. Como afirma Berger (1997), “neste particular, a alegoria freudiana da hidráulica cabe muitíssimo bem: os impulsos reprimidos, quando finalmente libertados, ameaçam explodir o edifício todo. As bombas, é claro, começaram a esguichar com o Concílio Vaticano II” (p. 37). Sigaud e Mayer, juntamente com outros bispos, vão se compreender como os guardiões da tradição frente à nova irrupção.

O objetivo principal do trabalho é apresentar a atuação e as principais ideias desses dois bispos brasileiros, protótipos máximos do catolicismo conservador do Brasil, no Vaticano II. Para tanto, contextualizei a formação de ambos no período anterior ao Concílio, e concentrei-me nas suas mais notórias intervenções durante os trabalhos conciliares, em algumas de duas ações – seja nas relações estabelecidas entre eles e outros prelados, seja nas relações com o laicato brasileiro, principalmente com Plínio Corrêa de Oliveira. Dessa forma, minha hipótese central é a de que a defesa da *Tradição* por parte dos dois bispos conservadores brasileiros, Sigaud e Mayer, calcava-se na compreensão de uma Igreja marcadamente antimoderna, que, por sua vez, baseava-se em três pilares-chave de suas ideias: a especificidade da Virgem Maria na economia salvífica, o anticomunismo e o antijudaísmo. Esses três elementos são os que ficam mais em destaque, entre outros, de suas ideias defendidas no Vaticano II. Além disso, pode-se dizer, a partir da leitura dos documentos, que os dois bispos brasileiros, Sigaud e Mayer, juntamente do laicato congregado na TFP, tiveram papel preponderante na organização da minoria conciliar e seu grupo mais combativo.

É necessário também dizer que parto de uma leitura metodológica que insere os atores e suas ideias em questão numa longa duração estruturante. Isso quer dizer que compreendo a Igreja como uma estrutura real, baseada em regras, relações, papéis e significados que é produzida, reproduzida e transformada pelos indivíduos, ao mesmo tempo condicionando-os de maneira causal em suas ações, crenças e intenções. Assim sendo, buscar

entender o pensamento dos bispos em questão, no evento conciliar, é compreender o arco temporal estruturante do desenvolvimento da história da Igreja católica que os condicionará em suas ações e crenças, ou seja, aquela marcadamente tridentina e ultramontana. Destarte, o olhar historiográfico sobre os atores deve, hipoteticamente, respaldar-se a partir da estrutura que possibilita diferenciadas interações causais entre os indivíduos e os grupos e, principalmente, suas intenções estruturantes (cf. LLOYD, 1995).

O campo metodológico que fundamenta a tese é o da chamada *história social das ideias* – que se insere devidamente na área de *Ciências Sociais da Religião* e na linha de pesquisa *História Social e Cultural da Religião* do Programa de Pós-Graduação em *Ciências das Religiões* da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Tal história “remete a textos nos quais os conceitos articulados constituem os agentes históricos primários, vindo a seguir as pessoas dos portadores desses conceitos” (FALCON, 1997, p. 93). Segundo Robert Darnton – historiador americano –, a história das ideias pode ser dividida em quatro tipos: 1. o estudo de um pensamento sistemático, isto é, de ideias propostas em tratados filosóficos; 2. o estudo do pensamento informal, ou seja, estudos de opiniões e movimentos literários; 3. a história social das ideias – estudo de ideologias e difusão das ideias e; 4. história cultural – estudo da cultura, das concepções e visões de mundo (cf. FALCON, 1997). Mesmo em vista dessa classificação, muitos historiadores hoje preferem o termo *história intelectual*, que teria como escopo remeter “a textos bem mais abrangentes, uma vez que ela inclui as crenças não-articuladas, opiniões amorfas, suposições não-ditas, além é claro, das idéias formalizadas [...] a história intelectual preocupa-se com a articulação desse temas às suas condições externas [...]” (FALCON, 1997, p. 93). Além do mais, visando inserir o “estudo das idéias e atitudes no conjunto das práticas sociais” (FALCON, 1997, p. 93).

É possível afirmar que os estudos de atores sociais que tiveram papel na elaboração de um pensamento filosófico e histórico podem ser analisados a partir da denominada *história intelectual*. Sigaud e Mayer, como os chamarei durante todo o trabalho, sistematizam em suas histórias pessoais um pensamento muito peculiar dentro da história da Igreja, não só brasileira, no período delimitado.

As ideias são, dessa forma, o objeto primeiro do trabalho apresentado. Contudo, não é possível desenvolver estudos e interpretações de textos sem referências a contextos mais gerais. Dessa forma, a pesquisa também procurou levantar o “em torno” de ambos os personagens.

De acordo com Levi (2002), houve momentos na historiografia que historiadores achavam ser possível reconstituir a vida de um homem abstraindo de referenciar a fatos

históricos. Mais atualmente, alguns começaram a acreditar “que era possível relatar um fato histórico abstraindo-se de qualquer destino individual” (p. 167). Assim sendo, mesmo que o projeto tenha como objeto os princípios do catolicismo conservador brasileiro, não é possível abstrair-se de erigir esse “em torno” do indivíduo que as constrói. Seria uma “ilusão biográfica” – para utilizar uma expressão de Pierre Bourdieu – não se concentrar também na conjuntura que nasce aquele pensamento: “é indispensável reconstruir o contexto, a ‘superfície social’ em que age o indivíduo, numa pluralidade de campos, a cada instante” (LEVI, 2002, p. 167). Como confirma Salgueiro (1997), “seguir o fio itinerário particular de um homem implica em inscrevê-lo num grupo de homens, que, por sua vez, são situados na multiplicidade dos espaços e tempos de trajetórias convergentes” (p. 14).

O estudo proposto não tem como linha mestra metodológica realizar uma “biografia modal” ou prosopografia, isto é, utilizar da trajetória intelectual católica dos dois bispos com o intuito apenas de “ilustrar formas típicas de comportamento ou *status*” (LEVI, 2002, p. 175), aqui o do conservadorismo católico brasileiro⁴. A abordagem escolhida é a que preza a trajetória intelectual de Sigaud e Mayer, o contexto no qual ocorre, até a chegada do Concílio e a atuação dos dois em seus trabalhos. Assim sendo, a ambiência e a conjuntura na qual os bispos caminham deverão “ser muito valorizadas como fatores capazes de caracterizar uma atmosfera que explicaria a singularidade” (LEVI, 2002, p. 175) de sua trajetória. Assim como se pergunta Le Goff (1999): “que objeto, mais e melhor que uma personagem, cristaliza em torno de si o conjunto de seu meio e o conjunto dos domínios que o historiador traça no campo do saber histórico?” (p. 21).

Levi (2002) esclarece que, neste tipo de abordagem, “não se trata de reduzir as condutas a comportamentos-tipos, mas de interpretar as vicissitudes biográficas à luz de um contexto que as torne possíveis” (p. 176). Portanto, a hipótese central desta abordagem é a seguinte: mesmo que uma vida individual comporte inúmeras originalidades aparentes, ela “não pode ser compreendida unicamente através de seus desvios ou singularidades” (LEVI, 2002, p. 176).

Dessa forma, possuindo como premissas estas considerações metodológicas, objetiva-se trazer à tona o pensamento de Sigaud e Mayer tendo em vista um caminho de mão-dupla: da trajetória individual observa-se o grupo e o contexto; da perspectiva contextual e do grupo compreende-se o pensamento particular da personagem em questão. Como demonstra Bourdieu (2002), não é possível

⁴ Exemplos de estudo prosopográfico: BEOZZO, 2001 e BEOZZO, 2005.

compreender uma trajetória (...) sem que tenhamos previamente construído os estados sucessivos do campo no qual ela se desenrolou e, logo, o conjunto das relações objetivas que uniram o agente considerado (...) ao conjunto dos outros agentes envolvidos no mesmo campo e confrontados com o mesmo espaço (p. 190).

Não podemos negar que atualmente o tema do conservadorismo católico está novamente no centro dos debates, muitas vezes ainda, porém, mal compreendido e simplesmente retratado a partir de imagens construídas no lado oposto do debate ideológico. Os primeiros anos do pontificado de Bento XVI trouxeram alguns fantasmas de volta. Em 2007, o papa promulgou o *moto proprio Summorum Pontificum Cura*, que permitia as missas tridentinas, no rito de São Pio V, sem a necessária permissão do bispo, exigida desde a reforma litúrgica de Paulo VI em 1969. Um segundo ato pontifical, um dos maiores – senão a maior ação de todo o pontificado de Ratzinger até o momento –, foi o levantamento, em janeiro de 2009, das excomunhões perpetradas contra os bispos sagrados por Marcel Lefebvre⁵ e Mayer⁶, em 1988, pela *Fraternidade Sacerdotal São Pio X*. Tal instituição, fundada em 1970 foi alvo de censuras da Santa Sé devido à negação de seus membros do magistério do Vaticano II. Lefebvre, o seu fundador, participou ativamente, junto dos dois bispos brasileiros em questão, da união das forças conservadoras no Concílio, e o segundo demonstrou grande capacidade de organização ao congregar essas forças em um grupo específico no início da terceira sessão conciliar a fim de barrar as pretensões dos bispos progressistas que também se organizavam em grupos, o principal deles chamado de *Aliança Centro-Europeia*. Tal agremiação foi batizada como *Coetus Internationalis Patrum* (Grupo de Padres Internacionais). De fato, o desenvolvimento inicial dos trabalhos conciliares, como se verá, confirmou a organização das tendências dentro da assembleia: uma forte maioria, favorável às ideias inovadoras e uma pequena minoria ligada às fórmulas clássicas do Concílio de Trento (1545-1563) e da Igreja ultramontana do Concílio do Vaticano (1869-1870).

O *Coetus* “representava a linha conservadora em toda sua pureza, em suas posturas fundamentais: escrúpulo pela precisa formulação da verdade; tendência supra-historicista ou triunfalista, espírito cauteloso e atento às mudanças; escasso interesse, verdadeira e justa preocupação diante da abertura ecumênica” (GOMEZ DE ARTECHE *apud* ALB II, p. 189). O próprio Sigaud anotou em seus *Appunti* (caderno de anotações sobre alguns encontros e

⁵ Sobre Marcel Lefebvre e sua atuação no Concílio e no pós-Concílio cf. CHALET, 1977; CONGAR, 1976; PERRIN, 1991; PERRIN, 1995. Vários de seus escritos são encontrados em LEFEBVRE, 1995. Todas as suas intervenções encontram-se em: LEFEBVRE, 1976. Também sobre o “caso Lefebvre”: ANZEVUI, 1976; FRATERNITÉ SAINT PIE X, 1976. Cf. também o capítulo XIII (p. 266-281) – *Un Pape déchiré, un archevêche tranquille: Paul VI et Mgr Lefebvre* – de POULAT, 1980.

⁶ Sobre o percurso de Mayer, cf. WHITE, 1993.

pontos do Concílio) algumas palavras “elogiosas” de Gomez de Arteché⁷, em 1965, sobre o *Coetus*: “professor. Salvador Gomez de Arteché y Catalinea [...] Faculdade de Direito Barcelona. O *Coetus* é, sob o aspecto parlamentar, o fenômeno mais interessante do Concílio” (FSIGAUDIamantina).

Mesmo já sendo idealizado no decorrer das primeiras sessões do Concílio, o *Coetus* só será instituído oficialmente na quarta sessão, ou seja, no segundo semestre de 1964. Como um grupo entre os grupos, Sigaud, Mayer e Lefebvre organizarão encontros, palestras e reuniões a fim de estabelecerem estratégias durante os debates com o intuito principal de “federar os romanos”.

É necessário observar que o *Coetus* não se confunde com a minoria mesma, que tem contornos muito mais nebulosos do que se pode perceber. De fato, em uma assembleia com centenas de participantes, são muitos os grupos e estes são muitas vezes elásticos. A influência dependeu expressamente dos temas tratados. Posso citar como exemplo a questão do comunismo, que tem um papel determinante, enquanto que na questão mariana, que é de central importância para os seus prelados, o *Coetus* é mais um grupo entre tantos. Outro ponto de importância é não confundir o *Coetus* com a minoria em si e a Cúria Romana. Como diz Perrin (1997), as relações internas da minoria são em grande parte envoltas pela obscuridade, mas, se o *Coetus* é muito próximo aos membros da cúria, não é o seu porta-voz: “o mundo curial torna-se sempre mais complexo com a evolução do Concílio [...]. Enfim, o *Coetus* é mais uma confederação do que um grupo disciplinado” (p. 185).

A documentação referente ao *Coetus* é esparsa e lacunosa⁸. Não existe, em nenhum lugar, um fundo arquivístico que contenha os documentos mais importantes do grupo. Nem mesmo no *Istituto per le Scienze religiose di Bologna* (FSCIRE), que é considerado o principal centro de estudos sobre o Vaticano II, possui tal arquivo. Contudo, foi possível encontrar tanto nos arquivos do *Istituto* – onde estive em dezembro de 2007 –, quanto nos arquivos do Concílio Vaticano II da Biblioteca da Obra Social Redentorista Pesquisas Religiosas (FVATII/SP), em São Paulo e nos arquivos privados de Sigaud na Cúria de Diamantina (FSIGAUDIamantina), Minas Gerais, inúmeros documentos – que são trazidos a público pela primeira – que me ajudaram nessa tentativa de construir uma radiografia do pensamento católico conservador brasileiro e na atuação de seus maiores representantes no Concílio. Entre eles estavam cartas trocadas entre Sigaud, Mayer, Lefebvre e Plínio, e documentos importantes que apontavam, por

⁷ Cf. GÓMEZ DE ARTECHE Y CATALINA, 1980.

⁸ Não existe nenhum trabalho de envergadura ainda sobre o *Coetus Internationalis Patrum*. Uma introdução sobre o tema pode ser encontrado em PERRIN, 1997.

exemplo, para o esforço do *Coetus* em recolher assinaturas para as petições que pediam uma condenação explícita do comunismo e a consagração do mundo, especialmente a Rússia, ao Sagrado Coração de Maria.

Além desses documentos, utilizei para demonstrar a formação do catolicismo conservador brasileiro e, principalmente, a participação de Sigaud e Mayer no Concílio, as inúmeras intervenções realizadas pelos dois no decorrer dos debates. De fato, concentrei-me nas intervenções de ambos, porém, trouxe também algumas outras intervenções de interesse que pudessem ajudar a compreender a ação e o pensamento do conservadorismo católico como um todo. Assim, reproduzi algumas intervenções de certos prelados italianos, que participaram ou estiveram muito próximos de alguns dos objetivos do *Coetus*. Essas intervenções estão concentradas nas fontes oficiais do Concílio – *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II (1962-1965)* (AS I; AS II e AS III), *Cura et studio Archivi Concilii Oecumenici Vaticani II, Typis Polyglottis Vaticanis* – publicados originalmente entre 1970 e 1978. Estas fontes, públicas em sua natureza, trazem a dificuldade da língua, já que estão publicadas originalmente no latim. Dessa forma, dispus de um tradutor que as reverteu para o português pela primeira vez, o que faz delas também fontes inéditas sobre a temática proposta. Percebe-se que, ao trazer à luz as intervenções dos padres no Concílio, não pude deixar de circunscrevê-las na dinâmica dos debates. Dessa forma, tentei, mesmo que ligeiramente, trazer o contexto das discussões nas quais aquelas intervenções nasciam. Contudo, é necessário ressaltar que não objetivei tratar da gênese dos documentos conciliares, o que estava além de minhas forças e meus propósitos. Outros já o fizeram de forma muito competente⁹.

Outra fonte importante para o desenvolvimento do trabalho foram as crônicas do Concílio escritas pelo Frei Boaventura Kloppenburg¹⁰. Nessas obras, Kloppenburg traz vários documentos referentes à preparação do Concílio, os discursos de João XXIII e Paulo VI, os papas do Concílio e, principalmente, todas as intervenções dos padres conciliares, tudo isso dividido por cada congregação geral – as reuniões nos quais os padres deliberavam –, com algumas análises do próprio frei¹¹. Outra fonte também consultada para enriquecimento da pesquisa foi o diário do padre e teólogo perito do Concílio, Yves Congar (CONGAR, 2005).

⁹ Cf. BURIGANA, 1998; SCATENA, 2003; VELATI, 1996 e TURBANTI, 2000.

¹⁰ KLOPPENBURG, Pe. Frei Boaventura. *Concílio Vaticano II: documentário preconciliar* (vol. I). Petrópolis: Vozes, 1962; KLOPPENBURG, Pe. Frei Boaventura. *Concílio Vaticano II: primeira sessão (set-dez. 1962)*. (vol. II). Petrópolis: Vozes, 1962; KLOPPENBURG, Pe. Frei Boaventura. *Concílio Vaticano II: segunda sessão (set-dez. 1963)*. (vol. III). Petrópolis: Vozes, 1963; KLOPPENBURG, Pe. Frei Boaventura. *Concílio Vaticano II: terceira sessão (set-dez. 1964)*. (v. IV). Petrópolis: Vozes, 1963; KLOPPENBURG, Pe. Frei Boaventura. *Concílio Vaticano II: quarta sessão (set-dez. 1965)*. (vol. V). Petrópolis: Vozes, 1965. Ao longo da tese, usaremos a seguinte nomenclatura para esta obra: KLOP I, para o primeiro volume; KLOP II, para o segundo volume; KLOP III, para o terceiro volume; KLOP IV, para o quarto volume e KLOP V, para o quinto volume.

¹¹ Essa foi a única crônica do Concílio publicada no Brasil. Outras crônicas foram publicadas, como por exemplo: FESQUET, 1966.

As fontes que darão suporte para que se afirme que as ideias de Sigaud e Mayer baseiam-se no tripé *marianismo-anticomunismo-antijudaísmo*, foram todas encontradas nos arquivos pessoais de Sigaud. Vários livros e fotocópias, juntamente da ação desses padres no próprio Concílio, dão testemunho das ideias que perpassavam as mentes dos prelados antimodernos brasileiros. Assim sendo, no decorrer do trabalho trouxe inúmeros exemplos das leituras que faziam, e suas conexões com outros grupos que também defendiam ideias similares.

Além das fontes primárias, as duas obras principais sobre as quais me fundei para trazer os contornos da ação e das ideias dos conservadores brasileiros no desenrolar dos acontecimentos do Vaticano II, desde sua preparação até sua conclusão, foram a encabeçada por Giuseppe Alberigo e seus seguidores¹² e a obra escrita originalmente em 1976 pelo padre Ralph Wiltgen¹³. A primeira obra, consubstanciada em cinco densos volumes, traz toda a movimentação em torno do evento, permeados de inúmeros documentos, da preparação até a sua conclusão. É interessante notar que a interpretação do Concílio feita pela “Escola de Bologna”, que preparou os volumes, remete a ambientes, climas e lugares comuns da área católico-progressista que teve algumas vitórias substanciais no evento conciliar. Por outro lado, a obra de Wiltgen, aproxima-se do bloco romano-conservador, já que o próprio padre teve contato constante com o *Coetus* a fim de publicitar suas intervenções e atos.

Dividi a estrutura do trabalho em duas partes: a primeira, contendo quatro capítulos, aborda a época anterior à realização do Vaticano II e à emergência e consolidação de um catolicismo antimoderno. Na segunda parte, com cinco capítulos, abordo exclusivamente a atuação e as intervenções dos católicos antimodernos brasileiros no Concílio.

No capítulo I – *Gênese do pensamento católico antimoderno* –, trago rapidamente os movimentos modernos que colocaram em xeque a autoridade eclesiástica e a emergência do que os historiadores se acostumaram a chamar de Igreja ultramontana, com suas características e peculiaridades. No capítulo II – *A dogmática antimoderna* –, abordo as principais ideias e pensadores que forjaram o pensamento conservador católico e a

¹² Obra monumental, publicada em cinco volumes, sobre a história do Concílio. No Brasil foram publicadas somente os dois primeiros volumes: ALBERIGO, G. (dir.). *História do Concílio Vaticano II* (vol. I). Petrópolis: Vozes, 1996; ALBERIGO, G. (dir.). *História do Concílio Vaticano II* (vol. II). Petrópolis: Vozes, 2000; ALBERIGO, G. (a cura di). *Storia del Concilio Vaticano II: il concilio adulto* (vol. III). Bologna: Il Mulino, 1998; ALBERIGO, G. *Storia del Concilio Vaticano II: la chiesa come comunione*. (vol. IV). Bologna: Il Mulino, 1999; ALBERIGO, G. *Storia del Concilio Vaticano II: concilio di transizione*. (vol. V). Bologna: Il Mulino, 2001.. A obra de Giuseppe Alberigo será, ao longo da tese, referida assim: para o primeiro volume, usaremos ALB I; para o segundo volume, usaremos ALB II; para o terceiro volume, ALB III; para o quarto volume, ALB IV e para o quinto volume ALB V.

¹³ WILTGEN, Ralph. *Le Rhien se jette dans le Tibre*. Paris: Du Cèdre, 1976. No Brasil foi editada quase trinta anos depois: WILTGEN, Ralph. *O Reno se lança no Tibre: o Concílio desconhecido*. Niterói: Permanência, 2007.

sensibilidade ultramontana, incluindo o debate teórico em torno do conceito “conservadorismo”. Já o terceiro capítulo – *O mundo e a Igreja pré-conciliar: a herança complexa* – se dedica aos papados do século XIX e seus principais dilemas, avanços e recuos, visando demonstrar que o Vaticano II insere-se num longo arco de tempo que hipoteticamente deve ser considerado para compreendermos mais acuradamente sua importância na história da Igreja. Finalmente, no quarto e último capítulo da primeira parte – *A formação de um catolicismo antimoderno no Brasil* –, visei tratar a história do catolicismo brasileiro da primeira metade do século XX concentrando-me no influxo ultramontano no país e na formação de uma hierarquia e um laicato católico marcados pela negação a qualquer aproximação aos valores modernos.

O capítulo 5, por sua vez – *João XXIII e a ideia de um Concílio* –, trata de algumas nuances históricas sobre a convocação do Concílio por Angelo Giuseppe Roncalli – o papa João XXIII – e a consulta aos bispos da comissão antepreparatória sobre quais os assuntos que deveriam ser debatidos pelo Vaticano II. Concentrei-me, obviamente, nas contribuições de Mayer e Sigaud. Os capítulos que seguem concentram-se nos quatro períodos do Concílio, cada um com suas peculiaridades. No capítulo 6 – *O primeiro período: aglutinação de reorganização de tendências* –, tratei ligeiramente da formação da minoria conciliar e o início das polarizações, especialmente com a chamada “intervenção Liénart”. Trata também das discussões referentes à liturgia, às fontes da revelação, à comunicação social, ao ecumenismo e à Igreja. Também traz algumas obras que assinalam para o tripé marianismo-anticomunismo-antijudaísmo. No capítulo 7 – *O segundo período – a maioria conciliar assume o controle* –, abordo, como pano de fundo, a emergência no controle dos trabalhos do grupo que irá formar a maioria conciliar, a “segunda preparação” do Concílio, a ascensão do cardeal Montini (Paulo VI) ao papado. Trago também a movimentação dos bispos conservadores brasileiros na luta a favor de um papel mais central da Virgem Maria na economia da salvação e para frear a orientação liberal nos debates sobre a Igreja, o *mínus* dos bispos e o ecumenismo. Além disso, também observo algumas outras obras católicas conservadoras que passavam pelas mãos dos padres conciliares. No oitavo capítulo – *O terceiro período: o Coetus ex officio e sua logística* –, trato das últimas movimentações que levam à formação *ex officio* do *Coetus Internationalis Patrum*. Os bispos conservadores brasileiros, agora instituído um grupo da minoria, amplia sua atuação no Concílio e, juntamente com outros bispos, desenvolvem uma estratégia de pressão sobre Paulo VI a fim de barrar algumas pretensões interpretativas maximalistas sobre a questão da colegialidade e alguns pontos do documento sobre o ecumenismo, levando-o a intervir no Concílio mais de

uma vez. O final do período deixa os conservadores esperançosos, já que Paulo VI dava algumas demonstrações que vinham ao encontro de suas exigências. A questão da liberdade religiosa também causou grandes discussões no período. O nono e último capítulo – *O quarto período: últimos movimentos* –, traz algumas interpretações antimodernas do Concílio até o presente e alguns momentos de contato entre os bispos em questão e os leigos antimodernos. Nesse período as pressões da minoria sobre o papa Montini continuaram, sobretudo a respeito do debate em torno da liberdade religiosa, ponto nevrálgico para o *Coetus*. Tratei, assim, de algumas concepções dos antimodernos sobre o tema e principalmente a questão comunista que levou o *Coetus* às suas últimas cartadas no Concílio. Além disso, trouxe inúmeros exemplos da literatura católica anticomunista e antimodernista.

O trabalho finaliza com uma conclusão, seguida das referências bibliográficas.

2. O PRÉ-VATICANO II E AS FORÇAS CATÓLICAS ANTIMODERNAS

2.1. GÊNESE DO PENSAMENTO CATÓLICO ANTIMODERNO

A Igreja, desde sua inicial formação, adaptou-se e modelou-se de diferentes maneiras aos contextos com os quais se deparava. Recebendo influências diversas, rejeitava-as, declarando-as, assim, heresias, ou produzia releituras, muitas vezes, geniais, como a elaborada por Santo Agostinho e sua teologia patrística e Santo Tomás de Aquino com a escolástica¹⁴.

Com o despontar da Idade Moderna¹⁵, a Igreja percebeu-se ameaçada frente a novas questões que foram colocadas por variados movimentos. Inicialmente, com a *sola fide* e a *sola scriptura* de Lutero; depois, com o Iluminismo e seus representantes da lógica racional-empirista e, por fim, fechando o ciclo de consolidação dos *novos tempos*, a Revolução Francesa, seus princípios liberais e sua forte mentalidade anticlerical.

Na busca de sua preservação, a Igreja tomou a precaução de anatematizar e proscrever as ideias que poderiam, por ventura, ameaçar tanto o seu poder simbólico quanto o temporal. Entretanto, é no século XIX que se esboçaram as facetas de um pensamento católico profundamente oposicionista à modernidade e que iria marcar profundamente o catolicismo em todo o próximo século e o início do terceiro milênio.

A importância de se fazer um conciso e sintético histórico das relações entre a Igreja e os movimentos que engendraram a modernidade é necessária a fim de que se compreenda em que medida o aparelho eclesiástico sentiu-se ameaçado e como esses movimentos minaram o

¹⁴ A teologia patrística foi uma corrente teológica que surgiu através da leitura, pelo Cristianismo, do platonismo e que abarcou seis séculos: desde a época dos apóstolos até os que preparam a teologia medieval. Tem sua fase de esplendor nos séculos IV-V com Agostinho, Jerônimo, Ambrósio, Leão Magno, Efrem. Já a teologia escolástica compreendeu uma leitura do aristotelismo e abarcou os séculos VIII-XV, tendo como expoentes da Alta escolástica (século XII) a Escola Dominicana, Alberto Magno, Tomás de Aquino e Mestre Eckhart (cf. LIBANIO e MURAD, 1996).

¹⁵ De acordo com a divisão clássica da historiografia, a história moderna iniciou-se com os “Descobrimentos” do século XVI (cf. HABERMAS, 2000).

paradigma dominante. A acuidade dessa retrospectiva também se configura pelo imperativo de se perceber como, particularmente no século XIX, ocorreram a gênese e a formação de um pensamento marcado por um discurso antimoderno, ponto de extrema importância para visualizar as bases teóricas do paradigma de ação desenvolvido pelos dois principais bispos brasileiros antimodernos em um novo contexto político e eclesiológico e no Concílio Vaticano II.

Para se compreender como ocorreu a formação das tendências antimodernas no interior da Igreja católica e sua manifestação no contexto eclesial brasileiro é necessário que se apreenda a relação estabelecida por ela e os movimentos que engendraram o que se chama de modernidade. Para tal, é necessário entender sucintamente quais foram os meandros que se formaram a partir dessa relação.

A palavra *moderno* tem sua origem etimológica no verbete latino *modus*, cujo significado é *recentemente*. Está ligada ao par *antigo/moderno* que marca a história do Ocidente por séculos. Esse vocábulo nasce com a queda do Império Romano no século V e no decorrer dos séculos seguintes sugere a posição que os indivíduos têm em relação ao passado. O adjetivo *moderno* no latim tardio *modernus*, baseado em *hodiernus* (-a, -um) de *hodie*, *hoje*, aparece no francês medieval do século XIV, e daí espalha-se para as demais línguas. A modernidade expressaria, assim, uma ideia de atualidade, daquilo que é recente. Já o substantivo *modernidade* foi lançado no século XIX pelo literato francês Charles Baudelaire, em seu artigo *Le peintre de la vie moderne*. Nesse período o moderno estaria ligado ao “atingir dos limites, a aventura da marginalidade, e já não a conformidade à norma, o refúgio na autoridade” (LE GOFF, 2003, p. 195).

O processo histórico que levou a cabo o que se conhece como modernidade substituiu a cosmologia aristotélica cristã (escolástica), oferecendo elementos para a configuração de um novo paradigma¹⁶ na estruturação de sentido dos indivíduos. O eixo de percepção do mundo passou a se deslocar de um mundo hierarquicamente construído¹⁷, no qual a instituição religiosa tinha papel significativo, para uma nova forma de organização social, na qual a subjetividade emerge como valor e o indivíduo se encontra imbuído de seu próprio destino.

Esse projeto de autonomização trouxe em si importante variável: a secularização. Compreende-se por secularização “o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são

¹⁶ Thomas Kuhn é o nome central das discussões teóricas sobre a concepção de paradigma. Para o estudioso, “paradigmas [seriam] as realizações científicas universalmente reconhecidas que, durante algum tempo, fornecem problemas e soluções modelares para uma comunidade de praticantes de uma ciência” (KUHN, 2000, p. 13). Entretanto, este trabalho utiliza-se do termo paradigma como “a totalidade de pensamentos, percepções e valores que formam uma determinada visão de realidade, que é a base do modo como uma sociedade se organiza [...]” (VASCONCELLOS, 2002, p. 39).

¹⁷ “Embora seja possível dizer que o homem tem uma natureza, é mais significativo dizer que o homem constrói sua própria natureza, ou, mais simplesmente, que o homem se produz a si mesmo” (BERGER e LUCKMANN, 1985, p. 72).

subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos” (BERGER, 1985, p. 39)¹⁸. O processo secularizante trouxe em seu bojo uma situação de pluralismo, com o surgimento de novas igrejas a partir da Reforma Protestante, além do alargamento da percepção dos ocidentais com as descobertas de terras longínquas e de culturas altamente diferenciadas. O pluralismo pode ser caracterizado como

a coexistência de diferentes ordens de valores e de fragmentos de ordens de valores na mesma sociedade e, com isso, a existência paralela de comunidades de sentido bem diferentes. [...] Quando ele mesmo [pluralismo] se desenvolve como um valor supra-ordenado para a sociedade podemos falar de pluralismo moderno (BERGER e LUCKMANN, 2004, p. 36).

Desse processo, nasceram outras implicações. Uma delas seria no âmbito das consciências, já que possibilitava aos indivíduos desenvolver novas significações do mundo, não mais baseadas em discursos religiosos totalizantes. Outra implicação seria a do deslocamento da questão religiosa da esfera pública para a privada. A religião tornava-se, assim, uma entre outras interpretações possíveis da vida de que o indivíduo teria a seu dispor. Nota-se, dessa forma, que o sujeito chegava a uma nova situação histórica, não se encontrando mais sob o *dossel sagrado*, isto é, sob discurso religioso que forneceria coesão e significado para todo o tecido social. Com a modernidade e suas novas possibilidades cognitivas, o *dossel* teria se fragmentado e o indivíduo passado a se defrontar com múltiplas formas de ler a realidade (BERGER, 1985).

Vaz (2002) caracteriza a modernidade como

o terreno da urdidura das idéias que vão, de alguma maneira, anunciando, manifestando ou justificando a emergência de novos padrões e paradigmas da *vida vivida* [...] e só se constitui como estrutura de um universo simbólico quando a Razão, no seu uso teórico explícito ou formalizado (*logos* demonstrativo), emerge definitivamente como instância reguladora do sistema simbólico da sociedade [...] (p. 13).

Valle (1993) chama a atenção para o viés subjetivo do período moderno. Segundo ele, a

filosofia moderna prefere centrar-se no homem, esvaziando a síntese tomista Deus-Homem-Universo. A subjetividade ganha corpo com a *sola scriptura* e a *sola fides* de Lutero (...) com o racionalismo de Descartes, com o panteísmo de Espinosa. Os frutos da subjetividade são colhidos pela Ilustração do século XVIII¹⁹ (p. 13).

¹⁸ Os estudos sobre as causas do processo de secularização dividem-se em dois campos de análise: numa primeira “linha de raciocínio hermenêutico, a fé bíblica, desde seus primórdios aponta e secunda a secularização do homem e do mundo. A par disso, estão aqueles que consideram a secularização como um valor religioso a partir da Reforma, quando a teologia reformatória de todos os matizes demoliu o edifício sacral da Idade Média” (BITTENCOURT FILHO, 1999, p.76). Cf. também BERGER (1985) e DREHER (1999).

¹⁹ Aqui também deve ser citada a Revolução Francesa e sua política de secularização do Estado, ou seja, a separação da Igreja e do Estado em instâncias diferenciadas.

Seguindo as pistas deixadas por Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), que foi o primeiro pensador a constatar a subjetividade como o princípio dos novos tempos, pode-se falar que ela foi um dos fundamentos da modernidade (cf. HABERMAS, 2000).

Assim sendo, um enfoque histórico na perspectiva de apreender o embate entre a Igreja de Roma e algumas facetas dos princípios modernos é de fundamental importância para compreender a dinâmica que conduziu a formação de um pensamento católico caracterizado por tendências fortemente antimodernas. Tal enfoque também se demonstra oportuno pelo fato de que o presente trabalho deseja vislumbrar onde os principais bispos brasileiros antimodernos basearam suas ações e utilizaram as premissas católicas antimodernas, forjadas no decorrer do século XIX, na formulação de seu pensamento e atuação no Concílio Vaticano II.

Portanto, partindo dessas ponderações, é fundamental para os propósitos do trabalho uma breve delimitação dos movimentos ocorridos no Ocidente europeu, que deram origem a uma nova realidade, a que se denominou modernidade. Movimentos que entraram, direta ou indiretamente, em conflito com o discurso religioso totalizante da Igreja Católica Romana.

O primeiro movimento que se poderia considerar como detonador do paradigma moderno foi a Reforma Protestante. Este movimento, ocorrido na primeira metade do século XVI, perpetrou transformações substanciais no panorama político-religioso e também nas consciências dos indivíduos ao longo dos tempos. De uma angústia existencial particular e de condições históricas específicas engendrou-se um dos eventos históricos mais centrais e determinantes na história do mundo ocidental²⁰.

Martinho Lutero, monge agostiniano, vivenciou experiência religiosa bem particular (cf. FEBVRE, 1994). O monge chegou à conclusão, por meio de meditações acerca da Carta de Paulo aos Romanos²¹, que não existiria ato algum que o homem pudesse fazer a fim de garantir a sua presença no paraíso. Acreditando que todos seriam pecadores perante Deus, Lutero entendia que seria impossível qualquer regeneração interior via atos individuais. O indivíduo, desse modo, para alcançar o Reino dos Céus, deveria apenas compreender que a sua salvação estaria ligada exclusivamente à gratuidade divina e que o grande ato meritório já havia sido concluído por Jesus

²⁰ Segundo Weber (2000), o *ethos* que foi construído pelas doutrinas protestantes influenciou fortemente a formação do capitalismo moderno. Para Berger (1985), o protestantismo teve um papel importante na “imensa redução do âmbito do sagrado na realidade, comparado com seu adversário católico [...] o protestantismo despiu-se tanto quanto possível dos três mais antigos e poderosos elementos concomitantes do sagrado: o mistério, o milagre e a magia” (p. 124). Assim, o processo desencadeado pelo protestantismo estaria ligado intimamente com a expressão weberiana do “desencantamento do mundo”.

²¹ Especificamente no trecho que diz: “De fato, no Evangelho a justiça se revela única e exclusivamente através da fé, conforme diz a Escritura: ‘o justo vive pela fé’” (Rm 1, 17).

Cristo e sua crucificação. Assim sendo, nada adiantaria ao fiel desenvolver práticas de piedade como ir à missa, usufruir dos diversos sacramentos, emitir votos monásticos entre outras. Nota-se que o papado passou a ser contestado em uma de suas atribuições centrais, a de autoridade doutrinal. Destarte, transferindo apenas ao indivíduo e sua fé particular a responsabilidade de sua salvação, o *sola fide* de Lutero projetou, de certa forma, o característico subjetivismo e a crítica voraz à autoridade eclesiástica que marcaria a Idade Moderna (STROHL, 1963).

Outra ideia central desenvolvida por Lutero e que se concatena com a supracitada é a da *sola scriptura*. Lutero desenvolveu, a partir do momento em que os fatos haviam apontado seu afastamento do catolicismo, uma eclesiologia altamente diferenciada. Para o agostiniano, os fiéis passariam a ser considerados igualmente sacerdotes, e o ministro não exerceria a função de intermediário entre o sagrado e os homens, como o sacerdote católico. O único critério normativo e central para a compreensão da tradição seriam as Sagradas Escrituras, que poderiam ser livremente examinadas²².

Além desses dois princípios, o protestantismo também se apoiou na noção do *sacerdócio universal*. Mesmo antes do movimento iniciado por Lutero, especificamente no século XV, era possível notar, especialmente na França e na Alemanha, algumas sublevações contra a ordem hierárquica da Igreja e a distinção entre sacerdotes e leigos. Episódios notórios dessas contestações foram os liderados por John Wyclif (1320-1384) e Jan Hus (1369-1415). Cumpre citar também que no final da Idade Média, por toda a Europa, “ocorria intrusão crescente do laicato nos domínios tradicionalmente reservados a Igreja” (DELUMEAU, 1973, p. 18)²³.

Com o surgimento de diversas igrejas e suas diferentes eclesiologias e exegeses escriturísticas ocorreu certa relativização de suas respectivas mensagens, passando assim nada mais que

determinações contingentes, locais, parciais. [Tornou-se, desse modo,] necessário e possível encontrar uma *legalidade* de outro tipo. Instala-se uma axiomática nova do pensamento e da ação como terceira posição, no intermédio das Igrejas adversas. [A ética autônoma e universal deveria substituir a moralidade dogmática e total,] o que era totalizante não é mais senão uma parte nesta paisagem em desordem que requer um outro princípio de coerência (CERTEAU, 2002, p. 154)²⁴.

²² Os fatos que se sucederam até a condenação oficial das ideias de Lutero, em 1520, pela bula *Exsurge Domine* (DzH 1511-1492) foram diversos e de diferenciadas dimensões. Passando por dimensões econômicas, político-sociais e religiosas, o pensamento de Lutero, demasiado complexo e amplo para se abordar neste trabalho, contribuiu significativamente para o fim do mundo medieval e para a afirmação do indivíduo e suas relações intersubjetivas que se buscaram autônomas.

²³ Para maior esclarecimento dos motivos do crescimento da movimentação do laicato veja: DELUMEAU, 1973, pp. 5-27.

²⁴ Berger e Luckmann (2004) veem esse fenômeno tratado por Certeau (2002) como a “razão básica principal da difusão de crises subjetivas e intersubjetivas de sentido [...] O indivíduo cresce num mundo em que não há valores comuns, que determinam o agir nas diferentes áreas da vida, nem uma realidade única, idêntica para todos” (pp. 38-39). Surge então o que denomina de “ilhas de sentido”. Cf. também BERGER, 1994.

Percebe-se que a Reforma Protestante difundiu uma nova e revolucionária compreensão de Igreja. Com suas diferentes reflexões teológicas apontando para uma nova eticidade, ela lançou um profundo e desagregador impacto nas estruturas de plausibilidade dominantes²⁵.

Outro movimento que minou progressivamente a cristandade foi o Iluminismo. O período histórico conhecido como Iluminismo ou Ilustração também desempenhou papel de grande relevância no que foi denominado posteriormente de modernidade. A partir do final do século XVI e por todo o século XVII, uma preocupação se instalou entre alguns estudiosos. Embalados pelo resgate das doutrinas filosóficas gregas e pela crítica às formulações dogmáticas da Igreja romana com a culminação da Reforma, esses estudiosos acreditavam que era imperativo forjar uma nova maneira de compreender a realidade circundante, ou seja, um método pelo qual o pensamento humano pudesse alcançar a verdade integral e irrefutavelmente. Dessa forma, passou-se ao nascimento do que se conhece como ciência moderna.

René Descartes (1596-1650), John Locke (1632-1704), Baruch Spinoza (1632-1677), George Berkeley (1685-1753), Gottfried Leibniz (1646-1716), David Hume (1711-1776), Isaac Newton (1643-1727), apenas para citar os mais importantes, desenvolveram, cada um à sua época e à sua maneira, sistemas de pensamento que engendraram o paradigma da ciência moderna, colaborando, por sua vez, para pôr fim ao prédio medieval, que já em fragmentos, tentava resistir²⁶ (ROSSI, 2001). Pode-se dizer que tais sistemas chegaram a termo com o movimento denominado Iluminismo ou Ilustração.

O Iluminismo compreendeu um movimento de ideias que surgiu na Europa Ocidental no século XVIII. O centro unificador dos variegados aspectos que o constituíram foi uma concepção do homem e da história humana diferentes em pontos fundamentais da concepção dos séculos cristãos. Baseada na experiência e na análise, a ideia de Razão dos iluministas ambicionava

conquistar todos os domínios do saber humano e de tornar-se a norma de uma pedagogia que deve[ria] estender-se a toda a humanidade, universalizando a *libido sciendi* [...] desse modo, a linha de evolução segundo a qual a Ilustração [ou Iluminismo] lê a história humana é traçada segundo os progressos da Razão (VAZ, 1991, p. 91)

²⁵ De acordo com Berger (1997) “é que a plausibilidade, no sentido daquilo que as pessoas realmente acham digno de fé, das ideias sobre a realidade depende do suporte social que estas ideias recebem” (p. 65).

²⁶ Neste momento é necessária uma rápida matização. Rossi (2001) diz de uma ruptura com o passado medieval na constituição do mundo moderno e, especificamente, da ciência moderna. O estudioso levanta alguns pontos a fim de comprovar que houve uma descontinuidade entre a tradição científica medieval e a ciência dita moderna, buscando legitimar o uso da expressão *revolução científica*. Por outro lado, Morse (1995) esclarece que a matriz da qual surgiram “os diferentes padrões do que se chama de ‘civilização ocidental’ [...] estaria situada entre 1210, quando um sínodo de Paris declarou que os *libre naturales* de Aristóteles eram inconvenientes ao estudo até que fossem corrigidos e, 1323, quando da canonização de Tomás de Aquino” (p. 76). Claro que a construção teórica de Morse (1995) não se limita a esta constatação, passando também em alguns pensamentos que, de acordo com ele, formaram o embrião do mundo ocidental como os de Pedro Abelardo, Guilherme de Occam e do próprio Tomás de Aquino.

De acordo com Vovelle (1997), “o fato que [o Iluminismo] mais ressalta [...] é provavelmente o repúdio da visão teocêntrica que até então regea a ordem do universo. O Homem deixa de ser considerado no interior do pensamento de Deus, desaparece o além [e configura-se] uma nova visão de mundo através de uma visão do Homem” (p. 11).

Obviamente que, caracterizado dessa maneira, o Iluminismo se chocou diretamente com as concepções católico-romanas, ideias que representavam um mundo do qual os pretensos representantes da razão não queriam mais fazer parte, ou melhor, queriam pôr fim sumariamente (cf. SCHWAIGER, 1967). Assim, o nascente *modus vivendi* caracterizou-se por uma ruptura que iria influenciar sobremaneira a sociedade que estava sendo engendrada: ruptura entre religião e moral. Certeau (2002) esclarece que “ao sistema que fazia das crenças o quadro de referência das práticas, se substituiu uma ética social que formula uma ‘ordem’ das práticas sociais e relativiza as crenças religiosas como ‘objeto’ a utilizar” (p. 153). Dessa forma, a ética passava a assumir o papel secularmente outorgado à teologia.

Nota-se que a religião passou a constituir uma das possibilidades de o homem ler o mundo, deslocando-se, assim, para a chancela da esfera privada. Tal deslocamento foi o que possibilitou a realização do *projeto de modernidade*. Este projeto foi viabilizado

quando esforços se concentram em desenvolver uma ciência objetiva, a moral e as leis universais, e a autonomia da arte, de acordo com suas lógicas específicas, formando uma esfera pública cada vez mais diferenciada. [Desse modo, entende-se que o indivíduo passou a ser a única e última instância pela qual se dava o processo da assimilação, seja de ideias seculares seja religiosas, colocando] em xeque a estabilidade promovida pela organicidade da visão de mundo católica [...] e sua ênfase na hierarquia e centralização da prática religiosa (PAIVA, 2003, p. 25).

A Revolução Francesa pode ser também considerada um movimento de grande importância e centralidade para se perceber o embate do catolicismo com as novas forças advindas do processo histórico moderno. Parece que esse evento colocou em termos políticos explícitos e irreversíveis o fluxo de pensamentos que se processou a partir do século XVI.

A revolução burguesa ocorrida na França tornou-se paradigmática na história da civilização ocidental. Ao elevar ao poder político a burguesia que se consolidava por alguns séculos, a revolução instaurou uma nova ordem social que viria, mais tarde, a se espalhar por todo o hemisfério²⁷. Por meio de violentos conflitos, iniciados em 1789, como quer a historiografia contemporânea, ela representou o último ato do cataclismo anunciado do *Ancien Régime*.

²⁷ De acordo com Arruda (1980) existem duas linhas historiográficas na abordagem da Revolução Francesa: a primeira entende a revolução num sentido largo, ou seja, “como parte integrante do amplo conjunto das revoluções atlânticas ou ocidentais” (p. 136). Desse modo, não existiria propriamente uma Revolução Francesa “e sim uma revolução europeia que atinge seu ponto culminante na França” (p. 136). A segunda abordagem compreende a Revolução Francesa no

Sendo caracterizado por apresentar estruturas advindas da Idade Média, o *Ancien Régime* chegou a sua *débâcle* levado por causas políticas, econômicas e ideais. Como atesta Rémond (1976), a “organização [marcada pela divisão social em ordens] envelheceu [...] a evolução do governo, das relações sociais, da economia foi alterando e rompendo progressivamente o equilíbrio [...] a distinção tradicional em ordens [deixou] de corresponder a necessidades tão prementes quanto na Idade média ou no início dos tempos modernos” (p. 54). O pano de fundo, logo, estava dado para a impetuosidade revolucionária.

A Igreja católica exercia há muito um papel de coesão e legitimação desta sociedade²⁸ (MAYER, 1987). Seu discurso religioso construído, essencialmente, seguindo a proposição escolástica na qual a ordem determinada anteriormente por Deus estabelecia todas as coisas no seu devido lugar, tentava se sustentar frente às novas demandas sociais e intelectuais desfiladas desde a época da Reforma.

Nos anos da revolução, ocorreram inúmeros ataques a essa ordem e à amálgama católica que a sustentava. Confisco de bens eclesiásticos e supressão da vida religiosa foram alguns deles. Por outro lado, sugere-se que o fato mais notável em relação ao catolicismo foi a promulgação da *Constituição Civil do Clero* (1790) que, “ligada em parte à nacionalização dos bens da Igreja” (VOVELLE, 1989, p. 25), buscava criar uma igreja nacional tendo por modelo a Igreja Anglicana da Inglaterra. Esta constituição caracterizava-se por um novo arranjo na organização das dioceses, com a diminuição de seu número, estabelecimento da necessidade de eleição popular para bispos e párocos, sem assim estar submetida ao papado e à instituição da remuneração estatal para os ministros do culto. Desse modo, a ideia que perpassava toda a constituição era de uma ampla subordinação da instituição eclesiástica ao Estado (MARTINA, 1996). Assim “abria-se [...] um fosso por muito tempo intransponível entre a Igreja Católica e a Revolução. Da fundação de uma Igreja nacional se passava à luta aberta contra a religião, à tentativa declarada de descristianizar a

sentido de aprofundamento, buscando “acima de tudo sua especificidade, o seu processo social particular” (p. 136). Baseado em Soboul (1982), este trabalho opta pela abordagem no sentido de aprofundamento. Este historiador constrói seu pensamento nos seguintes exemplos: a Revolução Inglesa, ao mesmo tempo em que viu o surgimento de teorias políticas baseadas nos direitos do homem, via Locke, não proclamou a universalidade e igualdade desses direitos, permanecendo “burguesa e conservadora” enquanto a Revolução Francesa universalizava os direitos e se demonstrava “burguesa e democrática”. Também a revolução Americana não chegou nos termos da francesa. Como diz Soboul (1982), “malograda a invocação do direito natural e de solenes declarações, nem a liberdade nem a igualdade foram de todo reconhecidas: os negros permaneceram escravos, e se a igualdade de direitos foi admitida entre os brancos, a hierarquia social não sofreu nenhum atentado” (p. 115). A singularidade da Revolução Francesa está no fato, para Soboul (1932), de que “a revolução camponesa e popular estava no âmago da revolução burguesa e a impelia para frente” (p. 115). Cf. também a obra central TOCQUEVILLE, 2009.

²⁸ “Intimamente ligado tanto à coroa como à nobreza [...] o alto clero [...] exercia uma vasta influência e desfrutava de importantes isenções fiscais e legais. Como uma grande instituição corporativa, a Igreja dispunha de considerável autoridade, por meio do quase-monopólio dos serviços educativos e sociais e do controle exclusivo sobre os ritos sagrados de nascimento, casamento e morte” (MAYER, 1987, p. 17).

França” (MARTINA, 1996, p. 14). Contudo, as circunstâncias históricas levaram, mais tarde, à retomada, por parte da Santa Sé, da função de erigir seus quadros no Estado francês.

A Revolução Francesa, assim sendo, chocou-se com a Igreja no que se referia ao poder temporal que a instituição religiosa exercia, propagando por séculos um conflito entre os seus ideais e os valores católicos. Como confirma Mayer (*apud* RODRIGUES, 2005),

Contra o Estado, liberal, ateu, que pretendia retirar-lhe o domínio do que desde muitos séculos era seu, o estado civil – a assistência, a informação -, a Igreja se rebela. O conflito que se abre entre ela e a Revolução é um dos fios condutores da história do século XIX, e que encontraria ressonâncias mesmo no século XX (p. 18).

Além disso, a revolução burguesa na França trouxe também ideais que agiam no âmbito das consciências individuais de maneira ampla, como o liberalismo. Aspectos que foram combatidos pela centralização da Igreja no século posterior à revolução.

Para se defender frente às novas ideias, a Igreja utilizou variados mecanismos jurídicos. Entretanto, foi no século XIX que a instituição eclesiástica passou a reagir de forma mais patente, dura e sistematizada àqueles pensamentos, levando a cabo mudanças institucionais profundas a fim de conter as ameaças oferecidas pelos valores modernos a sua constituição temporal e às suas construções teológicas.

O século XIX é comumente delimitado pelos historiadores como o período que se sucedeu entre o fim das guerras napoleônicas (1815) e a Primeira Guerra Mundial (1914) (cf. RÉMOND, 1974). As relações mundiais nessa fase foram caracterizadas pelo ímpeto imperialista europeu e pela frequência de eventos revolucionários. Conhecido também como o *século das revoluções* (cf. HOBSBAWM, 1977), esse período viu florescer inúmeros movimentos que apresentavam “como pontos comuns o fato de quase todos serem dirigidos contra a ordem estabelecida, quase todos feitos em favor da liberdade, da democracia política ou social, da independência ou unidade nacionais” (RÉMOND, 1974, p. 13)²⁹. Além desses movimentos, a Europa Ocidental do século XIX presenciou a consolidação do sistema capitalista com a Revolução Industrial, a transformação do socialismo em força política via marxismo e profundas transformações sociais, testemunhando “a culminância de uma evolução que tornou o Estado servo obediente do capitalismo, e reduziu a Igreja [...] a uma relíquia apenas tolerada do passado” (CORRIGAN, 1946, p. 38).

A situação geral resultava dos diversos movimentos que ascenderam a partir do século XVI. Assinalava-se por pluralidade religiosa, autonomia racional do homem

²⁹ “Essa agitação revolucionária, a princípio, apresenta-se como um contragolpe a revolução de 1789 [...] todos esses movimentos revolucionários não se reduzem [...] a seqüelas da Revolução de 1789” (RÉMOND, 1974, p. 13). Outras características afirmam-se, passando à frente da herança da Revolução Francesa, como demonstram as escolas de pensamento socialistas.

sobreposta à autoridade, ou seja, liberdade de consciência e laicização do Estado. Como reação a essa disposição, a Igreja hierárquica e oficial passou a fechar-se progressivamente, buscando defender com todos os meios disponíveis a tradição que se interpretava ameaçada. Como abaliza Rémond (1974),

é por reação ao perigo revolucionário que se avivam as tendências autoritárias; assim, a evolução interna do catolicismo, caracterizada pelo progresso do ultramontanismo, ao mesmo tempo como doutrina e organização, o reforço da centralização romana, a afirmação da soberania absoluta do papa, acentua ainda mais a oposição entre o espírito do século e a fé tradicional (p. 170).

Esse gradativo fechar-se delineou um dos aspectos mais amplos, do que se poderia chamar do pensamento e da prática católica ultramontana³⁰, já que era contra os ideais que vinham se consolidando de que a Igreja oficial tentava se cerrar. Parece que as tendências antimodernas atravessavam todos os setores do catolicismo, surgindo entre esparsos, mas crescentes grupos de católicos pertencentes ao laicato, baixo e alto cleros, como também entre os papados e os integrantes das cúrias romanas³¹ que se sucederam pelo século XIX. É factível distinguir uma faceta desse específico e nascente pensamento tendo em vista diversas condutas e procedimentos que a cúpula da Igreja de Roma passou a exercer.

Em seu texto “Do bastão à misericórdia: o magistério no catolicismo contemporâneo (1830-1980)”³², Alberigo (1999) analisa e pontua a política pela qual a Igreja passou a se valer a partir dos anos de 1800. O historiador esclarece que a marca fundamental que caracterizou os pontificados no século XIX foi a estruturação de um arranjo interno no qual se privilegiava a

dimensão coercitiva da autoridade [e o modo inédito pelo qual passaram a recorrer aos documentos oficiais. Ampliou-se] desmesuradamente a área das decisões doutrinárias obrigatórias, reduzindo drasticamente o espaço de pesquisa e do debate teológico, [atribuindo ao último a curta] finalidade de sustentar e ilustrar a conformidade da doutrina do magistério eclesiástico com as fontes da revelação. [Deste modo, a nova política magisterial pontifícia centralizava profundamente as decisões em matéria doutrinária, tirando-as do lugar tradicional, isto é, tolhendo] das conferências episcopais e das instâncias sinodais (ALBERIGO, 1999, p. 276).

Tal conduta justificava-se também pelo receio de que as ideias modernas adentrassem no âmbito teológico, processo que já ocorria lenta, gradual e progressivamente. Como demonstra

³⁰ “Ultramontano” na sua acepção etimológica significa aqueles que estão “detrás os montes”, ou seja, aqueles que estão aquém dos Alpes, estão com Roma e todas as decisões do Sumo Pontífice.

³¹ “A cúria romana é o complexo de congregações cardinalícias, de repartições (*officia*), de órgãos jurídicos, de secretariados e de representações pontifícias fora do Vaticano de que serve o papa para o governo da Igreja Universal” (HUIZING e KNUT, 1979, p. 4).

³² A palavra *magisterium* indicava, no latim clássico, aquele que era “mestre”. “Mestre” de um navio, dos servos, de determinada arte ou profissão. Na Idade Média passou a designar o papel e a autoridade daquele que ensina. No uso católico moderno, a palavra *magisterium* é associada exclusivamente ao papel docente da hierarquia eclesiástica (cf. SULLIVAN, 1994). Cf. também SULLIVAN, 1996.

Vidler (1961), estudiosos católicos perceberam-se “atingidos pela incompatibilidade, entre muitos dos dogmas tradicionais do catolicismo e as descobertas do estudo moderno e viram-se forçados a usar métodos de estudo científicos e histórico-críticos” (p. 182). Assim, sentiram a necessidade de rever todo o sistema escolástico buscando, por fim, “elaborar uma nova representação dos ensinamentos da Igreja que se adaptassem ao mundo moderno” (p. 182).

Não obstante pode-se também apontar a centralização coercitiva pontifícia, para a tendência a uma uniformização da disciplina, da liturgia e das diferentes formas de piedade, ocorrendo, assim, a “[...] adoção em toda a Igreja, de um ‘estilo de vida’ religioso análogo ao da Itália” (MARTINA, 1996, p. 59), a multiplicação das intervenções dos núncios apostólicos, a obrigatoriedade das visitas regulares *ad limina* após longo tempo de desuso e o favorecimento da observação integral dos cânones tal como ensinado em Roma, além do incentivo aos recursos à cúria romana em quaisquer situações³³.

É possível ponderar que o papado que renunciou essa nova era e viveu o princípio da gênese do espírito e do projeto dessa peculiar tendência abertamente antimoderna foi o de Gregório XVI (1831-1846)³⁴. Foi na encíclica *Mirari Vos Arbitramur* (DzH 2730-2732), promulgada por esse papa, em 1832, que se utilizou a metáfora do bastão referida por Giuseppe Alberigo em seu artigo acima citado. A encíclica fazia referência explícita a 1Cor 4, 21: *in virga ad vos, an caritate et spiritu mansuetudinis?*. Chave hermenêutica muito eficaz para se compreender mais nitidamente a dinâmica da Igreja romana durante o século XX (ALBERIGO, 1999).

Entretanto, Martina (1996) constata que foi na segunda metade do século XIX que ocorreu “uma ação sistemática de Roma com vistas a reagrupar em torno de um centro de força único, face ao liberalismo ‘revolucionário e anticristão’, todas as energias católicas” (p. 59), levando ao máximo termo os seus objetivos centralizadores.

A maioria dos documentos produzidos pela Santa Sé neste período em que se assume o *bastão* é marcada por certo denunciamento, ou seja, a necessidade de apontar os desregramentos que estariam presentes na sociedade. São documentos, como diz Congar (1978), “contra: contra erros, contra tendências, contra o liberalismo” (p. 98).

³³ A reação a centralização pontifícia na Europa ocorreu de diferentes maneiras: na Alemanha, a resistência ocorreu no mundo universitário contra a “invasão dos romanos” e indisposição entre bispos por achar “excessivas certas formas de centralização romana”. Na França, formou-se grupo assumidamente contra tais medidas. Este grupo nasceu de duas correntes: bispos de formação galicana, por um lado, e amigos de Dom Dupanloup (bispo francês considerado de tendências liberais), por outro lado (cf. AUBERT, 1975).

³⁴ Contudo é possível notar que, já no pontificado de Pio VI (1775-1799), delineava-se certa tendência para o que Alberigo (1999) chama a atenção em seu artigo: o magistério eclesiástico como instância de decisões doutrinárias. Esta afirmação pode ser corroborada pela leitura da constituição de 1794 *Auctorem Fidei* (DzH 1501), que se utiliza da enumeração de erros a serem reprovados pela autoridade eclesiástica (cf. COLLANTES, 2003).

Seguindo as pistas de Congar (1978), nota-se que foi o pensamento liberal o que mais diretamente se chocou com a sociedade do *Ancien Régime* e, por sua vez, com a Igreja de Roma. Assim, é possível indicar que é a esse pensamento que a Igreja se referia negativamente em várias passagens de documentos oficiais que foram promulgados durante todo o século. Contra suas concepções era que levantava a sua voz.

Diversas correntes de ideias, oriundas principalmente da Revolução Francesa, nutriam os movimentos revolucionários no século XIX, como a democracia, o nacionalismo e o liberalismo. Não se desprezando a importância das duas primeiras correntes para a constituição do mundo contemporâneo, faz-se necessária uma particular apreensão da última, visto a assertiva anterior e a sua específica inserção nos quadros católicos.

O liberalismo foi o primeiro movimento que surgiu sobre os auspícios da capitulação do *Ancien Régime* e que influenciou, direta ou indiretamente, todos os outros. Este movimento caracteriza-se, em linhas gerais, por ser uma filosofia global e política, pois não se reduz apenas à sua vertente econômica e está voltado para a ideia de liberdade e de que todas as sociedades devem basear-se nela para se constituírem. O liberalismo também se distinguiu por ser uma filosofia social individualista, já que

coloca o indivíduo à frente da razão de Estado, dos interesses de grupo, das exigências da coletividade. [Caracteriza-se por ser igualmente uma filosofia do conhecimento e da verdade visto que] em reação contra o método da autoridade [...] acredita na descoberta progressiva da verdade pelo indivíduo [e que] o espírito deverá procurar por si mesmo a verdade, sem constrangimento (RÉMOND, 1974, p. 27)³⁵.

Tal constituição implicava rejeição de dogmas, relativização da verdade e tolerância. Implicações que já se faziam sentir a quase três séculos e meio. Menos a última, vistas as sangrentas guerras religiosas que ocorreram no século XVII.

Como confirma Martina (1996), o princípio fundamental, que se sugere herdeiro do pensamento liberal e da Revolução Francesa, da estrutura política que se delineava no século XIX era a do *separatismo*. Este princípio resume-se na ideia de que a “ordem político-civil-temporal e a ordem espiritual-religioso-sobrenatural não são somente diferentes, mas totalmente separadas” (MARTINA, 1996, p. 52). Segundo o mesmo autor, o fato religioso foi colocado inequivocamente como “puramente espiritual, sem nenhuma relação com o social [...]” (MARTINA, 1996, p. 52). Assim pode-se argumentar que o “complexo de fortaleza da

³⁵ Essa pequena exposição da corrente liberal se faz a fim de apreender os princípios básicos, as ideias que corriam e que nutriam os diversos movimentos do século XIX. Não obstante, é necessário esclarecer que “na prática, esses princípios sempre foram aplicados dentro de limites restritos [...] [pois] o liberalismo é a expressão, isto é, o álibi, a máscara dos interesses de uma classe”, a burguesia (RÉMOND, 1974, p. 27).

verdade” da Igreja católica surgiu incentivado, além de próprios e amplos estratos do pensamento católico que percebiam a modernidade como movimento desafiador e desagregador para si, a partir de atos políticos que buscavam submetê-la ao Estado, “fechando-a por assim dizer na sacristia”. De seu fechamento incidia o já conhecido conceito da Igreja *societas perfecta* que também predominou por grande parte do século XIX³⁶.

A tomada de posição da Igreja frente ao liberalismo que se afirmava se impunha visto que “às discussões cada vez mais exaltadas em torno da concepção cristã de sociedade, vinham acrescentar-se outras, que contribuíam para dividir ainda mais [não só] as elites católicas dos principais países” (AUBERT, 1975, p. 40), mas o catolicismo como um todo.

A encíclica *Mirari Vos Arbitramur* (1832) – que tem como subtítulo *Sobre os principais erros de seu tempo* – empreendeu uma condenação em bloco do liberalismo. Por meio de vários pontos o documento demonstrou uma Igreja repulsiva aos princípios modernos: aclamação pela imutabilidade da doutrina, reafirmação em defesa do celibato clerical e da indissolubilidade do matrimônio cristão, condenação do *indiferentismo religioso*, da liberdade de consciência, da liberdade de imprensa e da separação da Igreja e do Estado. Os católicos, assim sendo, não deveriam aceitar as liberdades que eram reivindicadas pela sociedade moderna (MARTINA, 1996). De certa forma, esse documento não causou grande comoção entre a opinião pública, pois encontrava a maior parte dela “consciente [...] [e] amplamente impregnada do espírito da Restauração³⁷ [...]” (MARTINA, 1996, p. 242).

Se a encíclica *Mirari vos Arbitramur* não causou tanto impacto nas mentes católicas do século XIX, com Pio IX (1846-1878) e o seu *Syllabus Errorum Modernorum* (DzH, 2901-2980) a situação foi diferente, visto que os princípios modernos já estavam disseminados de forma mais ampla por diversas camadas sociais.

O *Syllabus* (Silabo), ou seja, o sumário dos erros modernos, foi trazido a público em 1864. Este documento veio como um anexo à encíclica *Quanta Cura* (DzH, 2890-2896).

³⁶ Do conceito de *societas perfecta* também advinha o conceito de Igreja como Corpo Místico de Cristo. O primeiro esquema escrito por Schrader para a constituição sobre a Igreja no Concílio Vaticano (1869-1870) insistia nessa ideia. Contudo, Kleutgen reconstrói o esquema usurpando o conceito de Corpo Místico de Cristo, pois a “acentuação dos aspectos invisíveis e místicos [...] [poderiam] pôr em segundo plano e menosprezar os aspectos visíveis e jurídicos, privando a Igreja dos necessários meios de defesa” (MARTINA, 1996, p. 52). De acordo com Granfield (1982), o galicanismo, o febronianismo, o josefismo, a Revolução Francesa e o *Kulturkampf* foram movimentos que surgiram a partir do século XVII e motivaram-se por nacionalismo que procurava restringir o poder de Roma sobre as Igrejas locais e aumentar o poder dos governantes civis nos assuntos eclesiásticos. Na medida em que esses movimentos buscavam limitar a sociedade da Igreja, ela própria reagia. Desse modo, do confronto contínuo entre Estado e Igreja nasceu o conceito de *societas perfecta* (Cf. também ALMEIDA, 1988).

³⁷ Entende-se por Restauração o nome do “regime estabelecido na França durante quinze anos, de 1815 a 1830, mas essa denominação convém a toda a Europa” (RÉMOND, 1974, p.17). Consiste na restauração do espírito monárquico e na busca de restaurar totalmente as instituições do *Ancien Régime*. Contudo, incidiu de diferentes modos e amplitudes.

Encíclica que reafirmava algumas teses da *Mirari Vos Arbitramur* de Gregório XVI³⁸. De acordo com Martina (1996), a ideia de elencar os erros do mundo moderno e condená-los foi sugerida pela primeira vez no final de 1849 em uma reunião colegial dos bispos de Úmbria. Logo depois, a ideia foi recomendada pelo próprio pontífice e lançada pela *Civiltà Cattolica*³⁹. No início de 1860 foi preparada uma lista de teses a serem condenadas, “na qual se insistia sobretudo no aspecto metafísico das questões; nos princípios últimos de onde se originavam muitos erros, e ressaltavam também várias posições socioeconômicas do liberalismo em contraste com a doutrina cristã” (MARTINA, 1996, p. 237). Por outro lado, Pio IX preferiu o texto que havia sido publicado em 1860 junto a uma carta pastoral de um bispo francês, que trazia inúmeras proposições que deveriam ser condenadas.

O *Syllabus* constituiu-se de oitenta proposições divididas em dez capítulos. O documento pode ser disposto em três pontos: 1. panteísmo, naturalismo, racionalismo absoluto e mitigado, indiferentismo, incompatibilidade entre razão e fé; 2. erros sobre a ética natural e sobrenatural, matrimônio e 3. natureza da Igreja e do Estado e suas relações. Todo o documento parece estar endereçado ao liberalismo e seus princípios. Da possibilidade de se buscar individualmente e sem o constrangimento de nenhuma autoridade a verdade à separação da instituição eclesiástica do Estado o liberalismo foi categoricamente negado e condenado à condição de erro.

Os pontos que chamam mais a atenção são os referentes à constituição da Igreja, do Estado e das relações entre ambos. São descritos quarenta e três erros alusivos a esses pontos. Tal constatação demonstra o “problema de fundo da oposição da Igreja ao nascente sistema liberal: a separação da ordem política da ordem moral” (ZAGHENI, 1999, p. 44).

Desde a Revolução Francesa, a Igreja viu seus interesses serem sempre atacados e

[...] uma das conseqüências imediatas da revolução [em relação à instituição religiosa foi]: a perda de boa parte das riquezas e do poder temporal que possuía. O confisco de bens eclesiásticos ocorrido na França [...] foi apenas o primeiro exemplo [...] de um processo que se repetiu a seguir com freqüência no século XIX, aquém e além Oceano (MARTINA, 1996, p. 44).

Constata-se que a Santa Sé combateu o princípio separatista por todo o século XIX e nota-se que, pelo menos no pontificado de Pio IX, ela mantinha-se fiel à ideia de que o Estado

³⁸ “A *Quanta cura* recorda e supera a *Mirari Vos* pela dureza do tom e pela visão unicamente negativa da sociedade contemporânea” (MARTINA, 1996, p. 239).

³⁹ Revista dos jesuítas italianos que, na ocasião, representava as tendências antimodernas do pensamento ultramontano (cf. AUBERT, 1974).

deveria discriminar os cidadãos de acordo com as confissões⁴⁰. Desta forma, o que se encontrava em jogo eram as imunidades da Igreja frente ao direito civil e estatal que se afirmavam.

É mister fazer um parêntese a fim de ressaltar que o princípio da separação entre a Igreja e o Estado aplicou-se em diferenciadas proporções e maneiras. Martina (1996) afirma que a forma como esse princípio foi levado a cabo pode ser divididos em quatro casos: o primeiro caso é denominado de *separação pura*. Característico do mundo anglo-saxão, esse tipo demonstra-se alheio ao anticlericalismo ocorrido nos países latinos, com o Estado não reconhecendo nenhuma religião soberana e independente, havendo liberdade plena de culto, de a Igreja nomear seus bispos e isenção de serviço militar para religiosos. O segundo caso denomina-se *separação parcial*. Nesse, a Igreja era considerada como sociedade privada e tinha liberdade de nomear seus bispos. O exemplo típico e único é a Bélgica. O terceiro caso é nomeado como *separação hostil*. Esse, característico de todas as nações latinas, se deu por reação à união estreita que as duas esferas detinham durante o *Ancien Régime*. Nesse caso, discute-se o uso do termo preferindo-se *juridicalismo aconfessional*. Esse caso ocorreu de dois modos: no *Ancien Regime*, a fim de defender a Igreja, instituição que o absolutismo considerava útil à sociedade e no período liberal não só não reconhecendo “a Igreja como uma sociedade soberana, independente, com poderes legislativos, mas em muitos casos não lhe [concedendo] nem sequer os direitos que competem às sociedades privadas” (MARTINA, 1996, p. 82), encobrendo-se assim lesões à liberdade proposta. Portanto, deve-se ressaltar que a realização dessas tendências *separatistas* foi variegada e multidimensional, pois havia países em que esses sistemas conseguiam triunfar, enquanto, em outros, a Igreja conseguia fechar acordos e concordatas favoráveis, até certo grau, a sua linha de conduta ultramontana.

Para Martina (1996), as mais graves proposições condenatórias do *Syllabus* foram as quatro últimas, visto as reações da opinião pública. São elas: a proposição de número 77, na qual transparece que a religião católica romana deve ser considerada religião de Estado com a exclusão de outros cultos; a 78, que expressa o argumento segundo o qual os fiéis de outras religiões que migrem para países católicos não podem professar sua fé publicamente; a 79 que afirma que a liberdade civil de professar qualquer culto “leva mais facilmente à corrupção dos costumes e das almas dos povos e propaga a peste do indiferentismo” (DzH, 2979); e, por fim, a de número 80 que exclama que o romano pontífice não pode e não deve reconciliar-se com o progresso, o liberalismo e a civilização moderna.

⁴⁰ Vários episódios demonstram essa tendência anti-separatista da Igreja como: “as reiteradas cláusulas das várias concordatas, que reafirmam o catolicismo como religião de Estado, limitando a liberdade das outras religiões ao culto privado e proibindo qualquer proselitismo; os protestos da Santa Sé contra as constituições espanholas de 1869 e de 1876, que de modo mais ou menos amplo reafirmava a liberdade de religião [...] os repetidos e solenes posicionamentos do magistério eclesiástico” (MARTINA, 1996, p. 58).

Com o *Syllabus*, contudo,

[...] o liberalismo não é condenado somente por suas doutrinas, que se referem às relações entre Estado e Igreja, ou por suas asserções de natureza puramente política: [...] condena[-se] sobretudo uma concepção de vida no sentido mais amplo da palavra, uma concepção que rejeita ou limita os direitos de Deus sobre as criaturas (MARTINA, 1996, p. 241).

Que limita, poderia se dizer, o poder temporal e sacramental da instituição católica romana perante as consciências, da sua representação legítima e única da mensagem divina.

Nota-se que as proposições declaradas no documento chocavam-se brutalmente com o espírito da época, embebido com os princípios fundamentais da revolução de 1789. Portanto, é possível afirmar que o *Syllabus* de 1864 manifesta-se como o documento-modelo que traz os princípios fundamentais do projeto ultramontano e que vai refletir recorrentemente nos discursos dos bispos tradicionalistas brasileiros um século depois. Pensamento que teve sua gênese mais pontual no pontificado de Gregório XVI e que foi se forjando ao mesmo tempo em que os ideais liberais e modernos se consolidavam e ganhavam espaço entre alguns fiéis e religiosos.

Durante o próprio momento da publicação do *Syllabus*, uma ideia se consolidava entre os meios eclesiásticos: a de se convocar um Concílio ecumênico. Convocado oficialmente em 1868 pela bula *Aeterni Patris*, o Concílio iniciou-se em dezembro de 1869 e foi suspenso em outubro de 1870 por tempo indeterminado, visto as condições políticas que se agravaram com a ocupação de Roma pelas tropas italianas⁴¹.

Na abertura do Concílio já era possível perceber o tom de condenação da modernidade que perpassaria seus documentos. Referindo-se a Revolução Francesa dizia o papa Pio IX:

Bem vedes, venerados irmãos, bem vedes, com que impulso o antigo Adversário do Gênero Humano assaltou e assalta a casa de Deus, a que só a santidade convém. Sob sua influência, lavra esta funesta conjuração dos Ímpios, que, formidável pela união, poderosa pelas suas instituições, e ocultando sua malícia com a máscara da liberdade, não cessa de mover acérrima e perversíssima hostilidade à Santa Igreja (ROMANO, 1981, p. 20).

Mesmo num curto espaço de tempo, o Concílio do Vaticano I, como ficou conhecido, exaltou os espíritos trazendo inquietantes debates e marcando a história da Igreja

⁴¹ O território que é hoje conhecido como Itália não era constituído Estado unificado até 1870. Desde 1849 os Estados Pontifícios eram protegidos por guarnições francesas de Napoleão III. Com o início da guerra entre a França e a Prússia, em 1870, Napoleão retirou suas tropas que defendiam o *Patrimonium Petri*, abrindo caminho para a incursão das tropas italianas unificadoras. Proclamou-se assim Roma a capital do Estado italiano. Contudo, Pio IX se cerrou no Vaticano – local onde se localiza a basílica de São Pedro – não reconheceu o novo Estado e não aceitou as propostas de entendimento. Nasce a conhecida Questão Romana que é resolvida em 1929 com a assinatura do Tratado de Latrão entre Mussolini e Pio XI que estabelecia o Estado do Vaticano. O Concílio Vaticano I não voltaria a se reunir.

moderna no que se refere à reafirmação da tendência ultramontana. Sugere-se que o Concílio de Pio IX sancionou o espírito antimoderno do projeto ultramontano que se engendrava desde a primeira metade do século XIX. O Concílio Vaticano I, a proclamação do dogma da Imaculada Conceição de Maria, em 1854, e o *Syllabus* dos erros modernos constituíram

três momentos sucessivos, mas estreitamente conexos de uma mesma campanha: realizar contra o racionalismo teórico e prático do século XIX o que o tridentino tinha realizado contra o protestantismo no século XVI, ou seja, reafirmar numa sociedade que depois da Revolução Francesa era levada a negar no mínimo muitos valores sobrenaturais e aceitar sem muita dificuldade uma política laicista e secularizante as verdades fundamentais do cristianismo e os deveres de um católico mesmo numa sociedade cada vez mais laica (MARTINA, 1996, p. 257).

O Concílio promulgou em seus sete meses de trabalhos e em suas quatro sessões solenes as constituições dogmáticas *Dei Filius* e *Pastor Aeternus* (DzH 3000-3045; 3050-3075). Na primeira, preocupou-se com os problemas relativos à relação entre fé e razão. Nessa constituição, que seguia semelhantemente a outra, o método do Concílio de Trento⁴², ou seja, “ampla exposição da doutrina católica (capítulos), e, depois, condenação das doutrinas opostas (cânones), com fórmulas concisas, claras e definitivas” (COLLANTES, 2003, p. 74), condenavam-se as doutrinas que exaltavam e humilhavam excessivamente a natureza e os deveres da razão; a visão que negava outras formas de conhecimento além da razão; refutava-se o *tradicionalismo*, doutrina que negava a possibilidade da razão alcançar verdades metafísicas e o *fideísmo*, que “sem negar as forças da razão e sem recusar a fé, separa[va] radicalmente uma da outra, desvinculando a fé de toda relação com as premissas racionais e negando que a razão precede a fé [...]” (MARTINA, 1996, p. 267). Para este último autor, no conjunto da constituição percebe-se certo equilíbrio e uma Igreja que confia nas capacidades humanas, entretanto reconhecendo seus limites. Dessa maneira, a Igreja tomava em âmbito dogmático a condenação de algumas premissas racionalistas que vinham se consolidando desde o movimento iluminista⁴³.

As proposições da Constituição Dogmática *Pastor Aeternus*, por sua vez, demonstraram e reafirmaram certa tendência que se processava secularmente. O documento, de acordo com Martina (1996),

⁴² O Concílio de Trento, que ocorreu entre 1545 e 1563, marcou profundamente a história da Igreja. Libanio (1983) acredita que “a Igreja constituiu depois de Trento uma ‘identidade católica’ firme, coesa, estável, que resistiu durante longo tempo” (p. 19) e que essa identidade se formou em oposição ao protestantismo e aos princípios que estavam em gestação.

⁴³ O papa João Paulo II, no capítulo V – “Intervenções do Magistério em matéria filosófica” – de sua encíclica *Fides et Ratio*, de 1998, explica, de forma clara e sucinta, tanto a questão do *tradicionalismo* quanto a do *fideísmo* (cf. JOÃO PAULO II, 2005).

repete ao pé da letra as palavras do [...] [Concílio de Florença de 1439 e acrescenta] algumas palavras que indicavam com maior clareza como o poder pontifício poderia coexistir com o dos bispos. [A constituição afirma a despeito, que o] papa possui a autoridade suprema de jurisdição em toda sua plenitude [...] [e que o poder papal é] ordinário (ou seja, não delegado [...]), imediato (concedido ao pontífice diretamente por Deus, não por delegação da Igreja), verdadeiramente episcopal, sobre todos os fiéis e pastores [...] [no que diz respeito à fé, aos costumes e à disciplina] (p. 271).

Assim, nota-se que a centralização romana que se processou durante todo o século XIX legitimava-se dogmaticamente no Concílio do Vaticano I (cf. AUBERT, 1970).

No entanto, era outro tema que despertava paixões por todos os lados: a infalibilidade papal⁴⁴. Várias lutas foram travadas antes da aprovação desse tema. Por outro lado, Pio IX apoiava com toda força as manobras a fim de que ele fosse aprovado, o que ocorreu em 18 de julho de 1870. Contudo, o resultado não foi o esperado pelo papa e por grupos ultramontanos fiéis a ele: aprovou-se a infalibilidade papal como dogma, mas de certa maneira em sua formulação restrita. Nele se afirma que

o Romano Pontífice, quando fala *ex cathedra* – isto é, quando, cumprindo seu múnus de Pastor e Doutor de todos os cristãos, define, em razão de sua suprema autoridade apostólica, que uma doutrina de Fé ou de Moral deve ser guardada por toda a Igreja – goza, em virtude da Assistência divina que lhe foi prometida na pessoa do Bem-Aventurado Pedro, daquela infalibilidade com que o Divino Redentor quis que fosse dotada Sua Igreja ao definir uma doutrina de Fé ou de Moral; e que portanto tais definições do Romano Pontífice são irreformáveis por si mesmas[...] (DzH, 3074).

A infalibilidade papal designada à categoria de dogma chegou a seu termo levado pela situação, principalmente, das diferentes posições ideológicas que, como consequência do liberalismo digladiavam-se em busca de maiores influências, mesmo dentro do âmbito eclesiástico. Tal conjuntura “provocou forte reação a favor da autoridade em geral e do magistério hierárquico em particular. Sem a autoridade doutrinária, não parecia viável manter a unidade doutrinal da Igreja” (GOMEZ-HERAS, 1976, p. 68).

Mesmo que o dogma da infalibilidade não tenha sido promulgado levando em consideração as pressões ultramontanas, que buscavam que ele fosse determinado em sua

⁴⁴ Antes mesmo do início do Concílio os ânimos já se exaltavam e dissensões ocorriam em relação à matéria. O ponto culminante destas exaltações e dissensões “explodiu com violência logo depois da publicação de um artigo da *Civiltà Cattolica*, em fevereiro de 1869, com a explícita aprovação do papa; a revista semi-oficiosa referia com benevolência a opinião de alguns católicos franceses, que esperavam não só a aprovação em forma positiva e adequadamente desenvolvida das doutrina expostas no Sílabo de modo negativo e sintético, como também a definição por aclamação da infalibilidade do papa. Tratava-se de teses extremas, sustentadas na França apenas por Veuillot e por seus mais fiéis seguidores; mas a implícita aprovação contida na *Civiltà Cattolica* deu a impressão de que a cúria se alinhava ao lado dessas mesmas posições, enquanto Roma prevalecia no fundo uma moderação bem maior” (MARTINA, 1996, p. 260).

“extensão máxima”, não seria lícito desconsiderar a importância desse dogma na vida da Igreja do século XIX e XX. Além disso, a promulgação da infalibilidade reafirmava a centralização romana e consolidava legal e juridicamente os passos que haviam sido dados na gênese do ultramontanismo. Romano (1979) aponta que esse dogma foi proclamado possuindo “como alvo mortal a soberania imanente do Estado e sua razão sobre as almas. Inicia-se a partir daí, oficialmente, a busca de todos os bispos no sentido de recuperar sua autoridade nas dioceses, a fim de tornar preponderante a Cúria Romana em relação ao todo da Igreja” (p. 89). Interessante notar que os onze bispos brasileiros que participam do Concílio voltam ao Brasil dando ênfase em suas dioceses à infalibilidade papal, a necessidade dos fiéis manterem-se retos nos ensinamentos da Santa Sé e à obediência irrestrita às diretivas eclesiais que visavam manter a Igreja católica salva dos perigos da laicização liberal (cf. LUSTOSA, 1980).

O pontificado de Pio X (1903-1914) também merece destaque na dinâmica gênese-consolidação desse espírito católico antimoderno. Mesmo confirmando que é com o Concílio de 1869 que se legitima esse espírito, não se poderia deixar de citar Pio X e, especificamente, o decreto de julho de 1907 nomeado *Lamentabili Sine Exitu* (DzH 3401-3466) (Erros dos modernistas acerca da Igreja, da revelação e dos sacramentos) e a encíclica por ele promulgada, em setembro do mesmo ano, intitulada *Pascendi Dominici Gregis* (DzH 3475-3500) (Das falsas doutrinas dos modernistas)⁴⁵. Outra atitude do papa Pio X que corrobora sua perspectiva negativa frente à modernidade foi a instituição, em 1910, por meio do *motu proprio Sacrorum Antistitum* (DzH 3537-3550), do “juramento contra os erros do modernismo”. Esse juramento deveria ser proferido obrigatoriamente por todos os membros do clero, padres, religiosos e professores em seminários. Esses três documentos são marcados, assim, pela aspereza do tom frente à modernidade⁴⁶.

Um ponto importante é a chamada *crise modernista*. Vaz (1986) argumenta que foi “sobretudo a partir da primeira crise modernista que as posições e opiniões na Igreja, [...] irão dividindo-se cada vez mais” (p. 141). O modernismo foi uma tendência, uma orientação que surgiu na passagem do século XIX para o século XX. Esse movimento caracterizou-se por apontar para uma renovação intelectual que se pautava entre a relação dos ensinamentos eclesiais clássicos e as novas ciências religiosas que se formavam confessionalmente

⁴⁵ O pontificado de Pio X será rememorado constantemente pelos tradicionalistas do Concílio Vaticano II e do pós-Concílio como um exemplo de luta pela verdade e de pontificado antimoderno. Tanto que uma associação tradicionalista será constituída levando seu nome e a bandeira de luta contra a modernidade e seus supostos erros.

⁴⁶ É também interessante citar a encíclica de Pio X *Acerbo Nimis*, sobre o ensino do catecismo, de 1905. Na mesma perspectiva, o papa lançou o terceiro catecismo da doutrina católica (PIO XI, 2005).

independentes. A crise modernista⁴⁷, assim sendo, teve sua origem no debate que foi suscitado por alguns teólogos em relação à aplicação dessas novas ciências na compreensão das verdades cristãs, ou seja, do emprego de métodos histórico-críticos e da crítica literária à Bíblia e à história das origens cristãs. As questões giravam em torno das verdades escriturísticas e a evolução dos dogmas. A crise teve a França como seu epicentro e alcançou praticamente todos os países europeus (cf. AUBERT, 1975). Como demonstra Martina (1997), se fazia “urgente a exigência, vivamente mais sentida nos ambientes mais abertos, de aprofundar os problemas e de levar em conta os novos dados, aceitando o que neles havia de válido” (p. 78).

Alfred Loisy (1857-1940) é considerado um dos grandes nomes do movimento. Loisy apresentou sua obra *L’Evangile et l’Eglise* como sendo “um esboço e uma explicação histórica do desenvolvimento cristão [...], uma filosofia geral da religião e um ensaio de interpretação das fórmulas dogmáticas, símbolos oficiais e definições conciliares, com vista a [...] conciliá-los com os dados da história e com a mentalidade dos contemporâneos” (AUBERT, 1975, p. 183). Na sua obra, presumia-se que o pesquisador que quisesse empreender um estudo sobre o cristianismo deveria tomar as Escrituras como qualquer outro documento histórico; deveria também considerar que os “dogmas não são verdades caídas do céu” (Idem, p. 186) e assumiu uma posição evolucionária na maneira de encarar os dogmas e a organização da Igreja. Ideias que foram insinuadas, mas não afirmadas em sua obra. Alfred Loisy, com seus estudos colocados no *Index Librorum Prohibitorum* a partir de 1903, e excomungado em 1908, catalisou toda a efervescência que ocorria nos meios teológicos católicos (cf. HULSHOF, 1978). Não obstante, vários estudiosos também participaram do movimento e, posteriormente da crise, como Blondel, Lagrange, Duchesne, Tyrrell, Hébert, Le Roy, Batiffol, Laberthonnière, Bremond, Schell, Ehrhard entre outros.

De acordo com Aubert (1975), a

“quietude tridentina de todo um mundo eclesiástico” encontrou-se bruscamente abalada, quase de modo simultâneo, numa série de pontos fundamentais: natureza da revelação, da inspiração bíblica e do conhecimento religioso, personalidade do Cristo e seu verdadeiro papel na origem da Igreja e de seus sacramentos, natureza e função da Tradição viva no sistema católico, limites da evolução dogmática, autoridade do magistério eclesiástico e alcance real da noção de “ortodoxia”, valor da apologética clássica. Todos esses assuntos constituíam verdadeiros problemas que estavam por exigir respostas (p. 186).

O movimento modernista despertou assim os ultramontanos da cúria papal, que viam com muita cautela as questões que eram discutidas, especialmente a questão já levantada por

⁴⁷ A publicação mais completa sobre o tema da crise modernista, do ponto de vista histórico: POULAT, 1962. Cf. também SCOPPOLA, 1969; MARLE, 1960; AUBERT, 1966.

Döllinger e Acton, entre 1860 e 1870, a da autonomia dos estudiosos frente à autoridade do magistério da Igreja.

A reação do pontificado, que, no auge da crise, era o do papa Pio X, empreendeu várias atitudes a fim de contê-la: colocação de obras consideradas *perigosas* no *Index*, controle sistemático de seminários, afastamento de professores e inúmeras advertências. Contudo, tais medidas não debelaram as reflexões que ocorriam na intelectualidade católica. Assim, Pio X promulgou o decreto, já citado, *Lamentabili Sine Exitu* (DzH 3401-3466), documento que estava em processo de gestação há vários anos e que condenava sessenta e cinco proposições do modernismo bíblico e teológico. Logo depois, para ser mais exato, dois meses depois, o papa promulgou a já citada encíclica *Pascendi Dominici Gregis*. A encíclica tinha a preocupação com a

refração que [as ideias modernistas] poderiam ter na consciência da comunidade. [Vinculava] as diferentes posições denunciadas ao agnosticismo [...] e a filosofia da imanência [e rejeitava a] concepção modernista da crítica bíblica e as novas orientações da apologética, bem como as pretensões do modernismo reformador, encerrando-se com uma série de medidas destinadas a sustentar a propaganda do mal, sobretudo nos seminários (AUBERT, 1975, p. 192).

Assim, no início do século XX repetia-se, com Pio X, o que tinha ocorrido em meados do século XIX, com Pio IX: “a cúria romana [...] não soube ou não quis distinguir os diversos aspectos, não separou os extremismos das posições moderadas [...]. O problema, asfixiado e não resolvido, devia reaparecer, talvez com maior violência, em nossos dias” (MARTINA, 1997, p. 79-80).

Em verdade, as atitudes tomadas por Pio X buscando reter o *movimento modernista*, desencadearam nos meios eclesiais a tendência denominada *catolicismo integral*: grupo de católicos que se esforçou para defender a Igreja por meio de um esquema de delação frente aos princípios do modernismo. Como esclarece um de seus órgãos, aclamavam que “acima de tudo e de todos não apenas o ensino tradicional da Igreja na ordem das verdades absolutas, mas também as diretrizes do papa na ordem das contingências práticas [e que] a Igreja e o papa constituem um todo único” (AUBERT, 1975, p. 175). A resistência dos *integrals* foi organizada e dirigida por uma sociedade secreta, ou *federação* de sociedades secretas, que tinha seu centro em Roma e seu chefe máximo monsenhor Umberto Benigni. Essa *federação* era um “organismo que, funcionando à maneira das sociedades secretas, dispoñdo de meios peculiares de correspondência, de sinais de identificação, de um código secreto, agrupava e dirigia os ‘católicos integrais’” (DANIEL-ROPS, 2006, p. 302).

Esses católicos organizaram-se numa “rede secreta internacional antimodernista”, a Liga de São Pio V (em latim, *Sodalitium Pianum*) (cf. POULAT, 1969), que foi aprovada e incentivada por Pio X. Além disso, Pio X organizou pessoalmente uma polícia secreta eclesiástica, “para ele

inteiramente justificável ante a dramática situação em que julgava estar a Igreja” (AUBERT, 1975, p. 196). Algumas revistas, principalmente na França, país que teve o “estranho privilégio de ser o país mais diretamente atingido por tanta agitação mórbida” (DANIEL-ROPS, 2006, p. 299), também desempenharam o papel de caçar os heréticos e denunciá-los como a *La vigie*, *La critique du Liberalisme*, *La foi catholique*, *La revue internationale des Sociétés Secrètes*.

Os *católicos integrais* caracterizavam-se como os principais e verdadeiros zelosos pela defesa da integridade da fé. Esses católicos

não eram simplesmente católicos intransigentes, em luta violenta em defesa da fé como um Louis Veullot [...] consideravam que só eles estavam de posse da verdade, só eles eram fiéis tanto à letra como ao espírito da mensagem católica, e também ao ensino e às intenções do Papa – numa palavra, que só era válida a sua concepção de religião (DANIEL-ROPS, 2006, p. 300).

Essa ortodoxia pretendida pelos católicos integrais comportava aversão e horror por qualquer novidade, o culto da pureza e integridade da fé e o recurso contínuo de se utilizar das prerrogativas do Santo Ofício. Oposto ao modernismo, que sugeria uma nova teologia calcada na evolução dos dogmas e na ideia de que deveriam adaptar-se às exigências morais e culturais da época, o catolicismo integral opunha-se radicalmente a ele, “nem por isso era menos perigoso para a Igreja [...] porque a cristalizava num imobilismo absoluto, tornando-a definitivamente incapaz de manter contacto com o mundo dos homens, de per si mutável” (DANIEL-ROPS, 2006, p. 301).

De acordo com Pierucci (1992), os *católicos integrais* surgiram de uma diferenciação interna dos católicos que ao longo do século XIX opuseram-se duramente à ideia de a Igreja conciliar-se com os princípios do mundo moderno, ou seja, uma diferenciação no interior do catolicismo ultramontano e tradicionalista que estava em formação. Enquanto os ideais liberais, durante todo o século XIX, apontavam para a crítica da autoridade do *Ancien Régime*, os católicos ultramontanos buscavam restabelecer a ordem e a autoridade como anteriormente arranjada à Revolução Francesa; enquanto a ciência e alguns intelectuais católicos, no início do século XX, reivindicavam o princípio da liberdade da crítica frente à autoridade eclesiástica, os *católicos integrais* exigiam a obediência irrestrita ao papa. Pode-se perceber, por exemplo, que a lista de erros do decreto *Lamentabili* era introduzida com teses que se referiam à autoridade do magistério eclesiástico. Como se pode ver, as críticas filosófica e histórica mostravam-se também como uma forma de crítica e contestação da autoridade. Portanto, considerado os diferenciados matizes, pode-se ponderar que tanto os católicos ultramontanos do século XIX e os *católicos integrais* do início do século XX estavam inseridos numa mesma dinâmica histórica e num mesmo projeto: o

de lutar contra os princípios modernos, no âmbito político ou intelectual, e de empreender o retorno à ordem anterior aos acontecimentos que levaram a Igreja à situação de tamanha crise.

Mesmo que tamanha crise tenha avançado sobre a Igreja, é possível perceber os seus resultados positivos, como a de “demonstrar aos católicos a necessidade e a fecundidade do diálogo [...]. A conclusão que se impõe é que, se são de rejeitar tanto o modernismo como o integrismo [...] a tensão que resulta da sua oposição mútua é criadora e leva a Igreja a ser fiel à sua vocação” (DANIEL-ROPS, 2006, p. 305).

2.2. A DOGMÁTICA ANTIMODERNA: NOTAS TERMINOLÓGICAS

A visualização da gênese do projeto e da “sensibilidade” antimoderna católica, que vai ser a base do pensamento e atuação dos bispos antimodernos brasileiros no Concílio Vaticano II e no pós-Concílio, não se limita apenas pelos atos oficiais dos diferentes papados que atravessaram o século XIX. Os substratos de sua constituição também são perceptíveis nos meios clericais e laicais que constituíam a Igreja daquele período. Assim sendo, a formação dessa corrente ocorreu de forma difusa, nas diferentes esferas que compreendiam a instituição religiosa, entre grupos de diferentes naturezas que existiam no seio da Igreja e que se embasavam, sobretudo nas reflexões de alguns intelectuais.

Um amontoado de novas ideias, advindas do liberalismo, desfilava sem cessar frente a muitos olhares católicos assustados e perplexos, os quais procuravam um porto seguro em que pudessem ancorar-se; perguntavam-se como deveriam agir frente aos *novos tempos*. Os católicos foram, então, dividindo-se e polarizando suas ideias: uns defendendo a ideia de que a Igreja deveria entrar em diálogo e se adaptar ao mundo moderno e outros se posicionando rigidamente contra os princípios daquele mundo, exigindo da Igreja, por outro lado, condenação e afastamento (MARTINA, 1996). Os primeiros ficaram conhecidos como católicos liberais ou progressistas e os segundos como representantes do catolicismo ultramontano e antimoderno. O choque entre essas duas tendências marcou todo o século XIX, tendo sua exacerbação durante o pontificado de Gregório XVI (1831-1846) e chegando ao paroxismo no de Pio IX (1846-1878) (MARTINA, 1996). Essa polarização assinalaria de forma particular a história da Igreja e marcaria toda a sua trajetória no século vindouro⁴⁸.

Como Vaz (1996) esclarece, a divisão entre essas duas diferentes concepções referentes à modernidade “se desdobra em diversos níveis: psicológico, sociológico, filosófico ou teológico. Seu uso torna-se, por isso mesmo, delicado”(p. 141). Por outro lado, a divisão

⁴⁸ Para Vaz (1986), as ideias que estarão representadas na Constituição pastoral *Gaudium et Spes* do Concílio Vaticano II (1962-1965) apresentam-se como resultado da corrente de ideias e aspirações que se originou no século XIX e que se tornou “irresistível no seio da Igreja”.

entre as duas concepções “permite definir em primeira aproximação duas soluções globais, fundamentalmente opostas, a um mesmo problema” (p. 141), ou seja, de como a Igreja deveria reagir frente aos princípios modernos⁴⁹.

O projeto ultramontano, além do desenvolvido em seu âmbito institucional, pode ser visualizado, para efeito de análise, a partir de duas frentes: a primeira no que diz respeito ao liberalismo em meados e até o final do século XIX; a segunda por meio da visualização das reações polares que se processaram no catolicismo frente à relação das novas descobertas científicas e as verdades da religião no final do século XIX e início do XX, originando a conhecida *crise modernista*.

A luta empreendida, por todo o século XIX, pela cúpula eclesiástica romana a fim de manter de alguma forma seu poder temporal com a não submissão ao Estado moderno também foi desenvolvida pelos seus mais fiéis seguidores. A liberdade professada pela Revolução Francesa foi combatida como o grande mal a exterminar. Na maior parte da imprensa católica veiculava-se ideias de que

a liberdade [...] [era] a amiga mais fiel e cara do demônio porque [...] [abria] o caminho a inúmeros e quase infinitos pecados, qualquer migalha de liberdade [...] [deveria] ser condenada, a liberdade de consciência [...] [era] loucura, a liberdade de imprensa [...] um mal que jamais [...] [seria] suficientemente deplorado (MARTINA, 1996, p. 150).

Era por essa imprensa especializada e oficiosa, principalmente, que as ideias ultramontanas, disseminaram-se e se legitimavam teoricamente trazendo para sua causa inúmeros católicos.

O pensamento ultramontano e antimoderno que perpassou o catolicismo em uma de suas correntes denota claramente uma posição conservadora/conservativa. Segundo Foracchi (1982), o conservadorismo pode-se dividir em “natural”, isto é, um fenômeno universal da humanidade, e “moderno”, característico de certas condições históricas e sociais. Para o primeiro tipo, Foracchi (1982) usa o termo “tradicionalismo”, para o segundo “conservantismo”. Dessa forma, o sociólogo conceitua o “tradicionalismo” como uma “atitude psicológica geral que se expressa em diferentes indivíduos como uma tendência a agarrarem-se ao passado e como um medo de inovações” (p. 112). O “tradicionalismo” seria uma tendência que todos os homens possuem de forma inconsciente. Já o “conservantismo” “é consciente e reflexivo desde o início, pois surge

⁴⁹ Entretanto, é preciso ressaltar que o objetivo desse momento do trabalho não é o de apreender a polarização que ocorre e sim um dos lados dessa polarização que é a da formação do pensamento e do projeto antimoderno católico refletido pelo ultramontanismo.

como um movimento consciente de oposição ao movimento ‘progressista’ sistemático e coerente, dotado de uma organização extremamente desenvolvida [...] em última instância ele nada mais é do que o tradicionalismo tornado consciente” (pp. 112, 117).

Assim sendo, é lícito afirmar que, no catolicismo moderno, o tradicionalismo caminhou em direção ao conservantismo na medida em que o liberal-progressismo católico desenvolveu-se de forma consciente e orgânica. Os termos “liberal” e “conservador” no contexto de seu surgimento, o século XIX, transcendem, destarte, o embate político, implicando filosofias bem diferentes⁵⁰.

O surgimento do “conservadorismo moderno” esteve ligado intimamente com determinadas condições histórica e sociais: 1) a passagem das forças histórico-políticas da situação estática para um “processo dinâmico de mudança orientada”; 2) a diferenciação social no interior desse processo, constituindo classes diferentes que tenderão em levar e acelerar o desenvolvimento social ou imobilizá-lo ou mesmo revertê-lo; 3) a diferenciação das ideias de acordo com a orientação; 4) a necessidade de que tal diferenciação assuma cada vez mais um caráter político (FORACCHI, 1982). Resumindo, “a existência generalizada do conservantismo, enquanto distinto do mero tradicionalismo, deve-se, em última análise, ao caráter dinâmico do mundo moderno” (FORACCHI, 1982, p. 15).

Uma das características mais marcantes do conservadorismo é a sua ligação com o concreto, o imediato, o real. O pensamento conservador abomina o abstracionismo e qualquer tipo de especulação. Para o conservador, “sentir e pensar concretamente vêm a ser então um desejo de restringir o campo de atividades ao ambiente imediato no qual se está colocado, e de reprovar, de maneira estrita, tudo o que possa sugerir especulação ou hipótese” (FORACCHI, 1982, p. 117). Contrariamente ao assim chamado progressismo, que se nutre da sempre “consciência do possível”, transcendendo “o presente imediatamente dado, agarrando-se às possibilidades de mudança sistemática que ele oferece” (FORACCHI, 1982, p. 117).

Por um lado, tem-se, assim, o reformista conservador, que procura oferecer, a partir do concreto, transformações em pontos específicos, e por outro, o reformista progressista que busca resolver o problema indesejável partindo da reforma de todo o sistema. O conservador busca reformar o sistema a partir de seus elementos individualizados, o progressista substituir toda a estrutura em questão (FORACCHI, 1982). Aqui se poderia mesmo ponderar se “reformista” seria

⁵⁰ Cf. PINTO, 1996 e BOBBIO, 2001.

a palavra mais adequada para o progressismo, já que uma de suas marcas centrais é a busca da substituição completa de determinada estrutura⁵¹. Assim sendo, poder-se-ia concluir que

A peculiaridade do modo conservador de situar as coisas num contexto mais amplo é que sua abordagem é, de alguma maneira, *por trás, a partir do passado delas*. Para o pensamento progressista, tudo tem o seu sentido derivado, em última análise, de alguma coisa ou acima ou além de si mesmo, de uma utopia futura [...] O conservador [...] vê toda a significação de uma coisa no que está por trás dela, ou no seu passado temporal ou no seu germe evolucionário. Enquanto o progressista usa o futuro para interpretar as coisas, o conservador usa o passado [...] (FORACCHI, 1982, p. 126-127).

Portanto, a questão da leitura temporal está intimamente ligada às duas formas de se pensar. Ambas constroem uma maneira específica de se relacionarem com a história: “o progressista percebe o presente como o começo do futuro, enquanto o conservador considera-o simplesmente como o último ponto atingido do passado” (FORACCHI, 1982, p. 128).

De modo geral, pode-se, enfim, conceituar o conservadorismo como “forma de ver e entender a vida social que percebe riscos e artificialismo nas propostas radicais de mudança violando histórias e costumes” (MELLO E SOUZA, 2003, p. 38).

Edmund Burke (1729-1797) é considerado um dos pensadores mais influentes na gênese do espírito conservador e considerado seu verdadeiro pai. Nasceu em Dublin em 1729. Filho de pai anglicano e mãe católica, estreou no mundo das letras em meados do século XVIII e participou politicamente do grupo dos *Whigs*, representantes de parte da oligarquia inglesa (cf. RESPINTI, 2006). Entre suas obras a mais famosa e com maior repercussão – o que não conseguiu presenciar já que morrera anos após a publicação – foi a *Reflexões sobre a Revolução na França* (cf. BURKE, 1997), de 1790. Para Burke (1997), a Revolução Francesa é um grande equívoco e acredita que a comparação entre ela e a Revolução Inglesa seria despropositada. Como demonstra Chevallier (1993), refletindo as ideias de Burke, “ingleses extraviados ousaram equiparar, associar fraternalmente a Revolução de 1688, tão perfeitamente inglesa e respeitável, concreta, limitada, protestante, a essa Revolução francesa, toda abstrata, iconoclasta, perversa e ateia” (p. 216).

Burke vê na Revolução Francesa um perigo, pois ela, acredita, faria “tabula rasa” do passado, destruindo todos os alicerces sociais a fim de construir algo novíssimo, baseado na moral laica, dispensada de Deus e que se dirige indefinidamente ao progresso. Este *espírito do século*,

⁵¹ Seguindo as pistas de Popper (1974), pode-se conjecturar que o progressismo estaria ligado ao processo metodológico denominado mecânica utópica. O indivíduo que se pauta por essa tendência “pode ter, ou não, um projeto de sociedade em mente, pode esperar, ou não, que a humanidade realize um dia um estado ideal e alcance a felicidade e a perfeição sobre a terra” (p. 173). Já o pensamento conservador estaria ligado à mecânica gradual que “em consequência, adotará o método de pesquisar e combater os maiores e mais prementes males da sociedade, em vez de buscar seu maior bem definitivo e combater por ele” (p. 174).

como chamava, era o que Burke combatia. A paternidade do pensamento conservador é imputada a ele devido ao fato de questionar o caráter racionalista e idealista da Revolução Francesa,

salientando não se tratar simplesmente do fato de a Revolução provocar o desmoronamento da velha ordem, mas, sim, de causar a deslegitimação dos valores tradicionais, o que ocasionaria a destruição de toda uma *herança* de recursos materiais e espirituais arduamente conquistados pela sociedade ao longo dos tempos (RODRIGUES, 2005, p. 26).

O irlandês se recusa a “discutir no abstrato, isto é, além das circunstâncias de tempo, de lugar, de pessoa” (CHEVALLIER, 1993, p. 222). Dessa forma, os lemas tão difundidos pelos franceses – fraternidade, igualdade e liberdade – não seriam mais que conceitos abstratos que deveriam estar ligados a uma história, uma época. Burke é o principal opositor da “política metafísica” (BABBIT, 2003, p. 121).

Burke inverte a concepção de *natureza* defendida por Hugo Grotius (1583-1645), Thomas Hobbes (1588-16790 e Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), que entendiam esse conceito como o que vale para todos os homens, o que pertence à natureza humana, o que é essencial e inerente em todos os tempos e lugares. Para ele, natural seria “o que aparece como resultado de um longo desenvolvimento histórico, de um longo hábito; por outras palavras, natureza equivale à história, experiência histórica, hábito criado pela história” (CHEVALLIER, 1993, p. 224).

A religião tem um papel central no pensamento do irlandês. Burke pensa a partir da imagem cristã do pecado e da tribulação: “pobreza, brutalidade e infortúnio são, de fato, porções da eterna ordem das coisas; o pecado é terrivelmente real e um fato demonstrável, a consequência de nossa depravação, não de instituições equivocadas [...] e que nunca poderão ser removidas através de legislação ou revolução” (KIRK, 2001, p. 35). O pensador vê o problema humano como uma questão que não pode ser resolvida por planos revolucionários mirabolantes e, dessa forma, entra em choque com a bondade natural de Rousseau. Segundo Babbit (2003),

Rousseau solapa a humildade no indivíduo ao substituir a antiga doutrina da falibilidade e do pecado do homem pela bondade natural. As forma e tradições – religiosas e políticas – que Burke, por outro lado, defende com o argumento de que elas não são arbitrárias e sim uma síntese conveniente de um amplo corpo de experiências passadas dão suporte à imaginação do indivíduo (p. 131)

Burke atribui ao passado um caráter fundamental, bem como à tradição, matriz de experiências do homem que deve ser levado em conta na organização social. Sua crítica tem como alvo aquelas ideias de que tudo o que é bom está ligado à novidade e à transformação. O pensador irlandês e seus sucessores “combateram o que ele chamou ‘o espírito de inovação’; isto é, o inútil

culto da mudança pela mudança; a necessidade superficial mas muito disseminada, por parte das massas, de divertimento e excitação por meio de incessantes novidades” (NISBET, 1987, p. 53).

Na Inglaterra, suas *Reflexões* alcançaram relativo sucesso, tendo onze edições em menos de doze meses e chegando mesmo a empolgar seus próprios inimigos. Depois de uma geração das *Reflexões*, surge no Ocidente europeu toda uma *Aufklärung* que, no fundo, não era mais do que um anti-Iluminismo. A obra de Edmund Burke tornou-se o “catecismo contra-revolucionário” e influenciou marcadamente nomes como Joseph De Maistre e Louis-Gabriel-Ambroise De Bonald, Donoso Cortés e Hugher-Félicité-Robert de Lamennais. Contudo é importante citar que entre o irlandês e os últimos existem diferenças consideráveis. A mais importante é a de que o conservadorismo de Burke tem um fundo liberal enquanto que o dos segundos é caracterizado por fundo reacionário e autoritário (RODRIGUES, 2005).

Além dessa diferença pode-se ainda encontrar outro aspecto diferenciador. O pensamento conservador e antimoderno de De Maistre, De Bonald, Cortés e Lamennais é perpassado por certa carga romântica. O romantismo foi um “movimento sociocultural profundamente enraizado na paisagem histórica europeia, entre fins do século XVIII e meados do século XIX” (SALIBA, 2003, p. 14). O movimento romântico sustentou-se veementemente das possibilidades de uma mudança profunda da história humana.

A sensibilidade romântica oscilou entre duas atitudes. A primeira – retrospectiva –, reconhecível nas classes dominantes, buscava as “autênticas tradições nacionais”, muitas vezes supostamente encontradas na época medieval. Caracterizava-se por uma visão extremamente ingênua do mundo feudal e da cristandade do medievo, sentindo profunda nostalgia das sociedades pré-capitalistas. Desejavam assim restabelecer a linha de continuidade daquele tempo que teria sido rompida com o desenvolvimento moderno. A segunda atitude – prospectiva – distinguia-se pelo desejo voraz de romper abruptamente com as estruturas do passado, despendendo assim fortes energias utópicas. Ansiando por futuro vindouro, “um tempo no qual, finalmente, poderiam ver realizados os ideais humanos de felicidade, bondade e perfectibilidade” (SALIBA, 2003, p. 16), esbarravam numa quase “mística” revolução⁵².

De fato, ambas as atitudes estão carregadas de certa perspectiva idílica em relação à vida na terra. De um lado, os revolucionários, que assumem a ideia central do pensamento rousseauiano de que o homem em *estado de natureza* é bom e a práxis revolucionária deve

⁵² Saliba (2003) cita algumas obras que podem ser situadas no que chama “as imagens do instável” da sensibilidade romântica: *Paroles d’un croyant* (1834), de Lammenais, *L’organisation du travail* (1839), de Louis Blanc, *Avertissement au pays* (1841), de Quinet, *Voyage em Icarie* (1842), de Cabet, *O que é a propriedade* (1840) de Proudhon, *Ucrania* (1857), de Charles Renouvier, *Le Nouveau monde industriel et sociétaire* (1829), de Fourier e *O povo* (1846) de Michelet.

recuperar esse estado substituindo as estruturas sociais, que o corrompem, por estruturas que possibilitem todo o seu desenvolvimento intelectual, afetivo e corporal. Do outro lado do espectro romântico, aqueles que antevêm o homem como um animal marcado pela ignomínia do orgulho, da vaidade, do egoísmo e do desejo de poder, todos esses elementos advindos do pecado original, e que a melhor organização social foi aquela calcada na hierarquia, com os poderes temporais e celestiais unidos entre si e que teve seu ponto máximo na cristandade medieval e no *Ancien Regime*⁵³. Destarte, os pensadores que se seguem podem ser situados na tendência retrospectiva da sensibilidade romântica, pautando-se pela defesa e pelo retorno à ordem anteriormente existente, e que terão posteriormente herdeiros entre muitos católicos.

Louis-Gabriel-Ambroise De Bonald (1754-1840) é também considerado como um dos grandes pensadores da contra-revolução e muito lembrado pelos futuros católicos que buscarão defender a fé frente às hordas liberal-progressistas. Sua obra principal é a *Teoria da Autoridade Política e Religiosa*, de 1790. Nesse estudo, De Bonald preocupa-se em demonstrar as bases naturais da sociedade “que se baseia, segundo ele, na constituição da sociedade civil como fruto do equilíbrio entre o poder político e o religioso, tendo base na crença em Deus e política na monarquia real” (RODRIGUES, 2005, p. 42).

De Bonald vê a sociedade hierarquicamente organizada, devendo cada um, na pirâmide social, permanecer em seu lugar. Via na República um grande mal, pois nela os indivíduos estariam buscando seus próprios interesses sem se preocuparem com o nível mais importante, o da coletividade. Segundo o francês, a desordem social que passara a marcar o mundo ocidental após a Revolução Francesa se daria devido ao esquecimento de Deus e o combate a sua Igreja. Assim, defendia a volta à ordem monárquica, onde o rei e a hierarquia eclesiástica seriam seus principais pilares de manutenção. De acordo com Rodrigues (2005), o que permeia todo o pensamento de De Bonald “é a idéia segundo a qual o desenvolvimento da natureza humana não ocorre sem a intervenção de um agente exterior e infinitamente superior, ou seja, o próprio Deus” (p. 49). Dessa forma, Deus agiria junto de seus filhos em direção ao desígnio de restabelecer o mundo calcado nos valores transcendentais. A essência de sua obra pode ser resumida em uma frase do início de sua *Theorie du pouvoir*, onde escreve: “não se pode tratar da sociedade sem falar do homem, nem falar no homem sem remeter a Deus” (DE BONALD *apud* GRANGE, 2006, p. 59).

Outro nome notório a ser colocado entre os representantes do pensamento ultramontano e tradicionalista é o do também francês Joseph De Maistre (1753-1821), um dos mais celebrados

⁵³ O filósofo australiano John Passmore trata da questão da perfectibilidade humana desde a Grécia antiga, passando por Aristóteles e Plotino, pelo cristianismo primitivo, a tradição cristã ascético-mística, o protestantismo, os anarquistas e geneticistas, o progresso científico, Karl Marx, Darwin e Teilhard de Chardin e os distópicos (cf. PASSMORE, 2004).

intelectuais da contra-revolução (cf. LEGITIMO, 2006). Desenvolveu como tema central de sua reflexão os fundamentos da coesão social, que tinha o seu núcleo na aceitação do poder estabelecido. Segundo Seiblitz (1992), De Maistre era inimigo do Iluminismo e da Revolução Francesa, além de acreditar que o homem seria um ser que aspirava à obediência. Desse modo, “a superação dessa aspiração à obediência acarretaria a dissolução dos vínculos sociais e, com isso, o desaparecimento do homem individual, vítima de seus próprios apetites” (SEIBLITZ, 1992, p. 254). Para o pensador francês, Deus é a autoridade suprema, que, por sua vez, tem, na terra, o papa, no âmbito espiritual e, o rei, no âmbito terreno, seus representantes, que devem ser obedecidos; a união entre essas duas esferas manteria, assim, a coesão social.

Sua obra principal foi o livro *Du Pape* (1819) (DE MAISTRE, 1872). Nela, De Maistre opunha-se categoricamente contra o galicanismo⁵⁴ francês, exaltando a infalibilidade papal e seu papel benéfico para a civilização; sublinhava o aspecto jurídico da Igreja como encarnação do princípio da autoridade e louvava, também, “a Inquisição, aceitando a intolerância quando muito como tática provisória para dar ocasião aos católicos de recuperar as forças e oprimir depois os adversários [além de negar] energicamente a igualdade de direitos”⁵⁵ (MARTINA, 1996, p. 164).

Hugher-Félicité-Robert de Lamennais (1782-1854)⁵⁶ também se destaca como representante do ultramontanismo e do pensamento conservador, contudo, com suas devidas considerações. Apenas a primeira fase do pensamento de Felicite De Lamennais, como era conhecido, pode ser considerada marcada por proposições ultramontanas.

Nascido de uma família burguesa, demonstrou-se brilhante escritor, além de ser uma das figuras mais influentes e controversas da Igreja francesa. Suas obras mais importantes, representantes desse pensamento, foram *Essai sur l'indifférence em matière de religion* (1817) e *De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et social* (1825-1826). É possível resumir suas ideias dessa fase nos seguintes pontos: 1. descrença no fato de que o homem, somente pelas suas forças, possa alcançar a verdade, aceitando como seu critério o senso comum, ou seja, “o consenso dos homens, que se fundamenta numa revelação divina primitiva comunicada pelos homens juntamente com a palavra e transmitida de maneira extrínseca e estática de geração em geração pela sociedade” (MARTINA, 1996, p. 165). Esse pensamento é a ideia-chave do tradicionalismo herético, sistema que, ao reagir ao racionalismo do século XVIII, buscava desprestigiá-lo,

⁵⁴ “Era régio, episcopal ou parlamentar. O grau de independência em relação à Santa Sé variava em cada caso. Foi formulado por Bossuet, na Declaração dos Quatro Artigos de 1682; afirmava que o episcopado e não o papa era infalível; dava ao rei plenos poderes na esfera temporal; subordinava o papa a um Concílio geral e sujeitava-o aos costumes e cânones da Igreja. Foi eficazmente destruído pelo Concílio do Vaticano” (CORRIGAN, 1946, p. 308).

⁵⁵ Cf. COGORDAN, 1922 e GOYAU, 1921.

⁵⁶ Cf. PEDRIZZI, 2006 e GUILLOU, 1967.

indo até seu extremo oposto⁵⁷. 2. Consideração da religião mais pela sua função social do que pelo seu aspecto sobrenatural. 3. Crença de que as estruturas sociais necessitariam de uma inspiração cristã para seu bom funcionamento. 4. Crítica feroz ao galicanismo. 5. E defesa do poder indireto da Igreja sobre o Estado (MARTINA, 1996).

Entretanto, Felicite De Lamennais passou por profunda evolução, das ideias ultramontanas para o catolicismo liberal. Primeiramente, defensor do papado, logo passou a defender os princípios liberais como a separação do Estado e da Igreja, a liberdade de consciência, da educação e da imprensa. Em 1830, juntamente com Henri Lacordaire (1802-1861) e Charles Montalembert (1810-1870), proeminentes representantes do catolicismo liberal, fundou o jornal *L'Avenir*. No entanto, em 1832, Gregório XVI promulgou a encíclica *Mirari Vos Arbitramur*, que parecia ser endereçada a Felicite De Lamennais e seus amigos do *L'Avenir*. A partir de então, passou a atacar o papado e as monarquias europeias, escrevendo o livro *Paroles d'un croyant* (LAMMENAIS, 1954), sendo condenado na encíclica *Singulari Vos*, de 1834. Na última fase de sua vida, deixa a Igreja definitivamente. Contraditoriamente, tanto os católicos ultramontanos quanto os católicos liberais buscaram inspiração em suas ideias (MARTINA, 1996).

Na Espanha, o pensamento conservador e antimoderno é perceptível pelos escritos de Juan Donoso Cortés (1809-1853). Descendente do célebre conquistador Hernán Cortés, nasce em Estremadura, uma das regiões mais pobres da Espanha. Deputado liberal nas cortes espanholas, converteu-se à reação ultramontana diante do anticlericalismo que ocorria entre os radicais espanhóis (CAMMILLERI, 2006). Seu estudo mais destacado é o *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo, y el socialismo*, de 1851 (cf. DONOSO CORTES, 1943). Para ele “a sociedade moderna é caracterizada por um naturalismo mais ou menos ousado, fruto do deísmo e do panteísmo. Conseqüências inevitáveis desses princípios são o utilitarismo econômico, como a liberdade de pensamento, e em geral a democracia, que desemboca no comunismo, na anarquia, no sufocamento da pessoa humana” (MARTINA, 1996, p. 173). O espanhol acreditava que sua tarefa principal era a de denunciar “o abismo insondável, o antagonismo absoluto” (AUBERT, 1974) entre a civilização moderna e o cristianismo (cf. DONOSO CORTES, 1946).

Além de Burke, De Bonald e De Maistre, Aubert (1974) aponta a revista *La Civiltà Cattolica* dos jesuítas italianos, a revista francesa *L'Univers* e seu redator chefe Louis Veuillot (1813-1883). Esses pensadores procuravam justificar e confirmar a atitude de reação de vários católicos, especialmente da hierarquia, mediante considerações doutrinárias e

⁵⁷ Como já visto o tradicionalismo foi condenado, posteriormente pelo Concílio do Vaticano I (1869-1870). As ideias que esse sistema expressava não eram comuns a todos os ultramontanos.

teológicas que circulavam pelas revistas. Em linhas gerais, essas duas revistas condenavam em bloco o mundo moderno e o liberalismo. Apresentavam, como unicamente compatíveis com a ortodoxia, as suas concepções política-religiosas, que apontavam, por sua vez, para um regime de privilégios para a Igreja e um Estado oficialmente católico.

Fundada em Nápoles por um grupo de jesuítas, a revista *La Civiltà Cattolica* levou seu primeiro número a público em abril de 1850⁵⁸, sob o pontificado de Pio IX. Pontificado, que, por sinal, demonstrou-se bastante condescendente com suas ideias (MARTINA, 1996). A revista italiana trabalhou em quatro direções:

[1. desenvolvimento de uma crítica dos princípios liberais que] chegou a uma extraordinária profundidade captando os pontos essenciais da dissensão entre as duas concepções [liberal e católica] da vida e da sociedade [...], [combatendo] com rigor a laicização e a separação entre Igreja e Estado, unida de fato à liberdade política [...] [e sustentando] por muito tempo a tese [...] da derivação protestante da Revolução Francesa, do liberalismo, do sufrágio universal; 2. [defesa do poder temporal da Igreja de Roma; 3. ampla propaganda do tomismo pelos escritos de Pe. Taparalli e Pe. Liberatore; e 4. exposição dos princípios da doutrina social da Igreja] (MARTINA, 1996, p. 172)⁵⁹

Por sua vez, a *L'Univers*, por meio de Louis Veillot, também clamava pela volta do poder espiritual e temporal e desejava fazer novamente do catolicismo romano a religião de Estado. Buscava, de forma extremada, defender os valores vitais do catolicismo que o movimento histórico revolucionário parecia colocar em perigo (AUBERT, 1996). Veillot tinha toda sua atividade voltada para fazer a Igreja amada e conhecida. Ao mesmo tempo atacava o que considerava o seu inimigo principal,

o liberalismo, e [procurava agir] para neutralizar os esforços de todos os que, tomados por um entusiasmo segundo ele pouco iluminado, abriam caminho ao liberalismo por meio de concessões que lhe pareciam vis e inoportunas. [Como ele mesmo havia dito numa das edições da *L'Univers*] desde que se possa provar que somos um bom filho, um bom marido, um bom pai, um bom cidadão, um bom católico, não nos preocupemos com quaisquer outras liberdades (VIDLER, 1961, p. 78).

Suas ideias fundamentais eram a de que o erro não poderia ter os mesmos direitos que a verdade e que o catolicismo liberal era um “compromisso híbrido, que acaba não sendo nem católico e nem liberal” (AUBERT, 1974, p. 261). As ideias que perpassavam a conduta da *L'Univers* era a de exaltação da Inquisição, da teocracia medieval e da religião de Estado. Numa de suas polêmicas, Veillot teria dito: “se há alguma coisa a lamentar, é que John Huss

⁵⁸ A história da revista pode ser encontrada no site: <http://www.laciviltacattolica.it/Storia/Storia.htm>.

⁵⁹ É interessante notar que, em relação a doutrina social da Igreja, muitas ideias expostas na revista foram retomadas e desenvolvidas pela encíclica de 1891 – a *Rerum Novarum* –, de Leão XXIII; encíclica cuja primeira redação se deve ao Pe. Liberatore.

[Jan Hus] não tenha sido condenado à fogueira mais cedo e que Lutero não tenha sido condenado como ele” (MARTINA, 1996, p. 167). Pio IX, mesmo reconhecendo os defeitos do francês, compartilhava de suas orientações, principalmente nos últimos anos de seu pontificado, a convicção de que os católicos liberais constituíam o maior perigo para a Igreja. A simpatia conquistada cada vez mais pelo pontífice levou o francês a ser considerado como “a criança mimada de Pio IX” (HAYWARD *apud* AUBERT, 1974, p. 289). Acredita que em Louis Veillot é possível perceber “aquela tendência maniqueísta que divide de modo adequado os homens em bons e maus, enquadrando sem escrúpulos neste último grupo todos os que têm opinião contrária” (MARTINA, 1996, p. 166).

Seria possível apontar para a ideia-chave de todo pensamento que se forma e que chega a termo na construção do pensamento católico antimoderno: que a história moderna consistiu basicamente numa progressiva apostasia, que atingiu seu cume com a revolução, ataque das “potências do mal” contra os “filhos da verdade”, imunes da toda culpa e de todo erro (cf. MARTINA, 1996).

Desse modo peculiar de compreender a modernidade surgiram, então, as várias concepções que caracterizariam esse pensamento, como visão unicamente negativa da sociedade moderna: nostalgia em relação à cristandade e ao *Ancien Régime*; preconização do poder do papa e da Igreja acima do poder do Estado; negação da razão humana como único caminho para apreender o verdadeiro e o falso, o bem e o mal; reafirmação do método escolástico para os estudos teológicos; a organização de sociedades especiais a fim de defender suas ideias e utilização clara do tom polêmico no intuito de chamar a atenção para seus propósitos. Como sugere Martina (1996), outras características desse pensamento também podem ser vislumbradas: convicção em defender a autoridade, olhar desconfiado sobre quem não compartilha de suas ideias, percepção de que a Igreja seja uma instituição que recebe total e passivamente as diretrizes de Deus e, convencimento de que tudo depende da causa última que é Deus. Não obstante, o ideal mais marcante e que permeia todas essas ideias é o desejo da restauração do Cristianismo como amálgama da sustentabilidade social e a situação política que se apresentava na Idade Média (e no seu prolongamento no *Ancien Régime*). Os católicos ultramontanos não imaginavam a possibilidade de outra forma de sociedade cristã. Na verdade, *sociedade cristã* propriamente dita, era aquela antes de 1789. Destarte, fazer parte da contra-revolução era o papel que todo católico digno do nome deveria impor-se.

O pensamento católico antimoderno foi, portanto, influenciado por diversas linhas de reflexão e respondia de maneira negativa ao mundo moderno e suas exigências. Junto à centralização romana e à busca da Santa Sé de colocar sobre seus auspícios a doutrina e os

fiéis contra a modernidade fragmentária e dissoluta, esse pensamento teve grande repercussão entre muitos católicos, inclusive no Brasil da primeira metade do século XX.

2.3. O MUNDO E A IGREJA PRÉ-CONCILIAR: A HERANÇA COMPLEXA

A Igreja, com o passar das décadas do “longo século XX” (HOBBSAWN, 1995) e seus novos e intrincados desafios, não abandonou a perspectiva que, em larga medida, pautava sua relação com o mundo, ou seja, a sensibilidade antimoderna. Todos os papados erigidos até o advento do Concílio Vaticano II manifestaram clara adesão à política intransigente que havia sido instituída desde meados do século XIX (MENOZZI, 2000). Como demonstra Riccardi (1996), “não era possível transigir com um sistema que negava os fundamentos cristãos da sociedade. A Igreja romana optava pela intransigência nos confrontos com o mundo moderno” (p. 33).

Particularmente do fim do papado de Leão XIII (1878-1903) ao papado de João XXIII (1959-1962), o mundo passou por diversas e profundas mudanças. Foi testemunha da expansão do capitalismo, da implantação do socialismo na Rússia e do alargamento da teoria marxista⁶⁰, das duas grandes guerras e a catástrofe humana gerada por elas, dos movimentos anticolonialistas (cf. FERRO, 2004), do desenvolvimento e ampliação dos meios de comunicação de massa, da transformação e liberação dos costumes e das relações interpessoais. Como acrescenta Martina (1987), “é todo um mundo que entre tremores, passos adiante e atrás, de ‘modo contínuo e tumultuoso’, conquista um novo rosto” (p. 35).

Assim, surgiram e aprofundaram-se várias perguntas sobre qual o papel que a Igreja romana deveria desempenhar nesse novo contexto: como falar de religião de Estado num mundo pluralístico e reconhecedor da liberdade de consciência como valor fundamental? É possível continuar a considerar a Igreja como possuidora de soluções universais para todos os problemas? É possível fazer do catolicismo uma cidadela sitiada, auto-suficiente e fechada às influências do mundo? (MARTINA, 1987). E acrescenta Menozzi (2006):

Uma Igreja quase muda contra a modernidade não arriscava – confiando-se apenas a uma modernização tomada quando muito cautelosa por uma suspeitosa e carrancuda vigilância sobre possíveis quedas modernistas – perder o contato com aquela realidade humana a que deveria sempre dirigir sua universal mensagem de salvação? (p. 23)

⁶⁰ Cf. MERQUIOR, 1987; ARON, 1969 e COURTOIS e KUFFER, 1999.

Tendo em vista os eventos históricos e pensando a si própria frente àquele “admirável mundo novo”, os meios eclesiais foram capazes de produzir os mais contraditórios movimentos: extensão das novas percepções sobre a modernidade, nascidas no século XIX e que sugeriam uma polarização dentro do catolicismo. Esses movimentos caracterizavam-se por compreender a modernidade diferentemente. Alguns continuavam a negá-la, buscando desenvolver uma pastoral defensiva e apologética, bem no espírito tridentino e do Vaticano I; outros se abriam a muitos de seus aspectos, construindo novas sínteses e levantando novos problemas, principalmente, para a teologia. O Magistério eclesiástico cuidou de condenar tanto uns quantos outros, na medida em que se radicalizavam e se afastavam do centro normativo.

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

De fato, a instituição religiosa atravessava momentos conturbados. Frente à emergência de um novo sujeito, perpassado pela subjetividade e pela sempre e mais crescente crítica e deslegitimação de qualquer tipo de autoridade⁶¹, a Igreja, na figura do Magistério, se via em um mar de incertezas. Assim, negava qualquer possibilidade de transformação do conteúdo de fé e de convergência entre ela e os valores modernos, levando à categoria de erro as novas abordagens que surgiam calcadas na ciência e no historicismo⁶² em expansão.

Libanio (2005) sugere que a entrada do sujeito moderno na Igreja Católica pode ser visualizada a partir de alguns movimentos que surgiram no decorrer dos séculos XIX e XX e que propunham novas perspectivas frente aos desafios da modernidade⁶³. É inegável que esses movimentos, parte da polarização nascida nos oitocentos, carregavam novos elementos de interpretação sobre qual o papel que a Igreja deveria desempenhar no novo contexto.

⁶¹ Segundo Ortega y Gasset (2002), o século XIX e início do XX europeu viveram o que ele chama da ascensão do “homem-massa”. Para o filósofo espanhol, esse homem se caracterizaria principalmente por ser “um homem hermético, que não está verdadeiramente aberto a nenhuma instância superior” (p. 27).

⁶² O historicismo pode ser compreendido como as várias filosofias sociais que “asseveram que a tarefa da ciência em geral é fazer predições cotidianas, colocando-as em bases mais seguras; e que, de modo especial, cabe às ciências sociais fornecer-nos profecias históricas em longo prazo. Também acreditam haver descoberto leis históricas que habilitam a profetizar o curso dos acontecimentos históricos” (POPPER, 1974, p. 17). Em sua encíclica *Fides et Ratio*, João Paulo II também oferece uma definição do historicismo: “o historicismo toma como sua tese fundamental estabelecer a verdade numa filosofia com base na sua adequação a um determinado período ou função histórica. Desse modo nega-se, pelo menos implicitamente, a validade perene da verdade. O que era verdade numa época, afirma o historicista, pode já não sê-lo noutra. Em resumo, a história do pensamento, para ele, reduz-se a uma espécie de achado arqueológico, a que recorre a fim de pôr em evidência posições do passado, em grande parte já superadas e sem significado para o tempo presente” (JOÃO PAULO II, 2005, p. 117).

⁶³ Entre eles, cita os movimentos ecumênico, bíblico, social, teológico, litúrgico, ecumênico, leigo e missionário.

Contudo, é possível conjecturar, que a força com que as águas da modernidade tentavam romper os diques da “segurança cognitiva”, que a Igreja tentava manter a todos os custos, foi sentida muito antes dos dois séculos passados. Desde a Reforma Protestante vislumbram-se vários ensaios de intervenção dos paradigmas do sujeito moderno no catolicismo. De lá até hoje essas tentativas expressaram-se também em aspectos da Revolução Francesa (a Igreja constitucional, o liberalismo), do Iluminismo (livre busca da verdade através da ciência), do modernismo (extensão do Iluminismo dentro da teologia), todos eles caracterizados, sobretudo, pela repulsa a autoridade. Claro que nem todos os movimentos que polarizavam com a defesa intransigente da fé e de valores católicos entendidos como imutáveis representavam perigo para a autoridade eclesiástica. Apesar disso, traziam em seu bojo questões que no mais das vezes acarretavam dúvidas e lançavam novos problemas para o magistério católico.

Uma das grandes problemáticas vivida pela Igreja romana no período estudado pode ser consubstanciada com a seguinte pergunta: como manter a plausibilidade da mensagem cristã, açambarcando novos espaços e populações, frente a um mundo marcado por transformações profundas e velozes e, muitas das vezes, perpassado por espírito anticatólico? O tempo no qual a Igreja era escutada quando pronunciava diretivas no campo econômico, político, social sucumbiu: “Altruísmo, empenho, espírito religioso são considerados conceitos aplicáveis só no campo individual, segundo uma escolha que foge a qualquer pressão” (MARTINA, 1987, p. 35). A consciência eclesial, portanto, esteve marcada pela questão de como a Igreja deveria se inserir no mundo, como ela deveria se organizar para responder às perguntas do homem moderno, ou seja, como se constituir pastoralmente. A constituição da “identidade católica” e sua defesa tornavam-se, assim, preocupações basilares dos pontificados. Como acrescenta Riccardi (1996), “católico não se nasce, mas se torna ou vem a ser de novo: esta foi a mensagem de uma Igreja que fez da pastoral um momento decisivo da sua vida interna e do seu crescimento” (p. 37).

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

É importante ressaltar que o pontificado passou a ter papel central no mundo católico a partir de 1870 (cf. ZAMBARBIERI, 2001) com a proclamação pelo Concílio Vaticano I da infalibilidade papal: “fortes personalidades de pontífices reforçaram o governo da Igreja, sabendo transformar o retrocesso em real consolidação. A romanidade papal foi a alma da intransigência” (RICCARDI, 1996, p. 36). Portanto, para compreender a história pré-conciliar é necessário uma atenção especial aos pontificados e seu papel na Igreja universal, que vai do início do século XX até a convocação do Concílio Vaticano II.

Os papas do final dos anos de 1800 e do início dos anos de 1900, até o Concílio, “manifestaram uma clara adesão aos esquemas que já no século precedente a cultura intransigente havia maturado e o magistério pontifício tinha assumido” (MENOZZI, 2000, p. 12). Por outro lado, é forçoso esclarecer que essa adesão foi marcada por momentos de flexibilidade e outros de rigidez, variando no tempo e nos diversos países (RICCARDI, 1996). Assim sendo, buscar enquadrar todo um pontificado em conceitos como *antimoderno* ou *progressista* é recusar o lugar de cada um deles no complexo e contínuo processo de *acomodação*. É renunciar a perceber que cada um lançou novas perspectivas, buscando, ao mesmo tempo, conservar e defender o patrimônio da fé. Como demonstra Menozzi (2006), “‘modernização antimodernista’ pilotada pelos papados novecentistas, até ao esforço de integrar princípios e valores do mundo moderno considerados compatíveis com a ortodoxia católica e antes atribuídos, ao menos pelas suas origens, às influências do cristianismo”. (p. 11) É nesse percurso, para o historiador italiano, que deve ser lido o Vaticano II. Assim, tanto o *conservadorismo* quanto o *progressismo católico* devem ser lidos pressupondo que são linhas que transcorrem a partir de um mesmo problema. Duas compreensões que andam lado a lado e que objetivam alcançar uma hegemonia no centro de poder: o papado e suas decisões.

Pensar a história da Igreja do século XX é situá-la dentro desta *complexidade*. Aqui, se deve entender o conceito de *complexidade* como a reflexão acerca de como cada pontificado do século abordado emoldura-se no jogo *modernidade-antimodernidade*, ou seja, como cada pontificado reagiu frente aos novos movimentos que se embebiam de aspectos modernos ou aqueles que se firmavam no pensamento conservador. Esse jogo pode ser expresso em uma esclarecedora frase do historiador Daniele Menozzi (2006): a Igreja católica do século XX é “uma Igreja que não consegue decidir se mostra sua face de mãe misericordiosa ou de sombria madrasta” (p. 11).

Por outro lado, não só esses movimentos podem ser analisados a partir da ótica *modernidade-antimodernidade*, mas o evento Vaticano II também pode ser estudado na mesma dimensão, isto é, inserido nessa mesma convergência. É nele, e na sua recepção, que é

possível vislumbrar o embate claro dessas duas “respostas”. Estudar o Vaticano II é estudá-lo a partir de sua inserção nessa mesma complexidade. É reconhecer sua carga de alteração dentro de uma continuidade, ou seja, de que a “identidade por meio da qual essa sucessão de diferenças é reconhecível como ‘mudança’ é o item imutável da situação, a saber, a forma [...] que sobrevive e que não é composta por diferenças” (OAKESHOTT, 2003, p. 185). Isto é, “compor um passado em termos de continuidades e convergências de eventos históricos obliquamente relacionados, apropriadamente inferidos de um passado que sobreviveu” (OAKESHOTT, 2003, p. 125).

Faz-se necessário, aqui, um parêntese. Geralmente, ao longo desses quarenta anos de recepção, o evento conciliar foi tratado por diversos estudiosos como um evento no qual a Igreja teria se transformado profundamente e de uma vez por todas em direção à aceitação dos valores modernos. A “abertura” da Igreja ao mundo pelo Concílio, de acordo com essa leitura, teria oferecido um caminho de partida com a possibilidade de a Igreja acomodar-se e aceitar mais rapidamente as contingências mundanas. Como afirma Routhier (2007),

não se abandonam, com segurança, práticas seculares em um dia; não se liberta em um instante de gestos e práticas que, afinal, se transformaram em reflexos condicionados, tal é o seu grau de assimilação [...] nenhum sistema está em grau de digerir semelhante desenvolvimento só em dez anos (p. 19).

A hipótese aventada é a de que a leitura metodológica do Concílio deva enfatizar certa dualidade simbiótica entre o evento e a estrutura. De fato, “as estruturas sociais são inerentemente históricas no duplo e paradoxal sentido da continuidade temporal e da mudança constante” (LLOYD, 1995, p. 42). É necessário, dessa forma, visualizar as categorias de “mudança”, “evento” e “estrutura”.

Em sua significação primeira, mudança é uma ideia altamente paradoxal, pois “é a noção de alteração combinada com a noção de permanecer o mesmo [...], a ideia de mudança mantém duas ideias aparentemente opostas, mas na verdade complementares: a ideia de alteração e a de continuidade; a de diferença e identidade” (OAKESHOTT, 2003, p. 165-165). Assim, pode parecer um contrasenso defender a ideia de que o Vaticano II levaria a Igreja a transigir rápido e facilmente com a modernidade é não levar em consideração o próprio caráter de toda mudança e, por sua vez, esbarrar em certa “mística da ruptura” que não insere o evento histórico dentro de um tempo longo, o ciclo *modernidade-antimodernidade*⁶⁴. Oakeshott (2003) acrescenta:

⁶⁴ Aqui vale citar: “quando um passado histórico é entendido como sendo composto de eventos históricos (isto é, de diferenças) reunidos em resposta a uma questão histórica, não há lugar para uma identidade que não seja, ela própria, uma diferença” (OAKESHOTT, 2003, p. 168).

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

Consequentemente, o ponto fulcral dessa leitura metodológica em que deve ser inserido o “evento Vaticano II” é o da *longa duração*. Esse conceito-chave da terceira geração da *Escola dos Annales*⁶⁵ foi desenvolvido pelo historiador francês Fernand Braudel (1902-1985), causando impacto profundo no estudo da história e da relação da disciplina com as ciências sociais⁶⁶. Segundo o historiador, “a fórmula, boa ou má, tornou-se-me familiar para designar o inverso do que François Simiand, um dos primeiros após Paul Lacombe, terá batizado história ocorrencial (*évènementielle*)” (BRAUDEL, 1998, p. 44).

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

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

Assim, a “estrutura” pode ser entendida, “em relação à sua temporalidade – aquelas circunstâncias que não se organizam segundo a estrita sucessão de eventos passados. Elas implicam maior duração, maior estabilidade, alterando-se em prazos mais longos” (KOSELLECK, 2006, p. 135), além de adquirirem caráter processual. Koselleck (2006) deseja demonstrar que o evento tem sua consistência a partir de uma sucessão temporal e as condições

⁶⁵ A *Escola dos Annales* constituiu-se inicialmente em 1929, tendo como seus idealizadores Marc Bloch (1886-1944) e Lucien Febvre (1878-1956). Essa escola historiográfica teve como principais características a aproximação com as ciências sociais, a nova forma de pensar o tempo histórico e a proposta de construir uma história-problema, em vez da história factual e descritiva do século XIX. Fernand Braudel é considerado como o principal autor da segunda geração dos *Annales*, aprofundando os temas da primeira geração e lançando novas perspectivas de estudos (cf. REIS, 2000).

⁶⁶ O texto clássico, publicado originalmente em 1958, no qual Braudel trata do assunto encontra-se em: BRAUDEL, 1978.

que foram necessárias para que ele irrompesse na dinâmica histórica. Assim sendo, “os eventos são provocados ou sofridos por determinados sujeitos, mas as estruturas permanecem supraindividuais e intersubjetivas. Elas não podem ser reduzidas a uma única pessoa e raramente a grupos precisamente determinados” (p. 136). Portanto, seria equivocado “atribuir aos ‘eventos’ um conteúdo maior da realidade do que às chamadas estruturas.” (p. 140)

Pode-se afirmar que Émile Poulat, consagrado historiador da Igreja, aponta em direção semelhante, na medida em que analisa a história da Igreja católica contemporânea. Poulat defende que o modelo de Igreja que entra no século XX baseia-se em três pilares: 1) negação de uma autonomia do homem que prescindia de Deus; 2) incentivo à modernização da atuação dos católicos no meio social, contanto que não coloque em questão a busca da “cidade cristã”; 3) negação e condenação do modernismo como assimilação sub-reptícia das autonomias políticas, sociais e culturais da modernidade. Para o historiador, tal modelo ainda vigora na Igreja romana e não sofreu abalos mais sérios mesmo atualmente. Ao analisar o Vaticano II, parte da pergunta: “O *aggiornamento* eclesial, lançado por João XXIII e desenvolvido pelo Concílio, implica uma ruptura deste jogo tripolar?” (MENOZZI, 2001, p. 129). Para Émile Poulat, a resposta é negativa.

Para confirmar sua tese, o estudioso cita uma frase do próprio Yves Congar no pós-Concílio, um dos peritos mais importantes do Vaticano II e que prestou seus trabalhos ao *aggiornamento*: “Os termos *sicut acies ordinata* (como exército em ordem de batalha) ou *societas perfecta* (sociedade perfeita, gozando de todos os meios de vida própria) são aqui perfeitamente colocadas” (CONGAR *apud* POULAT, 1980, p. 292).

Poulat (1980) defende que

Contrariamente ao que usualmente se crê, o Vaticano II não remiu na causa nem modificou substancialmente este modelo [isto é, aquele estruturado em torno da centralização romana]. Ele, antes, processou equilíbrios, introduzindo aquisições, eliminando os galhos secos, cujos efeitos os padres conciliares não eram capazes de supor. E além disso, ele libertou energias, suscitou novas esperanças, tal como em 1891, a encíclica *Rerum Novarum*. Bem mais, por seu apelo à abertura, à renovação, pareceu legitimar e encorajar diretivas que tinham sido sempre consideradas suspeitas, se não condenáveis. Um período de turbulência e de confusão deveria seguir-se, dando a impressão de que tudo estava mudado, isto é, permitido, ou desvalorizado, ou possível (p. 292).

O historiador francês sustenta que o Vaticano II parte de uma única e mesma tradição: “para ele, alguns anos após o Concílio, é clara a persistências de um característico modelo intransigente do catolicismo antimoderno e antiliberal” (KOMONCHAK, 1997, p. 421). Comentando e corroborando as ideias de Poulat, o historiador italiano Danielle Menozzi

afirma que “primeiramente, a formação no século XIX de um esquema complexo com o qual a Igreja definiu seu relacionamento com a modernidade; em seguida, a persistência de seus princípios fundamentais no século XX, apesar das profundas transformações da Igreja após o Concílio Vaticano II” (MENOZZI, 2001, p. 125).

Consequentemente, o Vaticano II e os agentes conservadores que agem em seu interior podem ser interpretados inseridos nessa *longa duração*, no *tempo estrutural*, entendida aqui como o ciclo histórico que se abre a partir do século XIX e que ainda hoje não encontrou o seu termo. Portanto, tendo como base esse pressuposto de leitura e buscando perceber a conjuntura eclesial anterior ao Vaticano II, é um olhar rápido e preliminar que se deve lançar agora sobre a movimentação no catolicismo mundial da primeira metade do século XX e suas reverberações no centro da catolicidade: Roma.

Menozzi (2006) propõe três enfoques dentro dessa longa duração para se apreender as relações da Igreja de Roma com o moderno no século XX: o repúdio dos princípios da modernidade; o desafio da modernização⁶⁷ (aspectos técnicos e instrumentais); penetração dos valores modernos na Igreja. Dessa forma, é possível ler os pontificados da primeira metade do século XX dentro dessa chave, ou seja, procurando em cada um deles as reações que respondem a cada um dos enfoques.

O papado que vira o século XIX para o XX é o de Leão XIII (1878-1903). Em seu pontificado já é possível perceber a luta clara de adaptação ao mundo moderno, através de um convite a modernização do catolicismo e um resguardo desconfiado e vigilante. Na sua primeira encíclica, a *Quod apostolici muneris* (DZH 3130-3133), de 1878, bradava contra um dos últimos frutos do pensamento moderno e que lançava novos desafios a Igreja romana: o socialismo.

O socialismo era compreendido pela cúpula da Igreja como uma força moderna com que os católicos não deveriam compactuar. O projeto socialista foi a tentativa de resposta aos problemas estruturais nascidos da revolução industrial. Constituiu uma força política a partir do momento em que evoluiu a ideia de que, só com a conquista e o exercício do poder pelo proletariado, a situação degradante do operariado se transformaria. Rémond (1974) acredita que foi, em parte, “porque o marxismo prevaleceu [entre as escolas socialistas] que o socialismo se politizou” (p. 118). Desse modo, o *Manifesto Comunista* (1848), a Comuna de Paris (1870) e, posteriormente, a Revolução Bolchevique (1917) provocaram prontamente a reação contrária do governo central da Igreja. O socialismo era visto por muitos como uma nova amálgama social (antes de ser demonstrada sua face cruel no século XX) (cf.

⁶⁷ Para o conceito de modernização, cf. LE GOFF, 2003, p. 173-206.

COURTOIS e KUFFER, 2005) na qual os homens pudessem colocar seus esforços. Veem nele certo “humanismo laico” capaz de levar o homem a uma nova fase histórica, marcada pela supressão da propriedade privada e da instalação de uma pretensa igualdade.

Assim, a encíclica de 1878 de Leão XIII denunciava sistematicamente os ideais socialistas, principalmente a questão da igualdade:

segundo os ensinamentos do Evangelho, a igualdade dos homens consiste em que, [...] a todos cabendo a sorte da mesma natureza, todos são chamados a dignidade altíssima de filhos de Deus, e juntamente em que, [...] sinalados todos a um só e mesmo fim, todos serão julgados pela mesma lei, para conseguir, segundo seus merecimentos, o castigo ou a recompensa [...] a desigualdade de direito e poder emana do mesmo autor da natureza [...] A Igreja [...] reconhece a desigualdade entre os homens [...] e manda que cada um tenha, intacto e inviolado, o direito de propriedade e domínio, que procedem da mesma natureza (DzH 3130-3133).

Na encíclica *Aeterni Patris* (DzH 3135-3140), de 1879, Leão XIII parecia prever os ataques que sofreria a teologia católica na fase *modernista* e defende a centralidade do pensamento de Tomás de Aquino no fazer teológico. Leão XIII defende que a filosofia, no geral, “se retamente usada pelos estudiosos, serve de certo modo para aplainar e adestrar a estrada para a verdadeira fé” (DzH 3136). Além disso, assenta que “compete enfim à filosofia defender com o máximo cuidado a verdade divinamente revelada e por-se àqueles que teimam em confutá-las” (DzH 3138). Em relação à filosofia mesma de Tomás de Aquino, clama:

Abertamente declaramos que se deve acolher de boa vontade e com gratidão tudo que sabiamente foi dito e quanto de qualquer maneira tenha sido utilmente encontrado e excogitado; vivamente vos exortamos a [...] colocar de novo em uso a sagrada doutrina de S. Tomás e difundi-la o mais amplamente possível, para guarda e honra da fé católica, para o bem da sociedade [...] (DzH 3140)

A encíclica *Diuturnum illud* (DzH 3150-3152), de 1881, ressoa em um primeiro momento o pessimismo de Leão XIII sobre o homem moderno quando diz que “o homem impelido por certa soberba e contumácia, procure muitas vezes despedaçar as rédeas de comando, todavia, nunca chegou a poder não obedecer ninguém” (DzH 3150). Por outro lado, acrescenta frase mais à frente que demonstra respeito ao poder da sociedade civil: “salva a justiça, os povos não são impedidos de terem aquele gênero de governo, que melhor convenha à sua índole, ou às instituições e aos costumes de seus antepassados” (DzH 3150). Contudo, deixa um lembrete:

De fato, em todas as coisas, nas quais se viola a lei da natureza ou a vontade de Deus, é igualmente iniquidade, tanto ordená-las quanto executá-las. Portanto, se alguém é constringido a escolher entre essas duas coisas, isto é, desprezar os mandamentos de Deus ou àqueles princípios, deve obedecer a Jesus Cristo, cuja ordem é “dar a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus” [Mt 22,21] [ou seja, a Igreja de Deus] (DzH 3152).

O tom antimoderno é claramente observado na encíclica *Humanum genus* (DzH 3156-3158), de 1884, na qual Leão XIII trata da maçonaria. Ali, entende que o objetivo principal do franco-maçom é “destruir do começo ao fim toda ordem religiosa e social, como foi criada pelo cristianismo, e pegando fundamentos e normas do naturalismo, refazer tudo no seu de planta sadia” (DzH 3156)⁶⁸.

Entretanto, é na *Immortale dei* (DzH 3165-3179) que é possível verificar que Leão XIII não se afasta da sensibilidade antimoderna. O papa confirma a diferença entre a Igreja (*societas perfecta*) e a sociedade civil: “A Igreja [...] vai distinta e é diversa da civil, e, o que é mais, é sociedade no seu gênero e juridicamente perfeita [...], assim o poder dela supera todos os outros, e não deve ser nem reputada inferior aos poderes do Estado, nem a ele em qualquer modo subposta” (DzH 3167). Em relação à liberdade, Leão XIII exclama:

Liberdade verdadeira e desejável é aquela que para o indivíduo consiste em não ser subjugado à duríssima escravidão do erro e das paixões, e para a sociedade consiste em um governo sábio que forneça aos cidadãos largos meios para avantajá-la [...]. Esta liberdade honesta e digna do homem, a Igreja está entre os primeiros a aprová-la, e sempre fez quanto esteve em seu poder, com o fim de assegurá-la aos povos, sólida e íntegra (DzH 3178-3179).

Menozzi (2006) aponta as encíclicas *Libertas praestantissimum* (1888) (DzH 3245-3255), *Rerum novarum* (1891) (DzH 3265-3271) e *Tametsi futura* (1900) como aquelas em que Leão XIII, além de tratar das questões sociais, culturais e políticas, convida os fiéis a combater contra o mundo moderno utilizando-se dos próprios meios disponibilizados pelas sociedades industriais (cf. SARDICA, 2003).

Por outro lado, em *Libertas* fica claro a distância que o papa toma do *Syllabus* de Pio IX, defendendo que

A lei humana pode e às vezes também deve tolerar o mal, aprovado porém e querido por si mesmo não pode nem deve [...] e aqui, porém, é necessário que a lei humana siga o exemplo de Deus, o qual, no tolerar que existam os males do mundo, “nem quer que o mal seja feito, nem quer que não seja feito, mas quer permitir que seja feito, e isto é bem” (DzH 3251).

A parte na qual o papa discursa sobre a relação dos súditos com um governo opressor é profética e aponta para uma direção até então desconhecida: “Onde exista ou haja razão de ter uma ordem de coisas, na qual sejam violentamente oprimidos os súditos ou tolhida à Igreja

⁶⁸ Sobre a maçonaria, menos de um mês antes da promulgação da *Humanus genus*, o Santo Ofício enviaria a todos os bispos da Igreja a Instrução *Ad gravissima avertenda*. A Instrução afirmava que “estão punidos com excomunhão *latae sententiae* a seita maçônica e outras seitas da mesma espécie, que [...] maquinam contra a Igreja ou os poderes legítimos, ora fazendo-o no oculto, ora publicamente, ora exigindo ou não de seus sequazes o juramento de guardar o segredo” (DzH 3159).

a devida liberdade, não é reprovável procurar outra forma de governo, na qual seja permitido agir com liberdade” (DzH 3253)⁶⁹.

Aubert (1975) sinaliza que o pontificado de Leão XIII teve

atitude mais positiva face às instituições liberais, por disposições mais conciliatórias com respeito aos governos, por uma “cordialidade ante a sã civilização e o verdadeiro progresso” (Goyau) e por uma concepção mais moderna da maneira de a Igreja procurar exercer sua influência na sociedade (p. 13).

De fato, o papa Pecci aproximou-se mais da modernidade enquanto *modernização* que seus antecessores, dando passos avançados na compreensão do papel da estrutura eclesiástica nos novos tempos. Por outro lado, a dualidade entre uma mentalidade modernizadora da Igreja, como entendido acima, e a insistência da sensibilidade antimoderna não deixam de marcar o pontificado.

O reinado de Pio X, que se inicia em 1903 e prolonga-se até 1914 é um outro exemplo para ilustrar o processo dialético e intrincado da *acomodação* do catolicismo às novas realidades. Como visto no primeiro capítulo, a marca principal do papado de Pio X foi a luta desempenhada por ele contra os problemas colocados à teologia pelos modernistas. Fica claro que a suspeição e o medo, instrumentalizados por um acento na centralização, marcaram profundamente aquele pontificado.

Contudo, Pio X desenvolveu notável reforma na Igreja de Roma com decretos relativos à comunhão frequente e à comunhão das crianças (DzH 3530-3536); reforma da música sacra e da liturgia; medidas a fim de melhorar o ensino do catecismo e a pregação; reorganização dos seminários, das instituições eclesiásticas e do direito⁷⁰; reformas que fizeram do papa o pioneiro da Ação Católica no sentido moderno; reorganização da cúria romana e das congregações romanas a fim de que dessem conta “às tarefas cada vez maiores e mais urgentes, provocadas pelo desenvolvimento da centralização eclesiástica a partir de meados do século XIX” (AUBERT, 1975, p. 22).

Destarte, tendo em vista essas várias reformas e reorganizações empreendidas pelo pontífice, é factível conjecturar no sentido de percebê-las como elementos de uma certa *modernização*. Pio X caminhava lado a lado com a intransigência frente à

⁶⁹ Outros documentos de Leão XIII que podem ser lidos com atenção na busca por perceber o jogo modernidade-antimodernidade são *Encíclica Providentissimus Deus: Sobre a moderna exegese bíblico-histórica* (1893) (DzH 3280-3294); *Encíclica Satis cognitum – Sobre a unidade da Igreja* (1896) (DzH 3300-3310); *Encíclica Annum sacrum – prepara a consagração da humanidade ao Sagrado Coração de Jesus no ano santo de 1900* (1899) (DzH 3350-3353).

⁷⁰ Pio X abre os trabalhos referentes à elaboração do *Codex Iuris Canonici*, que foi promulgado pelo papa Bento XV, em 1917. “Parece que um revestimento jurídico, calcado em modernas codificações civis, pode fortalecer a Igreja e chega-se assim à promulgação, em 1917, do Código de direito canônico, que contém um sistema jurídico unitário, destinado a regular de modo uniforme a Igreja católica no Ocidente. [...] Tradições, costumes, usos locais eram removidos: a eclesiologia de modelo único tinha vigor jurídico” (ALBERIGO, 1999, p. 358).

modernidade e suas novidades e uma necessária reorganização interna a fim de “recolocar” a Igreja em um papel de destaque social.

Por seu turno, Bento XV, o papa da primeira guerra mundial, no que tange à repulsa e à hostilidade ao modernismo confirma e reafirma a posição de Pio X. Em sua primeira encíclica (1914), *Ad Beatissimi apostolorum*, o papa é duro contra o que chama de “espírito do modernismo”:

Não só desejamos que os católicos fujam dos erros dos modernistas, mas também das tendências dos mesmos, e do assim chamado espírito moderno; do qual, quem fica infectado, logo rejeita com náusea tudo o que é antigo, e se torna ávido e caçador de novidades em cada coisa, no modo de falar das coisas divinas, na celebração do culto sagrado, nas instituições católicas e até no exercício particular da piedade (DzH 3626).

A *Ad Beatissimi* chega no momento em que a primeira guerra mundial (1914-1918) já se desenrolava. Assim, Bento XV também dispensa algumas palavras para refutar o racismo, o nacionalismo e, sobretudo o socialismo. O papa convidava “reis e governantes a refletir sobre os danos derivados, para o Estado, da ruptura com a religião, sustento poderoso da autoridade” (VERUCCI, 1999, p. 11). A guerra, enfim, era entendida como um fruto do progressivo afastamento das sociedades modernas da religião e da Igreja que se iniciava com a Reforma Protestante e se consolidava com a Revolução francesa e com a expansão das ideias socialistas.

Mesmo dissolvendo em 1921 a central antimodernista criada por Pio X, a *Sodalitium Pianum*, e o “novo clima de tolerância introduzido por Bento XV” (VERUCCI, 1999, p. 20), o papa não se afasta da desconfiança frente aos novos métodos de estudos das Sagradas Escrituras. Na encíclica *Spiritus paraclitus* (DzH 3650-3656) comenta:

Nós aprovamos a intenção daqueles que, desejosos para si e para os outros, de liberar o texto sacro das suas dificuldades, procuram com o apoio de todos os dados da ciência e da crítica, novos modos e novos métodos para resolver; mas eles falirão miseravelmente no seu intento, se descuidarem das diretivas do nosso predecessor e se ultrapassarem os limites precisos indicados pelos santos Padres (DzH 3652).

Bento XV, por outro lado, continua a proposta de Leão XIII, no sentido da Igreja utilizar as próprias “ferramentas” do mundo moderno a fim de voltar a ocupar um lugar de maior destaque na esfera pública. Assim, seria lícito utilizar os instrumentos do mundo liberal, como os partidos e sindicatos, na construção de uma “nova cristandade”. E para isso a figura do leigo consegue galgar alguns espaços na direção de uma maior atuação no meio, mesmo estando sob a direção da hierarquia. Esse projeto tinha como um de seus maiores

escopos desassociar a Igreja dos regimes monárquicos e declinantes, o que o fim da primeira guerra vêm confirmar, e aceitar as novas configurações políticas e as suas “regras do jogo”⁷¹.

Parece que essa linha de conduta foi capaz de propiciar novos movimentos na Igreja, como o litúrgico, o bíblico, o movimento leigo e mesmo o teológico. A tendência à participação do fiel na empreitada de conquistar as consciências para a verdade cristã foi central para o fluxo de novas tentativas de *acomodação* que desembocaram no Vaticano II. De lá até o Concílio amadureceram e ampliaram seus círculos de atuação. De certa forma, esses movimentos foram as sementes nas quais germinaram as ideias que marcariam a sensibilidade da maioria dos padres conciliares.

Pio XI, assim sendo, reassumi através das encíclicas *Urbi arcano Dei* (1922) e *Quas primas* (1925) (DzH 3675-3679) o programa de Pio X, que era o de *restaurar todas as coisas em Cristo* (cf. VERUCCI, 1999). Para isso, a instituição da Ação Católica totalmente subordinada à hierarquia foi o instrumento pelo qual o papa buscava alcançar seu objetivo. Os seus estatutos, aprovados em 1923, apontavam para a formação cristã do indivíduo e sua participação no mundo (cf. ZAGHENI, 1999).

É possível sugerir que é no pontificado de Pio XI que as forças latentes e oprimidas à centralização levada a cabo desde Gregório XVI vêm à tona, desempenhando cada vez mais um papel de influência. O fato que liberta essa latência, de acordo com Verucci (1999), foi a condenação do movimento *Action Française*, em 1926. A *Action Française* surge no final do século XIX, e tem seu principal impulso com a entrada em sua direção de Charles Maurras (cf. RAGAZZONI, 2006)⁷², dando a sua face nacionalista, monárquica e integralista (ZAGHENI, 1999). As ideias do grupo caracterizaram-se por combate ao socialismo, ao liberalismo, à democracia, ao racionalismo, ao individualismo e ao protestantismo, além de exaltar os princípios da tradição, da autoridade, da ordem e da hierarquia (VERUCCI, 1999). Todos esses ideais estavam em consonância direta com as sementes do pensamento contra-revolucionário, ultramontano e conservador semeadas por diversos intelectuais do século XIX.

Maurras não era católico, contudo seu ideal político dava ao catolicismo uma importante função social. Mesmo assim, suas ideias incidiram não só sobre os intelectuais católicos conservadores, mas também sobre a maioria dos católicos que se posicionavam à direita⁷³ do espectro político. Suas características, baseadas numa visão negativa dos movimentos modernos,

⁷¹ Sem dúvida, a herança que associava a Igreja aos ideais monárquicos era longa. Segundo Menozzi (1989), Pio VI foi de um possibilismo em relação à Revolução Francesa a um estreitamento de relações com o absolutismo monárquico. Com a radicalização dos jacobinos, a Igreja se vira para a recusa total dos ideais revolucionários e estreita sensivelmente as suas relações com a monarquia.

⁷² Corção (1973) também dispensa algumas palavras sobre o chefe da *Action Française*.

⁷³ Jaime Nogueira Pinto (1996) oferece uma clara tipologia para a direita, caracterizando-a, em sua linha geral, como defensora das seguintes ideias: pessimismo antropológico, antiutopismo, direito à diferença, propriedade e antieconomicismo, nacionalismo, organicismo e elitismo. Cf. também BOBBIO, 2001.

tornavam sua obra bem atrativa para os católicos antimodernos. Entretanto, a *Action Française* era também caracterizada pelo pensamento positivista e naturalista, sendo “guiada por não crentes ou ateus que atribuíam à religião um papel de suporte aos próprios fins políticos [...] aparentando como uma espécie de clericalismo ateu” (VERUCCI, 1999, p. 70).

A condenação do movimento ocorreu em 1926. Para Verucci (1999), ela estava ligada à preocupação do papa em não associar a Igreja a um nacionalismo extremista e portador de um próprio sistema de pensamento. Existia também

Uma preocupação de ordem internacional, porque o nacionalismo da Ação Francesa, com sua tendência a uma rigorosa aplicação do tratado de Versailles e com a sua forte carga anti-alemã, estava em nítido contraste com a política de pacificação europeia e franco-germânica perseguida [...] pela Santa Sé (VERUCCI, 1999, p. 71).

A condenação do movimento de Maurras advém devido a sua equivocada mistura entre “nacionalismo integral” e “integralismo” católico⁷⁴. A condenação da *Action Française* acaba com uma das ideias que caracterizavam o catolicismo há mais de um século: a união indissolúvel entre Igreja e monarquia, resquício da contra-revolução católica.

A condenação do movimento de Maurras liberta as forças latentes do interior do catolicismo francês que influenciará gerações com o surgimento de novas correntes intelectuais que buscam uma aproximação com a modernidade e são marcadas por forte empenho social e tom progressista. A condenação de Pio XI “liberou as forças do mundo católico que depois se empenharam na Ação Católica e na ação social cristã; permitiu a virada religiosa que se traduziu numa maior vitalidade das obras sociais das dioceses e no aumento das vocações sacerdotais” (ZAGHENI, 1999, p. 287).

Essas forças, então, desenvolvem-se e passam a ter nas décadas seguintes importante influência no âmbito eclesiástico e na formação da sensibilidade da maioria dos padres no Concílio do século XX. Pode-se mesmo dizer que a partir da condenação da *Action Française* “houve um parcial sucesso da esquerda sobre a direita do catolicismo francês [...] ainda que não houvesse certeza nas intenções de Pio XI de favorecer, com sua tomada de posição, a esquerda católica” (VERUCCI, 1999, p. 72).

Assim sendo, a tendência que perpassa as mentes dos intelectuais católicos franceses era de desatar qualquer ligação entre o poder espiritual e o poder temporal, lançando a Igreja em um

⁷⁴ Neste assunto, um estudo das palavras utilizadas nas diferentes línguas para se referir a tendência católica que mencionamos, talvez mostre um aspecto interessante do problema. Talvez seja útil saber que o inglês e o alemão evitam “Integrism” e “Integrismus”, preferindo utilizar um termo cuja etimologia é a mesma, mas que não é derivado exatamente da mesma raiz e que, diferentemente do francês, não evoca uma religião pura e honesta. O termo preferido é “Integralism” (New Catholic Encyclopaedia, 1967) ou “Integralismus” (Lexicon für Theologie und Kirche, 1933). Cf. ALEXANDER, 1985.

novo tempo. Consequentemente, o que passou a ser exigido era que “os católicos deviam estar como católicos, acima de qualquer partido político, e a possibilidade para eles, como cidadãos, de militar pela Igreja em qualquer partido não condenado, por erros doutrinários” (VERUCCI, 1999, p. 72). Com isso abre-se caminho para novas tentativas de aproximação com o político, e o catolicismo passa a flertar de forma mais aberta com inspirações revolucionárias e anticapitalistas, ou seja, com os ideais socialistas. A possibilidade do surgimento dessa nova corrente traduziu-se nos ambientes intelectuais católicos pela obra de Jacques Maritain, *Primaute du Spirituel* (1929), e por revistas como a *La Croix de Paris*, a *Vie Catholique*, a *Politiche* e a famosa *Esprit*, fundada por Emmanuel Mounier em 1932 e que representava a “vanguarda” do pensamento católico (VERUCCI, 1999).

Contudo, Pio XI, percebendo que a condenação ao movimento de Maurras abrisse espaço para que tanto os católicos quanto os esquerdistas se aproximassem na “luta pela paz”, a conhecida “política de mão-estendida”, promulga em março de 1937 a encíclica *Divini Redemptoris* (DzH 3771-3774), na qual condena o comunismo e proíbe os católicos de colaborarem com ele, tendo uma grande repercussão nos meios católicos mais simpáticos à URSS. Nesse documento o papa busca delinear alguns pontos característicos da doutrina comunista e estabelecer, de uma vez por todas, a relação da Igreja com o pensamento marxista e o sistema político dele derivado.

Contra o ideal socialista, que acreditava ser a luta de classes a mola propulsora da história humana até a instalação por meio da revolução proletária do Estado comunista, Pio XI defendia uma organização social baseada na complementaridade entre as classes: “o direito e a dignidade do trabalho, as relações mútuas de apoio e ajuda que devem existir entre os que detêm o capital e os que trabalham, o salário devido por estrita justiça ao operário, necessário para si e para sua família” (DzH 3773). Em relação à individualidade humana, questão colocada em xeque pelo coletivismo comunista, Pio XI esclarece:

Mas como no organismo vivo não se pode prover tudo, se não se dá a cada parte e a cada membro tudo o de que necessitam para exercer suas funções; assim também, não se pode prover ao organismo social e ao bem de toda a sociedade se não se dá a cada parte e a cada um dos membros, isto é, homens dotados da dignidade de pessoa, tudo aquilo que devem ter para suas funções sociais (DzH 3774).

O papado de Achille Ratti não se furtou da complexa lógica de *acomodação* da Igreja romana ao mundo do século XX. Assim, juntamente de alta atividade censória da Sagrada Congregação do Santo Ofício frente às obras que versavam sobre novas possibilidades na exegese bíblica, o papado foi caracterizado por forte e amplo projeto de modernização.

Cita-se, como exemplo, a constituição da Rádio Vaticano, em fevereiro de 1931. Com a rádio a Igreja passava a uma nova fase, na qual o acesso aos confins do planeta poderia

colaborar com sua missão de conter o processo secularizante cada vez mais presente. Dessa forma, “instrumentos de repressão, meios de formulação e repetição da imutável doutrina da Igreja, como os documentos pontifícios, convergem com a utilização das massas católicas na Igreja e em torno de seu chefe” (VERUCCI, 1999, p. 147).

Pode-se tomar como um pontificado paradigmático da leitura *complexa* o papado de Pio XII. Além dos vários exemplos oferecidos por ele, o reinado de Eugenio Pacelli (1939-1958) é o último antes da convocação do Concílio Vaticano II, o que fornece elementos para a compreensão da conjuntura eclesial anterior ao evento conciliar. Nele é possível perceber claramente a lógica *modernidade/antimodernidade* que marcou toda a história da Igreja no século XX. O período em que Pio XII esteve à frente da Santa Sé é visto por alguns estudiosos como o último da “era antimoderna”⁷⁵. De fato, sua relutância frente a algumas questões que pudessem colocar em risco a identidade católica concebida como marcadamente conservadora foi constante em seu papado. Por outro lado, encerrá-lo apenas nessa categoria seria usurpá-lo de sua condição particular e ambivalente dentro da lógica da *acomodação*.

Pio XII sobe ao trono papal num grave momento para a Europa: a ameaça de uma guerra continental. Sendo eleito em um rápido conclave, Eugenio Pacelli foi visto por seus pares como um forte nome para a ocasião, já que tinha uma longa experiência diplomática. E foi em um clima internacional particularmente tencionado por divergentes e perigosas ideologias que Pacelli chega ao papado. As demandas de tal cenário logo fizeram sentir a necessidade de um parecer da Santa Sé sobre os fatos que se aceleravam. Sua primeira encíclica, entretanto, é promulgada com a guerra já iniciada. A *Summi pontificatus*⁷⁶ (DzH 3780-3786), de outubro de 1939, assumiu o tom antimoderno predominante e concluiu que a guerra era fruto do progressivo afastamento dos homens de Jesus Cristo e sua Igreja. Assim, o papa Pio XII condena a falta de uma moralidade universal e clama pelo restabelecimento da primazia da “lei natural”:

E antes de tudo, é certo que a raiz profunda e última dos males que deploramos na sociedade moderna está na negação e na recusa de uma norma de moralidade universal, seja da vida individual, seja da vida social e das relações internacionais; isto é, o desconhecimento tão difuso em nossos tempos, e o esquecimento da própria lei natural. Esta lei natural encontra seu fundamento em Deus, criador e

⁷⁵ O pontificado de Pio XII “pode ser considerado como o último da era antimoderna. Teve diversos aspectos autoritários durante seu pontificado: rejeitou as doutrinas evolucionistas, existencialistas, historicistas, e suas intervenções na teologia católica foram de grande relevância [...]” (SOUZA, 2004, p. 22).

⁷⁶ Em uma edição da *Civiltà Cattolica* de 1940, F. Pellegrino faz uma análise da repercussão da encíclica nos meios de comunicação da época. Apresento algumas manchetes sobre o documento: *The Times*: “nova idolatria condenada – o Papa fixa os limites do poder do Estado – A paz minada por falsos ideais”; *Politiken*: “Severas palavras do pontífice... As relações entre Estado e o indivíduo”; *Socialdemokraten*: “Condenação papal da violação dos tratados”; *Dagens Nyheter*: “A concepção do Estado católico e do Estado totalitário”; *La Prensa*: “A Igreja Católica pela liberdade dos homens e contra a demagogia e as ditaduras”.

onipotente e pai de todos, supremo e absoluto legislador, onisciente e justo retribuidor das ações humanas (DzH 3780-3781).

Por outro lado, nessa encíclica, Pio XII assume certa modernização ao deixar claro que a Igreja romana aceita a legitimidade do Estado moderno e a separação das esferas civis e religiosas. Aceitação marcada por duras e dilacerantes controvérsias nas décadas anteriores. Dessa forma, o papa “declarava que era estranha à Igreja qualquer pretensão de domínio sobre o poder civil” (VERUCCI, 1999, p. 156), mas exigia a plena liberdade jurídica de desenvolver sua obra evangélica⁷⁷. O assentimento em relação ao Estado laico, ou seja, à liberdade religiosa, era a aceitação da possibilidade da existência da Igreja em seu interior e a defesa de seus interesses. Porém, nota-se que essa liberdade exigida era restrita ao próprio desenvolvimento da Igreja nesses Estados e não uma liberdade religiosa compreendida como semelhança de direitos entre as diversas religiões:

É, portanto nobre prerrogativa e missão do Estado, ajudar e ordenar as atividades privadas e individuais da vida nacional, para fazê-las convergir harmonicamente para o bem comum, o qual não pode ser determinado por concepções arbitrárias, nem receber a sua norma primariamente da prosperidade material da sociedade, mas antes do desenvolvimento harmônico e da perfeição natural do homem ao qual esta sociedade é destinada, pelo Criador, como meio (DzH 3782).

Contudo, o papa não deixa de criticar o Estado que visa uma autoridade absoluta e que, por ventura, descambaria para o totalitarismo:

A concessão que assegura ao Estado uma autoridade ilimitada não é, veneráveis irmãos, apenas um erro pernicioso à vida interna da nação, à sua prosperidade e ao maior e ordenado incremento de seu bem estar. Ela acarreta ainda danos às relações entre os povos, porque rompe com a unidade da sociedade internacional, tolhe fundamento e valor ao direito das pessoas, abre caminho à violação dos direitos alheios e destrói o entendimento e a convivência pacífica (DzH 3783).

O eixo que guiava todo o pensamento do papa na encíclica era, enfim, o diagnóstico da crise do mundo moderno, que acabava desaguando no conflito bélico de proporções nunca antes vistas. Pio XII repetia, conseqüentemente, a linha de seus predecessores, sobretudo a de Bento XV, com o início da primeira grande guerra, e de Pio XI e sua nostalgia frente ao tempo em que a Europa encontrava-se unida sob a mensagem evangélica.

A máxima que assinalou todo o longo pontificado do papa Pacelli poderia ser resumida assim: “uma sociedade que pretende governar sem Deus é uma sociedade

⁷⁷ Entretanto, sucederam-se alguns episódios nos quais a intransigência antimoderna pôde demonstrar a sua força. Em um discurso no *Ateneo Lateranense*, em 2 de março de 1953, o cardeal Alfredo Ottaviani defendeu que era dever de um Estado, composto por maioria católica, imprimir em sua legislação os princípios cristãos (cf. MARTINA, 1987).

condenada a pôr alguém no lugar de Deus” (ZAGUENI, 1999, p. 310). Pio XII publicou várias encíclicas e documentos que marcariam profundamente a Igreja, mesmo antecipando algumas linhas que seriam desenvolvidas no Vaticano II. Verucci (1999) defende que a obra de Pio XII a frente da Igreja romana mostrou

Uma considerável capacidade de adequação de certas estruturas, de revisão de algumas diretivas, de “aggiornamento” dos meios de presença [...] na primeira fase do seu pontificado, disponibilidade para ir cautelosamente ao encontro das exigências de renovação sobre vários planos emergentes no mundo católico [...] [e] na segunda parte do pontificado, as tendências mais avançadas, e a confirmar duramente as orientações religiosas tradicionais (p. 311).

Uma dessas encíclicas foi a *Mystici Corporis Christi* (DzH 3800-3822), de 1943, dedicada à ideia da Igreja como o Corpo Místico de Cristo. Nesse documento o papa preocupa-se em demonstrar as duas dimensões da Igreja, o institucional-visível e o místico-invisível. A encíclica dava novo impulso aos debates eclesiológicos que se desenvolveriam com certo vigor até o Vaticano II.

O documento avança em relação à ideia da Igreja como “sociedade perfeita”. Essa imagem, muito em voga no decorrer do século XIX, foi reforçada pela Igreja ultramontana a fim de “ressaltar desse modo a organização externa, jurídica da Igreja, para resistir mais facilmente ao laicismo liberal” (MARTINA, 1997, p. 268). Não abandonando essa dimensão, contudo passando-a a um segundo plano, a encíclica ressalta o aspecto invisível da comunhão entre Cristo, cabeça, e o corpo, seus membros, compostos orgânica e hierarquicamente. Era um passo rumo a uma diferenciada compreensão eclesial e que mitigava, de certa maneira, um aspecto fundante da tendência antimoderna, e que trazia de volta o pensamento de autores esquecidos do século XIX⁷⁸.

Outra encíclica que marca o pontificado de Pacelli e aponta para as novidades que serão reafirmadas e implementadas pela maioria dos padres no Vaticano II é a *Divino Afflante Spiritu* (1943) (DzH 3825-3831). Esse documento marcou mais uma etapa na longa e disputada luta frente aos métodos histórico-críticos e exegéticos aplicados nos estudos das Sagradas Escrituras e que remontavam ao final do século XIX (MEHLMANN, 1944). Como visto, foi nesse terreno que a estrutura católica tinha sido mais atacada. Pode-se dizer que, com essa encíclica de Pio XII, “os estudos bíblicos tinha reencontrado na Igreja Católica o lugar que lhes cabia e toda sua dignidade” (DANIEL-ROPS, 2006, p. 589) após as

⁷⁸ Pode-se citar como exemplo do pensamento de Matthias Joseph Scheeben (1835-1888) – que se afastava da eclesiologia jurídica da época – que esboçou as grandes linhas da eclesiologia com inspiração sacramental (cf. SESBOÛE, 2005).

desconfianças suscitadas pelo modernismo⁷⁹. Pacelli parece defender uma perspectiva hermenêutica do lidar com o texto sagrado: “devem com toda diligência investigar o significado literal das palavras, aproveitando-se do conhecimento das línguas, do contexto, do confronto com lugares semelhantes [...] Não se limitem... a expor o que se refere à história, à arqueologia, à filologia e outras matérias semelhantes” (DzH 3826).

Desta forma, Pio XII confirmava a perspectiva positiva da utilização de critérios científicos pelos estudiosos católicos nas pesquisas sobre a Bíblia e detinha-se de modo reiterado aos aspectos dos “gêneros literários” que compunham os livros sagrados. Como evidencia Martina, o papa “lembrava também que a exegese deve aprofundar o conteúdo religioso e o alcance teológico da Bíblia, sem se limitar a reconstruir o puro fato, aquilo que realmente aconteceu. Reconheciam-se, portanto, os métodos de Lagrange e de sua escola e se abria caminho para uma renovação na exegese.” (MARTINA, 1997, p. 267).

A encíclica vinha como resposta às diversas divisões sobre como o estudioso católico deveria proceder ao pesquisar a Bíblia. Um exemplo das celeumas que ocorriam em relação ao tema do estudo bíblico foi o do padre Dolindo Ruotolo, em 1941. Ruotolo apresentou, de forma anônima, ao papa e à Cúria, um escrito intitulado *Un gravissimo pericolo per la Chiesa e per le anime. Il sistema critico-scientifico nello studio e nell'interpretazione della Sacra Scrittura, le sue deviazioni funeste e le sue aberrazioni*. O padre refutava todos os elementos da exegese científica bíblica, contrapondo-a com a leitura dos textos com “senso espiritual”. Jacques M. Vosté, secretário da Comissão Bíblica, sustentou a exegese científica e o papa confirmou a carta da comissão em agosto de 1941 (cf. DzH 3792-3796).

Outro documento de importância do reinado de Pacelli foi a encíclica *Mediator Dei* (DzH 3840-3855), de 1947. Nela, por um lado, o papa alertava alguns abusos que ocorriam no movimento litúrgico (PADIM, 1951), por outro, “reforçava o longo trabalho do início do século

⁷⁹ O principal nome dos estudos científicos das Sagradas Escrituras no ambiente católico foi o do padre dominicano Marie-Joseph Lagrange. Especialista nas línguas antigas do Próximo oriente, Lagrange assumiu a direção, em Jerusalém, de uma casa destinada a receber padres de passagem pela região. O dominicano assume a casa com objetivos diferentes e lá edifica um centro de estudos para pesquisadores desejosos de investigarem questões relativas à Bíblia e à formação de jovens nesses estudos. Dois anos após sua instalação na Palestina, em 1890, Lagrange fundou a Escola Prática de Estudos Bíblicos, que viria tornar-se a famosa *Escola Bíblica* e seria seu diretor até sua morte em 1938. Lagrange oferecia uma formação erudita, lançando mão de outras especialidades para o estudo escriturístico, como a linguística, a arqueologia e a epigrafia. Logo surgiu a *Revue Biblique*, dando assim publicidade aos trabalhos que surgiam. Tal empreendimento despertava simpatias, mas também profundas desconfianças. Os católicos integrais fizeram, através de suas publicações, aparecer que Pe. Lagrange e sua escolha estavam intimamente ligados ao movimento modernista. Pio X afasta-o da escola, mas apenas por um ano. Nos últimos anos de seu pontificado, Pio X cria o Pontifício Instituto Bíblico, vinculado à Pontifícia Universidade Gregoriana. O Instituto tornou-se um centro de excelência e formação de professores de Sagradas Escrituras (Cf. DANIEL-ROPS, 2006). Como demonstra Mondin (1979), o principal mérito do Pe. Lagrange “foi o de ter levado ao estudo das Sagradas Escrituras e ao movimento bíblico em geral um justo equilíbrio entre os aspectos naturais e sobrenaturais, humano e divino, evitando o excessivo naturalismo da exegese protestante, de um lado, e o excessivo sobrenaturalismo da exegese católica tradicional, de outro lado” (p. 22).

XX, ao expor o lugar central da liturgia na vida cristã” (MARTINA, 1997, p. 268). A *Mediator Dei* repercutiu em todo o mundo católico e teve desdobramentos práticos, que corroboram a ideia de complexidade dos pontificados do século XX, especialmente o de Pio XII: nova tradução dos salmos pelo Instituto Bíblico, em 1945⁸⁰; a volta da Vigília Pascal, em 1951; uma reforma no breviário; nova disciplina em relação ao jejum eucarístico, enfraquecido bastante em 1953⁸¹, reduzido a uma hora posteriormente, e “praticamente abolido” (MARTINA, 1997, p. 269), em 1956. De acordo com Martina (1997), “os estudos alemães (Adam, Guardini), belgas (Beauduin...), franceses (Bouyer, Solesmes...), italianos (Caronti...), bem como suas orientações e suas aberturas eram aprovados e encorajados a dar novos passos adiante [...] Em resumo: *reformas no sistema, não do sistema*” (p. 268; grifo meu).

Continuando em matéria litúrgica, Pio XII, a partir de 1955, com a encíclica *Musicae sacrae disciplina* e a Instrução da Congregação dos Ritos de 1958, aprova a missa dialogada em latim, permite que vários sacerdotes vestidos com seus paramentos assistam à missa celebrada por um só deles, e proíbe a leitura do Evangelho e as epístolas em língua vulgar por fiel enquanto o padre as lê em latim. Por outro lado, confirma, em 1958, à Alemanha o indulto de 1943 que permitia a leitura do Evangelho e das epístolas pelo fiel em língua vulgar.

Apontando ainda para os passos à frente perpetrados por Pacelli na complexidade *modernidade/antimodernidade* pode-se citar a constituição apostólica *Provida Mater Ecclesia* (1947) e o *moto proprio Primo feliciter* (1948), que reconhecem os institutos seculares, e a constituição apostólica *Sponsa Christi* (1951) que enfraquecia a clausura das irmãs contemplativas convidando-as a realização de trabalhos apostólicos dentro do carisma da vida religiosa (MARTINA, 1997).

Momento interessante e curioso é o da carta do Santo Ofício ao arcebispo de Boston em agosto de 1949 (DzH 3866-3873). Esta carta tinha como alvo maior os membros da *St. Benedict's Center* e o *Boston College*, que explicavam de forma extremamente rigorista o princípio “*extra Ecclesia nulla salus*” (cf. SULLIVAN, 1999): todos os homens que não fossem católicos, inclusive os catecúmenos, estariam destinados à perdição. O documento esclarece que a Igreja sempre exclamou e nunca deixará de fazê-lo sobre a infalibilidade da sentença que “fora da Igreja não há salvação”. Contudo, o texto busca matizar a assertiva. Segundo ele, “não se salva aquele que, sabendo que a Igreja foi divinamente instituída por

⁸⁰ Cf. artigo da época da nova tradução: MEHLMANN, 1945.

⁸¹ Com a Constituição *Christus Dominus* (janeiro de 1953) o jejum eucarístico é praticamente superado e se dá a permissão às missas vespertinas. Assim, rompe-se “uma tradição antiga de um milênio e meio, se não mais” (MARTINA, 1997, p. 269).

Cristo, recusa todavia submeter-se à Igreja ou refuta a obediência ao pontífice romano, vigário de Cristo na terra” (DzH 3867). Por outro lado, afirma que

Na sua infinita misericórdia Deus quis que, daqueles meios para a salvação que só por divina instituição, não em verdade por intrínseca necessidade, são dispostos ao fim último, em certas circunstâncias, os efeitos necessários à salvação, possam ser obtidos, mesmo onde são aplicados somente com o voto ou o desejo (DzH 3869).

Segundo o documento, a Igreja é um “meio geral de salvação”, pois “não se requer sempre, a fim de que alguém obtenha a salvação eterna, que seja realmente incorporado como um membro na Igreja, mas isto ao menos é requerido, que ele adira á mesma com o voto e o desejo” (DzH 3870). Assim sendo, “este voto [...] não é necessário que seja sempre explícito [...] mas onde o homem sofre de ignorância invencível, Deus aceita, todavia, um voto implícito [...] naquela boa disposição de ânimo, com a qual o homem quer a sua vontade conforme a vontade de Deus” (DzH 3870). E conclui dando um aviso tanto aos “rigoristas” quanto àqueles que defendem a ideia de que o homem pode salvar-se através de outras religiões: “Com estas prudentes palavras desaprova” (DzH, 3872). Em fevereiro de 1953, Leonard Feeney, um dos “rigoristas”, é excomungado.

De fato, não se pode deixar de conjecturar, com esse documento do Santo Ofício, que a Santa Sé toma uma posição peculiar e mais aberta frente ao famoso axioma exclusivista: condena alguém por afirmar clara e exatamente que ninguém se salva a não ser pela Igreja católica romana⁸².

Outra perspectiva que Pio XII parece avançar é em relação ao papel dos leigos na Igreja. Inserido na mesma dinâmica de seu antecessor e reafirmando o direito da Igreja interferir na esfera pública com o objetivo de construir uma nova ordem cristã, Pio XII aponta para a importância e a força do laicato católico nessa empresa⁸³. Assim, o papa oferecia aos leigos a possibilidade de colaborar diretamente com a construção dessa nova ordem, contudo subordinados diretamente à hierarquia eclesiástica e respeitando determinados limites na aproximação com as forças políticas seculares.

As reverberações dessa linha de conduta logo se fizeram sentir nos meios leigos e mesmo teológicos. O esforço de alargamento do papel do leigo na Igreja e no mundo foi objeto de reflexão

⁸² Congar (1964) aponta: “Curiosa posição de um homem que vem excluído da Igreja por ter afirmado que aqueles que a ela não pertencem explicitamente estão condenados” (p. 394).

⁸³ Confira o discurso de Pio XII para os homens da Ação Católica, comemorando em setembro de 1942 os vinte anos de sua atividade (PIO XII, 1943, p. 220-237). Um artigo da época deixa clara a tendência impressa pelo papa em relação aos leigos (cf. PASSOS, 1946).

na obra do padre dominicano Yves Congar, *Jalons pour une théologie du laïcat*⁸⁴, de 1953. Em 1951, ocorre o primeiro congresso mundial do apostolado dos leigos e, em 1952, o segundo.

Em seu discurso para o *Primeiro Congresso Mundial do Apostolado Leigo*, em outubro de 1951, Pio XII busca “situar” o papel do laicato no passado e no momento atual do catolicismo. Em relação à frequente acusação de que a Igreja, nos últimos quatro séculos teria sido “exclusivamente clerical”, o papa responde que

semelhante julgamento está de tal modo longe da realidade quando foi precisamente desde o santo Concílio de Trento que o laicato tomou posição e progrediu na atividade apostólica [...] basta recordar dois fatos históricos patentes entre muitos outros: as Congregações Marianas [...] e a introdução progressiva da mulher no apostolado moderno (PIO XII, 1951, p. 967).

Sobre a relação dos leigos e o clero afirma:

É fora de dúvida que o apostolado dos leigos está subordinado à Hierarquia Eclesiástica [...] No trabalho apostólico é de desejar que a mais cordial harmonia reine entre sacerdotes e leigos. O apostolado de uns não é concorrência ao de outros [...] a expressão “emancipação dos leigos” que se ouve aqui e acolá em nada Nos apraz. Soa de maneira desagradável. Aliás é historicamente inexata (PIO XII, 1951, p. 971).

O papa deixa clara a visão que tem do movimento leigo e o papel que deve desempenhar: resistir à modernidade e sua tendência em colocar a Igreja apenas no campo privado:

Nós vos felicitamos por vossa resistência a essa tendência nefasta que reina mesmo entre católicos e que desejaria confinar a Igreja nas questões ditas “puramente religiosas”: e nem é necessário fazer esforço para saber ao certo o que se entende por esta expressão: contanto que a Igreja se confine no santuário e na sacristia, e deixe preguiçosamente a humanidade a debater-se fora, na angústia e nas necessidades, nada mais se lhe pede (PIO XII, 1951, p. 971)

Em paralelo à crescente importância do leigo no projeto “recristianizador”, Pio XII reafirma a posição do laicato no Corpo Místico de Cristo como “um braço da hierarquia”. Tal dimensionamento do papel do leigo suscitou diversas reações negativas nos ambientes mais suscetíveis às questões modernas e à abertura da Igreja para elas, e que desejavam maior autonomia. Na verdade, com a progressiva entrada do pensamento marxista no mundo intelectual ocidental, e mesmo nos meios eclesiais, esses católicos desejavam maior possibilidade de circulação entre os movimentos sociais e políticos. Sobre isso o papa exclama: “A Ação Católica não deve entrar em luta na política de partidos” (PIO XII, 1951, p. 972). Contudo, faz uma objeção: “Até que ponto pode e deve o apóstolo manter-se à distância desse limite? É difícil, acerca desse ponto, formular uma regra uniforme para todos. As

⁸⁴ Cf. a tradução em português: CONGAR, 1966.

circunstâncias, a mentalidade, não são as mesmas em todas as partes” (PIO XII, 1951, p. 972). Aqui, Pio XII parece deixar uma brecha legitimadora para as lutas dos católicos massacrados e proibidos de viverem sua religiosidade nos países sob regimes comunistas.

Há décadas o comunismo era tido como o maior inimigo da Igreja. Vários papas buscaram apresentar sua doutrina e anatematizar suas proposições. Por outro lado, a teoria de Karl Marx e de seus intérpretes, como Lênin, Trotsky, Rosa Luxemburgo, entre outros, expandia-se claramente no mundo ocidental. O presumido “altruísmo” da doutrina socialista enchia os olhos dos intelectuais do lado oeste do planeta, que usufruindo da liberdade da democracia liberal bradavam pela revolução e, em alguns casos, alinhavam-se aos ditames da URSS (cf. JUDT, 2008). Dessa forma, os ideais socialistas não deixaram de seduzir também os católicos e seus movimentos. Como visto, a abertura involuntária da Igreja para a entrada dessas ideias aconteceu na década de 1920 com a condenação de Charles Maurras e da *Action Française*. De lá até o pontificado de Pio XII, a influência das teorias de Marx entre os católicos, especialmente os intelectuais católicos, aumentou consideravelmente⁸⁵.

E, não podendo ser de outra forma, haja vista o desenrolar do catolicismo francês, é na França que se desenvolve toda uma corrente anticapitalista atraída pela doutrina socialista “que vai de Charles Péguy à CFDT dos anos 60, passando por Emmanuel Mounier, pelos Cristãos Revolucionários da Frente Popular, pelo “Testemunho Cristão”, pela revista *Esprit*, pela JEC e a JUC” (LÖWY, 2000, p. 231) e os padres operários ou *Economia e Humanismo*⁸⁶.

Emmanuel Mounier (1905-1950) é um dos principais intelectuais que vai buscar essa síntese entre o marxismo e o cristianismo na sua *teoria personalista*. Mounier constrói uma “crítica radical do capitalismo como sistema fundado sobre o anonimato do mercado, a negação da personalidade e o ‘imperialismo do dinheiro [...] que leva a busca de uma alternativa, o socialismo personalista, que reconhece que tem ‘muito a tomar do marxismo’” (LÖWY, 2000, p. 238).

A experiência que abriu caminho para tal síntese foi a dos padres operários dominicanos, que no início dos anos 1950 eram a vanguarda do pensamento do catolicismo

⁸⁵ Esse flerte entre pensamento católico e pensamento marxista surge em uma linha comum que remete a toda uma expansão do catolicismo social desenvolvido desde Leão XIII. O catolicismo social teve grande e considerável impulso no entre guerras. Nesse período, alguns burgueses descobriam os problemas e as inquietações do operariado vislumbrando necessidades de reformas. De outro lado, o proletariado aumentou suas exigências, o que era percebido com a multiplicação das greves. O bolchevismo completamente instalado na Rússia e o nascimento de vários partidos marxistas no Ocidente eram uma espécie de aviso. Era preciso opor ao comunismo uma nova forma de organização social, que por sua vez diferenciava-se do capitalismo liberal, desacreditado após a crise de 1929. Dessa conjuntura que surge o que se chama de “catolicismo social” (DANIEL-ROPS, 2006).

⁸⁶ Sobre a influência do pensamento francês na constituição da dita “esquerda católica”, no Brasil, cf. LÖWY, 2000. Sobre os padres operários veja POULAT, 1999.

social francês. O experimento logo foi visto com maus olhos pelo pontífice, levando à condenação de três provinciais dominicanos e de seus teólogos mais badalados, os padres Yves Congar e Marie-Dominique Chenu.

Segundo Löwy (2000), é possível encontrar um elemento comum das diferentes manifestações católicas franceses no período: “uma crítica ético-religiosa do capitalismo como sistema ‘intrinsecamente perverso’” (p. 233). Claro que essa posição não poderia deixar de causar atenção e vigilância entre as altas esferas da Santa Sé. Os documentos do magistério anterior confirmavam a impossibilidade da síntese entre cristianismo e o pensamento marxista e essa tendência foi reafirmada por Pio XII. Além disso, somava-se um outro agravante: as perseguições aos cristãos em países subjugados pelo regime socialista, com supressão de ordens religiosas, seminários, associações laicas e obras assistenciais.

Em 1949, o Vaticano dá um aviso claro: um Decreto do Santo Ofício contra o comunismo (DzH 3865). O decreto diferenciava os comunistas naqueles que colaboravam com os partidos comunistas no Ocidente e aqueles que professavam a doutrina marxista. Aos primeiros foi proibida a admissão nos sacramentos, aos segundos recaiu a excomunhão.

As controvérsias eram uma constante na Igreja desse período⁸⁷. As novas correntes teológicas que nasciam, especialmente na França, defendidas pelos jesuítas de Lyon, Jean Daniélou, Henri Bouillard e Henri de Lubac foram logo vistas como resquícios de um modernismo que teimava em se fazer presente. As questões levantadas ressoavam os motivos que levaram à crise modernista: “oportunidade de uma renovação teológica, de uma aproximação do mundo contemporâneo, a exigência da superação não do tomismo, mas do escolasticismo, a preocupação de um retorno aos Padres” (MARTINA, 1997, p. 263). A linha teológica que surgiu a partir daí foi denominada *nouvelle theologie*.

Pio XII, que já expressava sua preocupação com as novas linhas que surgiam, confirmou sua posição conservadora com a promulgação da encíclica *Humani Generis* (DzH 3875-3899), em agosto de 1950. Nela, o papa não condenava nenhum teólogo em particular, mas apontava para os perigos de erros que determinadas reflexões poderiam levar, de maneira involuntária. Partindo de uma aproximação ao sistema evolucionista, historicista, existencialista e materialista, a teologia correria vários riscos⁸⁸.

Várias obras dos padres Congar, Bouillard, Daniélou, Le Blond e de Lubac foram retiradas das bibliotecas e de Lubac, junto com mais quatro professores, foi afastado do

⁸⁷ Cf. artigo da época que trata das correntes no interior do catolicismo: FENTON, 1948.

⁸⁸ Sobre as controvérsias em relação aos temas tratados da *Humani generis*, confira alguns artigos que foram publicados no calor das discussões: SIMON, 1948; FLICK, 1950; BEA, 1950.

ensino. Em 1954, o geral dominicano exonerou os provinciais de Lyon, Paris e Toulouse, e removeu quatro padres, entre eles Congar e Chenu (cf. MARTINA, 1987). Segundo Martina (1997), “as enérgicas medidas em relação aos dominicanos deviam-se não a preocupações teológicas, mas a dúvidas pastorais, pela atitude progressista dos condenados” (p. 264). Outro teólogo que sofreu com o rigor vigilante de Pio XII foi o jesuíta Pierre Teilhard de Chardin. Em 1948, foi chamado a Roma pelo geral da Companhia de Jesus e soube que estava proibido de ensinar no *Collège de France*. Além disso, suas obras *Phénomène humain* e *Milieu divin* foram proibidas de serem publicadas⁸⁹.

Outro aspecto do papado de Pio XII que pende mais para o lado antimoderno de seu projeto foi a canonização do papa Pio X (cf. PIO XII, 1940 e 1955), em 1954, e a abertura do processo de beatificação de Pio IX. Pacelli, assim, dava sinais de sua gratidão aos papas que lutaram contra o mundo laico e descristianizado. Além disso, a centralidade dada a figura da Virgem Maria deu um tom conservador ao seu papado. Tal aspecto reforçava a identidade católica em torno da Mãe de Deus e conclamava os católicos a prestar devida homenagem a Virgem. Pacelli foi um ferrenho defensor da piedade em torno da *Madonna* e foi considerado o “papa mariano” (SILVA, 1958). Em toda sua formação, Pacelli teve grande influxo da devoção mariana. Seminarista, tornou-se congregado mariano, ordenou-se na Basílica de Santa Maria Maggiore, sua sagração episcopal coincidiu com a primeira aparição da Virgem em Fátima.

O título de “papa mariano” surgiu devido, principalmente, a definição do Dogma da Assunção de Maria aos Céus (cf. PIO XII, 1951, p. 312-331), com a Constituição Apostólica *Munificentissimus Deus* (DzH 3900-3904), de 1950, com a encíclica *Fulgens corona* (DzH 3908-3910), de 1953 que, recordando a definição dogmática da Imaculada Conceição de 1854, declarava 1954 como “ano mariano”, a encíclica *Ad caeli Reginam* (DzH 3913-3917), de outubro de 1954, que introduzia a festa de Nossa Senhora Rainha do Mundo, além de inovações marianas no âmbito litúrgico⁹⁰.

Outros exemplos poderiam ser aventados a fim de demonstrar que o papado de Pio XII também pode ser inserido na leitura metodológica que preza mais a complexidade *modernidade/antimodernidade* do que em elementos conceituais rígidos que se concentram só em determinados aspectos de sua política eclesiástica e despreza outros. Como corrobora Verucci (1999), “à intransigência retomada por tradicionais posições teológicas correspondia, por outro lado, em Pio XII, uma tendência ao ‘aggiornamento’ técnico, à inserção dos

⁸⁹ Um dado importante é que a intransigência de Roma para com os teólogos mais abertos não advinha apenas do papa Pacelli, mas por parte de professores romanos do *Lateranum* e do *Angelicum* (MARTINA, 1997).

⁹⁰ Cf. KLOPPENBURG, 1951 e SIQUEIRA, 1950.

progressos das ciências naturais e das ciências sociais na prospectiva doutrinal da Igreja (p. 322). Dessa forma, “não está de acordo com a realidade apresentar Pio XII como um pertinaz conservador, contrário a toda reforma interna da Igreja” (MARTINA, 1997, p. 271). Destarte, o reinado de Pacelli foi caracterizado também como aquele que não se abstém de lançar novas possibilidades de pensamento e de ação para os católicos sem abrir mão de suas prerrogativas magisteriais na vigilância e contenção de ideias que por ventura poderiam colocar em xeque elementos fundamentais da doutrina católica.

É importante esclarecer que o pendor de Pio XII para uma atitude mais prudente, alimentada por aspectos antimodernos, em relação às novidades que surgiam estava ligada intimamente com a conjuntura histórica que se delineava. Os anos de seu reinado foram caracterizados por um Ocidente que acabara de sair da Segunda Grande Guerra e que desenvolvia verdadeira ojeriza aos totalitarismos, responsabilizados por tantas ignomínias.

Em um mundo cada vez mais perpassado por novos movimentos de agitação social e grande contestação à autoridade, a Igreja de Pio XII viu como remédio para tão grave momento, a necessidade de centralizar as decisões e de demonstrar e reafirmar a todos a sua específica *Weltanschauung*. Dessa forma, a resposta do papa foi um duro encerramento frente às novas tendências e um rígido controle do catolicismo como um todo. Como se sabe, o catolicismo do pós-guerra foi um campo fértil de novas experiências pastorais, o que aos olhos de Pacelli poderiam trazer grandes perigos para a Igreja. Assim sendo, manifestaram-se diversas intervenções da cúria romana no âmbito doutrinal, político e pastoral, levando a Sagrada Congregação do Santo Ofício e seu assessor, depois prefeito, o monsenhor Alfredo Ottaviani, a desempenhar um papel em crescente destaque nas contendas que surgiam. A reafirmação do princípio da autoridade e a centralização do poder vieram, especialmente, como respostas às novas configurações políticas que surgiram no pós-guerra. Nesse período vê-se a emergência de outros continentes e outros países no cenário internacional e “o próprio catolicismo está naturalmente envolto no processo de descentralização do mundo” (VERUCCI, 1999, p. 202).

Por outro lado, demonstrando sua predisposição a optar por certa modernização na sua relação com os fiéis, Pacelli passou a se utilizar largamente das possibilidades oferecidas pelos meios de comunicações, que a cada dia davam passos mais extensos e apontava para uma verdadeira “aldeia global”. Utilizou-se, portanto, para estabelecer um contato direto com os católicos de todo o mundo, os novos instrumentos como o rádio, que já vinha sendo utilizado desde meados da década de 1930 por seu predecessor, e a

televisão. Por conseguinte, o que se vê é uma contradição interna da Igreja na medida em que procura se posicionar dentro da modernidade. Uma lenta, prudente e muitas vezes contraditória aproximação ao mundo moderno que está mostrando há mais de um século e meio a práxis eclesial” (MENOZZI, 2006, p. 14).

2.4. A FORMAÇÃO DE UM CATOLICISMO ANTIMODERNO NO BRASIL

A Igreja católica que despontou no início do século XX caracterizou-se, principalmente, por sua forte centralização. Esse processo centralizador sucedeu-se durante todo o século XIX, caracterizando-se pela luta que visava à manutenção do poder temporal e pela tentativa de barrar o influxo das ideias modernas em seu interior.

A instituição eclesiástica romana estendeu os seus tentáculos burocráticos por todos os lados, a fim de trazer para mais perto de seu controle as igrejas locais, refletindo, assim, sua perspectiva ultramontana nessas igrejas. O processo centralizador da Igreja católica logo se fez sentir no Brasil.

A Igreja brasileira, submetida há séculos pelo regime do padroado português, tornou-se livre num Estado livre, regidos por leis de um Estado republicano. Entretanto, com a proclamação de um Estado laico pela carta constitucional, as altas esferas eclesiásticas viram a necessidade de recatolicizar o Estado, buscando influenciar as decisões políticas por meio da formação de uma elite intelectual católica.

O despontar de um grupo de leigos e clérigos como força conservadora nesse contexto encarnaram radicalmente o projeto da cúpula eclesiástica e desenvolveram durante quatro décadas um caminho bem particular na história da Igreja no Brasil. Dessa forma, a exposição da história desse grupo é central para a compreensão do caminho seguido por Sigaud, Mayer e seus colaboradores nos no Vaticano II e no pós-Concílio.

A história do Brasil constituiu-se indubitavelmente ligada à presença da Igreja católica. Desde a chegada dos portugueses às terras que hoje são conhecidas como brasileiras, a Igreja de Roma fez-se presente. Os colonizadores chegaram não só com o intuito de buscar riquezas, mas também com o propósito de levar a mensagem de Jesus Cristo e de sua *única e legítima* porta-voz a todo o mundo que se fazia conhecer a partir das navegações. Enquanto na Europa ocorria o esfacelamento da cristandade, modelo que perdurava desde o século IV, no Brasil, como em toda a América Latina, incentivava-se a instalação daquele modelo. Entretanto, ao invés da integração entre o Estado e Igreja,

característica-chave do modelo de cristandade, a Igreja na colônia estava subordinada aos mandos e desmandos do Estado português (BRUNEAU, 1974)⁹¹.

Essas relações entre a Igreja e o Estado ficaram conhecidas como regime de padroado. Esse regime “será a forma através da qual o governo de Portugal exercerá sua função de ‘proteção’ sobre a Igreja católica, religião oficial e única permitida na nação” (AZZI *apud* HOORNAERT, 1977, p. 160). Em termos práticos, esse sistema fornecia amplos aos reis de Portugal sobre a Igreja em suas terras, especificamente, a nomeação para cargos eclesiásticos e o pagamento pelo Estado aos *funcionários* da instituição religiosa. O sistema do padroado continuou imune mesmo após a independência do Brasil em 1822, contudo transferindo agora para o rei do império brasileiro os encargos para com a Igreja.

Não tarda até que incida sobre a Igreja do Brasil o influxo ultramontano que tomou fôlego e firmou-se como tendência dominante da Igreja Católica romana no século XIX e início do XX. A Igreja de Roma nesse período pautou-se cada vez mais por uma política de centralização, ponto que foi caracterizado como a faceta institucional e hierárquica do pensamento ultramontano. Como tal, a afirmação da autoridade da Igreja e de seus representantes institucionais – os bispos, e principalmente, o papa – também se fez sentir além-mar, ocorrendo a “transição do catolicismo colonial ao catolicismo universalista, com total rigidez doutrinária e moral” (BASTIDE *apud* BENEDETTI, 1984, p. 108)⁹². Esta transição foi denominada romanização.

Iniciando a partir da segunda metade do século XIX, a romanização foi o processo de rearranjo institucional do aparelho eclesiástico que buscou, sobretudo, a “integração sistemática da Igreja brasileira, no plano quer institucional, quer ideológico, nas estruturas altamente centralizadas da Igreja católica romana, dirigida de Roma” (DELLA CAVA, 1985, p. 43). Os bispos que se destacaram nessa tarefa de rearranjo

⁹¹ Para Bruneau (1974), o modelo de cristandade caracterizava-se por quatro pontos: 1. princípio organizacional deve cobrir totalmente todos os territórios, “o mundo inteiro deve ser cristão”; 2. todos os habitantes do planeta eram “caça lícita para a religião”; 3. a sociedade deveria ser constituída a partir dos termos da Igreja e receber dela toda sua regulamentação; 4. a Igreja deveria se integrar ao maior número possível de estruturas sociais. Esse modelo buscava assim “permeiar tudo, através de qualquer meio, por todos os mecanismos do Estado e da sociedade” (p. 28).

⁹² “Para Bastide, o conceito de ‘romanização’ (embora use a expressão ‘igreja romanizada’) consiste em: 1) a afirmação da autoridade de uma igreja institucional e hierárquica (episcopal) estendendo-se sobre todas as variações populares de catolicismo *folk*; 2) o levante reformista do episcopado, em meado do século XIX, para controlar a doutrina, a fé, as instituições e a educação do clero e do laicato; 3) a dependência cada vez maior, por parte da Igreja brasileira, de padres estrangeiros (europeus), principalmente das Congregações e Ordens missionários, para realizar ‘a transição do catolicismo colonial ao catolicismo universalista, com absoluta rigidez doutrinária e moral’; 4) a busca destes objetivos, independentemente e mesmo contra os interesses políticos locais” (DELLA CAVA, 1985, p. 58)

foram Antônio Ferreira Viçoso (1787-1875), Vital Maria Gonçalves de Oliveira (1844-1878) e Antônio de Macedo Costa (1861-1890)⁹³.

A romanização, em consonância com a proclamação da República em 1889, e sua primeira constituição em 1891, que instituiu o Estado laico, levou a Igreja brasileira a uma nova perspectiva. Por um lado, desligou a instituição religiosa do Estado, acabando, assim, com o regime do padroado, por outro, estabeleceu um maior vínculo com a Igreja universal e centralizada da Roma ultramontana, o que já vinha ocorrendo há alguns anos.

Entretanto, é necessário esclarecer que o influxo ultramontano centralizador romano ocorreu de forma diferenciada da que ocorria na Europa no âmbito da Igreja oficial, haja vista as condições históricas específicas do Brasil e da Igreja aqui presente. O clero brasileiro, com a proclamação da República, sentiu-se livre das engrenagens que o afastavam de sua verdadeira missão evangélica. Assim exclama a Pastoral Coletiva do episcopado brasileiro de março de 1890: “se no decreto há cláusulas que podem facilmente abrir a porta a restrições odiosas desta liberdade, é preciso reconhecer que, tal qual está redigido, o decreto assegura à Igreja Católica no Brasil certa soma de liberdade que ela jamais logrou no tempo da monarquia” (MARIA, 1981, p. 103). Como corrobora Mainwaring (1989), “embora o Vaticano oficialmente considerasse a separação legal entre Igreja e o Estado como sendo uma heresia da modernidade, no Brasil esse desmembramento legal libertou a Igreja de uma relação de subserviência ao Estado” (p. 42).

Os bispos brasileiros, na segunda metade do século XIX e no início do XX, ao mesmo tempo em que representavam o pensamento do *Syllabus*, a doutrina antiliberal, o antimaçonismo, ou seja, a Igreja ultramontana, lutavam pela liberdade eclesial perante o Estado (cf. VILLAÇA, 1975). Fato extremamente interessante e complexo que deve ser investigado com cuidado por um estudo mais verticalizado.

Desse modo, grande parte dos bispos do Brasil procurou desenvolver, a partir de então, uma pastoral que buscasse inserir os valores cristãos no século, não desejando e combatendo, como a Igreja europeia e alguns de seus pensadores, pela restauração da situação na qual o trono estava de braços dados com o altar. Como diz, em 1888, Dom Antônio de Macedo Costa, fazia-se urgente “restaurar *moral e religiosamente* o Brasil!” (VILLAÇA, 1975, p. 60, grifos meus).

Se, por um lado, parte da hierarquia católica brasileira sentia-se feliz, visto a liberdade que passaram a usufruir com a proclamação da República, por outro, sentia-se

⁹³ Para uma maior compreensão da romanização no contexto do movimento de reforma católica no Brasil oitocentista ver: AZZI, 1974a. Sobre D. Macedo ver: CENTRO DE ESTUDOS..., 1982.

ameaçada e colocada para fora da cena pública, já que com o início do novo regime, assegurou-se a separação entre a Igreja e o Estado. Como assevera o padre Júlio Maria⁹⁴,

grande, completa seria a glória da república, despedaçando assim os grilhões da Igreja brasileira, se os elementos deletérios e subversivos que se introduziram no novo regime não tivessem conseguido desfigurá-lo, arvorando na bandeira de uma nação católica o emblema de uma seita; secularizando a constituição; desconhecendo, na esfera da representação parlamentar, direitos sagrados da liberdade individual e religiosa; banindo a religião do ensino e da educação; prescrevendo sem as condições possíveis e aceitáveis de um simples registro oficial, o casamento civil (MARIA, 1981, p. 106).

Em vista dessa situação, a Igreja passou a despender suas forças na reconquista de um lugar político de destaque, buscando desenvolver novas formas de influir no espectro público. Da proclamação até a década de 1930, a instituição desenvolveu estratégias políticas e reformas em vários âmbitos a fim de aproximar-se das esferas estatais de poder.

A crise generalizada e contínua que se instalou durante esse período, marcada por manipulações políticas, por corporativismo, pelo coronelismo e por agitações sociais, foi vista pelos católicos como resultado da negação de Deus na Constituição de 1891. Acreditavam que essa situação só poderia ser resolvida com uma reação católica. Como expressa Júlio Maria, a crise no Brasil seria produto de uma crise moral, “resultante da profunda decadência religiosa, desde o antigo regime, das classes dirigentes da nação, e que só pode[ria] ser resolvida por uma reação católica” (MARIA, *apud* MATOS, 1990, p. 20). Disseminava-se entre as camadas do catolicismo brasileiro a ideia de que somente a Igreja, com seu sentido de ordem e obediência, seria capaz de recuperar a dignidade do povo brasileiro como nação e pátria e assim regenerar a sociedade.

Desde a separação da Igreja e do Estado, em 1891, até a metade da década de 1910, a instituição eclesíástica pautou-se pelo desenvolvimento interno. Já entre 1916 e 1945, diversos líderes católicos tentaram imprimir essa reação e, incentivados pela hierarquia, envolveram-se no jogo político a fim de fazer dos ideais dos católicos os ideais da nação brasileira.

Na primeira década do século XX, esboçava-se, desse modo, uma reação frente às novas demandas. A fim de repelir e combater os erros, os católicos brasileiros entraram “num período de guerra doutrinária, de reação apologética e de afirmação intensa das verdades que devem propagar e, segundo as quais viver” (VILLAÇA, 1975, p. 63). Assim sendo, o tom que perpassou essa reação foi marcada por polêmica, afirmação da doutrina e dos direitos da

⁹⁴ Pe. Júlio Maria (1850-1916) foi um dos mais evidentes pensadores da Igreja do início do século XX. Grande apologista, despertou a atenção para a doutrina católica com seus escritos. Fluminense de Angra dos Reis, doutorou-se em direito pela Faculdade de São Paulo, em 1875, exercendo a promotoria em Minas Gerais. Logo se converteu à fé católica e tornou-se padre redentorista.

Igreja, insistência em temas históricos e jurídicos e pouca discussão de temáticas metafísicas. Os católicos que dão o tom dessa linha de ação e pensamento foram os convertidos Joaquim Nabuco, Felício dos Santos e o já citado Júlio Maria, os descobridores do *valor teórico do catolicismo*, como prefigura Villaça (1975). Nesse esboço inicial, surgiram os primeiros jornais católicos e realizaram-se os primeiros congressos de leigos (o primeiro na Bahia, em 1900, e o segundo, no Rio de Janeiro, em 1910) (MOURA, 1978).

O momento que marca o início da reação católica propriamente dita foi o da promulgação da Carta Pastoral de D. Sebastião Leme (LIMA, 1943), arcebispo de Olinda e Recife, em 1916. A pastoral de D. Leme fazia parte de um ciclo que se delineava desde a proclamação republicana, quando a instituição eclesiástica imprimiu suas forças na tentativa de consolidar as reformas internas, como o recrutamento de novos membros estrangeiros para as ordens religiosas e a criação de novas dioceses. D. Leme e sua pastoral marcaram de tal modo o início de uma nova era para a Igreja brasileira que sua influência começaria a ser enfraquecida apenas a partir de 1942, ano de sua morte (MAINWARING, 1989).

Nesse documento pastoral, D. Leme mostrou preocupar-se principalmente com a falta de influência da Igreja na sociedade, em vista da constatação de que a grande maioria dos brasileiros fosse católica. Contudo, acreditava que os católicos não estavam conscientes de suas obrigações religiosas e sociais. Sobre essa situação, assim expressava o arcebispo:

na verdade, os católicos, somos maioria do Brasil e, no entanto, católicos não são os princípios e os órgãos da nossa vida política. Não é católica a lei que nos rege. Da nossa fé prescindem os depositários da autoridade [...]. Na engrenagem do Brasil oficial, não vemos uma só manifestação da vida católica (DOM LEME, s/d, p. 42).

O fator principal que levava a essa situação, para D. Leme, era a falta da educação religiosa, a ignorância doutrinal dos brasileiros. Júlio Maria ratifica:

a principal necessidade das paróquias brasileiras é a doutrinação; mas o nosso púlpito, se ainda fala, isto é, se faz panegíricos e sermões de festa, não ensina. Nas paróquias a maioria dos fiéis não tem idéia clara do que crê e pratica, não conhece o valor do sacrifício da missa; não sabe o que é um sacramento; não discerne as partes da penitência; não conhece senão literalmente o Decálogo (MARIA, *apud* TORRES, 1968, p. 178).

O que estava sendo criticado, deplorado e em franco processo de abafamento por meio da romanização era o catolicismo que havia se formado no Brasil, durante a sua concepção como Estado e nação. A *ignorância religiosa*, aclamada por D. Leme como o grande mal do catolicismo brasileiro, referia-se ao catolicismo professado pelo povo; o dito

catolicismo tradicional ou popular, caracterizado pelas suas confrarias, ordens terceiras, *companhias, folias e reisados* (cf. WERNET, 1987).

Desse modo, como demonstra Beozzo (1977), o período entre 1880 e 1920 foi assinalado pela ruptura do equilíbrio “entre o abasileiramento do catolicismo pela sua convivência com a senzala e com o índio, pelo cruzamento de tradições reinóis e da terra, catolicismo mestiço e barroco [...] e sua ‘europeização’ embutida na luta por um catolicismo mais ‘puro’, mais ‘branco’, mais ortodoxo, mais próximo de Roma [...]” (p. 743). Destarte, para poder ampliar a influência da Igreja sobre a sociedade brasileira, era imperiosa a *reeducação* religiosa em novos parâmetros.

A solução, portanto, deveria ser, primeiramente, a organização e unificação de grupos de pressão a fim de exigir do governo posições que favorecessem. Uma vez instalados nessas posições, as dificuldades seriam amainadas a fim de levar a cabo a promoção da educação católica e o aumento da influência da Igreja como um todo (BRUNEAU, 1974). A grande meta e o dispendioso esforço, para D. Leme, deveria ser o de penetrar nas principais instituições sociais a fim de imbuí-las do espírito católico. Contudo, é imperativo ressaltar que a questão da educação, ponto mais debatido entre a Igreja e o Estado nos primeiros quarenta anos da República, não atingia a grande massa da população, que já se encontrava excluída do sistema educacional. Nota-se que a estratégia da Igreja visava não diretamente o povo, mas as elites. Era “estabelecendo uma rede importante de colégios em todo o país que a Igreja conta em cristianizar as elites, para que estas por sua vez ‘cristianizem’ o povo, o Estado, a Legislação” (BEOZZO, 1984, p. 280)⁹⁵.

Essa nova fase na Igreja brasileira, que coincidiu com o pontificado de Bento XV (1914-1922) e, principalmente, com o de Pio XI (1922-1939), chegando ao fim na década de 1950, foi denominada a época da *neocristandade*, como afirmou Mainwaring (1989)⁹⁶.

O modelo da *neocristandade* teve seu apogeu entre os anos de 1930 e 1945, período do governo de Getúlio Vargas. Os interesses característicos da Igreja da *neocristandade* pautavam-se especialmente pela influência católica no sistema educacional, na moralidade católica, no antiprotestantismo e no anticomunismo. A cosmovisão católica que se constituiu durante o período enfatizava a separação e a diferença entre a Igreja e o mundo. A Igreja não

⁹⁵ Como esclarece Beozzo (1984), “esta mesma questão do ensino religioso nas escolas oficiais não chegava a sensibilizar e mobilizar as classes dominantes pois estas podiam sempre enviar seus filhos e filhas para os colégios de padres e freiras a elas destinados e aí obter sua educação religiosa. Por isso mesmo, as reclamações da Igreja contra o Estado adquirem um caráter mais retórico do que real” (pp. 280-281).

⁹⁶ Para Azzi (1974a), este período da história da Igreja brasileira também é conhecido como restauração católica, palavra que passou a ser utilizada pelos bispos e que fazia eco ao lema do pontificado de Pio XI: “restaurar todas as coisas em Cristo”.

era *do* mundo, mas *no* mundo. Assim sendo, os católicos deveriam rejeitar o mundo secular, essencialmente mal e que buscava exterminar a Igreja de Roma, e tentar *catolicizar* de todas as maneiras as suas instituições (MAINWARING, 1989).

Para Matos (1990), esse modelo orientou-se por meio dos seguintes pontos: 1. valorização da vida familiar com a luta contra o divórcio, censura da evitação de filhos e propagação da obra da “entronização do Sagrado Coração de Jesus nos lares”; 2. ignorância religiosa como preocupação central e que deveria ser sanada; 3. incentivo à frequência sacramental e a retiros reclusos e; 4. apostolado entre os intelectuais.

Azzi (1994), por seu turno, denominou esse período a fase da *restauração católica*. A palavra restauração, que passou a ser utilizada pelos bispos brasileiros, fazia referência ao lema do pontificado de Pio XI: *restaurar todas as coisas em Cristo*. O ponto principal da restauração era, segundo Azzi (1994), o esforço para que a fé católica voltasse a ser um dos elementos constitutivos da sociedade brasileira. Essa era a ideia que se disseminava e dominava os círculos católicos do Brasil: fazer dele uma nação orientada explicitamente pelos valores cristãos. Alguns fatos simbólicos exemplificam o período, como a instituição pelo papa Pio XI, em 1925, da Festa de Cristo-Rei, a proclamação de Nossa Senhora Aparecida Conceição a padroeira oficial do Brasil, em 1930, e a inauguração do Cristo Redentor no Corcovado, em 1931⁹⁷. Desse modo, a política que dominou a hierarquia e os leigos nessa fase não era a que desejava reeditar o período da cristandade medieval, mas a de desenvolver uma “forma de elaboração harmônica entre os dois poderes [...] restabelecer um novo tipo de relacionamento entre Igreja e Estado que se caracterize por uma colaboração que respeite a nítida distinção entre a esfera espiritual e a temporal” (AZZI, 1994, p. 32).

Durante esse período e em anos anteriores, a Igreja angariou para seus quadros importantes figuras do laicato pertencentes à classe média em consolidação e à elite brasileira. Estritamente ligados ao controle da hierarquia eclesiástica, surgiram movimentos leigos que mobilizavam milhares de pessoas por todo o País: União Popular (1909), Liga Brasileira das Senhoras Católicas (1910), Aliança Feminina (1919), o Centro Dom Vital (1922), as Congregações Marianas (1924), os Círculos Operários (1930), a Juventude Universitária Católica (1930) e a Ação Católica Brasileira (1935). Além desses movimentos, surgiram centros de estudos teológicos e filosóficos; multiplicaram-se conferências com temáticas religiosas; em 1933, no Rio de Janeiro e no Centro Dom Vital, D. Thomas Keller, futuro Abade do Mosteiro de São Bento, ministrou curso de teologia para leigos, fato até então desconhecido no País; revistas,

⁹⁷ Para uma compreensão maior sobre os impactos da instituição da Festa do Cristo-Rei e da inauguração do Cristo Redentor ver: Capítulo 2 de MARQUES, 1995.

jornais, editoras e livrarias católicas foram fundadas; nasceram os Institutos de Estudos Superiores e as Universidades Católicas por todo o Brasil (MOURA, 1978).

Instrumento amplamente utilizado pelos católicos durante esse período foi a imprensa. *Vozes, O Mensageiro do Coração de Jesus, Ave Maria, Lar Católico, Mensageiro do Rosário, O Lutador, Almanaque de Nossa Senhora Aparecida, Leituras Católicas, O Horizonte, O Diário, O Legionário* são exemplos dessa imprensa católica militante que buscava atingir um maior número de fiéis possível.

De grande destaque e influência foi o Centro Dom Vital. Além de seu fundador, Jackson de Figueiredo, o instituto católico, relativamente pequeno, reuniu vários intelectuais católicos como Alceu Amoroso Lima, Durval de Moraes, Andrade Muricy, Hamilton Nogueira, Sobral Pinto, Lúcio José dos Santos, Augusto Frederico Schmidt, Perilo Gomes, Allindo Vieira, J. Francisco Carneiro, Alberto Deodato, Jônatas Serrano, Gustavo Corção e, inclusive, Plínio Corrêa de Oliveira. O Centro foi fundado em 1922 com o intuito de, por meio da apologia da fé, defender a Igreja contra o liberalismo, o comunismo e o protestantismo (MOURA, 1978; ANTOINE, 1980). É interessante notar que, no mesmo ano, ocorreu no País a prestigiada Semana de Arte Moderna e a fundação do Partido Comunista Brasileiro.

O Centro Dom Vital e sua revista, *A Ordem*, exprimiam claramente as posições políticas de Jackson de Figueiredo⁹⁸ e de seu grupo. Marcadas por forte oposicionismo às ideias liberais advindas da Revolução Francesa, essas posições se identificaram com a postura ultramontana da Igreja e de alguns de seus pensadores do século XIX. Lima (*apud* AZZI, 1994) afirma que é no *Syllabus* de Pio IX

que Jackson de Figueiredo encontra estímulo à formação de sua ideologia ativista de caráter antiliberal, conservadora e reacionária. O pensamento filosófico de toda essa tendência é inspirado em Joseph de Maistre e de Bonald, defensores da monarquia de direito divino. A sorte, a sobrevivência e o prestígio dos regimes dependem do poder sobrenatural, representado pela Igreja católica, à qual devem servir (p. 116).

Percebe-se assim que o pensamento ultramontano também ganhou adeptos no Brasil e se configurou tendo por base aqueles pensadores europeus que deram seu contorno primeiro, que se encontraram e colaboraram em sua gênese. Assinalado por diferentes matizes, obviamente decorrente de conjuntura histórica específica, o pensamento ultramontano brasileiro, construído nas bases, era imbuído pela mesma meta central do seu correlato europeu: o de construir uma ordem social marcada pelos valores católicos, na qual a Igreja exerceria papel de grande destaque para o arranjo social. Como ratifica Iglésias (1981),

⁹⁸ Para um maior esclarecimento sobre a figura de J. de Figueiredo ver: IGLÉSIAS, 1981 e NOGUEIRA, 1976.

apesar de diferenças de enfoque ou temperamento, há um fundo comum em todos eles, que é o desagrado com as idéias em voga, com a tendência que denunciam como revolucionária – identidade de adversários, portanto –, ao mesmo tempo que preconizam certa ordem, com acatamento da autoridade e da hierarquia, fruto do que supõem a desigualdade natural dos homens (p. 112).

O catolicismo ultramontano presente no laicato brasileiro tem na figura de J. de Figueiredo e de seu movimento seu ponto inicial. Contudo, nesse mesmo centro encontravam-se três personalidades que, anos mais tarde, seriam os pivôs do antagonismo que surgiria no catolicismo brasileiro: de um lado, Alceu Amoroso Lima, que tenderia para posições liberais, e de outro, Gustavo Corção e, especialmente, Plínio Corrêa de Oliveira, que, com seu ideário marcado estritamente pela insígnia do contra-revolucionarismo, levariam aos últimos termos os elementos mais marcantes da antimodernidade católica no Brasil.

Plínio Corrêa de Oliveira é uma personagem central do pensamento católico conservador no Brasil, já que é ele que fundará a TFP, em 1960, e que congregará em torno de si os dois bispos antimodernos que terão papel de destaque nos trabalhos do Concílio Vaticano II: Geraldo de Proença Sigaud e Antônio de Castro Mayer. Nas atitudes de Plínio no movimento leigo brasileiro e, principalmente em seus escritos, que vão de anos 1930 até 1990, quando falece, é possível perceber um claro exemplo do pensamento católico antimoderno no Brasil. Com seu carisma e inteligência, foi a grande figura que catalizou de forma drástica os anseios do movimento que foi perpetrado por Dom Leme a fim de trazer o catolicismo novamente para um lugar de destaque.

Iglésias (1981) esclarece que “Jackson de Figueiredo divulgará os nomes e as idéias dos teóricos da contra-revolução, lançando sementes que outros vão desenvolver, em sentido e de maneira que ele talvez recusasse” (p. 110). Plínio foi um desses homens que desenvolveu com afinco tais ideias durante sua vida de militância, passando assim, a desenvolver uma reflexão permeada por ideais antimodernos.

Falar em Plínio Corrêa e em suas ideias desperta cismas, paixões e controvérsias. Quer no âmbito estritamente religioso, com sua defesa intransigente dos direitos da Igreja e da *sã doutrina*, quer no político, com seu antiliberalismo e ataque feroz ao comunismo, Plínio e suas reflexões merecem um devido apreço da história das ideias religiosas no Brasil a fim de se apreender as ideias que eram compartilhadas por aqueles que o tinham com grande estima.

Plínio nasceu em treze de dezembro de 1908 na cidade de São Paulo. Seus pais, João Paulo Corrêa de Oliveira e Lucília Ribeiro dos Santos, casados em 1906, pertenciam a antigas famílias da aristocracia rural que se formaram no Brasil a partir do final do século XVI e que “pela posição social e esmerada educação pode ser equiparada à nobreza européia do mesmo

período” (MATTEI, 1996, p. 34). Segundo Mattei (1996), o advogado João Paulo Corrêa de Oliveira descendia de senhores de engenho de Pernambuco e a mãe de Plínio, Dona Lucília, de bandeirantes e aristocratas do café. Assim sendo, os pais do futuro líder católico pertenciam a alta sociedade paulistana de seu tempo.

No princípio de 1919, Plínio iniciou seus estudos no Colégio São Luis, escola pertencente à Companhia de Jesus e na qual se encontravam entre seus estudantes os filhos da classe dominante tradicional de São Paulo. Foi com os jesuítas e seus ensinamentos que “Plínio reencontrou o amor pela vida metódica, que já lhe tinha sido inculcado pela governanta Mathilde Heldmann e, sobretudo, aquela concepção militante da vida espiritual a que sua alma aspirava profundamente” (MATTEI, 1996, p. 52). Na sua educação transparecia a predominância que a cultura francesa refletia entre as classes dominantes brasileiras. Educação refinada que mais tarde, fez dele um militante inflexível contra os *modos decadentes* da sociedade moderna.

Mattei (1996) insiste que a aprendizagem espiritual do jovem Plínio foi marcada pelo espírito de combate, espírito que caracterizaria a legítima e autêntica vida cristã, aprendendo de Inácio de Loyola que a alma do homem é um campo de batalha no qual lutam o bem e o mal, encontrando-se entre essas duas polaridades o livre arbítrio humano. Assim sendo, Plínio “compreendeu que o fundamento de tudo aquilo que ele amava era a religião, e escolheu o caminho de uma luta sem quartel em defesa da concepção de vida em que fora educado” (MATTEI, 1996, p. 53). Essa perspectiva militante que transparecia no espírito de Plínio refletia bem os anos 1920 e 1930 da Igreja brasileira, que se encontrava em ofensiva frente aos *inimigos* da fé católica, ou seja, contra o protestantismo, o espiritismo, a maçonaria, o comunismo.

Ao falar de sua vocação, Plínio a professava do seguinte modo:

Era a concepção contra-revolucionária da religião como uma força perseguida que nos ensina as verdades eternas, que salva a nossa alma, que conduz para o Céu e que imprime na vida um estilo que é único estilo que torna a vida digna de ser vivida. Então, a idéia de que era preciso, quando fosse homem, empreender uma luta, para derrubar esta ordem de coisas que eu repudiava revolucionária e má, para estabelecer uma ordem de coisas católicas (OLIVEIRA *apud* MATTEI, 1996, p. 54).

Em 1925, Plínio concluiu seus estudos secundários e inscreveu-se, no ano seguinte, na Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo. Junto das leituras jurídicas, interessava-se também por filosofia, moral e espiritualidade. De acordo com Mattei (1996), as obras que marcaram a formação de Plínio nesses anos foram: *Tratado de direito natural* do

Padre Luigi Taparelle d’Azeglio (1793-1862)⁹⁹ e *A alma de todo o apostolado* de D. João Baptista Chautard (1858-1935), sendo esta última obra um de seus livros prediletos. Formou-se em dezembro de 1930 em direito e ciências políticas, tendo como pregador de sua missa de formatura o aclamado padre Leonel Franca¹⁰⁰.

Giddens (2002) considera que “responder a mais simples questão cotidiana, ou reagir à observação mais corriqueira, demanda pôr entre parênteses uma gama potencialmente quase infinita de possibilidades abertas ao indivíduo. O que torna uma resposta ‘apropriada’ ou ‘aceitável’ precisa de um referencial compartilhado [...] da realidade” (p. 40). Assim sendo, Plínio passou a reunir em torno de si homens que se sentiram compelidos por ideais semelhantes aos seus e que haviam cruzado por seu caminho na primeira fase de sua vida pública. Esse agrupamento inicial demonstrava, sobretudo, a necessidade de manter aqueles ideais plausíveis. Desse modo, a coesão do grupo que foi se formando junto a Plínio forneceu para os seus membros a capacidade de conservar aquela estrutura de sentido, ou seja, determinada estrutura de plausibilidade que se transformou *no* “mundo do indivíduo, deslocando todos os outros mundos” (BERGER e LUCKMANN, 1985, p. 210).

O esboço da formação dessa comunidade em torno de Plínio foi contornando-se a partir da atuação do leigo em várias frentes católicas que se desenvolveram influenciadas por D. Leme e sua política de *restauração*. Estimulado principalmente pelo arcebispo metropolitano de São Paulo, D. Duarte Leopoldo e Silva, o movimento das Congregações Marianas¹⁰¹ constituiu importante papel no impulso que ocorria no catolicismo brasileiro nas décadas de 1920, e principalmente, 1930. Ao finalizar “a década de 1920, o movimento

⁹⁹ O Pe. Taparelle d’Azeglio, um dos mais destacados filósofos políticos do século XIX, foi um dos principais colaboradores da revista ultramontana *La Civiltà Cattolica* (cf. AUBERT, 1974).

¹⁰⁰ Leonel Franca (1893-1948) é considerado um dos grandes destaques da intelectualidade católica brasileira da primeira metade do século XX. Polemista profícuo, Franca combateu França combateu o agnosticismo, o protestantismo, o divórcio e empenhou-se profundamente na conversão da elite brasileira através da universidade (VILLAÇA, 1975). Sua missão pode ser resumida na tarefa de revelar o valor teórico do catolicismo. Escreveu várias obras, entre elas: *Noções da História da Filosofia, A Igreja, a Reforma e a civilização, Relíquias de uma polêmica, Ensino religioso e ensino leigo, Catolicismo e Protestantismo, O protestantismo no Brasil, A crise do mundo moderno, A psicologia da fé, O divórcio*. Para mais informações sobre este personagem, cf. também PIRES, 1993.

¹⁰¹ Com o fim do Concílio de Trento (1563), a cúpula eclesial não sabia como fazer para que as decisões tomadas no evento chegassem à vida cotidiana dos fiéis. Logo, os jesuítas organizaram associações de homens e jovens em seus colégios e centros de apostolado para que, sob o patrocínio da Virgem Maria, passassem a ensinar a grande massa os princípios conciliares. Como demonstra Maia (1992), no pós-Concílio de Trento a “Virgem aos poucos vai aparecendo como generalíssima dos exércitos contra os protestantes. O combate do cavaleiro de Maria em defesa de sua dama não vai sem a firme vontade de estabelecer uma ordem” (p. 32). Grosso modo, assim surgiram as Congregações Marianas, entendidas “como instrumento de uma reconquista católica, sobretudo, meio de transformação da sociedade cristã no seu conjunto” (p. 32). No Brasil “as Congregações Marianas já existiam junto aos colégios dos jesuítas desde meados do século XIX, quando esses religiosos de novo se instalaram no [...] [país]. A partir dos anos 20, porém, essas associações multiplicaram-se também nas paróquias, reunindo grupos de homens, cujo empenho principal consiste na prática sacramental” (AZZI, 1981, p. 10).

mariano estava em ascensão no país, atendendo à diretriz do Vaticano no sentido de expansão do catolicismo, como reação à secularização das instituições” (MALATIAN, 2001, p. 39).

Dr. Joaquim Moreira da Fonseca, num de seus artigos na coluna *Vida Católica* do jornal belorizontino *O Diário*, exclamava que as

Congregações Marianas [...] são esta jóia preciosa que representa a fina flor da juventude cristã. [Fonseca lembra que, em 1920, a Congregação do Santo Ofício exortava] os bispos, encarecidamente, para que [...] [fundassem] em suas dioceses as Congregações Marianas para jovens, como melhor meio de preservá-los da contaminação dos erros que os cerca[vam] e que os persegu[iam]. [O articulista declara ainda que] nas Congregações Marianas o [...] jovem encontrará tudo o que necessita para o bem de sua alma e para sua salvação. [Por fim exorta para que] a juventude brasileira abrace cordialmente e tenha gravado no seu peito esses dois meios de salvação: Maria Imaculada e Jesus Eucarístico. Esses são também os meios de salvar o Brasil¹⁰².

Congregado mariano no colégio São Luís, Plínio entrou em 1928 para a Congregação Mariana da Legião de São Pedro, anexa à paróquia de Santa Cecília, na qual se editava o jornal *O Legionário*. Essa fase da atuação de Plínio foi marcada por constante apostolado individual, reuniões, conferências e discursos na capital paulista, no interior de São Paulo, no Rio de Janeiro e em outros estados. Atividades que não se limitavam apenas aos meios católicos (SOCIEDADE BRASILEIRA..., 1980).

Em 1929, Plínio e outros membros de destaque do laicato brasileiro fundaram, no Rio de Janeiro, ligada ao Centro Dom Vital, a Ação Universitária Católica - AUC. Aprovados por D. Leme, em maio de 1930, os estatutos do movimento apontavam seus principais fins como “completar a instrução e a educação religiosa de seus membros; preparar católicos militantes na vida particular como na vida pública; coordenar as forças vivas da mocidade brasileira, a fim de ser restaurada a ordem social cristã no Brasil [...]” (MATOS, 1990, p. 195)¹⁰³.

Através das palavras de Moacyr de Oliveira, um dos diretores da AUC, por volta de 1932, é possível visualizar de maneira mais clara os ideais que embalavam o movimento. Moacyr chama atenção para a necessidade de “falar sobre o grande problema que interessa a todos aqueles que pensam, a todos os que querem verdadeiramente a salvação da nossa civilização: - a christianização da juventude”. Após afirmar que “é horrível o homem sem opinião; e é degradante o jovem sem ideal” clama para que os jovens optem “por aquilo que [...] [os] conduz à Verdade Integral” e que

¹⁰² FONSECA, 1935. A coluna *Vida Catholica* era dirigida pelo Padre Álvaro Negromonte (1901-1964). De acordo com Moura (1978), Negromonte foi uma das personalidades de destaque no meio católico mineiro, desenvolvendo “intensa atividade no setor da catequese católica, em Belo Horizonte, e, posteriormente, no Rio de Janeiro. Os seus inúmeros livros testemunham o seu ardor apostólico; neles, novos métodos catequéticos, mais atualizados, são descritos” (p. 178).

¹⁰³ Por decisão eclesiástica, a Ação Universitária Católica foi absorvida em 1938 pelo setor correspondente da Ação Católica Brasileira, a Juventude Universitária Católica (JUC).

tenham a “coragem de proclamar : ‘Somos Catholicos!’ , pois como assevera “só nós estamos com a Verdade integral; só nós seguimos o verdadeiro Caminho; só nós possuímos a verdadeira Vida”¹⁰⁴.

O catolicismo brasileiro do início dos anos 1930 passava por momento de grande vitalidade. Com as mudanças conjunturais que ocorreram com a tomada do poder por Getúlio Vargas, a Igreja passou a uma nova fase na vida pública do País. O novo cenário político que se delineava, marcado pela ruptura histórica com o regime oligárquico, foi entendida pelas autoridades católicas, especialmente por Dom Leme, como a oportunidade a Igreja ampliar seu raio de ação e influência. O arcebispo, que era amigo pessoal de Vargas, buscou incessantemente influir nas decisões governamentais, conseguindo algumas vitórias (MAINWARING, 1989).

Segundo Bruneau (1974), a inconstância política que tomou conta do Brasil na década de 1920, com tentativas revolucionárias, conflitos e distúrbios, fez com que o poder público e as elites buscassem apoio junto à Igreja. Por outro lado, “o apoio da Igreja não era ainda apreciado como uma utilidade comerciável, pois o governo não se dispunha a legalizar a aproximação. [Com a crescente instabilidade política e a queda do regime, Vargas tomou o poder, logo compreendendo que a legitimidade da Igreja era uma] vantagem preciosa para o governo” (p. 78). Dessa forma, no período que se estende entre 1930 e 1945, com o fim da Era Vargas, percebeu-se uma aproximação e uma estreita relação da Igreja e do Estado brasileiro. Tal fato ocorreu por vários motivos, entre eles as afinidades ideológicas, principalmente pela atitude anticomunista que se encontrava em disseminação e progressiva expansão no País (MOTTA, 2002).

Sofrendo pressões em favor da reconstitucionalização do País, já que tinha chegado ao poder via movimento armado e era o presidente do Brasil em caráter provisório, Vargas marcou para 1933 a Assembleia Constituinte da qual resultariam os novos rumos políticos nacionais (SKIDMORE, 1976). Assim sendo, os líderes católicos que já vinham despendendo forças a fim de que *emendas religiosas* fossem implantadas na constituição de 1891, constituíram a Liga Eleitoral Católica – LEC – para pressionar por seus interesses na assembleia¹⁰⁵. As várias manifestações da população católica, como a semana em comemoração a Nossa Senhora Aparecida e a semana do Cristo Redentor que reuniram milhares de pessoas, e de seus líderes resultaram assim na institucionalização da LEC¹⁰⁶.

¹⁰⁴ Todos os excertos citados foram extraídos da revista *A Ordem* – v. VII, ano VII, 1932, 152-153 –, do texto de Moacyr de Oliveira.

¹⁰⁵ Desde maio de 1925, D. Leme e Jackson de Figueiredo tentavam, via campanhas, implantar emendas que diziam respeito principalmente à obrigatoriedade da instrução religiosa nas escolas públicas e ao reconhecimento da religião católica romana como religião oficial do País (FLAKSMAN e KORNIS, 1984).

¹⁰⁶ Amoroso Lima lembra que a criação da LEC “coincidiu com a criação da Ação Integralista Brasileira [...] Havia entre as posições da LEC e o integralismo coincidências de pontos de vistas no tocante a reivindicações sociais e espirituais. Muitas de suas teses pareciam coincidir com as teses do catolicismo social [...] Daí a simpatia que despertou nos meios católicos [...]” (LIMA, 1973, p. 149).

Plínio defendia que ou o Brasil optava pelo catolicismo ou seria tomado pelo socialismo. Assim se expressou num artigo do *Legionário* de janeiro de 1933: “Ou o Catolicismo conseguirá vencer nas urnas, e fazes progredir resolutamente o país no caminho da restauração religiosa ou o socialismo extremado se apoderará do Brasil para fazer dele a vítima dos numerosos Galles e Lenines que pululam nos bastidores de nossa política sequiosos de ‘mexicanizar’ e ‘sovietizar’ a Terra de Santa Cruz” (LIMA, 1984, p. 46).

Logo depois de encerrado os trabalhos legislativos para a constituinte, Plínio assumiu, juntamente com suas atividades como advogado e jornalista, a disciplina de História da Civilização no Colégio Universitário anexo à Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo. Fez-se mais tarde catedrático de História Moderna e Contemporânea na Faculdade de Filosofia de São Bento, que se tornou mais tarde Faculdade de Filosofia e Letras de São Paulo, e na Faculdade *Sedes Sapientiae*, as quais se tornaram, anos mais tarde, por meio de sua integração, a Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (cf. SOCIEDADE BRASILEIRA..., 1980, p. 417).

É importante registrar que a Faculdade de Filosofia de São Bento estava inserida, nos anos 1920, no movimento de recuperação da filosofia de São Tomás de Aquino, a neoescolástica, iniciada por Leão XIII com a encíclica *Aeterni Patris* (1879). Dessa forma,

o retorno à filosofia tomista adquiriu [...] o sentido de resposta aos problemas enfrentados pelo catolicismo no final do século XIX: a origem e a legitimidade do poder, a melhor forma de governo, as relações entre Igreja e Estado, o estatuto do trabalho [...] ao revigorar uma visão de mundo medieval, a Santa Sé procurou, no recurso a tradição tomista, uma filosofia que servisse à fé sem confrontar a ciência (MALATIAN, 2001, p. 39).

Com o fim da assembleia constituinte e a promulgação da constituição que refletia as várias exigências católicas, a LEC tornou-se inútil, e um vazio na atuação pública da Igreja fez-se presente. Como esclarece Beozzo (1984), “a experiência da LEC, apoiada no trabalho dos leigos, estendendo-se em âmbito nacional, oferece pistas para a criação de um instrumento de ação permanente, formado por leigos e com estrutura nacional” (p. 321).

O instrumento que se formou foi a Ação Católica Brasileira – ACB –, em 1935¹⁰⁷. Desde o início do século XX, os pontificados estimulavam a criação de associações de leigos. Esse estímulo foi oficializado pela encíclica de Pio XI, *Ubi arcano Dei* (1922). Dessa forma, “Pio XI sugeria a instalação de um movimento mundial com ramificações em vários países

¹⁰⁷ Como afirma Amoroso Lima, no mesmo ano de 1933 “Dom Leme lançou a idéia de dois movimentos importantes dentro do catolicismo brasileiro: a criação da LEC e a fundação da ACB” (LIMA, 1973, p. 149).

[...] cuja tarefa seria evangelizar as nações, como uma ‘extensão do braço da hierarquia eclesiástica’” (FLAKSMAN e KORNIS, 1984, p. 511).

A organização da Ação Católica no Brasil foi o resultado de dois caminhos que foram colocados em prática por D. Leme, desde sua chegada ao Rio de Janeiro, em 1921. O primeiro foi o de estimular o movimento entre os intelectuais católicos com o Centro Dom Vital e unificar os diferenciados e dispersos grupos que já existiam. O segundo caminho perpetrado por D. Leme teve seu início com a organização das Associações Católicas do Rio de Janeiro, fundada no final de 1922 e que demonstra ser o germe propriamente dito da Ação Católica no País. A Ação Católica Brasileira “foi formalmente o primeiro programa oficial com um raio de ação nacional, [com] D. Leme [...] seu chefe máximo no país [...]” (BRUNEAU, 1974, p. 89). Para Bruneau (1974), a ACB teve sucesso em sua mobilização inicial, contudo vitimou-se pelo fracasso visto que sua razão de ser teria sido alcançada rapidamente. Segundo o autor “não havia mais necessidade de um corpo leigo mobilizado, pois Vargas cuidava dos comunistas e também da Igreja” (p. 89).

Todas as organizações católicas deveriam submeter-se a uma única orientação e coordenação. Entretanto, a fundação da Ação Católica no Brasil foi acolhida de maneira fria e reticente. A orientação única que deveria ser impressa em todas as associações de leigos criou várias indisposições. O relacionamento da ACB, por exemplo, com as congregações marianas, que estavam bem organizadas e espalhadas por todo o País, com as conferências vicentinas, entre outras, não foi sempre pacífico (BEOZZO, 1984). Plínio Corrêa atuou na ACB inicialmente via movimento das congregações marianas de São Paulo. Anos mais tarde, em março de 1940, foi convidado por D. José Gaspar de Affonseca e Silva para o cargo de Presidente da Junta Arquidiocesana da Ação Católica.

Depois de cinco anos como congregado mariano em Santa Cecília, Plínio foi convidado a assumir a direção do jornal *O Legionário*, órgão oficial dessa congregação, dirigida por Mons. Marcondes Pedrosa e que era um pequeno folheto quando do início de sua publicação, em 29 de maio de 1927. Plínio foi levando para o quadro redatorial do jornal vários jovens que haviam se destacado no movimento mariano e que seriam, no futuro, especificamente em 1960, colaboradores na fundação da Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade. Entre eles, estavam Fernando Furquim de Almeida, José Carlos Castilho de Andrade, José de Azevedo Santos, Adolpho Lindenberg, José Fernando de Camargo, José Gonzaga de Arruda, Paulo Barros de Ulhôa Cintra e dois jovens sacerdotes que iriam marcar a história da Igreja do Brasil, principalmente a partir de suas atuações no Vaticano II: Pe. Antônio de Castro Mayer e o Pe. Geraldo de Proença

Sigaud¹⁰⁸. Esse grupo, que se encontrava à frente do *Legionário* e formava sua comissão redatorial, reunia-se regularmente a fim de ler e discutir, sob a luz da doutrina católica, as notícias que estavam sendo veiculadas pela imprensa em geral (MATTEI, 1996).

Juntamente às notícias referentes à Congregação Mariana de Santa Cecília, no *Legionário* apareciam também os principais inimigos e preocupações do grupo que se encontrava à frente do jornal. De acordo com Lima (1984), os objetivos do jornal eram os seguintes:

1. Luta para a obtenção de favores do Estado para a Igreja; 2. Articulação e formação de intelectuais católicos capazes de conquistarem espaços nos meios de produção e divulgação ideológica; 3. Ação política em favor dos interesses da Igreja, mas sem envolvimento partidário; 4. Vigilância constante sobre a produção cultural: livros, revistas, cinema, teatro, etc., sempre pronto a identificar nela a infiltração comunista; 5. Preocupação com a educação, com a preservação dos bons costumes, com a ameaça da permissividade à família, à religião, etc (p. 74).

A atuação do grupo do *Legionário* ocorreu num contexto político muito particular no cenário internacional e brasileiro. Sua ação passou por dois momentos da atuação de Getúlio Vargas frente ao poder federal. O primeiro foi marcado pelos esforços explícitos das autoridades eclesiais de influenciar os rumos políticos do País, juntamente com a utilização do poder central dos símbolos religiosos. O segundo, a partir da ruptura institucional perpetrado pelo golpe de Estado de Vargas em 1937, que, legitimado pelo medo generalizado do comunismo, iniciou a fase que ficou conhecida como Estado Novo¹⁰⁹.

Motta (2002) afirma que, no Brasil, houve duas grandes *ondas* anticomunistas: a primeira entre 1935 e 1937 e a segunda entre 1961 e 1964¹¹⁰. De acordo com o mesmo autor, a década de 1930 é marcada pelo ápice do anticomunismo católico, pois “o assassinato de

¹⁰⁸ Antonio de Castro Mayer nasceu em Campinas em 20 de junho de 1906. Foi ordenado sacerdote em Roma, em 1927. Como bispo, foi coadjutor com direito à sucessão em Campos (RJ), em 1948, onde foi bispo diocesano entre 1949 e 1981. Escreveu as seguintes obras: *Reforma Agrária: questão de consciência* (1964), em colaboração com Geraldo Proença Sigaud, Dr. Plínio Corrêa de Oliveira e Dr. Luiz Mendonça de Freitas, *Por um Cristianismo autêntico*, coletânea de Pastorais; *E eles o crucificaram, Sermões da Sexta-feira Santa, Cursilhos da Cristandade* (1972); *Pelo casamento indissolúvel* (1975) *A Realeza de Nosso Senhor Jesus Cristo* (1977); *A mediação Universal de Maria Santíssima* (1979); coluna semanal em *O Monitor Campista* sob o pseudônimo de DAC. Sobre Mons. Lefebvre, cf. CHALET, 1977. Geraldo Proença Sigaud nasceu em Belo Horizonte em 16 de setembro de 1909 e ordenado em 1932. Foi sagrado bispo para a cidade de Jacarezinho (PR) em 1947, na qual cumpriu seu exercício até 1961, ano em que se tornou Arcebispo Metropolitano de Diamantina (MG). Escreveu a *Pastoral sobre a seita comunista* e um pequeno livro intitulado *Catecismo anticomunista*.

¹⁰⁹ Na Constituição forjada para o Estado Novo eliminaram-se todas as emendas católicas da carta Constitucional de 1934, menos a que se referia ao ensino religioso, contudo diminuída em seu alcance; foi retirado o nome de Deus do preâmbulo, impossibilitado a faculdade de prestar assistência religiosa aos militares e a reintrodução da secularização dos cemitérios. Entretanto, Beozzo (1984) esclarece que “o governo faz saber ao Cardeal Leme, por pessoa interposta, que em nada seriam alteradas as cordiais relações entre a Igreja e o Estado” (p. 324). Substituiu-se a pacto constitucional de 1934 por um pacto moral entre a Igreja e o Estado.

¹¹⁰ O grupo de Plínio Corrêa participou como protagonista das duas *ondas*: na primeira via atuação no movimento católico e com o *Legionário* e na segunda, mais diretamente, com as ações da TFP (Tradição, Família e Propriedade).

padres e freiras e a profanação de igrejas e objetos sagrados, ocorridos [na Espanha] no decorrer da luta entre republicanos e *franquistas*, provocaram uma reação violenta dos católicos contra o comunismo” (p. 21). Com o início da Guerra Civil Espanhola, em 1936, as instituições católicas passaram a denunciar as atrocidades *comunistas ocorridas* na Espanha. Momento que coincide com a primeira *onda* anticomunista no Brasil, provocada pelo levante de 1935, a conhecida Intentona Comunista¹¹¹.

As forças que a Igreja desse período acreditava serem perniciosas para sua legitimação eram o protestantismo, o espiritismo, a maçonaria, o comunismo e também o carnaval, a *moda indecente* entre outros. Circulavam nesse período, na imprensa católica e nos folhetos distribuídos nas igrejas, uma grande quantidade de artigos referentes a esses inimigos (MATOS, 1990). O *Legionário* era um destes jornais que se empenhavam nessa luta sem trégua.

Em um de seus muitos artigos, Plínio deixava claro qual deveria ser o papel do católico no mundo frente às questões políticas:

quem hipertrofiar o papel do Estado será necessariamente socialista, quaisquer que sejam as máscaras que procure afivelar no rosto. E o fundo da vertente socialista é o comunismo. Quem hipertrofiar os direitos do indivíduo ou dos outros grupos será necessariamente individualista, e o fundo dessa vertente é a anarquia. Da anarquia completa, que seria o nihilismo, ou da anarquia estável e organizada que é o totalitarismo, devemos libertar-nos formando para nós uma consciência católica vigorosa e firme, na qual não haja lugar para complacências para com os erros de qualquer jaez. *Os católicos devem ser anti-comunistas, anti-nazistas, anti-liberais, anti-socialistas, anti-maçônicos, etc..., porque são católicos* (MATTEI, 1996, p. 87, grifo meu).

O forte viés anticomunista que o grupo do *Legionário* assumia era uma nuance especial de toda a organização do movimento mariano no Brasil. De acordo com Maia (1992), as congregações marianas empenharam-se em cinco tipos de atividade que marcariam o perfil do militante católico: 1. atividades anticomunismo; 2. magníficas paradas de fé; 3. retiros fechados durante o carnaval; 4. atividades sociais e 5. congregações femininas (MAIA, 1992, p. 66)¹¹². Percebe-se que o anticomunismo é citado por Maia (1992) como o primeiro tipo de

¹¹¹ Várias Cartas Pastorais foram escritas neste período com o intuito de esclarecer os católicos do “perigo” comunista: *O Comunismo Russo e a Civilização Christã*, escrita por D. João Becker em 1930; *Carta Pastoral e Mandamento do Episcopado Brasileiro sobre o Comunismo Ateu*, documento coletivo dos bispos brasileiros, publicada em 1937; *Sobre o Comunismo*, do bispo Coadjutor de São Carlos, D. Gastão Liberal Pinto, de 1937; *Carta Pastoral contra o comunismo*, escrita pelos bispos da Bahia em 1937 e *Carta Pastoral O Comunismo e o Momento Nacional*, dos bispos gaúchos, escrita em 1945 (cf. MOTTA, 2002).

¹¹² Não se poderia deixar de citar o juramento do Congregado Mariano: “1) Propagar as Devoções ao Santíssimo Sacramento e a Nossa Senhora, quanto minhas forças o permitirem; 2) Trabalhar seriamente na minha santificação, cumprindo as regras referentes à Comunhão Geral e às práticas diárias de piedade; 3) Defender, seja a que preço for, a Santa Igreja com toda a sua hierarquia, representada na Paróquia pelo Vigário; 4) Defender a Congregação Mariana e seus interesses, bem como qualquer irmão congregado, em qualquer circunstância de minha vida; 5) Evitar as más companhias, conversas, jogos, excesso de bebida, bailes e outras diversões quando não julgadas convenientes; 6) Jamais filiar-se à Seita Espírita, ou à

atividade do apostolado mariano, preocupação que, acredita-se, encontrava-se diluída em todas as outras. Como expressa o mesmo autor, era “a pressão azul [em referência ao manto de Nossa Senhora] contra as hostes vermelhas do comunismo ateu!” (p. 60).

Contudo, mesmo sendo o comunismo o alvo principal dos *legionários de Maria*, outras formas políticas também foram atacadas, como pode ser observa neste artigo de 1943:

Tanto o erro liberal, de conceder a liberdade ao bem e ao mal, quanto o erro totalitário de oprimir igualmente o bem e o mal, são graves e procedem da mesma raiz. Em presença da Verdade que é a Igreja, tanto o Estado liberal quanto o Estado totalitário tomam uma atitude idêntica à Pilatos, perguntando “quid est veritas” – “o que é a Verdade?”. O agnosticismo, o indiferentismo entre a verdade e o erro, o bem e o mal, é sempre uma fonte de injustiças. E o católico não pode compactuar, nem com uma, nem com outra coisa (MATTEI, 1996, p. 87).

Em relação ao socialismo, o *Legionário* o via como utilizador de mesmas práticas de aproximação com a Igreja utilizadas pelo liberalismo no século XIX:

O socialismo de hoje [...] como o nazismo ontem, como anteontem o liberalismo, ostenta mil faces, sorri com uma à Igreja, ameaça-a com outra, e discursa contra ela com outra ainda. Contra esse novo socialismo, como outrora contra o liberalismo, a atitude dos católicos no mundo inteiro, mas sobretudo na Europa, só pode ser uma: combate decidido, franco, inflexível, destemido (MATTEI, 1996, p. 105).

Dessa forma, parece que o grupo liderado por Plínio defendia, como ele mesmo faz transparecer, inflexibilidade quanto qualquer tentativa que buscasse reconciliar a Igreja com valores políticos modernos, principalmente com os do socialismo, visto como o maior perigo já vivido pelo catolicismo.

Logo, o grupo do *Legionário* voltou suas baterias contra o próprio movimento católico brasileiro, que, segundo os seus participantes, estaria sendo infectado pelo bacilo comunista. Foi a partir de 1935 que começaram a chegar ao Brasil

as lufadas cheias de vitalidade de alguns grandes movimentos – de si mesmo excelentes – que caracterizavam o surto religioso da Europa no primeiro pós-guerra. Neles, entretanto, achava-se incubado o vírus de uma mentalidade discrepante da boa doutrina. [Esta mentalidade, como demonstra o livro citado], era dominada pela obsessão de conciliar a Igreja com o mundo neopagão [leia-se moderno], por meio de uma nova formulação do Dogma e da Moral, de uma reforma das leis eclesiásticas, da

Umbanda, freqüentar Macumba, Legião da Boa Vontade; 7) jamais consultar médiuns espíritas, cartomantes, benzedores, por doença ou outros motivos e permitir estas pessoas em minha casa; 8) Não consentir que pessoa de minha dependência se filie a estas seitas, ou que consultem e abriguem espíritas e espiritistas como tais; 9) Jamais filiar-se à maçonaria, Rotary Clube, Lions Clube ou semelhantes ou ao comunismo, nunca dando apoio a quem pertença a estas entidades; 10) Aceitar os encargos que a Congregação Mariana, pelo seu Diretor ou Diretoria me impuser, esforçando-se por exercê-los com a máxima eficiência possível, porque o apostolado é essencial ao congregado” (MAIA, 1992, pp. 99-100).

liturgia, do modo de ser, enfim, da Igreja. Era o progressismo que apontava veladamente (SOCIEDADE BRASILEIRA..., 1980, p. 421).

O *Legionário* via o progressismo como a ameaça que corroía a autoridade da Igreja. Parece que dentro do conceito *progressismo* colocavam todas as ideias defendidas pelos movimentos de renovação que haviam nascido desde o fim do século XIX e que perpassou toda a primeira metade do século XX, tendo seu ápice com o Concílio Vaticano II (1962-1965). Entre esses movimentos estavam a *nova teologia*, que buscava reconciliar o pensamento teológico com a modernidade por meio das figuras de T. de Chardin, Y. Congar, H. de Lubac, J. Daniélou, P. Chenu, G. Lagrange entre outros (MONDIN, 1979); o movimento social católico com a experiência dos *padres operários* e a fundação da Juventude Operária Católica – JOC; o movimento bíblico, com os estudiosos católicos assumindo descobertas de exegetas protestantes; as crescentes iniciativas católicas no movimento ecumênico; o movimento litúrgico, que se alimentando da tradição beneditina, buscava abrir caminhos para a participação mais efetiva do leigo nas cerimônias e o movimento dos leigos como um todo, refletido na Ação Católica (LIBANIO, 2000).

Um bom exemplo, a fim de visualizar a compreensão que Plínio e seus sequazes faziam desses empenhos renovadores, foi o movimento litúrgico. Esse movimento teve seu começo no Brasil a partir de 1933. Seu iniciador foi Dom Martinho Michler. Beneditino recém-chegado da Alemanha, Dom Martinho foi incumbido de lecionar um curso de liturgia no novíssimo Instituto Católico de Estudos Superiores do Rio de Janeiro, cativando rapidamente os meios universitários e intelectuais católicos. A partir de 1935, com a fundação da Ação Católica Brasileira, o movimento litúrgico ampliou-se ainda mais. As ideias do movimento como missa dialogada, Ofício Divino recitado pelos leigos, difusão do Missal ganhou amplitude em todo o Brasil (SILVA, 1983).

Logo, as divisões acerca das novas práticas litúrgicas surgiram e vários episódios permeados de controvérsia sucederam-se. A principal controvérsia que envolveu o grupo do *Legionário* ocorreu no final de 1947 por consequência da encíclica de Pio XII *Mediator Dei*. Neste documento, Pio XII traçava as “linhas doutrinárias e pastorais e os limites na promoção da vida litúrgica para toda a Igreja” (SILVA, 1983, p. 207). O documento foi recebido pelo *Legionário* como uma vitória frente à *heresia litúrgica* que acreditavam estar em desenvolvimento.

Assim diz a manchete do jornal em 7 de dezembro de 1947: “Pio XII condena o liturgismo quietista e naturalista” (SILVA, 1983, p. 208). Em outro número do final do ano, o colaborador Mons. Ascâneo Brandão declara:

ao ler a Encíclica “Mediator Dei”, tive uma das maiores consolações de minha vida de jornalista católico; - foi a de ver como de há muito defendia aquelas idéias, aqueles princípios, e mais ainda, tinha sofrido muito por ter sustentado e defendido o que o Papa sustenta e defende hoje neste oportuno documento!... Combati os absurdos dos Liturgistas, nunca a piedade litúrgica. Se isto era ser *embolorado*, *retrogrado*, felicito-me por me achar em boa companhia agora – com Pio XII! Tudo passou, graças a Deus! Triunfou a verdade e hoje hão de estar murchos os liturgeiros... (BRANDÃO *apud* SILVA, 1983, p. 208).

Acreditavam que os dirigentes do movimento

conduziam ao solapamento do princípio hierárquico e dos ensinamentos da Igreja sobre o Sacramento da Ordem, identificando e nivelando de algum modo o Sacerdote celebrante com o simples fiel. [Entendiam que o movimento litúrgico disseminava] frieza e reservas face à devoção a Nossa Senhora, aos Santos e às imagens, [além de que] qualificavam de desatualizadas certas normas da ascese clássica, como a fuga das ocasiões de pecado, o combate às paixões desordenadas etc. (SOCIEDADE BRASILEIRA..., 1980, p. 422).

A apreensão com os movimentos que procuravam estabelecer uma ponte entre a Igreja católica e a modernidade tornara-se, desse modo, a preocupação central do grupo do *Legionário*. O exemplo sobre a compreensão do grupo sobre a renovação litúrgica nos meados dos anos 1940 refletia todo um ideário a respeito da Ação Católica que Plínio havia desenvolvido e condensado em um de seus mais importantes livros, intitulado *Em defesa da Ação Católica*, de junho de 1943 (cf. OLIVEIRA, 1943).

De acordo com o próprio *caput* do *Legionário*, foi por meio do movimento litúrgico e na Ação Católica que se disseminava o progressismo no Brasil. Para ele, os traços comuns que passaram a existir nesses movimentos e que deveriam ser combatidos pelo católico eram o “igualitarismo, isto é, a tendência a um nivelamento antinatural na Igreja e no Estado; o liberalismo, no caso, a obsessão por ajustar a Igreja às transformações continuamente mais extremadas do mundo neopagão; horror ao esforço, ao sacrifício e à ascese”¹¹³.

Com a morte do arcebispo de São Paulo, Dom José Gaspar de Affonseca e Silva, em 1943, figura que já demonstrava preocupação com o movimento encabeçado por Plínio, contudo sem tomar nenhuma medida contra ele, foi empossado Dom Carlos Carmelo de Vasconcelos Motta. O novo arcebispo, cuja visão era contrária à defendida pelo *Legionário*, propôs um *armistício* à situação de conflito gerada nos meios católicos pela publicação de *Em defesa da Ação Católica*. De acordo com Mattei (1996), “seguiu-se uma tempestuosa campanha de difamação, da qual Plínio e os seus amigos não puderam defender-se publicamente, por causa do ‘armistício’ imposto pelo arcebispo” (p. 139). Segundo a obra *Meio século de epopéia*

¹¹³ O texto “Como ruiu a Pirâmide de Queops”, de Plínio Corrêa e Oliveira pode ser lido na *Folha de S. Paulo*, de 8 de fevereiro de 1969 (cf. SOCIEDADE BRASILEIRA..., 1980, p. 423).

anticomunista, “dos arraiais progressistas soprou contra este grupo [*Legionário*] um tufão de diz-que-diz, de detrações e de calúnias [...]. O número de paróquias em que se vendia o *Legionário* começou a diminuir a olhos vistos” (SOCIEDADE BRASILEIRA..., 1980, p. 430).

Além da diminuição do espaço em que o *Legionário* chegava, outras consequências aconteceram. Plínio perdeu o cargo de Presidente da Junta Arquidiocesana da Ação Católica. Mons. Antônio de Castro Mayer, um dos mais importantes colaboradores do *Legionário* e que tinha fornecido o *imprimatur* da obra, em 1945, passou de vigário geral da Arquidiocese para vigário-ecônomo da paróquia de São José de Belém. Pe. Geraldo Proença Sigaud, o fiador político do grupo e propugnador do livro, foi removido para a Espanha. Os vários redatores do jornal foram perdendo seus cargos no movimento católico e, em dezembro de 1947, cessou a colaboração do grupo que seguia Plínio no *Legionário*. De destacados católicos militantes, Plínio e seu grupo passaram a um ostracismo que durou três anos. Já em 1945, passaram a se reunir numa pequena casa no bairro de Santa Cecília, buscando organizar as ideias e esperando o momento mais propício para voltarem à atuação pública. Visto “o reduzido número de amigos, postos em convivência quotidiana em torno dos mais altos ideais, formou-se, entre eles, uma tal coesão no pensar, no sentir e no agir, que elevou o grupo à condição de uma verdadeira família de almas” (SOCIEDADE BRASILEIRA..., 1980, p. 433).

Em janeiro de 1947, o grupo recebeu uma notícia que esperavam ser um sinal da providência divina: Pe. Sigaud foi sagrado bispo de Jacarezinho (PR) por Pio XII. No ano seguinte, Mons. Mayer foi nomeado bispo coadjutor de Campos (RJ). Tudo sugeria que o *tempo das catacumbas* havia terminado. Essa

sucessão de fatos [tinha um] [...] significado ineludível: dois Sacerdotes, afastados do centro dos acontecimentos pelo apoio que haviam dado ao livro Em defesa da Ação Católica e ao grupo do Legionário, e em consequência da luta que desenvolviam contra a infiltração esquerdista e progressista nos meios católicos, eram honrados pela clara manifestação de confiança da Santa Sé com sua elevação ao Episcopado, uma em seguida à outra! (SOCIEDADE BRASILEIRA..., 1980, p. 435).

Em 1951, Mayer fundou o mensário *O Catolicismo*, que, com uma linha editorial semelhante à do *Legionário*, passou a ser um dos maiores baluartes das ideias de Plínio e dos católicos conservadores no Brasil. O novo jornal era dedicado, como o *Legionário*, ao público católico em geral e tinha como objetivos alertar os católicos contra os fatores da

“deterioração religiosa, moral e cultural” do mundo moderno e principalmente promover a luta contra o progressismo e o “esquerdismo católico”. [Por outro lado, na fase inicial do jornal, as matérias, principalmente as escritas por Plínio, possuíam caráter] mais de proselitismo, preocupado em difundir princípios

ideológicos, como que indicando uma tentativa de reagrupamento de forças (LIMA, 1984, p. 106).

Recolocava nestas matérias as questões referentes à luta do bem contra o mal, do ideal da cristandade, dos desvios da democracia, da refutação da soberania popular, do comunismo ateu, da identificação da mazelas e desvios da sociedade moderna.

Parece que as vozes do antigo *Legionário* eram as únicas no empenho católico anticomunista como caracterizado nas duas décadas anteriores. Nota-se que, a partir de 1950, especialmente depois da fundação da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB, em 1952, ocorreu uma mudança de perspectiva pastoral da maioria do episcopado. Em uma declaração conjunta dos arcebispos e bispos participantes da Semana Nacional da Ação Católica, em 1957, lia-se a seguinte recomendação: “evitar e fazer evitar as aparências de compromisso da Igreja com as estruturas capitalistas; evitar, diante do comunismo, uma atitude negativa, de simples anticomunismo, sem combater, também, o materialismo capitalista que trouxe a revolta e, portanto, o comunismo [...]” (PIERUCCI, 1984, p. 360).

Vivenciando um contexto de desenvolvimentismo econômico e de populismo, situação que teve a cúpula da Igreja brasileira como cooperadora e legitimadora dessa política, o grupo liderado por Plínio acreditava que as transformações que provocariam o desenvolvimento econômico apresentavam grande ameaça ao seu ideal de sociedade, “na qual estavam garantidas as desigualdades ‘naturais’ entre as classes harmonicamente hierarquizadas” (LIMA, 1984, p. 108).

Abril de 1959 é um momento especial para a compreensão do caminho seguido por Plínio em suas reflexões sobre a história humana e cristã e, conseqüentemente, para seus amigos. Nessa data, o jornal *Catolicismo* publicou, na sua edição de número 100 e em primeira mão, o ensaio de Plínio Corrêa intitulado *Revolução e contra-revolução* (cf. OLIVEIRA, 1998), obra que marcou profundamente a história do pensamento do carismático líder e de seus seguidores. Nessa obra, os membros do grupo do *Catolicismo* viram reunidos os traços essenciais de seu ideário e uma visão panorâmica do espírito da luta que estavam imbuídos de continuar a combater.

Em julho de 1960, com o fim natural de um caminho e início de uma nova fase de luta, abre-se um novo capítulo da história de Plínio e de seu grupo: é fundada a Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade, a TFP. O crescente número de adeptos das ideias defendidas por Plínio e seus companheiros no *Catolicismo* por todo o Brasil levaram a possibilidade de instituir uma associação que operacionalizasse de forma mais eficaz a atuação do grupo.

O grupo do antigo *Legionário* entendia sua missão por meio de uma negação de ideias que supostamente eram contrárias às do catolicismo romano. Compreendiam-na por meio de uma perspectiva que se dava na negativa. Acreditavam que deveriam reagir frente à ofensiva que a Igreja sofria dessas forças. *Reação* era a palavra que marcava a Igreja brasileira, praticamente, em toda a primeira metade do século XX e que assinalou profundamente a Igreja universal do século XIX com sua perspectiva ultramontana. O grupo de Plínio foi o que abraçou radicalmente essa missão de reagir a todas as consequências dessa perspectiva que viriam anos mais tarde. E o novo campo de lutas que deveriam impingir todas as suas forças estava para se suceder: o Concílio Vaticano II.

3. O CONCÍLIO VATICANO II: CAMPO DE LUTAS SIMBÓLICO-NORMATIVAS

3.1. JOÃO XXIII E A IDEIA DE UM CONCÍLIO

Com a morte de Pio XII, ascende ao trono papal Angelo Roncalli, que escolhe seu nome como João XXIII. Roncalli chega ao pontificado numa época assinalada por marcantes polarizações entre as respostas sobre quais os caminhos que a Igreja deveria percorrer num mundo bem distinto daquele do século XIX. Entre o catastrofismo da intransigência antimoderna católica e o otimismo dos novos movimentos católicos frente ao mundo contemporâneo, a escolha pessoal do papa foi pela esperança e pela abertura em relação à modernidade¹¹⁴. A personalidade de Roncalli era “inspirada mais pelo respeito e pela misericórdia que pela tendência a condenar; mais pelo espírito de serviço que pelo exercício da autoridade; mais pelo esforço de descobrir os motivos que unem os homens que por especificar as razões que os dividem” (VERUCCI, 1999, p. 328).

Dessa forma, Roncalli fazia uma imagem da Igreja que pudesse colocá-la mais próxima do homem e de suas angústias, mais capaz de expressar a doutrina cristã em uma linguagem inteligível ao homem moderno. O papa entendia que o tempo no qual havia predominado a negativa sobre a modernidade e seus valores haveria de passar, a fim de fazer a Igreja mais próxima da sociedade e de suas questões mais urgentes. Como aponta Menozzi (2000), “sem esconder o mal que o invade (o mundo), individualizava-se também a presença de extraordinária oportunidade de que a Igreja podia valer-se para desenvolver sua benéfica ação” (p. 44).

¹¹⁴ Segundo Alberigo (1999), era o momento no qual o catolicismo contemporâneo passava do “bastão à misericórdia”.

Roncalli, que tinha sido escolhido entre seus pares para assumir o trono pontifício numa perspectiva de transição e sem muitos traumas para a Igreja¹¹⁵, procurou, em seu pontificado, transpor a hereditariedade intransigente, na qual a Igreja via na modernidade apenas ruínas e perdição. Partindo, assim, dessa experiência particular, João XXIII logo transpareceu seu principal projeto para a Igreja que assumia como *capo*: a convocação de um Concílio ecumênico.

A convocação de concílios ecumênicos¹¹⁶ é uma atitude recorrente na história bimilenar da Igreja. Desde o início do Cristianismo eles foram empregados para combater heresias e promulgar dogmas, ou seja, esboçar teologicamente as verdades da religião. Os concílios ecumênicos, em número de vinte e um, marcaram indelevelmente os dois mil anos de história do Cristianismo. Forjaram a doutrina, a liturgia, as piedades, enfim, foram centrais na dinâmica tomada pelo Cristianismo em direção ao seu futuro.

Em 25 de janeiro de 1959, utilizando-se da prerrogativa de que só o papa pode convocar um Concílio¹¹⁷, e antes mesmo de completar cem dias de pontificado, João XXIII anunciou seu intento. Reunido com dezessete cardeais para um consistório no Mosteiro de São Paulo, em Roma, o papa exclamou:

Veneráveis Irmãos e Diletos Filhos! Pronunciamos diante de vós, por certo tremendo um pouco de emoção, mas ao mesmo tempo com humilde resolução de propósito, o nome e a proposta de dupla celebração: a de um Sínodo Diocesano para a *Urbe*, e a de um Concílio Ecumênico para a Igreja universal (KLOP I, p. 12)¹¹⁸.

¹¹⁵ “No conclave aberto pela morte de Pio XII, dividido entre aqueles que se sentiam os defensores da herança do papa falecido, e aqueles que se distanciavam mais ou menos dela, e no qual, de qualquer maneira, se advertia o desagrado provocado pelo enrijecimento e pelos fechamentos dos últimos anos do transcorrido pontificado, a escolha de Roncalli foi verdadeiramente uma escolha de compromisso. Uma escolha ligada à sua idade avançada, que garantia, portanto, um pontificado relativamente breve, de transição [...] e por isto, de reflexão e decantação; uma escolha ligada àquelas que demonstram suas qualidades, a bonomia e o espírito conciliador, a experiência diplomática, orientação indubitavelmente conservadora, ainda que não isente de capacidade de abertura, e apreço pastoral” (VERUCCI, 1999, p. 327).

¹¹⁶ Aqui, a noção de “ecumênico” não tem que ver com o movimento ecumênico atual. Como demonstra Jedin (1961), essa noção diz respeito “que uma parte essencial do episcopado universal esteve presente nestes concílios e que suas resoluções foram endossadas pela Igreja Universal, respectivamente confirmadas pelos Papas” (p. 9). Os concílios Ecumênicos foram: Niceia I (325), Constantinopla (381), Éfeso (431), Calcedônia (451), Constantinopla II (553), Constantinopla III (680/81), Niceia II (787), Constantinopla IV (869/70), Latrão I (1123), Latrão II (1139), Latrão III (1179), Latrão IV (1215), Lião I (1245), Lião II (1274), Vienne (1311/12), Constança (1414/18), Basileia-Ferrara-Florença (1431), Latrão V (1512/17), Trento (1545/63), Vaticano I (1869/70), Vaticano II (1962/65).

¹¹⁷ O Código de Direito Canônico, no seu cânone 338 – no inciso 1º –, anuncia que compete unicamente ao Romano Pontífice convocar o Concílio Ecumênico, presidi-lo por si ou por outros, como também transferir, suspender ou dissolver o Concílio e aprovar seus decretos. No inciso 2, afirma que compete também ao Romano Pontífice determinar as questões a serem tratadas no Concílio e estabelecer o regimento a ser nele observado; às questões propostas pelo Romano Pontífice, os Padres Conciliares podem acrescentar outras, que devem ser também aprovadas pelo Romano Pontífice (Cf. SANTA SÉ, 1987). Cf. também ANTA, 1957 (cânones 222-229).

¹¹⁸ Contudo, no dia 20 de janeiro de 1959, João XXIII já tinha feito conhecer a seu secretário de Estado, Domenico Tardini, a ideia de convocar um Concílio ecumênico.

O anúncio do pontífice caiu como um estrondo nos meios cardinalícios e na alta cúpula curial. Tal surpresa advinha do fato de que os cardeais acreditavam que o pontificado do papa Roncalli seria marcado pela transição, sem grandes novidades e transformações. João XXIII

tomou essa histórica decisão de modo totalmente pessoal, com plena consciência de se valer da plenitude de seus poderes de chefe da Igreja, na lúcida visão da especial situação histórica que atravessavam tanto a Igreja quanto o mundo inteiro, a primeira acomodada num certo imobilismo que sufocava todo dinamismo, o segundo dividido em dois blocos, cuja aproximação era difícil, mas urgente (MARTINA, 1997, p. 278).

A surpresa geral, que se apossou não só dos cardeais, mas da catolicidade como um todo, adveio “não só da ausência de clima e de expectativa de um Concílio [...] mas também e não menos da repressão antimodernista dos inícios do século XX e do renovado clima de desconfiança, que se difundira sobretudo na segunda parte do pontificado de Pio XII, por qualquer fermento de renovação” (ALB I, p. 25).

Mesmo antes de Angelo Roncalli ser elevado a Sumo Pontífice, a ideia de convocar um Concílio já havia sido aventada pelos dois papados anteriores. As iniciativas oficiais que apontavam para tal empreitada vinham ao encontro da interrupção do Concílio Vaticano I em 1870 e da ideia de sua continuação. Nota-se que tanto Pio XI quanto Pio XII tentaram desenvolver alguns projetos a fim de convocar um Concílio para a Igreja. No início de seu pontificado, Pio XII encarregou alguns membros da cúria de desenvolver alguns preparativos¹¹⁹. O plano conciliar não se sucedeu, mas estes preparativos confluíram diretamente a dois acontecimentos centrais do pontificado: a publicação da encíclica *Humani generis*, em agosto de 1950, e a proclamação do dogma da *Assunção de Maria aos Céus*, em novembro do mesmo ano. Possivelmente um Concílio sob Pio XII teria frisado o conteúdo da encíclica e coroado a promulgação do dogma mariano (PESCH, 2005). Assim, desde o inconcluso Concílio de Pio IX ventilou-se, não raramente, a proposta de uma conclusão formal do Concílio de 1870, ideia que se tornava cada vez mais difícil de ser realizada com o passar dos anos (PESCH, 2005). Dessa forma, deve-se ter em conta que a história do Concílio Vaticano II inicia-se com um Concílio que não havia sido formalmente concluído e os impactos que esse fato tinha nas mentes e nos corações dos pastores e dos fiéis em geral.

¹¹⁹ Como assessor do Santo Ofício, designado pelo papa Pio XII, Alfredo Ottaviani foi designado para organizar uma comissão preparatória para examinar a matéria, que por ventura deveria ser debatida num Concílio. Contudo, Pio XII, por uma série de motivos, como o início da Guerra Fria, desiste da convocação. Cf. CAVATERRA, 1990.

O anúncio de um Concílio por João XXIII diferenciava-se das outras convocações da história da Igreja por um motivo claro: o Concílio do papa Roncalli não fora convocado para decidir em questões de “fé e costumes”, nem para condenar erros e combater possíveis situações cismáticas. Na alocução de 25 de janeiro de 1959, na qual demonstra seu desejo, João XXIII resume na seguinte frase os objetivos do Concílio:

imploramos um bom início, continuação e feliz sucesso destes propósitos de forte labor, para luz, edificação e alegria de todo o povo cristão, para renovado convite aos fiéis das Comunidades separadas a Nos seguirem, também eles, amavelmente, nesta procura de unidade e de graça, pela qual tantas almas anseiam de todos os pontos da terra. (KLOP I, 1962, p. 38).

O ponto diferencial do Concílio convocado por Roncalli estava no fato dele não ter como objetivo principal discutir questões doutrinárias e disciplinares, mas “ocupar-se do testemunho da Igreja no mundo moderno” (PESCH, 2005, p. 37). Assim, o novo Concílio deveria ser marcado por um caráter pastoral¹²⁰. O papa não queria “condenar erros ou pessoas, mas sim buscar, pelo diálogo, remédios pastorais para as aflições e indagações dos fiéis e da humanidade” (BEOCVII¹²¹, p. 12). Assim sendo, João XXIII inaugurava uma ideia sem precedentes na história da Igreja, visto que todos os concílios anteriores tinham sido convocados a fim de condenar erros e apresentar a doutrina que deveria ser seguida pelos católicos (PESCH, 2005)¹²².

Essa atitude carregada de novidade e abertura frente às contingências mundanas não eximiu o pontificado de João XXIII do complexo processo histórico de *acomodação* que a Igreja se debatia há pelo menos um século. A visão positiva da contemporaneidade e o esforço de diálogo com o mundo, que o papa deseja imprimir na Igreja que governa, não encerra a lógica *modernidade/antimodernidade*. Ela também faz parte daquele secular processo de *acomodação*. Mesmo os resultados que vão delinear-se no decorrer do

¹²⁰ Cumpre citar que dois livros de 1960, ambos de teólogos alemães, despertaram o interesse do papa, tendo também ampla repercussão nos *mass media*: *Das ökumenische Konzil. Die Kirche und die Christenheit*, de Lorenz Jaeger, e *Konzil und Wiedervereinigung. Erneuerung als Ruf indie Einheit*, de Hans Kung. Em sua obra, Kung, com apenas 32 anos, sugeria, entre outros pontos, que o Concílio considerasse a Bíblia como central na fé e sua maior utilização na teologia e na liturgia; a utilização da língua vernácula nas celebrações; frisar o “sacerdócio comum” de todos os batizados; dialogar com outras culturas; reformar a cúria romana e eliminar o *Index*. Todos os pontos sugeridos para debate por Hans Kung, de uma forma ou de outra, entraram nos documentos conciliares (PESCH, 2005). Interessante notar que alguns anos depois, precisamente em 1979, Hans Kung é punido pela Sagrada Congregação pela Doutrina da Fé, por construir uma eclesiologia que colocava em xeque algumas questões essenciais da doutrina eclesiológica católica (cf. SALA, 1980).

¹²¹ A partir desse ponto, ao longo desta tese, o texto de Beozzo (2005) – *O Concílio Vaticano II: etapa preparatória* – será referido assim: BEOCVII.

¹²² Aqui se deve matizar que mesmo sendo convocado tendo em vista um caráter “pastoral”, o Concílio não se eximiu de um peso dogmático, como pode ser visto nas duas futuras Constituições Dogmáticas *Lumen Gentium* e *Dei Verbum*. Sobre a gênese da Constituição *Dei Verbum* cf. BURIGANA, 1998. Cf. também SULLIVAN, 1993.

Concílio em favor da sensibilidade mais suscetível às demandas modernas, marca da maioria conciliar e o, pode-se dizer, fim da “era intransigente”, não resultam *in totum* no fim desse processo de acomodação.

Não faltaram, assim, atitudes contraditórias no pontificado de João XXIII. O itinerário biográfico de Roncalli moveu-se no interior daquele catolicismo antimoderno e de orientação tradicional, marcado pela contraposição à Revolução Francesa e suas consequências. O papa “ficava por muitos aspectos fiel à tal tradição, mesmo se a vivia e a apresentava como uma inspiração diversa daquela do passado. Além disso, a sua ação era destinada a encontrar no ambiente da Cúria, no episcopado, no mundo católico resistências que ele não queria superar pela autoridade” (VERUCCI, 1999, p. 329). Assim sendo, é possível dizer que “estes são provavelmente alguns dos motivos principais que explicam a consistente diversidade de atos e decisões do pontificado de João XXIII” (VERUCCI, 1999, p. 329).

Assim, junto da convocação de um Concílio pastoral, tomados pelos intérpretes mais esperançosos como um evento positivo que retiraria a Igreja da situação belicosa que encontrava com o mundo moderno, Roncalli forneceu alguns gestos contraditórios. Um deles foi o de manter praticamente a mesma formação curial de seu antecessor, Pio XII. Se João XXIII queria tanto transformar a Igreja, optando mesmo em convocar um Concílio, por que teria mantido em seu posto grupos claramente imbuídos de uma perspectiva antimoderna?¹²³ Outro gesto foi a promulgação da encíclica *Ad Petri Cathedram*, de junho de 1959. Nesse documento o papa posicionava-se de maneira aberta no sentido de demonstrar que a Igreja não visava nenhum poder político. Por outro lado, lembrava o tom polêmico e antimoderno da Igreja ultramontana ao recusar qualquer transigência com o erro. Afirmava que a Santa Sé se coloca

“acima das contestações entre os Estados”, abraça “todos os povos com a mesma caridade” e não é movida “por nenhum intento de dominação política e por nenhum desejo de bens terrestres”. É uma paz, acima de tudo, afirmada polemicamente, tal “que não cede ao erro, que não desce a compromissos em nenhum modo com os fatores do erro” (VERUCCI, 1999, p. 334).

Em dezembro do mesmo ano, é promulgado um decreto do Santo Ofício proibindo os católicos de votarem em partidos comunistas ou naqueles que tivessem feito

¹²³ Em seu diário do Concílio, Congar (2005) exclama, fazendo referência à preparação do Concílio: “a Cúria de Pio XII permaneceu em seu posto, ainda que cedesse apenas o necessário, mas sem romper, procurando limitar ao mínimo os prejuízos causados ao sistema” (p. 68).

aliança com eles (DzH 3930). Dez anos depois da condenação de Pio XII, a Santa Sé reafirmava tal posição¹²⁴.

Atos claramente contraditórios foram a instituição do Secretariado pela Unidade dos Cristãos, encabeçado pelo neocardeal Agostinho Bea, em 1960, e a encíclica de novembro de 1961, *Aeterna Dei sapientia*. O secretariado foi fundado com o objetivo de tornar institucional a característica que o concílio tinha passado a representar na disponibilidade católica de tornar-se à questão ecumênica (SCATENA, 2003). A encíclica, por seu turno, marcava posição frente à Igreja ortodoxa, reassumindo acento de condenação que já parecia superado (VERUCCI, 1999).

Além desses documentos, outros atos podem ser elencados para exemplificar o “paradoxo João XXIII” (cf. MEZZADRI, 1975), entre eles: medidas disciplinares contra padres do Instituto Bíblico em 1961; um *monito* contra as obras do jesuíta Teilhard de Chardin; a constituição apostólica *Veterum Sapientia*, que defendia o latim como a língua oficial da Igreja; as encíclicas *Mater et Magistra* (1961) (DzH 3935-3953) e a *Pacem in terris* (1963) (DzH 3955-3997).

Segundo Aubert (*apud* VERUCCI, 1999), era difusa a ideia de que o papa, cansado, era puxado à esquerda e à direita, ao gosto dos conselheiros do momento. Nos ambientes mais conservadores da Cúria Romana difundia-se a ideia de que João XXIII tinha uma personalidade substancialmente conservadora. Além disso, de que não era bem informado e não tomava conhecimento das situações e das consequências de alguns gestos (VERUCCI, 1999).

Nota-se, portanto, que a figura de João XXIII e seu papel na Igreja romana foi objeto de várias interpretações. Algumas frisavam seu aspecto liberal ao convocar um Concílio diferente de todos os anteriores, outras suas características tradicionais¹²⁵.

¹²⁴ Alceu Amoroso Lima (1996) afirma em suas “cartas íntimas”, fazendo referência ao documento: “dizem que foi arrancado do Santo Ofício pelo Cardeal Ruffini, arcebispo de Palermo” (p. 26). Essa posição de Lima (1996) tem seu grau de verossimilhança, já que Ruffini era um dos bispos antimodernos italianos que teriam destaque no grupo da minoria no Vaticano II juntamente com Sigaud e Mayer. Contudo, se tal informação é verdadeira, isso não tiraria a importância de tal ato, que teve que ter necessariamente a chancela papal. Por outro lado, é necessário mesmo matizar a posição de Alceu de Amoroso Lima, pois ele, no período, alinhava-se àqueles que defendiam maior “abertura” e “diálogo” da Igreja e os valores modernos, ou seja, aos progressistas católicos, que por sua vez viam no Concílio a possibilidade tão almejada de transigência entre catolicismo e modernidade.

¹²⁵ Uma contenda importante e interessante de ser citada como exemplo da discussão frente à figura de João XXIII é a que ocorreu no final da década de 1970 com a publicação do livro de Angelina e Alberigo (1978) – *Giovanni XXIII. Profetia nella fedeltà*. Em contraposição à obra, Giovanni Caprile, autor de cinco volumes de crônicas do Vaticano II, lançou duras críticas. Segundo Caprile (1979), o livro, “na tentativa de ressaltar os méritos, as aberturas, as instituições proféticas de Roncalli, se tenha calcado a mão mais que o devido sobre o pontificado de Pio XII e sobretudo sobre a Cúria Romana, que acabaram descritos de modo a evidenciar todas e só as sombras [...] exagerando-as e quase comprazendo-se com elas [...]. A figura de Pio XII saiu, pelo menos deformada, para não dizer insultada” (p. 393). Caprile (1980) não aceita a tese segundo qual João XXIII estaria em contraposição à cúria romana: “É a Cúria Romana, indubitavelmente, a não gozar a simpatia dos Autores do volume! [...] acusa de conservadorismo, imobilismo (p. 78), arrogância (p. 94) [...] sobretudo na denúncia [...] de uma sua contraposição radical ao papa em relação ao Concílio. Contra a realidade dos fatos”.

De acordo com alguns autores, a ideia de convocar um Concílio surgiu de exclusiva e espontânea vontade pessoal do papa¹²⁶. Dessa forma, a caracterização do Concílio como “pastoral” pareceu resultar de sua experiência pessoal como pastor em suas missões em países como a Bulgária, Turquia e Grécia¹²⁷.

Com a palavra “ecumênico” o papa quis caracterizar o Concílio como estritamente entendido no Código de Direito Canônico, ou seja, um Concílio referente à Igreja Ocidental Católica Romana. Assim, a unidade sugerida pelo papa era referente a uma “unidade interna”. Apenas depois de dois anos do anúncio do Concílio, com as discussões que surgiram em alguns países, sobretudo aqueles assinalados pela Reforma – como Alemanha, Suíça, França, Holanda e EUA – é que se reforçou na mente de João XXIII a preocupação com os cristãos separados da Santa Sé¹²⁸.

O anúncio do papa produziu ecos não só nos ambientes católicos, mas também perpassou culturas diversas por todo o mundo. Nos meios cristãos não-católicos o anúncio foi recebido, de um lado, com dúvidas e receios sobre o que a Igreja de Roma poderia estar realmente desejando com essa nova manobra e, por outro, uma curiosa movimentação em relação à proposta¹²⁹. Nos meios católicos a reação mais clara ao projeto conciliar de João XXIII veio com a consulta aos cardeais.

Se de um lado nota-se um embaraço entre os cardeais e o episcopado em relação à proposta do papa, por outro, percebe-se o clamor causado entre os católicos que já desenvolviam um pensamento e uma pastoral mais progressista. Nesses meios, o anúncio do papa parecia surgir como um canto no qual necessariamente despertaria a Igreja de um sono

¹²⁶ Segundo Alberigo (1996), “a convocação do novo Concílio é fruto de convicção pessoal do papa, lentamente sedimentada em seu espírito, encorajada também por outros [...] uma decisão livre e independente, como talvez jamais se tenha verificado na história dos concílios ecumênicos ou gerais” (p. 31). Kloppenburg, citando passagens de discursos do papa deixa entender que a convocação surge espontaneamente na alma de Roncalli (cf. KLOP I, p. 11-14). Não obstante essas considerações, não se pode furtar de considerar se outras forças (as mesmas que o levou ao trono papal) não teriam influenciado em sua decisão.

¹²⁷ Cf. CIPRIANI, 1985 e ALBERIGO, 2000.

¹²⁸ Nas referências do papa à questão ecumênica notam-se algumas oscilações: em 6 de abril de 1959 diz que “o Concílio não suprirá de uma só vez todas as divisões existentes entre os cristãos”; vinte dias depois exclama que o Concílio deverá “tratar das questões que mais interessam ao bem da Igreja universal”; em março de 1959 afirma: “Jesus instituiu não várias igrejas, mas só uma Igreja [...] uma Igreja apostólica e universal. Sim: esta é a Igreja de Roma”; em 17 de maio diz sobre a “finalidade interna à Igreja romana do mesmo Concílio”; em 5 de junho, a frase mais forte sobre a questão ecumênica: “esperança que com o Concílio ‘sua estrutura interna [da Igreja católica] tome novo vigor e todas as ovelhas ouçam a voz do Pastor, sigam-no e se tornem aquele único rebanho que o coração de Jesus deseja ardentemente” (ALBERIGO, 1996, p. 55). Aqui se pode perguntar: Será que João XXIII muda de posição constantemente de acordo com as pressões de lado a lado? Seu comportamento já não aponta para as próprias ambiguidades e “compromissos”, tanto buscado por seu sucessor Paulo VI, e que marcarão o futuro Concílio?

¹²⁹ Como exemplo cita-se a Igreja Luterana do Brasil que “continua – como sempre esteve – numa posição ferozmente contrária a Igreja Católica [...] O mensageiro, órgão oficial deles, continua na mais sincera e inabalável convicção de que o Papa é o Anticristo [Por outro lado tem-se] a Igreja Metodista do Brasil [...] que encara com bastante entusiasmo os esforços de aproximação” (KLOP II, p. 382).

profundo e inapto. Como confirma Alberigo, “na apreciação pública da iniciativa papal, essa encontra, ao invés, aceitação muito notável e atitude simpática nos meios que há anos estavam empenhados no desejo, na elaboração e no experimento da renovação de vários aspectos do catolicismo” (ALB I, p. 39). Destarte, feito o anúncio do evento, o *lobby* em favor de uma Igreja mais moderna, democrática e plural passou a organizar-se e, conseqüentemente também aqueles que viam nessa movimentação alguns perigos para a identidade católica.

A divisão que marcaria todo o desenrolar conciliar já se moldava e, indubitavelmente, remetia ao ciclo *antimodernidade/modernidade*. A dissensão que se delineava era

entre, de uma parte, a cúria romana e elementos da ala conservadora do sacro colégio, italianos (Ottaviani, Ruffini, Siri...) ou não (alguns espanhóis) e do episcopado (um grupo de bispos, italianos, espanhóis, e de outros países), e, de outra, as forças progressistas, os cardeais Suenens, Lercaro, Bea (cardeal a partir de 1959) e a maioria dos bispos (MARTINA, 1997, p. 279).

De um colégio cardinalício composto por 80 membros apenas 25 cardeais responderam à consulta do cardeal Domenico Tardini, Secretário de Estado do Vaticano, oscilando “entre respostas protocolares, oferta de suas orações e préstimos, e só uma ou outra proposta acerca do próprio Concílio” (BEOCVII, p. 71)¹³⁰.

Em maio de 1959, foi constituída a Comissão antepreparatória do Concílio. Essa Comissão teve como escopo central minimizar o impacto causado pelo inesperado anúncio na consciência coletiva católica e preparar os espíritos para tão importante empreitada. Assim sendo, a designação de uma fase antepreparatória tinha como finalidade “atenuar a surpresa e a contrariedade pela decisão do papa e, ao mesmo tempo, visava criar uma estrutura ágil, que providenciasse sobretudo uma consulta plenária e incondicionada da Igreja universal” (ALB I, p. 61).

O cardeal Tardini foi nomeado por João XXIII¹³¹ para o comando da comissão que tinha como tarefa principal recolher material, isto é, sugestões de debate e conselhos do episcopado, das congregações romanas¹³², das Faculdades de Teologia e Direito Canônico, das Universidades Católicas e dos Superiores Maiores das Ordens e Congregações Religiosas delineando, finalmente, os temas que deveriam ser tratados e sugerindo o arranjo dos órgãos organizadores, como secretariados e comissões (KLOP I, p. 109).

¹³⁰ Segundo Alberigo, “as respostas enviadas à comunicação do texto da alocução papal a todos os membros do colégio cardinalício caracterizavam-se sobretudo por preocupação e embaraço” (ALB I, p. 37). Do Brasil, Tardini teve apenas a resposta de D. Jaime de Barros Câmara (BEOCVII, p. 71).

¹³¹ Em suas “cartas íntimas”, Amoroso Lima via nessa atitude de João XIII uma “virada à direita”. Para o filósofo, “a colocação de Mons. Tardini e o prestígio do C. Ottaviani estão demonstrando que a marcha à direita continua” (LIMA, 1966, p. 21). Parece que Amoroso Lima vê a própria ascensão de Roncalli ao papado como uma solução de compromisso: “reconheço que ele foi eleito como uma solução intermediária. E precisa fazer concessões” (LIMA, 1966, p. 17).

¹³² As congregações romanas são os órgãos da cúria romana.

Dessa forma, Tardini e seus colaboradores prepararam um questionário para orientação das respostas. O documento preparado pela comissão vinha em consonância com a perspectiva antimoderna e com as circunstâncias em que os concílios precedentes haviam sido convocados, pedindo aos consultados, por exemplo, que designassem os erros que deveriam ser tratados e combatidos pelo futuro Concílio. João XXIII demonstrou insatisfação com a forma, solicitando a Tardini que fizesse uma consulta na qual os consultados pudessem demonstrar livremente suas preocupações mais urgentes. O que foi feito prontamente em junho de 1959¹³³.

A comissão, marcada principalmente pela composição romana e curial, despertou fortes reações contrárias, principalmente fora da Itália. Perguntava-se se a antepreparação do Concílio não estaria confiada aos pequenos grupos conservadores e antimodernos advindos do pontificado de Pio XII (ALB I). De fato, a Comissão presidida por Tardini possuía vários elementos da Cúria Romana¹³⁴ que se moviam no sentido de imprimir no projeto conciliar dinâmicas favoráveis às suas ideias – muitas permeadas por elementos antimodernos –, com o objetivo final de conseguirem uma hegemonia nos rumos dos trabalhos.

Assim sendo, a organização e o choque entre as tendências já se faziam sentir mesmo antes do desenrolar conciliar propriamente dito¹³⁵. Os vários elementos curiais já se embatiam

¹³³ Assim, a carta que foi enviada em 18 de junho de 1959 se expressava: “Excelência Reverendíssima, Apraz-me comunicar a V. Ex.cia que o Sumo Pontífice João XXIII felizmente reinante, em 17 de maio de 1959, dia de Pentecostes, criou a Comissão antepreparatória, que tenho a honra de presidir, para o próximo Concílio Ecumênico. O augusto Pontífice, em primeiro lugar, deseja conhecer opiniões e pareceres e recolher conselhos e vota dos ex.mos bispos e prelados que são chamados de direito a participa do Concílio Ecumênico (cân. 223); de fato sua Santidade atribui a maior importância aos pareceres, conselhos e *vota* dos futuros Padres conciliares: o que será muito útil na preparação dos temas para o Concílio. Peço, portanto, vivamente a V. Ex.cia que queira fazer chegar a essa Comissão Pontifícia com absoluta liberdade e sinceridade, pareceres, conselhos e vota que a solicitude pastoral e o zelo das almas possam sugerir a V. Ex.cia em ordem às matérias e aos temas que poderão ser discutidos no próximo Concílio. Estes temas poderão dizer respeito a alguns pontos de doutrina, disciplina do clero e do povo cristão, a múltipla atividade que empenha toda a Igreja, os problemas de maior importância que essa deve enfrentar hoje, e toda outra coisa que V. Ex.cia julgar oportuno apresentar e desenvolver. Neste trabalho, V. Ex.cia poderá se valer, com descrição, do conselho de eclesiásticos prudentes e peritos. Essa Comissão Pontifícia acolherá de sua parte com profunda consideração e respeito o quanto V. Ex.cia julgar útil para o bem da Igreja e das almas. As respostas, V. Ex.cia queira redigir em latim, e devem ser enviadas o quanto antes à Pontifícia Comissão mencionada, e, se possível, não depois de 1 de setembro do corrente ano. Com expressão de meu profundo e cordial respeito etc. D. Card. Tardini” (ALBERIGO, 1996, 103-104). Essa carta foi redigida originalmente em latim (Documento original da ADA I/II, 1, p. X-XI).

¹³⁴ Os membros da Comissão eram: Mons. Giuseppe Ferreto, assessor da Congreg. Consistorial; Mons. Pietro Sigismondi, secretário da Congreg. de Propaganda Fide; Mons. Antônio Samoré, secretário dos Negócios Extraordinários; Pe. Acácio Coussa, assessor da Congreg. pela Igreja Oriental; mons Cesare Zerba, secretário da Congreg. da Disciplina dos Sacramentos; Mons. Pietro Palazzini, secretário da Congreg. do Concílio; Pe Arcádio Larraona, claretiano, secretário da Congreg. dos Religiosos; Mons. Dino Staffa, secretário da Congreg. dos Seminários e Universidades; Mons. Enrico Dante, pro-secretário da Congreg. dos Ritos; Pe Paulo Philippe, O.P. , comissionário do Santo Ofício (KLOP I, p. 110). Para uma compreensão sobre o papel da Cúria entre os pontificados de Pio XII e João XXIII cf. RICCARDI, 1993.

¹³⁵ Congar (2005) fala sobre seus receios em relação à Cúria e sua atuação no futuro do Concílio: “Creio que os personagens importantes da Cúria se tenham dado conta muito bem de que João XXIII e seu projeto de Concílio se arriscava a ir ao encontro de uma estranha aventura, e que era portanto necessário predispor de barreiras, retomar o mais possível o controle e limitar os danos [...]. Temo que a Cúria procure limitar o mais possível o concílio [...]. Meu temor é que se procure reduzir esta reunião ao seu estágio final, e que todo o trabalho fique sobre os textos elaborados pelas comissões controladas por Roma, se não até formadas de Romanos [...]” (p. 69).

com aqueles que buscavam fazer do Concílio um espaço sem interferências curiais e que possibilitasse debates e aprovações de resoluções mais abertas. O confronto era inevitável e evidente. Os pedidos de condenação dos erros modernos entre os membros da Comissão foram recorrentes no período antepreparatório. A Cúria buscou assim representar um sólido baluarte da defesa da Igreja frente aos “ataques da modernidade”¹³⁶.

Muitas posições apontavam para o perigo mesmo da realização do Concílio. Como demonstra Alberigo, “resistências às orientações renovadoras do pontificado e em consequência também perspectiva de um sínodo manifestam-se desde as primeiras semanas. Sobretudo o Santo Ofício insiste na habitual linha censória” (ALB I, p. 68). O medo e a ojeriza a qualquer possibilidade de que adentrassem na Igreja os “erros” da modernidade eram não só recorrentes como também demonstrava uma força de adesão de seus pares a um “contra-projeto”, no qual o peso das ideias do papa fosse diminuído.

A proposta inicial de Roncalli foi recebida de diferentes formas nos ambientes eclesiásticos: por um lado, os liberais depositavam no plano do papa uma esperança “modernizadora” das estruturas eclesiásticas, organizando-se para que ela fosse levada a uma extensão máxima; por outro, os conservadores de diferentes matizes apostavam na força dos elementos curiais para que as “ideias modernizantes”, portanto heréticas, fossem condenadas e expurgadas pelo futuro Concílio¹³⁷. Assim, a “luta pelo Concílio” começava a configurar-se, sendo os primeiros momentos, de sua convocação e preparação, apenas os primeiros atos de um embate que se estenderia pelas décadas seguintes.

A fase antepreparatória estendeu-se entre maio de 1959 e maio de 1960, e foi caracterizada sobretudo pela consulta dos Bispos de todo o mundo sobre os rumos que o Concílio deveria seguir. No mês seguinte da emissão da carta de Tardini, começaram a chegar as primeiras das mais de 2 mil respostas. Todas elas foram compiladas em oito tomos da *Series I (Antepreparatoria), volumen II: Consilia et Vota Episcoporum ac Praelatorum*. Dos oito volumes, organizou-se uma síntese sobre os temas tratados, o *Conspectus Analyticus*. Além dessas compilações foi também organizado os *Proposita et Monita Sacrarum Congregatum Curiae Romanae* (propostas das congregações da Cúria Romana) e os *Studia et Vota Universitatum et Facultatum Ecclesiasticarum et Catholicarum* (propostas da universidades e faculdades católicas).

¹³⁶ Sobre a posição da Cúria Congar (2005) acrescenta: “Há um risco fortíssimo de um Concílio pré-fabricado em Roma ou sob a direção dos Romanos. Muitíssimos bispos não têm uma visão complexiva dos problemas, sobretudo dos seus aspectos ideológicos e teológicos” (p. 69).

¹³⁷ Nota-se que essa movimentação e interpretação em torno das ideias do papa foram uma constante desde o primeiro anúncio até os dias de hoje. A historiografia do Concílio Vaticano II demonstra-se como um reflexo da própria dinâmica pós-conciliar: a formulação de diversas interpretações sobre os textos finais e a luta pela hegemonia interpretativa.

Mesmo com o desenvolvimento de amplas pesquisas, o enorme volume das *vota* foram diferentemente interpretados pelos historiadores do Concílio. Alguns veriam neles apenas uma mentalidade pré-conciliar, “em que nada teriam anunciado o evento futuro. Outros seriam tentados [...] a buscar uma espécie de auto-retrato da Igreja Católica às vésperas do Concílio” (ALB I, p. 108).

Na verdade, o que chega às futuras Comissões Preparatórias não são os *vota* em si, mas os relatórios sintéticos, organizados em dez fascículos e divididos por região: *Rapporto Sintetico sul Consigli e Sugerimenti dati dagli ecc.mi vescovi e prelati*, um *Rapporto Sintetico sul Consigli e Sugerimenti dai ver.mi superiori generali* e uma *Sintesi Finale su Consigli e Sugerimenti degli ecc.mi vescovi e prelati di tutto il mondo per il futuro Concilio Ecumenico: Rapporto Sintetico e Sintesi Finale*¹³⁸.

Mundialmente tem-se uma resposta satisfatória: dos 2594 consultados, obtêm-se respostas de 1998, ou seja, 77 %. Os *vota* podem ser divididos em três grupos de atitude:

1. Respostas das Igrejas em ambientes hostis, como as dadas pelos prelados de países sob domínio comunista: “de forma muito ‘canônica’, a maioria dos *vota* do Leste preconiza um Concílio que mantenha firme as posições católicas que lhes servem de cartão de visita [...] contra a ameaça marxista, como se é tentado acrescentar, se bem que não se diga isso em nenhum lugar” (ALB I, p. 125). Nesse grupo também é possível ler as respostas das minorias católicas em países protestantes. Nelas percebe-se um entrincheiramento identitário a fim de marcar as diferenças;
2. As respostas desse grupo apontam para a preocupação de o futuro Concílio responder aos diversos problemas eclesiais. Nota-se um caráter reformista com sugestões de criação de um organismo romano para diálogo entre os cristãos, reforma litúrgica, supressão do juramento antimodernista, reforma do Santo Ofício e do *Index*, além de autonomia nas pesquisas, principalmente a bíblica. Nesse grupo também é possível encontrar pedidos de condenação do comunismo e de definições de dogmas, contudo em menor número;
3. No terceiro grupo, caracterizado por ser minoria na consulta, as respostas são caracterizadas por afirmação do movimento secular de negação da modernidade e dos movimentos que com ela dialogam. Para esses prelados, o futuro Vaticano II deveria ser o coroamento do Concílio de Trento e do inacabado Concílio Vaticano I, ambos permeados por atitude defensiva e de reafirmação identitária. A maioria das propostas desse grupo

¹³⁸ Relatório Sintético dos Conselhos e Sugestões dados pelos excelentíssimos bispos e prelados, um Relatório Sintético dos Conselhos e Sugestões dados pelos veneradíssimos superiores gerais e uma Síntese Final sobre Conselhos e Sugestões dos excelentíssimos bispos e prelados de todo o mundo para o futuro Concílio Ecumênico: Relatório Sintético e Síntese Final.

gira em torno da figura da Virgem Maria, pedindo a ela afirmações de co-redenção e “mediação universal de todas as graças”. Além disso, também se observam pedidos de condenação do proselitismo protestante, do neomodernismo e do relativismo dogmático. Como sugere Fouilloux (1995), a argumentação da maioria dos *vota* desse grupo estão calcadas sob a linha censória e defensiva do *Syllabus* de Pio IX, na encíclica *Pascendi dominici gregis* de Pio X e na encíclica de Pio XII *Humani generis*.

Respondendo às necessidades prementes de pesquisa sobre os *vota* brasileiros, Luiz J. Baraúna desenvolveu um estudo das respostas à “consulta Tardini”, elaborando uma primeira tipologia (BARAÚNA, 1993).

Segundo Melloni (*apud* BARAÚNA, 1993), os estudos dos *vota* têm tido interpretações e resultados diferenciados, indo daqueles que apontam a documentação como “material decepcionante e inútil” aos que os apresentam como “fonte para um retrato da igreja (católica) às vésperas da virada conciliar” (p. 147).

O episcopado brasileiro era um dos maiores em números de participantes do Concílio, ficando atrás apenas de Itália e dos Estados Unidos da América. As respostas dos consultados brasileiros ultrapassam a média mundial, chegando a 79 %. Contudo, várias respostas se contentavam apenas em demonstrar a aderência ao projeto do papa, enquanto poucas se debruçavam com maior cuidado na consulta, levantando questões mais centrais para a futura discussão (BEOCVII).

A partir de análises dos *vota* é possível notar uma parcela que, tanto no Brasil quanto em outros países, caracteriza-se pela abertura doutrinal e social, enquanto outra optava pela moderação em seus vários matizes.

A grande maioria dos *vota* “para não dizer a quase totalidade – dos bispos brasileiros que responderam à citada circular consulta, refletem uma visão de Igreja e de mundo acentuadamente pós-tridentina” (BARAÚNA, 1993, p. 149). Dessa forma, as preocupações dos bispos brasileiros, em sua maioria, são concernentes aos problemas internos da Igreja. Baraúna (1993) cita sete pontos nos quais os bispos tocam com maior frequência em suas respostas: reintrodução do diaconato como ministério próprio (49%); maior uso do vernáculo na liturgia e sua reforma (36%); proclamação de definição dogmática da doutrina da mediação universal de Nossa Senhora (35%); celibato eclesiástico e solução “benigna” para os padres casados (30%); necessidade de deliberação sobre o uso do traje clerical e tonsura (28%); maior inserção e entrosamento dos religiosos na pastoral, sob a coordenação dos bispos (25%); problemas dos seminários (23%).

Essas sugestões, sempre segundo Baraúna (1993), podem ser encontradas nas três correntes que o autor delinea a partir das linhas encontradas nos *vota* do episcopado brasileiro:

- 1) Uma minoria ultra-conservadora que é marcada pelo tom condenatório da modernidade e seus valores, especialmente contra o comunismo e associações como a Maçonaria, o Rotary Club, o Lions Club;
- 2) Uma minoria que dá ênfase a “Igreja ad extra” e não a “Igreja ad intra”; que se posiciona em favor do diálogo à luta contra determinadas ideias; marcada como “precursora e profética, que revela claramente a consciência de que chegou o momento de a Igreja relativizar uma *pequena* tradição (a pós-tridentina) para reatar com a *grande* Tradição”;
- 3) Uma maioria constituída por conservadores e moderados. Estes bispos apontam para a necessidade de reformas na liturgia, na disciplina eclesiástica e no Direito Canônico, porém respeitando e se comprometendo com a chamada “Tradição da Igreja” (BARAÚNA, 1993, p. 151).

O que interessa particularmente no caso é o primeiro grupo. Nele situam-se os dois bispos que tiveram intensa atuação nos debates conciliares junto a alguns membros da Cúria e a outros bispos: Antônio de Castro Mayer e Geraldo de Proença Sigaud. Na leitura dos *vota* desses bispos percebe-se a preocupação profunda frente à modernidade, vista apenas negativamente. Assim, a Igreja reunida em Concílio deveria ter – igualmente a todos os concílios anteriores – como escopo central a luta e a condenação dos valores representados por esse mundo.

Partindo de uma visão geral da resposta à consulta dos dois bispos, as sugestões sugeridas para as discussões no Concílio dizem respeito à área litúrgica, ao uso irrestrito do latim na missa e nos sacramentos, ao reforço dos dogmas existentes e à proclamação de outros, especialmente referentes à Maria, como sua co-redenção na história salvífica¹³⁹, além de serem muito reticentes frente às novidades teológicas e às ideologias em geral. Baraúna (1993) infere que o maior objetivo do Concílio para os dois prelados deve ser:

- a) denunciar e condenar os erros e desatinos do mundo moderno, que vêm penetrando profundamente na Igreja, e muito particularmente entre os seminaristas, padres, os teólogos e boa parte até dos bispos. Estes erros são basicamente o naturalismo, o materialismo, o modernismo, o comunismo ateu, a permissividade nas doutrinas e nos costumes;
- b) repropor à Igreja universal, como modelo supremo, a restauração plena da “cristandade” (‘*civitas christiana*’), da soberania de Deus e de sua Igreja sobre o mundo;
- c) mobilizar a Igreja universal, sob liderança do papa, para a grande cruzada ‘contra-revolucionária’ da restauração da ‘cristandade’ (p. 152).

O rascunho da resposta a Tardini do arcebispo de Jacarezinho delinea a resposta oficial que comporia o *vota* do prelado¹⁴⁰. No início de sua exposição, Sigaud já deixa claro

¹³⁹ Para compreender como a questão mariana estava sendo discutida no momento, cf. BARAÚNA, 1960.

¹⁴⁰ Este rascunho foi encontrado no Fundo arquivístico de Dom Sigaud, Fundo Vaticano II de São Paulo (que, a partir de agora, ao longo do texto da tese, será referido como FVATII/SP). Interessante notar que a resposta enviada a Roma é mais completa.

que suas preocupações não estão no campo dogmático propriamente dito, mas na possível inserção das ideias e costumes modernos no seio do catolicismo. Assim exclama:

Estudando a vida da Igreja no Brasil, no mundo, observo nela um enfraquecimento grande interno, uma profunda penetração dos erros e do espírito do mundo. Ao lado disto vejo um silêncio impressionante dos Bispos, uma colaboração positiva de muitos membros do Clero no trabalho da Revolução. Vejo mesmo em muitas partes como a Hierarquia persegue os que falam e agem contra a Revolução. Em lugar de lutar abertamente contra a Revolução, muitos membros da Hierarquia impedem que os bons sacerdotes, leigos lutem. São promovidos ao episcopado Bispos revolucionários, e estes têm toda a liberdade de ação (FVATII/SP, 168.1/002).

Ecoando as vozes dos contra-revolucionários oitocentistas franceses, Sigaud afirma que a futura assembleia só teria sucesso se os padres olhassem “de frente para o problema fundamental da luta em que a Sociedade Católica está empenhada – estudar com clareza seu grande inimigo: a Revolução” (FVATII/SP, 168.1/002).

O arcebispo passa então a discorrer sobre as causas, características, agentes e profilaxias da Revolução. Entre os inimigos que devem ser combatidos pelos católicos, segundo o prelado, estão a maçonaria, o judaísmo internacional e a Revolução. Sobre a primeira, Sigaud diz que os

olhares do Concílio de todo a Igreja devem se dirigir vivamente para esta Seita, a Franco-Maçonaria. As encíclicas dos Papas sobre esta seita são atualíssimas [...] é necessário ensinar aos católicos que a Maçonaria é a grande inimiga da Igreja, sua inimiga de morte, e que ela é uma organização mundial poderosíssima, que dirige e fomenta a luta mundial e definitiva contra a Igreja (FVATII/SP, 168.1/002).

Sigaud defende que a maçonaria teria se ligado ao comunismo para alcançar seus objetivos comuns. Além disso, declara que ambos os movimentos são filhos de um mesmo pai: o judaísmo internacional¹⁴¹. Tentando livrar-se da pecha de antissemita, Sigaud deixa claro de saída que condena qualquer tipo de perseguição contra os judeus por motivos raciais ou culturais: “a raça judaica é criatura de Deus, tem o direito de existir, e nós não admitimos a existência de raças superiores ou inferiores. A raça judaica não é responsável por tudo quanto os seus chefes fazem” (FVATII/SP, 168.1/002). Por outro lado, alerta para o fato de que

a Igreja não pode ignorar que a Sinagoga, os chefes do povo judeu conspiram contra ela. É um trabalho de séculos, metódico, contínuo, inteligente, conseqüente,

¹⁴¹ O discurso de Sigaud sobre o judaísmo ressoa a forma que o antijudaísmo apresentava-se nos anos 1930 no Brasil. Seu nome máximo, Gustavo Barroso (1888-1959), afirmou em um de seus livros: “A questão judaica não é, como pensa muita gente e como muitos judeus se esforçam, uma questão *religiosa* ou *racial*. É uma *questão política*. Ninguém combate o judeu porque ele seja da raça semita nem porque siga a religião de Moisés. Mas sim porque ele age *politicamente* dentro das nações, no sentido dum plano preconcebido e levado por diante através dos tempos” (BARROSO *apud* MAIO, 1999, p. 238).

e seu fim é a destruição da Igreja e a implantação de uma ordem naturalista. Esta ordem racionalista atinge todos os aspectos da vida humana, e se opõe em todos eles à ordem Revelada, à Igreja e à Sociedade Católica. Esta ordem naturalista, radical e universal é a Revolução (FVATII/SP, 168.1/002).

Seguindo a mesma linha de seu rascunho e deixando mais claro o que pensa sobre o judaísmo, o prelado de Jacarezinho afirma:

Os líderes desse judaísmo desde séculos conspiram contra o Nome Católico, e de maneira metódica e com ódio mortal preparam a destruição da Ordem Católica e constroem a Ordem do Império judaico mundial. Para isso servem a Maçonaria e o Comunismo. O dinheiro, os meios de informação e a política mundial em grande parte estão nas mãos dos Judeus. Embora sejam os maiores capitalistas, e portanto deveriam ser os maiores adversários da Rússia e do Comunismo, não têm medo dele; pelo contrário, ajudam-no a conquistar a vitória. Os traidores dos segredos atômicos dos Estados Unidos da América foram Fuchs – Golds – Gringlass – Rosenberg: todos judeus. Os fundadores do Comunismo são judeus, (e são também eles) os pregadores, organizadores e “financiadores”. Trata-se do interesse deles. Esta é a realidade. Deve-se então odiá-los? Não! Mas há que opor vigilância, clareza, luta sistemática e metódica à luta sistemática e metódica desde “Inimigo do Homem”, cuja arma secreta é “o fermento dos fariseus que é a hipocrisia” (FVATII/SP, 168.1/002).

Exposto o principal inimigo da Igreja, Sigaud exclama: “No meu modesto parecer, a Igreja deveria organizar no âmbito mundial uma luta sistemática contra a Revolução” (FVATII/SP, 168.1/002). Assim, passa então aos princípios que devem reger os católicos no combate a Revolução e que o Concílio deveria realizar.

O primeiro deles seria a condenação de certas doutrinas. Segundo o bispo, em relação às posições da Santa Sé frente aos erros modernos

tem havido bastante pronunciamentos, embora não suficientes. Até hoje o maritainismo não foi condenado, embora os erros e o espírito do maritainismo sejam muito espalhados, e estejam causando grande mal nos países da América Latina [...]. É preciso organizar em âmbito mundial a luta contra as doutrinas e os fatores da doutrina, principalmente dentro do Clero e das Ordens Religiosas (FVATII/SP, 168.1/002).

Em sua resposta oficial, o bispo refere-se a si mesmo ao dizer que

aqueles que apontam os erros e os condenam, sofrem perseguição por parte dos colegas e são chamados de “integristas”. Dos seminários e até mesmo de Roma voltam seminaristas cheios das idéias de Revolução. Eles se proclamam “maritainistas”, são “discípulos de Teilhard de Chardin”, “socialistas católicos”, “evolucionistas” (*apud* BEOCVII, p. 110-111).

Sigaud, mais adiante, pede explicitamente aos futuros trabalhos conciliares que se condenem as ideias de Jacques Maritain:

Outra condenação muito necessária é a condenação de Maritain. Seus erros causaram danos gravíssimos à Igreja, de modo particular na América Latina. O clero jovem está por eles infestado. Os danos dos erros do partido da “Democracia Cristã” provêm das idéias de Maritain. Diz-se que as agitações políticas na América são realizadas pelos seus discípulos. Os católicos dizem: O Vaticano aprova Maritain, pois ele foi o Embaixador da França junto à Santa Sé. Há bispos que se declaram “maritainistas”. Nas Universidades Católicas do Brasil predominam suas doutrinas. Roma, entretanto, cala-se (*apud* BEOCVII, p. 110-111).

A luta contra-revolucionária dos católicos, portanto, também deve ter a atenção de denunciar “as formas de propaganda dos princípios, do espírito e das realizações que sem manifestarem abertamente o erro, concorrem para divulgá-lo e transformá-lo em ordem social”. Para Sigaud esse tipo de propaganda faz com que a “cousa [...] [seja] apresentada de tal forma que a pessoa menos avisada não percebe a raiz doutrinária de onde ela provém e a pessoa, sem perceber, fica com o princípio latente em sua alma, e vai, sem o perceber, tomando o espírito da Revolução” (ADA, I/II, p. 190).

Nesta linha, o prelado defende a atualidade do *Syllabus* de Pio IX, sugerindo que “deveria porém ser completado, e deveria ser organizada a luta do Clero contra os erros”. Além de demonstrar preocupações às matérias doutrinárias, Sigaud também demonstra preocupação com a moral e os costumes e exclama que é “oportuno uma condenação radical de todas as dansas em que um homem dança abraçado a uma mulher. Condenação das dansas individuais históricas e sensuais”. Suas preocupações morais também se concentram na “moda”, sugerindo que se deve “estabelecer um padrão de modéstia para o mundo ocidental, uniforme e universal, e lembrar os ideais da modéstia e recato”. No cinema deve se pautar por filmes informativos, sendo o “cinema-diversão, o cinema-novela [...] uma outra apreciação: toda novela ou romance merece restrições sob o ponto de vista católico, pois é uma excitação fantasiosa dos sentimentos, e isto, em geral, é prejudicial à alma”. Sigaud sugere que seja criada uma Comissão de Crítica em Roma, cujo parecer fosse obrigatoriamente acatado por toda a Igreja. Em referência aos livros, que o Santo Ofício condene alguns deles, citando novamente Jacques Maritain e suas obras (ADA, I/II, p. 190).

Em relação às “dificuldades internas” da Igreja, o bispo de Jacarezinho chama a atenção para a “estagnação da escolástica” e a uma “tendência de acompanhar as doutrinas errôneas [...] o existencialismo, o socialismo, criando adaptações vergonhosas”. Clama que a Igreja deva “chamar rigorosamente a atenção dos seus filhos sobre os perigos do Naturalismo Pedagógico, que encara a infância como uma idade ideal, onde o ser humano é quase angélico, livre das paixões do pecado original” (ADA, I/II, p. 190).

O bispo responde como combater a Revolução: “uma vez que a trama da Revolução é uma só, é preciso que ela seja combatida com um plano orgânico e único [...] uma sociedade Contra-Revolucionária, construída com base na doutrina da Igreja”. Para Sigaud “o que a Igreja precisa não é de estudar alguns retoques pelos quais a Sociedade atual seja recristianizada. É preciso dar uma noção de como deve ser a Ordem Católica ideal e criar uma vontade decidida de realizar concretamente uma tal ordem” (BEOCVII, p. 111-112).

Acreditando ser o comunismo o fim último da Revolução, esclarece que diante dele “não é possível cooperação”. Além disso, discorre do engano que a utopia socialista encerra e que

é preciso que a Igreja chame a atenção do mundo sobre essa tentação paradisíaca e sobre o fruto amargo que ela contém. Mostrar que a vida humana na terra não dever ser paraíso. Que o sofrimento, a paciência, a humildade, a caridade, são grandes e indispensáveis virtudes [...] a condenação das desigualdades na Sociedade implica numa revolta contra Deus, que quer a desigualdade [...] o socialismo leva o ódio da humildade, da pobreza, do sofrimento e da caridade (BEOCVII, p. 111-112).

O bispo finaliza seu rascunho dizendo:

os católicos necessitam de um programa positivo de ação, ao qual a Santa Sé os chame, a fim de que todos trabalhem para a construção da Cristandade [...]. Se o Concílio traçasse um programa religioso, social e político para os Católicos, programa concreto e sábio, de etapas práticas de construção da Cristandade, teria marcado o início da Idade Nova (BEOCVII, p. 111-112).

Antonio de Castro Mayer, por seu turno, também não se esquivava de pedir condenações ao futuro Concílio. Contudo, volta-se para questões mais filosóficas, como por exemplo, as relações do Cristianismo e o socialismo (BEOCVII). Dessa forma, o socialismo é o principal ponto no qual Mayer pede suas condenações:

Parece-me oportuno dissipar qualquer confusão, declarando, por exemplo, que a ordem da sociedade sonhada pelos socialistas, baseada somente no amor e no progresso científico, é contra a atual disposição da Divina Providência, porque a desigualdade entre os seres humanos não constitui, de modo algum, um mal, mas manifesta do melhor modo a perfeição de Deus na presente ordem hierárquica das coisas e dos seres humanos; tanto mais que, na absoluta igualdade de todos os seres humanos, certas virtudes cristãs, das mais necessárias para a salvação, como a humildade, a obediência, a misericórdia etc., tornam-se quase impossíveis. O peso que padecem os seres humanos por conta da desigualdade, seja considerado como pena do pecado original e como meio para que pratiquem as virtudes (BEOCVII, p. 111-112).

A preocupação frente ao “perigo vermelho” não é encontrada apenas nas respostas desses dois bispos supracitados. Ela também é encontrada nas respostas do Arcebispo de Recife, Antônio de Almeida Morais Júnior, de Zacarias Rolim de Moura, bispo de Cajazeiras (PB), e de Agnelo Rossi, Bispo da Barra do Piraí (RJ).

Morais Júnior, por exemplo, exorta:

b) Nas dioceses e arquidioceses com grande infiltração comunista, durante as eleições, muitos sacerdotes não aceitam a legítima interpretação do Decreto da Santa Sé contra os comunistas e seus colaboradores e são abertamente contra as determinações episcopais; sustentam opiniões próprias; trabalham por homens ligados ao Comunismo ou que ajudam o Comunismo; c) alguns sacerdotes, mesmo após advertência da Autoridade Eclesiástica, permanecem com laços de amizade com elementos comunistas e socialistas; d) até alguns jesuítas, professores da Universidade Católica de Recife, gostam de apelidar-se de homens de “esquerda” (BEOCVII, p. 116).

Rolim de Moura insiste na incompatibilidade entre catolicismo e comunismo: “Que sejam expostas as orientações pelas quais o Socialismo que se propugna, mesmo nestes tempos, não pode harmonizar-se com a doutrina católica, segundo as palavras de Pio XI, de santa memória: ‘Ninguém pode ser simultaneamente um católico probo e um socialista de verdade’” (BEOCVII, p. 116).

Além da obsessão anticomunista percebida nos *vota* do episcopado brasileiro situados no terceiro grupo de respostas, outras preocupações, claramente perpassadas pelo espírito apologético e defensivo de Trento e do Vaticano I, podiam ser encontradas: pedidos de condenação da doutrina espírita e da reencarnação¹⁴².

A marca do tradicionalismo desses elementos do episcopado brasileiro, percebida através dos vários pedidos de condenação de erros e a reafirmação da perspectiva tridentina e ultramontana, entravam em consonância com outros prelados mundiais, especialmente com os da Itália, que tinham forte influência nos dicastérios curiais¹⁴³. Esses grupos desempenhariam papel central na organização da minoria conciliar e suas estratégias nos futuros debates.

Contudo, de modo geral, a maioria dos bispos brasileiros que responderam à consulta de Tardini afastava-se das ideias da minoria antimoderna, que via no Concílio a possibilidade da promulgação de novos dogmas e do aprofundamento do fosso entre Igreja e modernidade.

Em junho de 1960, com o *moto proprio*¹⁴⁴ *Superno Dei Nutu*, João XXIII abre a fase

¹⁴² Os bispos que se posicionaram nessa perspectiva eram: Dom José L. Neves (Assis, SP), Antônio Mendonça Monteiro (Bonfim, MG), Benedito Zorzi (Caxias do Sul, RS), José Newton de Almeida Baptista Pereira (Diamantina, MG), Antônio Barbosa (Campo Grande, MS), Antônio Zattera (Pelotas, RS), Cardeal Augusto Álvaro da Silva (Salvador, BA), Cardeal Jaime de Barros Câmara (Rio de Janeiro, RJ), Clemente Geiger (Xingu, PA) (cf. BEOCVII, p. 118).

¹⁴³ Pode-se citar o cardeal arcebispo de Palermo, Ernesto Ruffini, o cardeal Alfredo Ottaviani, Secretário da Suprema Sacra Congregação do Santo Ofício (a atual Congregação para a Doutrina da Fé), o arcebispo de Gênova Giuseppe Siri, o bispo da pequena diocese de Segni Luigi Maria Carli, entre outros, como Dino Staffa, Pietro Parente e Enrico Dante (cf. BUONASORTE, 2003).

¹⁴⁴ “Moto proprio (‘De própria iniciativa’) indica um documento do papa, de caráter legalista, que ele promulga por sua própria iniciativa. Não é apenas um ato de rotina sobre sua mesa, como proposta jurídica ou disciplinar da parte dos dicastérios da cúria – o que não exclui, todavia, que implique depois outro trabalho” (PESCH, 2005, p. 58).

preparatória, criando os comissariados e os secretariados¹⁴⁵. Com o documento, João XXIII constituiu dez comissões preparatórias: Comissão Teológica; Comissão dos Bispos e do governo das dioceses; Comissão para a disciplina do Clero e do povo cristão; Comissão dos Religiosos; Comissão da disciplina dos Sacramentos; Comissão dos Estudos e dos Seminários; Comissão da Igreja Oriental; Comissão das Missões; Comissão do Apostolado dos leigos¹⁴⁶. Também foi instituído um Secretariado para questões dos meios modernos de difusão do pensamento (imprensa, rádio, televisão etc.) e um “conselho” que terá grande importância nos desenvolvimentos dos trabalhos referentes aos cristãos não-católicos: o Secretariado para a Promoção da Unidade dos Cristãos¹⁴⁷. Cada comissão possuiria um presidente (cardeal), um secretário e membros e consultores, todos nomeados pelo papa. Além dessas comissões o papa instituía uma Comissão Central, presidida por ele próprio, com um secretário e alguns conselheiros, “com o encargo de seguir e coordenar, quando necessário, os trabalhos das outras Comissões e determinar definitivamente os assuntos que serão tratados no Concílio” (KLOP I, p. 117).

Como visto anteriormente, as comissões preparatórias estavam sobre forte influxo da cúria. Alguns perguntavam o que desejava João XXIII com a decisão de colocar a frente delas os membros dos mais importantes dicastérios. Dessa maneira, os esquemas primários, em número de 69, representavam uma reafirmação das posições papais das últimas décadas e um reconhecimento da teologia e das práticas romanas. Observa-se que, curiosamente, um terço

¹⁴⁵ Cf. KLOP I, p. 56. É importante citar que são poucas as informações sobre essa etapa de preparação. Bezzo (2005) destaca três crônicas que teriam um volume considerável de apontamentos e documentos sobre essa fase: KLOPPENBURG, 1962; LAURENTIN, 1962; e CAPRILE, 1966-1968.

¹⁴⁶ Os presidentes das Comissões foram: Comissão Teológica: Cardeal Alfredo Ottaviani; Comissão dos bispos e do governo das dioceses: Cardeal Paulo Marella, Arcebispo da Basílica Vaticana e Núncio em Paris; Comissão da disciplina do clero e do povo cristão: Cardeal Pietro Ciriaci, Prefeito da Sacra Congregação do Concílio; Comissão dos Religiosos: Cardeal Valério Valeri, Prefeito da Sacra Congregação dos Religiosos; Comissão da disciplina dos sacramentos: Cardeal Benedetto Aloisi Masella, Prefeito da Sacra Congregação da Disciplina dos Sacramentos; Comissão da Sagrada Liturgia: cardeal Gaetano Cicognani, que falecido em fevereiro de 1962 foi substituído pelo Cardeal Larraona, Prefeito da Sacra Congregação dos Ritos; Comissão dos Estudos e Seminários: Cardeal Giuseppe Pizzardo, Prefeito da Sacra Congregação dos Seminários e das Universidades; Comissão das Igrejas Orientais: Cardeal Amleto Giovanni Cicognani, Secretário da Sacra Congregação para a Igreja Oriental, até ser nomeado Secretário de Estado em agosto de 1961; Comissão das Missões: Cardeal Gregório Pedro Agagianin, Prefeito da Sagrada Congregação da Propaganda Fide; Comissão do Apostolado dos leigos: Cardeal Fernando Cento, Núncio em Bruxelas e Lisboa; Comissão Cerimonial: Cardeal Eugênio Tiserant, Prefeito da Sagrada Congregação Cerimonial; Secretariado da Imprensa e do Espetáculo: Arcebispo João Martinho O’Connor; Secretariado para a união dos Cristãos: Cardeal Agostinho Bea.

¹⁴⁷ Esse secretariado teve grande importância e influência na defesa da perspectiva dialogal com os cristãos de outras denominações. A decisão de João XXIII de criar esse secretariado e colocar em sua direção o jesuíta Agostinho Bea, depois de tê-lo elevado ao cardinalato, foi a decisão pessoal mais importante tomada pelo papa no decorrer das preparações. Somente dessa forma, o ecumenismo, entendido agora como o movimento de busca da unidade entre os cristãos, pôde ganhar amplitude nas discussões conciliares, visto que, o novo secretariado saía do âmbito dos dicastérios curiais que, além de terem central importância nos trabalhos preparatórios, possuíam em seus quadros elementos tradicionalistas de grande influência (PESCH, 2005).

das notas dos esquemas remetia à encíclica *Humani Generis*, aos documentos do Concílio Vaticano I e dos documentos antimodernistas do século XIX e início do XX (PESCH, 2005).

Interessante notar que, ainda segundo Pesch (2005), João XXIII seguia a gênese dos “esquemas preparatórios” com a máxima atenção e simpatia. Transparecia uma evidente satisfação com o desenrolar da preparação. Aqui o autor chama atenção para o “paradoxo João XXIII”, pois não é possível entender como o papa poderia acreditar seriamente que os textos preparados pelas comissões inspirassem aquele desejado “ar fresco” que mediante o Concílio entraria na Igreja.

Na comissão central já se encontravam alguns elementos das Igrejas nacionais. Dessa forma, levantaram-se várias vozes do episcopado mundial que apontavam para que o Concílio tratasse de todos os problemas colocados pelas rápidas transformações planetárias¹⁴⁸. As pretensões curiais encontravam, portanto, uma forte e orgânica tendência contrária. Foi assim que apenas alguns dos esquemas preparados tornaram-se a base para as discussões conciliares¹⁴⁹.

Segundo Mallerai (2005), os dois pólos que se formaram na fase preparatória eram o dos “Romanos”, marcado pela inflexibilidade frente às exigências de remodelação da Igreja ao mundo e encabeçado pelo cardeal Ottaviani, e o dos liberais, tendo seu núcleo de aglutinação o Secretariado para a União dos Cristãos, presidido pelo cardeal Augustin Bea¹⁵⁰ e assistido intimamente pelo prelado holandês Jan Willebrands.

Como exemplo dessa divisão inicial pode-se citar a intervenção que Marcel Lefebvre¹⁵¹, arcebispo de Dakar e membro da comissão central preparatória, fez ao ser consultado sobre a lista dos peritos nomeados pelo papa para fazer parte do evento conciliar: “É preciso afirmar bastante esse princípio. Porquanto a meu humilde parecer, ficamos muito surpreendidos ao ler, na lista das comissões preparatórias, os nomes de certos teólogos, cuja doutrina não parece provida das qualidades requeridas pelos conselheiros” (MALLERAI, 2005, p. 315).

Entre esses estavam nomes como Yves Congar, Henri de Lubac e Karl Rahner, teólogos censurados anos antes pela Santa Sé. Finalizada a sessão na qual Lefebvre interveio, Ottaviani tomou-o pelo braço e disse: “Bem sei, mas que fazer? O Santo Padre quer assim: quer peritos que tenham um nome!” (MALLERAI, 2005, p. 316). As duas das grandes personalidades do bloco conciliar antimoderno já se comunicavam.

¹⁴⁸ Mensagem dos cardeais e arcebispos franceses de 26 de outubro de 1961; cardeal Frings de Colônia em 19 de novembro de 1961; cardeal Alfrink de Utrecht; o arcebispo Jaeger di Paderborn; cardeal Montini de Milão (cf. PESCH, 2005).

¹⁴⁹ Da Comissão Teológica, só dois esquemas foram aceitos, depois de profunda reelaboração: os esquemas das comissões da liturgia, pela vida consagrada e pelo apostolado dos leigos, ao menos, constituíram a base das decisões conciliares (PESCH, 2005).

¹⁵⁰ Cf. a biografia em SCHMIDT, 1987.

¹⁵¹ Para uma biografia completa de Marcel Lefebvre, cf. MALLERAI, 2005.

Assim sendo, a polarização que marcará todo o Concílio já é observada nos trabalhos das comissões preparatórias. A “luta pelo Concílio” iniciava-se na sua preparação. De acordo com Mallerais (2005),

enquanto as sessões se sucediam [das comissões preparatórias], se repetia a mesma cena: depois da apresentação de cada esquema da parte do presidente da comissão que o havia elaborado, seguia a discussão conduzidas pelos eminentíssimos, muito freqüentemente Liénart, Frings, Alfrink, Döpfner, König e Léger de um lado, Ruffini, Siri, Larraona e Browne de outro (p. 317).

Os dois eixos que entrariam em embate no Concílio já estavam formados: o primeiro, que vai se firmar como a maioria, caracterizados, principalmente, pelos padres dos episcopados alemão, francês, austríaco, holandês, belga e suíço, e o segundo, marcado fortemente pelo episcopado italiano, espanhol e, com o início das discussões conciliares, reforçados pelos de países latinos. Era a força das águas do Reno adentrando e mudando o rumo das águas do Tibre¹⁵².

Destarte, desde o anúncio de João XXIII de sua empreitada de colocar em movimento seu desejo de realizar um Concílio ecumênico para a Igreja católica, muitas forças se debateram e se organizaram a fim de que seus projetos para ela fossem submetidos, aprovados e colocados em prática. O que não foi diferente nos anos seguintes a preparação, marcados por longas discussões e debates no desenrolar das quatro sessões conciliares.

¹⁵² É essa metáfora que Ralph Wiltgen usa para tratar da influência dos prelados nórdicos nos resultados posteriores do Concílio. Cf. WILTGEN, Ralph M. *The Rhine flows into the Tiber: a history of Vatican II*. Rockford: TAN, 1985. Edição em francês: WILTGEN, Ralph. *Le Rhien se jette dans le Tibre*. Paris: Du Cèdre, 1976. No Brasil a obra foi lançada recentemente: WILTGEN, Ralph. *O Reno se lança no Tibre: o Concílio desconhecido*. Niterói: Permanência, 2007.

3.2. O PRIMEIRO PERÍODO: AGLUTINAÇÃO E REORGANIZAÇÃO DE TENDÊNCIAS

O bloco antimoderno já tinha suas bases na Cúria Romana, predominantemente italiana, e cabe lembrar, nas Comissões antepreparatórias. Assim, a partir de uma afinidade espiritual e teológica montou-se um eixo no qual logo outros bispos simpáticos às suas ideias se congregariam. Esse eixo inicial era composto pelos seguintes padres: Alfredo Ottaviani (presidente da Suprema Sacra Congregação do Santo Ofício) (cf. CAVATERRA, 1990), Michael Browne, Ernesto Ruffini (arcebispo de Palermo), Giuseppe Siri¹⁵³ (arcebispo de Gênova e presidente da Conferencia Episcopale Italiana), Dino Staffa (secretário da Sagrada Congregação dos Seminários e Universidades), Enrico Dante (pró-secretário da Sagrada Congregação dos Ritos) e Pietro Parente (assessor do Santo Ofício).

Desde o anúncio de João XXIII, o presidente do Santo Ofício defendia rigor e cuidado na elaboração do trabalho propedêutico, além de mais tempo para que fosse levado a cabo tal projeto. Com preocupação da possibilidade dos “erros modernos” entrarem no Concílio, Ottaviani defendia que esse trabalho preparatório deveria ser “acurado e meticuloso, mas também controlado [...] com a finalidade, sobretudo, de evitar confusões e dispersão” (CAVATERRA, 1990, p. 69)¹⁵⁴. Contudo, o papa Roncalli decide, contrariando as sugestões do “homem forte” do Santo Ofício, conchamar o Concílio para os anos seguintes. Esse era “o primeiro dos sinais que marcam com o passar do tempo o progressivo alargamento do fosso que separa os curiais do Pastor” (CAVATERRA, 1990, p. 69). Para Riccardi (1993), as relações entre Ottaviani e o papa tornaram-se mais difíceis no decorrer do tempo, principalmente devido à ação demasiadamente autônoma do cardeal.

De fato, Ottaviani pensava em influir diretamente nos trabalhos do Concílio. Junto de outros padres, acreditava-se imbuído do dever de defender a tradição, que se via ameaçada desde o século XIX e que, naquele momento, tomava novos rumos com a convocação de um Concílio

¹⁵³ Cf. BUONASORTE, 2006 e LAY, 1993.

¹⁵⁴ Segundo Riccardi (1993), o cardeal Ottaviani previa o início propriamente dos trabalhos conciliares não antes de 1967.

por João XXIII. Assim comentava o cardeal Siri em seu diário sobre o chefe do Santo Ofício e da formação do bloco antimoderno: “O cardeal Ottaviani tomou sempre parte da defesa da verdade [...] eu, ele, Browne e Ruffini estávamos reunidos para resistir às pressões” (CAVATERRA, 1990, p. 70). Como se nota, o encadeamento de solidariedade que une o grupo baseia-se numa formação calcada na ideia de que estavam sendo atacados. De que a Igreja estava sendo atacada.

Um dos arcebispos mais influentes da Igreja italiana, presidente da Conferência Episcopal daquele país, já supunha a divisão que marcaria os trabalhos conciliares. Giuseppe Siri acreditava no papel dos “padres romanos” na defesa da ortodoxia. Assim exclamava:

Neste Concílio se há de sentir [...] o peso de um hábito ativista, que faz pensar pouco, estudar menos, projetar em uma zona escura os grandes problemas da ortodoxia e da verdade. O pastoralismo parece uma necessidade, enquanto é, antes que um método danoso, uma posição mental errônea. Em segundo lugar a Cruz – se assim se pode dizer, virá como de costume das áreas franco-tescas e respectivo sub-bloco, porque não eliminaram de todo a pressão protestante e a “Pragmática Sansão Bravíssima Gente”, mas não sabem ser portadores de uma história atrapalhada. Creio portanto que a parte dos italianos – dos latinos, com aquela da Cúria, deva ser dirimente, seja para preencher os vazios, seja para corrigir erros de rotina. A calma romana servirá para isso (BUONASORTE, 2006, p. 275).

A disputa já havia começado para os antimodernos da cúria romana e da Igreja italiana e era preciso mover as peças estrategicamente e mais rápido do que seus opositores. Os antimodernos italianos – muitos pertencentes à cúria e que já se organizavam a partir das Comissões antepreparatórias – foram os principais forjadores desse bloco que se pode denominar “romano-latino”, no qual os brasileiros Sigaud e Mayer irão aproximar-se para, mais tarde, com alguns deles, formar o combativo *Coetus Internationalis Patrum*, a futura rede que coligará vários bispos antimodernos. É possível notar que, no desenrolar do Concílio, o *Coetus* e alguns padres da Cúria Romana mantiveram uma grande aproximação em vários momentos conflitantes que assinalaram o evento (ALB II, p. 204)

A figura do prelado de Gênova, Giuseppe Siri, parece ter sido fundamental na organização do bloco romano-latino desde o início dos trabalhos. Siri via no episcopado italiano uma função central na defesa da ortodoxia católica. Assim, logo tomou a dianteira de organizar os padres italianos para tal defesa. Realizou reuniões, procurou definir estratégias e buscou, especialmente, contato com os delegados apostólicos dos EUA e com os bispos espanhóis. Siri anotava em seu diário em 19 de outubro de 1962: “Ocupo-me de organizar um grupo reservado” (BUONASORTE, 2006, p. 279). No final do mês de outubro, o bispo de Gênova passou a contatar outros episcopados a fim de sensibilizá-los ao espírito dos padres italianos, além de tentar tirá-los das influências dos franceses. Siri demonstrava temor da

possibilidade de bispos italianos caírem sob influência do episcopado centro-europeu, ou seja, da *Aliança Universal*, que se organizam numa rede de relação intitulada *Conferência dos 22*, devido o número de conferências episcopais, ou organismo, ali congregados. Como presidente da Conferência Episcopal Italiana, passou a organizar uma estrutura na qual pudesse ajudar os bispos italianos na contenção da *Aliança*: “competia, portanto, aos italianos defender a doutrina, mesmo contra as tentativas de outros católicos” (BUONASORTE, 2006, p. 296). O primeiro intento de Siri era organizar o episcopado italiano em vista da abertura do Concílio, com a função particular de defender o papado. Numa assembleia extraordinária da CEI disse:

Os principais episcopados se organizaram em vista do Concílio, de seus debates e das suas linhas. A carência de organizar daquele [sic] episcopado que é o mais numeroso de todos e o mais próximo por razões geográficas e históricas da Suprema Sede de Pedro, teria certamente efeitos menos felizes (BUONASORTE, 2006, p. 297).

O programa geral da cúria para o Concílio refletia claramente aquela Igreja pensada como imutável e em defesa contra a modernidade. Dessa forma, este programa teria como características

Impedir qualquer redução das prerrogativas pontifícias; impedir a reforma da Cúria por parte do Concílio; sustar o aumento dos poderes dos bispos; opor-se à ingerência dos leigos; moderar e aplicar gradualmente as reformas de qualquer espécie [...] [zelar] pela precisa e devida formulação doutrinária, concretamente, em sua formulação escolástica [...] [acautelar em relação ao] senso da imutabilidade e da *beata possessio* de todo o existente; a grande valorização da Tradição [...] o valor definitivo e último do magistério; o individualismo, traduzido na defesa da celebração privada da missa e o “essencialismo”, ou seja, “o predomínio do pensamento abstrato” (ALB II, p. 200-201)

Por outro lado, tanto Siri quanto Ottaviani e seus seguidores, não acreditavam na necessidade da formação de um bloco unido e coeso para a defesa de suas ideias¹⁵⁵, já que “pensam que sua função seja a de guia central do Concílio e não de um partido entre os partidos” (ALB II, p. 71). Para eles, que se viam como os *baluartes da Tradição*¹⁵⁶, era inconcebível ter que descer ao nível das correntes que se formavam. Como encarregados de tal defesa, seus postos estariam legítimos e seguramente resguardados pelo próprio papa. Contudo, tanto o discurso de abertura de João XXIII, quanto à sua radiomensagem de 11 de

¹⁵⁵ De acordo com Buonasorte (2006), “a falta de recíproco conhecimento e a essência de uma estratégia comum de colaboração entre os bispos italianos aparecia em toda a sua dramática extensão nos primeiros dias de debate [...]. A coincidência de interesse dos padres conservadores, entre os quais outros italianos levavam muitos setores espanhóis e sulamericanos, não era manobra que partira de um centro de coordenação ou de uma ‘mente’. Em muitos casos o consenso atribuído às posições dos líderes da minoria, sobretudo os italianos, era fruto da aproximação histórica e geográfica à Roma papal” (p. 285).

¹⁵⁶ O termo faz referência ao livro publicado pelo chefe do Santo Ofício em 1961 (OTTAVIANI, 1961)

setembro de 1962¹⁵⁷, eram entendidos pela maioria liberal conciliar como sinais de abertura vindos do papa, e pelos antimodernos como um grande problema. Percebendo, dessa forma, o perigo que tal situação pressupunha, os *baluartes da Tradição* aceitaram sua posição como um *grupo* entre os *grupos*, forjando assim, como princípio norteador de sua estratégia, a contenção contumácia e aguerrida das novidades que viam como desagregadoras do catolicismo tradicional e que tinham suas raízes no ímpeto de alguns grupos, especialmente a franco-maçonaria, de destruir a Igreja.

É importante notar que a articulação dos bispos em redes de relações para influir na dinâmica conciliar foi fundamental para a própria organização dos padres em maioria e minoria. Beozzo (2005) cita redes preexistentes e redes constituídas no calor do Concílio¹⁵⁸. As primeiras poderiam ser exemplificadas com as Conferências episcopais como a brasileira, Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), a latino-americana, Conferência Episcopal Latino-americana (CELAM), as redes organizadas tendo como base famílias religiosas, nacionalidade e língua e aquela dos bispos que possuíam relações estreitas com movimentos leigos, como a JOC (*Jeunesse Ouvrière Catholique*), a MIJARC (*Mouvement International de la Jeunesse Agraire Catholique*), a JEC (*Jeunesse Étudiante Catholique*). As segundas, constituídas durante os trabalhos conciliares, podem ser separadas no grupo *Ecumênico*, como Helder Câmara chamava, e sob o comando do cardeal de Malines-Bruxelles, Leo Joseph Suenens. Era chamado também de “Conferência dos 22”, alusão ao número das conferências episcopais e organismos que dele faziam parte. Entre as redes criadas no Concílio está também o *Coetus Internationalis Patrum*, que congregará o núcleo dos *baluartes da Tradição*.

As polarizações não tardaram a se firmar como marca do evento conciliar. A organização de “blocos” no interior do Concílio confirmava-se nas primeiras congregações gerais. Especificamente, na segunda delas, em 13 de outubro de 1962, já era possível

¹⁵⁷ Nessa radiomensagem vinha expressa a ideia sugerida pelo cardeal Leo Joseph Suenens (arcebispo de Malines-Bruxelas) de que as discussões conciliares deveriam se basear na preocupação com a estrutura interior da Igreja (*ad intra*) e com as “exigências e as necessidades dos povos” (*ad extra*). Além disso, uma frase de João XXIII nessa radiomensagem – “Em face dos países subdesenvolvidos a Igreja apresentava-se – tal qual é e quer ser – como a Igreja de todos e particularmente a *Igreja dos pobres*” (KLOP II, p. 301) – seria citada por futuras gerações de teólogos como aspecto principal da missão da Igreja (cf. GUTIÉRREZ, 1985).

¹⁵⁸ É forçoso notar que a formação de grupos de pressão foi característica marcante do Concílio. Além do *Coetus Internationalis Patrum*, pode-se também citar o “Grupo da ‘Igreja dos Pobres’”, o “Bloco centro-europeu” ou “Aliança universal”, a “Conferência de Delegados”, a “Área curial”, o “Grupo francês”, o “Grupo dos superiores religiosos”, o “grupo dos bispos religiosos”, o “Grupo dos bispos missionários” (cf. ALB II, p. 188-219). Segundo Buonasorte (2006), estes grupos tinham uma dupla função: “de uma parte uma função informativa nas relações dos próprios membros, de outra a tentativa de influenciar o desenvolvimento da assembleia e as decisões, como por exemplo, através da distribuição de circulares, a organização de conferências, a proposta dos *modi*, isto é, de modificações nos textos em discussão” (p. 284).

vislumbrar a aglutinação de tendências, consequência inevitável da dinâmica que se firmava desde os trabalhos preparatórios.

Nessa congregação geral os padres conciliares deveriam indicar os membros das comissões conciliares. Muitos deles, sem conseguir ter uma visão geral que facilitasse a escolha entre 2500 padres, sentiam-se desorientados, sem saber quem nomear. Ottaviani, com o intuito de continuar influenciando diretamente nos trabalhos, pois assim o tinha feito nas comissões preparatórias, divulgou uma lista na qual sugeria os nomes “seguros” para as comissões. O bispo de Lille e componente da presidência, cardeal Liénart, tomou a palavra pedindo uma moção de adiamento da votação, tendo como apoiador o cardeal Frings, arcebispo de Colônia. Assim, a maioria conciliar teria mais tempo para organizar-se e barrar as pretensões dos curiais¹⁵⁹. O que foi conseguido de alguma maneira no decorrer do Concílio.

Os padres antimodernos viam a intervenção de Liénart como uma “manobra muito clara, a que é preciso reagir, unindo-se com o cardeal Spellman e os bispos latino-americanos” (ALB II, p. 45). De fato, “ao se repelir as eleições imediatas, quis-se evitar que o Concílio fosse a continuação de sua preparação através da confirmação dos mesmos membros das Comissões pré-conciliares para as conciliares” (ALB II, p. 45). A eleição dos integrantes das comissões conciliares demonstrou-se como o fato marcante do que viria a ser esse jogo de interesses simbólico-normativos. O que é importante constatar é que a “intervenção Liénart”, como ficou conhecida, abriu caminho para que as conferências episcopais passassem a ter um papel mais importante e central nos debates, já que agora deveriam construir suas listas com os nomes recomendados para as futuras comissões¹⁶⁰. Dessa forma, a maioria conciliar¹⁶¹, conduzida por alguns padres da *Aliança* como Liénart, Frings, Alfrink, Döpfner e König, abriam caminho para a pretensa hegemonia nos trabalhos conciliares, o que conseguiriam logo depois.

¹⁵⁹ Assim comenta a *Rádio Vaticano* sobre a segunda congregação: “É também natural que nos concílios surjam o que se chama vulgarmente ‘partidos’ do centro, da direita e da esquerda, conforme as posições moderadas ou extremistas assumidas durante os debates. Há até quem fale de oposição. Mas estes assim chamados ‘partidos’ ordenam-se todos a busca a expressão da verdade. Um Concílio, apesar da assistência divina, inclui a livre discussão humana” (KLOP II, p.82). Kloppenburg também cita algumas manchetes de jornais sobre a intervenção de Liénart: “A rebelião dos bispos”, “A ala renovadora impõe uma lista internacional”, “Terminou o domínio da cúria romana”, “Ofensiva contra a cúria romana”, entre outros. (KLOP II, p. 78).

¹⁶⁰ “A preparação das listas não foi senão o início de um consenso que atingira pontos muito altos em algumas conferências episcopais. Ficava claro agora para muitos padres que um bispo não vivia mais o Concílio sozinho em face de uma Secretaria e do imenso número dos padres a eles desconhecidos; para sair do anonimato da grande Assembleia, não se deviam buscar apenas referências na Cúria ou na direção do Concílio. Surgia como a referência mais imediata justamente a conferência episcopal [...]. Naquele 13 de outubro, as conferências episcopais entraram concretamente como protagonistas nas primeiras escolhas que os padres conciliares deviam fazer: pela primeira vez os secretários das conferências episcopais mantêm conversar e contatos que prescindem do controle e da vigilância das Congregações romanas” (ALB II, p. 49-50). As listas das conferências apontando os nomes para as Comissões estão publicadas em AS/I, p. 40-75.

¹⁶¹ Os termos maioria e minoria são utilizados frequentemente pela historiografia conciliar e são habitualmente aceitos pelos próprios protagonistas do evento (BUONASORTE, 2003; cf. também POMBENI, 1997).

É possível situar os antimodernos entre a minoria conservadora. Contudo, não é lícito falar que os antimodernos representavam *in totum* essa minoria. De fato, eles estavam incluídos nessa minoria conservadora, que era, como a maioria conciliar, heterogênea e diferenciada internamente. Por outro lado, a partir das análises dos *vota* e das intervenções conciliares nota-se uma linha de interesse comum entre os membros dessa minoria que destaca alguns atores de forma mais clara.

As *matérias* que eram caras aos antimodernos e as quais deveriam se empenhar defensivamente contra as ideias introduzidas pela *Aliança* e seguidas pela maioria eram as seguintes: a liturgia codificada pela tradição, a transmissão imutável da revelação, a inerrância das Escrituras, a estrutura hierárquica da Igreja, o primado do catolicismo sobre as outras tradições religiosas, o dever do Estado assumir a doutrina social católica e a moral cristã (BUONASORTE, 2003). Ou seja, todos aqueles campos que tentavam manter-se de pé a todo custo no meio da dissolução moderna e que teve seu momento alto com a formação da Igreja ultramontana.

Destarte, em todas as congregações gerais, com maior ou menor intensidade, os padres antimodernos intervieram e desempenharam seu papel de defensores da Tradição ameaçada. Assim sendo, nos debates sobre a liturgia, primeiro esquema a ser discutido pelos padres conciliares, Ottaviani e outros padres antimodernos já faziam vistas grossas a toda tentativa de mudança e reforma¹⁶².

A questão da língua latina era um dos pontos nevrálgicos das discussões e referia-se à codificação da liturgia pela tradição. O latim era visto pelos antimodernos como a língua da Igreja, confirmada pela Tradição e que deveria assim continuar. A língua latina

¹⁶² Na verdade, antes mesmo do início das discussões sobre a liturgia, o arcebispo Marcel Lefebvre, um dos “homens fortes” do bloco antimoderno, já havia aparecido com uma intervenção em relação à “Mensagem à Humanidade” dos padres conciliares na terceira congregação geral. Essa mensagem tinha sido escrita por Chenu e Congar, mas “emendado” devido às fortes reações contrárias (ALB II). Abaixo segue a intervenção de Lefebvre contra tal texto: “De início, parece-me, que o tempo dado ao estudo desta mensagem e à sua aprovação não é suficientemente longo devido à sua grande importância. De outro lado, na minha modesta opinião, parece-me que a mensagem insiste sobretudo nos bens humanos e temporais e não suficientemente nos bens eternos e espirituais [...] visa mormente a felicidade na cidade terrena e não suficientemente a cidade celeste para a qual devemos tender e em vista da qual estamos neste terra. Se é verdade que os homens esperam de nós, pelo exercício das virtudes cristãs, uma melhoria das condições temporais, desejam eles, no entanto, desde esta terra, os bens espirituais e sobrenaturais? Poderíamos falar sobretudo desses bens porque são os verdadeiros bens, os essenciais, os eternos que podemos e devemos desfrutar desde esta terra. É principalmente nesses bens que se encontra a essência da paz e da felicidade. Dito” (AS I, 1, p. 240). É possível também achar em um texto confidencial o resumo das intervenções de Lefebvre nas duas primeiras sessões. Segue a tradução em francês: “Il me semble tout d’abord que le temps laissé à l’étude de ce Message et à son approbation n’est pas assez long, étant donné sa grande importance. D’autre part, il me semble, à mon humble avis, que le message insiste surtout sur les biens humains et temporels, et pas suffisamment sur les biens éternels et spirituels; il regarde surtout le bonheur dans la cite terrestre et spirituels; il regarde surtout le bonheur dans la cite terrestre et pas assez la cite celeste vers laquelle nous devons tendre et pour laquelle nous sommes ici-bas. S’il est vrai que les hommes attendent de nous par l’exercice des vertus chrétiennes une amélioration de leur condition temporelle, combien cependant désirent-ils des ici-bas les biens spirituels et surnaturels? Nous pourrions parler davantage de ces biens, parce que ce sont les vrais biens, les essentiels et éternels, dont nous pouvons et nous devons jouir des ici-bas. En ces biens se trouvent principalement l’essence de la paix et du bonheur. Dixi” (FSIGAUD/SP 168.1/105).

como patrimônio inalienável da Igreja era defendida fortemente e teve, por sinal, um adjutório do próprio João XXIII, que com sua constituição apostólica *Veterum sapientia* havia fornecido mais um elemento para a defesa da permanência do latim como língua oficial da liturgia da Igreja de Roma.

O esquema *De Sacra Liturgia* previa algumas modificações no rito e a possibilidade de traduzir alguns momentos da missa para a língua vernácula¹⁶³. Os problemas que giravam em torno do esquema eram de fundo pastoral e visavam uma adaptação para as zonas de missão, que eram vistas pela *Aliança* como as mais prejudicadas pela manutenção do latim. Por seu lado, o núcleo antimoderno via na defesa do latim a defesa da Igreja *tout court* e o único meio de exprimir convenientemente a sua doutrina. Alguns, como Peruzzo, arcebispo de Agrigento, alertavam para o fato de que a utilização da língua nacional foi o primeiro ato de separação da Igreja católica romana vinda das igrejas que apoiavam Lutero (BUONASORTE, 2003). É possível perceber que esse debate já vinha carregado por outra questão de grande importância e que também dividia fortemente os padres conciliares: maior autonomia das igrejas locais, defendida pela *Aliança* e a maioria, e maior centralização das decisões em Roma, posição defendida pelos antimodernos e pela minoria.

A liturgia anterior ao Vaticano II, celebrada por séculos como um sinal de reconhecimento da Igreja católica romana, foi resultado de uma reforma litúrgica realizada pelo papa São Pio V, em 1570¹⁶⁴. Pio V buscou em sua reforma aplicar estritamente os decretos do Concílio de Trento, partindo do centro todas as decisões que os católicos deveriam seguir. Colocava, dessa maneira, fim à pluralidade de liturgias ocidentais que marcavam a catolicidade até o período. A partir de então, a liturgia tornou-se um bloco monolítico, impassível a qualquer interferência. Na missa dominical, o padre assumia todas as funções: “ele, ao altar, ‘lia’ literalmente, em seguida, o formulário em voz submissa [...] em parte a meia voz [...] e em parte mesmo sussurrando [...]. A comunidade ‘assistia’, sem porém ouvir e compreender nada” (PESCH, 2005, p. 104). Os fiéis, por sua vez, ocupavam-se de rezar o rosário ou orar a partir de livros de exercícios piedosos¹⁶⁵.

No início do século XX surge, então, um movimento litúrgico que visava tornar o culto mais participativo para os fiéis. Sob a influência direta dos beneditinos, o movimento litúrgico teve grande ampliação e influência nos meios católicos. Segundo Teixeira (1988), o movimento surgiu em 1909, em decorrência do Congresso de Malines na Bélgica. Nessa ocasião D. Lambert

¹⁶³ Sobre o pensamento oficial em relação a renovação litúrgica no Vaticano II 40 anos depois, cf. MARINI, 2005.

¹⁶⁴ Bula *Quo Primum Tempore*, de 14 de julho de 1570 (cf. PIO V, 2005 e MARTINS, s/d),

¹⁶⁵ Cf. NABUCO, 1966; SCHMIDT, 1966 e SILVA, 2003.

Beauduin – um dos expoentes do movimento – apresentou um documento sobre a participação dos fiéis na missa, exortando os sacerdotes a diminuir a distância entre a liturgia celebrada e o povo fiel. Além de Beauduin, outros nomes destacam-se no movimento: D. Guéranger, abade de Solesmes, Giovanni Battista Rossi e Hirscher. O movimento litúrgico teve maior apoio a partir das abadias de Maria Laach e Beuron, na Alemanha, em 1913, com as jornadas litúrgicas universitárias. Nos primeiros anos após a Segunda Grande Guerra, os liturgistas expandiram e consolidaram o movimento, beneficiando-se pelo expressivo desenvolvimento da Ação Católica.

Geralmente, o movimento litúrgico foi visto com olhares desconfiados pelos católicos antimodernos. Durante todo o seu desenvolvimento, os antimodernos visaram desestruturá-lo, pois era intuído como um grande perigo para a tradição. Contudo, esse movimento fazia parte da crescente exigência de adaptação da Igreja ao mundo moderno e foi, dessa forma, assumido pela própria Igreja, através da maioria conciliar, a partir das discussões no Vaticano II. Portanto, os padres antimodernos lutaram contra qualquer possibilidade de mudança na liturgia instituída por Pio V.

O esquema *De Sacra Liturgia*, discutido pelos padres conciliares, era composto pelos seguintes pontos: definição e natureza da liturgia, o Mistério Eucarístico (missa), os Sacramentos, o Ofício Divino (Breviário), Ano Litúrgico, Música e Arte Sacra, Livros Litúrgicos, Movimento Litúrgico atual, educação para a piedade cristã. As discussões a respeito da liturgia foram realizadas a partir dos debates que se sucederam entre outubro e novembro de 1962. Realizaram-se 15 congregações gerais, com 328 intervenções orais e 297 escritas, de 253 padres conciliares. A discussão, como o ponto de partida do Concílio, era vista como “um caso-teste para a forma de como haveria de funcionar o concílio” (ALB II, p.112).

Os principais temas discutidos eram em torno dos temas: latim ou vernáculo; concelebração ou não; comunhão sob duas espécies; poder dos bispos quanto à reforma litúrgica; reforma do breviário, missal e ritual e unção dos enfermos. Críticas exasperadas ao esquema surgiram e vinham do núcleo antimoderno. Mons. Dante, por exemplo, secretário da Santa Congregação dos Ritos, condenou o projeto e declarou que toda legislação litúrgica deveria continuar centralizada nas mãos da Santa Sé, que o latim deveria permanecer do mesmo modo e que o vernáculo pudesse ser utilizado somente na catequese e na pregação (KLOP II, p. 90). Surgiam mesmo algumas queixas, como a de Spellman, pela insistência na renovação, o que poderia acarretar alguns perigos. Além disso, dizia, “que se enfatizava demasiadamente a participação dos fiéis” (ALB II, p.119; AS I. 1, 316s e AS I. 1, 316). Surgiam problemas também com termos como *instaurare, instaurati*, entre outras, que poderiam frisar demais o caráter de renovação, além de poder transmitir a ideia de que o que o Concílio desejou para a liturgia

“renovar absolutamente tudo” (ALB II, p.121; AS I.1, 364). Críticas expressas por Dante, Ottaviani e Staffa sugeriam também que não seria lícito que o estímulo ao espírito ecumênico se desenvolvesse às custas das verdades de fé (ALB II, p. 121). É possível presumir que os dois bispos brasileiros antimodernos aproximavam-se das posições destes italianos.

A questão da centralização das decisões pela Santa Sé era sentida fortemente no debate. A sessão na qual se discutiu os números 20-22 do esquema foi calorosa, pois estes esquemas apontavam para maior jurisdição aos bispos e às conferências episcopais no âmbito da administração dos sacramentos, sacramentais, língua litúrgica, entre outros. Para o eixo romano, isso não seria adequado. Defendia o alinhamento incondicional com a Santa Sé (KLOP II, p. 123; Ruffini, AS I/1, 366; Browne AS I/1, 377).

Um dos pontos discutidos que geraram fortes tensões foi o da manutenção ou não do latim nos ritos litúrgicos. E como não poderia deixar de ser, destacar-se-iam alguns padres para um lado e para outro. É importante citar que, nas congregações, alguns bispos intervinham em nome de suas Conferências episcopais, e até mesmo em nome de todo um continente (ALB II). Só sobre a língua litúrgica foram feitas 80 intervenções.

O grande temor dos antimodernos era de que o uso do vernáculo colocasse em perigo a unidade da Igreja, pois pressupunham que a unidade de fé implicava em uma só liturgia, além de acreditarem que o latim preservava o senso de mistério¹⁶⁶. Os padres antimodernos não abriam mão do latim e tentaram, sem sucesso, criar uma barreira de contenção contra as inovações a partir de suas intervenções. A partir das crônicas de Frei Kloppenburg e das atas do Concílio é possível ver que os padres que transpareciam a mesma sensibilidade em relação à questão eram: Ruffini, Spellman, Dante, Ottaviani, Bacci¹⁶⁷, Parente, Staffa, Carli, Siri e Browne.

Encontra-se uma intervenção de Castro Mayer na quinta congregação geral. Baseando-se numa tradução em espanhol fornecida pelo *Serviço Informativo Missionário*¹⁶⁸, dos padres do Verbo Divino, Kloppenburg traz à luz grande trecho da intervenção. Para

¹⁶⁶ McIntyre, arcebispo de Los Angeles, exclama: “A sagrada missa deve ficar como está. Graves mudanças na liturgia introduzem graves mudanças no dogma” (ALB II, p. 123; AS/I, 318).

¹⁶⁷ Antonio Bacci tinha escrito um opúsculo em defesa do latim em 1957 (cf. BACCI, 1957. FSIGAUDiamantina).

¹⁶⁸ De acordo com Wiltgen (2007), o público em geral que acompanhava o Concílio pelos *media* ouvia falar muito pouco sobre os grupos minoritários em seu interior. Segundo ele, “pouco depois da abertura do Concílio, diante da falta de precisão nos relatos dos debates fornecidos pelo secretariado oficial de imprensa, comecei a convidar Padres Conciliares para concederem entrevistas à imprensa. Essa iniciativa transformou-se em uma agência poliglota de notícias, a *Divine World News Service*, especializada em publicar informação detalhadas sobre o Concílio. Na minha qualidade de padre, jornalista poliglota e membro da Sociedade missionária, Internacional e Inter-Racial Sociedade do Verbo Divino, tinha inúmeras ocasiões de entrar em contato direto com os Padres Conciliares. Eles não demoraram em descobrir a imparcialidade de meus noticiários, o que me permitiu obter informações de primeira mão, tanto da parte dos conservadores como dos liberais. De fato, as correntes minoritárias procuraram muitas vezes entrar em contato comigo e me forneceram informações com exclusividade” (p. 9). Todas as publicações do *Divine World News Service* encontram-se na Congregação do Verbo Divino em Roma, onde foram consultadas por este pesquisador em janeiro de 2008.

defender sua ideia principal – a permanência da organização da missa como determinado por São Pio V –, Mayer apoia-se na encíclica *Mediator Dei*, de Pio XII e argumenta contra as inovações desejadas por alguns. Vale a pena transcrever alguns trechos:

A questão, que hoje desperta grande interesse, a do uso da língua vernácula na Missa, nasce da esperança de que os fiéis possam, deste modo, participar de maneira mais frutuosa no santo Sacrifício. Mas é preciso notar [...] que esta esperança, tão simpática e de caráter essencialmente pastoral, não pode referir-se a todo o conjunto de fiéis. Pois a Encíclica, de Pio XII, *Mediator Dei* [...], recorda que o fruto que os fiéis recebem de sua participação na Missa nasce da união íntima de seus sentimentos com Jesus Cristo, Sumo Sacerdote, que se imola sobre o altar, como também com os do celebrante, sacerdote ministerial que oferece o Sacrifício em nome de Jesus Cristo. Pois, ainda, que a Missa seja o Sacrifício de toda a Igreja e nela devam participar todos os fiéis, de fato compete apenas ao sacerdote efetuar a ação sacrificial [...] Além da recitação das mesmas orações que o sacerdote reza no altar, há várias outras maneiras legítimas pelas quais podem os fiéis unir-se ao sacerdote, por exemplo meditando, ou fazendo outros atos de piedade privada que os excitam aos atos correspondentes aos fins do Sacrifício da Missa [...]. Nada me parece justificar a esperança, que alguns alimentam, de que a introdução do vernáculo na Missa possa importar em uma renovação de povos e nações. Ademais, para que os fiéis saibam o que o sacerdote está rezando, não é necessário que este recite a Missa em língua vernácula, pois existem muitos missais com o texto traduzido para as línguas vivas, nos quais podem inteirar-se do que o sacerdote reza [...]. O uso de uma língua não vulgar nas coisas sagradas e, portanto, não acessível a todos, aumenta a dignidade do culto, conferindo-lhe certo caráter de mistério que de algum modo é conatural às coisas que se relacionam com Deus [...]. O uso de uma língua sagrada ajuda pedagogicamente os fiéis a assimilar a noção da diferença essencial que existe entre seu próprio sacerdócio, mais passivo e analógico, e o sacerdócio conferido pelo Sacramento da Ordem, único capaz de uma ação propriamente sacrificial [...]. Desejo insistir no alcance pastoral do latim na Liturgia, lembrando que com ele a unidade da Igreja se torna por assim dizer palpável e a própria Igreja mais esplendidamente atraente, precisamente também para os não-católicos, que, por preconceito ou por falta de instrução, não aproveitam outros meios para se inteirar da unidade da verdadeira Igreja de Cristo¹⁶⁹ (KLOP II, p. 98; AS I/2, p. 695-697).

Entre as intervenções dos brasileiros antimodernos no debate é possível encontrar apenas a referida acima. Porém, isso não impede que se possa inferir onde se encontravam no jogo da dinâmica conciliar: alinhados com os italianos e americanos citados acima. Além dessa intervenção de Mayer, os dois bispos antimodernos brasileiros realizaram nesse primeiro período uma conferência em favor do latim. De acordo com Wiltgen (2007), nos primeiros dias de novembro daquele ano Lefebvre aproximou-se de Sigaud e Mayer. O bispo de Diamantina demonstrava-se desapontado com o fato de que existiam apenas conferências para os padres que eram a favor do uso do vernáculo. Assim, os três prelados organizaram uma conferência em 7 de novembro daquele ano. O arcebispo de Campos perguntava-se: “Como podemos estar seguros [...] de que a tradução da Missa em vernáculo permitirá aos

¹⁶⁹ As ideias centrais desta intervenção foram refutadas alguns dias depois em um artigo anônimo no jornal *L'Osservatore della Domenica* (cf. KLOP II, p. 98).

fiéis captar todos os matizes do texto latino? (...) Trata-se de uma questão extremamente séria, sobre a qual não se pode tomar decisão a não ser depois de madura reflexão” (WILTGEN, 2007, p. 45). Prosseguia Mayer:

A sabedoria do passado [...] quis que uma língua arcaica fosse empregada nas cerimônias litúrgicas de alguns ritos não-latinos na Igreja Católica, como ocorre também nas mais conhecidas religiões não-cristãs. E como havia muitos missais contendo o texto da Missa traduzido para as línguas vivas, não era necessário que o padre celebrasse em vernáculo (WILTGEN, 2007, p. 45).

Demonstrando claro centralismo romano, o bispo de Campos profere ainda que “a mudança deveria ser feita gradualmente e de modo orgânico, ‘sempre sob a inspiração e a direção da Santa Sé, que goza de especial assistência do Espírito Santo em tudo quanto se refere ao culto divino e à salvação das almas’” (WILTGEN, 2007, p. 46). As palavras de Mayer contrastavam claramente com as pronunciadas por João XXIII no mesmo dia, em uma audiência pública. Nessa ocasião o papa disse que “a vida cristã não é uma coleção de costumes antigos” (WILTGEN, 2007, p. 46). Um domingo antes, havia se pronunciado em favor do vernáculo. Essas palavras teriam encorajado os bispos, a maioria africana e asiática, a não advogar somente pela introdução do vernáculo, mas também por toda sorte de adaptações tendo em vista a cultura local.

As discussões em torno da eucaristia foram longas. A questão que mais suscitou divisões entre os padres foi a da comunhão sob duas espécies. Na décima congregação geral, os defensores da proposta vinham congregados juntos de Alfrink, arcebispo de Utrecht, que defendia a comunhão em duas espécies demonstrando através da história da Igreja que a prática tinha sido comum em vários momentos (ALB II, p. 130; AS I/2, 16s.). Os contra-argumentadores logo se organizam e, a partir de uma intervenção de Ottaviani, recusaram a proposta. Segundo o chefe do Santo Ofício, a proposta já havia sido rejeitada na Comissão Central e não entendia porque reaparecia naquele momento. Na mesma intervenção rejeita a concelebração como algo teatral e perigoso para a fé, além da utilização do vernáculo no culto (KLOP II, p. 118; AS I/2, 20). Os argumentos dos antimodernos também buscavam embasamento histórico. A aceitação da comunhão em duas espécies seria contra as resoluções do Concílio de Constança (DzH 1151-1195), contra a bula de Leão X, *Exsurge Domine* (DzH 1451-1492), que condenava Lutero, e contra as definições do Concílio de Trento. Defendiam que qualquer decisão nesse nível cabia somente ao papa (ALB II, p. 131; AS I/1, 600s).

Em uma anotação em seu diário, no primeiro semestre de 1965, e transparecendo o pessimismo geral dos padres antimodernos frente às resoluções conciliares a respeito da liturgia,

Ottaviani expressa: “seja no seu conjunto, seja em particulares, um impressionante afastamento da teologia católica da Santa Missa, tal como foi formulada na Sessão XXII do Concílio Tridentino, o qual, fixado definitivamente os ‘cânones’ do rito, ergueu uma barreira implacável contra qualquer heresia que danificasse a integridade do Mistério” (CAVATERRA, 1990, p. 77)¹⁷⁰.

Ao inicial desânimo que refletiam muitos bispos ao chegarem a Roma para o Concílio – achavam que o evento resumir-se-ia em aprovar os esquemas preparados pelas comissões preparatórias, controlados pela cúria, e caracterizar-se-ia por ser um Concílio-relâmpago¹⁷¹ – sobrepôs-se um grande otimismo. O debate sobre a liturgia demonstrava que as noções de maioria e minoria mudavam rapidamente e que os bispos de todo o mundo, reunidos agora em assembleia, haviam sido capazes de tomar autoconsciência e, assim, mudar a fisionomia da reunião (ALB II, p. 166).

Segundo o frei Boaventura Kloppenburg, ao comentar os trabalhos finais sobre a liturgia, era evidente a divisão dos bispos em dois grupos:

o dos conservadores e o dos progressistas, segundo uma terminologia; ou, segundo outra, para reconhecer em todos o necessário respeito à “traditio”: o grupo dos tradicionalistas *estáticos* e o dos tradicionalistas *dinâmicos* [...] [e entre os dois extremos] todos os matizes intermediários imagináveis (KLOP II, p. 157).

Os problemas que causavam as divisões eram sobretudo três: a questão da *desocidentalização* da Igreja ou mesmo sua *desitalianização*; a sua descentralização, que levantaram vozes críticas à Cúria Romana e a exigência de maior poder às Conferências Episcopais; o conceito de Igreja militante que dividiam os padres entre aqueles que acentuam os aspectos jurídicos e hierárquicos da Igreja e aqueles que, não negando esses aspectos, acentuavam a totalidade do Corpo Místico de Cristo, dando relevo ao *populus Dei*. Às noções calcadas em seus aspectos jurídicos ou na ideia de Corpo Místico coligavam-se todas as questões litúrgicas, pois “para os que têm da Igreja este conceito mais vivo do ‘Populus Dei’ ou ‘Corpus mysticum’, a Liturgia e a participação do povo nela é uma questão vital, de vida ou morte: não se trata de ‘concessões’ e ‘permissões’, trata-se do próprio cerne da vida cristã”

¹⁷⁰ No mesmo ano, envia uma carta ao então papa Paulo VI exortando-o para que não proibisse a missa de São Pio V: “As recentes reformas demonstram suficientemente que as novas mudanças da liturgia trariam à parcial, se não à total desorientação dos fiéis que já dão sinais de impaciência e de inequívoca diminuição de fé [...]. Suplicamos, por isso, instantemente a Vossa Santidade não querer tirar-nos [...] a possibilidade de continuar a recorrer à integridade fecunda daquele missal romano de São Pio V” (CAVATERRA, 1990, p. 78).

¹⁷¹ “Not all of the bishops were smiling as they passed. Many believed that the Council had been convoked simply to rubber-stamp previously prepared documents. Some United States bishops had intimated that they would put in a token appearance for two or three weeks, and then go home. And all the bishops of Paraguay had been informed by a high ecclesiastical dignitary that everything had been so well prepared in Rome that the Council would soon be over” (WILTGEN, 1985, p. 13).

(KLOP II, p. 160). Desse modo, a própria noção de Igreja estaria na base das transformações litúrgicas que estavam sendo defendidas ou combatidas.

O que também fica claro na discussão do primeiro esquema conciliar é que os padres organizam-se em blocos e passam a agir através deles. Os trabalhos conciliares são guiados constantemente por grupos, mais do que por indivíduos isolados. O fato é que – contrariamente ao Concílio Vaticano I no qual a Cúria constituía a maioria e os bispos de língua germânica e da França a minoria – os primeiros movimentos do Vaticano II demonstravam que os padres de língua germânica e os pertencentes à Igreja francesa tomavam a dianteira da direção dos trabalhos (WILTGEN, 1985).

Finalizadas as discussões sobre o esquema da liturgia, aprovado em princípio por larga maioria em 14 de novembro, iniciou-se o debate sobre as fontes da Revelação em novembro de 1962 (KLOP II). De fato, as discussões das primeiras congregações colocaram “à luz da formação de uma maioria muito mais ampla do que se podia prever” (ABL II, p. 221). Agora, com o início da discussão propriamente dogmática, *De Fontibus Revelationis*¹⁷², é que seria possível vislumbrar como os atores principais do Concílio iriam demarcar suas ações. A discussão giraria em torno das relações entre a Revelação oral, isto é, a pregação de Jesus, e a transmissão sucessiva (Tradição), o Novo Testamento e a função do magistério eclesiástico.

O período que vai de 14 de novembro a 21 de novembro, dedicada ao *De Fontibus*, pode ser considerado o momento pelo qual o evento conciliar passa por uma importante reviravolta. Esse período caracterizou-se pela tomada do Concílio nas mãos da *Aliança* e da reação dos antimodernos às mudanças que chegariam a termo. Parecia que até aquele momento o choque direto e frontal havia sido adiado (ALB II, p. 221). Este período seria decisivo para o futuro do Concílio.

Como o esquema inicial era aquele redigido pela Comissão Teológica e seu *capo* Alfredo Ottaviani, logo os padres da *Aliança* buscaram posicionar-se para que o esquema fosse rechaçado¹⁷³. A reação contra o esquema veio, principalmente, dos seguintes padres: Alfrink, Frings, Bea, König, Liénart, Suenens, Léger e Ritter. A fim de influenciar a maioria dos padres

¹⁷² Sobre o percurso dos debates desse esquema veja a longa obra: BURIGANA, Riccardo. *La Bibbia nel concilio. La redazione della costituzione “Dei Verbum” del Vaticano II*. Bologna: Il Mulino, 1998. Para um resumo sobre a pré-história da constituição cf. Capítulo 8 “Questo schema non mi piace: scrittura, tradizione, magistero e teologia” (PESCH, 2005, p. 283-306).

¹⁷³ Comentando os textos preparados pela Comissão Teológica, Congar (2005) já anotava em seu diário em 24 de agosto de 1961: “O conjunto, todavia, apresenta três graves defeitos aos meus olhos: 1) É muito escolástico, realmente livresco [...]; 2) É um resumo de documentos pontifícios do último século, uma espécie de *Syllabus* destes documentos, compreendidos nos discursos de Pio XII [...] denuncia erros [...], às vezes erros antigos [...]. 3) Nada tem de ecumênico. O único sinal de ecumenismo se encontra no capítulo sobre a Virgem Maria, para dizer que a Mãe de Deus é unificante, é um elemento de união entre os cristãos [...] tudo o mais é querido pelo cardeal Ottaviani” (p. 105).

conciliares, esse eixo desenvolveu, a partir de suas conferências episcopais, vários encontros entre os bispos e alguns teólogos. Dessa forma, “organizaram com essa finalidade encontros semanais, nos quais muitas vezes um teólogo de sua confiança ou outro bispo os atualizava sobre o progresso dos estudos teológicos” (ALB II, p. 222). Assim sendo, para ampliarem a base consensual apresentavam ideias contrárias ao esquema principal e forneciam subsídios para que os padres conciliares tivessem consciência das novas linhas e do progresso dos estudos teológicos.

Foram múltiplos os fatos que levaram à rejeição do esquema e à ascensão do grupo da *Aliança*. Um deles pode ser citado a partir das anotações feitas por Congar (2005) em seu diário. Numa delas, Yves Congar refere-se a uma visita de Hans Kung, na qual já é visível a concretização de uma estratégia de refutação dos esquemas doutrinários nos ambientes alemães¹⁷⁴. O projeto alemão era o de reunificar os documentos doutrinários em um só esquema, redigido substancialmente por Karl Rahner e com colaboração de Joseph Ratzinger, teólogo particular de Frings no Concílio.

As críticas vinham daqueles que haviam avançado em vários aspectos no pensamento teológico. O esquema *De fontibus*, marcado pela mão de Ottaviani, era visto pelos padres da *Aliança* como representante daquela Igreja que não queriam – antiprotestante, antimoderna e dogmatista. O esquema “prestava-se por sua vez ao alvo concentrado de todos os que, nas décadas de quarenta e cinquenta, tinham amadurecido uma sensibilidade teológica e doutrinária diversa daquela da época marcada pelas controvérsias antiprotestantes e pela restauração escolástica” (ALB II, p. 223).

Já circulava paralelamente às aulas alguns textos e esquemas que contrapunham aquele preparado pela Comissão teológica. O cardeal Ruffini, a fim de defender o esquema curial, na décima nona congregação aceitou o esquema como um todo e exclamou, com surpresa, em sua intervenção, com qual autoridade estes documentos eram produzidos e circulavam entre os padres. Referia-se abertamente a um documento preparado pelo convite das conferências episcopais da Alemanha, Áustria, França, Holanda e Bélgica. Um esquema em forma mimeografada circulava e em seu cabeçalho lia-se:

Como parece impossível para o conselho discutir todos os esquemas e votá-los, seria necessário omitir alguns e abreviar outros além de combiná-los. Portanto o presidente da conferência episcopal da Áustria, Bélgica, França, Alemanha e Holanda teve a coragem de propor, como base para a discussão, a seguinte

¹⁷⁴ “Na manhã de 27 de setembro Kung telefonou-me pedindo que nos encontrássemos [...]. De acordo com muitos teólogos alemães, em particular Möller de Tubinga, Kung avalia negativamente os quatro esquemas dogmáticos: é preciso não corrigir-lhes, mas rejeitá-los [...]. Exprimem a teologia própria da escola romana [...]. Para ter boa possibilidade de fazê-los serem rejeitados, disse Kung, é preciso evitar que estes esquemas dogmáticos sejam discutidos” (CONGAR, 2005, p. 141)

compilação do material dos dois primeiros esquemas. Aqui estão, apresentados de forma mais positiva e pastoral (WILTGEN, 1985, p. 48).

Para os antimodernos romanos esses esquemas preparados pelas conferências episcopais centro-europeias que circulavam paralelamente às aulas eram frutos diretos dos teólogos da “nouvelle théologie” combatida por Pio XII, e os padres conciliares deveriam mover-se contra os seus ataques. Sigaud, como uma das cabeças mais importantes da contenção antimoderna, distribuía cartas na aula conciliar do dia 25 de novembro aos vários padres convidando-os a participarem de uma palestra de Ernesto Ruffini sobre o esquema *De Fontibus* aos brasileiros na *Domus Mariae*¹⁷⁵.

O documento que criticava a falta de tom pastoral e ecumênico do projeto refletia as influências diretas de alguns teólogos, especialmente E. Schillebeeckx e K. Rahner. Rahner desenvolve várias críticas ao esquema e logo suas ideias são tomadas pela maioria dos padres conciliares como um convite a deixar tal esquema de lado e a substituí-lo: “Este é um dado que facilmente se pode encontrar através das intervenções que ocorreram nas discussões na aula conciliar. Praticamente todos os argumentos presentes nos documentos de Schillebeeckx e Rahner serão utilizados” (ALB II, p. 228). De acordo com Wiltgen (2007), “os adversários [do texto], tendo à frente o Padre Schillebeeckx e os bispos holandeses, estavam agitados contra ele havia mais de um mês” (p. 52).

Os pareceres dos teólogos da *Aliança* estavam sintonizados com os defendidos pelo *Secretariado para a unidade dos cristãos*, a instituição que contrapunha o eixo latino-romano encastelado na cúria. As posições do cardeal Bea exprimiam “a vontade e a convicção do Secretariado para a unidade, neste momento da caminhada conciliar, de constituir um como que ponto de equilíbrio doutrinal em torno do qual podia e devia coagular-se a teologia do Vaticano II” (ALB II, p. 229). Bea e o *Secretariado* declaravam assim guerra ao esquema preparado por Ottaviani e sua comissão. As críticas não procediam “de um grupo de teólogos nem expressava apenas a opinião de algum episcopado nacional ou de uma parte consistente deste, mas traduzia a postura do Secretariado que já naquele momento se reconhecia como Comissão conciliar com a mesma dignidade das outras” (ALB II, p. 230). A *Aliança* firmava-se na medida em que as críticas dos episcopados alemão, austríaco, belga, holandês e francês convergiam com as perpetradas pelo *Secretariado*. Na verdade, a luta contra o esquema tornava-se propriamente a

¹⁷⁵ “Roma, 25 de novembro de 1962 / Exmo. Revmo. Sr. / Receoso de que não haja tempo de avisar a V. Excia. pelo correio de que na próxima sexta-feira, dia 30 do corrente às 4 horas da tarde, o Emmo. Revmo. Sr. Cardeal Ernesto Ruffini, a convite do Emmo Sr. Cardeal D. Jaime de Barros Câmara, falará aos Bispos Brasileiros no auditório da ‘Domus Mariae’ sobre a importância do esquema teológico ‘De fontibus Revelationis’ para o futuro da Igreja, tomo a liberdade de lhe enviar este bilhete, para levar seguramente a seu conhecimento esta boa notícia. / Com expressão de minha religiosa estima em Nosso Senhor / D. Geraldo de Proença Sigaud” (FSIGAUDiamantina).

luta contra a sua preparação e a Cúria Romana. Torvava-se assim “a tentativa de modificar radicalmente a práxis redacional seguida na fase preparatória” (BURIGANA, 1998, p. 171).

Obviamente que não faltaram pareceres dos antimodernos em vista do debate, particularmente, do episcopado italiano, um dos núcleos que formariam a minoria antimoderna, além de reuniões a fim de discutirem os problemas que o envolviam¹⁷⁶. A conferência italiana preparou a partir de seus especialistas, com forte influxo de Siri, um documento que continha as *Animadversiones in schema de fontibus revelationis*, “em que se aprovava com entusiasmo o esquema preparatório e propunham-se algumas emendas [...] Tratava-se, portanto, de apoio ao esquema preparatório que tinha a tendência de endurecê-lo ainda mais” (ALB II, p. 231).

Entre os padres antimodernos “aumentavam os temores da parte daqueles que temiam a destruição da Igreja Católica, uma vez aceitos aqueles princípios, contra os quais os pontífices se opuseram no último século: o modernismo teria consumado a sua vitória contra a verdade” (BURIGANA, 1998, p. 171).

Inicialmente, o que se discute é a pastoralidade e a ecumenicidade do esquema. Esses termos tornavam-se confusos e problemáticos na medida em que várias polêmicas partidas do eixo latino-romano abatiam sobre o Pontifício Instituto Bíblico.

Delineavam-se, dessa forma, duas posições referentes ao esquema: a posição dos episcopados da Europa central, congregados na *Aliança*, e do secretariado contra o esquema e a de seus defensores. Sigaud e Mayer, alinhados com o núcleo latino-romano, defendem vigorosamente a positividade do esquema e sua discussão.

A primeira intervenção de Sigaud em uma aula conciliar ocorreu, então, na vigésima terceira congregação geral (KLOP II, p. 183) (AS I/3, p. 224-229)¹⁷⁷. Ainda discutia-se a aceitação ou não do esquema preparado para o debate. Sigaud não foge da posição tomada pelos bispos italianos e o aceita *in genere*. Para o arcebispo o texto “é muito claro, conciso e completo. Bem acabado tanto sob o aspecto da formulação quanto ao aspecto pastoral” (AS I/3, p. 224). Além disso, em consonância com sua resposta à “consulta Tardini”, defende que

¹⁷⁶ As reuniões entre os padres fora das aulas, a fim de discutirem questões relativas aos esquemas, era comum. Em um convite, sem assinatura, convidavam-se os padres para uma conferência sobre a “De Fontibus revelationis”: “Excia Veneradíssima, / Um grupo de Padres Conciliares, desejosos de esclarecer os problemas emergidos da discussão sobre o esquema De Fontibus Revelationis, pediu ao Revmo. Mon. Salvatore Garofalo, Reitor magnífico da Pontifícia Universidade Urbaniana *De Propaganda Fide* e perito do Concílio Ecumênico, dar uma conferência ilustrativa. Seremos muitos honrados e alegres pela intervenção de V. Excia. à conferência que terá lugar a 3 de dezembro p.v., às 17 horas, na aula magna da universidade *De Propaganda Fide*.” (FSIGAUDiamantina). Beozzo (2005) demonstrou em sua tese de doutorado como essas conferências deram-se na *Domus Mariae*, lugar que se concentravam os padres conciliares brasileiros quando estavam em Roma para os debates do Concílio. O historiador traz as várias conferências que ocorreram em todo o decorrer do Concílio.

¹⁷⁷ Sobre a primeira intervenção de Sigaud, Congar (2005) comenta: “Muito enfadonho. Não foi particularmente escutado. Muitos Padres já se retiraram da assembléia” (p. 250).

o documento é atual e oportuno, devido às urgentes necessidades da Igreja contemporânea frente aos seus inimigos. As necessidades para as quais o documento traria respostas estariam, para Sigaud, ligadas aos vários erros que ameaçaria não só a Igreja brasileira, como também a europeia. O bispo visava condenações, ao estilo dos outros concílios:

Ninguém que conheça a vida e as condições atuais da Igreja Católica ignora que nela exista grande confusão e intromissão furtiva de erros nas coisas fundamentais... Hoje são rejeitados certos fundamentos na Igreja. Dessas realidades temos tristes experiências em minha pátria, o Brasil. Todavia a fonte, a causa não está em minha pátria, mas sim em algumas partes da Europa (AS I/3, p. 224).

Sigaud preocupa-se profundamente com a infiltração de “ideários perniciosos, plenos de espírito socialista, racionalista e modernista” (AS I/3, p. 224) nos seminários católicos, e atenta novamente para a gravidade do fato.

O bispo de Diamantina cita Pio XII e sua encíclica *Humani Generis* (DzH 3875-3899), dizendo que os erros denunciados e condenados pelo papa não estariam mortos, mas por outro lado, “com grande vigor se propagaram e já impregnaram a Igreja” (AS I/3, p. 224). Tendo em vista tal situação o bispo exclamava que não seria lícito ignorar nem negar tais perigos. Pronuncia que seria incrível se os padres congregados no Concílio, e mesmo a Igreja católica, não tratassem deles:

Por esse motivo, na minha modesta opinião, seria incrível realizar-se em Roma um Concílio Ecumênico, justamente quando a Igreja Católica é agitada por gravíssimos perigos – pois se trata de sua vida ou morte – sem que nada seja decidido, e nem aos fiéis e ao clero seja dada uma palavra clara, definida, como se essa situação não existisse, como se a Igreja não estivesse sendo sacudida pelos vagalhões das tempestades (AS I/3, p. 225).

Sigaud evidencia, em suas palavras marcadas por tom conservador, um receio constante frente às novidades teológicas. Baseado na percepção de que a Igreja é vítima de ataques que visam desestruturá-la, e que tem suas raízes remotas na revolta de Lutero, o bispo atenta para o fato de que os erros ainda existem e que devem ser combatidos. Segundo ele, os erros permanecem na Igreja e, especialmente “erros a respeito da Sagrada Escritura e da Tradição, ou da dupla fonte da revelação” (AS I/3, p. 225). Cita, por exemplo, o próprio campo da exegese bíblica e a negação, por parte de muitos católicos, dos valores históricos contidos nas Escrituras: “Nega-se o valor histórico de todo o Pentateuco [...], a história do povo hebreu no deserto, dos patriarcas, de Moisés, dos Juízes, considerando-os meras epopéias” (AS I/3, p. 225). Sigaud manifesta a urgência de o Concílio colocar fim aos enganos doutrinários em relação às interpretações bíblicas: “Isto mostra a urgente necessidade

de algum ato do magistério conciliar que ponha um fim a tão grande confusão nefasta para a doutrina e as almas” (AS I/3, p. 226).

Feita a admoestação sobre os possíveis perigos que rondam o catolicismo, Sigaud, percebendo o influxo dos teólogos nos trabalhos do Concílio, coloca sob a responsabilidade dos bispos, juntamente com o papa, e não dos exegetas, a tarefa de custodiar a verdade da tradição. Para ele, em matéria tão grave, só a hierarquia tem o poder legítimo de resolver determinadas questões:

O número das questões perigosas em matéria da Sagrada Escritura não é grande, mas nós bispos e não os exegetas, nós bispos como sucessores dos apóstolos, em união com o Romano Pontífice, como testemunhas da fé, guardiães e pregoeiros das vivas tradições, é que podemos e devemos decidir a respeito dessas questões (AS I/3, p. 226).

O arcebispo busca salvaguardar o caráter do Concílio, apontar esses erros que possivelmente avançam e ataca, de certa forma, a pastoralidade defendida pelos padres da *Aliança*, dizendo que para questões disciplinares, litúrgicas e jurídicas não é preciso uma reunião conciliar: “Compete ao Concílio tratar e decidir as questões agitadas que causam grande dano à fé. Mas, para as questões disciplinares, litúrgicas, jurídicas e pastorais, não é necessário um Concílio” (AS I/3, p. 226).

Para amparar sua posição, Sigaud esclarece que o Concílio reunido para tratar de questões pastorais, que podem ser resolvidas muito bem pelo papa, não possui um caráter de infalibilidade, e afirma: “um Concílio só é considerado infalível quando decide questões doutrinárias de fé e moral” (AS I/3, p. 226)¹⁷⁸. É interessante notar que citando a encíclica *Humani generis*, o prelado parece atacar frontalmente a *Aliança* e, principalmente, os teólogos que influenciam a maioria conciliar, pois os que agora são os peritos do Concílio foram os mesmos que sofreram série de restrições da Santa Sé entre 1950 e 1960.

Mesmo antes da sua primeira intervenção, Sigaud já havia enviado por escrito aos padres conciliares uma *Animadversiones ad caput III schematis de Sacra Liturgia* (*Considerações sobre o capítulo III do esquema da Sagrada Liturgia*), no dia 5 de novembro. Nela o bispo preocupa-se exclusivamente com a questão da concelebração. Contra ela, assevera: “os argumentos referidos em favor da concelebração me parecem fracos e não justificam a mudança na prática da Igreja Latina [...] Parece-me que tal concelebração não traz para o povo uma especial edificação” (FSIGAUDiamantina). Sigaud cita Santo Tomás de Aquino a fim de demonstrar que seria um erro aprovar a concelebração nos moldes propostos

¹⁷⁸ Esse argumento do bispo será constantemente usado pelos antimodernos que seguirão Lefebvre no pós-Concílio – até o cisma de 1988 – a fim de diminuir a autoridade do Vaticano II.

no esquema: “Se cada sacerdote agisse por virtude própria seria inútil os outros celebrarem, pois que bastaria um só para o fazer” (FSIGAUDiamantina). Em outra objeção à matéria, cita Santo Agostinho e exclama: “Assim como Agostinho, este sacramento é o sacramento da unidade. Ora, o contrário da unidade é a multidão. Logo, não parece conveniente a este sacramento que muitos sacerdotes consagrem uma mesma hóstia” (FSIGAUDiamantina). E conclui: “Os argumentos apresentados não são pois de grande peso para nos persuadir a abandonar a prática secular da Igreja Latina. São todavia razões que me parecem graves, que devemos ponderar e que nos persuadem a nada inovar nessa questão” (FSIGAUDiamantina).

O bispo vê na defesa da concelebração uma espécie de socialismo que vai contra a piedade individual: “Em alguns partidários do atual movimento litúrgico existe a grave tendência de certo comunitarismo ou socialismo espiritual. Tal tendência é contrária às formas individuais da piedade, com grande força encoraja o aspecto comunitário na liturgia e de modo unilateral quer impor-se” (FSIGAUDiamantina). A preocupação do bispo com a missa privada é patente. Segundo ele, vários jovens sacerdotes estão se deixando levar por um espírito “comunitarista” e até mesmo se recusando a celebrar a missa privada:

Ouvimos dizer que padres jovens estão de tal modo imbuídos do frenesi comunitário, que recusam celebrar a missa privada [...] O motivo subjacente é: a missa é considerada um ato tão essencialmente comunitário, que onde não haja a presença física da comunidade dos ofertantes, a missa é impossível e absurda (FSIGAUDiamantina).

Mayer, por sua vez, assume a mesma linha de defesa do esquema como um todo dizendo que “o esquema porém é claro e expõe com evidência o fundamento desta fé” (AS I/3, p. 312). O bispo defende que o esquema responde aos desafios do homem atual, pois com a exposição positiva da doutrina que apresenta pode oferecer repouso ao homem mergulhado em agitação doutrinal. Além disso, o esquema contemplaria também, para o bispo, o tempo presente, marcado pelo enfraquecimento dos fundamentos da religião:

O esquema é apto para responder aos desafios do homem contemporâneo, pois com a exposição positiva da doutrina que apresenta, pode oferecer a resposta a este homem mergulhado na agitação doutrinal. Além disso, o esquema mostraria também ao padre o tempo presente, marcado pelo enfraquecimento dos fundamentos da religião (AS I/3, p. 312-313).

Mayer não vê dificuldade nenhuma no esquema para o ecumenismo, ponto incansavelmente atacado pelos padres da *Aliança*: “Não se vê porque o esquema possa criar dificuldades para a união dos irmãos separados” (AS I/3, p. 313). O arcebispo de Campos

preocupa-se com o irenismo¹⁷⁹ e chama atenção para o fato de que “nenhuma verdade pode ser enfraquecida por causa do ecumenismo” (AS I/3, p. 313). O padre antimoderno vê ligação estreita entre o esquema apresentado e as resoluções de Trento e do Vaticano I, já que fala amplamente das duas fontes da revelação: “assim como diz o Concílio de Trento, devem ser procuradas, são de fato duas fontes: os livros escritos e as tradições não escritas [...] a exposição sobre as duas fontes da revelação não deve ser afastada como sendo certa inovação, mas antes, ser considerada enucleada do Concílio de Trento e do Vaticano I” (AS I/3, p. 313).

Em 19 de novembro, reuniu-se o Conselho da presidência para propor se deveria ou não continuar com a discussão. Pela interrupção votaram 1368, pela continuação 822. Esse momento caracterizou-se como uma pausa em tão insuflada questão. Como a maioria dos padres conciliares rejeitou o esquema, para desconsolo dos antimodernos, o papa teve que intervir, julgando “oportuno confiar o projeto sobre as Fontes da Revelação ao exame de uma Comissão especialmente criada para este fim” (KLOP II, p. 190). De acordo com o desejo do papa, a comissão foi constituída por membros da Comissão teológica e do Secretariado para a União dos Cristãos, ou seja, as duas pontas de lança do Concílio. João XXIII intervém nos trabalhos e institui uma Comissão mista para refazê-lo. Tal atitude do papa causou grande indisposição entre os membros curiais que o haviam preparado. A comissão era composta pelos representantes, se poderia dizer, das duas partes “beligerantes” e tinha como copresidentes Ottaviani e Bea. O papa colocava juntos na mesma tarefa os dois pólos mais evidentes das discussões conciliares. A fim de não atrasar os trabalhos, os padres deveriam passar a discussão dos meios de comunicação, da Igreja e da sua unidade, adiantando os pontos que seriam discutidos e votados nas próximas sessões. Além do mais, refletindo o desejo da maioria, João XXIII cria em dezembro uma Comissão coordenadora com autoridade sobre as Comissões conciliares a fim de revisar os esquemas preparados. A maioria conciliar não continha a alegria na nova vitória. Como esclarece Wiltgen, “a rejeição dos esquemas e a rápida evolução dos pontos de vista constituíram as marcas distintivas da primeira sessão do II Concílio Vaticano” (WILTGEN, 2007, p. 65).

¹⁷⁹ É importante citar que Plínio Corrêa de Oliveira já havia publicado um livro que tratava em seu capítulo IV – “Um exemplo de palavra-talismã: ‘diálogo’” – da “fermentação ideológica emocional irenista”. Nessa parte, ligava intimamente o irenismo com o ecumenismo e o modernismo. Segue: “[...] Convém distinguir desde logo duas formas de ecumenismo. Uma procura – com o fim de encaminhar as almas ao único redil do único Pastor – reduzir quanto possível as discussões puras e simples e as polêmicas, em favor da discussão-diálogo e das outras formas de interlocução. Tal ecumenismo tem ampla base em numerosos documentos pontifícios, especialmente de João XXIII e Paulo VI. Mas outra modalidade de ecumenismo vai além, e procura extirpar das relações da Religião Católica com as outras religiões todo e qualquer caráter militante. Esse ecumenismo extremado tem um fundo evidente de relativismo ou sincretismo religioso, cuja condenação se encontra em dois documentos de São Pio X, a Encíclica ‘Pascendi’ contra o modernismo e a Carta Apostólica ‘Notre Charge Apostolique’ contra o ‘Sillon’” (OLIVEIRA, 1974, p. 85).

Em seu comentário dos eventos ocorridos nas congregações gerais sobre as fontes da revelação, Kloppenburg conclui que as discussões e as diferenças nascidas delas não se resumiram apenas às questões doutrinárias. Segundo o cronista, “o que se debateu nestes dias não foi determinado ponto de doutrina. As divergências doutrinárias eram de fato pequenas e acidentais. O que houve foi um choque de mentalidade, de atitudes, de métodos” (KLOP II, p. 193). Segundo o cronista, esses primeiros embates demonstraram uma divisão entre os padres no âmbito da mentalidade: “o que os Padres Conciliares de fato discutiram foi isto: a mentalidade que devem ter os Pastores de hoje. Foi esta a grande questão que dividiu os dois mil e tantos bispos do mundo inteiro em dois grupos nitidamente distintos” (KLOP II, p. 193). O cronista constrói uma radiografia desses primeiros momentos do Concílio e deseja fornecer a visão das sensibilidades que marcavam os dois grupos. De um lado estavam os conservadores

que querem continuar com a mentalidade recebida, aceita, dominante e que vem [...] do tempo em que o Ocidente era “o mundo”, quando todos se diziam católicos, quando todos obedeciam (e deviam obedecer) à voz da Igreja, quando por toda parte surgiam os tribunais da Inquisição; é a mentalidade que vê na Igreja sobretudo a função de Magistério, de guardar, expor e defender a verdade, custe o que custar, doa a quem doer, agrade ou não [...] é a mentalidade do juiz inexorável da verdade [...] é a mentalidade da verdade pela verdade, da lei pela lei, do parágrafo pelo parágrafo (KLOP II, p. 193).

Do outro lado estão aqueles que

vêm na Igreja também o múnus de Pastor, que não negam o múnus magisterial, que absolutamente não contestam a importância fundamental da verdade revelada e a necessidade de conservá-la incorrupta, de defendê-la contra todos os ataques e de anunciá-la, íntegra e pura [...] mas que não querem anunciá-la de qualquer maneira, mesmo com o risco de assustar as almas, de afugentá-las [...] que têm como preocupação máxima não a redação da verdade em fórmulas rígidas e imutáveis da Escola, mas numa formulação tal que seja inteligível para os homens do tempo atual [...] que vêem na Igreja uma Mãe e Mestra amorosa, que quer o bem e a salvação de seus filhos (KLOP II, p. 194).

A oposição ao esquema pela maioria conciliar levou os *baluartes da Tradição* à conclusão de que sua tarefa de defender a perspectiva antimoderna de Igreja seria mais difícil do que se imaginava. Refletindo sobre o primeiro período, o cardeal Siri via com preocupação os desenlaces do Concílio. Assim, ele anota em seu diário em dezembro de 1962:

O Concílio revelou:

- que vai se delineando uma vaga orientação da Igreja, representada pelo grupo de língua alemã e afins ou vizinhas. Isto apenas até certo ponto organizado. Esta é uma tentativa parcialíssima e da qual não se pode afirmar com certeza que alguém tenha em mente como um plano claro e desejado, mas está nos fatos;
- que existe revoltas contra a razão, a teologia e o direito. Vê-se o fim do kerigmalismo, que é freqüentemente o de *eliminar Tradição, Igreja etc.* Isto é mais inconsciente do

que consciente, mas é ajudado pela falta de intuições daqueles que querem absolutamente adaptar tudo o mais possível aos protestantes, aos ortodoxos etc.

- que em muitíssimos casos prevalece a leitura sobre a teologia. Muitas dissertações belas, também verdadeiras pertencem às considerações literárias sobre o dogma, não o são por si mesmas;
- que se fala de uma teologia nova e que o conceito desta, e até o objetivo, aparecem bastante obscuros e talvez perigosos. O termo “Teologia nova” foi cunhado por um bispo belga no Concílio (BUONASORTE, 2006, p. 290).

Nas palavras de Siri é possível perceber uma brecha para interpretações sobre os eventos do Concílio: um caráter de complô. É interessante frisar que esse caráter era uma das características fundamentais do pensamento antimoderno. Essa noção passou a se recrudescer no decorrer do evento conciliar e no pós-Concílio, tomando sua forma mais radical no pensamento de Lefebvre (cf. PERRIN, 1991) e Mayer. Os resultados que o Concílio ia apontando, marcados por uma maior transigência da Igreja com o mundo moderno, afluía e aguçava essa sensibilidade persecutória, já marca do pensamento ultramontano do século XIX. Na verdade, dentro do Concílio circulavam livros e folhetos que demarcavam quem eram os inimigos da Igreja e como os padres deveriam defender-se contra esse complô secular, iniciado na reforma protestante e que agora tomava rumos inimagináveis na Igreja. Era a revolução que tomava fôlego dentro da Igreja romana.

Um desses livros é o longo (617 páginas) e polêmico *Complô contra a Igreja*, do original italiano publicado em Roma, em 1962. Escrito por Maurice Pinay, pseudônimo utilizado por um grupo de padres que organizou a obra, o livro tem como escopo principal demonstrar uma grande linha de complô que se teria desenvolvido contra a Igreja desde os primórdios do Cristianismo e que tem como principais agentes a elite judaica e seu plano para dominar o mundo. É bastante claro como as ideias contidas nessa obra assemelham-se com as ideias defendidas por alguns padres antimodernos, especialmente, as de Sigaud em seu *vota*. O livro vê no movimento comunista o último estágio do complô contra a Igreja e afirma que todas as heresias vividas na história da Igreja eram frutos de conjurações judaicas. Judaísmo, maçonaria e comunismo eram elementos altamente intrincados nesse pensamento.

Segundo o prólogo à edição venezuelana (1963) do livro, a primeira edição italiana foi entregue para vários padres conciliares no outono de 1962. O papel dos padres da cúria romana na sua elaboração é dado como certa pelo editor, que para dar maior legitimidade à obra afirma em tom triunfalista: “o sensacional livro foi elaborado nem mais nem menos do que por elementos destacados da Cúria Romana” (PINAY, 1968, p. 12). O editor vê a obra como “um dos maiores esforços feito pela Cúria Romana para fazer fracassar as reformas que intenta realizar a ala

esquerda do clero católico, reformas, que, a verificarem-se subverteriam por completo as bases sobre as quais descansa a Santa Igreja” (PINAY, 1968, p. 12). Além disso, afirma:

grupo heróico de cardeais da Cúria romana, que estão a lutar no Concílio Vaticano Segundo para impedir que um grupo de padres, que de forma estranha se encontra ao serviço da maçonaria e do comunismo, imponha no Sínodo Universal toda uma série de teses subversivas e algumas até heréticas, destinadas a causar a ruína da Igreja (PINAY, 1968, p. 13)

O editor, já contaminado pelas lutas no interior do Concílio, clama para que todos apoiem os padres da cúria a fim de conter os inimigos da Igreja:

Com a presente edição pretendemos lançar o grito de alerta [...] para que se apressem a oferecer todo o seu apoio ao grupo benemérito de Cardeais, Arcebispos, bispos e Sacerdotes que estão a lutar, no Santo Concílio e nos seus países, contra os inimigos externos e internos tanto da Santa Igreja como do mundo livre, que, com perseverança satânica tentam destruir as mais sagradas tradições do catolicismo e mergulhar-nos, a nós e aos nossos filhos, na espantosa escravatura comunista (PINAY, 1968, p. 13).

Na introdução da edição italiana, de agosto de 1962, o autor assume um tom profético sobre os fatos que iriam marcar o desenrolar do evento conciliar. No trecho a seguir fica claro que os padres antimodernos já intuía a polarização dentro do Concílio e a atual situação eclesial:

essas forças anticristãs contam, dentro das hierarquias da Igreja, com uma verdadeira quinta coluna de agentes incondicionais da maçonaria, do comunismo e do poder oculto que os governa, pois indicam que esses cardeais, Arcebispos e Bispos serão os que, formando uma espécie de ala progressista dentro do Concílio, tratarão de levar a cabo as perversas reformas (PINAY, 1968, p. 15).

Pinay (1968) se mantém ainda no tom profético e visionário: “parecerá incrível, mas o que vai acontecer no Santo Concílio Ecumênico abrir-lhes-á os olhos e convencê-los-á de que estamos dizendo a verdade, porque é ali que o inimigo pensa jogar uma cartada decisiva” (p. 16).

No Fundo arquivístico de Sigaud em Diamantina é possível encontrar algumas outras obras que iriam reafirmar alguns pontos do pensamento dos padres antimodernos. Na mesma linha do *Complô contra a Igreja* está o *Gli ebrei e il concilio alla luce della Sacra Scrittura e della Tradizione* (BERNARDUS, 1963). Citando partes do Talmud – como essa, “Só vós Israelitas são chamados homens. As outras nações do mundo não merecem o nome de homens, mas o de animais” –, o autor defende a ideia de que é preciso que a Igreja continue desenvolvendo medidas contra o judaísmo conspiratório e sua última encarnação: o comunismo ateu. O que essas obras oferecem para a intuição investigativa é que todo esse pensamento contra-revolucionário desenvolve-se desde a Revolução Francesa e não perde

todo o seu vigor durante os dois séculos seguintes. Como visto no primeiro capítulo, ser católico significa para o pensamento antimoderno ser contra-revolucionário e necessariamente contra os valores nascidos daquele evento histórico que marca a emergência do liberalismo

No Fundo Sigaud de São Paulo também se encontram textos do mesmo gênero: um estudo mimeografado que relaciona os judeus e o comunismo, que provavelmente passou nas mãos de vários padres conciliares. O documento é intitulado *Que disent le Christ, l'Eglise et l'histoire réelle des juifs infidèles d'hier et d'Aujurd'hui?*, e assinado apenas como “un prêtre”. O objetivo principal do documento, de acordo com ele próprio, é “dizer e mostrar, aqui, de uma maneira concisa, mas sólida, como os judeus de ontem e de hoje são infiéis, a partir de Cristo e da Igreja, a partir da doutrina divina e católica e da história real, passada e sobretudo presente” (FSIGAUD/SP, 168.1/071). Para o autor, o mundo corre grande perigo e todas as pessoas devem ser avisadas:

A luz total sobre a questão judaica é ainda mais necessária, porquanto o judaísmo satânico domina ainda o mundo, de maneira quase absoluta e ele se serve dessa dominação para fazer desaparecer e para aniquilar em toda a parte ligado a um e a outro desses poderes, a fim de dominar o mundo de uma maneira completa e absoluta (FSIGAUD/SP, 168.1/071).

Mais a frente, o autor do texto defende que o Vaticano II entrará em contradição com a doutrina se ele não levar em consideração a doutrina católica sobre os judeus, e conclui com um convite aos católicos para que ajudem os judeus a converterem-se:

Demora-se em constatar e declarar que o Vaticano II se põe em contradição e não mais flagrante com a doutrina divina e católica sobre os judeus e que, se eles retardam em renunciar ao mal, não devem desesperar [...]. Católicos, nós temos o dever de ajudar os judeus a realizarem este arrependimento e esta conversão (FSIGAUD/SP, 168.1/071).

Outro texto, assinado também como “prêtre”, que se descobre nos documentos de Sigaud é o publicado na *La Documentation Catholique*, em 6 de março de 1920. (FSIGAUD/SP, 168.1/069). A carta assinada em 11 de outubro de 1962, também como “un prêtre”, que serve como um prólogo e uma conclusão ao texto, tem como subtítulo “Les Juifs sont les principaux fauteurs du Bolchevisme universel”. No último de seus parágrafos cita o famoso e controvertido “Os protocolos dos sábios de Sião”, pretensão plano dos judeus de domínio total do planeta escrito no final do século XIX: “Deus nos deu a nós, seu povo de eleição, o poder de expansão; e, ao que parece, deu à nossa fraqueza a força, e agora nos levou ao limiar do domínio universal. Falta pouco para construir sobre essas bases (*Protocole*

secret sioniste, XI, 1987)»¹⁸⁰ (FSIGAUD/SP, 168.1/069). O texto trazia dezenas de nomes russos, demonstrando, através de seu nome verdadeiro, a sua filiação ao judaísmo. O documento justifica certo antijudaísmo que descenderia da própria pessoa do Cristo. Para isso citam um aparte do próprio Evangelho:

Eu digo, declara o Cristo em presença dos judeus, o que vi diante de meu Pai, e vós não acreditais, mas fazeis a vontade de vosso pai... Vós tendes por pai o diabo e quereis cumprir os desejos de vosso pai. Este é homicida desde o começo e ele não se mantém diante da verdade, porque ele não é da verdade, porque a verdade não está em vós. Quando ele profere a mentira, ele fala de seu próprio interior, porque ele é mentiroso e pai da mentira (cf. Jo, 8) (FSIGAUD/SP, 168.1/069).

O texto passa, assim, a jogar com as palavras do Evangelho e a situação atual das populações que sofrem com o jugo comunista: “o mar de horror e de sangue do comunismo fundado pelos judeus nos faz tocar com o dedo a verdade destas palavras do Cristo, hoje, após mais de dezenove séculos”. E pergunta: “Quem não escuta o Cristo sobre esta questão do judaísmo infiel? Como se pode dizer cristão e desprezar, como se faz hoje, o ensinamento do Cristo sobre estas questões capitais e sobre outras?” (FSIGAUD/SP, 168.1/069).

O interessante que transparece no documento é que ambos os sistemas econômicos que vão se tornar hegemônicos no século XX são vistos pelo “prête” como frutos da conspiração judaica. Na verdade, o próprio capitalismo mundial funda o comunismo: “Constata-se, através deste documento, esta coisa impressionante: o alto capitalismo internacional funda o comunismo que se pretende e se proclama, em todas as ocasiões, anticapitalismo” (FSIGAUD/SP, 168.1/069). Para o autor, ambos os sistemas partem de um mesmo núcleo:

O capitalismo internacional e o comunismo são ambos de um mesmo princípio, contra a propriedade pessoal e nacional, a fim de que o capitalismo internacional possa absorver todos os bens e todos os direitos, direta e indiretamente, por intermédio do Estado comunista, dono de tudo. Dono também do poder oculto do capitalismo internacional, que fundou e que se mantém na mesma plataforma do Estado comunista (FSIGAUD/SP, 168.1/069).

Segundo o escritor, esse plano tem alguns objetivos. Entre eles estão: “destruir toda a ordem divina e humana que impede o reino absoluto do capitalismo internacional, estabelecer uma ordem natural, materialista e bestial que permita este reino absoluto, e instaurar um Estado que tudo possui e onipotente” (FSIGAUD/SP, 168.1/069).

Não se pode descartar por completo a ideia de que tais textos são do próprio arcebispo de Diamantina. O texto datilografado contém algumas correções à mão, além de

¹⁸⁰ Hannah Arendt fala a respeito dos “protocolos dos sábios de Sião” em sua obra clássica (cf. ARENDT, 1989).

acompanhar bem de perto a compreensão de Sigaud sobre as relações entre o judaísmo, a revolução e o Cristianismo, o que pode ser visto comparando-o com o seu *vota*.

A questão judaica é, para o arcebispo de Diamantina, um problema que está ligado diretamente à questão comunista. Sigaud vê profunda relação do domínio comunista em grandes extensões do planeta e da conspiração judaico-maçônica que estaria apossando-se dos trabalhos do Vaticano II a fim de favorecer a ascensão comunista e a degradação total e completa do Cristianismo.

O primeiro período do Concílio termina com as discussões sobre os meios de comunicação, a Igreja e a sua unidade. Ao mesmo tempo o próximo período também já se esboçava. Nas discussões seguintes, era possível vislumbrar claramente o espírito que embalava os antimodernos em assuntos tão espinhosos como o ecumenismo e a constituição da Igreja, e que nos próximos períodos seriam aprofundados. Se por um lado a *Aliança* investia contra os esquemas¹⁸¹, por outro, os antimodernos os defendiam debochando das acusações e da tática utilizada pelos liberais. Na primeira congregação para a discussão do *De Ecclesia*, Ottaviani confessa que já sabe da preparação de outro esquema e adverte que os relatores falariam inutilmente. Conclui: “só me resta calar, porque a Escritura ensina: onde não há escuta, não se desperdicem palavras” (AS 1/4, p. 121 apud ABL II, p. 302)¹⁸². Ottaviani já parece antever a redução de seu papel e seus simpatizantes na assembleia conciliar¹⁸³.

A fala do bispo de Segni, cardeal Carli, também transparece a consciência dos bispos antimodernos. O bispo, em sua intervenção, diz que a preocupação ecumênica não deve ser fator central nos debates. Além disso, ridiculariza as tendências que vinham da *Aliança*: “já não querem falar mais de Nossa Senhora, já não se pode mais falar em heresias, já se deve evitar a expressão ‘igreja militante’, já fica feio lembrar os poderes da Igreja” (KLOP II, p. 234).

¹⁸¹ Mesmo investindo contra os esquemas apresentados, Congar (2005), em seu diário, busca cuidar para que essa movimentação paralela não suscite a ideia de que ocorreria um “Concílio dos teólogos”, ao lado do Concílio Vaticano II. Em 10 de março de 1962 anota: “Chamo, todavia, a atenção de Kung sobre o perigo e sobre a inconveniência de dar a impressão de um para-Concílio de teólogos intencionados em influenciar o verdadeiro Concílio dos bispos” (p. 142).

¹⁸² Em 10 de março de 1962, Congar (2005) anota em seu diário que Hans Kung defendia que o grupo de quatro esquemas dogmáticos, incluindo aí o *De Ecclesia*, não deveria nem ser corrigido, mas negado em sua totalidade: “Kung julga negativamente os quatro esquemas dogmáticos: é preciso não corrigi-los, mas afastá-los” (p. 141).

¹⁸³ Assim exclama Ottaviani sobre a recusa do *De Ecclesia*: “A tarefa dos redatores foi a de preparar um texto que fosse pastoral ao máximo, bíblico e também acessível à compreensão das massas, não escolástico, mas de forma compreensível a todos hoje. Digo isto porque me imagino ouvir as costumeiras ladainhas dos padres conciliares: não é ecumênico, é escolástico, não é pastoral, é negativo e coisas semelhantes. Antes, quero fazer-vos uma confidência: acho que tanto eu quanto o redator falaremos em vão, uma vez que a coisa já está prejudicada. Aqueles que estão acostumados a dizer: *Deixa, tira, substitui* isso e aquilo, já estão prontos para a batalha. Eu vos revelo uma coisa: antes que este esquema fosse distribuído, escutai, escutai!; antes que fosse distribuído já se preparava um outro esquema para substituir este! Portanto, está já julgado, *ante praevia merita* [sem conhecimento dos méritos]. Nada resta senão calar, porque a Escritura ensina: ‘Ubi non est auditus, noli efundere sermonem’ [onde não houver quem ouça, não se gastem palavras]” (CAVATERRA, 1990, p. 72).

Uma das marcas que assinalará a primeira sessão é a dinâmica tomada nos trabalhos: o indivíduo sede lugar para o grupo. Em vez de falar em nome próprio, fala-se em nome de um grupo de bispos de uma nação ou Conferência episcopal. De acordo com Kloppenburg, “houve mesmo propostas de que, na Aula, só tivessem vez de falar os Cardeais e os porta-vozes de grupos maiores: pareceres, propostas e emendas individuais poderiam muito bem ser encaminhados por escrito à Secretaria Geral” (KLOP II, p. 240). Pela lógica que se desenrolava os grupos falavam mais alto. Tal dinâmica também levou a nucleação dos elementos antimodernos e os primeiros movimentos para a instituição do *Coetus Internationalis Patrum*.

3.3. O SEGUNDO PERÍODO: A MAIORIA CONCILIAR ASSUME O CONTROLE

O final do primeiro período foi marcado por tensões e nova forma de encaminhar os trabalhos conciliares. A intersessão de 1963 foi assinalada por mudanças de perspectivas, novos esquemas conciliares encaminhados e, fato muito importante para o que viria a ser o Concílio a partir daquele momento, a morte de João XXIII.

Entre o fim do primeiro período e a morte de Roncalli, a chamada intersessão conciliar, novos esquemas foram preparados a partir dos “destroços” dos esquemas preparatórios dos meios curiais e novas sensibilidades afluíam frente às novidades que o Concílio enfrentaria nesse segundo momento. A *Aliança* saía do primeiro período convicta de sua vitória. Pelo menos parcialmente. Segundo Wiltgen (2007), “os alemães e seus teólogos [...], vindos à primeira sessão do Concílio com a esperança de obter algumas concessões, voltavam conscientes de ter alcançado uma vitória total, e confiança de que inúmeras outras vitórias ainda os esperavam” (p. 69). Por seu lado, os ambientes curiais e a minoria antimoderna percebiam que a luta contra as inovações seria mais dura do que se poderia imaginar.

Enquanto os bispos de todo o mundo voltavam para as suas casas, a Comissão de Coordenação encontra-se no Vaticano sob a presidência do secretário de Estado, em janeiro de 1963, a fim de preparar os longos trabalhos que as comissões e as subcomissões realizariam durante o primeiro semestre do mesmo ano.

Presumindo que seu fim estava próximo devido a uma séria doença, o papa João XXIII parecia querer que os trabalhos da “segunda preparação” chegassem a termo o quanto antes, para que, assim, não houvesse desculpas para o adiamento ou mesmo a conclusão prematura do Concílio. Em seu discurso, na festa de Epifania do Senhor, em 6 de janeiro de 1963, Roncalli recordava aos padres conciliares “que o período compreendido entre 6 de janeiro e 8 de setembro de 1963, data da retomada dos trabalhos conciliares, ‘devia ser considerado como uma verdadeira continuação da tarefa que o Concílio devia cumprir’ (WILTGEN, 2007, p. 74).

O epicentro dessa “segunda preparação” foi a Comissão de Coordenação. Nela, os membros marcados pela sensibilidade liberalizante conseguiram reexaminar os textos da preparação

e inserir novos aspectos para serem discutidos pelos padres. Confiantes em amplo consenso, “Liénart e Suenens, apesar de certa hesitação, juntamente com Döpfner, Urbani, Confalonieri transmitem as diretivas às Comissões conciliares, freados por Cicognani – prestigioso, hábil e tenaz patrono do trabalho preparatório – com a resistência de Spellman”(ALB II, p. 520).

Em 22 de abril, o papa aprovou os textos de doze esquemas, fruto dos encontros entre Comissão de Coordenação e as várias comissões conciliares, e ordenou que fossem enviados aos padres conciliares. João XXIII tinha um único desejo: “ver o II Concílio do Vaticano terminar sua tarefa. Queria se certificar de que todos os documentos estariam nas mãos dos Padres Conciliares, e que assim o Concílio prosseguisse até onde fosse possível chegar” (WILTGEN, 2007, p.77).

Mesmo o Concílio estando em sua fase de intersessão, vários padres não deixaram de se encontrar, de escrever uns aos outros de, enfim, manter os contatos em vista dos trabalhos que estavam por vir. De acordo com Alberigo, “o impulso recebido no decorrer das semanas conciliares continua a manifestar-se também fora de Roma, em densas trocas de informações e orientações entre bispos e sobretudo entre teólogos, e em numerosas reuniões entre episcopados inteiros” (ALB II, p.521)¹⁸⁴.

João XXIII morre em 3 de junho de 1963. Segundo as normas do Código de Direito Canônico, é possível que o novo papa, assim o desejando, conclua o Concílio. De acordo com Buonasorte (2006), “já há tempos os diplomatas, alertados pela doença de João XXIII, tinham difundido as costumeiras lista dos ‘papáveis’ e tinham informado seus governos sobre possíveis êxitos do conclave que se delineava” (p. 299). O que fica claro nos dias que ocorrem o conclave é que é o Vaticano II que condiciona claramente a eleição do novo papa (ALB II, p. 522). As expectativas são inúmeras.

O grupo italiano que se congregava em torno de Siri, Ottaviani e Ruffini, ou seja, dos antimodernos italianos, consolidavam seus esforços e esperanças em torno do primeiro, o bispo de Gênova. O cardeal Siri, mais que o próprio Ottaviani, era visto pelos conservadores como o nome mais adequado para assumir a cátedra de Pedro e frear os desejos dos padres

¹⁸⁴ “Bispos de língua alemã [...] Decidiram reunir-se todos em Munique, em 5 e 6 de fevereiro, para elaborar uma análise detalhada do esquema e esboçar sugestões práticas com vistas à sua revisão” (WILTGEN, 2007, p. 69). A reunião que causou mais *frisson* foi a realizada em Fulda, Alemanha, entre 26 e 29 de agosto. Nela estavam representantes da França, Bélgica, Holanda, Alemanha, Áustria e Suíça, contando que desses três últimos “estavam representados por quase todos os seus Arcebispos e Bispos” (WILTGEN, 2007, p. 85). Estes padres debruçaram-se sobre os textos aprovados por João XXIII, e a partir da discussão realizada enviaram as indicações positivas e negativas ao Secretariado Geral do Concílio como expressão do pensamento dos padres reunidos em Fulda. Segundo Wiltgen (2007), “o trabalho realizado pela Aliança Européia em Fulda foi muito impressionante, e é lamentável que todas as Conferências Episcopais nacionais e Regionais não tenham trabalhado com a mesma intensidade e o mesmo propósito. Se o tivessem feito não se veriam obrigadas a aceitar com tão poucas reservas os pontos de vista da Aliança Européia” (p. 85).

liberais¹⁸⁵. O grupo conservador “tinha entre suas ‘peças fortes’ Ottaviani e Siri; este último, definido pelo embaixador francês como ‘irmão de armas’ do primeiro, teria podido desenvolver um papel de primeira ordem, encarnando a defesa da doutrina contra os excessos da pastoral” (BUONASORTE, 2006, p. 299).

Em 21 de junho, em um rápido conclave, foi eleito o arcebispo de Milão Giovanni Battista Montini, escolhendo seu nome como Paulo VI. O novo papa não demora em demonstrar que sua preocupação principal é recolocar em andamento a máquina conciliar, levando certos setores antimodernos da Igreja italiana a um papel menos significativo no novo quadro¹⁸⁶. O fato é que “a maioria que sai do IV/V escrutínio é uma maioria que quer a continuação do Vaticano II” (ALB III, p. 21).

A “segunda preparação” termina, assim, em meio às dúvidas sobre como o novo papa organizaria os trabalhos do Concílio. A extrema preocupação de que as decisões do Concílio sejam frutos de máximo consenso entre os padres parece já refletir nas primeiras decisões de Paulo VI. O papa confirma o nome do secretário de Estado Cicognani para a presidência da Comissão de Coordenação, nome ligado aos meios curiais, e manifesta o desejo a Suenens de nominar um ou mais delegados para o Concílio (ALB III). Nenhuma fonte disponível diz se

o papa escolheu logo e com plena intuição das conseqüências, deixar aberta a concorrência entre um órgão (o secretário de Estado) que intermedia, como instrumento curial sobre os trabalhos das assembléias, a vontade do pontífice, e um órgão (os moderadores delegados) que recebe ao invés do mesmo Paulo VI a tarefa de representar a “aula” junto dele e dirigir-lhe os debates (ALB III, p. 22)

Paulo VI anunciou algumas modificações dos trabalhos. Entre elas um número maior de leigos e observadores não católicos presentes, a criação de um Secretariado para as relações com as religiões não-cristãs e a nomeação de quatro moderadores para os trabalhos¹⁸⁷. O papa, com as medidas, colocava-se visivelmente em favor da *Aliança*. Os quatro moderadores escolhidos foram os cardeais Döpfner, Suenens, Lercaro e Agagianian. Os dois primeiros ligados especialmente à *Aliança*, o terceiro claramente liberal e o quarto, “considerado pelos liberais como o mais aceitável dos cardeais da Cúria” (WILTGEN, 2007,

¹⁸⁵ Sobre o conclave de junho de 1963, cf. LAY, 1993.

¹⁸⁶ “O pontificado de Montini marcou o início do eclipse de Siri como guia do episcopado. Já a partir do segundo período o seu papel diminuiu de importância, não tanto a nível oficial, quanto como centro atrativo dos bispos. A percepção de haver perdido a batalha conciliar levou-o muitas vezes a autoexcluir-se dos debates” (BUONASORTE, 2006, p. 301). Congar (2005) anota em seu diário, comentando a eleição de Montini para o papado: “Retomará o programa de João XXIII, mas obviamente não no mesmo modo, e talvez nem mesmo no seu espírito. Será muito mais romano, mais tipo Pio XII: quererá, como Pio XII, estabelecer as coisas, partindo das ideias, e não simplesmente deixando-as crescer sozinhas, partindo de qualquer abertura produzida por um movimento do coração” (p. 362).

¹⁸⁷ Cf. As modificações no Regulamento do Concílio (KLOP III, p. 505-507).

p. 88). Assim, segundo Wiltgen (2007), a *Aliança* controlava no início da segunda sessão 30% da Presidência do Concílio, 50% da Comissão de Coordenação e 75% dos cardeais moderadores. Com uma linha de atuação precisa desenvolvida nas reuniões de Munique e Fulda, e revisada nas reuniões semanais no Collegio dell'Anima,

com 480 páginas de comentários e esquemas de substituição; com um Padre conciliar de língua alemã em cada comissão [...]; com o cardeal Frings na Presidência do Concílio e o Cardeal Döpfner fazendo parte ao mesmo tempo da Comissão de Coordenação e dos Moderadores – nenhuma outra Conferência Episcopal estava tão bem armada para assumir e conservar a direção da segunda sessão [...]. Uma forte influência alemã se faria sentir em quase todas as discussões e declarações de alguma importância (WILTGEN, 2007, p. 89).

Outra decisão de Montini que influenciaria diretamente os trabalhos do Vaticano II foi o projeto de escrever uma encíclica programática, tendo a Igreja como o tema central, e que foi publicada na festa da Transfiguração em 1964 com o nome de *Ecclesiam suam*. A hipótese de publicar essa encíclica apontava, segundo círculos mais próximos do papa, uma disposição de sua parte em limitar a agenda do Concílio. O que já tinha sido feito, de certa forma, no papado de João XXIII com a constituição apostólica *Veterum sapientia* sobre o latim na Igreja e a encíclica *Pacem in terris* em abril de 1963 (DzH 3955-3997).

Contudo, foi no discurso que proferiu na abertura da segunda sessão em 29 de setembro, lido em 65 minutos, que Paulo VI demonstrou firmeza em seguir o caminho aberto por João XXIII da realização de um Concílio pastoral permeado de preocupações ecumênicas. Fez referências explícitas aos principais pontos do discurso de abertura do Concílio proferido por seu predecessor. Evidencia-se essa parte como profundamente ligada ao pensamento roncalliano: “a autoridade da Igreja não pode limitar-se a condenar os erros que a ferem, mas deve proclamar ensinamentos positivos, de interesse vital, que tornem fecunda a fé” (KLOP III, p. 510). Adverte que, sobre a relação da catolicidade com as diferentes denominações cristãs, “a segunda sessão deste Concílio, da qual fostes o promotor (João XXIII) e que inaugurastes, andará, assim, fielmente na linha por vós traçada, e, com a ajuda de Deus, poderá alcançar os resultados que tão ardentemente desejastes” (KLOP III, p. 511).

Paulo VI declara que a constituição sobre a Igreja deveria representar o ponto focal do segundo período (cf. KLOP III, p. 16 e p. 508). Ao referendar os desejos de João XXIII ao convocar o Concílio e definir e os seus objetivos, Paulo VI coloca a questão da Igreja no centro de suas preocupações. Como afirma Pesch (2005), o papa deixa claro que “ulteriores fins do Concílio eram a renovação da Igreja, a promoção da unidade dos cristãos e a questão

da Igreja no mundo contemporâneo. Com insistência o papa pede que se esclareça a doutrina sobre o episcopado e o seu papel com o ministério petrino” (p. 87)¹⁸⁸.

Paulo VI afirma que “é coisa fora de dúvida que é um desejo, uma necessidade, um dever, para a Igreja, o dar finalmente de si mesma uma definição mais profunda” (KLOP III, p. 512). Refletindo a posição tomada por João XXIII no final do primeiro período de assumir duas linhas para o Concílio pensar a Igreja, *ad intra* e *ad extra*, Paulo VI exclama:

numerosos motivos de ordem exterior concorrerem para lhe recomendar o estudo, tanto no interior como no exterior da Igreja Católica: por exemplo, o aumento do caráter social da civilização moderna, o desenvolvimento das comunicações [...] a necessidade de julgar as diversas denominações cristãs conforme a concepção verdadeira e unívoca contida na revelação divina etc. (KLOP III, p. 513).

Demonstrando sua adesão ao projeto de *aggiornamento* de João XIII, Paulo VI diz que o Concílio deve ser “o despertar primaveril de imensas energias espirituais e morais que estão como que latentes no seio da Igreja” (KLOP III, p. 514). Apontando para possíveis reformulações e reformas nos dicastérios e de sua reforma litúrgica fala: “manifesta-se ele como um deliberado propósito de rejuvenescimento, seja das suas forças interiores, seja das regras que lhe comandam as estruturas canônicas e as formas de seus ritos” (KLOP III, p. 514)¹⁸⁹.

Obedecendo ao caminho traçado por Paulo VI, que indicava os esquemas sobre a Igreja, a Virgem Maria, os bispos, os leigos e o ecumenismo, os padres conciliares reiniciaram os trabalhos em 30 de setembro de 1963, discutindo o esquema *De Ecclesia*, reelaborado durante a intersessão.

A luta entre a *Aliança* e os antimodernos na discussão do esquema partia de concepções diferenciadas da Igreja e apontavam para perspectivas diversas sobre quais pontos deveriam ser frisados no texto final para promulgação. Enquanto os padres da *Aliança* insistem em tratar a Igreja a partir da sua concepção de Corpo Místico de Cristo, transparecendo influência direta da *Mystici Corporis* de Pio XII e de novas correntes

¹⁸⁸ Em uma carta enviada ao secretário de Estado do Vaticano cardeal Amleto Cicognani ainda no primeiro período, o cardeal Montini deixa transparecer sua preocupação central para o Concílio: “O Concílio Ecumênico Vaticano Segundo deve ser polarizado em torno de um só tema: a Santa Igreja. Assim quer a conexão com o Concílio Vaticano Primeiro, interrompido durante os debates de tal argumento. Assim espera todo o episcopado para saber quais sejam precisamente, o seu poder após a definição dos poderes pontifícios, e qual a relação entre este e aquele. Assim parece ser reclamado da maturidade da doutrina sobre a Igreja, depois da encíclica *Mystici Corporis*, e da extraordinária fecundidade que tal doutrina oferece não só aos estudiosos da teologia e do direito canônico, mas também à oração e à vida hodierna da Igreja. Assim parecem desejar os homens de nosso tempo, qu, sobretudo, da religião e muitas vezes só dela, consideram o fato eclesiástico. A Santa Igreja deve ser o argumento unitário e compreensivo deste Concílio [...]” (MALNATI, 2006, p. 18-19).

¹⁸⁹ Nove dias antes da abertura da segunda sessão do Concílio, dia 21 de setembro de 1963, Paulo VI faz um discurso à Cúria demonstrando seu desejo de reformá-la a fim de responder mais adequadamente aos tempos (cf. KLOP III, p. 494-499).

eclesiológicas, os antimodernos insistem na importância dos aspectos jurídicos da constituição da Igreja. Os liberais, transparecendo a ideia de que a Igreja precisa se adaptar ao mundo moderno, fixam-se na defesa de que a Igreja não vive mais naquele mundo (o século XIX) em que houve a necessidade de desenvolver questões referentes às funções e a natureza do papado e da hierarquia no projeto salvífico. Os antimodernos, por seu turno, frisavam os aspectos jurídicos e recomendavam a necessidade de, a partir desses aspectos, defender a Igreja frente a um mundo laicista e anti-religioso.

A primeira congregação da segunda sessão se caracterizou pelo novo clima instalado, pela nova forma de organizar os trabalhos e pela aceitação em geral do esquema como um todo pelos padres. Um dos dois representantes das duas linhas contrapostas do Concílio, cardeal Frings e cardeal Siri deram o seu *placet* ao esquema. Uma das propostas importantes nessa congregação, de Frings, foi a inserção do esquema *De Beata Maria Virgine* como um capítulo do *De Ecclesia*.

Lendo as crônicas das congregações gerais sobre os debates em torno do *De Ecclesia*, nota-se que os antimodernos aceitam o esquema, mas sempre demonstrando algumas reservas. Siri o aceita, mas exclama que existem passagens que “poderiam levar a equívocos. Certas coisas deveriam ser expostas mais claramente, pois não há progresso quando hoje se dizem as coisas menos claramente que ontem” (KLOP III, p. 27). Ruffini, em sua intervenção na trigésima oitava congregação em que se discute o capítulo “O Mistério da Igreja”, vê momentos louváveis, entretanto, a fim de defender o primado papal, intercede esclarecendo que ligar Pedro e os apóstolos quando se trata da fundação da Igreja não tem nenhum fundamento bíblico e que “segundo a palavra de Cristo é Pedro e somente Pedro o fundamento da Igreja” (KLOP III, p. 37). Questões referentes à relação entre Pedro, os apóstolos e a fundação da Igreja foram constantes nos debates desse capítulo, sempre se repetindo a mesma lógica: a *Aliança* defendendo que os apóstolos também são os fundamentos da Igreja, enquanto os antimodernos apoiam a ideia de que o fundamento encontra-se só em Pedro. O bispo de Segni, Luigi Carli, esclarece, por exemplo, que falar que a Igreja é fundada sobre os apóstolos, ou sobre o Colégio dos apóstolos, é equivocado e sem bases na Escritura e na tradição: “Pedro é o fundamento” (KLOP III, p. 43).

Geraldo de Proença Sigaud faz sua primeira intervenção nessa sessão na quadragésima congregação geral. Em rápida fala, o arcebispo de Diamantina não se concentra em aspectos polêmicos do esquema e do capítulo em discussão, mas sugere que o esquema trate mais demoradamente da Igreja como “família de Deus”: “Igreja como ‘Família de Deus’. Falarei a respeito dessa expressão. A Igreja deve ser considerada ‘Família de Deus’ no sentido verdadeiro,

sentido próprio, embora analógico, e de modo algum como simples metáfora ou imagem. Na verdade, não se trata de metáfora ou de imagem, mas de dulcíssima realidade” (AS II/2, p. 34-35).

Em uma de suas frases deixa refletir sua visão do papado e a relação entre ele e o episcopado: “O Romano Pontífice, Vigário de Cristo, é a cabeça visível; os bispos são irmãos, pelos quais o Pai celeste gera, nutre, educa e dirige a sua família, para a qual a terra é um exílio, o céu é a herança e a cidade permanente” (AS II/2, p. 35). Segundo Sigaud, o que falta no esquema é a visão da Igreja como família de Deus: “Aos meus olhos o esquema estaria incompleto se o conceito de Igreja, como Família de Deus, fosse tratado como uma metáfora e de relance declarado uma pálida figura” (AS II/2, p. 35). No final de sua intervenção, o arcebispo de Diamantina atenta para o fato de que fala em nome de vários bispos: “Com esta proposição concordam muitos bispos cujos nomes darei ao Secretariado” (AS II/2, p. 36)¹⁹⁰.

O ponto que causou mais celeumas entre a *Aliança* e os padres antimodernos foram as discussões a respeito do segundo capítulo do *De Ecclesia*, no qual discutia-se a hierarquia, mais especificamente o episcopado e a colegialidade. Os antimodernos insistiam na defesa do primado papal instituído pelo Concílio Vaticano I e viravam suas baterias contra quaisquer possibilidades de diminuir o poder papal. Siri, em uma de suas intervenções, defende que a doutrina sobre as relações entre o colégio episcopal e o sucessor de Pedro seja estudado mais a fundo para que entre em “harmonia com o que foi definido sobre o Primado, pelo Vaticano I”. Deve-se “tomar cuidado para não coactar os poderes do Papa” (KLOP III, p. 68). Dino Staffa, na quadragésima terceira congregação, “afirma duas vezes que o Colégio Episcopal possui o supremo poder sobre a Igreja universal” e relembra o que o Vaticano I definia: “somente a Simão Pedro Jesus entregou a total jurisdição de pastor e guia sobre todo o rebanho” (KLOP III, p. 84).

A segunda intervenção de Sigaud na sessão não foi tão branda quanto a primeira e segue a lógica dos dois padres italianos acima citados. Nela, o arcebispo critica a ideia de que o papa e os bispos constituem um “Colégio verdadeiro e permanente”, e defende o primado papal. Sigaud concentra-se nos números 12 e 16 do esquema e declara que neles há uma doutrina nova sobre a Igreja: “Nesses números vê-se surgir uma certa idéia nova” (AS 2/II, p. 366). O bispo demonstra grande preocupação com a ideia e exclama que

¹⁹⁰ “[Subscripserunt etiam:] card. Câmara; Gerardus arch. Iudiciforensis; José Varani; José d’Angelo Neto; Gregorio Warmeling; pedro Filipiak; Guido M. Casullo ep. tit. Uticensis; manuel P. C. Cintra, bispo de Petropolis; José thurler; orlandus Chaves; Zacaria, bispo de Cajazeiras; othon Motta, bispo de Campanha; José Lázaro CM, bispo de Assis; José bispo de Estancia; Antonius ep. tit. Ucrensis; José Costa Campos; Oscar de Oliveira; José Vicente Távora; José Gonçalves de Costa; José Melhado Campos, bispo Lorena; Eliseu mendes, bispo Campo Mourão; Daniel Tavares Baeta Neves, bispo tit. Alexandria menor; Hamleto de Angelis bispo de viana; Benedictus ep. Caxiensis; Aloisius Lorscheider, ep. Angelopolitanus; Manuel Konner, Modra; Thijssen, Larantuka Indonesia; Paul Sani ep. Denpasarensis; leo Arkfeld SVD, vic. ap. Wewakensis NG; Jorge Kemerer VR Posadas Argentina; Aug. Olbert Tsingtao. (AS II/2, p. 36).

se por instituição divina o bispo e o Papa constituem um Colégio verdadeiro e permanente, a Igreja deveria ser governada habitual e ordinariamente (e não apenas extraordinariamente) pelo papa com o Colégio dos Bispos. Em outras palavras: o governo da Igreja, por direito divino, não seria monárquico, pessoal, mas colegial (AS 2/II, p. 367; KLOP III, p. 95).

Sigaud pergunta então: “Veneráveis padres, qual é, porém, nesta questão, a doutrina católica tradicional?” (AS 2/II, p. 367; KLOP III, p. 95). A partir de então, passa a expô-la resumidamente:

- 1) Em virtude de sua missão cada Bispo recebe um ofício e, conseqüentemente, a autoridade de exercer o múnus episcopal sobre os fiéis que lhe foram confiados.
- 2) Em virtude desta missão episcopal cada Bispo recebe a capacidade de exercer um múnus pastoral “relate ad universam Ecclesiam, in solidum, cum Romano Pontifice”.
- 3) Esta mesma missão episcopal dá ao Bispo a capacidade para exercer um múnus pastoral “circa partem Ecclesiae universalis suam Diocesim escedentem”. Surge, porém, a questão: Quando é exercida esta capacidade? Resposta: Quando o Bispo é convocado pela autoridade competente para um Concílio Ecumênico, ou para um Concílio particular. Temos então reuniões estritamente colegiais. Mas, como consta na história, são ações colegiais raras e extraordinárias (AS II/2, p. 367; KLOP III, p. 95).

Sigaud preocupa-se ao máximo em diminuir o poder das Conferências Episcopais, que para ele tomava uma dimensão perigosa, além de que não poderia ser atestada pela tradição:

Nesta matéria devem-se evitar dois escolhos sumamente perigosos: 1º Deve-se evitar a criação de uma instituição mundial comparável a um Concílio Ecumênico Permanente, na qual alguns Bispos, escolhidos ou delegados pelos outros, exercessem o múnus de todo o Colégio Episcopal para assim, juntamente com o Papa, fazerem atos propriamente colegiais de modo habitual e ordinário, que por instituição divina teriam valor jurídico sobre toda a Igreja. Seria então uma espécie de “parlamento Mundial” na Igreja Católica. Semelhante instituição certamente não deveria ser atribuída a Cristo, pois durante vinte séculos os Apóstolos, os Romanos Pontífices e os Bispos ignoraram por completo. Pelo contrário: todos sabem que Cristo confiou o governo da Igreja à pessoa de Pedro, para ser exercida por ele pessoalmente e assim por seus sucessores. 2º Evita-se também uma outra instituição, isto é: uma espécie de Concílio Nacional ou Regional Permanente, na qual alguns Bispos de uma nação ou região poderiam, mediante sentenças jurídicas ou doutrinárias, aprovadas pelo papa, comprometer todos os outros Bispos daquela nação ou região. Pois é evidente que tais instituições fariam enormes dificuldades ao exercício do poder ordinário seja do papa, seja dos Bispos (AS II/2, p. 368; KLOP III, p. 96).

O arcebispo acredita, assim, que a instituição de um “Concílio Nacional ou Regional” seria algo totalmente novo para a Igreja e que negaria a tradição: “Não é lícito introduzir um novo

modo de regime permanente, isto é, colegialmente, a não ser que confessemos terem o Cristo e os apóstolos deixado a Igreja gravemente incompleta” (AS II/2, p. 368)¹⁹¹.

De acordo com Wiltgen (2007), logo depois de proferida a intervenção, Sigaud voltou ao seu lugar próprio e recebeu uma mensagem escrita de Carli, bispo de Segni, congratulando-o pelas palavras proferidas. Era o início de uma sólida amizade entre os dois padres. Posteriormente, Sigaud apresentou Carli a Lefebvre. Segundo Wiltgen (2007), Sigaud e Marcel Lefebvre já haviam se conhecido na primeira sessão conciliar e formado um *piccolo comitato* a fim de opor as ideias que consideravam extremas, “e que, segundo eles, eram impostas a muitos Padres Conciliares por poderosas Conferências Episcopais, sobretudo as da Aliança Europeia. Então convidaram Mons. Carli a fazer parte da sua ‘micro-aliança’, e ele aceitou” (p. 94). Eram os primeiros encontros que levariam à formação do *Coetus Internationalis Patrum*.

Mayer também faz uma intervenção na defesa do primado papal. Em uma de suas várias *Animadversiones scriptae*, que fez no Concílio, ele sugere algumas mudanças no capítulo II do *De Ecclesia* e exclama que em tempos de Concílio, ou não, o colégio apostólico encontra-se sob a autoridade do pontífice (cf. AS II/2, p. 722). A intervenção do arcebispo de Campos é feita em seu nome e de outros tantos bispos¹⁹².

Na quadragésima sexta congregação geral, Lefebvre, na esteira dos dois bispos brasileiros, posiciona-se fortemente contra a colegialidade, e se expressa em defesa de uma “colegialidade moral” e não “jurídica”, como é proposto pelos padres da *Aliança*:

Portanto, as Conferências Episcopais alicerçadas na colegialidade moral, na caridade fraterna, no mútuo auxílio, podem ser de grande emulação, e sempre foram, para o apostolado. Mas, se aos poucos elas assumem o lugar dos bispos, porque foram alicerçadas na colegialidade jurídica, podem causar muito dano (AS II/2, p. 472)¹⁹³.

¹⁹¹ No dia posterior a essa intervenção, Sigaud concedeu ao Serviço de Informação S.V.D. entrevista, declarando que “os poderes das Conferências Nacionais dos Bispos diminuiriam os poderes dos Bispos locais e os do Papa’ [...]. Os poderes dos bispos diocesanos são pessoais, como os de um pai sobre a própria família, e é independente de qualquer outra autoridade eclesiástica, exceto a Santa Sé [...]. Disse que é necessário salientar que os poderes do Papa são sempre idênticos, quer haja Concílio quer não [...]. O poder de governar a Igreja foi dado a S. Pedro somente, como um poder pessoal, e de Pedro este poder foi transmitido aos seus sucessores no Papado. O próprio Papa não poderia mudar esta estrutura estabelecida por Cristo, e começar a governar a Igreja através de uma espécie de Concílio permanente [...]. ‘Esta alteração na organização e na estrutura da Igreja seria contrária ao que Cristo estabeleceu, e criaria uma espécie de parlamento internacional eclesiástico para governar a Igreja em lugar do papa, cujos poderes se reduziriam aos de um membro de uma organização episcopal [...]. Depois do Concílio Vaticano Segundo todos os Bispos do mundo formação novamente um colégio episcopal no sentido lato, sem o poder legislativo sobre toda a Igreja’” (KLOP III, p. 96-97).

¹⁹² “*loctus sum nomine proprio et sequentium Patrum: Gerardus de Proença Sigaud SVD, arch. Diamantinae in Brasilia; Marcellus Lefebvre, sup. gen. C. S. Sp., arch. Tit. Sinnadae in Phyrigia; Petrus de la Chanonie, ep. Clermont in Francia; Carolus Eduardus Saboia de Mello, ep. palmas em brasilia; ludovicus da Cunha Marelin, ep. Caxiense no Marinhão Brasilia; ladislau Paz, ep. Corumbá in Brasilia, Ioannis Pereira Venâncio, ep. Leiria in Portugallia; Ioannis Prou, sup. gen. Congreg. Benedictinae in Francia*” (AS II/2, p. 722-723).

¹⁹³ Lefebvre também fala em nome de outros padres: “*Nomina Patrum qui in hac emendatione consentiunt: exc.mi. DD. Castro Mayer, ep. Campos; johan Pereira, ep. Leiria; carlos Saboia, ep. palmas; Aloysio Marelin, ep. Caxias; Rupp, ep. Monaco; Ladislau Paz, ep. Corumba; Sigaud, arch. Diamantina; Prou, Abbas gen. Congr. Solesmes*” (AS II/2, p. 472).

O interessante da posição de Lefebvre é que ele vê nas Conferências dos Bispos não um “perigo para o dogma do Primado, mas para o exercício do magistério e a jurisdição dos Bispos em particular” (KLOP III, p. 117). Assim compreende devido à ideia pela qual “o dogma sobre a supremacia do Romano Pontífice definido pelo Concílio Vaticano I será sempre verdadeiro” (KLOP III, p. 117). Para Lefebvre, a “invasão coletivista” que quer fortalecer as Conferências Episcopais já se manifesta no Concílio, a partir do momento em que “as minorias em muitas nações não estão falando como deveriam, mas estão indo para a frente de acordo com suas Conferências Episcopais. A quase unanimidade das votações é prova disso” (KLOP III, p. 117). Além disso, legitimando o próprio agrupamento que fazia parte e que se institucionalizaria posteriormente, Lefebvre comenta: “Nesse Concílio precisamos não de agrupamentos de Padres Conciliares quanto à linha nacional ou lingüística, como foi até agora, mas de agrupamentos por escolas de pensamentos ou de tendências particulares, isto é, em caráter internacional” (KLOP III, p. 117)¹⁹⁴.

Em outra intervenção, Lefebvre repete a questão da “colegialidade moral” contra a “colegialidade jurídica” e, corroborando a posição de Carli, exclama: “Se falamos de colegialidade moral – todos admitem. Mas essa colegialidade não gera somente relações morais; se falamos de colegialidade jurídica, como disse muito bem o Exmo D. Carli, ‘não se pode provar nem pela Sagrada Escritura, nem teologicamente, nem historicamente’” (AS II/4, p. 644).

A luta frente às questões da colegialidade, do papel dos leigos, enfim, da constituição hierárquica da Igreja era uma das pedras de toque da minoria antimoderna. Na congregação geral do dia 16 de outubro, onde se introduziu o debate sobre os leigos, Ruffini e Bacci demonstram contrariedade sobre a possível ampliação do papel do laicato e invocam “uma distinção mais nítida entre o sacerdócio do povo e o sacerdócio hierárquico” (ALB III, p. 97). Ruffini defende que “os leigos, quando agem, estão sob comando do Bispo; caso contrário, os Bispos e párocos estarão impedidos no exercício de seus deveres” (KLOP III, p. 139). Bacci, por sua vez, pondera sobre a questão do “sacerdócio universal dos fiéis”. Explica que “o adjetivo ‘universal’ unido à palavra ‘sacerdócio’ parece inexato e contrário ao significado latino do termo. De fato o ‘sacerdócio universal’ compete exclusivamente a Cristo, não aos fiéis” (KLOP III, p. 139).

¹⁹⁴ Em uma entrevista concedida a Wiltgen (2007), no decorrer dos trabalhos conciliares, Lefebvre, faz referência à Conferência Episcopal da França que “chamou atenção para o fato de que acontecia a esta assembléia publicar uma declaração comum sobre questões sociais ou pastorais: ‘Fica então muito difícil a um bispo se dissociar da posição que foi tomada publicamente, e ele termina simplesmente reduzido ao silêncio’. Eis aí, para Mons. Lefebvre, ‘um poder novo e indesejável colocando-se acima do bispo diocesano’” (p. 95).

Em outra de suas *Animadversioes Scriptae*, Mayer confirma a posição de Ruffini, “Seja-me permitido acrescentar poucas palavras” (AS II/3, p. 438), e discorre sobre as diferenças entre a hierarquia eclesiástica e o laicato. Segundo o bispo, a noção de hierarquia deve vir no texto antes da noção do “povo de Deus”: “No meu modesto parecer é melhor conservar a ordem anterior de modo que se faça menção da sagrada hierarquia antes de se falar do povo de Deus” (AS II/3, p. 439). O arcebispo de Campos afirma: “É o que mais importa em relação à Igreja onde a hierarquia não é apenas causa formal do povo de Deus, mas também sua causa eficiente.” (AS II/3, p. 439). A fim de legitimar seu argumento, o bispo de Campos cita documentos papais e dá apreço especial à carta encíclica *Vehementer* (11 de fevereiro de 1906) de Pio X:

A Escritura fala e a doutrina transmitida pelos Padres confirma ser a Igreja o Corpo Místico de Cristo, governado (Ef. 4, 11) pela autoridade dos pastores e dos doutores, isto é, uma sociedade de homens, na qual alguns presidem os outros com pleno e inteiro poder de governar, ensinar, julgar [...] e estas classes são de tal modo distintas, que somente a hierarquia tem o direito e a autoridade de movimentar e dirigir os associados para a determinada finalidade da sociedade; o dever do povo (multidão) deve ser o deixar-se conduzir obedientemente às ordens dos diretores (AS II/3, p. 440).

Mais uma intervenção de um padre antimoderno brasileiro vem corroborada por outros: “Eiusdem sunt sententiae: Marcellus Lefebvre, arch. Tit. Synnadensis in Phrygia; Gerardus de proença Sigaud, arch. Diamantinae; petrus de la Chanonie, ep. Clermont in Gallia; Ioannes Prou, abb. Solesmensis” (AS II/3, p. 441).

A fim de utilizar outros instrumentos para influenciar as discussões sobre o tema, Dino Staffa fez circular entre os padres um pequeno texto de sua autoria intitulado “Collegialità dell’Episcopato” datado de 21 de outubro do mesmo ano. Nesse excursão, o cardeal definiu, primeiramente, o uso frequente, próprio e originário do termo “collegio”. Segundo Staffa, esse conceito compreende “igualdade jurídica dos ‘colegas’, ou seja, dos membros” (FSIGAUD/SP, 168.1/124). Não se pode utilizá-lo como ente coletivo, onde, de acordo com o cardeal, um tem direito absolutamente proeminente: o papa, sucessor de Pedro. O curial demonstra profunda preocupação, como os antimodernos em geral, frente à possibilidade do enfraquecimento do primado papal e estabelece uma questão jurídica:

ou se diz que este ente coletivo não é sujeito de direito, e então a expressão não tem o sentido que se lhe quer atribuir; ou este ente coletivo é sujeito de direito, e então, se deve perguntar: sujeito de direito divino ou sujeito de direito eclesiástico? Se o colégio dos Bispos deve, por direito divino, participar tal qual ao governo universal

da Igreja, não é com isto mesmo limitado o Primado do Romano Pontífice? (FSIGAUD/SP, 168.1/124)¹⁹⁵.

O texto de Staffa parecia fazer eco a um estudo monográfico desenvolvido por G. Alberigo e que é publicado em 1964, intitulado *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella Chiesa Universale* (ALBERIGO, 1964), e que circula mimeografado entre os padres conciliares. Numa resenha que irá sintetizar seu pensamento frente à colegialidade e será publicada também em 1964, Staffa (1964) ataca as ideias de Alberigo que se baseiam, *grosso modo*, na ideia de que o poder supremo e universal da Igreja reside tanto no Romano Pontífice como no Colégio Episcopal unido a ele.

Na sexagésima terceira congregação geral, Mayer faz mais uma intervenção. Discutindo o esquema “De episcopis ac de diocesium regimine”, o padre diz faltar uma teologia do episcopado e defende que no início do capítulo fosse inserido os fundamentos dogmáticos do poder episcopal: “Nenhuma consideração expressa e direta foi feita a respeito da doutrina teológica do episcopado. Teria sido melhor que, se no início do capítulo, ao menos com poucas palavras, tivesse sido lembrado o fundamento dogmático do poder episcopal que por direito divino vigora na Igreja” (AS II/4, p. 631). Levantando novamente questões referentes ao primado papal, Mayer foi interrompido pelo moderador que disse que tal assunto já havia sido discutido, passando então a tratar sobre a faculdade das Conferências episcopais em indicar representantes e consultores das Congregações romanas. O que era fortemente contra (KLOP III, p. 256).

Marcel Lefebvre, por seu turno e na esteira de Mayer, questiona o esquema defendendo que o seu fundamento dogmático deve basear-se nas definições da tradição e, principalmente nas do Concílio do século XIX: “este capítulo, muito bem e seguramente fundamentado em princípios seguros da divina fé católica, definidos sobretudo no Vaticano I” (AS II/4, p. 644). Interessante notar que no final de sua intervenção passa a falar sobre a questão de Nossa Senhora, o que será um dos “cavalos de batalha” dos bispos antimodernos: “acrescento ainda algumas palavras: ontem, a votação referente à Bem aventurada Virgem Maria causou íntima dor no coração de muitos bispos, sacerdotes e fiéis” (AS II/4, p. 644). Nesse ponto é interrompido pelo moderador.

¹⁹⁵ No dia 29 de outubro, o jornal *Il Quotidiano* publicou reportagem na qual Staffa declara perigosos os conceitos “Colégio” e “Corpo Episcopal”. Assim diz: “Se a comunidade episcopal [...] participasse por direito divino do governo universal da Igreja e igualmente lhe competisse o exercício de tal direito, então teríamos consequências gravíssimas e subversivas: a comunidade dos Bispos teria o direito de escolher os próprios representantes permanentes junto ao Sumo Pontífice para tomar parte no exercício do poder primacial e, na vacância da Sede, poderia reivindicar uma intervenção própria na eleição do novo Papa. Tal conclusão – infere Dino Staffa – se opõe evidentemente à doutrina da Igreja e à própria constituição da Igreja” (KLOP III, p. 210).

Nessa tentativa que Lefebvre empreendeu de abordar um assunto *extra argumentum*, como chama sua atenção o moderador, o arcebispo de Prígia buscava demonstrar sua tristeza frente ao destino que o esquema “De Beata Maria Virgine” havia tomado. Logo depois da finalização da primeira sessão, em janeiro de 1963, a Comissão de Coordenação determinou que, em seu primeiro encontro o esquema sobre Nossa Senhora seria tratado independentemente do esquema sobre a Igreja. Devido a essa decisão, o esquema foi reimpresso e enviado aos padres antes do início da segunda sessão. Logo que receberam o esquema, os padres da *Aliança* pediram a Karl Rahner para fazer alguns comentários. O padre atacou o termo “Medianeira de todas as graças” contido no texto, argumentando que se tal expressão exigiria dos padres discussões acerca de como a Virgem Maria poderia ser a mediatrix de todas as graças. Buscou-se também a opinião de várias correntes protestantes:

em 1962, o Bispo luterano alemão Dibelius dissera ser o ensinamento da Igreja Católica sobre Maria um dos maiores obstáculos à união. Segundo outros autores protestantes alemães, como Hampe e Kunne, os Padres Conciliares deviam lembrar-se de que, aprovando o esquema sobre Maria, construíam um novo muro de divisão e que, por isso ou deviam guardar silêncio sobre o assunto, ou chamar à ordem os que eram culpados pelos exageros (WILTGEN, 1985, p. 92)¹⁹⁶.

Muitos padres intervieram nas congregações gerais defendendo a inserção do esquema “De Beata Maria Virgine” como um capítulo do “De Ecclesia” ou a necessidade de ser debatido e promulgado separadamente¹⁹⁷. A insistência dos liberais no pedido de inserir o esquema *De Beata* “prestava-se a reduzir o risco de uma instrumentalização antiecumênica da temática mariológica” (ALB III, p. 62).

Em 24 de outubro, os moderadores decidiram colocar sob sufrágio a questão que já se arrastava há dias. Ficava resolvido que a Comissão Teológica indicasse dois oradores, um a favor da inserção do esquema sobre Maria nas discussões sobre a Igreja (Santos, de Manila), outro a favor de seu debate separado (Koenig, de Viena). A luta nos bastidores foi intensa. Segundo Kloppenburg, “os italianos, os espanhóis, um grupo de orientais, alguns latino-americanos fizeram de tudo, discursaram, distribuíram folhas de propaganda, para conseguirem o ‘non placet’”, à união dos esquemas (KLOP III, p. 204). Mas as tentativas foram em vão. Na votação sobre a questão, no dia 29 de outubro, 1114 votaram a favor de combinar os dois esquemas e 1097 por uma discussão do “De Beata” separadamente. A *Aliança* venceu por uma diferença de 17 votos.

¹⁹⁶ Sobre as posições tomadas pelo mundo evangélico cf. PESCH, 2005, p. 200-204.

¹⁹⁷ Frings, na trigésima sétima congregação geral, propõe um novo capítulo para o “De Ecclesia”, “De Ecclesia in Sanctis perfecta”, defendendo que nele também poderia se falar de Nossa Senhora. O cardeal Arriba y Castro, falando em nome de mais de 60 bispos espanhóis, diz que a questão mariana deve ser tratada em documento à parte. Diz que “deve-se então tomar muito cuidado para não dar a Maria SS. uma posição meramente passiva ou unicamente receptiva ou representativa da Igreja” (KLOP III, p.26, 48).

A união dos esquemas teve impacto, não poderia ser de outra forma, muito negativo no meio antimoderno. O Pe. Victor Alain Berto¹⁹⁸, um dos teólogos que comporia o comitê consultivo do *Coetus* e teólogo particular de Lefebvre a partir de 1963, demonstra seu desapontamento em carta às religiosas de Pontcalec:

nossa dor é extrema, acima de qualquer palavra [...]. O que vai fazer esta metade do episcopado que desejava uma Constituição distinta sobre a Virgem Maria? Primeiro é muito difícil reuni-los, estando dispersos pelos quatro cantos de Roma [...]. Agradeço a Deus por estar a serviço de um dos mais firmes entre os mais firmes, dos mais corajosos entre os mais corajosos. Partiremos, Mgr. Lefebvre e eu, para uma reunião com sessenta ou oitenta Padres, assim eu espero (BERTO, 2007, s/p).

Em carta assinada por Sigaud e Lefebvre a Siri, de 30 de outubro de 1963, os dois padres antimodernos chamavam a atenção para o fato de que um grande número de padres que tinham apoiado uma constituição distinta sobre a Virgem Maria do *De Ecclesia* demonstrava uma tendência ao apoio da doutrina tradicional da Igreja: “Os votos sobre o esquema ‘De B. Maria Virgine’ mostrou que o nome dos Padres que procuram orientar o Concílio para a doutrina tradicionalmente recebida pela Igreja é bastante grande” (FSIGAUDIamantina). Parece que o fato leva Sigaud e Lefebvre a terem alguma esperança sobre os debates futuros e conclamam o presidente da Conferência Episcopal Italiana, Giuseppe Siri, para que se organizem as estratégias de ação, já que a situação se demonstrava cada vez mais grave. O que os dois prelados antimodernos sugerem a Siri é a necessidade de constituir um grupo a fim de colocar a máquina conciliar a favor de suas pretensões doutrinárias e disciplinares e, assim, fazer um contraponto frente à *Aliança*. O programa para constituição desse grupo seguiria as seguintes linhas:

1) Reunir os Cardeais Presidentes de Conferências e pedir a colaboração de Suas Eminências para um trabalho comum no objetivo de dar ao Concílio uma orientação favorável. Este grupo de Cardeais tomaria a direção do trabalho de esclarecimento e de orientação dos votos;

¹⁹⁸ Victor-Alain Berto nasceu em 1900, em Pontivy, na França. Formou-se em Filosofia e lecionou alguns anos. Foi terciário dos dominicanos. Entrou para o seminário francês de Santa-Chiara, em Roma, dos padres da Congregação do Espírito Santo e que era, na época, dirigido pelo Pe. Henri Le Floch, consultor do Sto Ofício, amigo de S. Pio X e do Cardeal Billot. O mesmo Pe. Le Floch que era diretor quando Mgr. Marcel Lefebvre esteve neste seminário. Pe. Berto volta de Roma em 1926, tendo feito seu doutorado em teologia e em filosofia, na Academia Romana Santo Tomás. Depois de alguns trabalhos como vigário, professor de seminário e capelão, fundou um primeiro orfanato. Será o início de sua vocação de pai das crianças abandonadas. Do primeiro grupo de moças que o ajudavam no trabalho, será fundado o Instituto das Dominicanas do Espírito Santo, que também terão escolas para moças. Sempre muito ligado à ortodoxia católica, foi chamado para fazer parte do comitê de direção da famosa revista teológica *La Pensée Catholique*, criada em 1946. Em 1963 Mgr. Lefebvre o convidou para participar do Concílio como seu teólogo particular. Ele estará assim, junto a Mgr. Lefebvre, a partir da segunda sessão do Concílio. Será o grande empreendedor dos trabalhos do *Coetus Internationalis Patrum* (Grupo Internacional de Padres do Concílio) que reuniu figuras como Mgr. Lefebvre, Dom Geraldo de Proença Sigaud, Dom Antônio de Castro Mayer e outros defensores do dogma católico durante o Concílio (BERTO, 2007). Cf. também: BUONASORTE, 2001.

- 2) Esses Cardeais convidariam alguns Presidentes de Conferências e alguns Primazes do país em que não há Conferência, expondo-lhes a situação, pedindo-lhes sua colaboração, e estabelecendo um plano de trabalho;
- 3) Os Cardeais, os presidentes de Conferências e os Primazes se reuniriam semanalmente, a fim de estudar os temas e proporem medidas que devam ser tomadas. Eles forjariam o Comitê Central;
- 4) Junto a esse Comitê Central, haveria um grupo de “peritos” que seriam convidados a falar aos diferentes episcopado;
- 5) Este Comitê Central enviaria notas de esclarecimento e de orientação para votos aos diferentes episcopados por intermédio dos Presidentes de Conferências e dos Primazes (FSIGAUDIamantina).

Esta carta demonstra que o esforço de constituir um grupo, principalmente contando com a ajuda de Siri, influente prelado italiano, a fim de contrabalancear a influência da *Aliança* já vinha ocorrendo. O que os documentos indicam é que esse grupo não vingou nesse momento. Mas o próprio cardeal italiano, no que diz respeito aos padres de seu país, tomou algumas iniciativas a fim de orientar o Concílio, como visto no capítulo anterior¹⁹⁹.

Como se nota, a questão mariana foi um dos pontos polêmicos no decorrer do Concílio e fez os padres antimodernos pensarem nas suas atuações dentro do Concílio²⁰⁰. Eles desejavam dar uma importância mais central à figura de Nossa Senhora, acompanhando o dogma da Assunção de Maria aos céus proclamado por Pio XII, enquanto os padres da *Aliança* buscavam diminuir sua importância nos textos, argumentando que a insistência no tema poderia atrapalhar o espírito de diálogo ecumênico desejado por João XXIII ao anunciar a realização do Concílio.

¹⁹⁹ Na intersessão de 1963, Siri organizou um grupo de teólogos a fim de guiar os padres italianos no Concílio. O cardeal elencou os pontos que deveriam ser refutados pelos italianos, muito semelhantes aqueles também condenados pelos padres antimodernos brasileiros: “1. A Divina Tradição nada acrescenta à Sagrada Escritura; 2. Existe uma única fonte da Revelação Divina; 3. Deve-se fazer uma teologia nova no sentido de que seja praticamente eliminada a especulativa e deve reduzir-se a citação dos textos da Escritura ou de patrística antiga; 3. Deve-se procurar o que é do consenso da patrística antiga e ater-se a ela para tratar com os irmãos separados (Tal proposição parece afirmar que a Igreja não viva nos tempos modernos como vivia nos tempos antigos, o que é manifestamente falso; parece também afirmar que não existe trabalho seguro de aprofundamento do Dogma através dos tempos ou deduções e explicações dele, o que é manifestamente falso); 4. Os gêneros literários e as teorias interpretativas podem aplicar-se à Palavra de Deus – Sagrada Escritura – através de meras hipóteses e contra as indicações da tradição. Quanto ao primeiro ponto o exame metodológico revela a fraqueza da crítica interna em geral, a necessidade, em geral, de determinar os fatos substanciais históricos através da crítica externa e a impossibilidade de reter como ‘teses’ aquilo que é ‘pura hipótese’, se não mesmo fantasia; 5. Os bispos com o Papa constituem um Colégio, ao qual – como acontece no Concílio – é realmente atribuído todo o poder. A proposição é muito equívoca, pode além disso conter uma verdadeira e própria manobra contra o Primado do Papa, tal como é definido no Concílio Vaticano I. É necessário que o equívoco seja esclarecido de modo perfeito; 6. Em todas as questões maiores se deve consultar os Bispos. Esta proposição é uma virtual negação do Primado romano, além do caráter de inconveniências que traz, sob diversos aspectos; 7. Devem-se atribuir faculdades, até aqui reservadas à Cúria, às Conferências episcopais nacionais. Isto que pode ter um significado sério, se restrito a alguns casos e se atribuído a todos e a cada um dos bispos, soaria de fato como uma redução do poder dos bispos, os quais ficariam à mercê de poderes e dominações nas suas respectivas Conferências; 8. Os leigos têm uma verdadeira participação no sacerdócio de Cristo. A frase é extremamente equívoca, perigosa e pode ser parcialmente errônea. Proposições perigosas ou errôneas segundo diversas censuras teológicas sobre as quais ocorre concentrar toda a atenção, todo estudo, e para as quais ocorre preparar meios de ilustração e defesa” (BUONASORTE, 2006, p. 294).

²⁰⁰ Segundo Congar (2005), comentando as respostas à consulta de Tardini: “parece que a grande maioria pede desenvolvimentos doutrinais mariológicos” (p. 82).

Sigaud foi um dos principais personagens, senão o principal, em defesa de uma afirmação mais clara do papel de Maria na economia da salvação. O arcebispo de Diamantina lutou arduamente para que fosse reconhecido à Nossa Senhora seu papel de medianeira universal de todas as graças.

Mesmo antes do início do Concílio, Sigaud já desenvolvia em sua arquidiocese uma forte “pastoral mariana”²⁰¹. Em 1961 o arcebispo organizou as “Festas da Medalha Milagrosa e de Nossa Senhora da Conceição”. A novena preparatória da festa, que se iniciou em 8 de dezembro, compreendeu nove domingos, nos quais se sucediam missa vespertina com pregações que versavam sobre os seguintes temas (cada um deles para cada domingo da novena): missão sublime de Nossa Senhora, privilégios de Nossa Senhora, culto de Nossa Senhora, imaculada conceição de Maria, maternidade divina de Nossa Senhora, sua virgindade perpétua, sua assunção aos céus, sua mediação universal e sobre a verdadeira devoção a Maria segundo São Luís Grignon Maria Montfort. Sigaud declarava que as intenções da novena eram para o “êxito completo do próximo Concílio Ecumênico do Vaticano e definição do dogma da mediação universal de Nossa Senhora” (FSIGAUDiamantina).

Nota-se que o arcebispo chega ao Concílio muito certo pelo que vai lutar. Antes do início da segunda sessão, em julho de 1963, Sigaud fez circular uma carta entre os padres conciliares na qual pedia adesão ao projeto, que encaminharia ao papa, pedindo a consagração do mundo, especialmente da Rússia, ao coração imaculado de Maria²⁰². Junto à carta seguia um anexo com o modelo que o padre deveria encaminhar com sua assinatura. Eis o conteúdo completo da carta assinada:

Excelentíssimo e Reverendíssimo Senhor,
Como é do conhecimento de V. Excia. Rev.ma. a Bem-aventurada Virgem Maria em Fátima pediu que o Santo Padre consagrasse o mundo ao Seu Coração Imaculado, com

²⁰¹ Em sua Carta Pastoral de Saudação, de maio de 1947, quando assumiu o bispado de Jacarezinho, Sigaud demonstrava suas “credenciais” marianas. Em uma das partes afirmava: “Trabalharemos todos para transformar nossas associações, famílias, paróquias e Nossa Diocese toda em um grande campo de soldados marianos”. Mais a frente afirma: “O mundo cristão marcha visivelmente para um dilúvio que ameaça tragar todo o patrimônio espiritual que Jesus Cristo nos legou em doutrinas e instituições. Convém lembrar-vos neste momento de que Maria é a Arca da Salvação neste ‘mare magnum’ e que os seus servos salvarão o patrimônio de Deus através das águas da tribulação, para construir uma nova Cristandade quando soar a hora dos triunfos da Virgem Maria” (SIGAUD, 1947, s/p).

²⁰² Em um esboço de carta de 1963, agora sem referência direta ao destinatário, o arcebispo de Diamantina faz acusação de que alguns bispos alemães pediam a consagração do mundo ao imaculado coração de Maria, durante o primeiro período, mas que a empreitada não foi levada à cabo principalmente pela negativa do cardeal Agostinho Bea: “Talvez seja do conhecimento de V. Excia Rev.ma que alguns Bispos alemães terminavam pedir ao S. Padre que consagrasse o mundo ao Imaculado Coração de Maria no dia 8 de dezembro do ano passado junto com todos os Bispos da Igreja, no encerramento da primeira sessão do Concílio, e que este intento foi frustrado pela opinião de [...] Cardeal Agostinho Bea, que se manifestou contrário á tal iniciativa (FSIGAUD/SP 168.1/040).

menção especial da Rússia, e ordenasse que, em união com Sua Santidade e ao mesmo tempo, fizesse também essa consagração todos os Bispos do mundo.

Durante a primeira sessão do Concílio Ecumênico surgiu entre os Bispos a idéia de depor aos pés do Romano Pontífice uma súplica neste sentido.

É verdade que no ano de 1942 o Sumo Pontífice Pio XII de feliz memória, atendendo aos votos de todo o orbe católico, na comemoração do 25º aniversário da aparição da Santíssima Virgem em Fátima, Portugal, consagrou a Igreja Católica e todo o mundo, ao Imaculado Coração de Maria. Igualmente, no ano de 1952 o mesmo Sumo Pontífice consagrou os povos da Rússia ao mesmo Imaculado Coração. No entanto, a Santa Virgem em Fátima pedira que o Sumo Pontífice junto com todos os Bispos do mundo em um dia consagrasse ao Imaculado Coração todo o mundo e, de modo especial, a Rússia e os povos cujo governo é dominado pelos comunistas.

Julgaram aqueles Bispos que seria de alta conveniência que se realizasse uma Consagração com as características que acima significamos, e que atendem exatamente ao pedido da Virgem Santíssima.

Levados pelo humilde desejo de dar sua contribuição à realização deste pedido da SS. Virgem os seguintes Arcebispos e Bispos brasileiros:

- D. Mario de Miranda Vilas Boas, Arcebispo da Paraíba
- D. Orlando Chaves, Arcebispo de Cuiabá
- D. Geraldo de Proença Sigaud, Arcebispo de Diamantina
- D. Antonio de Castro Mayer, Bispo de Campos
- D. Carlos Eduardo Bandeira de Melo, Bispo de Palmas
- D. José Varani, Bispo de Jaboticabal

Resolveram empenhar seus esforços em favor da consagração do mundo ao Imaculado Coração de Maria.

Em nome de todos estes senhores Arcebispos e Bispos brasileiros, pela presente carta, dirigimo-nos a V. Excia. Revma. pedindo a sua adesão ao número dos Prelados que se dirigirão ao Santo Padre rogando a S. Santidade que realize tal consagração no momento que S. Santidade julgar oportuno.

Para este fim, pedimos a V. Excia.:

- I. Digne-se encaminhar a Sua Santidade uma petição suplicando três cousas:
 1. S. Santidade se digne determinar que todos os Bispos residenciais do orbe católico no mesmo dia, junto com o Romano Pontífice, consagrem o mundo inteiro, com menção especial da Rússia e dos povos que são dominados pelo comunismo, ao Imaculado Coração da Santíssima Virgem Maria.
 2. Sua Santidade se digne compor a fórmula da consagração e fixar o dia em que ela se fará em Roma e no mundo todo.
 3. Sua Santidade se digne realizar esta consagração em Roma, no dia determinado.
- II. Pedimos a V. Excia. Evma. se digne de realizar esta consagração junto com o Romano Pontífice, de maneira solene, no dia determinado por S. Santidade.
- III. Caso agrade a V. Excia. o que acabamos de lhe propor, queira V. Excia. nos remeter uma fórmula mais ou menos nos termos da que se segue junto, assinada, ao endereço abaixo.

Oportunamente todas as petições serão entregues às sagradas mãos do Sumo Pontífice.

Ao fazermos esta proposta a V. Excia., pedimos que a recomende a Deus, para que conceda ao mundo esta graça; à Santíssima Virgem seja dada esta honra; e alcancemos a Misericórdia Divina para que em nossos perturbados dias se realize a palavra do Salmista: 'Justitia et Paz osculatae sunt' (FSIGAUD/SP, 168.1/015).

No início da intersessão de 1963, Sigaud passou por Fátima, Portugal, e lá teve contato com o bispo de Leiria João Pereira Venâncio, que pediu ao arcebispo de Diamantina que se

incumbisse de convidar os bispos brasileiros a assinarem a petição que pedia a consagração do mundo a Nossa Senhora. A fim de corroborar sua atuação na empreitada, Sigaud solicita a Venâncio uma carta pedindo-o formalmente a realização de sua iniciativa, aludindo ao encontro que tiveram em Fátima e que contenha também uma sugestão do bispo português de que se forme uma comissão de arcebispos e bispos residenciais brasileiros distinta da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (FSIGAUD/SP, 168.1/012). Parece, dessa forma, que Sigaud busca afastar a CNBB de seu projeto, visto que ela, em sua grande maioria, apoiava a *Aliança* (BEOCVII).

Contudo, Venâncio, em carta de março de 1963, não atende totalmente aos pedidos de Sigaud, dizendo que sua interferência aberta no assunto poderia atrapalhar o andamento do projeto. Não obstante, pedindo sigilo sobre o assunto, oferece ao arcebispo total ajuda financeira na empreitada: “quanto me seria grato que todas as despesas a efectuar com esta diligência, que confio ao Coração Imaculado de Maria, corressem todas pelo Santuário, digo, por conta do Santuário de Fátima” (FSIGAUD/SP, 168.1/018).

Em 12 de julho de 1963, Sigaud enviou aos bispos do Concílio a carta em nome de alguns bispos brasileiros, pedindo a assinatura da petição e o anexo no qual o bispo subscreveria e que seria entregue ao papa em fevereiro de 1964. Contudo, devido ao atraso dos correios e à partida dos bispos para a segunda sessão do Concílio, as cartas não chegam aos destinatários. Sigaud luta contra o tempo e as reenvia juntamente da petição em 12 de novembro. (FSIGAUDiamantina)²⁰³.

A questão mariana, nos termos em que Sigaud e vários antimodernos desejavam que prevalecessem no Concílio, estava ligada intimamente com outro mote que perpassava a cabeça do arcebispo de Diamantina há décadas: o comunismo.

Os dois temas ligavam-se devido às supostas aparições de Nossa Senhora em Fátima, em 1917. A Virgem, em sua aparição, teria confiado três mensagens a três pastorzinhos: na primeira delas a Virgem teria mostrado o inferno às crianças, e lhes explicou que a Primeira Grande Guerra Mundial (1914-1917) teria sido provocada pelos pecados dos homens; o segundo afirmava que a Primeira Guerra acabaria, alertando para o fato de que, se os homens não emendassem de seus

²⁰³ “Rome, 12th November 1963 / Excellency: /On the behalf of a group of Brazilian Bishops, last July 12th I addressed a letter to Your Excellency, in which we begged your signature for a petition to the Holy Father. The purpose of the petition was to ask of His Holiness the consecration of the entire world to the immaculate Heart of Mary. On the presumption that technical reasons not within my control delayed the arrival of this letter – with – the consequence that it may not have reached the Episcopal City of Your Excellency before your departure for Rome – I now take the liberty of re-addressing you on this matter. / Enclosed is another copy of the above-mentioned petition. On behalf of the same group of Brazilian Bishops, I kindly request that if you agree with its terms, you will please sign it and return it to me so that I may consign it, together with all other copies, to the august hands of the Holy Father [...]. [Assinado Geraldo de Proença Sigaud].” (FSIGAUDiamantina).

pecados, uma guerra pior ocorreria (Segunda Grande Guerra Mundial) além de prever a expansão do comunismo, como castigo divino, caso os homens não se reparassem.

Mesmo já em sua primeira carta pastoral à população de Jacarezinho se vislumbrava o papel que a Virgem de Fátima desempenhava em sua percepção de mundo (SIGAUD, 1947).

Dessa forma, a luta do arcebispo de Diamantina pela consagração do mundo, e especialmente da Rússia, ligava-se à sua luta posterior no Concílio, especificamente na terceira e quarta sessões, de inserir no texto do esquema “A Igreja no mundo de hoje” uma condenação explícita do comunismo.

Outro tema “quente” dos debates na segunda sessão foi o ecumenismo²⁰⁴. A discussão inicia-se na sexagésima nona congregação e nela o ataque ao texto pelos antimodernos não tarda. Ruffini rejeita totalmente o esquema dizendo que, sobretudo pelo seu modo de falar, não pode ser aceito. O arcebispo de Palermo defende que o esquema deva aludir sobre o conceito “ecumênico”, pois ele é compreendido diferentemente pelos protestantes e os católicos, que o entendem como sinônimo de “universal”. O padre conciliar exclama que o esquema deve tratar diferentemente as Igrejas Orientais, “mais próximas da Igreja Católica do que todas as demais Seitas reformadas” (KLOP III, p. 306). Além disso, diz que “se o Ecumenismo deve ocupar-se dos judeus, em termos tão honrosos, deveria tratar também das demais religiões que possuem menos aversão ao catolicismo do que os Protestantes e Judeus, conforme o testemunho de muitos missionários” (KLOP III, p. 307). Por fim, assevera que os católicos que desejem manter contato com o irmãos separados “devem ter uma vida santa, oração constante, conhecimento seguro da teologia e prévio consentimento da autoridade eclesiástica” (KLOP III, p. 307).

Em outra de suas intervenções, na septuagésima nona congregação geral, a última da segunda sessão, Ruffini se diz preocupado com a forma com que os católicos compreendem o ecumenismo, a partir das informações veiculadas pela imprensa e diz que seria oportuno reafirmar no esquema alguns princípios católicos como:

a) todos os padres do Concílio têm por certo que Jesus Cristo fundou uma só Igreja e que esta Igreja é a Igreja católica, apostólica, romana, cujo fundamento e Chefe, constituído por Cristo, é o Sumo pontífice. A Igreja é infalível e indefectível. Nela há modificações segundo as circunstâncias, somente naquilo que por natureza é imutável; b) as eventuais faltas que tivessem sido a ocasião para muitos irmãos, tanto no Oriente como no Ocidente, de abandonar a Sé Apostólica Romana, não podem ser imputadas à Igreja Romana, mas a certos filhos seus que, não observando ou interpretando mal a doutrina da Igreja, não deram ouvidos às suas admoestações; c) é de justiça reconhecer que alguns filhos da Igreja Romana foram motivos de escândalo para diversos irmãos, com seus deploráveis costumes e maneiras de agir,

²⁰⁴ A gênese do documento sobre o ecumenismo está ligada diretamente também à gênese do documento “Dignitatis Humanae”, sobre a liberdade religiosa. Para uma compreensão mais acurada sobre a temática (cf. SCATENA, 2003).

bem julgar totalmente inocentes aqueles que não aproveitaram a oportunidade das faltas dos irmãos para melhorar a própria conduta, para consolar a Igreja, e a abandonaram; d) manifestamos o ardente voto de que os caros irmãos, lamentavelmente ainda separados de nós, voltem a abraçar a Igreja Apostólica Romana, à qual os seus pais estiveram bem unidos durante muitos séculos: a verdadeira Igreja de Cristo, de todos Mãe piedosa e clemente, os espera ansiosamente dia a dia (KLOP II, p. 400-401).

Outro italiano, futuro fundador do *Coetus* e bispo de Segni, Carli escreve uma Carta Pastoral em que deixa transparecer como o pensamento antimoderno reflete e aborda o ecumenismo²⁰⁵.

Os antimodernos brasileiros também apresentam suas apreciações com várias críticas ao texto em debate. Em outra de suas *Animadversiones Scriptae*, intervenção tendo em vista o capítulo I do esquema *De oecumenismo*, Mayer expressa seu receio em relação ao “falso irenismo” e diz que a verdade católica não pode ficar obscurecida para que ocorra o ecumenismo: “O esquema sobre o ecumenismo recomenda uma exposição íntegra e clara da fé católica, visto que nada existe de mais alheio ao movimento de união do que o falso irenismo, no qual a pureza da doutrina católica sofre detrimento, e o sentido certo e genuíno [do ecumenismo] é obscurecido” (AS, II/2, p. 109). Mayer vê algumas ambiguidades no capítulo em discussão e não aceita que a Igreja Católica seja tomada como igual às outras comunidades cristãs:

O esquema, nesse capítulo, não diferencia a Igreja Católica Romana das outras comunidades cristãs. Não diz claramente e com termos unívocos que somente a Igreja Católica Romana é a verdadeira Igreja que está sob a autoridade do Sumo Pontífice e sua suprema autoridade que, por sua vez, a exerce sobre todos os fiéis e bispos e também com infalibilidade (AS II/2, p. 109).

Refletindo ainda os debates em torno do episcopado e suas relações com o primado papal, Mayer chama a atenção para o fato de que o esquema não fala sobre o único

²⁰⁵ Em um dos trechos diz: “a meu ver, a perspectiva ecumênica não deve condicionar os trabalhos do Concílio, no sentido de provocar uma seleção entre os argumentos a tratar. Os Irmãos separados não escondem seu desejo de que nenhum novo dogma seja definido, nenhuma solução teológica seja adotada, que possa fechar o diálogo ecumênico. Mas a Igreja Católica, embora atentíssima a seus filhos separados, não pode, a priori, renunciar à sua liberdade de ação. Bem entendido, poderá levar em conta outros desejos no modo de conduzir seus trabalhos e de compor seus decretos” (CARLI, 1963, p. 21). Além disso, Carli (1963) aponta alguns princípios que devam nortear o ecumenismo católico: “1º) unicidade da verdadeira Igreja de Cristo, e seu caráter distinto de todas outras denominações cristãs, constatado através de critérios objetivamente válidos; 2º) Vontade positiva de Cristo que todos os homens entrem a fazer parte desta única Igreja [...]; 3º) É necessário à salvação entrar nesta única Igreja [...] desde que é conhecida e conhecida como tal. Este é o genuíno significado do axioma eclesiológico antiqüíssimo: ‘fora da Igreja não há salvação’ [...]; 4º) Esta única Igreja de Cristo é a Una Santa Católica Apostólica Romana, isto é, fundada sobre Pedro e governada pelos seus sucessores no episcopado romano. [...]; 5º) Fora da Igreja Católica, isto é, na comunidade Cristã separada, se encontram meios objetivos de santificação (Sacramentos, Sacerdócio, Sagrada Escritura, oração etc.) onde mais e onde menos, conforme se trate de Ortodoxos ou de Protestantes. Estes meios são gloriosos despojos pertencentes, de direito, à única verdadeira Igreja Mãe, dela arrancados por aqueles filhos que outrora a abandonaram pelo cisma ou heresia formal e fundaram as outras comunidades separadas [...]; 6º) A Igreja Católica não poderá nunca renunciar ou mudar em sua substância (= no essencial) as verdades de fé e costumes que ela, mediante o Magistério ordinário e extraordinário, acredita como divinamente revelados” (p. 23).

fundamento que edifica a Igreja de Cristo, o apóstolo Pedro: “Ignoro porque o esquema não fala do único fundamento sobre o qual Cristo edifica a sua Igreja, como se lê claramente no Evangelho de Mateus: ‘Tu és Pedro e sobre esta pedra edificarei a minha Igreja’ (AS II/2, p. 109). O prelado defende veementemente que a palavra “Igreja” seja trocada pela expressão “verdadeira Igreja de Cristo”, para que a diferença fundamental entre a Igreja de Roma e as outras denominações religiosas esteja clara. Além disso, exclama que as congregações cristãs separadas de Roma não se constituem como “Igreja” propriamente dita, pois falta “senso teológico”. Invocam o nome de “igreja” apenas por analogia, não em sentido próprio:

A palavra ‘Igreja’ é usada tanto para a verdadeira Igreja de Cristo como para as outras comunidades cristãs. Porém, a verdadeira Igreja de Cristo difere das outras comunidades que se decoram com o nome de Cristo. A verdadeira Igreja de Cristo é uma sociedade sobrenatural, cuja alma, o Espírito Santo, une intimamente entre si, todos os membros [...]; seja reservada a palavra ‘Igreja’ para a verdadeira Igreja de Cristo; mas como também é atribuída a outras comunidades cristãs, seja acrescentada uma exposição na qual apareça claramente que tais comunidades só são chamadas de ‘Igrejas’ por certa analogia (AS II/2, p. 111-112).

Em outra intervenção escrita sobre o mesmo esquema, Mayer defende que o verdadeiro ecumenismo deve estar calcado na ideia de que Deus desejou que todos os homens conhecessem a verdade e fossem salvos, por isso instituiu sua Igreja como o meio ordinário:

Deus quer que todos os homens se salvem e cheguem ao conhecimento da verdade. Para essa finalidade, Ele fundou, para durar até o final dos séculos, a sua Igreja, isto é, a católica, sob o governo do seu Vigário, o Romano Pontífice. Nessa mesma vontade salvífica e universal, Deus dá a todos os homens, a graça suficiente para que conheçam a verdade e entrem na verdadeira Igreja (AS II/2, p. 784).

Para o bispo, o texto do esquema contém trechos obscuros e eles podem levar a uma prática ecumênica perigosa e a erros diversos: “o esquema a nós apresentado [...] é às vezes obscuro, e com isso pode introduzir conceito errôneo e perigos para a prática do ecumenismo verdadeira” (AS II/2, p. 784). O arcebispo de Campos insiste que a doutrina do primado papal seja exposta claramente para que possa existir um ecumenismo sadio: “O primado do Pontífice Romano na Igreja universal, nos pastores e fiéis, é doutrina essencial para o verdadeiro ecumenismo, visto ser o Romano Pontífice o princípio da unidade sobre a qual o templo é edificado” (AS II/2, p. 784). Sobre a ação da possibilidade da ação do Espírito Santo nas outras comunidades cristãs, Mayer responde com a negativa. Segundo ele, no texto do esquema, a ação do Espírito nas outras igrejas é reconhecida, o que defende como algo que não corresponde com a reta doutrina. O bispo demonstra sua visão eclesiocentrada e diz que o Espírito age na Igreja católica. Nas outras igrejas age por acidente, ou seja, nos corações

daqueles não-católicos de boa fé, mas não propriamente nas igrejas: “O Espírito Santo age por si mesmo na Igreja Católica da qual é a alma, e por acidente, nos corações dos não-católicos de boa fé, mas não propriamente nas igrejas não católicas” (AS II/2, p. 784).

Sigaud também contribui para tentar barrar a extensão que o esquema propõe e intervém de forma escrita. O arcebispo defende a unidade da Igreja e afirma que essa unidade nunca poderá ser destruída: “A Igreja foi sempre una, por causa do Espírito Santo que é a sua alma: uma na fé, uma no governo, uma na caridade. Tal unidade jamais pode ser destruída”. Infere que nenhuma heresia passada, ou mesmo um cisma, pôde destruir a unidade da Igreja ou diminuí-la: “Por isso, quando surge uma heresia ou um cisma, é destruída a unidade da família cristã, isto é, a unidade da cristandade, mas não a unidade da Igreja”. Assim, conclui que a unidade da Igreja não precisa ser restaurada, já que não pode ser destruída: “a unidade da Igreja não precisa ser restaurada porque não pode ser destruída”. O que Sigaud acredita é na busca da unidade dessa “família cristã”, da cristandade. Dessa forma, arremata: “a unidade da família cristã, unidade da cristandade, pode e deve ser restaurada. O herege, o cismático não destrói a unidade da Igreja, mas abandona a Igreja que permanece uma” (AS II/2, p. 112).

Para o arcebispo devem-se ocorrer modificações no texto do esquema, principalmente no número 2 do texto, pois ele afirma que na comunidade cristã não-católica “[...] o Espírito Santo não recusa agir como meio de salvação” (AS II; 2, p. 112). Assim, segundo o prelado, o texto pode levar a uma interpretação de que o Espírito Santo anima também as igrejas separadas: “Esse modo de falar pode ser interpretado como se afirmasse que o Espírito Santo é a alma também das Igrejas separadas” (AS II/2, p. 112). Por outro lado, o texto deve dizer que o “Espírito Santo anima somente a Igreja Católica, à qual dá uma tríplice e intrínseca nota: unidade, santidade, apostolicidade” (AS II/2, p. 112). Conclui dizendo: “As outras Igrejas não têm o Espírito Santo como alma, e esta é a razão de poderem errar, são cismáticas e não tem os exemplos de exímia santidade que são os santos” (AS II, 2, p. 112).

O esquema *De eocumenismo* previa, em dois de seus capítulos, o debate sobre os judeus e a liberdade religiosa. A questão da liberdade religiosa era um ponto chave para as discussões, já que qualquer diálogo ecumênico implicava essa liberdade. Os antimodernos, perpassados pela repulsa à aceitação de qualquer pressuposto moderno, viam essa questão como perniciosa e perigosa para a Igreja. A liberdade exigida pela *Aliança* iria contra vários documentos pontifícios e determinações dos papas do século XIX: a “liberdade para o erro” era inaceitável. Dessa forma, tentavam influenciar os bispos com propaganda em forma de opúsculos que eram entregues aos padres conciliares.

Kloppenburg informa que, aos 2 dias de dezembro, na septuagésima nona congregação geral, foram entregues aos padres dois folhetos impressos em Roma que versavam contra os judeus e o “bloco centro-europeu”, ou seja, a *Aliança*. O primeiro foi o já citado “Gli ebrei e il concilio alla luce della Sacra Scrittura e della Tradizione” (BERNARDUS, 1963). O segundo é intitulado “Il concilio e l’assalto del blocco Centro-Europeu” (CATHOLICUS, 1963. Vide Anexo 2). Este opúsculo tem como tema central a formação do bloco centro-europeu, ou a *Aliança*, algumas ideias defendidas por eles e estratégias próprias. A mentalidade persecutória da antimodernidade católica dá a tônica ao texto. Inicialmente diz que o que estaria acontecendo no Concílio, com as proposições liberais sendo aprovadas, fazia parte de um plano de vingança dos herdeiros

Do galicanismo, do febronianismo, do conciliarismo, questões no Concílio Vaticano I, e os pontos da Nova Teologia, condenados por Pio XII, na Encíclica *Humani Generis* [...]. Aproveitou-se da falta de aprofundamento da parte dos cultores sãos da teologia para lançar-se o assalto, elaborado pelos nórdicos, com a sua inata capacidade organizacional (CATHOLICUS, 1963, p. 1, FSIGAUDiamantina).

O panfleto defende a tese de que é um ataque nórdico e frontal contra a Cúria Romana e ao “são espírito católico”. Cita os nomes de alguns, como os cardeais Frings e Alfrink e seu teólogo pessoal, o dominicano Schillbeeckx, Rahner, Congar, Ratzinger e Kung como fatores do que chamam de “neo-modernismo”. Concentra-se em dois pontos particulares: as discussões sobre a colegialidade e o ecumenismo. No primeiro tema, como não poderia deixar de ser, reafirmam o primado papal; no segundo, concentram-se na liberdade religiosa. Inicia demonstrando irritação com a eliminação da Constituição Dogmática sobre Maria e a retirada de capítulo sobre a liberdade religiosa do *De Ecclesia* para se tratar separadamente: “Não se pode deixar de observar com amargura como, enquanto não se aceitou uma Constituição dogmática sobre Nossa Senhora, para agradar aos protestantes, – o que abertamente o Cardeal König reconheceu – ao contrário subtraiu-se a questão da liberdade religiosa ao Esquema da Igreja, para fazer dele objeto de um tratado próprio” (CATHOLICUS, 1963, p. 11, FSIGAUDiamantina). Defende que o tema sobre a liberdade religiosa, que envolve questões teológicas, filosóficas e princípios fundamentais, é de estrita competência da Comissão Teológica (leia-se Alfredo Ottaviani). Além disso, sugere que, abolindo-se o instituto da tolerância, ligado ao direito romano, “colocam-se ao mesmo nível jurídico a verdade e o erro – em linha de princípio – o culto verdadeiro e os cultos falsos” (CATHOLICUS, 1963, p. 12, FSIGAUDiamantina). O texto reafirma proposições da Igreja ultramontana do século XIX como a ideia de que

Não se pode reconhecer à pessoa humana, o direito de seguir uma religião falsa – mesmo que se encontre no estado de consciência invencivelmente errônea – professar uma religião falsa no campo público e social. É uma questão apenas de tolerância, que é conceito radicalmente diverso daquele de direito e de coação, violadora da lei natural e divino-positiva (CATHOLICUS, 1963, p. 12, FSIGAUDiamantina).

Um dos opúsculos mais duros, e que visava especialmente o Cardeal Bea, é o “L’azione giudaico-massonica nel concilio”, sem data de publicação, mas entregue aos padres conciliares ainda no desenrolar do Concílio. Fazendo a já clássica relação entre judaísmo e a maçonaria, os autores iniciam o texto exclamando que os acontecimentos no Vaticano II, que refletem “um enfraquecimento da Fé em alguns padres conciliares”, são frutos dos “inimigos de sempre [...] aqueles que entram escondido na tua Igreja e defendem as falsas doutrinas que rejeitaste [...] Os hebreus falsamente convertidos são os que tentam ainda uma vez destruir tua obra divina” (L’AZIONE..., p. 1, FSIGAUDiamantina. Vide Anexo 3).

Os autores fazem referência ao livro “Complô contra a Igreja”, distribuído aos padres em dezembro de 1962, e dizem que, em um primeiro momento haviam colocado em dúvida o seu conteúdo. Logo depois de terem feito um estudo mais aprofundando, decidiram investigar para saber como o pretensu plano judaico de dominação mundial e de destruição da Igreja estava se apresentando naquele momento. O que está por trás é a sugestão aos padres conciliares de não votarem um esquema favorável aos judeus: o objetivo era de “evitar que, com uma declaração do Concílio, favorável ao judaísmo, a Igreja pudesse cair na humilhação de renegar a si mesma” (L’AZIONE..., p. 9, FSIGAUDiamantina).

De acordo com os autores, o cardeal Bea teria se encontrado com os representantes da loja maçônica B’nai B’rith, Label Katz e Nahum Goldmann em junho de 1962 e em fevereiro de 1963. Nesse segundo encontro, teriam entregado ao cardeal um memorial destinado ao Concílio, “memorial que [...] contém integralmente a tese do ‘decreto sobre os hebreus’, apresentada pelo Secretariado para a União dos Cristãos à sessão plenária do Concílio” (L’AZIONE..., p. 10, FSIGAUDiamantina)²⁰⁶.

Os autores repetem o mote de que o massacre de milhões de cristãos na Rússia e na Europa oriental foi perpetrado por “hebreus heréticos” como Marx, Engels, Lenin e Trotzky, “que criaram e impuseram o bolchevismo [...]; os hebreus Beermann; Gottwald, Bela Khun, Rakosi, Ana

²⁰⁶ Lefebvre, em seu livro *Do liberalismo à Apostasia*, de 1987, um ano antes de ser excomungado por João Paulo II, faz alusão à tese de que Bea tinha relações com a Maçonaria e repete a mesma cantilena: “você sabem, e é um fato histórico publicado na ocasião pelos jornais de Nova York, que o Cardeal Bea, na véspera do Concílio, foi visitar os B’nai B’rith, os ‘filhos da Aliança’, uma seita maçônica reservada aos judeus de grande influência no mundo ocidental. Na sua qualidade de secretário do Secretariado para a União dos Cristãos, fundado por João XXIII, ele lhes perguntou: - Mações o que vocês querem? Eles lhe responderam: - A liberdade religiosa, proclamem a liberdade religiosa e cessará as hostilidades entre a maçonaria e a Igreja Católica! E eles ganharam a liberdade religiosa; ela é pois uma vitória maçônica!” (LEFEBVRE, 1991, p. 181).

Pauker, Moises Pijade, Weiis, Beria e assim por diante [...]” (L’AZIONE..., p. 11, FSIGAUDiamantina). Dessa forma, o tema do judaísmo e do comunismo são correlacionados pelos antimodernos. Falar a favor dos judeus é dar brecha ao maior inimigo da Igreja, o comunismo.

Ao apresentar o seu projeto de decreto em favor dos judeus, Bea, sempre segundo os autores, teria escondido dos padres conciliares “que ele repetia as teses que lhe tinham sido sugeridas pela Ordem Maçônica dos B’nai B’rith, apresentando-as porém como se fossem elaboradas pelo Secretariado para a União dos Cristãos, no qual os dois maiores assessores são os criptojudeus monsenhor Oesterreicher e Padre Baum” (L’AZIONE..., p. 11, FSIGAUDiamantina). Bea, que teria se aproximado da loja maçônica B’nai B’rith e seus representantes, Label Katz e Nahm Goldmam, também teria deles ouvido um pedido para que a culpabilização dos judeus pela morte de Jesus deveria ser levantada.

Depois de citarem a relação de Bea com o grupo maçônico, os autores passam a buscar as origens históricas do cardeal e chegam à sua possível procedência judaica. De acordo com os autores, o codinome “Bea” é uma latinização do original “Beha”. Na metade do século XIX tinha esse codinome um rabino com diversos filhos, um dos quais convertido ao Cristianismo. Desculpam-se pela falta de provas sobre o que afirmam, dizendo que as pesquisas ainda estavam em andamento para concluir se esse cristão converso era o cardeal Bea. E completam: “as atitudes do Cardeal Bea foram as de um típico cripto-hebreu, absolutamente iguais à de numerosos hebreus que no decorrer dos séculos conseguiram infiltrar-se no clero católico” (L’AZIONE..., p. 13, FSIGAUDiamantina). Os judeus que já haviam supostamente se instalado na hierarquia católica seriam: cardeal Bea, monsenhor John Oestreicher, o R.P. Gregory Baum, monsenhor Walter Kempe e monsenhor Sergio Mendez Arceo.

A tarefa principal do Secretariado no Concílio seria a de enfraquecer o papel do pontífice, fazendo da Igreja católica uma entre outras igrejas: “se a Igreja Católica devesse cair nas redes astutamente estendidas pelo judaísmo e lançadas pelo ‘Secretariado’ [...] então, o Papa seria colocado a par de um dos tantos chefes das seitas protestantes que constituem precisamente o Conselho Mundial das Igrejas” (L’AZIONE..., p. 15, FSIGAUDiamantina). Além do mais, o cardeal Bea e seus colaboradores desejavam reduzir, segundo os autores, o poder do papa com a intenção de instituir um “Parlamento” de bispos.

Bea defendia que o documento sobre os judeus não tinha um fundo político, mas sim religioso. Por outro lado, os autores do opúsculo afirmam que se isso fosse verdade seria muito

Estranho que o Secretariado para a União dos Cristãos não tenha entrado em contato com as autoridades religiosas do povo hebreu, as quais podiam ser os grandes Rabinos de Nova York, Londres ou Roma, ou mesmo aqueles de Jerusalém e Tel Aviv [...]. E

aconteceu o contrário: o Cardeal Bea estabeleceu, desde o princípio, relações com altos dirigentes políticos maçons, como Label A. Katz, Presidente Mundial dos B'nai B'rith, ordem maçônica exclusiva para hebreus, com Nahum Goldmann, Presidente do Conselho Nacional Judaico e com altos funcionários do American Jewish Committee (L'AZIONE..., p. 16, FSIGAUDiamantina).

A segunda sessão encerrou-se no mesmo dia da entrega de dois dos opúsculos acima citados. Em quatro de dezembro, Paulo VI encerra a sessão oficialmente com a promulgação da constituição sobre a liturgia e o decreto sobre os meios de comunicação. Em seu discurso de encerramento, o papa se rejubila dos resultados alcançados até o momento e dá alguns recados que levam os antimodernos a restabelecer a esperança em alguma mudança no decurso do Concílio. O recado de Paulo VI é particularmente marcante quando versa sobre as relações do episcopado mundial e do primado papal, voltando-se mesmo para a definição das prerrogativas papais do Concílio Vaticano I:

Deve-se ficar bem clara a posição altíssima do Episcopado na Igreja de Deus, não, é claro, como organismo independente, separado, nem, muito menos, antagonista do supremo Pontífice de Pedro. Mas conspirando com ele e sujeitando-se a sua independência em ordem ao bem comum e ao fim supremo da própria Igreja. De modo que saia reforçada e não enfraquecida a contextura hierárquica [...] salvas sempre as prerrogativas do Romano Pontífice, que foram definidas pelo primeiro Concílio Vaticano [...] (KLOP III, p. 540).

Ao contrário dos antimodernos, a *Aliança*, mesmo com algumas vitórias como a votação e aprovação da colegialidade, um conselho de bispos, a luta contra a influência curial nas comissões e o empenho ecumênico (ALB III, p. 355), viu com olhos desconfiados os movimentos do papa Montini e temiam mesmo uma freada de seus anseios pelo pontífice. O discurso de Montini não fazia referência nem ao ecumenismo nem à reforma da cúria, bandeiras dos liberais.

Por seu turno, os *baluartes da tradição* interpretavam favoravelmente os acenos do papa, pela sua consonância às posições da minoria, “em particular naquilo que se referia à questão do episcopado, a discutir nos limites de quanto fora decidido pelo Vaticano I, e do papel privilegiado de Maria na economia da salvação e na estrutura da Igreja” (BUONASORTE, 2001, p. 118-119).

Alguns viam na personalidade de Paulo VI uma indecisão entre conservadorismo e progressismo, uma busca “entre a salvaguarda daquilo que a tradição tem de essencial e o esforço de adaptação dessa herança tradicional que, para o papa, parece consistir em uma apresentação desta de maneira mais adequada à cultura moderna (ALB III, p. 355). A sessão finaliza com esperanças de um lado e dúvidas e desconfianças por outro.

3.4. O TERCEIRO PERÍODO: O *COETUS EX OFFICIO* E SUA LOGÍSTICA

A segunda intersessão foi marcada por esforço em encaminhar o Concílio para sua finalização, buscando para isso construir um plano realizável de trabalho, o que levou necessariamente a uma redução drástica nos esquemas a serem discutidos²⁰⁷. O próprio Paulo VI sustentava a ideia de que o Concílio havia exaurido sua potencialidade (ALB III, p. 379). Em vista dessa “exaustão”, o papa tinha como objetivo finalizar o Concílio nesse mesmo ano.

O intervalo entre a segunda e a terceira sessão serviu para aprofundar o estudo dos peritos e para realizar as reuniões das comissões destinadas a discutir e corrigir os esquemas com base nas sugestões dos padres conciliares e preparar os próximos textos a serem discutidos²⁰⁸. Essa intersessão caracterizou-se como um dos momentos mais decisivos dos períodos intermediários do Concílio, visto que nele alguns teólogos e membros da *Aliança* obtiveram mais alguns êxitos no comando dos trabalhos, e que os antimodernos organizaram-se mais claramente a fim de tentar barrar as suas pretensões liberalizantes. Segundo Alberigo, a minoria, nesse período,

Teria tomado importantes iniciativas dentro da comissão teológica e nas últimas reuniões teria lançado alguns contra-ataques [...]. A minoria procurou influenciar diretamente o papa, transmitindo-lhe uma série de inquietações sobre diversos problemas controversos: o papel da Virgem Maria na economia da salvação, a questão do “deicídio” atribuído aos hebreus, a liberdade religiosa, a supervalorização da

²⁰⁷ “[...] os nove membros da Comissão de Coordenação se reuniram no Vaticano e tomaram decisões tão radicais e revolucionárias que reduziram a nada quatro anos de trabalho sobre seis importantes documentos do Concílio.” (WILTGEN, 2007, p. 149). Às várias comissões foi solicitada a redução dos esquemas, entre elas: Comissão das Igrejas Orientais, Comissão para Disciplina do Clero e do Povo Cristão, Comissão de Estudos e Seminários, Comissão dos Religiosos, Comissão da Disciplina dos Sacramentos. Estes eram esquemas tratados com importância secundária. Os esquemas essenciais seriam os sobre a Revelação, a Igreja, os bispos, apostolado dos leigos, ecumenismo e sobre a Igreja e suas relações com o mundo moderno, precisamente aqueles “que interessavam mais particularmente aos padres de língua alemã, a Aliança Européia [...]” (WILTGEN, 2007, p. 150).

²⁰⁸ 1. Esquemas já discutidos, prontos para modificações e votação: Sobre a Igreja (exceção do capítulo sobre a Virgem Maria, não discutido ainda); Sobre o ecumenismo (exceção dos capítulos sobre os judeus e a liberdade religiosa, ainda não discutidos, mas apresentados de forma geral na segunda sessão); Sobre os bispos. 2. Esquemas completamente reescritos para repropôr à discussão: Sobre a revelação. 3. Esquemas ainda não discutidos: Sobre as missões (impresso e enviado aos padres); Sobre o apostolado dos leigos; Esquema XVII (na época ainda em elaboração). 4. Esquemas reduzidos a proposições: Sobre os sacerdotes; Sobre a formação dos seminaristas; Sobre a escola católica; Sobre as Igrejas orientais; Sobre as religiões; Sobre o sacramento do matrimônio (cf. ALB III, p. 370).

Escritura diante da tradição e, sobretudo, respeito ao tema da colegialidade episcopal, que teria podido desequilibrar o dogma prescrito pelo Vaticano I (ALB III, p. 383)²⁰⁹.

Além de reduzir drasticamente os textos que deveriam ser discutidos, a Comissão de Coordenação, em junho de 1964, tomou outras medidas que iriam ter um impacto crucial no desenvolvimento dos trabalhos e na oficialização do grupo antimoderno: todos os padres que desejassem tomar a palavra durante as aulas conciliares deveriam enviar um resumo da intervenção ao Secretário Geral pelo menos cinco dias antes da abertura da discussão do assunto. Mais do que isso: o requerimento para a intervenção deveria ser assinado por, no mínimo, setenta padres. Como consequência natural dessa medida, “esse número era de natureza a desencorajar qualquer um que não pertencesse a um grupo bem organizado; de fato, assim se conseguiu reduzir ao silêncio os pontos de vista das minorias.” (WILTGEN, 2007, p. 151)²¹⁰. As várias reformas no Regulamento do Concílio e a redução dos esquemas foram nomeadas pela imprensa de “plano Döpfner” (cf. ALB III, p. 367-512), nome do cardeal e arcebispo de München, na Alemanha, com estreita ligação com a *Aliança*.

Tensões entre a minoria antimoderna e o eixo liberal marcou todas as comissões e suas discussões sobre os novos esquemas. A importância da segunda intersessão pode ser contemplada a partir das palavras do padre König:

A segunda intersessão, portanto, foi caracterizada pela absoluta confiança e otimismo: foi justamente neste período que o Concílio conseguiu aquele desenvolvimento que o levará aos resultados que levaram o teólogo Oscar Cullman (da Igreja reformada suíça) à conclusão que ele definirá “acima de qualquer expectativa”. Com efeito, os grandes temas relativos à igreja, ecumenismo, liberdade religiosa, dos quais foram lançadas as bases durante a eleição do papa Montini, encontrarão solidez nos dois períodos seguintes (ALB III, p. 371).

Assim sendo, não é difícil intuir porque os padres antimodernos vão, na terceira sessão, instituir *ex officio* o *Coetus Internationalis Patrum* (CIP). As sessões que se desenrolarão entre 1964 e 1965 serão assinaladas pelas discussões de temas caros e extremamente preocupantes para esses padres.

Discorrer sobre o *Coetus* não é uma tarefa fácil. Não é possível encontrar um fundo arquivístico onde se depararia com os documentos, as cartas entre os membros, ou mesmo uma lista com os nomes de todos os seus participantes. Nos fundos arquivísticos de Sigaud de São Paulo (SIGAUD/SP), onde se encontra uma pequena parcela de documentos do arcebispo, é

²⁰⁹ Sigaud colaborou claramente com “essas pressões” da minoria sobre o papa com sua petição que clamava pela consagração do mundo, especialmente a Rússia, ao coração imaculado de Nossa Senhora.

²¹⁰ “O risco, naturalmente, era que privassem o debate de toda espontaneidade e impedissem intervenções escritas em resposta a um discurso precedente” (ALB IV, p. 52).

possível encontrar algumas importantes indicações, porém lacunosas, como aponta também Luc Perrin (1997), estudando suas cópias que se encontram no *Istituto per le Scienze Religiose di Bologna* (FSCIRE). Em Diamantina, onde se encontra junto à Cúria um grande e vasto arquivo pessoal de Sigaud (FSIGAUDIamantina), também não se localiza em seus documentos elementos claros e factíveis nos quais o pesquisador poderia inferir conclusões mais abrangentes em relação ao *Coetus Internationalis Patrum*. Os documentos lá preservados são muitos, contudo nada aponta de forma mais direta para o grupo minoritário e sua atuação.

O grupo, como “espírito”, poder-se-ia dizer, já havia se revelado no Concílio contra as manifestações daqueles padres desejosos de uma Igreja mais tolerante aos valores modernos. Ao falar em nome de vários padres conciliares²¹¹, Sigaud demonstrava, já durante o segundo período, que existiam alguns deles que lutariam contra as inovações, de forma, pelo menos em tentativa, mais coesa e que ele era um de seus representantes principais.

A data exata do nascimento do grupo é objeto de discussão entre os estudiosos. De acordo com Gómez de Arceche (*apud* ALB III, p. 188), o *Coetus* teria nascido na segunda metade do primeiro período. Perrin (1997) defende a existência de um pequeno comitê já em 1962 e a fundação do *Coetus* em 2 de outubro de 1964 (p. 175). De acordo com anotações pessoais do abade Prou, a data de nascimento do combativo grupo foi o dia 2 de outubro de 1963. O secretário de Siri, em sua agenda, informa que “a reunião do grupo que assumirá a denominação de ‘Coetus Internationalis Patrum’, ocorreu na tarde do dia 22 de outubro [1963] em um instituto religioso na Via del Sant’uffizio 25” (LAY, 1993, p. 211). Também Beozzo (2005a), utilizando as fontes estudadas por Mattei (1996), defende que o grupo formou-se oficialmente em 22 de outubro de 1963. Mallerais (2005), por seu turno, diz que o início do grupo ocorre em 2 de outubro de 1964, no início da terceira sessão, a partir de um documento assinado por Sigaud, Santos (Manila), Siri (Gênova), Ruffini (Palermo), Browne (cúria) e Larraona (cúria). É apenas em novembro de 1964 que o grupo escolhe o nome definitivo de *Coetus Internationalis Patrum* (MALLERAI, 2005).

Até a terceira sessão do Concílio havia funcionado um “piccolo comitato” no qual padres conciliares de tendências conservadoras congregavam-se organizando conferências abertas com o intuito de contrabalancear as ideias inseridas nos esquemas pela *Aliança*. Contudo, na ocasião, não haviam encontrado nenhum cardeal disposto a dar-lhe o apoio necessário. Logo que o arcebispo de Manilha, cardeal Santos, aceitou ser o porta-voz do grupo no Sacro Colégio Cardinalício, Sigaud comprou uma impressora rotativa *offset* e imprimiu um primeiro boletim

²¹¹ “Loquor nomine episcoporum Marcelli Lefebvre, Loissi Marelon, Antonii de Castro Mayer, Ioannis Pereira Venâncio, Carlos Saboia Bandeira de Mello, Ioannis Rupp, et rev. mi. D. Ioannis Prou, abb. Solesmes” (AS II/2, p. 369).

dizendo que o *Coetus* organizaria, todas as terças-feiras à tarde, conferências abertas aos padres conciliares (WILTGEN, 2007). O arcebispo de Diamantina demonstrava papel central na organização do grupo minoritário mais combativo no interior do Concílio.

A partir da análise dos arquivos de Sigaud, nota-se que o documento assinado por ele e os padres acima citados é de outubro de 1964. Assim, é possível afirmar que a institucionalização do *Coetus ex officio* só ocorre nesse ano. Reuniões já aconteciam anteriormente, mas não como grupo instituído e oficializado.

De fato, como se observa abaixo, o convite para participação das conferências na Via del Sant’Uffizio assinado por Sigaud e que traz seus principais colaboradores tem a data de 2 de outubro de 1964:

Um grupo de Padres Conciliares de diversas nações se reúne, toda 3^a.feira, às 17 horas, na Rua do Santo Ofício, 25, na Cúria Geral da Ordem de Santo Agostinho. Objetivo de tais reuniões é o estudo em comum, com o concurso de teólogos, dos Esquemas submetidos à discussão dos Padres, à luz da doutrina tradicional da Igreja, segundo o ensinamento dos Sumos Pontífices. Estas reuniões se dão sob o alto e favorável patrocínio das Excelências Reverendíssimas: os Senhores Cardeais Ruffini, Siri, Santos, Larraona, Browne. Esta humilde carta pretende ser também um convite a V. Excia. Queira honrar nossas reuniões com sua desejada presença. Devotíssimo, no Senhor, Geraldo de Proença Sigaud, Arc. de Diamantina (Brasil), Secretário do Grupo. Um representante do Secretariado estará à disposição de quem o desejar, para eventuais informações e documentações complementares, toda segunda, quarta e quinta-feira. Praça do Santo Ofício, 6, das 17 às 18h 30 (FSIGAUDiamantina)²¹².

Os convites anteriores à terceira sessão não compreendiam o teor de repetição das reuniões que transparece no convite de outubro de 1964, nem eram assinados por outros padres, além de Sigaud, como é observável no convite abaixo:

²¹² Em sua versão italiana: “Un gruppo di Padri Conciliari di diverse nazioni si riunisce, ogni martedì alle ore 17, Via del Sant’Uffizio, 25, alla Curia Generalizia dell’Ordine di Sant’Agostino. Scopo di tali adunanze è lo studio comune, con il concorso di teologi, degli Schemi sottomessi alla discussione dei Padri, nella luce della dottrina tradizionale della Chiesa, secondo l’insegnamento dei Sommi Pontefici. Queste riunioni se tengono sotto l’alto e favorevole patrocinio delle LL.EE. Rrme. I Signori Cardinali Ruffini, Siri, Santos, Larraona, Browne. La presente umile lettera vorrebbe essere anche un invito a V. Ecc. Che voglia onorare le nostre adunanze colla sua ambita presenza. Dev.mo nel Signore, Geraldo de Proença Sigaud, Arc. Di Diamantina (Brasile) Segretario del Gruppo. Un rappresentante del Segretariato sarà a disposizione di chi lo desidera, per eventuali informazioni e documentazioni complementari, ogni lunedì, mercoledì, giovedì e venerdì, Piazza del Sant’Uffizio, 6, dalle ore 17 a 18.30”. Em sua versão inglesa: “Rome, October 2, 1964. Your Excellency, a group of conciliar fathers hold meetings every Tuesday at 5 p.m. at the Generalate of the Augustinian fathers, 25 Via del Sant’Uffizio. The purpose of these meetings is to study the schemata of the Council with the aid of theologians in the light of the traditional doctrine of the Church according to the teaching of the Sovereign Pontiffs. The meetings are hold under the distinguished patronage of their eminences, Cardinals Ruffini, Siri, Santos, Larraona and Browne. The organisers will be greatly honoured by your presence. Yours very devotedly in Christ, Geraldo de Proença Sigaud, Archbishop of Diamantina (Brazil) Secretary. P.S. Na office is open from 5 p.m. to 6.30 p.m. on Monday, Wednesday, Thursday and Friday of each week at: Piazza del sant’Uffizio 6, for futher information and documentation”²¹² (FSIGAUDiamantina).

20-10-1963. Excia. Revma. Em nome de *um grupo de Padres Conciliares*, tenho a honra de convidar V. Excia. Revma. à conferência que fará S. Emcia. o Cardeal Siri, 4ª.feira, 22 de outubro, às 4h 30 deste mês, em italiano, sobre o tema: Problemas do Concílio, na sala Santa Mônica, Rua do Santo Ofício, 25. Pede-se convidar o maior número possível de outros Padres Conciliares para assistirem à conferência de S.Emcia. Ass. no Senhor, Mons. Sigaud (FSIGAUDiamantina).

Nota-se que o convite é assinado por Sigaud, em seu esforço de congregar os padres de sensibilidade antimoderna. O que é possível observar em vários outros convites²¹³.

Dessa forma, percebe-se que Sigaud desenvolvia um papel de liderança já em 1963 e que, mesmo se ainda tal grupo não tivesse uma nomeação clara nem um escopo definido, ele já se apresentava em forma embrionária. A formação do *Coetus*, paralelamente a outros grupos, era fruto da dinâmica que os trabalhos tomavam desde 1963:

Os grupos de trabalho têm, de qualquer modo, em 1963, um grau diverso de maturidade. Viu-se como o ativismo do grupo da igreja dos pobres encontrou espaço no debate da reunião e como o núcleo daquela que será uma fração anti-conciliar do *Coetus* tenha assumido alguma iniciativa pública (ALB III, p.78).

A composição do *Coetus* era heterogênea. Sigaud distinguia entre simpatizantes (espectadores das conferências) e aderentes, mesmo sem existir uma lista precisa com o nome de uns e de outros²¹⁴. O único documento, a petição em defesa da condenação do comunismo de 1965²¹⁵, fornece indicações imperfeitas, já que nesse tema o *Coetus* conseguiria um consenso muito superior do que aqueles reivindicados em assuntos como colegialidade ou liberdade religiosa. O grupo era composto principalmente por prelados italianos, espanhóis, brasileiros, portugueses e moçambicanos, uma parte de hispânicos sul-americanos, alguns bispos missionários da África, religiosos e uma pequena parte oriental (patriarcas Tappouni e Batain e o cardeal Sidarouss) (PERRIN, 1997).

O *Coetus* não possuía uma organicidade de ação, visto que os padres que se ligam a ele, quer aderentes, quer simpatizantes, tinham a liberdade de intervenção²¹⁶. Além do mais,

²¹³ Palestra de Armando Fares sobre o esquema “De Beata Maria Virgine” (23 de outubro de 1963); palestra de Carli sobre o episcopado (1º de novembro de 1963); palestra de cardeal Ferretto com o tema “La Madonna nella catocombe” (11 de novembro de 1963) (FSIGAUDiamantina).

²¹⁴ Contudo, encontra-se no arquivo pessoal de Sigaud em Diamantina um exemplar de uma ficha em branco para preenchimento dos padres: “Nomen:/ Cognomen:/ Munus:/ Episcopatus ad quem pertinet:/ Residentia Romae:/ Telephonium:/ Numerus exemplarium quae desiderat:/ Ipse exc. Dominus exemplaria quaerere potest?/ Ubi?/ Quo die fit reunio suae conferentiae seu coetus?/ Ubi fiunt haec reuisiones/ Locus/ Via/ Telephonium/ Observationes” (FSIGAUDiamantina).

²¹⁵ Essa petição organizada pelo *Coetus* conseguiu recolher 454 assinaturas. Desse total de assinaturas, 104 eram de padres italianos, 30 de padres da China. Estavam representados 26 países da África e 23 da América Latina. no todo padres de 86 países haviam assinado o documento (cf. MALLERAI, 2005).

²¹⁶ “[...] os padres do *Coetus* fizeram intervenções na reunião, sobretudo, a título pessoal, e até mesmo no caso em que falassem em nome do *Coetus*, não deixavam de manter seu estilo e de expor suas convicções pessoais” (MALLERAI, 2005, p. 339)

as reuniões que ocorriam nas terças-feiras difundiam o espírito do grupo, mas não tinham como objetivo organizar os próximos passos de atuação, que era reservada somente ao núcleo do grupo. Este núcleo era constituído pelos três fundadores, Sigaud, Mayer e Lefebvre, a quem se unem posteriormente monsenhor Cabana, arcebispo de Sherbrooke (Canadá), monsenhor Morilleau, bispo de La Rochelle, na França e Grimault, ex-vigário apostólico em Senegambia. Em volta deles gravitavam por volta de 250 prelados (MALLERAI, 2005)²¹⁷.

A atuação do *Coetus* se dava mais na perspectiva do processo, ou seja, sua cúpula fixava sua atenção e ação nos aspectos jurídicos das questões em discussão. Lançavam frequentes recursos ao regulamento buscando assim bloquear ou retardar o avanço das ideias liberalizantes. Lefebvre deixa claro a atuação do *Coetus* numa de suas reflexões no pós-Concílio:

Todavia, pudemos limitar os danos, mudar as afirmações inexatas ou tendenciosas, acrescentar uma frase para retificar uma posição tendenciosa, uma expressão ambígua [...]. O que conseguimos realizar é, graças às atitudes que apresentamos, fazer acrescentar incisivos nos esquemas e isto é perfeitamente visível: basta comparar o primeiro esquema da *Liberdade religiosa* com o quinto que acaba de ser redigido [...] para ver que se conseguiu, ao menos, atenuar o subjetivismo que infectava as primeiras redações. O mesmo vale para *Gaudium et Spes*: distinguem-se muito bem os parágrafos que foram incluídos, a pedido nosso e que estão lá [...]. Mas não quadram no seu conjunto; não há mais a lógica da redação primitiva; os acréscimos feitos para atenuar ou contrabalançar as afirmações liberais permanecem lá, como corpos estranhos (MALLERAI, 2005, p. 339).

Papel notável no grupo foi o desempenhado por aqueles que tinham relações pessoais com alguns dos prelados. Entre eles foram os mais relevantes os amigos de Carli, aqueles que se congregavam em torno da revista *Verbe e La Pensée catholique*²¹⁸ e, com papel significativo, os amigos de Sigaud, em sua maioria integrantes da Associação para a Defesa da Tradição, Família e Propriedade, a TFP (MALLERAI, 2005).

O grupo ultraconservador brasileiro teve papel de destaque na logística do *Coetus*. Plínio, preocupado com o desenrolar dos fatos, já que o eixo liberal imprimia, pouco a pouco, sua visão de Igreja e de mundo no Concílio, acompanhava atentamente os seus movimentos e

²¹⁷ Em foto de 1965, Mallerai apresenta o que seria o “núcleo duro” do *Coetus*: D. Dulac, Mons. Cabana, Mons. Carreras, P. Marcos Frola (Fátima), Mons. Chaves, P. Candido Pozo (Granada), os monsenhores Graffin, Rocha, Monsilla, tagle, del Campo, Castán Lacoma, Dom Prou, Mons. Lefebvre, um padre claretiano, Mons. De Castro Mayer, P. Torrès llorente, mons. Cintra, Mons. Sigaud. (MALLERAI, 2005). Os teólogos que trabalhavam para os padres eram os seguintes, de acordo com os “appunti” de Sigaud: “P. Joaquim M. Alonso C.M.F., P. Jesus Torres C.M.F., P. Raymond Dulac, Can. Victor A. Berto, Dom Georges Franaud O.S.B., Dom Meugniot O.S.B., P. Candido Pozo S.J., Mons. Lego Lattanzi, Mons. Luigi Gulieluni Rossi. Genova, Pe. Malinari paolo S.J.” (FSIGAUDiamantina).

²¹⁸ A maior parte dos membros ativos do *Coetus*, de acordo com Perrin (1997), eram ligados a revista *La Pensée Catholique*, constituída, curiosamente, em 1951, no mesmo ano da fundação de *O Catolicismo*. No arquivo de Sigaud, em Diamantina, encontra-se fração de um rascunho de uma carta em francês datada em 16 de maio de 1951 e que tem como destinatário Marcel Lefebvre. Possivelmente foi escrita por Sigaud a Lefebvre, chamando o último de “mon cher ami”. Nela, o autor trata da revista e suas dificuldades iniciais de implementação (FSIGAUDiamantina).

mantinha contínuo contato com Sigaud. Plínio, com alguns de seus seguidores, entre eles, Fernando Furquim de Almeida, o príncipe Dom Bertrand de Orleães e Bragança, Luiz Nazareno de Assumpção Filho, Paulo Corrêa Brito Filho, Fábio Xavier da Silveira, Carlos Alberto Soares Corrêa e Sérgio Antônio Brotero Lefebvre, estiveram em Roma na abertura do Concílio em outubro de 1962 e permaneceram na cidade até dezembro do mesmo ano.

O chefe da TFP entendia que possuía uma importante missão junto do evento mais importante da Igreja do século XX. Compreende-o como momento difícil e que requereria sua ajuda:

Esta viagem – escrevia à mãe – é fruto de longas reflexões. [...] Eu não poderia jamais, sob consideração nenhuma, renunciar a prestar à Igreja, à qual dediquei a minha vida, este serviço numa hora história tão triste como aquela da morte de Nosso Senhor [...]. Jamais o cerco dos inimigos externos da Igreja foi tão forte, e jamais também foi tão geral, tão articulada, tão audaciosa a acção dos seus inimigos internos (MATTEI, 1996, p. 278).

Segundo Mattei (1996), Plínio havia instalado, durante a primeira sessão do Concílio, um secretariado da TFP em Roma, a fim de acompanhar mais de perto as discussões conciliares e fornecer ajuda aos dois bispos mais próximos do grupo, Sigaud e Mayer.

Em uma carta de Plínio para Sigaud, de 11 de janeiro de 1964, nota-se que os antimodernos brasileiros entendiam que, no período de 1963, haviam obtidos algumas vitórias: “Bem posso calcular quanto às vitoriosas canseiras do Concílio hão de ter esgotado V. Excia.” (FSIGAUD/SP). Plínio, na mesma carta, faz referência a alguns amigos do grupo que se encontravam na Itália, e que poderiam possivelmente colaborar com o padre. Além disso, faz referências a alguns documentos que seguiam junto da carta e fala de “algum material especial sobre o Hélder Câmara”²¹⁹, que também seguia. Parece que essa documentação seria composta por material jornalístico, além de outros, já que, no final da carta, Plínio alude que depois da primeira leva de documentos haveria mais duas, mas que mandariam fotocópias, já que ficariam, como diz, “desfalcados do melhor do nosso arquivo, para eventuais polêmicas” (FSIGAUD/SP).

²¹⁹ Hélder Câmara, bispo de Olinda, pode ser considerado o contra-ponto de Sigaud no episcopado brasileiro. Câmara, dentro do Concílio, participou e teve atuação destacada no chamado *Grupo Igreja dos Pobres* e do chamado, por ele mesmo, como *Grupo Ecumênico*, já que articulava diversas conferências episcopais, e que tinha à frente um dos destacados cardeais do eixo liberal: o cardeal Suenens. A esses grupos pertenciam bispos de língua francesa, entre belgas, africanos e franceses e um grupo de brasileiros, que alcançou 16 bispos. Hélder, como um dos maiores representantes do episcopado brasileiro, já que era secretário da CNBB durante a primeira sessão conciliar, ligava-se claramente às ideias do grupo da *Aliança*. Logo que ocorrem as mudanças na presidência da CNBB, Suenens procura o novo presidente, Agnelo Rossi, a fim de saber se a conferência episcopal brasileira continuaria seguindo as orientações do Grupo Ecumênico. Rossi responde: “Sobre o Concílio, posso afirmar que o episcopado brasileiro, guiado por Dom Hélder Câmara, secretário da CNBB, *seguia a orientação do Cardeal Suenens* e simpatizava com as iniciativas da Conferência Episcopal Francesa” (BEOZZO, 2005a, p. 189, grifo meu). E parece fazer uma dura crítica a forma que Hélder conduzia o episcopado: “V. Eminência sabe que o episcopado brasileiro não é boiada de que podemos dispor à vontade. Mande-nos anteriormente suas sugestões; nós as discutiremos livremente e, se estivermos de acordo, nós a apoiaremos” (Carta de Dom Agnelo Rossi a José Oscar Beozzo, no dia 19 de junho de 1989. Fundo Vaticano II/SP. Cf. BEOZZO, 2005a, p. 186).

A TFP acompanhava os dois “bispos ultramontanos”, como diz Eduardo, um possível membro do grupo em uma carta enviada a Sigaud em novembro de 1963²²⁰, de perto, e toda notícia recebida de suas intervenções eram vistas com júbilo pelos seus integrantes. Isso demonstrava fiel acolhida e harmonia entre o grupo de Plínio e os bispos antimodernos. Eduardo, na mesma carta, exclama: “Temos acompanhado com o maior interesse os acontecimentos do Concílio. Alegremo-nos particularmente quando recebemos a notícia da intervenção de V. Excia. ou de D. Mayer” (FSIGAUDiamantina).

Os dois bispos antimodernos brasileiros dirigiram-se algumas vezes ao Vaticano a fim de promover os principais integrantes da TFP, além de fazerem solicitações curiosas para os seus membros. Leia-se, por exemplo, uma carta de Mayer para a Sigaud (9 de dezembro de 1962), que, demonstrando subordinação à Igreja, pede ao arcebispo de Diamantina que envie uma carta ao Santo Ofício solicitando permissão para que um dos redatores do *O Catolicismo* pudesse ler livros proibidos pela Igreja:

Dirijo-me a V. Excia. a fim de pedir que encaminhe à Sagrada Congregação do santo Ofício uma solicitação para que seja concedida licença ao redator do mensário “Catolicismo”, de minha diocese, Prof. Paulo Corrêa de Brito Filho, de ler obras proibidas pela Igreja e colocadas no INDEX (FSIGAUDiamantina).

Em outra carta (3 de outubro de 1962), Sigaud tenta inserir os membros da TFP na estrutura conciliar, a partir de um pedido direto ao presidente de Serviço de Imprensa junto ao Concílio Vaticano II:

Tenho a honra de dirigir-me a V.Excia. Rev.ma. para lhe solicitar o obséquio de fornecer aos jornalistas que representam os jornais de Diamantina as credenciais que os acreditem como representantes oficiais da Imprensa junto ao Concílio Vaticano II. [...] São os seguintes os jornalistas que vão representar a ESTRELA POLAR: Sérgio Antonio Brotero Lefebvre, Fernando Furquim de Almeida, e Murilo Maranhão Gallez. Representarão O PÃO DE SANTO ANTÔNIO: Fábio Vidigal Xavier da Silveira, João Sampaio Neto, Otto Alencar de Sá Pereira (FSIGAUDiamantina).

Demonstrando grande estima e amizade para com o *capo* da TFP, Sigaud pede ao núncio apostólico no Brasil que envie uma carta ao secretário de Estado do Vaticano solicitando uma condecoração a Plínio Corrêa de Oliveira, em carta de 15 de dezembro de 1961. Sigaud recebe a resposta do núncio, que diz: “Com muito prazer atenderei ao pedido de Vossa Excelência. Como, porém o Sr. Plínio Corrêa de Oliveira reside na arquidiocese de São Paulo, é necessário obter o beneplácito do ordinário do lugar, o que eu farei

²²⁰ O papel em que escreve possui o timbre do jornal *O Catolicismo*.

pessoalmente nos próximos dias” (FSIGAUDiamantina). O próprio nuncio demonstrava simpatia por Sigaud e seus amigos.

Pelo que acusa o arquivo de Diamantina, Sigaud envia a carta pedindo o favor ao nuncio ao mesmo tempo em que envia outra ao próprio cardeal Cicognani, secretário de Estado do Vaticano, fazendo a mesma solicitação. Após uma breve introdução apologética da vida de Plínio, Sigaud diz:

Parece-me então, Eminência, que na ocasião do trigésimo aniversário de seu ingresso na vida pública, seria muito conveniente que esse grande católico – também muito conhecido por sua devoção ardente ao Santo Padre – receba uma demonstração expressiva da augusta benevolência do soberano pontífice. Tomo a liberdade de sugerir que sua Santidade lhe envie uma fotografia com uma dedicatória congratulatória e a bênção apostólica, ou que lhe conceda uma condecoração. Nesse último caso, eu sugeriria a posição de comandante com a Placa da Ordem Pia como tendo sido proposta à projeção do Professor Plínio Corrêa de Oliveira (FSIGAUDiamantina).

É possível inferir que, além desse grupo de apoio, o *Coetus* mantinha relações com outros grupos minoritários, que expressavam pareceres semelhantes aos seus. O chamado *Romana Colloquia* (ROC) ou *Encontros Romanos*, um dos grupos de oposição aos liberais foi um deles. Nos arquivos de Sigaud, em Diamantina, encontra-se um *folder* no qual se convida para uma série de conferências sobre a iminente discussão do polêmico esquema XIII (A Igreja e o mundo moderno). Em vista dos debates, o ROC organizou, na rua do Santo Ofício, na casa dos agostinianos, conferências pronunciadas por religiosos e leigos de várias nacionalidades. As que mais chamam a atenção são as de Pierre Virion (*Les forces occultes dans le Monde Moderne*), P. Philippe de la Trinité (*Le Teilhardisme*), Henri Rambaud (*La “conversion” du Père Teilhard de Chardin*).

É interessante notar que, durante a intersessão, Sigaud e alguns membros que formarão o *Coetus ex officio*, em outubro de 1964, tiveram uma reunião no mosteiro beneditino de Solesmes²²¹, e já chegam para as discussões com uma carta na manga: um contra-esquema paralelo ao original *De Ecclesia*²²².

No início de 1964²²³, Sigaud, Prou, Lefebvre e os teólogos D. Paul Nau, D. Frénaud, mons. Lusseau e Victor-Alain Berto reuniram-se, a fim de discutir e escrever um esquema eclesiológico alternativo “que se apresentasse em rigorosa continuidade com o Vaticano I e

²²¹ Duas outras reuniões ocorreram em Solesmes: a primeira em início de julho de 1964, reunindo teólogos, e a outra entre 15 e 21 de julho de 1965.

²²² Fondo Gagnebet (FGAB) do arquivo do Istituto per la Scienza Religiosa di Bologna (cf. ALB III, p. 69).

²²³ Perrin (1997) diz que a reunião realizou-se em 11 e 14 de janeiro de 1964, enquanto Buonasorte (2003) fala que a reunião ocorreu em fevereiro de 1964.

com a tradição católica” (BUONASORTE, 2001, p. 119). Intitulado de *De Ecclesia Christi*, o projeto foi distribuído aos padres em fevereiro de 1964, com convite para subscrevê-lo e difundi-lo (BUONASORTE, 2001, p. 119).

Esse documento fundamental (Vide Anexo 8), acompanhado de uma carta de apresentação²²⁴, para se compreender as perspectivas do *Coetus*, constituía-se de quatro partes: a primeira, *De Christo Ecclesiae Capite*, compreendia um próêmio, capítulo I – *De Christo Revelante*, capítulo II – *De Christo Redemptore*; a segunda parte compreendia apenas um capítulo intitulado *De Beata Virgine Maria, Ecclesiae Matre*; a terceira parte era intitulada *De Ipsa Ecclesia Christi* e compreendia capítulo I – *De Ecclesia ut est populus Dei*, capítulo II – *De Ecclesiastica Hierarchia*, capítulo III – *De Laicis*, Capítulo IV – *De Religiosis*; a quarta e última parte possuía três capítulos: *De Oecumenismo*, *De Libertate Profitendi Veram Religionem*, *De Pacifico Convivio cum Dissidentibus et infidelibus*.

A importância desse documento está no fato de que nele está estampado de maneira direta e sem meios tons o rosto do *Coetus*. Nele encontra-se claramente como o “núcleo duro” do *Coetus* pensava a Igreja, como a compreendia, seu papel e suas relações com o mundo moderno.

O esquema, em seu capítulo I da primeira parte, faz uma defesa do magistério eclesiástico e de sua competência, exclusiva a ele, de interpretar as Sagradas Escrituras, com isso defendendo integralmente o objeto integral da revelação: “Somente o magistério da Igreja possui plena competência a respeito da interpretação dos documentos da revelação que a Tradição, ou escrita ou oral [...] nos entregou. As regras científicas da história profana, também muitas vezes úteis quanto ao objeto integral da revelação, devem ser acatadas” (FGAB II, 12, 13b).

Os antimodernos do *Coetus* também defendem a unicidade da salvação, afirmando que o único caminho para obtê-la é através de Jesus Cristo: “A encarnação do Verbo em vista da redenção dos homens fez do Cristo o único mediador entre Deus e os homens, e perfeito sacerdote do qual provém todo sacerdócio cristão”.

²²⁴ “Paris 14 die februarii 1964. Carissime et Reverendissime Pater, Haec propositio et ordinatio schematis ‘de Ecclesia’ in se continentis omnia schemata doctrinalia a quatuor doctissimis theologis, sub ductu trium Patrum conciliarum elaborata est. / Hi sunt theologi: / Dnus ac Rer, O. Frénaud DP. DT., Prior Abbatiae Solemensis / Dnus ac Rer. Mgr Lussault DP. DT. DS.S., Decanus Facultatis Theologiae Andegavensis (Angers) / Dnus ac Rer. P. Nau DT., Professor in Philosophia in Abbatia Solelensi / Dnus ac Canonicus Berto DP. DT. Ex diocesi Vannetensi. / Hi sunt Patres Conciliares: / Exc. ac Rer. Dnu Sigaud, DP. DT. Archiepiscopus Diamantinenses / Dnus ac Rev. Pater Abbas Prou, Superior Generalis Congregationis Sti Benedicti Solemensis / Exc. ac Rev. Dnus Lefebvre, DP. DT., Archiepiscopus tit. Synnadensis in Pryggia, Superior Generalis Congregationis Sancti Spiritus / Hic non invenis nisi ordinem et quase elenchum materiae. Invenire etiam orientationem el indicationem dosctrinalem, quam secretariam concilii Romae degentem. Theologi Supradicti adhuc exarrationem et explanationem materiae laborant secundum principia hic expressa. Forsan invenire potes et alios Patres consentientibus in his principiis, qui subsignare etiam poterunt et sic maximam auctoritatem huic petitioni conferre possunt. / De quo tibi congratulamur. / Tibi addictissimus in Christo Domino / Marcel Lefebvre” (FGAB II, 12, 13).

Sobre o papel da Virgem na economia salvífica, os antimodernos defendem que ela teve um papel de “sócia” de Cristo: “A Beata Virgem foi sócia na perpétua obra de redenção de Jesus” (FGAB II, 12, 13b). Além disso, defendem que como Mãe de Deus essa capacidade transcende para toda a Igreja, por isso o título “Mãe da Igreja”: “a Bem-aventurada Virgem Maria, Mãe de Deus, transcende a comum condição de toda a Igreja. Com esse título pode e deve ser chamada verdadeira e propriamente ‘Mãe da Igreja’” (FGAB II, 12, 13b).

No final da segunda parte do documento se escreve ponto polêmico que se discutia no Concílio, isto é, seu papel de mediação, o que os antimodernos do *Coetus* defendem em toda a sua extensão: “A Bem-aventurada Virgem Maria é no Céu a Rainha da misericórdia e das graças, medianeira junto ao Filho, ao menos a modo de intercessão” (FGAB II, 12, 13b). Em sua máxima final, a segunda parte surpreende com a exclamação de que Maria seja a fatora da unidade da Igreja, contra todas as tendências de mitigação que a *Aliança*, de forma, geral, queria colocar em seu papel, devido justamente ao diálogo ecumênico: “A Bem-aventurada Virgem Maria é a Fatora da unidade da Igreja” (FGAB II, 12, 13b).

O esquema constrói uma verdadeira eclesiologia, no momento em que afirma que a Igreja é constituída por sua visibilidade e sua invisibilidade. Segundo ele,

Esta Igreja que caminha para Deus, foi sempre chamada povo, cidade e reino de Deus. Mais profunda e intimamente é chamada família de Deus Pai e ao mesmo tempo esposa de Cristo. Embora analogicamente, é sobretudo chamada Corpo Místico de Cristo pelo Apóstolo, constitui aquilo que com diversas metáforas da divina escritura e da tradição eclesiástica, é mostrado ao designá-la como vinha, arca, casa, templo e outros nomes semelhantes (FGAB II, 12, 13b).

Ao seu caráter de Corpo Místico de Cristo, o documento oferece, então, elementos para distinguir a unidade eclesial frente aos diversos nomes que tomou durante os séculos de tradição:

Seja da unidade do Fundador e Cabeça, do qual permanentemente faz às vezes o único sucessor de Pedro, o Pontífice Romano; seja da união sacramental dos ritos sagrados instituídos por Cristo, entre os quais o Batismo e a Eucaristia têm um lugar precípuo; seja da unidade da Fé, da Esperança e da Caridade graças às quais a vida o próprio Cristo se exerce nos corações dos fiéis; seja da íntima presença do Espírito Santo que habita, vivifica e governa toda a Igreja como sendo a sua alma; seja finalmente, do único fim para o qual tende perpetuamente, isto é, aqui na terra a Evangelização de todos os homens pela sua incorporação no único Corpo Místico de Cristo, e por último, no céu, a Edificação daquela Jerusalém na qual, pelo Cristo e n’Ele, Deus será tudo em todos (FGAB II, 12, 13b).

Em relação à hierarquia da Igreja, o esquema reafirma verdades já muito defendidas pela Igreja romana. Segundo ele, “pela vontade e disposição do Fundador da Igreja, o Povo

cristão é ensinado, santificado e governado pelos eleitos de Deus chamados para o ministério e que constituem a Sagrada Hierarquia” (FGAB II, 12, 13b).

O projeto de esquema defende a centralidade do papel do pontífice, como já haviam feito nas discussões precedentes sobre a colegialidade, na hierarquia eclesiástica: “O Pontífice Romano, sucessor de Pedro e Vigário de Cristo, recebe pessoalmente o múnus de evangelizar todo o mundo e governar todos os fiéis, exercendo nessa missão, toda a plenitude do poder sobre a Igreja Universal a ele confiada” (FGAB II, 12, 13b).

Os antimodernos fazem uma defesa da estrutura eclesiástica partindo do pressuposto de que Jesus, ao escolher os doze apóstolos, constituía uma hierarquia para a nova comunidade religiosa, e que só o papa e a cúria tinham o direito de designações e de convocar concílios ecumênicos: “Somente ao Papa compete organizar a Cúria e designar os seus membros. Também somente ao Papa compete convocar para junto dele, ou permanentemente ou por certo tempo, algum Conselho, seja de bispos, seja de presbíteros, seja de leigos” (FGAB II, 12, 13b).

Contra o eixo liberal e a sua defesa da colegialidade, os antimodernos mais uma vez chamam a atenção para o fato de que os bispos estão sob a jurisdição da cátedra de Pedro, e agem juntamente com ela: “Todavia, em alguns eventos peculiares poderiam exercer colegialmente o mesmo múnus mediante um único ato efetuado por todos, contanto que agissem com Pedro e sob a jurisdição de Pedro” (FGAB II, 12, 13b).

Em defesa do argumento do primado papal, os antimodernos propõem no esquema que o episcopado mundial não constitui um “colégio permanente”. O episcopado, sempre segundo os antimodernos, desempenha um papel complementar ao exercido pelo papa, quando exerce seu poder de modo ordinário e permanente, e é dele que é conferido o múnus de ensinar e governar: “É do Pontífice Romano que cada bispo recebe o poder atual e determinado de ensinar e governar a parte do rebanho a ele confiada, visando sempre o bem comum da Igreja universal, da qual, a seu modo e medida se torna responsável” (FGAB II, 12, 13b).

Sobre os leigos, o esquema confere um peso teológico:

São chamados leigos na Igreja todos os fiéis que não participam de nenhum grau do sacramento da Ordem; pelo Batismo (primeiro e depois) e a Confirmação, são consagrados para testemunhar e promover o culto da Sagrada Eucaristia, e serem desse modo inseridos vitalmente na estrutura do Corpo Místico do Cristo, ativamente atuantes (FGAB II, 12, 13b).

Reafirmando a noção de participação do fiéis, como entendido por Pio XI com a Ação Católica, o documento afirma: “O múnus especial dos leigos é cooperar com os Bispos,

os sacerdotes e os ministros para o esplendor do culto divino. A eles, sempre dependentes da Hierarquia, estão exclusivamente reservados a preparação e a propagação dos trabalhos apostólicos cuja parte precípua pertence à Hierarquia” (FGAB II, 12, 13b).

O esquema afirma que o leigo, em sua ação no “século”, tem três objetivos: “1. A multiplicação dos cristãos; 2. A oblação do trabalho temporal e a santificação dos cooperadores; 3. O Reino social de Cristo e aplicação da doutrina social da Igreja” (FGAB II, 12, 13b). Além disso, “[...] os leigos cristãos devem prevenir-se de qualquer influência do erro do materialismo e do comunismo ateu que de modo algum pode ajustar-se com a vida de fé e de caridade” (FGAB II, 12, 13b).

A quarta parte do documento é uma das mais interessantes, pois trata do ecumenismo e da liberdade religiosa, pontos nevrálgicos em discussão no Concílio, e que agitou profundamente os antimodernos e o *Coetus*. O capítulo I – *De Oecumenismo* – inicia-se chamando atenção para os perigos que envolvem tal prática: “São enunciados ao mesmo tempo tanto os bens que se pode esperar do ecumenismo, quando as dificuldades e perigos que lhe embarçam o caminho. Diante disso, seja introduzido um método prudente e frutuoso de ecumenismo católico” (FGAB II, 12, 13b).

O documento não usa o termo “liberdade religiosa”, mas no título do capítulo II da parte quatro diz em “*De libertate profitendi veram religionem*” (“A liberdade de professar a verdadeira religião”). A questão parece apontar para as perseguições religiosas que ocorriam na antiga URSS e nos países do leste europeu contra os cristãos. O documento defende que levar o Evangelho para todos os povos e ter a liberdade de professar a sua religião é uma obrigação moral: “A profissão da fé cristã obriga moralmente todos os homens aos quais chega o anúncio do Evangelho, mas deve permanecer livre de toda coação” (FGAB II, 12, 13b). Não é possível medir o grau de aceitação do contra-esquema organizado pelo *Coetus* entre os padres conciliares. Contudo, é a partir dele que os antimodernos tentarão influenciar os debates no período de 1964.

O terceiro período inicia-se em 15 de setembro de 1964 com as discussões referentes ao esquema *De Ecclesia*, especificamente a índole escatológica da Igreja. O texto seria o mais importante discutido e aprovado no período, dando origem à celebre constituição dogmática *Lumen Gentium*. O esquema *De Ecclesia* havia passado por fortes discussões no período preparatório do Concílio e durante as suas duas sessões anteriores, tendo como protagonistas os padres da *Aliança* e os antimodernos, entre eles Sigaud e Mayer.

O drama das primeiras semanas de discussões da terceira sessão esteve ligado principalmente em torno do terceiro capítulo do *De Ecclesia*²²⁵. A história “se desenvolvia fora da cena para se tornar, de chofre, novamente, visível a todos na última semana deste período” (ALB IV, p. 85). O ponto nevrálgico continuava a ser sobre as relações entre os bispos e o papa, a colegialidade episcopal e o primado papal, o que já tinha sido objeto de fortes discussões em 1963 e submetido a uma votação de sondagem sobre os temas, sem caráter oficial de aprovação ou reprovação do texto. Assim, o papa sofria pressões de grupos a fim de que tomasse medidas para que o texto final não contivesse algumas afirmações que interpretavam como perigosas. O parágrafo 22 era o que causava maiores celeumas, afirmando que “a ordem dos bispos, [...] junto com seu chefe, o romano pontífice, e nunca sem este, é, todavia, sujeita a supremo e pleno poder sobre toda a igreja” (ALB IV, p. 86). Os adversários do esquema sustentavam que essa afirmação poderia enfraquecer o primado papal e a sua infalibilidade, promulgados solenemente no Concílio Vaticano I, além de enfraquecer sua liberdade de governo da Igreja universal.

Dois dias antes de si iniciar o terceiro período, em 13 de setembro de 1964, Paulo VI recebeu um documento de onze páginas intitulado “Nota pessoalmente reservada ao Santo Padre sobre o esquema *De Ecclesia*”²²⁶ (Vide Anexo 4), assinado por vinte e cinco cardeais (dezesseis da cúria romana), por um patriarca e por treze superiores de congregações religiosas. Entre as assinaturas encontravam-se a de alguns membros e simpatizantes do *Coetus*: Lefebvre, Prou, Ruffini, Santos, Larraona (o cardeal espanhol foi o mentor do plano) e Bacci. O documento era permeado por críticas em relação ao primeiro, segundo e, especialmente, terceiro capítulos do *De Ecclesia*. Anunciam no início do texto: “não podemos deixar de manifestar nossas muito graves reservas sobre o conjunto do capítulo” (FPVI A1. A/4). Depois dessa afirmação, o documento traz inúmeros pontos que os signatários consideraram preocupantes e perigosos.

Afirmavam que o capítulo III oferecia

Doutrinas e opiniões novas [...] freqüentemente vagas ou não perfeitamente esclarecidas nos seus termos, no seu verdadeiro sentido, nos seus objetivos [...]. Em relação às argumentações, são muito fracas e falazes [...], estranhamente desprovidas de princípios basilares, mesmo que provenientes de concílios precedentes ou de definições solenes [...]. Pouco preciso, pouco lógico, pouco coerente e portanto podem provocar [...] crises, dolorosas loucuras, e atentados perigosos à unidade, disciplina e ao governo da Igreja (FPVI A1. A/4).

O documento propunha um “período de maturação”, como forma de frear o avanço dos liberais, e que o papa eliminasse do texto os pontos controversos: “Pede-se, portanto, um período

²²⁵ Sobre a gênese do capítulo III e o tema do episcopado no Vaticano II, cf. FAGGIOLI, 2005.

²²⁶ Cópia encontra-se no Istituto di Scienza Religiose di Bologna (FPVI A1. A/4).

de amadurecimento, e isso, por causa da seriedade exigida seja pelo assunto, quanto pela natureza de um Concílio Ecumênico” (FPVI A1. A/4). Além disso, criticavam abertamente alguns grupos, peritos e mesmo a imprensa, utilizada indevidamente, diziam, pelos progressistas:

a nova doutrina não é nem certa, nem objetivamente mais provável que a de antes, em vista também da campanha desconcertante dos blocos de força que deploravelmente policiaram o Concílio e desorientaram alguns Episcopados; nem se tornou tal frente à ação de muitos Peritos audazes, mas não fiéis ao seu ofício [...]. Nem enfim se tornou provável, depois que isso foi difundido pela imprensa, a qual, com os métodos que lhe são próprios, – e utilizada pela parte progressista – criou uma atmosfera que torna difícil uma discussão serena que foi obstaculizada, impedindo a verdadeira liberdade, de modo que quem não se mostra favorável, vem logo colocado em ridículo ou tornado impopular (FPVI A1. A/4).

As críticas específicas vinham em direção do possível esvaziamento do dogma do primado papal promulgado pelo Vaticano I:

a) A Igreja, de monárquica, torna-se episcopal e colegial, e isto por direito divino e em virtude da consagração episcopal. O primado torna-se desgastado e vazio: 1º) porque não se fundando ele sobre um Sacramento (como de fato é, pelo poder do Bispo), é logicamente levado a considerar todos os Bispos iguais, na força do Sacramento comum, e é conduzido também a crer e dizer que o Bispo de Roma é apenas um *primus inter pares* [um primeiro entre os outros]. 2º) porque ele, o Primado, é quase unicamente considerado em função extrínseca da única hierarquia, servindo apenas para mantê-la, unida e indivisa; 3º) porque em muitas passagens do esquema [...] o Pontífice não é apresentado como a pedra sobre a qual se apóia toda a Igreja de Cristo (hierarquia e povo); não é descrito como o Vigário de Cristo que deve confirmar e apascentar os seus irmãos, não é apresentado como aquele único que tem o poder das chaves... Mas reveste, infelizmente a figura pouco simpática do policial que freia o direito divino dos bispos, sucessores dos apóstolos (FPVI A1. A/4).

Em 20 de setembro de 1964, Larraona envia outra carta ao papa (Vide Anexo 5). O cardeal espanhol afirmava que entre os padres conciliares espalhavam-se rumores de que o papa desejava que o texto sobre o episcopado fosse aprovado. Um dia depois, envia outras observações para serem acrescentadas na outra carta. Larraona assevera que o que vem escrito no capítulo III do esquema *De Ecclesia* “são opiniões teológicas novas, contrárias à sólida doutrina comumente sustentada pela Igreja e pelo Magistério [...], opiniões não fundamentadas sobre sólidos argumentos e, justamente por isto, difundidas e defendidas por seus fautores [...] o recurso a toda espécie de mensagens de propaganda” (FPVI A1. A/7).

No final do documento reafirmava-se a preocupação referente ao esquema:

Beatíssimo Padre, expusemos com sinceridade e franqueza quanto em consciência nos parecia justo dar-lhe conhecimento daquilo que, a nosso parecer, é de vital importância para a Igreja; e estamos seguros de que V. Santidade verá neste passo um novo sinal de nossa absoluta fidelidade à sua Pessoa, Vigário de Cristo, e à Igreja. Neste momento histórico, que consideramos grave, recolocamos toda nossa confiança em V. Santidade

que recebeu do Senhor o encargo de “confirmar seus irmãos”, encargo que V. Santidade generosamente aceitou, dizendo: “defenderemos a Santa Igreja dos erros de doutrina e de costumes, que dentro e fora dos seus limites ameaçam sua integridade e obscurecem sua beleza” (FPVI A1. A/7).

Paulo VI responde em 18 de outubro de 1964, em uma longa carta (Vide Anexo 6). O papa diz de seu assombro frente à “nota riservata”: “Como V.Revma. bem pode imaginar, trouxe-nos surpresa e perplexidade: pelo número e a dignidade dos assinados; pela gravidade das contestações” (FPVI A1. A/2Q)²²⁷. Em defesa do esquema apresentado e contradizendo as supostas “pressões propagandísticas” sobre o episcopado, como defendido por Larraona, Paulo VI afirma que ele mesmo buscou saber dos seus pontos polêmicos, consultando teólogos italianos, além de ter sido estudada, por sua ordem, pela Comissão “De doctrina fidei et Morum” e pela “Comissão Bíblica Pontifícia”, e, surpreendentemente, aprovada pelo cardeal Ottaviani:

Nós mesmos ordenamos que a Comissão “para a doutrina da fé e dos costumes” retomasse as proposições controversas para um re-exame; e nós mesmos dispusemos que a Comissão bíblico-pontifícia analisasse, à luz da exegese de algumas passagens escriturísticas, o esquema que foi longamente avaliado pelos membros da Comissão acima citada e pela relativa Subcomissão. (Ele, o esquema) Obteve a explícita aprovação do Presidente da mesma Comissão, o senhor Cardeal Otaviani [...]. Podemos, portanto, assegurar-lhe, Senhor Cardeal, que a redação do esquema é isenta de quaisquer pressões e daquelas manipulações a que seus escritos acima mencionados, atribuem à sua origem (FPVI a1. A/2Q).

Larraona o responde em 28 de outubro, reafirmando a posição das cartas precedentes (Vide Anexo 7). Além desta, o cardeal espanhol dirige-se mais uma vez ao papa, em 7 de novembro do mesmo ano. As pressões sobre Paulo VI dariam alguns resultados.

Sobre tema tão controverso delineavam-se três teses: a) tese liberal extrema: os bispos formam um colégio e o papa é apenas seu chefe; b) tese liberal moderada: os bispos constituem um colégio subordinado ao seu chefe por direito divino, o papa, que se mantém independentemente do colégio, seu poder pessoal estabelecido pelo Vaticano I (Paulo VI a defendia); c) tese tradicionalista ou romana: o papa é o único chefe da Igreja por direito divino e só ele tem toda a plenitude do poder supremo²²⁸. Segundo Mallerai (2005), “O

²²⁷ Uma cópia da carta datilografada encontra-se também no FSIGAUDiamantina.

²²⁸ Wiltgen (2007) resume bem as três posições: “Pela primeira, o Colégio de Bispos exercia poder supremo não por direito divino, mas somente por direito humano. Em outras palavras, cabia ao Papa fazer do Colégio Episcopal o sujeito do poder supremo – por exemplo, convocando um Concílio ecumênico. De acordo com esta interpretação, só o Papa possuía o poder supremo de direito divino. Era a posição conservadora. De acordo com a segunda – ou extrema – interpretação, que era defendida e propugnada por certos liberais, o único sujeito do poder supremo era o Colégio de Bispos com seu chefe, o Papa. Este podia exercer o poder supremo, mas neste exercício agia apenas como Chefe do Colégio, ou, em outros termos, na medida em que representava o Colégio. Ele tinha o dever de consciência de ouvir a opinião do Colégio Episcopal antes de se pronunciar, pois, representando o Colégio, necessariamente deveria exprimir seu pensamento. Conforme a terceira interpretação – a interpretação moderada que era a opinião do Sumo Pontífice e de outros Padres Conciliares liberais – o Papa em pessoa era na Igreja o sujeito do poder supremo, mas o Colégio

Coetus compreendeu que era necessário defender o primado do Papa mesmo contra o Papa, e abater o pretense direito divino do colegiado” (p. 341).

O próprio *Coetus* dirigiu-se diretamente a Paulo VI. Morilleau, Prou e Lefebvre reuniram-se em Solesmes, em julho de 1964, onde elaboraram uma petição assinada por 13 padres que pediam ao papa a proclamação de Maria “Mãe da Igreja” e a eliminação de pontos controversos de alguns textos que, a seu ver, não condiziam com a doutrina secular da Igreja. Lefebvre via na sucessão dos acontecimentos o ressurgimento de erros que a Igreja tentava combater há pelo menos um século:

Já alguns “peritos do Concílio” [...] tiram conclusões que somos movidos a julgar imprudentes, perigosas, se não fundamentalmente errôneas. Alguns esquemas são utilizados dentro de termos e em um sentido que se opõem ao ensinamento do magistério. A imprecisão dos esquemas parece consentir a penetração de idéias, de teorias [...] de erros condenados incessantemente, há mais de um século (MALLERAIS, 2005, p. 342).

O bispo não obteve resposta. Não obstante, a luta pelo Concílio continuou empedernida. Mesmo antes de se iniciar o terceiro período, ou seja, na segunda intersessão, alguns padres ligados ao *Coetus* e pertencentes da minoria conciliar manobravam a fim de minimizar o conteúdo do esquema ou mesmo barrá-lo²²⁹.

Outro ato da minoria conciliar foi a chamada “Operação Staffa”, em referência a Dino Staffa, cardeal membro da cúria e próximo do *Coetus*. Na segunda congregação geral Staffa apresentou aos moderadores uma lista com 70 nomes pedindo que lhes autorizassem a falar antes do capítulo III do *De Ecclesia* ser submetido à votação. O curial seguia o procedimento regulamentar, especialmente o “parágrafo 6 do artigo 57 do Regimento Interno, segundo o qual, mesmo que encerrado o debate sobre determinado assunto, a minoria tinha o direito de ‘designar três oradores [...] aos quais seria concedido exceder os dez minutos regulamentares” (WILTGEN, 2007, p. 233), ao menos que fosse apresentado com assinatura de 70 outros padres. A atitude foi em vão. O esquema foi votado entre os dias 21 e 29 de setembro. A votação de conjunto do tema sobre a colegialidade teve 1624 *placet*, 572 *placet iuxta modum* e 42 *non placet*. Muitos *modi* foram apresentados pelos padres do *Coetus*.

Episcopal, unido a seu chefe, o era igualmente. Em tal hipótese, o consentimento do Papa era necessário como elemento essencial constitutivo do poder supremo do Colégio. Em outras palavras, o Papa possuía o poder supremo de direito divino e podia exercê-lo livremente, ao passo que o Colégio Episcopal, embora também possuísse o direito divino, não estava livre para exercê-lo. Obrigado a agir com e sob o seu chefe, o Colégio dependia dele para o exercício de seu poder supremo. Assim, não ficava enfraquecida a autoridade suprema da Igreja” (p. 231).

²²⁹ Era possível vislumbrar “nos primeiros meses de 1964, uma ofensiva da minoria junto ao papa, para reduzir o alcance do texto, especialmente na fórmula pela qual os bispos têm, de direito comum, todos os poderes necessários para sua missão, sobre a presença dos nuncios nas conferências episcopais, e sobre o projeto de ‘conselho episcopal internacional” (FAGGIOLI, 2005, p. 276). Luigi Carli, integrante do *Coetus*, teve papel importante nesse embate de ideias nos bastidores do Concílio.

Staffa e os membros do *Coetus* tiveram a notícia de que seus *modi* haviam sido rejeitados pela Comissão Teológica e que outros tantos, menos importantes, haviam sido aceitos e incorporados ao texto. Dessa forma, Staffa escreveu uma carta a Paulo VI dizendo que o texto, da forma que se apresentava para a aprovação, expunha forma extremada da colegialidade e que ele e muitos outros padres seriam obrigados, pela consciência, a votar *non placet*, além de dizer que os moderadores não lhe permitiram tomar a palavra legalmente. O papa transmitiu a carta à Comissão Teológica para que tomassem conhecimento das opiniões expostas e que se abrisse um inquérito sobre a violação do regulamento interno.

Além da “Operação Staffa” a fim de barrar o texto apresentado para a votação, trinta e cinco cardeais e superiores de ordens religiosas enviaram uma carta alertando o papa de que o texto era ambíguo e que se corria o risco, depois do Concílio, de ser interpretado pelo ponto de vista liberal extremo. Paulo VI refutou os argumentos e não deu prosseguimento à contenda²³⁰.

Contudo, as pressões da minoria conciliar sobre o papa não foram em vão. Os apelos dos padres próximos ao *Coetus* tiveram resultado na medida em que Paulo VI buscava, a qualquer custo, a unanimidade do Concílio para a aprovação dos textos finais. Com essa atitude, o papa abria sua escuta tanto para um lado quanto para o outro. Montini progrediu em sua análise dos fatos a partir das pressões e do seu comprometimento pela unanimidade, resolvendo-se por outra forma de acabar com as contendas em torno do Capítulo III do *De Ecclesia*. Em novembro de 1964, a fim de sanar possíveis dúvidas e interpretações ambíguas e extremistas sobre a colegialidade episcopal que poderiam surgir no pós-Concílio, Paulo VI, através de uma carta, solicitou à Comissão Teológica que alguns pontos do esquema fossem redigidos de forma mais clara e que também apresentasse uma “Nota Explicativa Prévia”, destinada a preceder o capítulo²³¹. Segundo Wiltgen (2007), “dizia

²³⁰ Congar (2005) anota em seu diário: “Moeller me disse: o Papa renuncia a intervir no capítulo III” (p. 127).

²³¹ As versões sobre os porquês pelos quais Paulo VI foi impelido a inserir a nota são diversas. Segundo Wiltgen (2007), um “liberal extremista” escreveu um texto no qual dizia como o capítulo III seria interpretado no pós-Concílio, ou seja, de forma extensa. O documento caiu na mão de alguns cardeais que o levaram até o papa, que ficou extremamente surpreso. De acordo com o cardeal austríaco Franz König, próximo à *Aliança*, “a iniciativa, sem dúvida, vem do Secretário do Concílio, Pericle Felici, ainda que ele tenha feito de tudo para convencer-nos de sua estranheza. É certo que a maioria era contrária à Nota. Felici, com efeito, tinha a possibilidade de ver o Papa todos os dias, e certamente teria inculcado no pontífice alguns temores sobre as conseqüências que poderiam derivar para a Igreja, da ‘colegialidade episcopal’” (TORNIELLI, 2003, p. 24). Vincenzo Faggioli, na época, colaborador de Felici, fornece outra versão: “É falso afirmar [...] que Felici tenha agido para impedir que fosse aprovado o texto sobre a colegialidade” (TORNIELLI, 2003, p. 4). Carbone corrobora: “Felici não entra nisso de maneira tão absoluta com a Nota [...]. Foi uma iniciativa pessoal de Paulo VI para tornar o texto mais límpido e preciso, eliminando assim o perigo de interpretações inexatas [...]. Queria clareza e pretendeu guardar íntegra a doutrina. Suas intervenções visavam a obter esta clareza e uma redação do texto que pudesse levar os Padres conciliares à unanimidade” (TORNIELLI, 2003, p. 25). A *Nota Praevia* reafirmava que a colegialidade deveria ser entendida *cum Petro* e *sub Petro* (com Pedro e sob sua autoridade). Sobre a atuação de Paulo VI e a *Nota Praevia*, cf. CARBONE, 1989; MARTINA, 1989. Para Ratzinger (1966), um dos peritos conciliares e teólogo do cardeal Frings, “a tal Nota prévia explicativa [...], como é sabido, contribuiu para dar um sabor um pouco amargo às jornadas conclusivas da terceira sessão conciliar, plena de ardorosa esperança” (p.65). Cf. também RATZINGER, 1992, p. 209-219.

a carta que a *nota* e as modificações sugeridas tranquilizariam um bom número de Padres Conciliares e permitiriam que o texto obtivesse maior número de votos” (p. 235).

Os padres conciliares ficaram sabendo da nota e de seu conteúdo, na congregação geral de 16 de novembro, lida por Felici. A *nota* não anulava os trabalhos dos padres, mas buscava clarear, superar os contrastes e favorecer um consenso para a aprovação do texto. Assim, após alguns dias de discussão, em que os padres debatiam o sentido da nota, em 19 de novembro, o esquema foi aprovado com 2134 votos contra 10 (WILTGEN, 2007). Paulo VI alcançava o seu objetivo de ter a aprovação de texto tão complexo e importante com grande consenso. Para os antimodernos, o papa, agindo dessa maneira, reafirmava o próprio dogma da infalibilidade do Vaticano I, pedra de toque para a sensibilidade conservadora.

É possível ver como o *Coetus* reagiu à *nota* com uma carta assinada por Sigaud, garantindo a confirmação final do texto pelo grupo:

Venerado Padre,

Visto que após a autêntica declaração feita hoje na aula pelo Exmo Senhor P. Felici, Secretário Geral do Concílio, torna-se evidente o pensamento do Sumo Pontífice a respeito do Cap. III do esquema da Constituição sobre a Igreja; e de outra parte, visto as nossas dificuldades acerca desse capítulo estarem resolvidas pela “Nota Explicativa Prévia” e nossa consciência estar livre de angústias, os Padres componentes do nosso Coetus, tanto em relação aos *modus* quanto ao Capítulo integral, votaram “Placet” e fortemente sugeriram que também pelos outros Padres seja dito “Placet”, e assim chegemos à unanimidade moral que será grande alegria para o Sumo Pontífice. Nessa circunstância, Venerado Padre, eu me confesso vosso gratíssimo servo em Cristo.

Em nome do Coetus Internationalis Patrum

+ Geraldo de Proença Sigaud, Arcebispo de Diamantina (FSIGAUDiamantina).

Siri, arcebispo de Gênova e próximo do *Coetus*, jubila-se com o pronunciamento da nota e escreve em seu diário, em 17 de novembro:

Ontem explodiu a bomba. O secretário geral, em nome do superior (*nomine Superioris*) anunciou as modificações feitas no capítulo III do esquema “De Ecclesia”, explicadas em uma *Nota* que seria distribuída. Tudo certo! O Espírito Santo entrou no Concílio [...]. Assim, evidenciou-se o ponto culminante do Concílio: o Papa pôs os pés lá e só ele poderia fazê-lo. Deus está com sua Igreja [...]. Se a Igreja não fosse divina, este Concílio a teria sepultado. Temos mais uma prova. Com efeito, todas as condições para que as coisas andassem mal estavam ali presentes, numa notável medida, mas não o conseguiram. *Deo gratias!* (LAY, 1993, p. 402).

Além das contendas que ocorriam nos bastidores em torno de elementos eclesiológicos controversos, o programa da terceira sessão teve como propósito discutir outros pontos importantes e áspers. Entre eles figuravam-se, especialmente, a posição da Virgem Maria na economia salvífica, a liberdade religiosa, a Igreja no mundo contemporâneo.

Os debates da sessão iniciaram-se tendo como tema a breve discussão do capítulo sete do esquema *De Ecclesia*, intitulado “Índole Escatológica de nossa vocação como a Igreja celeste” (KLOP IV). Posteriormente passaram a deliberar sobre o oitavo e último capítulo, preocupante para os antimodernos, intitulado “Maria no Mistério de Cristo e da Igreja”. Nas discussões, delinearam-se dois pontos de vistas: aqueles que defendiam o não aparecimento, no texto, de expressões como “Mãe da Igreja” e “Medianeira”, ligados principalmente aos liberais, e aqueles que defendiam a sua inserção, ligados à Comissão Teológica e aos antimodernos²³².

Mayer apresentou uma *Animadversiones scriptae* sobre o tema (AS III/2, p. 109-111). Como não poderia ser diferente, o arcebispo faz uma longa defesa da Virgem como “medianeira”, “co-redentora” e “mãe da Igreja”. Para tanto, revisita as palavras de vários padres da Igreja, como Irineu, Ambrósio, Boaventura, e papas como Leão Magno, Pio X e Pio XII. De suas citações conclui:

Não compreendo porque no capítulo sobre a De B. Maria Virgine Dei para in mysterio Christi et Ecclesiae, não apareça o título de “Mãe da Igreja” que por feliz costume é dado à B. Virgem para toda a Igreja. Não se alegue um motivo ecumênico, pois o ecumenismo exige que toda a doutrina da Igreja católica seja declarada e sem ambigüidades [...]. O Concílio não pode professar uma verdade diferente daquela que há muitos anos e continuamente é entregue pelo Magistério Ordinário dos Papas. Aliás, os fiéis ficariam escandalizados. Seria difícil para eles não julgar que o Magistério Ordinário dos Papas, e também os doutores da Igreja universal tenham errado numa questão de tão grande importância e referente à edificação espiritual, e ainda mais, que o Concílio creia poder julgar a respeito dos Papas; isto vale particularmente para os títulos “Medianeira de todas as graças” e “Co-redentora” (AS III/2, p. 110-111).

Como o texto apresentava-se com aspectos de compromisso²³³, as dificuldades para a aprovação logo surgiram. As intervenções entre os dias 16 e 17 de setembro demonstravam ainda a divisão insuperável. Assim, como os moderadores haviam decidido que seriam suficientes para a discussão do capítulo apenas dois dias, foi necessária uma solução de compromisso para que o texto fosse aprovado. Em 29 de outubro, foi submetido à votação e os resultados apresentados foram: 1559 *placet*, 521 *placet iuxta modum* e 10 *non placet*. Em 18 de novembro, o texto foi novamente submetido à votação, depois de revisto devido aos *iuxta modum*, e aceito por 99% dos padres. A expressão “Mãe da Igreja” havia sido omitida, mas transpareceu de certa maneira no

²³² Os cardeais Bea, Léger e Döpfner levantaram-se contra a inserção destes termos. Já Ruffini, próximo ao *Coetus*, afirmava que Deus, “por sua admirável bondade e infinita sabedoria estabeleceu que tivéssemos a salvação eterna ‘per Mariam’” (KLOP IV, p. 23). Além disso, afirmava que o esquema quase deixava na penumbra o fato da cooperação de Maria na obra redentora.

²³³ A redação do esquema foi feita por Mons. Philips, que defendia que fossem omitidos os termos “Medianeira” e “Mãe da Igreja”, e o reverendo Padre Baliè que decidia conservar a palavra “Medianeira” (WILTGEN, 2007).

artigo 53 do texto final²³⁴. Em relação ao termo “medianeira”, a solução foi a aceitação das propostas de Ruffini e outros e foi conservada no artigo 62²³⁵. É interessante notar que alguns textos finais do Concílio só “conseguiram ser aprovados segundo o princípio: se você aceita o meu texto, eu te concedo o seu” (PESCH, 2005, p. 148).

Os antimodernos não foram contemplados em todas as suas exigências, como a defesa da co-redenção da Virgem. Contudo, viram como uma vitória relativa o texto final do capítulo. Sigaud, em 13 de abril de 1964, dirigiu-se novamente ao papa Paulo VI a fim de pressioná-lo a tomar uma decisão frente à solicitação feita pela petição de 1963. Escreve:

talvez seja ousadia de minha parte voltar à presença de V. Santidade para tratar da nossa petição. Mas, levado pela confiança filial que o Pai comum inspira aos filhos, pedindo a indulgência de V. Santidade, peço a V. Santidade se digne autorizar um dos seus colaboradores a me fornecer, oportunamente, alguma notícia a respeito da Consagração do Mundo ao Imaculado Coração de Maria (FVATIISP, 168.1/042).

Além disso, no término do período, nos dias intitulados de “semana negra” pelos liberais²³⁶, os antimodernos obtiveram o que poderiam chamar de “presente” de Paulo VI: o título de Mãe da Igreja à Maria²³⁷. Tal atitude vinha em encontro a dois anseios dos padres antimodernos: a afirmação da importância da figura de Maria e a afirmação da liberdade do papa, ou seja, do poder papal, no confronto com os bispos reunidos em Concílio. Paulo VI mais uma vez intervinha no Concílio a partir da prerrogativa papal.

As pressões advindas do *Coetus* sobre o papa para a consagração do mundo ao coração de Maria continuaram. Em carta datada de 15 de setembro de 1964, Sigaud e Mayer informam que, em fevereiro do mesmo ano, haviam encontrado com o papa para entregá-lo a petição. De acordo com o documento, “o Beatíssimo Padre recebeu benignamente estas petições e prometeu que com ânimo benevolente seriam tratadas sob a luz do Espírito Santo”

²³⁴ “Instruída pelo Espírito Santo, a Igreja Católica a honra (isto é, honra Maria), com afeto e piedade filiais, como a mãe muito amada” (*Lumen Gentium* 53).

²³⁵ “Em conseqüência, a Santíssima Virgem Maria é invocada pela Igreja com os títulos de Advogada, Auxiliadora, Ajudante, Medianeira. Contudo, tais títulos não devem ser entendidos como restritivos ou acrescentadores de nada à dignidade e eficácia de Cristo como único mediador. Pois nenhuma criatura poderia ser colocada no mesmo nível de igualdade do Verbo Encarnado e Redentor [...]. A Igreja não hesita em professar este papel subordinado de Maria” (*Lumen Gentium* 62)

²³⁶ “As turbulências que caracterizaram a ‘semana negra’ convergiam sobre quatro problemas: a) o re-envio da votação, há muito esperada, sobre a liberdade religiosa; b) a apresentação de uma nota explicativa prévia à relação sobre as emendas apresentadas ao capítulo terceiro da constituição sobre a Igreja [...]; c) a introdução de 19 emendas ao decreto sobre o ecumenismo que não foi possível discutir em específica reunião; d) enfim, a declaração papal sobre Maria ‘Mãe da Igreja’ [...]” (ALB IV, p. 418). Segundo Wiltgen (2007), o nome para esse período do Concílio foi dado pelos bispos holandeses (p. 237).

²³⁷ Interessante citar que o próprio João XXIII, entre 1959 e 1960, chamou Maria de “Mãe da Igreja” mais de uma vez (CARBONE, 1989, p. 91).

(FSIGAUD/SP, s/n). Além disso, afirmam que muitos padres os procuraram querendo assinar o documento depois que ele já tinha sido entregue. Assim, oferecem nova oportunidade:

Visto que depois de ter sido entregue o volume contendo as petições, muitos Padres Conciliares manifestassem o desejo de aderir às petições dos seus colegas, de novo em presença não só dos Bispos Residenciais, mas de todos os Padres Conciliares, também a vós, Exmo e Revmo Senhor, convidamos a Vos reunir à nossa voz, assinando a inclusa petição e nô-la devolvendo a fim de que com as outras a entreguemos ao Sumo Pontífice (FSIGAUDSP, s/n).

Novamente ligavam a questão mariana com o problema do comunismo:

Com certeza a Beatíssima Virgem, Mãe da Igreja, maternalmente receberá essa Consagração que, assim esperamos, será de algum modo o coroamento do próprio Concílio Ecumênico Vaticano II, e a aurora da verdadeira paz e da liberdade da Igreja, e trazendo aos nossos padres a preservação do tirânico comunismo, e às nações que gemem sob o jugo dos comunistas, a libertação (FSIGAUD/SP, s/n).

Parece que o documento reflete o desejo de outros padres de aderirem à ideia da petição²³⁸.

Central para o Concílio e o contexto histórico, com repercussões também na “semana negra”, foram as discussões em torno da liberdade religiosa²³⁹. No primeiro esquema sobre a Igreja, rejeitado pelos padres na primeira sessão, havia um capítulo que tratava sobre as suas relações com o Estado (WILTGEN, 2007). Tal tema era central para a vida da Igreja desde a perda dos Estados Papais no século XIX, além de também estar estritamente vinculado ao tema das missões em países onde os cristãos sofriam duras perseguições. Dessa forma, alguns padres viam a necessidade do Concílio depender algum tempo com o assunto, em 23 de setembro. O texto, que havia sido apresentado como capítulo do esquema ecumênico, e defendido fortemente por Bea, foi revisto, refeito e a apresentado agora, por De Smedt, como declaração separada. As divisões sobre o texto haviam vindo à tona durante o segundo período quando o esquema *De Oecumenismo*²⁴⁰ havia sido debatido em seus aspectos gerais. Três sensibilidades haviam se delineado no momento: a que

²³⁸ O assessor do cardeal Antonio Caggiano, arcebispo de Buenos Aires, dirige-se a Sigaud em 5 de maio de 1964. Afirma que “o Emmo. Sr. Cardeal se mostrou muito entusiasmado com a idéia, tanto que queria a criação de uma corrente de opinião entre os leigos neste sentido [...]. Mas, o que me admirou sobremaneira, foi que manifestou desconhecer em absoluto a iniciativa, e deseja ter uma confirmação oficial de V.Excia. Rvdma. antes de tomar qualquer medida, encarregando-me de escrever-lhe esta carta” (FSIGAUDSP, 168.1/031). E conclui dando algumas pistas sobre o episcopado argentino: “Permito-me destacar que a iniciativa em questão teve um eco favorável na Argentina. Tanto entre as associações apostólicas, como a *Confederação das Congregações Marianas*, a *Ação Católica Argentina*, a *Fraterna Ajuda Cristã* etc., como entre sacerdotes e leigos, começou a propagar-se a idéia de solicitar a seus respectivos Bispos a adesão em questão” (FSIGAUDSP, 168.1/031). Pela carta parece que, se as investidas dos antimodernos tinham alguns resultados positivos no decorrer do Concílio, por outro lado pode-se afirmar que eram resultados bem limitados.

²³⁹ A bibliografia sobre o tema é extensa. Aqui se propõem algumas referências: HUIZING, 1966; RIMOLDI, 1978; MURRAY, 1964; PAVAN, 1966; KLOPPENBURG, 1966; LECLER, 1966; BARAÚNA, 1966; GOMES, 2003; PINHO, 1997.

²⁴⁰ Para a discussão sobre o ecumenismo no Concílio, cf. VELATI, 1996; VELATI, 2005.

considerava oportuno o capítulo (cardeais Ritter e Meyer e os bispos Jelmini e Méndez Arceo), os que viam o texto como bom, mas que não deveria entrar no esquema (Florit, Léger, Hervás y Benet) e aqueles que desejavam adiar a discussão ou mesmo rejeitavam absolutamente o texto (Patriarca Tappouni e o cardeal Bacci, ambos próximos ao *Coetus*) (KLOP III).

Em uma *Animadversiones Scripta*, Sigaud deixa transparecer claramente qual era o sentimento dos antimodernos naquela sessão sobre os textos a serem discutidos. Falando sobre a vigília da terceira sessão e os estudos dos esquemas, Sigaud, que também escreve em nome de outros bispos²⁴¹, afirma: “Diante de algumas destas proposições, devemos confessar nossa emoção e nossa viva ansiedade” (AS III/1, p. 678). O temor do arcebispo é em relação às possíveis falsas interpretações das proposições, para ele, novas e contrárias à tradição da Igreja, que poderiam surgir no pós-Concílio:

O equívoco tem por resultado expor ao perigo de interpretações falsas e permitir desenvolvimentos que não são seguros no pensamento dos Padres Conciliares. Algumas “formulações” são novas e até completamente inesperadas. A nosso ver, elas chegam ao ponto de parecerem não conservar “o mesmo sentido e o mesmo alcance” das que a Igreja empregava até aqui. Para nós, que quisemos nos mostrar dóceis à Encíclica *Humani Generis*, nossa perplexidade é grande (AS III/1, p. 678).

Segundo Sigaud, alguns esquemas, particularmente *De Oecumenisme* e *De libertate religiosa*, colocam-se contrariamente em seus termos contra tudo o que foi ensinado pelo Magistério Ordinário e Extraordinário da Igreja²⁴²:

são assim [...] expressos em termos e em um sentido que, se não contradizem sempre, pelo menos opõem-se formalmente, tanto aos ensinamentos do Magistério Ordinário quanto às declarações do Magistério extraordinário vigentes na Igreja há mais de um século. Nós não reconhecemos mais aí a teologia católica nem a sã filosofia que deve, pela razão, esclarecer os caminhos (AS III/1, p. 679).

Termina o documento pedindo para que o papa tome providências e recorde na abertura da terceira sessão que

a doutrina da Igreja deve ser expressa sem ambigüidade, que é respeitando esta exigência que ela levará as luzes novas necessárias ao nosso tempo, sem nada sacrificar dos valores que ela já dispensou ao mundo, e sem se expor a servir de pretexto a um ressurgimento de erros sem cessar reprovados há mais de um século (AS III/1, p. 679).

²⁴¹ “[Subscriperunt etiam] Muñoz Duque, ep. Nueva Pamplona; Grimault A.; Marie A.; Pereira J. V.; Grotti G. PN; de Castro Mayer A.; Lacchio S. P.; Martínez Vargas J.; Cuniberti A.” (AS III/1, p. 679).

²⁴² Sobre as relações entre a relação da tradição e a futura Declaração *Dignitates Humane*, em especial, é possível apontar alguns trabalhos contrariando a ideia do *Coetus*, e de outros grupos pós-conciliares, de que o esquema sobre a liberdade religiosa contrariava o Magistério eclesiástico, cf. BASILE, 1998 e MARGERIE, 1988.

A primeira intervenção no debate sobre a liberdade religiosa é proferida por Ruffini, e já demonstra bem como os antimodernos vão tratar o assunto. Para o arcebispo de Palermo, “não se deve confundir a liberdade, que é própria da verdade, com a tolerância, que deve ser paciente e benévola” (KLOP IV, p. 60). Além do mais, defende que o poder público deve permitir que todos possam proferir a religião que desejam, contudo “não se pode proibir que tais governos assumam uma determinada religião como religião de Estado” (KLOP IV, p. 60).

No segundo dia de discussões sobre o tema, Mayer faz uma intervenção afirmando, de modo geral, que a declaração erra em alguns pontos fundamentais. O primeiro desses erros seria o de afirmar a igualdade de direito para todas as religiões, o que demonstraria contradição ao fato de que só a religião verdadeira tem o direito de ser professada publicamente: “O esquema da declaração sobre a liberdade religiosa propõe que, na sociedade, os mesmos direitos sejam concedidos às verdadeiras e às falsas religiões, pelo fato de que cada uma delas tributa a Deus o culto segundo os ditames da própria consciência” (AS III/2, p. 485).

O segundo ponto é o de que a dignidade humana não pode ser salvaguardada pelo erro, mesmo que seja acompanhado de boa fé: “A natureza humana não se realiza a não ser pela adesão ao Bem e à Verdade. A dignidade humana não pode ser salvaguardada pelo erro, mesmo que seja acompanhado de boa fé” (AS III/2, p. 485).

O terceiro ponto que Mayer chama atenção é para a defesa de que as relações entre a religião e a sociedade devem derivar da lei natural e da lei positiva de Deus. É lei de Deus, afirma, que todos aceitem a verdadeira religião, desta forma, o Estado não pode favorecer as falsas religiões: “As mútuas relações das pessoas que vivem na sociedade devem apoiar-se na lei natural e na lei positiva de Deus. É a lei de Deus que todos abracem a verdadeira fé e entrem para a verdadeira Igreja; e para que isso seja obtido de todos, Deus lhes vêm em auxílio com sua graça, e assim, ninguém é condenado sem culpa própria” (AS III/2, p. 485).

Outro integrante do *Coetus* também intervém. Lefebvre assevera que a declaração é oportuna, contudo deve ser breve, a fim de evitar alguns perigos: “Se a declaração sobre a liberdade religiosa aparece como verdadeiramente oportuna, no entanto como já disseram alguns Padres, seja ela breve, e sejam evitadas as questões disputadas e, por conseguinte, perigosas” (AS III/2, p. 490). Além disso, Lefebvre afirma que o texto do esquema, como apresentado, está carregado de relativismo e de idealismo: “essa declaração apóia-se nitidamente em certo relativismo e em certo idealismo” (AS III/2, p. 491). E conclui:

Se esta declaração permanecer tal qual está solenemente afirmada, a meu ver, a veneração que a Igreja católica sempre gozou da parte de todos os homens e sociedades por causa de seu indefectível amor à verdade – até o derramamento de

sangue, e por causa do exemplo de virtudes tanto individuais como sociais – [essa veneração] sofreria grande detrimento, e isso, com prejuízo para muitas almas que não mais seriam atraídas pela verdade católica (AS III/2, p. 492).

Sucedem-se três dias de discussões sobre o tema. O texto é reenviado ao Secretariado para a União dos Critãos a fim de ser revisto de acordo com as sugestões dos padres. No final de outubro, o texto revisado foi entregue à Comissão Teológica que o aprovou somente em 9 de novembro. Reimpresso e entregue aos padres, a votação final do esquema foi anunciada para 19 de novembro.

O *Coetus*, a partir do estudo do texto em sua reunião semanal, concluiu que o texto reapresentado se diferenciava substancialmente do primeiro. Esse tinha 271 linhas, enquanto o segundo 556. Dessas 556 linhas só 75 eram da versão precedente. Além disso, defendiam que a estrutura da argumentação era diferente e que a apresentação havia sido modificada. Os antimodernos consideraram que era um novo esquema e que, a fim de barrá-lo, deveriam apoiar-se no Regimento Interno do Concílio, “sob cujos termos os esquemas ‘deviam ser distribuídos de tal modo que os Padres Conciliares dispusessem do tempo necessário para se aconselharem, formar um juízo suficientemente amadurecido e decidir como votar”” (WILTGEN, 2007, p. 238). Decidiram, assim, na manhã mesma em que a votação estava marcada, dia 19 de novembro, escrever para o decano da Presidência do Concílio, cardeal Tisserant, solicitando que a votação fosse transferida. Além das 100 assinaturas que colheram apoiando a iniciativa, outras petições de conteúdo semelhante também foram enviadas.

Tendo em vista a exaltação dos ânimos, a presidência e os moderadores decidiram submeter à votação para verificar se haveria maioria para que o esquema fosse submetido ao escrutínio. O *Coetus*, vendo aí uma usurpação do Regimento Interno, apela ao cardeal Roberti, presidente do Tribunal Administrativo do Concílio, com uma carta de Luigi Carli:

Esta decisão parece ilegal ao abaixo assinado, por vício de forma e vício de base. 1) vício de forma, porque a decisão não foi tomada colegialmente pela Presidência do Concílio, mas apenas pelo Cardeal Decano dos Presidentes e pelos Moderadores. 2) Vício de base, porque não se pode pedir à assembléia que decida se artigos precisos de um Regimento Interno estabelecido pelo Sumo pontífice devem ou não ser observados. Ou a petição dos cento e poucos padres não tem fundamento – e nesse caso a Presidência do Concílio deve declará-la inadmissível, expondo as razões; ou tem fundamento, e assim ninguém, exceto o Sumo Pontífice, tem autoridade para descartá-la [...]. Em consequência o abaixo assinado requer que este Excelentíssimo Tribunal intervenha para garantir que seja cumprido o Regimento Interno (WILTGEN, 2007, p. 239).

Logo depois Tisserant, em nome da Presidência do Concílio, pronunciou que o relatório sobre o esquema da liberdade religiosa seria lido, contudo não votado. Os padres que desejavam ver o esquema aprovado naquele período, entre eles Meyer, arcebispo de Chicago

e um dos membros da Presidência, saíram de seus lugares e passaram rapidamente a tentar reunir o máximo de assinaturas em defesa da votação naquele período para ser enviadas ao papa. Tal petição foi batizada de *Instanter, instantius, instantissime* e tinha apenas uma frase: “Nós requeremos que a declaração sobre a liberdade religiosa seja votada antes do fim da presente sessão do Concílio, por receio de que se perca a confiança dos cristãos e não-cristãos” (WILTGEN, 2007, p. 240). Meyer, Ritter e Léger deslocaram-se da congregação geral e rapidamente se dirigiram ao papa pedindo para que a decisão de Tisserant de postergar a votação fosse anulada. A congregação foi prolongada por alguns minutos a fim de se esperar uma posição do papa. Contudo, a resposta não veio e ela foi encerrada. No dia seguinte, na abertura da última congregação geral do período, Tisserant transmitiu um comunicado de Paulo VI afirmando que, em vista do Regimento Interno, o esquema sobre a liberdade religiosa seria levado à votação somente na próxima sessão, o que levou aos antimodernos esperanças e desalento aos liberais.

Ponto central nas discussões sobre a liberdade religiosa deu-se em torno da temática das relações entre católicos e judeus. Ainda na fase de preparação, mais precisamente em 18 de setembro de 1960, João XXIII havia pedido ao cardeal Bea um esquema sobre os judeus²⁴³. Em dezembro de 1962, Bea entregou seu relatório ao papa, com o qual concordou plenamente, mas sem nenhuma medida tomada oficialmente. Em 1963, o cardeal Bea submeteu o texto à Comissão de Coordenação, que não tomou nenhuma decisão. Em novembro do mesmo ano, o Secretariado para a União dos Cristãos entregou aos padres conciliares o quarto capítulo do esquema sobre o ecumenismo, sobre a atitude dos católicos para com os não-cristãos, especialmente os judeus. O documento tinha como ideia central o banimento da negação da culpa dos judeus em relação à morte de Jesus²⁴⁴.

Diferentes linhas de compreensão delinearão-se frente ao tema: alguns consideram o texto inoportuno; outros, que o texto deveria entrar em um segundo esquema; um terceiro grupo defendia que devesse continuar no esquema sobre o ecumenismo; enquanto um quarto grupo perguntava-se porque falar apenas dos judeus e não também de outras tradições religiosas (ALB III). Como o texto apresentava dissensões e oferecia o risco de ser rejeitado, os moderadores acharam por bem adiá-lo para a terceira sessão. Assim, tanto o Secretariado para a União dos Cristãos quanto a maioria dos padres conciliares entenderam que seria melhor que o tema fosse discutido em um esquema separado, no qual abordasse

²⁴³ Para um conciso olhar histórico do texto sobre os judeus no Concílio, cf. o Cap. 9 de PESCH, 2005.

²⁴⁴ Para um olhar rápido sobre a gênese do texto sobre os judeus, cf. LAURENTIN, 1967 e LAPIDE, 1967.

também as outras tradições religiosas e concentrasse o esquema sobre o ecumenismo apenas para as relações entre os cristãos, o que era mais óbvio. Em fevereiro de 1964, Bea decide que o texto continuaria ligado ao esquema sobre o ecumenismo como apêndice, e que trataria também de outras religiões, com ênfase no Islã²⁴⁵.

Não obstante as poucas intervenções de Mayer e Sigaud sobre os temas, as questões referentes à liberdade religiosa e as relações dos cristãos com os judeus eram consideradas de crucial importância para os antimodernos. Como já visto anteriormente, os judeus eram tidos pelos antimodernos como um dos grandes responsáveis pelas ideologias modernas, principalmente o comunismo ateu, que perseguia e assassinava os cristãos por toda a Europa oriental e na URSS. Dessa forma, a posição tomada por eles era de estrita negação a qualquer diálogo com os judeus e seus órgãos máximos.

Mayer, em outra de suas *Animadversiones Scriptae* defende incisivamente que se mantenha a tradição da culpabilidade dos judeus da morte de Jesus. Para isso, recorre às fontes bíblicas a fim de corroborar sua posição: “os israelitas de hoje são sucessores daqueles a respeito dos quais São Pedro afirma terem entregado Jesus à morte, e São Paulo, terem desconhecido a justiça de Deus e conservado o coração endurecido (At 3, 13; 5, 20; Rom 10, 3; 11, 7)” (AS III/3, p. 161). Além disso, sugere cautela em relação ao diálogo com os judeus, comportamento que marcou toda a história da Igreja: “daí também se conclui que o diálogo com os judeus pode ser introduzido, mas com grande cautela como é de praxe ou pelo menos sempre foi na Igreja. Por isso, o Concílio não deve abandonar tal costume a não ser por causas graves que deveriam ser explicadas aos fiéis” (AS III/3, p. 161). Refletindo sobre a situação dos não-cristãos em geral, Mayer afirma:

Os não-cristãos, segundo o princípio dogmático a respeito do desígnio de Deus da salvação universal, tiveram e têm a graça suficiente para abraçar a verdadeira fé e incorporar-se à Igreja [...]. Conforme esse modo de agir, outra verdade poderia licitamente ser posta em dúvida, a saber, aquela da necessidade da Igreja católica visível como meio ordinário de salvação para todos os homens (AS III/3, p. 162).

Sigaud faz uma intervenção escrita de nove páginas. Subscrita também por Mayer, o arcebispo de Diamantina faz uma longa digressão, abusando das citações de documentos papais do século XIX e XX, visa a defender a tese de tolerância religiosa, mas não de liberdade religiosa, que seria contrário ao próprio Magistério eclesiástico anterior. De acordo com o arcebispo, “o esquema parece não levar suficientemente em conta princípios

²⁴⁵ “A 14 e 15 de outubro de 1965 deu-se enfim a votação final na congregação geral; a 28 de outubro, houve a votação solene na sessão, associada com a promulgação. O resultado: 2221 ‘sim’, 88 ‘não’ e 3 votos nulos” (PESCH, 2005, p. 320).

inabaláveis, e algumas noções são usadas sem que sejam consideradas as deformações pelas quais passaram por influxo do liberalismo” (AS III/3, p. 648). Sigaud afirma que

A verdade e o bem são próprios da natureza humana. Cabe à razão ponderar e dispor. O homem, portanto, tem o direito de aderir à verdade e de operar o bem, porque, de outro modo, isto é, se ele for privado da faculdade de aderir à verdade e de operar o bem, sua natureza ficaria frustrada, o que seria contrário ao desígnio do Criador [...] O homem deve livremente determinar-se na escolha do seu fim último (AS III/3, p. 649).

Além disso, afirma que:

Esta liberdade interna é um direito para o homem e ninguém pode ser coagido em interesse desta ou daquela ideologia. E não somente isso. A liberdade de adesão ao erro ou ao mal ulterior não é um direito natural. De si, portanto, na convivência social, pode acontecer a manifestação externa de consenso ao erro e por isso deve ser impedida: primeiro, porque o erro é contra a natureza humana – o que é racional – e segundo, porque a manifestação do erro, especialmente religiosa, prejudica aos outros, já que pode apresentar-se a eles como um escândalo (AS III/3, p. 649).

Partindo de uma leitura da carta *Ci riesce* de Pio XII, Sigaud infere duas conclusões sobre o tema: “a) Por si, as leis civis devem castigar o erro e impedir o mal moral. b) Acidentalmente, no entanto, em caso de exceção, que sempre existe, como em toda exceção, é permitido o mal moral e o erro pode ser justificado” (AS III/3, p. 649). Para ele “só a religião católica é verdadeira, podendo todos os homens ser por ela abraçados. Deus, portanto, de sua própria vontade, quer salvar a todos os homens, e oferece a todos a graça suficiente para que cheguem à verdadeira religião, de modo que ninguém se condena sem culpa própria” (AS III/3, p. 649).

Sobre a noção de “dignidade humana”, muita discutida no Concílio em vista do esquema sobre a liberdade religiosa, o arcebispo exclama: “Deve-se deduzir da pessoa humana, vinda sobretudo da própria natureza racional, ter por objeto próprio o que é verdadeiro e bom. Deste modo, a dignidade da pessoa se aperfeiçoa pela adesão à verdade e ao bem, e é tanto mais essencialmente conservadora, quanto mais é diminuído seu afastamento do bem e da verdade” (AS III/3, p. 649). Além disso, assevera que

O fundamento da dignidade humana encontra-se em sua natureza racional e este fundamento permanece, mesmo se é perdido o uso da razão ou sobrevinha outro mal. Entretanto, ainda que os males mentais se desenvolvam, não violam os direitos da pessoa ao pleno exercício de sua liberdade, mesmo podendo-se impedir suas tendências, ainda permanece a dignidade da pessoa (AS III/3, p. 650).

Para Sigaud, o esquema não atende às prerrogativas sobrenaturais: “a meu ver, os bens comuns, os quais estão subentendidos no esquema, não estão muito claros. O esquema, pois, chamado do Bem comum não preenche o fim sobrenatural a que o homem é destinado”

(AS III/ 3, p. 651). Sobre a noção mais importante que vem expressa no próprio título do esquema, o arcebispo vê com desconfiança e diz:

A esta noção, como está no esquema, seria melhor chamar de tolerância religiosa porque a verdadeira liberdade não é dada para se fazer o mal, mas somente para se fazer o bem. O mal e o erro podem acontecer, mas como realidade que se encontram de modo acidental na natureza humana, no presente estado de vida, e não como consequência necessária proveniente da natureza da liberdade [...]. O intelecto só se aperfeiçoa na Verdade e a vontade, no Bem. A convivência social, o Estado, não pode portanto por si mesmo admitir algo que afaste os homens da Verdade e do Bem como seria o reconhecer verdadeiro direito de manifestação pública da falsa religião (AS III/3, p. 651).

Não faltam também, nessa longa intervenção escrita por Sigaud, referências também ao comunismo, visto como um dos pontos principais pelo arcebispo a serem discutidos, já que muitos católicos eram perseguidos atrás da cortina de ferro:

Nisso, o pontífice manifesta seu pesar por causa das inúmeras injúrias sofridas por muitos que honesta e livremente confessam a sua religião. O Sumo Pontífice refere-se a um fato que se revela de direito absoluto e não de tolerância possível em algum caso concreto. Aparece com clareza ter Paulo VI diante dos olhos os povos que gemem sob a tirania dos comunistas. O comunismo quer destruir os próprios rudimentos das religiões, visto estas conterem a afirmação de alguma divindade e, da qual os homens dependem. Por causa desse intento de destruição, o comunismo deve ser reprovado; [ele] contém verdadeira injustiça, também em relação às falsas religiões que ele tenta eliminar (AS III/3, p. 652).

Sigaud conclui com uma ligeira reflexão sobre as relações entre o esquema e a tradição:

A conclusão à qual chega o autor contém uma doutrina realmente nova e alheia à Tradição. Com efeito, conclui a favor de verdadeiros direitos da falsa religião que pode ser publicamente manifestada, e em favor da neutralidade do Estado em matéria religiosa, pois esta é relegada ao foro íntimo da consciência de cada indivíduo. Porém, a doutrina tradicional, permanente e independente das circunstâncias de tempo e de espaço, visto proceder da própria natureza e da Revelação, afirma: a) o direito verdadeiro nunca pode criar o erro na sociedade porque os direitos do homem por sua natureza são proporcionados à Verdade; b) a sociedade, pelo fato de que ela também procede de Deus, deve conhecer o verdadeiro Deus e servi-lo como ele próprio mostrou querer ser servido (AS III/3, p. 653)²⁴⁶.

Termina com o seguinte *propositio*: “o capítulo ‘De libertate religiosa’ seja inteiramente revisto. Intitula-se antes: ‘A liberdade de consciência’ e trate dos direitos da verdade, da obrigação de entrar na Igreja Católica, e da tolerância religiosa” (AS III/3, p. 657).

Refletindo as ideias da intervenção de Sigaud e do *Coetus*, um dos textos que circulavam entre os padres conciliares e que tinha a “mão” do grupo, intitulado *Doctrina Romanorum*

²⁴⁶ Sigaud passa então, na intervenção, a citar vários documentos papais sobre a questão a fim de corroborar a sua visão sobre o tema.

Pontificum collata cun doctrina contenta em schemate declarationis de libertate religiosa (A doutrina dos Romanos Pontífices comparada à contida no Esquema da Declaração sobre a liberdade religiosa), continha um rol de declarações papais que vinham de encontro ao esquema proposto sobre a liberdade religiosa. Os documentos citados eram aqueles da Igreja do século XIX e XX: *Mirari vos* (Gregório XVI), *Syllabus* e *Quanta cura* (Pio IX), *Immortale Dei* e *Libertas praestantissimum* (Leão XIII), *Vehementer vos* (Pio X), *Quas Primas* (Pio XI), *Ci riesce* (Pio XII). O texto inferia três proposições destes documentos:

1. Perante o poder civil não são idênticos os direitos da Igreja com os das outras religiões
2. O Estado pode e deve conhecer a verdadeira religião e reconhecer seus direitos peculiares
3. O melhor relacionamento entre a Igreja e o Estado não consiste na total separação, mas na mútua concórdia, permanecendo íntegra a competência de cada uma destas sociedades. O Estado pode de vez em quando tolerar o culto e a propagação de outra religião, em vista do bem público (FSIGAUDIamantina).

Contra a ideia de que os papas respondiam exclusivamente aos desafios do tempo em que os documentos foram promulgados, o texto rebatia:

Os Sumos Pontífices não argumentam baseados em circunstâncias históricas da época, mas a) na Sagrada Escritura, b) nos testemunhos dos Santos Padres e c) na dependência metafísica que as sociedades humanas, o Estado e cada homem têm relativamente a Deus. d) Além disso, a intenção dos Romanos Pontífices era propor a doutrina ou os princípios perenes, como se evidencia da maneira de argumentar. São fundamentos de valor permanente (FSIGAUDIamantina).

A tese sustentada pelos antimodernos Mayer, Sigaud e Lefebvre sobre as relações entre católicos e judeus era a de que, por toda a história do Cristianismo, os judeus teriam se convertido falsamente com o objetivo de destruir a Igreja. E agora o movimento repetia-se no Concílio como refluxo da crise modernista. Em um dos documentos encontrados nos arquivos de Sigaud em Diamantina, vários padres na hierarquia eclesial são apontados como cristãos-novos que supostamente atacavam os fundamentos da Igreja. Esse documento de setembro de 1964 não é assinado. Os escritores só se identificam como “um grupo de padres, alguns pertenciam a Ordens Religiosas, outro ao clero secular” (FSIGAUDIamantina), pode ser mesmo um texto escrito pelos próprios membros do *Coetus*.

Segundo o documento, o ataque do judaísmo internacional, com a retirada da culpabilização dos judeus pela morte de Jesus, seria a de fazer a Igreja “se contradizer a si mesma em seu ensinamento, reabilitando o povo deicída diante de toda a humanidade” (FSIGAUDIamantina).

Insistindo na tese da “dominação mundial”, o texto afirma que

abundam os documentos para provar a existência e a antiguidade do plano judeu para penetrar na Santa Igreja Católica, por meio dos “convertidos” ou dos membros do clero, membros das lojas maçônicas, no intuito de servir a Igreja como um dos seus instrumentos para seus complôs de dominação mundial (FSIGAUDiamantina).

Além do mais, o texto deixa transparecer a relação de Bea com a *Aliança*:

Se a Cúria romana, os Padres Conciliares e o próprio Papa não percebem o que está escondido atrás das reformas e empreendimentos dos Cardeais Bea, Frings, Suenens, Dophner e seus cúmplices, advirá à Igreja Católica e ao Papa a mesma coisa que às monarquias e monarcas cristãos, vencidos e substituídos e o Vaticano se tornará um museu... como Versailles, Bouvre, Schöenbrun etc. (FSIGAUDiamantina).

Em outro documento, intitulado *Que disent le Christ, l'église et l'histoire réelle des juifs infidèles d'hier et d'aujourd'hui?*, são traçados alguns pontos sobre as relações entre os judeus e os cristãos, e mais uma vez o autor anônimo (“un prêtre”) afirma que a história ensina que os judeus foram aqueles que mataram Cristo e que visaram destruir a sua Igreja no decorrer dos séculos, principalmente na época moderna: “Os Judeus, conforme a história real presente: a história real de todas as épocas depois de Jesus Cristo e, em particular, da época moderna, verifica e confirma de uma maneira brilhante o ensinamento e a práxis de Cristo e da Igreja, a doutrina divina e católica sobre os Judeus” (FSIGAUD/SP, 168.1/ 071).

A grande quantidade de material paralelo que circulou entre os padres conciliares só fez aumentar durante o terceiro e o quarto período (ALB IV). Livretos como *Il deicida è il popolo ebraico*, de P. Marcel Mauclair²⁴⁷; um suplemento de uma revista intitulada *Défense Du Foyer, La mission destructrice de la Révolution*, de H. Le Caron²⁴⁸; *Il problema dei giudei in concilio*, de Leon de Poncis²⁴⁹; *La questione giudaica davanti al Concilio Vaticano II*, de Luigi Maria Carli²⁵⁰ entre outros²⁵¹, circulavam entre os padres visando conquistar algumas

²⁴⁷ Segundo o autor, a declaração sobre os judeus condenaria Jesus Cristo, os papas e todos os concílios, que ensinaram sobre o “povo deicida”. O autor defendia que “Nenhum Concílio, nenhum Papa pode condenar a Jesus Cristo nem a Igreja Católica, nem seus Papas e concílios mais ilustres. A declaração sobre os judeus torna implícita tal condenação e deve, pelo menos, ser descartada” (MAUCLAIR, s/d, p. 2. FSIGAUDiamantina).

²⁴⁸ O escritor defende, a partir da mesma matriz da ideia defendida por Plínio Corrêa de Oliveira, em *Revolução e Contra-Revolução*, que “a Revolução, tomada em seu sentido mais amplo, é essencialmente a revolta da criatura contra seu Criador e contra sua ordem” (LE CARON, 1964, p. 1. FSIGAUDiamantina).

²⁴⁹ DE PONCIS, s/d (FSIGAUDiamantina).

²⁵⁰ Já na primeira página, Carli (1965), um dos membros do *Coetus*, desabafa contra a mídia e seu suposto conchavo com os liberais: “A maioria dos meios de informação, sintonizados a uma única bem determinada corrente de pensamento que encontra boa aceitação no fazer-se passar por ‘progressista’, teve toda vantagem para, tranqüila, atacar instituições e pessoas e opiniões tachadas de ‘conservadorismo’, ‘integrista’, ‘curialismo’ etc. etc.” (p. 1. FSIGAUDiamantina). Em maio do mesmo ano, sai outro opúsculo do bispo de Segni tratando sobre o judaísmo (CARLI, 1965a).

²⁵¹ Em duas de suas seis conclusões, Zaga (s/d) faz aquela associação típica do pensamento antimoderno: “Maçonaria e Comunismo não apenas são aliados do Sionismo, mas são criaturas suas e armas eficacíssimas das quais ele se serve para destruir o Cristianismo e a liberdade do mundo” (p. 23). E mais: “O Concílio pode estender a proteção da Igreja sobre aqueles que instauraram a escravatura comunista e todas essas concepções anticatólicas, anticristãs, que hoje dominam o mundo” (p. 23). E finaliza em letras garrafais: “Quem não está com Cristo é contra Cristo” (p. 23. FSIGAUDiamantina).

mentes para a minoria²⁵².

A declaração sobre os judeus sofreu algumas modificações, devido à ação do Secretário Geral do Concílio, que pedia que os esquemas sobre a liberdade religiosa e o da Igreja e as relações com os judeus fossem reduzidos. O texto sobre os judeus sofreu revisão durante a terceira sessão e foi intitulado “Sobre as relações entre a Igreja e as religiões não cristãs”. Em novembro, na última congregação geral o texto revisado foi submetido à votação, recebendo 1651 *placet*, 99 *non placet* e 242 *placet iuxta modum*. Contudo, a votação final se daria apenas em 28 de outubro de 1965 (2221 *placet* e 88 *non placet*). A partir das discussões e críticas ao texto, foi necessário ainda “um quarto, um quinto e depois um sexto [escrutínio], para que o documento estivesse pronto para ser promulgado” (WILTGEN, 2007, p. 169) no quarto e último período.

O terceiro período finalizou sem a aprovação final do texto sobre a liberdade religiosa e a relação dos católicos com os não-cristãos. O cardeal Bea, mais uma vez, teve que fazer nova revisão e caminhar para o terceiro projeto. As sensibilidades se dividiam e os adversários do texto, congregados na minoria e tendo seu núcleo no *Coetus*, fizeram de tudo para miná-lo cada vez mais.

As críticas da minoria ao texto caracterizavam-se da seguinte forma:

Criticam o título [...] opinam que o estilo geral do texto tem a preocupação de favorecer a união com os não-católicos sem, todavia, ter presente o perigo a que estarão expostos os fiéis [...] equívoco a ambíguo [...] imprudente, genérico, impregnado de naturalismo e omissivo na consideração dos direitos sobrenaturais, com tintas de relativismo, idealismo, humanismo e subjetivismo [...] confunde liberdade com tolerância [...] identifica o direito fundado numa consciência reta e verdadeira com o fundamento sobre uma consciência reta mas errônea. Pedem por isso que se declare formalmente que o erro não tem direitos, que a consciência errônea não pode agir contra a lei natural, que só a verdadeira religião tem direito a ser professada publicamente e que a Igreja tem o direito de pregar a religião. Insistem que não se pode proibir que um governo assuma determinada religião como religião de Estado (KLOP IV, pp. 76-77).

²⁵² É interessante citar que o IDOC (*Documentation Hollandaise Du Concile*), no número 158 de seu boletim, divulgou um estudo feito pela própria associação B'nai B'rith sobre o anti-semitismo, focando no tema da acusação de deicídio entre os católicos (FSIGAUD/Diamantina). Além disso, as palestras organizadas pelos grupos *extra-aullam* continuavam ocorrendo. Enquanto o grupo “da Igreja dos Pobres” articulava-se com a *Aliança*, o *Coetus* desenvolvia também várias palestras. A programação do *Coetus* para a sessão de 1964 veio a público com uma carta de Sigaud convidando os padres a participarem dos encontros: “Excelência Reverendíssima / Em nome de um grupo de padres conciliares de várias nacionalidades tenho a honra de convidar a Excelência Reverendíssima às nossas conferências das seguintes terças-feiras: / 3 de novembro: Sua Excelência Reverendíssima Francesco Franic, bispo de Split, sobre o tema: O comunismo e a Igreja / 10 de novembro: Sua Excelência Reverendíssima Mons Giuseppe Carraro, bispo de Verona, sobre o esquema De Institutione Sacerdotali / 17 de novembro: sua Excelência Reverendíssima Giuseppe Ferreto, sobre o tema: O culto da Virgem nas catacumbas e Reverendíssimo Mons. Igon Cacheti, sobre o tema: A mais antiga oração a Nossa Senhora. / As três conferências serão em italiano e exclusivamente para os padres conciliares, Via da Conciliazione 33, às 17. Geraldo de Proença Sigaud, O Secretário” (FSIGAUD/Diamantina).

Além desses dois importantes textos para a sensibilidade antimoderna, foram também discutidos nessa sessão os esquemas referentes à Revelação divina²⁵³, o apostolado dos leigos (cf. AS III/4, p. 295), a vida e o ministério sacerdotal²⁵⁴, as Igrejas orientais²⁵⁵ e o famoso “A Igreja no mundo contemporâneo”, ou esquema XVII, que se tornará XIII no último período, no qual o *Coetus* também desempenhou papel proeminente nas discussões.

O esquema sobre a Igreja no mundo contemporâneo foi o mais debatido durante todo o Concílio²⁵⁶. As relações da Igreja com a modernidade eram um ponto central nos debates tanto para a minoria conciliar, sempre receosa e extremamente negativa em relação aos valores modernos, quanto para a *Aliança* e aqueles bispos que acreditavam que era necessário um novo olhar da Igreja para o mundo, a fim de se manter a mensagem cristã plausível para os homens.

O esquema respondia a uma solicitação de João XXIII que, um mês antes do início do Concílio, esboçava

involuntariamente os [seus] contornos por ocasião de uma alocação transmitida pela televisão em 11 de setembro de 1962 [...]. Ele usou como recurso um globo de pouco mais de um metro de diâmetro para mostrar que falava de um mundo muito real. E para estar seguro de ninguém se enganar sobre sua intenção, deixou-se fotografar junto ao globo, no qual escreveu, em latim, quatro palavras que resumiam sua alocação: *Ecclesia Christi lumen gentium* (WILTGEN, 2007, p. 208).

Muitas polêmicas surgiram desde o início da preparação do esquema, e a sua suscitação por Roncalli. De um texto marcado pelo pensamento escolástico da Comissão preparatória, com o longo esquema *De deposito fidei pure custodiendo*, a um texto nascido sobre os escombros da “revolução da primeira sessão” (KLOP IV, p. 194) e assinalado pelas

²⁵³ Dos bispos antimodernos brasileiros encontra-se uma intervenção escrita de Mayer (AS III/3, p. 449).

²⁵⁴ Encontram-se duas intervenções de Mayer sobre o tema. Uma sobre a questão dos seminários onde é possível notar novamente o olhar desconfiado do bispo para com as conferências episcopais: “Em minha humilde opinião, as decisões das Sagradas Congregações dos Seminários e dos Religiosos providenciam melhor o bem da Igreja, de sorte que sempre se deva recorrer à Santa Sé para que os alunos demitidos do Seminário ou da Congregação sejam readmitidos. Outra anotação ao Apêndice do Esquema: suprimam-se as palavras, n.1, linha 7: ou reunidos em Conferência Nacional. Não parece conveniente atribuir jurisdição às Conferências. Se houver receios de deixar a cada bispo estas questões de menor importância, seria melhor transmiti-las ao Núncio e Delegados Apostólicos; não só para que os Núncios e Delegados Apostólicos não se alheiem à vida religiosa da nação, mas principalmente para que o bispo, mesmo no exercício de seu poder, perceba o vínculo de unidade com a Sé Apostólica” (AS III/3, p. 545). E uma segunda na qual afirma: “Além disso, entre os males que angustiam os homens deste tempo não ocupa o último lugar a mentalidade socialista que declara ser preciso abolir todas as desigualdades da sociedade, e a sociedade para ser verdadeiramente humana deve ser constituída à semelhança de um corpo orgânico, e o corpo conta de muitos e diversos membros distribuídos em certa hierarquia, conclui-se que nada é mais prejudicial à paz e à verdadeira felicidade social do que a abolição de todas as desigualdades” (AS III/4, p. 562).

²⁵⁵ Mayer também faz uma pequena intervenção sobre este tema: “Tendo visto que alguns dos Padres subscreveram a postulação do Exmo. E Rvmo. Arcebispo de Agra, na Índia, de que ele possa falar após a discussão do esquema sobre as Igrejas Orientais, quero observar que consinto apenas se cada uma das cidades onde há diversos ritos, seja somente a autoridade eclesiástica da qual todas as outras dependam. Não concordo com a proposta do Exmo. de que na Igreja os Patriarcas tenham os mesmos direitos que os Eminentíssimos Senhores Cardeais” (AS III/5, p. 247).

²⁵⁶ Para um olhar sobre a história do esquema e algumas das características da Constituição Pastoral *Lumen Gentium*, cf. o Cap. 10 – “L’arca di Noé”. La Chiesa nel mondo d’oggi” – de PESCH, 2005. Cf. também KLOP IV, p. 194-197.

influências do cardeal Suenens, homem de destaque da *Aliança*²⁵⁷, o esquema chegou para a discussão de 1964 abaixo de críticas e esperanças.

A posição da minoria foi clara: o esquema é importante, contudo não se deve transigir absolutamente com o espírito do mundo. Ruffini, no primeiro dia das intervenções sobre o esquema, afirma que “não se ultrapassam os limites da verdade se [...] se afirma que é ela [a Igreja] a Mãe e Mestra de todas as obras que foram instituídas para socorrer às necessidades do mundo [...] o esquema não se refere devidamente à finalidade que tem a Igreja ao tratar desse assunto e que não é outra que a preocupação pela salvação das almas” (KLOP IV, p. 201).

Entre os antimodernos brasileiros, Mayer é o que faz uma intervenção crítica ao texto. Inicialmente louva a Comissão que preparou o esquema, mas logo apoia os padres que desejam uma reelaboração. Baseando-se na intervenção de Paul Pierre Meouchi (KLOP IV, p. 207), Patriarca maronita de Antioquia, que pede que o texto seja radicalmente modificado, o arcebispo de Campos afirma que o texto peca por falta de fundamentação teológica. Assim profere: “Seja-me permitido recordar entre as verdade reveladas que devem estar presentes no diálogo com o mundo, a existência do diabo enquanto príncipe deste mundo, contra o qual antes do que contra a carne e o sangue, diz S. Paulo, devemos combater” (AS III/5, p. 339).

Demonstrando grande apreço pelos documentos papais, Mayer diz não entender porque o esquema deixa de lado tantos documentos pontifícios sobre a questão: “O diabo, porém, enquanto príncipe deste mundo, certamente suscita determinadas iniciativas, com as quais arma ciladas às almas. Não se entende por que o esquema o omita” (AS III/5, p. 339)²⁵⁸. O arcebispo afirma: “Não sei por que este esquema, como também alguns outros, menosprezam muitas verdades do Magistério da Igreja Romana, a qual, contudo, [...] as Igrejas do universo devem se unir devido à primazia” (AS III/5, p. 339). Mayer acredita que se esquecendo do demônio, em não seguindo os conselhos dos pontificados anteriores, o esquema se deixa influenciar pelas máximas do mundo:

²⁵⁷ Entre os padres que estavam na subcomissão constituída, em 1963, para preparar o texto do esquema definitivo para enviá-lo para discussão, estavam Ancel (auxiliar do bispo de Lyon), McGrath (auxiliar do bispo do Panamá), Schröeffler (bispo de Eichstatt), Guano (bispo de Livorno), Hengsbach (bispo de Essen), Ménager (bispo de Meaux), Wright (bispo de Pittsburgh) e Blomjous (bispo de Mwanza). Segundo Wiltgen (2007), a partir de então o novo esquema estava inteiramente nas mãos dos que determinavam a política da Aliança Europeia. É interessante notar que depois do esquema não ter sido aprovado pela Comissão mista, constituída em janeiro de 1963 para elaborar um esquema *De praesentia Ecclesiae in mundo hodierno*, em julho do mesmo ano, Suenens convocou a Louvain um grupo de peritos que elaborou uma *Adumbratio Schematis XVII - De activa praesentia Ecclesiae in mundo aedificando*, e que também foi apresentado nas discussões da terceira sessão. Outro dado relevante a ser citado é o da influência dos teólogos na produção do esquema: Chenu, Congar, Rahner, Philips, Daniélou, Semmenroth e Benoit tiveram influxo razoável na sua construção (ALB IV, p. 296).

²⁵⁸ A fim de corroborar seu pensamento, Mayer cita São Paulo (Ef 6, 11), São João (Apocalipse), Leão XIII (*Humanum genus*/ DzH 3156-3158), Pio X (*Sacrorum Antistitum* DzH 3537-3550), Pio XI (*Divini Redemptoris* DzH 3771-3774) e João XXIII (Sínodo de Roma).

A meu ver, o Concílio, agindo dessa forma, não evita o escândalo dos fiéis, que procederiam com segurança, se obedecessem inteiramente aos documentos dos Romanos Pontífices. A pastoral atua corretamente ao advertir os fiéis contra as sociedades e movimentos ideológicos, políticos e econômicos, ou respectivas artes que planejam a revolução do consórcio civil humano e cristão, e preparam o império de Satanás. Tudo isto acontece e os fiéis não podem ignorá-lo; de outra forma, o diálogo com o mundo será perigoso (AS III/5, p. 340).

Além disso, acredita que o esquema é muito indulgente com o laicismo, que propõe uma sociedade destituída de qualquer referência à ordem sobrenatural, indiferente em matéria religiosa, o que não facilita o caminho da salvação pessoal:

Permitam-me chamar a atenção para a indulgência do Esquema em relação ao laicismo. Segundo o laicismo, a sociedade deve ser indiferente em material religiosa, que pertence ao foro íntimo da consciência. Ao invés, a doutrina católica muitas vezes proposta pelo Magistério da Igreja postula que a sociedade, autônoma em sua ordem, seja constituída de sorte que os homens nela consigam a vida eternal. Para isto exige-se que a sociedade reconheça a verdadeira religião, nada instaure contra seus preceitos, ou melhor, positivamente preste culto a Deus, Segundo a verdadeira religião (AS III/5, p. 340).

Em uma *Animadversiones scriptae* Mayer concentra-se sobre os elementos do esquema que dizem respeito à questão econômica. Para o arcebispo,

O esquema declara que a evolução econômica para não oprimir o homem, deve estar sob seu domínio, e pela mesma razão exigir na ordem da evolução econômica a atuação de muitos. Todavia, o que impede a opressão na evolução econômica não é propriamente sua subordinação ao domínio humano, e a atuação de muitos. A razão única que torna a economia humana é sua subordinação à ordem moral, da qual procede a retidão de todas as ações humanas, e pode obter o melhor também quando somente poucos cuidam da ordem da evolução econômica (AS III/7, p. 223).

Na sua reflexão sobre os sistemas econômicos, não falta forte referência ao comunismo:

Por isso a Igreja não pode calar a respeito do sistema econômico comunista, que não permite a propriedade privada, e por isto reduz à escravidão quase a terça parte da humanidade. O regime comunista é reprovável não apenas porque ateu, mas também pelo sistema econômico que professa, inteiramente contrário ao direito natural, e por conseguinte à pessoa humana. E esta é outra razão por que é impossível pacífica relação entre a Igreja e o regime comunista. (AS III/7, p. 224).

Mayer, atacando o socialismo, defende que a hierarquia social faz parte dos planos de Deus e as diferenças entre classes fazem parte da lógica celeste:

A mentalidade socialista, que hoje em geral domina os governos e deseja eliminar as classes sociais diz que compete unicamente ao Estado o progresso dos bens espirituais. Ao Estado, contudo, como freqüentemente ensina o Magistério da Igreja, não compete produzir o necessário bem comum, mas antes há de criar as condições pelas quais os membros da sociedade produzem tais bens. A hipertrofia da ação do Estado prejudica a paz social e a promoção popular [...]. Dos dizeres

acima evidencia-se que numa sociedade vem organizada a hierarquia é necessária. Relembremos que Pio XII chama de povo os homens distribuídos em classes sociais e denomina massa à total igualdade sob a tirania das leis (AS III/7, p. 224).

Na discussão sobre a formação dos sacerdotes, capítulo do mesmo esquema, a minoria é representada pela intervenção de Dino Staffa. Nela, o secretário da Sagrada Congregação dos Seminários e Universidades, afirma, a partir da defesa da filosofia de Santo Tomás de Aquino, que, na ânsia de se buscar um diálogo com o mundo moderno,

há quem deseja abandonar os tesouros filosóficos e teológicos que a Igreja sempre considerou como muito preciosos [...]. No entanto, não há progresso sem verdade e a verdade que vem do passado a Igreja não pode renunciar [...]. A Igreja, de fato, não quer impor como perene o que é contingente. Mas a doutrina de S. Tomás pela força com que adere às verdades eternas não é própria da Idade Média, mas de todos os tempos. Recordem-se sobre este ponto os ensinamentos de Leão XIII, Pio X, Pio XI, Pio XII e João XXIII (KLOP IV, p. 350).

O clima no final do período variou de pessimismo e consternação, para os padres da *Aliança*, e de otimismo para os antimodernos, já que, mesmo não conseguindo vitórias esmagadoras, foram capazes de alcançar conquistas substanciais nos esquemas em debate²⁵⁹. Ambas as posições e emoções foram suscitadas pelas intervenções que Paulo VI fez na última semana do Concílio, entre elas as já citadas promulgação da *Nota Praevia* e o título à Virgem Maria de “Mãe da Igreja” e as emendas para o esquema sobre o ecumenismo²⁶⁰ e a decisão de postergar a votação do esquema sobre a liberdade religiosa para o próximo período.

²⁵⁹ “Complacência, frustração e cansaço eram um espaço novo na alma de muitos padres [...]. Frustração pela inquietante consciência de terem aceitado – com o medo de que os textos e o concílio mesmo pudessem naufragar – pesados compromissos. Eram introduzidos na constituição sobre a Igreja como no decreto sobre o ecumenismo expressões contraditórias com a linha doutrinal principal, expressões que no pós-concílio funcionariam como uma ‘bomba de efeito retardado’” (ALB IV, p. 666). Em 23 de setembro de 1964, Congar (2005) anotava em seu diário, profetizando a ascensão da minoria: “Assim, como observa com uma ponta de crítica padre de Lubac, que se assenta ao meu lado, a pequena minoria alcançará, pelo menos em parte, os seus objetivos. Acabaremos por ceder aos seus gritos, como os pais que, para terem paz, acabam por ceder aos filhos rebeldes” (p. 128).

²⁶⁰ Felici leu na congregação geral de 19 de novembro de 1964 as dezenove emendas de Paulo VI. As mais notáveis são: “No n. 1 se dizia que ‘os discípulos do Senhor têm pareceres diferentes’; agora se diz: ‘Todos na verdade se professam discípulos do Senhor e têm’ [...]. No mesmo n. 1, alínea 2, se dizia: ‘Todos, porém... aspiram a uma Igreja’; agora se diz: ‘Quase todos...’ [...]. No fim da terceira alínea do n. 3 se dizia: ‘Tudo isso, que de Cristo provém e a Cristo conduz, pertence à única Igreja de Cristo’; agora se diz: ‘... pertence de direito à única Igreja de Cristo. [...] Na alínea seguinte se falava da graça e verdade ‘confiada à Igreja’; agora se diz: ‘confiada à Igreja Católica’. [...] Na alínea seguinte se falava do Povo de Deus, ‘ainda que sujeito ao pecado’; agora se diz: ‘ainda que nos seus membros sujeito ao pecado’. [...] No fim da alínea 4 do n. 4 se dizia da ação ecumênica e do apostolado de conversão que ‘ambas são obras inspiradas pelo Espírito Santo’; agora se diz: ‘ambas procedem da disposição admirável de Deus’. [...] Na alínea 8 do mesmo n. 4 se dizia antes que ‘é digno e salutar reconhecer as riquezas de Cristo e os dons do Espírito Santo na vida dos outros’; agora se diz: ‘... as riquezas de Cristo e as obras das virtudes na vida dos outros’. [...] Na alínea seguinte se dizia antes que não se passe por alto ‘o que o Espírito Santo realiza nos corações dos irmãos separados’; agora se diz: ‘o que a graça do Espírito Santo realiza nos irmãos separados’. [...] No n. 14 se dizia antes que no Oriente não poucas Igrejas particulares ‘se originam dos próprios Apóstolos’; agora se diz: ‘...se gloriam de ter origem nos próprios Apóstolos’. [...] Na alínea 4 do n. 15 se recomendava aos católicos ‘que se cheguem a estas riquezas espirituais dos Padres Orientais’; agora se recomenda ‘que se cheguem com mais freqüência ...’ [...]. No n. 16 se dizia que as Igrejas

Além dessas intervenções, a fala de Paulo VI no encerramento do período também causou surpresas positivas para os antimodernos. No mesmo dia em que promulgava a Constituição Dogmática *Lumen Gentium*²⁶¹, Decreto *Unitatis Redintegratio*, *Orientalium Ecclesiarum*, Montini pronunciou um discurso que estremeceu os liberais e encheu de júbilo a minoria conciliar. O papa despendeu um bom trecho para falar sobre os debates em torno da colegialidade. Exaltando o resultado obtido, referiu-se à *Nota Praevia* e asseverou: “tendo em conta as explicações dadas acerca tanto da interpretação a aplicar aos termos usados, como da qualificação teológica que este Concílio pretende dar à doutrina tratada, com a ajuda de Deus não hesitamos em promulgar a presente constituição *De Ecclesia*” (KLOP IV, p. 615).

Uma das partes que mais chama a atenção, que trata ainda da colegialidade, e que deve ter causado certamente considerável impacto nas mentes dos padres conciliares, é a que afirma:

E melhor comentário afigura-se-Nos não poder fazer-se do que dizendo que esta promulgação verdadeiramente *não muda coisa alguma* à doutrina tradicional. Aquilo que Cristo quis queremos-lo também nós. O que estava fica. O que a Igreja por século ensinou, ensinamo-lo igualmente [...]. Não receamos ver diminuída nem estorvada a Nossa autoridade ao confessarmos e celebrarmos a vossa; antes, mais forte Nos sentimos pela união que juntos nos irmana (KLOP IV, p. 616, grifo meu).

Luigi Carli, um dos padres italianos mais próximos dos antimodernos brasileiros, escreveu uma pequena crônica, intitulada *L'ultima settimana della III Sessione Conciliare* (CARLI, 1965c), na qual é possível vislumbrar como o *Coetus* e parte da minoria pensavam os acontecimentos do final de 1964. Segundo o bispo de Segni, a semana nominada como “negra” pelos liberais na verdade poderia ser chamada de “semana dramática”, “dramática, propriamente porque foi a semana das grandes decisões pessoais do Sumo Pontífice”. Para Carli (1965c), a dita “semana negra” deveria ser nomeada de “‘albo signanda lapillo’, porque foi a semana do ‘confirmata fratres tuos’ (Lc 22, 32); a semana na qual, dos fatos, mais que das palavras, emergiu a providencialidade do Chefe visível da Igreja” (pp. 1-2).

As atitudes do papa, a publicação da *Nota Praevia*, as emendas do decreto sobre o ecumenismo, o reenvio do esquema sobre a liberdade religiosa e a proclamação de Maria

do Oriente ‘têm o direito e o ofício de se governar segundo as disciplinas próprias’; agora se diz que ‘tem a faculdade de se governar...’ [...]. No n. 17 se dizia que as várias fórmulas teológicas do Oriente e do Ocidente ‘mutuamente mais se completam do que se opõem’; agora se diz: ‘não raras vezes mutuamente...’ [...]. No n. 21, alínea 2, se dizia antes dos protestantes: que ‘pela moção do Espírito Santo, nas próprias Sagradas Escrituras eles encontram a Deus que lhes fala em Cristo’; agora se diz: ‘Invocando o Espírito Santo, nas próprias Sagradas Escrituras eles procuram a Deus que como que lhes fala Cristo...’ [...]. No n. 22, alínea 2, se dizia que as comunidades eclesiais separadas (do Ocidente), ‘embora não tenham conservado a plena realidade da Eucaristia...’; agora se diz: ‘embora não tenham conservado a genuína e íntegra substância do Mistério eucarístico...’” (KLOP IV, p. 444-445). Deve-se esclarecer que as emendas do papa não foram submetidas a nenhum sufrágio, mas sim inserida no texto que foi aprovado no dia 21 de novembro de 1964.

²⁶¹ Sobre o papel do teólogo dominicano Yves Congar na elaboração deste documento, cf. HENN, 2005.

“Mãe da Igreja”²⁶², foi jubilosamente recebidas pelos antimodernos como “uma epifania do verdadeiro significado do Primado Pontifício e, ao mesmo tempo, do verdadeiro significado da colegialidade episcopal” (CARLI, 1965c, p. 2). Diferentemente como querem alguns analistas do Concílio, de que o *Coetus* e seus integrantes representavam um “anticoncílio”, Carli (1965c) refere-se ao maior evento da Igreja no século XX como “sem dúvida, sob o olhar da história, uma grande hora de Deus” (p. 2). Para o bispo, o *aggiornamento* proposto pelo Concílio é autêntico, mas com ele era possível presenciar o surgimento de doutrinas estranhas e equivocadas, que obrigavam o papa a interceder:

Não é um mistério para ninguém que enquanto a Igreja, através do Concílio, está aperfeiçoando a própria atualização, acorrentam-se no seu seio fenômenos que deformam o sentido e estendem abusivamente os limites de uma genuína atualização (*aggiornamento*). Com vivíssima preocupação, a Hierarquia Eclesiástica assiste ao serpear de doutrinas e comportamentos que, se ainda não confirmados na heresia, pouco falta para isto (CARLI, 1965c, p. 2-3).

Como Maritain afirmaria um ano depois de Carli (1965c), em seu *Le paysan de la garone*²⁶³, o bispo de Segni acredita que tais doutrinas são frutos de um novo modernismo:

Transbordamentos autênticos de um modernismo atualizado e agravado, que está fazendo vítimas especialmente nos Seminários e entre o Clero jovem! Espírito de crítica corrosiva, relativismo, intolerância de alguma disciplina, colocação em debate de toda verdade, ainda que definida como dogma de fé!” (p. 3).

Carli (1965c) chama atenção também para a existência de pessoas que se dizem travestidas do “espírito joanino [...] rotulando [a Igreja] com o nome do amável João XXIII, ao qual se atribuem palavras que ele jamais disse, e intenções que, talvez, jamais tenha tido” (p. 4). Ao comentar as intervenções de Paulo VI no final do período de 1964, o bispo de Segni reassume a ideia de que é o papa “o pólo no qual, nos momentos difíceis, se estrutura a unidade da Igreja católica” (CARLI, 1965c, p. 5).

²⁶² Carli (1965b) também escreveu um longo texto na Páscoa de 1965 refletindo sobre essa proclamação. Nele, o bispo afirma referindo-se ao momento pelo qual o papa a proferiu: “O aplauso quase unânime com que os Padres conciliares interromperam, precisamente neste ponto, o discurso do Papa, em sinal de adesão e de alegria [...] O entusiasmo daquela afirmação colegial dissolvia, como afinal injustificadas, as perplexidades ecumênicas de alguns ambientes” (p. 4).

²⁶³ “Tendo em vista a febre neo-modernista bastante contagiosa, pelo menos nos círculos denominados ‘intelectuais’, comparado com a qual o modernismo de Pio X não é senão uma modesta febre dos fenos, e que encontra expressão sobretudo nos pensadores mais avançados entre os nossos irmãos protestantes, mas que também é activa nos pensadores católicos igualmente avançados, esta segunda descrição dá-nos o quadro de uma espécie de ‘apostasia imanente’ (compreendo que ela está decidida a ficar cristã a todo o custo), em preparação já de há muitos anos, levantadas aqui e acolá por ocasião do Concílio, aceleram a manifestação – mentirosamente imputada, às vezes, ao ‘espírito do Concílio’, isto é, ‘ao espírito de João XXIII’. Sabemos muito bem a quem se deve atribuir a paternidade de tais mentiras (e tanto melhor se assim o homem fica um pouco desonrado)” (MARITAIN, 1967, p. 15).

A dita “semana negra” pelos liberais foi, de fato, uma “semana iluminada” para a minoria e os antimodernos do *Coetus*. Durante todo o terceiro período, os *baluartes da Tradição* tinham buscado incansavelmente influenciar os trabalhos conciliares e a última semana de discussões de 1964 foi um coroamento parcial de suas lutas. Contudo, os desafios de barrar as pretensões da *Aliança* no quarto e último período e desfechar de forma otimizada as ações em vista de seus interesses estavam ainda presentes, principalmente a discussão do esquema XIII e o esquema sobre a liberdade religiosa.

O período finalizou com a votação final da Constituição Dogmática *Lumen Gentium* sobre a Igreja (2151 pró, 5 contra), aprovação do Decreto *Unitatis Redintegratio* sobre o ecumenismo (2137 votos a favor e 11 contra) e *Orientalium Ecclesiarum* sobre as Igrejas orientais Católicas (2110 a favor e 39 contra)²⁶⁴.

²⁶⁴ Para uma visão geral da conclusão do terceiro período, cf. ALB IV, p. 649-671.

3.5. O QUARTO PERÍODO: ÚLTIMOS MOVIMENTOS

A abertura do último período do Vaticano II foi assinalada pelo que os estudiosos chamam de “primeira recepção”. Depois da aprovação quase unânime da *Lumen Gentium*, *Unitates Redintegratio* e *Orientalium Ecclesiarum*, no período precedente, e de algumas vitórias dos padres antimodernos, com suas pressões e emendas, o Concílio caminhou, enfim, para o seu quarto e último período.

Essa “primeira recepção” foi caracterizada por discussões e polêmicas em torno das medidas de Paulo VI no final de 1964. Era possível notar que “nas igrejas locais tinham-se reacendido aquelas tensões que haviam dividido os padres conciliares” (ALB V, p. 24). A renovação litúrgica era o ponto principal pelo qual a maioria das contendas se originava. Foi sobretudo na Holanda que algumas experiências litúrgicas ultrapassavam os limites toleráveis estabelecidos por Roma e levavam preocupação à Santa Sé. Por outro lado, também se anunciavam grupos anti-reformistas com posições francamente hostis à renovação litúrgica²⁶⁵.

Foi a partir de março de 1965 que o alarme soou mais forte entre os bispos e o próprio Paulo VI do perigo de crise oferecido pela insistência de maior abertura por grupos e movimentos, especialmente na Holanda, França e Bélgica²⁶⁶. O papa deu sinais de preocupação em abril, a partir de vários discursos e alocuções. Em decorrência da congregação geral para a eleição do prepósito geral dos jesuítas, Paulo VI

tinha deplorado várias vezes o difundir-se de afirmações teológicas muito inovadoras, que criticavam sem muito respeito o ensinamento tradicional; tinha recordado o dever da obediência à autoridade eclesiástica, lamentando a hostilidade reencontrada nos diversos confrontos dos apelos doutrinários e disciplinares; tinha estigmatizado o “espírito irrequieto” e quase de “rebelião” que circulava (ALB V, p. 29).

²⁶⁵ “Como *Action Fátima* de J. Boyer que já tinha sido suspenso ‘a divinis’ como a *Cité Catholique* [...] Troyes G. De Nantes tinha fundado naqueles anos a ‘*Maison Santi Joseph*’, primeiro embrião da Contra-Reforma Católica, e tinha começado a difundir as ‘*Cartas a meus amigos*’, um folheto de forte contestação nos confrontos do Concílio” (ALB V, p. 26). Um grupo que também lutava contra as inovações litúrgicas era o *Una Voce. Associazione per la salvaguardia della liturgia latino-gregoriana* (FSIGAUDIamantina).

²⁶⁶ Na França, tem-se o caso da *Jeunesse Étudiante Chrétienne*. Em documento do início do mês a coordenação da associação defende uma maior aproximação com outros movimentos estudantis, mesmo aqueles de inspiração marxista (ALB V, p. 27).

As preocupações de Paulo VI agigantaram-se e tomaram forma na sua encíclica *Mysterium Fidei* (DzH 4410-4413)²⁶⁷, promulgada alguns dias antes da abertura da última sessão, em 3 de setembro. Ao apontar alguns erros concernentes à eucaristia, dava sinais claros de desaprovação àqueles teólogos que visavam colocar em discussão alguns dogmas tradicionais da doutrina católica. Os discursos do papa, entre julho e setembro de 1965, concentravam-se sobre o risco de uma recepção incontrolada das inovações do Concílio e sobre o problema de uma justa relação com o mundo moderno. Ao contrário de sua *Ecclesiam suam*, marcada por insistência no diálogo, nessas alocações o que mais aparecia era o risco de uma assimilação excessiva do mundo moderno pela Igreja (ALB V, p. 45)²⁶⁸.

Dessa forma, as posições de Paulo VI que emergiam devido à preocupação do que poderia suceder com a recepção conciliar marcaria indubitavelmente o desenrolar do último período. Como visto no capítulo precedente, a partir de um texto de Carli (1965c), os antimodernos viam nas atitudes do Sumo Pontífice, na última semana da terceira sessão, sinais de que as coisas estavam mudando e que poderiam conseguir mais algumas vitórias no período que se iniciava. Com a tensão da “primeira recepção” e os discursos do papa, as esperanças do *Coetus* em ser ouvido e ter papel de destaque ampliado nos trabalhos que estavam por vir aumentavam progressivamente.

No período anterior, ficou patente a capacidade de articulação dos padres antimodernos, conseguindo mesmo ter acesso constante ao papa, a partir de elementos curiais, a fim de demonstrar seus receios e pedir suas concessões. Os apelos recorrentes ao papa “pela defesa da doutrina tradicional contra a introdução de mudanças formais e substanciais eram destinadas a incidir sempre mais nas formulações finais” (ALB IV, p. 484).

Uma segunda avaliação do período anterior pode ser encontrada nas palavras de Lefebvre. O prelado também dá sua visão sobre a passagem do período em um artigo publicado na revista antimoderna *Verbe*, em sua filial espanhola. Nele, o bispo já utiliza termos e conceitos que irá radicalizar no pós-Concílio e que o levará a excomunhão com

²⁶⁷ Em um dos pontos dizia: “[...] alguns há que, a respeito das missas privadas, do dogma da transubstanciação e do culto eucarístico, divulgam opiniões que perturbam o espírito dos fiéis, provocando notável confusão quanto às verdades da fé, como se fosse lícito passar ao silêncio a doutrina uma vez definida pela Igreja” (DzH 4410). Congar (2005) anota em seu diário no dia 14 de setembro de 1965: “Toda a imprensa italiana diz que as críticas referem-se à teologia holandesa e que se teme por um cisma na Holanda” (p. 326). Mais adiante escreve: “Padre Lanne, ao contrário, considera a encíclica ‘catastrófica’: sobretudo o tom lhe parece desagradável. Além disso, o Papa a publicou justamente dois dias antes do Concílio, quase para afirmar a independência e a superioridade do seu magistério” (p. 326).

²⁶⁸ Interessante também citar o artigo de G. Concetti no *L'Osservatore Romano* em julho de 1965. Nele o autor estudava a nova encíclica do papa e marcava o peso da tradição na definição da doutrina católica e a forte vontade do papa em defendê-la (ALB V, p. 53).

Roma, em 1988²⁶⁹. Por outro lado, deixa transparecer também um viés, poderia se dizer, não só antimoderno, mas também “reformista” de seu pensamento.

A primeira frase que Lefebvre escreve em seu texto, contra a interpretação de que formava, junto com Sigaud e Mayer, um bloco anticoncílio, é a que assevera que “o Concílio Vaticano II seja em definitivo um benefício para a Igreja” (LEFEBVRE, 1965, p. 389). Feita essa afirmação, o arcebispo passa à crítica do que chama de “novo magistério”: a opinião pública. Segundo ele, “se ouviu e se leu nos textos conciliares palavras como estas: ‘o mundo espera, o mundo deseja... o mundo está impaciente...’, muitas intervenções foram feitas, inclusive inconscientemente, sob essa influência” (LEFEBVRE, 1965, p. 389). Para Lefebvre (1965) é possível verificar, a partir das intervenções nas congregações gerais, que muitas delas estão totalmente em contraste com “o que nos ensinaram nossos venerados mestres da Gregoriana e do Seminário francês²⁷⁰, o que ensinaram os Papas nestas últimas décadas” (p. 390).

Lefebvre (1965) vê a constituição de uma polarização entre aqueles que solidarizam com a Cúria e os teólogos romanos e aqueles que se deixam levar por tal “opinião pública”:

a maioria dos cardeais, especialmente os cardeais da Cúria, e, portanto, da Igreja de Roma, os teólogos romanos, em seu conjunto, não compartilhem esse novo magistério. E isto é o que constitui a força dessa minoria, da qual a opinião pública fala com uma certa comiseração. Até agora esta minoria está ao lado de Pedro e da Igreja romana, o que constitui uma boa garantia (p. 390).

E mais uma vez, as questões levantadas no Concílio e que vão ao encontro desse “novo magistério” têm, segundo Lefebvre (1965), seus princípios herdados das tendências modernistas do início do século XX e abundantemente descritas pelos papas do século XX. De acordo com o arcebispo, a questão da colegialidade foi a primeira a fazer eco das vontades da opinião pública e tornou-se “como o primeiro ‘cavalo de Tróia’ destinado a destruir as estruturas tradicionais. Daí a sanha com que se empregaram todos os meios imagináveis para assegurar o êxito” (p. 391). Contudo, o francês vê na *Nota Praevia* de Paulo VI a ação do Espírito Santo, ao reafirmar que “a função de Pastor da Igreja universal pertence só ao Papa e [...] os bispos não podem trabalhar colegialmente, mas só de acordo com a vontade explícita do Papa” (p. 392).

Outro ponto importante abordado por Lefebvre (1965), nessa sua reflexão sobre a passagem do terceiro para o quarto período, é o que trata da liberdade religiosa. Segundo o arcebispo, a exigência de tal liberdade ataca sistematicamente o magistério dos papas, o santo Ofício, a Sagrada Congregação de Propaganda, a Escritura, a tradição, o ensinamento de

²⁶⁹ Para uma visão mais acurada sobre as relações de Lefebvre e a Santa Sé no pós-Concílio, cf. ANZEVUI, 1976 e PERRIN, 1991.

²⁷⁰ Sobre o Seminário Francês, cf. AIRIAU, 2003.

Santo Tomás de Aquino, os institutos de ensino da Igreja, o proselitismo. Para o integrante do *Coetus*, “parece que o ‘cavalo de Tróia’ destinado a realizar esta operação contra o magistério tradicional da Igreja é constituído pelo inconcebível esquema da ‘Liberdade religiosa’” (p. 393). Ao concluir sua análise, Lefebvre (1965) diz que “apesar de uma certa confusão de ideias existentes no momento atual, se pode vislumbrar as luzes da nova aurora que o Concílio deverá levantar sobre o mundo” (p. 398).

Os temas da liberdade religiosa, da relação dos católicos com os judeus e da Igreja no mundo moderno seriam os debatidos nesse último período, e trariam os últimos esforços da *Aliança* e do *Coetus* a fim de prevalecer nas discussões e mesmo no texto final. É possível dizer que “a única coisa certa era que com o quarto período se teria concluído o Vaticano II, porque assim tinha decidido o Papa, que não tinha mostrado nenhuma intenção de proceder a um quinto período” (ALB , IV, p. 513).

Como se sabe, entre uma sessão e outra, as comissões continuavam seus trabalhos, a fim de apresentar os esquemas, em vista das novas emendas (*modus*) para as discussões. Paralelamente, os grupos informais também não cessam de todo as suas atividades, levantando novos problemas e estratégias para os próximos passos. Como era de se esperar, o *Coetus* dá continuidade em suas ações, em vista, principalmente, dos debates do último período e alguns bispos do eixo liberal reúnem-se em Fulda, na última semana de agosto para estabelecer suas linhas de ação no novo período (ALB V, p. 41).

Podem-se citar algumas ações. Mesmo antes de terminar o ano, em 18 de dezembro de 1964, o *Coetus* enviou a todos os padres conciliares uma carta com anexo de quinze páginas de emendas para o esquema sobre a liberdade religiosa. Em julho de 1965, logo depois de distribuída a quarta edição do esquema, também fez circular outra carta com estudo anexado de mais vinte páginas de propostas de emendas²⁷¹. Sempre tendo em vista a questão regulamentar, em 25 de julho, Sigaud, Lefebvre e Prou, que se reuniram em 13 de agosto na Abadia de Solesmes para construir um plano de ação para a última sessão, escrevem ao papa solicitando que lhes respondesse em alguns pontos:

Que os oradores que representavam pontos de vista da minoria dispusessem de tempo suficiente para preparar a argumentação; que o porta-voz do ponto de vista minoritário fosse escolhido pela própria minoria; que os nomes dos oradores que falariam em

²⁷¹ A carta dizia: “Venerado Padre, já se aproximando a IV e última sessão do Concílio Vaticano II, este Grupo Internacional de Padres esforçam-se por aperfeiçoar o acurado estudo do esquema de máxima importância De Libertate Religiosa, tendo sempre em vista que as questões mais difíceis devem ser decididas em primeiro lugar conforme a genuína doutrina da Igreja, mas também examinadas atentamente quanto ao que o correr dos tempos lhes acrescentar. Pensando que também a vós, venerado padre, seja de alguma utilidade este nosso estudo, ousamos vo-lo remeter, confiantes [...]. Em nome do Coetus Internationalis Patrum, Geraldo de Proença Sigaud” (FSIGAUDiamantina).

nome da maioria fossem publicados com a antecedência suficiente para que as objeções e argumentos de defesa lhes pudessem ser comunicados; que suas exposições fossem impressas e distribuídas aos Padres Conciliares; e que cada orador tivesse o direito de resposta, que exerceria com brevidade (WILTGEN, 2007, p. 250).

A resposta veio do secretário de Estado, Cicognani, e não trouxe boas notícias, mas certa desaprovação por parte do papa da formação de grupos paralelos. Na sua carta de 11 de agosto, Cicognani afirma que as solicitações serão estudadas, mas, por outro lado, desaprova qualquer tipo de agremiação:

[...] despertou uma certa surpresa o fato de o pedido ter sido apresentado em nome de um ‘Coetus Internationalis Patrum’, tratando de assuntos teológicos e pastorais, isto é, de um grupo particular que se reunia no meio do Concílio. A iniciativa poderia autorizar o surgimento oficial de outras ‘alianças’, com prejuízo da Assembléia. Isto, com efeito, como V. Exc.ª compreende, veio tolher aos Padres aquela liberdade de juízo e de escolha, que deve ser garantia, sobretudo de todo interesse particular, e veio acentuar tendências e divisões entre os próprios Padres [...]. O empreendimento, portanto, em si, não pode ser aprovado, e é bom que o mencionado ‘Coetus’ não funcione como órgão representativo das posições dos Padres, adidos a Ele. Quanto a sugestões avançadas, ditadas pelo desejo de um válido progresso dos trabalhos da próxima Sessão, eles serão examinados com todo cuidado, com o alto escopo, a que eles deverão ser visados (FSIGAUDiamantina).

Carli transmitiu a carta a Lefebvre que, por sua vez, retransmitiu a Sigaud com o seguinte comentário:

Parece que o Santo Padre, ou o Cardeal Secretário de Estado, ficaram assustados com um título que lhes pareceu designar uma associação potentemente organizada e capaz de provocar divisões. Nós nunca demos importância alguma a esse título, e sua expressão nos é indiferente. O que conta é o desejo de certo número de Padres Conciliares de se apoiarem uns nos outros e de se ajudarem mutuamente a defender e a explicar a verdade. Não há nada mais legítimo do que isto. Podemos muito bem suprimir o título; pessoalmente não me oponho a que o façam. De qualquer forma, isto não mudará em nada a realidade. Quanto ao que diz à liberdade dos Padres Conciliares, creio que na verdade nós nunca a lesamos nem um pouquinho. Deus sabe que nós não exercemos nenhuma pressão moral (WILTGEN, 2007, p. 251).

Porém, contra a promessa do secretário, o *Coetus* não obteve respostas aos seus pedidos. Resolvem então escrever outra carta aos moderadores, em 18 de setembro, visando uma posição mais proeminente da minoria nos debates e apelando ao Regimento Interno, quatro dias depois da abertura dos trabalhos. Contudo, também não obtêm resposta²⁷².

A fim de comunicar as resoluções da reunião de Solesmes, Sigaud escreve a Mayer de Paris, em 15 de agosto de 1965. Inicia comunicando que Fresnaud, teólogo do *Coetus*, não

²⁷² Nessa carta referiam-se ao parágrafo 7º do artigo 33 do Regimento Interno, “onde se dispunha que em qualquer tempo um esquema de substituição [...] podia ser proposto por 50 padres conciliares, os signatários pediam autorização para ler à Assembléia Geral um segundo texto sobre a liberdade religiosa” (WILTGEN, 2007, p. 253).

iria a Roma para o último período e que seria substituído por Jacques Meugniot. Segundo o arcebispo, a reunião concentrou-se na resolução sobre os temas que os padres do *Coetus* falariam e sobre as estratégias de ação. Sobre o assunto da liberdade religiosa comunica:

Os jornais liberais da França e Alemanha sempre continuam a fazer onda sobre a liberdade religiosa, dizendo que o esquema corre grande perigo de ser modificado ou rejeitado. O mesmo fazem sobre a Declaração sobre os Judeus. Os Judeus passam agora à ofensiva, e afirmam que eles é que têm sido perseguidos pela Igreja. Saíram recentemente dois livros, um na França e outro na Itália com este tema (FSIGAUDIamantina).

Sigaud deixa claro seu programa dos dias precedentes do início das discussões conciliares:

Meu programa me leva amanhã a Bonn, de onde irei a Munique, visitar o bispo de Regensburg, que está passando férias perto de lá. De Munique sigo para Roma, onde ficarei preparando o Secretariado. Pretendo estar com o cardeal Siri antes do Concílio, e ver o que posso fazer de prático. Até lá Mons. Carli deve estar de volta em Segni, e Pe. Torres em Roma (FSIGAUDIamantina).

Finaliza sua carta dizendo: “D. Mayer não deixa de rezar por mim, a fim de que eu não atrapalhe os planos de Deus. E para que o Espírito Santo nos ilumine e nos abra os caminhos. A nossa tarefa é sobre-humana, e nossos meios são tão insignificantes. Somente resta confiar no braço de Deus” (FSIGAUDIamantina).

Em outra carta, meses antes do início dos trabalhos, datada de maio de 1965, a Plínio Corrêa de Oliveira, Sigaud deixa transparecer a necessidade de reorganizar as forças de contenção antes do início do último período, e escreve:

Em todo o canto o mundo está pegando fogo e nós não devemos afastar a hipótese de uma conflagração mundial. Neste caso um último contato com nossos amigos na Europa será necessário: não lhe parece? Estou pensando em ir para o Concílio mais ou menos um mês antes do início da IV Sessão. Preciso entrar em contato com os amigos na Europa e por em andamento o Secretariado antes de que comece a Sessão afim de que logo no começo tenhamos as cartas preparadas. Esta hipótese da guerra porém não pode ser afastada de nossas cogitações e nós devemos nos preparar para isso, não só por nossas orações, mas também para entrar em contato com o maior número possível de elementos que no caso de uma conflagração, terão que manter viva a chama do nosso ideal, para depois talvez entre muitas ruínas, continuarmos a semear as velhas e santas tradições do catolicismo vivificadas com espírito de entrega total aos planos de Deus e ao serviço de Nossa Senhora e da Santa Igreja (FSIGAUDIamantina).

O arcebispo não mede esforços em vista de inserir Plínio nos trabalhos conciliares como auditor. Depois de ter recebido sinais positivos do cardeal Pizzardo, prefeito da Congregação dos Seminários, em vista do novo livro do chefe da TFP, “A liberdade da Igreja

no Estado comunista”, Sigaud voltou-se ao núncio no Brasil, Sebastião Baggio, pedindo seu apoio na nomeação de Plínio como auditor para o último período:

Considerando esses fatos, o Sr. Bispo de Campos, D. Antônio de Castro Mayer e eu, escrevemos a S. Emcia. O Cardeal Pizzardo, sugerindo fosse o prof. Plínio Corrêa de Oliveira nomeado auditor no Concílio do Vaticano II. Com isto, tínhamos em vista, antes de tudo, pôr a disposição do Concílio um pensador brasileiro muito especializado em matéria de comunismo. Colateralmente, parecia-nos importante que por esta forma sentissem os católicos brasileiros – trabalhados por subreptícia e constante campanha de intelectuais católicos comuno-progressistas – quanto a Santa Igreja (e não apenas uma Congregação Romana isolada, como em certos meio sussurrou) apóia as tomadas de atitude serena, mas coerentes e corajosas face ao comunismo (FSIGAUDiamantina).

O arcebispo recebe resposta negativa do núncio, e isto é possível inferir a partir de outra carta em resposta a Baggio. Nela o arcebispo afirma:

Algo da formulação usada por V. Excia. me fez temer que informações menos exatas tenham apresentado à V. Excia. aquele meu amigo como “integrista”. Dado pouco tempo de estadia de V. Excia. em nosso país, seria natural, que tais informações impressionem a V. Excia [...]. Estou absolutamente certo de que ele está igualmente distante do “progressismo” e do “integrismo”, desde que sua obra doutrinária e sua ação pessoal só merecem todo aplauso dos que, como V. Excia. e eu, desejamos o equilíbrio no pensamento e no apostolado. Eu me sinto obrigado, em consciência, a dar à V. Excia. esta informação, não só por ser o Prof. Dr. Plínio Corrêa de Oliveira merecedor dos encômios que aqui faço dele, mas para trazer minha modesta contribuição como prova de que foi inteiramente ponderada, oportuna e objetiva a carta da Sagrada Congregação dos Seminários. Digo-o também à V. Excia. porque eu me sentiria mal perante V. Excia. e perante mim mesmo se calasse diante da hipótese de haver proposto tão alta nomeação para uma pessoa que não merecesse (FSIGAUDiamantina).

Em primeiro de setembro de 1965, Sigaud escreve a Plínio para dar as últimas notícias sobre suas movimentações na Europa antes do breve início da última sessão. Além disso, demonstra insegurança e dúvidas frente à resposta dada por Cicognani, em agosto:

A S. Sé proibiu o Coetus? Este nome pode continuar figurando em nossas comunicações? Não devemos falar em nome de outro? Podemos continuar convidando, organizando conferências? Podemos ter o secretariado? Convidar os padres Conc. A votar assim ou de outro modo? (FSIGAUDiamantina)

O arcebispo expressa suas inúmeras dúvidas sobre como o *Coetus* deve agir nos últimos momentos do Concílio. A partir de uma conversa com Carli e Castelli, secretário geral da Conferência Episcopal Italiana (CEI), chega a algumas conclusões interessantes:

Eu era da opinião que deveríamos tocar para frente e não falar em nome dos outros. Mas tanto Mons. Carli como Mons. Castelli, Secretário Geral da CEI acham melhor que eu antes tenha uma audiência com o Card. Cicognani, para explicar o que é nosso Coetus, qual o seu fim, a razão por que nos organizamos fora do Concílio, e para sabermos o que

podemos continuar a fazer. Temem eles que se não garantirmos as nossas costas poderá acontecer que um dia da tribuna do Concílio seja feita em público uma advertência ou uma condenação de nosso Secretariado, e então todo o nosso trabalho estará impossibilitado [...]. Do contrário todo o nosso trabalho ficará muito difícil. Tudo terá de ser feito em nosso nome particular, e como justificamos nosso secretariado? Este é o panorama que encontro ao voltar de minha viagem a França e Alemanha (FSIGAUDiamantina).

Mais à frente Sigaud se pergunta, e exclama mesmo com júbilo, o porquê da negativa de Cicognani: “Era de se esperar esta intervenção. Até me admiro que não veio já no ano passado. Talvez o resultado da terceira sessão mostrou a eficiência do nosso trabalho, e chamou atenção sobre o Secretariado?” (FSIGAUDiamantina). O arcebispo demonstra clara vontade de obedecer às ordens que vêm das direções do Concílio e afirma:

Tanto Mons. Lefebvre como Carli e Castelli são da mesma opinião: continuaremos a trabalhar até o limite do que nos for permitido. Mas não desobedeceremos. No caso de ser proibido continuar a manter o Grupo ou o Secretariado, cessaremos estas atividades, e entregaremos a responsabilidade aos nossos Superiores, sem uma palavra de revolta, com toda a obediência. Mas se nos deixarem a liberdade que esperamos, trabalharemos com toda a energia (FSIGAUDiamantina).

Frente à necessidade de levar alguns membros da TFP para que ajudem o *Coetus* no Concílio, o arcebispo de Diamantina afirma que Henrique Barbosa Chaves irá para Roma com a colaboração do Ministério da Aeronáutica. Assim fala a Plínio: “Estou escrevendo a ele sobre as passagens que o Minis. da Aeronáutica poz à minha disposição” (FSIGAUDiamantina). A carta mostra a intimidade que Sigaud tem com o governo militar brasileiro (cf. STARLING, 1986).

Sobre sua estada na Alemanha, Sigaud afirma que teve um encontro com o bispo de Regensburg, que lhe pediu para que o *Coetus* trabalhasse para a

formação de um grupo de tradicionais entre os seus colegas. Crê ele que são em grande número, mas ninguém até hoje teve coragem de enfrentar os cardeais. Ficou combinado que Mons. Lefebvre os convidaria para um encontro, um almoço ou simplesmente uma conferência e que nesta ocasião se daria começo a um contato regular de bispos franceses com alemães; depois ampliaríamos contatos com outros episcopados para tentar romper a aparência monolítica de progressismo que dá o episcopado alemão e da qual eles estão fartos. É mais um grande assunto para o qual peço muito as suas orações. E absoluto segredo (FSIGAUDiamantina).

Sigaud dá sinais também de como os cardeais pertencentes à Cúria e próximos ao *Coetus* pensavam o contexto: “Os elementos da Cúria parecem estar muito seguros de si, e de que o Papa intervirá de novo quando for necessário. Mons. Carli e Castelli não estão tão tranquilos assim” (FSIGAUDiamantina).

Em mais uma demonstração de sua proximidade com os militares, o arcebispo de Diamantina escreve, aos 2 dias de setembro de 1965, para o ministro do exterior do Brasil, Dr. Vasco Leitão da Cunha. A carta visa pedir novamente as passagens confiadas pelo Ministério da Aeronáutica. A carta é de interesse, pois faz referência à atividade que os brasileiros desempenham na organização da minoria conciliar, além de evidenciar a questão comunista, ponto principal de sua luta, e também do regime militar.

Fazendo referência a tal “Documento Pax”, vindo de um grupo polonês, Sigaud chama a atenção do ministro sobre o perigo comunista:

Os países comunistas compreenderam o alcance do Concílio para a futura evolução de sua luta contra o mundo livre, e mobilizaram grandes capitais, através do grupo polonês “PAX”, a fim de influenciar o Concílio através da Imprensa Católica “condicionada” e através das organizações católicas de esquerda [...]. Minha atuação no Concílio, além de outros aspectos, tem este especial de evitar que o Concílio tome atitudes ou aprove documentos em que se infiltrem expressões que favoreçam o jogo da organização PAX e, de outro lado, conseguir que se aprovelem documentos que facilitem aos governos como o do Brasil, a prosseguirem em sua luta contra a tirania comunista (FSIGAUDIamantina).

Sobre a estrutura do *Coetus* e as diversas colaborações, Sigaud afirma: “Aqui [Roma] disponho de elementos de várias nacionalidades, mas a espinha dorsal do Secretariado tem sido e deverão continuar sendo elementos de confiança do Brasil” (FSIGAUDIamantina). No final despede-se: “Faço os melhores votos pela saúde de V.Excia. e pelo sucesso das abençoadas iniciativas que, sob sua sábia e segura direção, o Itamarati tem tomando, recolocando o Brasil naquela rota que corresponde a nossa condição de país católico e amante da liberdade e da justiça” (FSIGAUDIamantina).

No dia 3 de setembro de 1965, Sigaud escreve a Mayer colocando-o a par da situação criada pela carta de Cigognani. O arcebispo de Diamantina afirma que espera a volta do cardeal Larraona para ouvir sua opinião sobre quais os passos a seguir. Mais à frente escreve: “Nestes momentos sinto muito a ausência de V. Exc. que me poderia dar o seu conselho. Lefebvre ainda está em Paris. No momento estou sozinho em Roma. Staffa se encolheu depois da circular que proibiu membros da Cúria favorecer um dos dois ‘partidos’” (FSIGAUDIamantina).

Em vista da carta de Cigognani, que não trazia as respostas esperadas do papa, mas, ao contrário, críticas, o *Coetus* resolveu enviar uma carta aos moderados em 18 de setembro. Referindo-se ao parágrafo 7º do artigo 33 do Regimento Interno, “onde se dispunha que em qualquer tempo um esquema de substituição [...] podia ser proposto por 50 padres conciliares, os signatários pediam a autorização para ler à Assembléia Geral um segundo texto sobre a

liberdade religiosa” (WILTGEN, 2007, p. 253). No entanto, mais uma vez não obtiveram resposta e os moderadores não se posicionaram sobre a questão.

Contudo, as pressões da minoria conciliar não deixavam de se acumular sobre Paulo VI. Siri, no início de setembro, assume perspectiva já expressa por P. Boyer, teólogo próximo do papa, e envia uma carta a Montini, fazendo observações sobre o esquema da liberdade religiosa, aproximando-se da compreensão do *Coetus*²⁷³:

o esquema “Declarationis de Libertate Religiosa” deixa-nos gravissimamente perplexos, antes de tudo, pelo seguinte motivo: Ele defende – além de afirmar – a “liberdade religiosa”, repetidamente para todas as comunidades. Não “todas” as comunidades religiosas estão na verdade e na lei divina, pelo menos natural; ao contrário, por toda parte, fora da Igreja Católica se encontram, ao menos, erros, muitas vezes carências e desvios até imorais e sanguinários. Com referência ao mau uso da liberdade, Deus “tolera”, não “legitima”. Parece, pois, necessário concluir que não podemos defender a “liberdade religiosa” onde está objetivamente o mal; podemos, quando muito, “tolerar” e isto, quando não intervenham limites mais estreitos, impostos pelas exigências do bem comum. Ora, o “Esquema” parece fora desta impostação e, substancialmente, ignora o conceito da “simples tolerância” (e não “defesa”) perante a aplicação da liberdade religiosa. Parece-me que as conseqüências possam ser graves em diversos campos e, antes de tudo, servir a benefício do indiferentismo religioso (ALB V, p. 70).

Em torno da movimentação dos grupos *extra-aullam* deu-se a abertura da quarta e última sessão em 14 de setembro. Como nos outros períodos, esta última foi aberto também por um pronunciamento, com algumas novidades, do papa²⁷⁴. O primeiro tema a ser discutido

²⁷³ Sigaud anota em seus *Appunti* um encontro que ele e Lefebvre tiveram com Siri no início de setembro: “12.IX. Conversa com o Cardeal Siri/ Mons. Lefebvre e Sigaud [...] Card: Escrever ao papa. Bombardear. S. de todos os lados. Tem boa vontade. Tem mudado. A princípio idéia menos corretas. Agora mudam. Sofre muito. Pesadelo de Concílio [...] Muitos bispos bons sofrem calados. Organizá-los [...] Revista. Ambiente latino: [...] teológico. Heresias sempre vem do Norte. Revelação: não contém mais heresias. Mas não contém claramente toda a doutrina. Pode ser mal interpretado” (FSIGAUDiamantina). No mesmo mês Sigaud também faz uma anotação curiosa: “24.IX. Na Radio Vaticano elementos brasileiros procuram impedir a jornalista de me procurar e falar comigo” (FSIGAUDiamantina).

²⁷⁴ Entre essas novidades estava a instituição de um Sínodo Episcopal e a comunicação de sua futura visita à sede da ONU, em New York (cf. KLOP V, p. 430-437). Sigaud, em uma de suas crônicas escritas durante o desenrolar do Concílio, essa em 17 de setembro de 1965, despande algumas palavras sobre o Sínodo dos Bispos anunciado por Montini em seu *moto proprio Apostolica Solicitud*. Segundo o arcebispo, “este nome de ‘Sínodo’ causou grande surpresa. É inegável a habilidade com que foi escolhido [...]. O Santo Padre dota a Igreja Romana de um instrumento que, sem diminuir e sem empalidecer o Primado, pode ser um instrumento válido, eficaz e útil para o Governo da Igreja Católica [...]. Para muitos o ‘moto proprio’ ‘Apostolica Solicitud’ (A solicitude Apostólica) representa uma grande desilusão. Durante estes últimos quatro anos a opinião pública foi bombardeada por uma certa imprensa, cujos interesses escusos não era possível esconder, que procurava fazer pressão sobre os católicos, e de modo especial, sobre os Bispos e sobre a própria santa Sé, no sentido de se realizar uma revolução. Quando, em outubro de 1962, foram votados os célebres ‘Cinco Pontos’ nos quais se dizia que o Concílio desejava que a Comissão encarregada do esquema sobre a Igreja trabalhasse de tal maneira que se salientasse com toda a clareza o aspecto da colegialidade, uma certa imprensa mundial, vermelha ou cor de rosa, e uma boa parte dos periódicos católicos que se tinham deixado enfeudar pelos mentores das ‘Informations Catholiques Internationales’, proclamaram a todos os cantos do mundo que se tinha realizado na Igreja Católica a ‘Revolução de Outubro’. Diziam que o Concílio se tinha insurgido contra a Santa Sé e que impunha ao Papa o ‘Colégio dos Bispos’ como um segundo poder supremo, distinto do Papa, ao lado do Papa [...]. Esses reformadores apressados e bisonhos devem ter lido o ‘moto proprio’ com muito despeito. A revolução não se fez. A revolução não se fará. Porque a constituição da Igreja é imutável, pois é de origem divina” (FSIGAUDiamantina).

pelos padres conciliares foi o referente à liberdade religiosa. Como havia sido transferido para 1965, pela intervenção do papa no final de 1964, foi o primeiro na ordem das discussões, que ocorreram entre 15 e 22 de setembro.

A quarta versão do esquema foi aceita como base da declaração definitiva por 1197 votos contra 224. Quando a quinta versão foi colocada em votação, em 26 e 27 de outubro, os *placet* foram acompanhados por vários *modi*, o que exigiu mais uma revisão.

Interessante citar que, no dia 25 de outubro, muitos padres conciliares receberam pacote contendo material contrário ao esquema remetido pelo *Coetus*. O grupo de documentos é

apresentado por uma carta anônima, na qual se declara que os Padres que o enviam o fazem “nomine aliorum plurimorum” e por um dever de consciência. A nova redação sobre a liberdade religiosa lhes causou grande temor e desilusão [...] porque o texto leva ao indiferentismo, ao irenismo e ao laicismo, é contrário à doutrina do Magistério Eclesiástico e à filosofia católica, sobretudo de Santo Tomás e levantaria na Igreja uma onda de desobediência e insubordinação que tornaria impossível a educação católica, seja nos Colégios, seja sobretudo nos Seminários. Por tudo isso recomendam vota sempre non placet, “ad integrum textum et ad omnes eius partes” (KLOP V, p. 386).

Junto do material também se encontravam dois opúsculos: um intitulado *Doctrina Romanorum Pontificum collata cum doctrina contenta in schemate Declarationis de Libertate Religiosa* (Doutrina dos Pontífices Romanos contrária à doutrina contida no esquema Declaração sobre a Liberdade Religiosa)²⁷⁵ e outro com o título *Textus circa libertatem religiosam in historia salutis qui omissi sunt in textu reemendato schematis Declarationis de Libertate Religiosa* (Textos acerca da liberdade religiosa na história da salvação que foram omitidos no texto recomendado do esquema Declaração sobre a Liberdade Religiosa).

O esquema foi mais uma vez revisto e a sexta versão foi entregue aos padres em 17 de novembro. A sexta e última versão ainda não satisfazia o *Coetus*, que distribuiu, no dia seguinte, uma nova carta a 800 padres. Nela, afirmava que o texto havia sido melhorado, contudo alguns pontos ainda deveriam ser revistos e sugeriam a rejeição em bloco do texto (KLOP V, p. 392). A votação final do esquema sucedeu-se em 7 de dezembro e recebeu 2308 *placet*, 70 *non placet* e 8 votos nulos. Com razoável número de votos negativos o texto era aprovado e promulgado pelo papa naquela sessão pública. Quase todos os 70 *non placet* constituíam o núcleo do *Coetus* (WILTGEN, 2007).

A tese defendida pelo Secretariado para a União dos Cristãos, e combatida pelo *Coetus*, era aquela que afirmava que o Estado deveria ser neutro e que não deveria ocorrer qualquer tipo de relação entre Igreja e Estado. Este era o princípio fundamental que o *Coetus*

²⁷⁵ Uma cópia deste documento encontra-se no FSIGAUDiamantina.

negava no texto, já que era fruto do pensamento liberal advindo da Revolução Francesa. A fim de corroborar sua posição, o *Coetus* citava a declaração (cf. PIO XII, 1956), na qual Pio XII afirmava que era “normal” o princípio que defendia a colaboração entre o Estado e a Igreja e “considerava como um ideal a unidade do povo na verdadeira religião e a unanimidade de ação’ entre a Igreja e Estado” (WILTGEN, 2007, p. 253).

A compreensão construída pelo *Coetus* sobre a liberdade religiosa pode ser vislumbrada a partir do estudo produzido pelo Mons. Giuseppe di Meglio e difundido entre os padres em 5 de dezembro de 1965 (FSIGAUDIamantina). Nele, di Meglio confirma a posição do *Coetus* e pede ao padres o *non placet* ao esquema.

Segundo di Meglio, refletindo sobre o novo esquema a ser votado em 7 de dezembro,

A sentença acrescentada no nº 6, linha 20-25: “Se, atendendo às circunstâncias históricas dos povos, somente uma comunidade religiosa é dado um reconhecimento civil especial na ordenação jurídica da cidade” aparece quase como uma “concessão” feita à minoria, enquanto se trata, para a religião católica, que é a verdadeira, de direito, apoiado na verdade. Tal concessão é quase anulada, no seu valor e nas suas conseqüências jurídicas, pela reconfirmada igualdade jurídica de todos os cultos, ao que segue a proposição acima: “É necessário que ao mesmo tempo para todos os cidadãos e comunidades religiosas seja reconhecido e observado o direito em matéria religiosa” (FSIGAUDIamantina).

De acordo com o monsenhor,

A formulação seguinte: “Por conseguinte, o poder civil deve providenciar que a igualdade jurídica dos cidadãos jamais seja aberta ou ocultamente lesada por causa dos motivos religiosos e nem que eles sofram discriminação” é muito ambígua, prestando-se a múltiplas interpretações limitativas ou destrutivas da “specialis civilis agnitio” (FSIGAUDIamantina).

Em sequência, di Meglio afirma que

um texto conciliar, e da gravidade do presente texto, deve ser lógico, consequente, claro, não se pode consentir hesitações e ambigüidades, menos ainda falta de lógica. Lógico foi o Cardeal Frings, quando, partindo do princípio do pluralismo jurídico, pediu a supressão do acréscimo feito (FSIGAUDIamantina).

Para di Meglio, declarar o “direito ao erro” “é um absurdo filosófico, teológico, moral e jurídico” (FSIGAUDIamantina). O monsenhor assevera que o direito é parte constitutiva da ordem moral e da *lex aeterna Dei*. Assim, o homem afirma sua natureza racional ao agir em conformidade com a verdade, que por sua vez, tem uma relação essencial com a racionalidade humana, da qual é objeto específico. O direito natural seria então a participação da *lex aeterna Dei* em cada criatura racional. O direito, garante ele, “é o único na sua essência e na sua fonte. Toda lei do homem – ao menos indiretamente, traz a sua força

obrigatória na autoridade da lei ética natural, e esta diretamente da vontade de Deus, fonte última do direito” (FSIGAUDiamantina). A Igreja, por seu turno, “sociedade divina, mãe e mestra do direito, não pode renegar a unidade do direito, na sua raiz e na sua fonte última. Não existe direito subjetivo, faculdade de agir, sem o direito objetivo, norma de agir [...]. Afirmando o direito do erro e daquele que erra, Deus se contradiria a si mesmo” (FSIGAUDiamantina).

A partir dessas conjecturas, di Meglio passa a citar os documentos papais do século XIX e XX, a fim de corroborar sua tese. Cita Leão XIII, Pio X, Pio XI, Pio XII e João XXIII. É em várias alocuções e discursos de Pio XII que o monsenhor baseia-se para defender o não ao “direito ao erro”, mas à tolerância:

Primeiro: O que não responde à verdade e à norma moral não tem objetivamente direito nem à existência nem à propaganda, nem à ação. Segundo: o não impedi-lo por meio de leis estatais e de disposições coercitivas pode, no mínimo ser justificado no interesse de um bem supremo e mais vasto... Quanto à segunda proposição, ou seja, sobre a tolerância, em circunstâncias determinadas, a suportar...” (Discursos aos juristas católicos italianos, de 6 de dezembro de 1953). Aos não católicos a Igreja aplica o princípio tirado do Código de Direito Canônico: ‘Ninguém seja levado à fé católica por coação’ (Can. 1351); e admite que suas convicções constituem um motivo, embora não o principal, da tolerância... “A Igreja não esconde que ela considera por princípio tal colaboração (da Igreja e do Estado) como normal e que ela retenha como um ideal a unidade do povo na verdadeira religião e a unanimidade de ação entre ela e o Estado” (Alocução ao Congresso Internacional de Ciências Históricas, setembro de 1955) (FSIGAUDiamantina).

Di Meglio conclui a partir das palavras de Pio XII segundo as quais não impedir a existência e propaganda do erro não é um direito, mas tolerância. O erro não tem direito, mas pode ser tolerado em vista de um bem maior. A preocupação do monsenhor, assim como o do núcleo do *Coetus*, está nas diversas concordatas assinadas por vários estados com a Santa Sé, inclusive o italiano. Para ele, a promulgação do documento traria graves consequências para os ordenamentos baseados nestas concordatas e mesmo no avanço do proselitismo das outras confissões. A conclusão do estudo é premonitória: em vista da posterior interpretação da declaração, pede aos padres que votem *non placet* ao esquema já que, mesmo depois de algumas mudanças, o princípio do direito ao erro continua presente. Assevera: “Não havendo a declaração sobre a liberdade religiosa valor dogmático, o ‘non placet’ dos padres constituirá um fator de grande importância a cerca dos futuros estudos relativos à declaração mesma e particularmente a sua interpretação” (FSIGAUDiamantina).

A questão da liberdade religiosa remetia também a outro ponto muito importante e que também fora discutido pelos padres: a relação dos católicos com as outras tradições

religiosas. No dia 28 de outubro, foi aprovada a Declaração sobre as religiões não-cristãs *Nostra Aetate*, não sem insistência do *Coetus* contra alguns dos pressupostos que marcavam o esquema. No início, a questão era um apêndice do decreto sobre o ecumenismo, no qual se falava dos protestantes e ortodoxos. Depois de falar sobre esses dois grupos, o decreto referia-se também aos judeus. Os padres decidiram que o apêndice estava mal inserido naquele esquema e decidiram, então, escrever uma declaração autônoma. Contudo, ao se falar dos judeus, também os muçulmanos desejaram alguma palavra do Concílio. Decidiu-se então que, além daqueles, também se trataria do budismo e do hinduísmo.

O fato é que o ponto nevrálgico do esquema para os padres do *Coetus* era aquele que tratava dos judeus. Em uma carta do dia 7 de novembro de 1965 Sigaud afirma:

o Concílio abriu largamente os braços e, ordenou que todos os católicos evitem tudo o que possa legitimamente ofender os filhos da nação judaica. Passou por cima de muitas questões teológicas, que ficaram abertas. Sobre o passado o Concílio correu a cortina do amor. A Igreja reprovou as perseguições que os Judeus têm sofrido por motivos de raça e religião. A Igreja silenciou suas próprias queixas. Esqueceu-se de tudo. Ela é realmente a Mãe que de tudo se esquece, contanto que os filhos voltem (FSIGAUDiamantina).

Além disso, o arcebispo vaticina:

pensarão muitos que é um exagero, mas se pode afirmar com segurança que a aceitação de Jesus, como Deus e Salvador por parte da Nação Judaica, será o acontecimento religioso, social e político mais importante depois da constituição da Igreja Católica. Esta conversão marcará uma reviravolta na história da humanidade. Cada ano que passa nos aproxima desta data histórica (FSIGAUDiamantina)²⁷⁶.

Em 11 de outubro de 1965, o *Coetus* distribuiu uma carta pedindo que os padres votassem contrários ao esquema²⁷⁷. O documento, intitulado *Suggestiones circa suffragationes mox faciendas de Schemate: "De Ecclesiae habitudine ad religiones non christianas"*, acusa o Secretariado para a União dos Cristãos de pouca objetividade no exame das emendas sugeridas pelos bispos. Uma das partes que causam dificuldade aos antimodernos é aquela em que retira do povo judeu a acusação de deicídio. O texto afirma que "A Igreja deve ser um novo povo de Deus, e os hebreus não aderiram nem como condenados nem como malditos por Deus, como se isso

²⁷⁶ P. Júlio Maria, S.D.N., afirmava, em um livro de 1936, que a conversão em massa dos judeus seria um sinal da proximidade do fim do mundo (cf. MARIA, 1954).

²⁷⁷ Congar (2005), em seu diário, anota no dia 13 de outubro de 1965: "Recebi também a folha do 'Coetus Internationalis', assinado desta vez por Sigaud, Marcel Lefèbvre e Carli: impõe que se vote non placet a toda a declaração. Não reprovos estes homens de terem a opinião que têm, mas os reprovos por serem negativos. Esta é a minha primeira reprovação aos integralistas. Não procuram um diálogo ou uma colaboração. Estão fixos em um esquema fechado, em fórmulas pré-fabricadas e recusam ou condenam, sem se abrirem a alguma problematização. Assim, suscitam uma reação simplista quanto a eles mesmos. Para muitos, basta que algumas pessoas tomem uma posição, para que a posição contrária apareça como a única conveniente!" (p. 363).

derivasse das Sagradas Escrituras” (ALB V, p. 224). Contudo, o que causa maior rejeição é sobre o escopo do documento. Para eles, não está claro os objetivos do texto. Se o esquema falasse em diálogo como “uma pacífica conversa que se mantém, normalmente, entre pessoas civis”, o esforço seria bem-vindo. Porém, se o diálogo que se refere é em senso expressamente religioso, para o *Coetus*, ele é inaceitável. Citando os Atos dos Apóstolos e as cartas de Paulo, o documento afirma que anunciar a “verdade de Cristo” é missão da Igreja, impossível de se desviar. É na conclusão do documento que fica nítido o ponto principal da oposição dos antimodernos ao esquema: segundo eles, o texto proposto minimiza e atenua as diferenças entre o Cristianismo e as outras religiões, o que “retarda a conversão dos povos [...] [e] por outro lado, extingue e enfraquece o impulso às vocações missionárias” (ALB V, p. 226).

As intervenções dos bispos antimodernos sobre a questão da liberdade religiosa batiam sempre na mesma tecla: a impossibilidade da Igreja permitir o direito ao erro bem como entendido pelo *Syllabus* e outros documentos da Igreja ultramontana. Ruffini, em sua intervenção na primeira congregação geral, afirma que o esquema contém boas considerações técnico-jurídicas sobre a dignidade da pessoa humana, contudo permanecem alguns problemas de fundo. Segundo o arcebispo, “é necessário distinguir a liberdade física ou psicológica da liberdade moral. Só a última diz respeito à verdade. Como a verdade é uma só, também uma só é a verdadeira religião à qual unicamente compete por si o direito santo e inviolável à liberdade” (KLOP V, p. 20). Ao tratar da relação do Estado e da Igreja, tendo essa como a “verdadeira religião”, conclui: “As autoridades civis têm a obrigação de prestar o devido culto a Deus e, dentro dos limites permitidos pelas circunstâncias, têm o dever de defender, de ajudar e de favorecer a religião” (KLOP V, p. 20). Na mesma congregação, Siri faz intervenção parecida²⁷⁸.

Ottaviani, em 17 de setembro, também lança uma dura crítica ao esquema:

neste esquema aborda questões ainda disputadas e, ainda por cima, pretende aprovar soluções que são contrárias à doutrina comum da Igreja. Não há igualdade entre verdadeiro e falso, entre consciência errônea e consciência reta [...] Deve-se distinguir a coação física da coação moral e da obrigação. Esta última é imposta por Deus e pela Igreja (KLOP V, p. 34).

Lefebvre intervém oralmente na congregação geral de 20 de setembro. O padre lembra que o texto do esquema afirma que a ideia de que todos os cultos têm direitos e que o Estado deve

²⁷⁸ “Sinto o dever de falar contra os abusos da liberdade religiosa. Pela liberdade recebida de Deus, o homem pode praticar o mal. Este é somente tolerado por Deus. Passando para a questão em apreço, vê-se que o esquema reivindica a liberdade religiosa para todas as comunidades, mesmo para as confissões que estão longe da ordem natural e inclusive a contradizem. Se Deus apenas tolera, não aprova e pune o abuso da liberdade, não podemos nós defender o que vai contra o proceder de Deus. Nós, como sucessores dos apóstolos, temos que defender a lei divina. O esquema não pode ser aceito uma vez que concede liberdade religiosa a todos” (KLOP V, p. 20).

ser neutro sendo desenvolvida há bastante tempo: “Depois de longa evolução histórica, acidental, moral, chegou-se a esse conceito que só começou a ser valorizado no século XVIII” (AS IV/I, p. 409). Contudo, relembra, tal evolução se deu a partir do pensamento de filósofos como Hobbes, Locke, Rousseau etc., todos condenados por essa posição doutrinária pelos papas, especialmente Pio XI e Leão XIII (KLOP V, p. 51). Para Lefebvre,

na verdade, é impossível falar de liberdade religiosa, de consciência, de dignidade da pessoa, a não ser com referência à lei divina. A própria observância da lei divina é critério de dignidade. O homem, a família, a sociedade civil possuem dignidade enquanto observam a lei divina. A própria lei divina indica as regras para o uso de nossa liberdade. A própria lei divina mostra a medida da obrigação referente às autoridades por Deus constituídas. A própria lei divina dá a medida da liberdade religiosa. Sendo que somente a Igreja de Cristo íntegra e perfeitamente possui a lei divina natural e sobrenatural, somente ela recebeu o mandato de ensinar a lei divina e os meios para a sua observância; nela se encontra real e verdadeiramente Jesus Cristo que é a nossa lei, somente ela tem o direito verdadeiro da liberdade religiosa (AS IV/I, p. 410).

Também Sigaud interveio com uma de suas *Animadversiones scriptae* (AS IV/2, p. 130). O padre começa afirmando que

A dignidade humana se funda na natureza intelectual do homem. Ela consiste em que o homem é destinado ao conhecimento da Verdade, ao amor do Bem. O homem tem direito ao conhecimento da Verdade, na medida em que esta Verdade é necessária para sua vida. Isto vale tanto para as coisas naturais como para as sobrenaturais. Se alguém induz um homem a erro, seja de boa ou de má fé, lesa, objetivamente, um direito sagrado do homem. E, quanto maior for o bem posto em perigo, tanto mais grave será a injustiça cometida (AS IV/2, p. 131)

Em relação ao Estado e suas relações com a Igreja Católica, Sigaud assevera que o primeiro tem como finalidade defender os direitos de seus súditos. Daí, conclui que um grande mal seria tirar do povo “a verdadeira Fé e os tesouros da Igreja de Cristo” (AS IV/2, p. 132). E seguem mais quatro corolários:

- a) Ninguém pode impedir ou dificultar a pregação do Evangelho por parte da Igreja de Cristo;
- b) Ninguém tem o direito de impedir que um homem se enriqueça com os tesouros espirituais de Cristo e Sua Igreja;
- c) Comete grave injustiça aquele que abusando da debilidade ou ignorância de um fiel que já pertence à Igreja de Cristo o afaste de seu seio;
- d) O Estado deve proteger os direitos de seus súditos, impedindo que sejam privados do máximo bem que é a Fé. (AS IV/2, p. 132).

Sigaud parece endereçar esses quatro pontos aos Estados comunistas, um de seus principais alvos. Conclui sua intervenção escrita pedindo que o esquema seja todo revisto, pois “não se funda nem na Filosofia nem na Revelação nem no Magistério Eclesiástico” (AS IV/2, p. 132).

No dia 21 de setembro, terminada a intervenção do cardeal suíço Charles Journet, e apesar de haver ainda vinte e dois inscritos, entre eles Sigaud e Mayer, passou-se a apresentar o famoso e polêmico esquema XIII, *De Ecclesia in mundo huius temporis*, que produzirá a Constituição Dogmática *Gaudium et Spes*²⁷⁹. Sua discussão transcorreu entre 21 de setembro e 8 de outubro. Esse esquema era um dos mais esperados e possivelmente o mais aguardado, já que versaria sobre o olhar que a Igreja construía sobre o mundo²⁸⁰. Com ele, “a Igreja se impunha o audaz dever de explicar-se ao mundo moderno, e isto levantava alguns problemas, porque se supunha a revisão dos ensinamentos precedentes” (ALB V, p. 144).

Os prelados que faziam frente ao esquema, em geral, da forma que se apresentava, vinham sobretudo da Itália (Ruffini, Siri), da América Latina (Sigaud e Mayer) e da Espanha (Morcillo). Formava-se assim um “bloco mediterrâneo, com uma franja latinoamericana, correspondente à minoria conciliar” (ALB V, p. 152). Entre os germânicos e franceses transcorria alguns desacordos, mas apenas em níveis pontuais.

Ao se tratar das relações da Igreja com o mundo, os antimodernos foram firmes em suas intervenções. Ruffini, por exemplo, na congregação geral do dia 22 de setembro, agradece pelo grande trabalho da comissão que o apresentou e critica-o por não falar “dos erros, vícios, culpas da sociedade humana. Estes pecados causam maior prejuízo ao homem e à dignidade da pessoa humana do que, a fome, a pobreza, as injustiças, as controvérsias e as guerras” (KLOP V, p. 66).

Também no mesmo dia Sigaud faz uma intervenção oral. O primeiro ponto criticado é o esquema dar ao documento o *status* e o nome de “constituição”, pois ele não se constitui, para o arcebispo, nem em uma *lex credenti* nem em uma *lex agendi*: “Quanto ao título. Este esquema é chamado ‘Constituição’. Esta palavra não me parece conveniente. Constituição é uma lei fundamental em alguma coisa [...]. O nosso esquema [...] nem quanto à parte da matéria nem quanto à parte daqueles aos quais se destina, pode ser chamado de ‘Lei’. Nem é lei quanto à fé nem é lei quanto ao agir” (AS IV/2, p. 47). Para o arcebispo, o esquema falta de uma base escolástica e abre as portas ao perigo do nominalismo e do marxismo:

Lendo [...] as páginas do esquema, vê-se um novo modo de tratar os assuntos teológicos e filosóficos e sociológicos. Os autores do esquema são vistos ter voluntariamente abandonado os princípios, o método e o espírito da filosofia escolástica e terem aderido ao método e princípios fenomenológicos hodiernos [...]. Esta escola não chega à metafísica, ao conhecimento abstrato dos seres. Conseqüentemente, não chega aos princípios e às verdades metafísicas inabaláveis e imutáveis. Aceitando tal filosofia, a Igreja incorre em gravíssimo perigo, pois o

²⁷⁹ Sobre uma rápida história do documento cf. KLOP V, p. 56-60.

²⁸⁰ Segundo Sigaud, o dia 21 de setembro foi marcado por mais uma “reviravolta no Concílio”. Mais uma vez Paulo VI intervinha nos trabalhos conciliares e, de acordo com o bispo de Diamantina, em vista de dar voz à minoria.

fenomenologismo, sobretudo em sua forma chamada “existencial”, nega o conhecimento da natureza das coisas. Assim, nossas idéias não possuem a verdade objetiva, e esta é uma posição nominalística. Se admitirmos o nominalismo abrimos uma grande porta ao marxismo. O marxismo nada mais é do que uma conseqüência anti-humana, e radical negação de valores objetivos das nossas idéias universais (AS IV/2, p. 48).

Sigaud defende que se insira mais do pensamento de Pio XII: “Em terceiro lugar, eu quero dizer que já possuímos um monumental trabalho que trata da Igreja no mundo de nossa época. São os vinte volumes que trazem como título: ‘Discursos e Radiomensagens de Pio XII’ (AS IV/2, p. 49). O padre termina sua intervenção dizendo:

O Concílio deve prevenir-se contra a tentação de ver a presença indiscriminada da Igreja no mundo. Essa presença pode ser de dois modos: o primeiro, quando a Igreja está no mundo como luz e fermento, mas permanece não sendo deste mundo [...] Acautelemo-nos para que o nosso esquema... não seja a Carta Magna do moderno paganismo sob o aspecto de Santificação e Sacralização do mundo (AS IV/2, p. 50).

Mayer faz uma intervenção na congregação do dia seguinte. Nela o padre concentra-se no ataque ao comunismo e ao marxismo:

Por que muitos de nossos coetâneos colocam a sua esperança no materialismo dialético, i. é, no comunismo, e esperam dele uma nova e melhor forma de distribuição dos bens? Para tal questão, assim enunciada, há uma resposta óbvia: os homens já não crêem na eficácia da liberdade e na força da retidão na administração dos bens temporais e assim se confiam com segurança a uma organização econômica que distribuiria estes bens, segundo eles pensam, como uma máquina bem construída e ordenada [...]. Se portanto o socialismo organiza o Estado de tal modo que os cidadãos não vejam mais no homem uma natureza criada, quase necessariamente os induz a admitirem inteiramente a doutrina de Karl Marx. Isto é: a humanidade faz-se e aperfeiçoa-se a si mesma, pois é causa de si mesma [...] Deus morreu e a divina perfeição da Justiça é atribuída à humanidade que, evoluindo, se aperfeiçoa. Assim, pois, ao desejo e expectativa de mundo, voltado para uma esperança teológica, cujo depósito ela possui, mesmo para o aperfeiçoamento do organismo social na justiça e na caridade (AS IV/2, p. 371).

Para os antimodernos do *Coetus*, a questão comunista era de central importância e, como visto, ligava-se estritamente com a questão dos judeus e do lugar da Virgem Maria. O comunismo, como falava Plínio Corrêa de Oliveira em seu *Revolução e Contra-Revolução*, era a última etapa de sua especulação filosófica, a última peça da grande revolução que havia se iniciado com Lutero e sua revolta. Além do mais, as revoluções comunistas, e vários pontos do planeta, não aceitavam a variante “Deus” em seus estados e, muito menos, instituições que visavam representá-lo, como a Igreja romana.

O comunismo já era uma constante, e mesmo uma obsessão, no pensamento de Sigaud e do grupo de Plínio Corrêa de Oliveira desde os tempos do *O Legionário*. Desde lá, o arcebispo

posicionava-se contra qualquer possibilidade dos católicos aproximarem-se daquele ideal político. É de suma importância o livreto que publica, em 1962, chamado *O catecismo anticomunista*²⁸¹.

Sigaud e os norte-americanos são unidos em seus intuitos de lutar contra o comunismo. Em 1962, o arcebispo escrevia ao Sr. J. P. Grace, nos EUA, para agradecer seu novo livro “Aun no es tarde”, que trata das relações entre norte-americanos e latino-americanos. Na carta, Sigaud fala o seguinte:

Aflige-me há muito tempo a vista da eficiência da propaganda russa em minha pátria, e a insuficiência da propaganda norte-americana. Os russos não fazem nada em favor do povo brasileiro, pelo contrário, seus agitadores prejudicam nossa vida, provocando greves e desordens [...]. A América do Norte, pelo contrário, é nosso maior comprador, nos ajuda financeiramente, envia-nos toneladas de viveres para nossas obras de assistência, é um país de ordem, direito e liberdade [...]. A propaganda contra o comunismo, na América Latina, deve ser feita de maneira profunda: mostrando que o comunismo é incompatível com a religião e os direitos de Deus e dos homens. Uma propaganda que apenas apresenta as vantagens materiais da democracia, não atinge o ponto mais importante e essencial para o latinoamericano. A melhoria das condições materiais é importante, mas na luta contra o comunismo este lado é secundário. As armas que dever ser usadas de modo claro e eficiente são as armas espirituais (FSIGAUDiamantina).

As relações entre Sigaud e os departamentos norte-americanos de propaganda são cordiais. Em janeiro de 1962, Elinor Halle, diretora do *Serviço de Divulgação e Relações Culturais dos EUA*, em Belo Horizonte, envia vários livros de matéria anticomunista para o arcebispo²⁸². Entre eles se encontravam *Child of the revolution* (Wolfgang Leonhard), *Lost Illusion* (Freda Utley), *No more Comrades* (Andor Heller), *The Chains of Fear* (N. Narokov), *This is Soviet Hungary* (Robert Delaney) e *11 Years in Soviet Prison Campus* (Elinor Lipper). No final da carta, que cumprimenta Sigaud, Halle oferece-se a enviar mais cópias para aqueles que o arcebispo indicar.

²⁸¹ SIGAUD, 1962. É interessante citar que a capa do livreto de Sigaud traz Nossa Senhora de Fátima sobre uma figura alada, parecendo um dragão, que representa o comunismo. Tal figura “parece referir-se a um dos símbolos mais fortes do imaginário cristão, o monstro do Apocalipse, descrito na visão de S. João” (MOTTA, 2002, p. 100). Numa palestra que profere aos seminaristas do *Istituto Teologico per Laici*, na cidade de Padova, em 14 de dezembro de 1963, Sigaud aborda o assunto do comunismo em longas 27 páginas rascunhadas a mão e escritas em italiano (FSIGAUDiamantina). Pensando a situação religiosa do Brasil e refletindo as ideias de seu novo livreto, Sigaud diz que o vasto território, a grande população e o número reduzido de padres são fatores que causam dificuldade para o “cuidado das almas”, além de ser uma condição na qual “escondem série de outros problemas: a ignorância religiosa, a facilidade de penetração dos erros e das superstições, a facilidade de propaganda protestante e espírita, e outros”. Depois de fazer uma longa introdução sobre os problemas que perpassam o Brasil, o arcebispo concentra-se na temática do comunismo, sobretudo as relações dos católicos frente a ele. Segundo o arcebispo, em sua análise conjuntural daquele momento, a maioria da população brasileira era contra o comunismo. Contudo, isso não diminuía a sua influência e seu perigo, já que, a partir de uma “minoria ativa, composta por intelectuais, professores, médicos, arquitetos, militares [...], operários, em pequeno número, estudantes” (FSIGAUDiamantina), as teses marxistas eram difundidas largamente. A conferência tem o intuito de demonstrar a impossibilidade de relações entre a doutrina católica e o pensamento comunista.

²⁸² O papel timbrado da carta mostra claramente a qual departamento tal Serviço de Divulgação e Relações Culturais dos EUA em Belo Horizonte faz parte: *The Foreign Service of the United States of America*, que, por sua vez, está ligado à *Information Service*.

Em agosto de 1963, saiu um libelo de Plínio Corrêa de Oliveira, no número 152 do jornal *O Catolicismo*, intitulado *A liberdade da Igreja no Estado Comunista*²⁸³. O estudo, ampliado devido a sugestões de amigos e admiradores, saiu novamente no mesmo jornal, agora no número 161, em maio de 1964. Tal texto foi difundido extensamente entre os padres conciliares por ocasião de suas primeira e segunda edições, isto é, na segunda e na terceira sessões do Concílio. Plínio recebeu inúmeras cartas congratulando-o pelo trabalho. Entre elas estavam as de Eugenio Tisserant, Alfredo Ottaviani e Giuseppe Pizzardo. Traduzido em oito línguas, o texto teve trinta e três edições, num total de 160 mil exemplares. Além disso, o texto foi publicado na íntegra em mais de trinta jornais e revistas de onze países, entre os quais o jornal italiano *Il Tempo* (cf. OLIVEIRA, 1974a).

O problema de maior destaque levantado por Plínio era a aproximação dos católicos com os comunistas. Segundo o líder católico, o que vinha acontecendo desde o início dos anos 1960 era um “esforço pacifista” soviético, com dois alvos claros: os EUA e a Igreja, seus principais inimigos. Em relação aos EUA, “a propaganda dirigida de Moscou utilizava inocentes-úteis [...] para disseminar uma atmosfera de otimismo sentimental e pacifista ‘à outrance’, a qual induzia subrepticamente os norte-americanos a esquecer a experiência do passado e esperar reconciliação definitiva” (OLIVEIRA, 1974a, p. 3). Em relação à Igreja, declara Plínio,

a difusão da mesma atmosfera se fazia a partir de grupos de teólogos e homens de ação, ora ingênuos, ora esquerdistas declarados. A ilusão de que seria possível uma coexistência verdadeiramente pacífica entre Igreja e comunistas ia conquistando terreno, apesar de continuar em todo o seu rigor a campanha anti-religiosa, em todo o mundo comunista (OLIVEIRA, 1974a, p. 3).

Para Plínio (1974a), tal perspectiva dividiu a Igreja entre aqueles que continuavam fiéis ao ensino do magistério referente ao comunismo, ou seja, negando qualquer possibilidade de diálogo com os países comunistas e mesmo lutando contra eles, e aqueles que viam o diálogo a melhor saída para o conflito de décadas entre a Igreja e aqueles seguidores da doutrina de Karl Marx. Tal situação refletiria, como se verá, no próprio Concílio.

Outro texto também de caráter fortemente anticomunista, publicado dois anos antes, mas que foi muito lido e propagado nos meios católicos antimodernos no Brasil, era a *Carta Pastoral prevenindo os diocesanos contra os ardis da seita comunista*, de Castro Mayer²⁸⁴. Esta, que é uma das maiores cartas pastorais escritas pelo arcebispo de Campos,

²⁸³ Segundo Turbanti (1997), o artigo de Plínio foi amplamente distribuído entre os padres conciliares por Mayer, em 1963.

²⁸⁴ Esta carta pastoral está publicada numa coletânea de textos de Castro Mayer (cf. MAYER, 1971).

divide-se em cinco partes²⁸⁵ e pode ser considerado um dos maiores libelos anticomunistas do Brasil. Em uma das partes, chama a atenção, como Plínio, para a colaboração entre católicos e comunistas. Dando o exemplo da Revolução Cubana, que havia tido a participação de padres e leigos católicos em vista de lutar contra um governo opressivo, Mayer afirma que logo depois da tomada de poder pelos castristas “um país de imensa maioria católica caiu sob a dominação dos piores inimigos da Igreja” (MAYER, 1971, p. 125). Segundo o arcebispo,

o que se deu em Cuba é um exemplo típico do resultado a que leva a colaboração com comunistas. Estes, com efeito, não desdenham a cooperação dos católicos. Antes, a solicitam, provocam-na mesmo, salientando miséria e injustiças que possam despertar a indignação e a reação dos espíritos retos [...]. Habitados a agir de boa fé, os católicos tendem muitas vezes a achar impossível que por detrás de considerações humanitárias possa alguém esconder um fim perverso. Terminam assim empolgando-se, não pelo movimento comunista, mas pela luta em benefício dos infelizes, dos oprimidos e sofredores. E trabalham juntos, católicos e comunistas, certo os primeiro de que os outros, como eles, desejam sinceramente curar a sociedade das chagas que a enfeiam; mais certos os último de que a agitação humanitária lhes proporcionará o ambiente ideal para a ampliação de seu poderio (MAYER, 1971, pp. 125-126)

Sigaud, numa crônica antes do início da última sessão do Concílio, reflete sobre a questão do comunismo, e vê o momento como o de maior gravidade da história da Igreja: “Empenhada na mais tremenda luta de sua história está a Igreja hoje: na luta contra o Comunismo. Luta de vida ou morte, luta sem quartel e sem esperança de armistício” (FSIGAUDiamantina). Sobre a influência da ideologia marxista nos meio católicos afirma:

O comunismo fez enormes progressos nos últimos 10 anos. E o maior deles foi ter rompido a muralha do Catolicismo e ter penetrado dentro das fileiras do nosso laicato, da nossa Ação Católica, dos nossos Seminários²⁸⁶ e do nosso Clero. Há hoje católicos que desejam a vitória do comunismo. Há hoje católicos que vêem no comunismo a realização do Evangelho. Há hoje católicos que consideram o comunismo uma etapa necessária porque o mundo deve passar. Há católicos que desejam que o comunismo domine o mundo e destrua todas as tradições católicas, para que depois eles possam reconstruir a Igreja de acordo com o figurino do Pe. Ralmer ou Pe. Congar. Católicos sonhadores? Católicos traidores? Eis o problema pastoral mais candente da Igreja Católica no tempo presente. (FSIGAUDiamantina)

²⁸⁵ Nomeados respectivamente: “Os objetivos ‘Humanitários’ dos comunistas e a colaboração com os católicos”, “Como reagir contra a tática comunista”, “Causas do alastramento do comunismo”, “O comunismo é intrinsecamente mau”, “Conclusão”.

²⁸⁶ Por sinal, Sigaud expulsará os redentoristas de sua arquidiocese no ano X em decorrência da suposta ligação com os comunistas.

O que Sigaud e os antimodernos do *Coetus* mais desejam é uma condenação explícita do comunismo pelo Concílio²⁸⁷. E assim adverte:

Chegou a hora de o Concílio falar. Estranhamente, no Esquema XIII não se trata do comunismo, como sistema econômico-social. Fala-se de ateísmo na primeira parte; fala-se das questões sociais e econômicas, na segunda parte. E não se fala do comunismo, o maior problema pastoral do momento [...]. Esperamos que mais uma vez a Igreja demonstre que é divina, e apesar das circunstâncias hostis, a sua palavra, através da voz do Papa e de 2.400 Bispos reunidos no Concílio retumbe no mundo e nas consciências! (FSIGAUDiamantina).

De fato, a teoria marxista foi condenada inúmeras vezes pelo magistério ordinário da Igreja, o que fornecia aos antimodernos elementos de uma defesa também de sua condenação formal pelo Concílio. Na verdade, esse pedido já tinha sido expresso por muitos *vota* na fase antepreparatória, como demonstra Turbanti (1997)²⁸⁸, inclusive o *vota* do próprio Sigaud. A gravidade da questão era clara. Sua discussão entrava no esquema sobre a Igreja no mundo contemporâneo e foi um dos maiores cavalos de batalhas do *Coetus*, já que seus integrantes eram marcados por extrema sensibilidade anticomunista.

A petição assinada por 200 padres, encabeçada pelo *Coetus*, e entregue ao cardeal Cicognani em dezembro de 1963 e que pedia um esquema especial que condenasse a doutrina marxista havia ficado sem resposta. Contudo, a questão do ateísmo toma corpo entre os padres conciliares que solicitam, como Suenens, em outubro de 1964, que o fenômeno moderno não teria sido estudado em profundidade a fim de esclarecer os seus motivos. Em 14 de setembro, dia da abertura da quarta sessão, os padres tinham em mãos o esquema sobre a Igreja no mundo moderno (TURBANTI, 2000). Nele encontrava-se uma seção sobre o ateísmo. Contudo, não havia uma referência explícita ao comunismo. Tal fato levou 25 bispos a distribuírem uma carta, datada de 29 de setembro de 1965, enumerando as razões pelas quais o comunismo deveria ser abordado pelos padres conciliares²⁸⁹. Junto a ela estava anexada uma petição com 450

²⁸⁷ É importante citar que entre aqueles que se aproximavam do *Coetus* por haver uma sensibilidade antimoderna não concordavam de todo com algumas posições do grupo. Pode-se citar, por exemplo, o cardeal Siri. Em relação à questão da defesa de uma condenação explícita pelo Concílio do comunismo, Siri afirma em um de seus escritos pós-conciliares: “Não estive de acordo com a petição de condenação do comunismo, apresentada por 450 padres conciliares. Tínhamos tratado a questão por ocasião da declaração sobre a liberdade religiosa. Pio XI tinha já declarado a condenação do comunismo, por qual motivo repeti-la? Também foi dito: se fizessemos uma coisa desta, a perseguição contra os católicos nas nações comunistas recrudesceria. Para evitar este perigo, foi introduzida ao primeiro ponto da declaração a chamada emenda de Urbano, que proíbe a qualquer poder humano o recurso aos meios coercitivos para impedir a atividade religiosa” (LAY, 1993, p. 232).

²⁸⁸ “Nas milhares de cartas que chegaram em Roma de todo o mundo, o comunismo aparecia como o erro mais grave que o Concílio deveria condenar” (TURBANTI, 1997, p. 149).

²⁸⁹ Em seus *Appunti* do Concílio, Sigaud anota o seguinte: “Dia 9.X. 12 horas. Mons. Lefebvre e Mons Sigaud – entregaram as 420 (+30) Petições sobre o comunismo Schema XIII” (FSIGAUDiamantina). Wiltgen repete a informação em um comunicado de 17 de novembro de 1965: “In view of remarks made in the press, I have been asked by Archbishop Gerald Sigaud to state that it is not true that the written Council

assinaturas²⁹⁰. A carta, escrita por Carli, foi distribuída por Lefebvre e Sigaud, “cujos nomes não figuravam entre as 25 assinaturas, por causa do grande antagonismo de que eles eram alvo”²⁹¹ (WILTGEN, 2007, p. 276). O texto da carta era o seguinte:

Exmo. e Revmo. Senhor, os Padres Conciliares abaixo assinados saúdam-no muito respeitosamente no Senhor, e se permitem expor-lhe ISTO que segue: durante a discussão do Esquema da Igreja no mundo moderno, muitos Padres notaram que o Esquema não parte suficientemente da questão do Comunismo, muito pastoral hoje. As razões que eles invocam encontram-se em uma folha anexa. Pensamos que, certamente, após a leitura delas, V.R. as aprovará e assinará, como já fizeram 450 Padres do Concílio sobre os 800 que até o presente foram solicitados. Persuadidos de que, fazendo-lhe este pedido, estamos praticando uma obra eminentemente pastoral, nós lhe pedimos, Excelência, aceitar a expressão de nossos sentimentos, atenciosamente em N.S. (Fundo Florit, I/510. FSCIRE *apud* TURBANTI, 1997)

Nos arquivos de Sigaud em Diamantina encontra-se um documento justificando a necessidade de uma condenação ao comunismo que parece ser aquele que foi entregue à secretaria do Concílio com as assinaturas dos padres conciliares:

À SECRETARIA GERAL do CONCÍLIO VATICANO II. Os abaixo assinados Padres Conciliares pedem reverentemente que, após o § do Esquema “A Igreja no mundo de hoje”, que trata do ateísmo, se acrescente um novo que trate ex professo do problema do Comunismo.

A.1) No período preparatório do Concílio, quase 600 Padres o pediram, assim como também posteriormente durante as Sessões III e IV. O n. 19 é insuficiente, porque o ateísmo é um dos erros fundamentais do Comunismo, mesmo do “Comunismo não ateu” e deveria ser rechaçado por causa de sua negação de outras verdades fundamentais da Ordem natural (por ex. espiritualidade e imortalidade da alma, dignidade da pessoa humana, direito de propriedade, totalitarismo estatal etc.).

2) Os concílios têm que desmascarar os erros tal como na realidade vigoram em sua época, e não cabe dúvida de que a forma mais perniciosa, virulenta e militante do ateísmo de hoje é o Comunismo. Ter-se-ia, pois de tratar explicitamente dele neste Concílio, como o fez a Enc. “Divini Redemptoris” de Pio XI. Se isto não fosse feito, correr-se-ia o risco de crer que a Igreja retrocede e se desdiz por falsos temores, do que em condenação do Comunismo já foi dito em solenes documentos.

3) O Concílio Vaticano II tem um caráter eminentemente pastoral. Pois, talvez não haja hoje problema pastoral mais urgente que livrar os fiéis do contágio do ateísmo através do Comunismo, ao qual alguns crêem que podem dar seu nome sem prejuízo de suas crenças religiosas. O Comunismo espera o silêncio da Igreja e

Intervention on Communism, containing 450 signatures of Council Fathers, was submitted to the Council Secretariat beyond the established time limit. Archbishop Sigaud told me over the phone this morning that he personally, together Archbishop Marcel Lefebvre, took the document with the signatures to the Office of Archbishop Pericle Felici, Secretary General of the Council, and presented it to the Archbishop’s secretary on Saturday, October 9, at 12 noon” (FSIGAUDiamantina).

²⁹⁰ A petição representava vários bispos de 86 países: “A América do Norte era representada na lista por dois países; a Oceania, por 4; a Europa, por 15; a Ásia, por 16; a América do Sul e Central, por 23 e a África, por 26. Vinte e quatro dos 86 países eram representados por 4 ou mais padres conciliares, isto é: Argentina, Austrália, Brasil, Chile, China-Formosa, Canadá, Guiné, Paraguai, Peru, Portugal, República da África do Sul, Espanha, Tanzânia, República Árabe Unida, Estados Unidos da América e Vietnam” (CVDR).

²⁹¹ Os 25 nomes foram publicados pela *La Civiltà Cattolica*, em 4 de dezembro de 1965.

conta com ele nesta oportunidade, como um elemento valiosíssimo para seu ulterior proselitismo e esforços de dominação universal.

4) O Concílio não pode frustrar as esperanças dos fiéis que esperam que não se silencie este perigo formidável do mundo, como também que não silencie outros gravíssimos problemas que os angustiam (a fome, a guerra...)

5) Milhares e milhares de católicos, ortodoxos, protestantes, judeus etc. que sofreram e sofrem ainda horrenda perseguição da parte do Comunismo, esperam deste Concílio que tanto se caracteriza por seus sentimentos ecumênicos, umas palavras de consolo e de solidariedade.

B. 1) Não se diga que é inútil tratar do Comunismo no Concílio, uma vez que já o fizeram os últimos Romanos Pontífices. Ninguém poderá duvidar que seria uma enorme força se o Concílio abordasse o problema em concordância com os ensinamentos dos Papas, como sucede com outros problemas.

2) outros temem que isto seria calamitoso para os cristãos que gemem sob o Comunismo, porém será difícil que tais cristãos tenham de sofrer por isso mais do que sofrem já atrás das grades de ferro. Além disso: a) requerem-no precisamente os Padres que fizeram uma experiência da perseguição; b) da Igreja se espera a verdade.

C) não se pode deixar nada sem impressionar a consciência mundial, freando assim o ímpeto do Comunismo.

Os Padres abaixo assinados propõem à Secretaria Geral um modelo de texto que poderia ser incluído. Roma, 29 de setembro de 1965. *Assinaturas*:.....

Junto à petição encontrava-se a proposta do texto que reprovava o comunismo como a forma de ateísmo mais perigosa:

O comunismo nega a existência de Deus e de toda a ordem religiosa mormente a ordem sobrenatural; na lógica da necessidade, comprovada pela história, atinge também de muitos modos os próprios princípios fundamentais da ordem natural. Nega a espiritualidade e a imortalidade da alma humana; torce o verdadeiro sentido da liberdade, sobretudo em matéria religiosa, faz violência à genuína dignidade da pessoa, da família e da união conjugal, desconhece as normas estáveis e imutáveis da lei moral e da justiça; e por isso mesmo, considera justo e moral tudo o que contribui para a ditadura de seu partido [...]; ao admitir o direito à propriedade privada; tem como meio necessário de conseguir os bens terrenos, a luta entre as classes sociais; o Estado é concebido como totalitário e de tal modo que nenhum lugar digno é deixado aos indivíduos ou às sociedades intermediárias. Resulta daí, que o comunismo deve ser repellido. Não só porque confessa o ateísmo, mas também por causa dos gravíssimos erros acima referidos e que a ele estão indissolavelmente conexos, e pelo Magistério da Igreja já foi declarado como intrinsecamente perverso (cf. Encíclica *Divino Redemptoris* de Pio XI). A doutrina comunista deve ser considerada perniciosa também porque sobretudo em nossa época, em muitos lugares à prática comunista é acrescentado todo gênero de instrumentos de poder civil e político, e assim, com experimentados artifícios é propagada e imposta. Acontece, pois, serem desprezados pelo comunismo, os direitos de Deus e os direitos dos homens; a própria Igreja católica no exercício de sua missão não pode admitir tal prática e tal doutrina que a constroem injustamente e a perseguem tristemente em seus membros (AS 4/2, p. 716).

No *briefing* da *Divine World Service*, de 15 de outubro de 1965, Ralph M. Wiltgen traz em primeira mão a notícia do documento. Segundo ele, no mesmo espaço de tempo em que a petição seguia para os padres, Carli fez chegar a 800 padres uma declaração com dez motivos

pelos quais o Concílio deveria pronunciar-se sobre o comunismo²⁹². Carli teria dito que “o Concílio quer ser eminentemente pastoral, mas qual argumento é de natureza mais pastoral que este?” (CVDR). Visando demonstrar a necessidade de tal pronunciamento, o bispo afirma: “Os perseguidos do comunismo – católicos, ortodoxos, protestantes, hebreus, religiosos de qualquer religião – esperam o conforto, a solidariedade do Concílio” (CVDR). E termina:

Um eventual silêncio do Concílio, continuou o Bispo, depois do quanto disseram sobre o Comunismo, os últimos Papas e o Sto. Ofício, equivaleria a uma negação de quanto foi dito e feito até aqui; significaria minimizar o perigo e a gravidade intrínseca do comunismo. Daí viria um dano psicológico incalculável; além de que a Igreja teria tachada de oportunismo, de medo etc. (CVDR).

Em 13 de novembro, a comissão mista, responsável pelo esquema XIII, distribuiu-o novamente com algumas correções, porém sem nenhuma referência ao comunismo. Na mesma congregação, Carli entregou à Presidência do Concílio, uma carta de protesto chamando a atenção para a proposta de emenda no prazo legal assinada por 450 padres²⁹³. Como a comissão havia ignorado a petição, o *Coetus* tentou uma última cartada para que a matéria entrasse no texto final do esquema: só a partir de um *placet iuxta modum* poderiam ter a chance de modificar o texto. Assim sendo, chegou às mãos dos padres uma carta, datada de 13 de novembro, propondo que os mesmos assinassem aquele *modus*. Não se pedia mais uma nova condenação do comunismo, mas que fosse “solenemente reafirmada pelo Concílio a doutrina que já há muito tempo era a da Igreja” (WILTGEN, 2007 p. 277)²⁹⁴.

Em 15 de novembro, a *Divine World Service* distribuiu comunicado afirmando que a petição com as 450 assinaturas não tinha sido levada em conta pela presidência do Concílio. O comunicado alertava para a gravidade do ocorrido e afirmava que

esta deliberada omissão da parte da Comissão, tornada evidente há dois dias (sábado) quando o texto foi distribuído, causou nos últimos dias uma imediata e intensa atividade daqueles Padres Conciliares que estavam convictos de que o

²⁹² Os *briefings* completos da *Divine World Service* encontram-se na Congregação do Verbo Divino em Roma (CVDR).

²⁹³ Carbone (*apud* TURBANTI, 1997) explica com mais detalhes a intervenção de Carli: “Mons. Carli notava que, embora podendo a comissão exprimir o próprio parecer sobre as emendas apresentadas pelos Padres, todavia, segundo o Regulamento [...] ela devia trazer-las ao conhecimento dos Padres aos quais competia decidir quais acolher e quais rejeitar. Mons. Carli denunciava, portanto, a omitida menção e comunicação da emenda apresentada por muitos Padres a respeito do comunismo. Ele julgava insuficientes as palavras da relação no rejeitar algumas emendas acerca do ateísmo marxista, sem dar razões. Concluía que o procedimento da comissão era contrário ao Regulamento e tornava a comissão arbitrária e inapelável. De fato, aos Padres, que são os verdadeiros juízes junto com o Sumo Pontífice, na prática era perguntado só se lhes agradavam ou não aquelas emendas, que agradaram à comissão, mesmo se propostas por um só Padre. Porquanto, ao contrário, não se pedia seu parecer sobre outras emendas que, mesmo se propostas por muitos Padres, não agradavam à comissão, a qual delas nem sequer davam notícia. Assim o Concílio tinha feito pelas comissões mais que pelos Padres” (p. 180).

²⁹⁴ De acordo com Wiltgen (2007), “a distribuição deste *modus* foi profundamente prejudicada pelo fato de ter sido exatamente aquele o fim de semana em que 500 padres foram a Florença” (p. 277).

Concílio cometerá um grave erro se não assumir uma atitude clara e direta sobre este problema (CVDR).

A partir do comunicado da *Divine World Service* é possível presumir o clima do Concílio naqueles dias. Segundo o comunicado, a última tentativa para se fazer menção ao comunismo, ou seja, o *modus* preparado pelo *Coetus* no texto final do esquema, tinha despendido grande energia ao distribuir em grande quantidade as propostas de emendas nas próprias residências dos padres conciliares, em Roma. Tal comunicado teve impacto na mídia geral, sendo publicado por vários jornais italianos²⁹⁵.

Sobre a questão da negativa da presidência em torno da petição, o cardeal Eugenio Tisserant, decano do Conselho da Presidência, abriu um inquérito, no qual se concluiu que teria havido uma grave violação dos procedimentos do Concílio. As conclusões da investigação foram levadas até Paulo VI²⁹⁶. A batalha teria sido perdida, mas não no todo. Montini, refletindo a preocupação dos 450 padres, ordenou à Comissão Mista, em 24 de novembro, que incluísse uma nota de pé de página sobre os ensinamentos do Magistério sobre o comunismo. A Comissão cedeu e incluiu no esquema referências às encíclicas de Pio XI (*Divini Redemptoris*), Pio XII (*Apostolorum Principis*), João XXIII (*Mater et Magistra*) e Paulo VI (*Ecclesiam Suam*), que tratavam do comunismo²⁹⁷. Sigaud teria comentado depois do ocorrido: “Ter o chapéu no bolso não é o mesmo de que tê-lo na cabeça” (WILTGEN, 2007, p. 280).

Em vista da não inserção, no esquema, de uma condenação clara do comunismo, o *Coetus* contactou novamente os bispos, em carta entregue a 800 padres em 3 de dezembro de 1965, afirmando:

a comissão não quis fazer menção nem mesmo do nome do “comunismo”, ou seja, o máximo perigo hodierno em matéria de pastoral; e também negligenciou a petição contida nos módulos alegando motivações insuficientes e levando com isso mais de

²⁹⁵ Entre eles *Il Giornale d'Italia*, *Il Messaggero*, *Il Tempo*, *Il Popolo*, *Il Secolo*, *Momento-Sera*, *L'Avvenire d'Italia*, *Il Giorno*, *La Stampa*, *Paese Sera*, *Corriere della Sera*, *L'Unità*.

²⁹⁶ De acordo com Wiltgen (2007), a partir de quatro fontes diversas, a pessoa que não teria comunicado a petição aos membros da Comissão Mista responsável pelo esquema teria sido o monsenhor Achille Glorieux, de Lille (França), que tinha algumas funções no Vaticano, fizera parte da redação do *L'Osservatore Romano* e também era secretário da Comissão de Apostolado dos Leigos.

²⁹⁷ Além disso, “incluiu as palavras ‘como já tem feito’, na frase ‘Em sua devoção leal para com Deus e para com os homens, a Igreja não pode deixar de repudiar, como já tem feito, com tristeza mas do modo mais firme possível, as doutrinas e ações venenosas que contradizem a razão e a experiência comum da humanidade e levam o homem a decair de sua excelência natural’”. (WILTGEN, 2007, p. 279, grifo meu). A proposta de renovar a condenação do comunismo remetendo a esses documentos foi proposta por Felici em uma reunião convocada por Paulo VI com os membros do Conselho de Presidência, Secretaria do Concílio e das comissões competentes do esquema: “os presentes estiveram de acordo em não renovar expressamente a condenação do comunismo, dizendo porém na relação que os erros do comunismo eram condenados no texto do esquema, como de resto já tinham sido condenados pelo Magistério da Igreja: e que não se entrava explicitamente na questão, para evitar interpretações políticas; bastava lembrar em nota as encíclicas nas quais o comunismo é condenado” (CARBONE *apud* TURBANTI, 1997, p. 183).

500 padres a votarem *non placet* ao Esquema XIII integral porque não seria mais possível obter emendas parciais” (CAPRILE *apud* TURBANTI, 1997, p. 185)

Além disso, as seções que também se referiam ao matrimônio e à guerra ainda não eram satisfatórias para os antimodernos²⁹⁸. A votação final do esquema XIII, que se deu em 7 de dezembro de 1965, resultou assim em 7 votos nulos, 75 votos *non placet* e 2.309 votos *placet* (KLOP V, p. 420).

A luta para conquistar as mentes dos padres conciliares foi contínua também nesse período. Uma gama de publicações sobre o comunismo e seus males proliferava-se entre eles a fim de ter a tão querida condenação no esquema XIII. As relações entre a Igreja e os Estados comunistas, as perseguições contra os católicos, o papel do comunismo nas linhas progressistas católicas, a relação dos judeus com a doutrina marxista, entre outros textos, chegaram às mãos dos padres.

A *Catholic Freedom Foundation*, de Nova York, recolhia assinaturas em outubro de 1965 entre vários prelados e senadores norte-americanos, contra o perigo de uma “América soviética”. Na linha da reflexão de Plínio Corrêa de Oliveira em seu *A liberdade da Igreja no Estado Comunista*, o texto afirmava: “Nós, os signatários, estamos firmemente convencidos de que a estratégia do Kremlin (agora em estágio de desenvolvimento avançado) para a defesa de nossa nação é: Cerceamento + Infiltração + Subversão + Desmoralização = Captura”. O panfleto fazia referência a dois encontros realizados em 30 de setembro e 14 de outubro nominados de *Catholic Conservative Weekly*.

Livros referentes à situação da Igreja nos países comunistas eram vários. Sobre a Polônia encontra-se o chamado *Intensification de la lutte contre l’Eglise en Pologne*²⁹⁹. Outro panfleto fala sobre *I cattolici della Polonia e la III Sessione del Concilio*³⁰⁰. Curiosamente, ao contrário do primeiro, não se refere nem uma vez ao comunismo, mas diz das “pragas” que assolam o país, como o alcoolismo, a permissividade e o aborto. Em relação à Romênia há um pequeno panfleto, escrito por P. Danielle em 1963, intitulado *Per i cristiani perseguitati in Romania*³⁰¹. Um livreto curioso, pelos desenhos que compõem sua capa, é o intitulado *Lotta antireligiosa in Russia oggi*³⁰². Na parte inferior está desenhado um foguete com pequenas asas e em cima de cada uma delas escrito “US Army”. Logo abaixo dele, mas em um mesmo ângulo, e em tamanho menor,

²⁹⁸ Kloppenburg escreve sobre a carta do *Coetus*: “Não concordam com a omissão da palavra ‘comunismo’ na parte que fala do ateísmo; julgam insuficiente a doutrina sobre os fins do matrimônio; querem a omissão do inciso sobre a objeção da consciência; nem concordam com a indiscriminada condenação de uma guerra total” (KLOP V, p. 420-421).

²⁹⁹ *Intensification de la lutte contre l’Eglise en Pologne*. Montalza (FSIGAUDIamantina).

³⁰⁰ O texto não tem referências, além do título.

³⁰¹ P. Daniele. *Per i cristiani perseguitati in Romania* (FSIGAUDIamantina).

³⁰² Sem autor. *Lotta antireligiosa in Russia oggi*. Edizioni R.C. (FSIGAUDIamantina).

vem desenhado um crucifixo. O desenho coloca, assim, foguete e cruz do mesmo lado contra a ameaça comunista. Sobre o comunismo na Itália, um livreto de 1962, *La religione e il comunismo italiano*³⁰³, visava aqueles que ainda pensam que o comunismo e a religião possam dialogar. Como afirma no prefácio, do monsenhor Macario Tinti, bispo de Fabriano, “este livreto é escrito para quantos acreditam que o comunismo não sai contra a religião, que se possa ser bons cristãos e comunistas ao mesmo tempo” (FSIGAUDIamantina).

Outro texto que também circulava era o *Il progressismo Cristiano: errori e deviazioni* (MEINVIELLE, 1965)³⁰⁴, do padre Julio Meinvielle. A obra não tem o foco sobre o comunismo, mas, a partir de uma história do progressismo, chega também nas relações entre católicos e comunistas. Assim inicia seu estudo: “nós, quando falamos de ‘progressismo’ entendemos aludir àquele fenômeno que se observa hoje na Igreja e que recentemente se tornou moda por causa do Concílio Ecumênico Vaticano II” (MEINVIELLE, 1965, p. 7). Ao tratar das consequências do progressismo ele aborda as figuras de Lamennais, Maritain, Mounier, Chardin.

Um livreto interessante de citar é *Anti-communisme “négatif”* (MADIRAN, 1960), de Jean Madiran. Publicado em maio de 1960 no número 43 da revista *Itinéraires*³⁰⁵, o texto visa tratar do progressismo na Igreja católica. Muito próximo ao que Plínio escreverá em 1963 com o seu *A liberdade da Igreja no Estado Comunista*, Madiran vai tratar da possível infiltração comunista na Igreja, obsessão nos meios católicos antimodernos. A questão para ele são as estratégias da propaganda comunista no Ocidente. Segundo ele, estava em curso “uma empresa de diversão e de fraude, poderosamente organizada, se aplica constantemente em desacreditar, desqualificar, desonrar qualquer forma de resistência ao comunismo” (MADIRAN, 1960, p.14). O pensador entra em choque com aqueles que desejam um “anticomunismo positivo”, caracterizando-a como uma tentação: “É, ao contrário a tentação

³⁰³ Sem autor. *La religione e il comunismo italiano*. Fabriano: Gisleno Vitali, 1962.

³⁰⁴ Outras obras de Meinvielle dão o tom dos círculos antimodernos: *De la cabala al progressismo*. Salta: Calchaquí, 1970; *El comunismo en la revolucion anticristiana*. Buenos Aires: Theoria, 1961; *La cosmovision de Teilhard de Chardin*. Buenos Aires: Cruzada, 1960; *La Iglesia y el mundo moderno: il progressismo em Congar y otros teólogos recientes*. Buenos Aires: Theoria, 1967; *Los tres pueblos bíblicos em su lucha por la dominacion del mundo*. Buenos Aires: ADSUM, 1937; *De Lamennais a Maritain*. Buenos Aires: Theoria, 1967; *El judío en el mistero de la historia*. Buenos Aires: Theoria, 1964; *El poder destructivo de la dialéctica comunista*. Buenos Aires: Theoria, 1962.

³⁰⁵ Revista católica fundada na França, em 1956, que teve como diretor, até 1996, quando finalizou seus trabalhos, Jean Madiran. Revista marcadamente conservadora, ligada ao pensamento de Charles Maurras e obediente ao magistério católico. Madiran escreveu inúmeras obras. Uma das mais interessantes é *Le Concile en question: correspondance Congar-Madiran sur Vatican II et sur la crise de l'Église*. Paris: Itinéraires, chroniques et documents, 1985. Um texto polêmico que faz referência às relações entre Igreja e comunismo foi publicado também por Madiran na *Itinéraires* em 1984: *O acordo Roma-Moscou*. Referindo-se a um artigo que escreveu na revista *Présent*, em 1983, afirma que um acordo entre a Igreja e o governo de Moscou tinha sido firmado em 1962: “João XXIII comprometeu-se com o negociador soviético — que era Mons. Nicodemo — a não atacar o povo nem o REGIME da Rússia. Isso era para que Moscou permitisse que os observadores ortodoxos russos comparecessem ao Concílio. Desde então a Santa Sé considera-se ligada pelos compromissos de João XXIII. Já não se nomeia o comunismo em nenhum documento pontifício” (cf. MADIRAN, 1984, s/p).

de um anti-comunismo fluido, pálido, indireto, inclinado à complacência e ao compromisso. É a tentação dos espíritos que, a seu próprio alvitre, foram influenciados e marcados por diversas formas de progressismo [...] pelo próprio comunismo” (MADIRAN, 1960, p. 16).

Em estudo incompleto de A. Gliozzo S.J., *Considerazioni sul problema del comunismo italiano visto pastoralmente*, a preocupação também ressoa a questão das relações entre católicos e comunistas. Sobre o progresso do comunismo em terras italianas, o religioso afirmava que

o comunismo geralmente progride porque não é conhecido no seu verdadeiro rosto. Apresenta-se sob aspectos fascinantes (toda uma série de mitos) e ganha simpatias e adesões. Quando se chega a conhecê-lo pelo que ele é, afinal será tarde. Pio XI notou já na *Divini Redemptoris*: “Muito poucos conhecem a verdadeira natureza do comunismo” (GLIOZZO, s/d, p. 7. FSIGAUDiamantina).

O estudo é verdadeiramente um guia de “contenção” contra as ideias comunistas e visa, pelo que parece, munir os sacerdotes e fiéis contra o “grande perigo para os católicos” daquele período. Como os antimodernos do *Coetus*, o texto via no comunismo o maior problema pastoral do momento.

Outro texto que circulou entre os padres conciliares no mesmo período em que Sigaud e o *Coetus* organizavam a petição sobre o comunismo foi um estudo datado de 14 de setembro de 1965, intitulado *Declaration du Concile sur le communisme mondial*. O documento faz uma defesa veemente de uma condenação do comunismo pelo Concílio, por outro lado sem o tom que caracterizava os textos do *Coetus*. Todavia, a questão da infiltração é tema recorrente, “o comunismo mundial deplora mais do que nunca todos os meios de infiltração, a compra de pessoas e de consciências; ele subverte os meios de comunicação em massa: imprensa, rádio, televisão, no mundo inteiro” (FSIGAUDiamantina). Ao convidar os padres conciliares a tomarem posição frente à ideologia comunista, o texto diz:

Não podemos, sem faltar gravemente com nossa grande e dura tarefa de continuadores dos Apóstolos de Cristo, sem nos transformarmos em seus cúmplices, não podemos ficar mudos diante desta nova e grandíssima opressão do homem pelo comunismo mundial, que ameaça abater-se sobre a humanidade em todos os confins do universo (FSIGAUDiamantina).

Contra qualquer tipo de *lobby* contra uma possível condenação do comunismo por parte do Concílio, o documento afirma:

A Igreja de Cristo, os concílios Ecumênicos que a expressam não se prestam nem podem se prestar a nenhuma negociação, quando a verdade, a liberdade e a dignidade real e, ainda que somente verbal, do homem são postas em questão, mesmo se isso implique alguns inconvenientes, mesmo a perseguição para ela e suas instituições (FSIGAUDiamantina).

Outro documento, de cinco páginas, agora com o tom marcadamente antimoderno, liga novamente a questão judaica ao comunismo. O documento, intitulado *Le Concile et le Communisme Mondial*, afirma que é gigantesco o esforço para que o Concílio não fale nada sobre o comunismo: “São gigantescos e complexos aparelhos para conseguir manobrar o Concílio no silêncio quase total a seu respeito” (FSIGAUDIamantina). Sobre o papel dos judeus na trama que visa bloquear uma condenação do comunismo assevera:

Certos meios judeus internacionais, – sendo um dos canais principais de sua infiltração nas comunicações de massa, as instituições e os governos, dos dois lados da Cortina de Ferro, – o comunismo mundial se servirá, com todas as dialéticas viciosas das imprecisões do esquema sobre os judeus, para cobrir seus numerosos canais de infiltração e tachar toda exposição de seus elementos de antisemitismo (FSIGAUDIamantina).

O documento afirma que o Concílio será de grande utilidade ao projeto de dominação mundial do comunismo internacional se ele não se pronunciar sobre a questão:

o comunismo mundial, por sua vez, conta obter e em grande parte já obteve, por este silêncio mesmo do Concílio, uma colaboração eficaz, do lado da maior parte, autoridade moral e religiosa da humanidade, que o torna mais respeitável, menos temível, mais assimilável, menos resistente e assim, pela confusão e inibição dos espíritos, lhe facilite seu único objetivo real: a tomada do poder ditatorial em escala mundial (FSIGAUDIamantina).

O Concílio Vaticano II teve sua última congregação geral em 6 de dezembro e no dia seguinte a última sessão pública que levou a promulgação da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* sobre a Igreja no mundo de hoje (2309 *placet*, 75 *non placet*), Decreto *Ad Gentes* sobre a atividade missionária da Igreja (2394 *placet*, 5 *non placet*), Decreto *Presbyterorum Ordinis* sobre o ministério e a vida dos presbíteros (2390 *placet*, 4 *non placet*), Declaração *Dignitatis Humanae* sobre a liberdade religiosa (2308 *placet*, 70 *non placet*)³⁰⁶. Além da promulgação dos documentos, este dia foi carregado de atitudes simbólicas: ocorre a absolvição das censuras e excomunhões entre Roma e Constantinopla (de 1054), e Montini promulga o *moto proprio Integrae Servandae* (KLOP V, p. 450) que fala sobre a reforma da Sagrada Congregação do Santo Ofício.

³⁰⁶ Os outros documentos restantes foram promulgados em datas diferentes do período de 1965: em 28 de outubro, foram promulgados os decretos *Christus Dominus* sobre o múnus pastoral dos bispos (2139 *placet*, 2 *non placet*), *Perfectae Caritatis* sobre a atualização dos religiosos (2341 *placet*, 4 *non placet*), *Optatam Totius* sobre a formação sacerdotal (2318 *placet*, 3 *non placet*) e as declarações *Gravissimum Educationis* sobre a educação cristã (2290 *placet*, 35 *non placet*), *Nostra Aetate* sobre as relações da Igreja com as religiões não-cristãs (2221 *placet*, 88 *non placet*). Em 18 de novembro, foram promulgadas a Constituição Dogmática *Dei Verbum* sobre a revelação divina (2344 *placet*, 88 *non placet*), decreto *Apostolicam Actuositatem* sobre o apostolado dos leigos (2305 *placet*, 2 *non placet*).

O encerramento do Concílio se dá em 8 de dezembro, festa da Imaculada Conceição, com o breve *In Spiritu Sancto* (KLOP V, p. 516) e com sete mensagens finais de Paulo VI, além de seu discurso final³⁰⁷. O clima no encerramento do evento conciliar é de incertezas e receios, não só vindo do ambiente do *Coetus* e seus correligionários. Mesmo entre aqueles que tiveram papel crucial entre os peritos do Concílio e que lutaram em vista de uma Igreja mais aberta ao mundo demonstravam desilusão frente ao Concílio. Pode-se citar o caso dos teólogos Henri de Lubac e Jean Daniélou³⁰⁸.

A homilia de Paulo VI, por ocasião da missa de encerramento, retumba aos ouvidos mais liberais ao insistir na questão da “integridade da doutrina”, do “depósito de fé”. Parece querer insistir para que fiéis e religiosos não se esqueçam de suas obrigações como católicos. No início de sua fala proclama:

Não é somente a imagem da Igreja que este Concílio entrega aos vindouros, mas também o patrimônio da sua doutrina e dos seus mandamentos, o “depósito” recebido de Cristo e meditado através dos séculos, vivido e manifestado, e agora em tantas das suas partes, esclarecido, precisado e ordenado na sua integridade [...] (KLOP V, p. 494).

A audiência geral de Paulo VI, em 12 de janeiro de 1966, também chama atenção por algumas de suas palavras, temerosas de uma interpretação equivocada do Concílio num futuro próximo. Ao tratar da herança do Vaticano II, o papa chama atenção, com referências à encíclica *Humani Generis* de Pio XII, para os possíveis desvirtuamentos do Concílio em um futuro próximo³⁰⁹.

³⁰⁷ O discurso final e as sete mensagens de Paulo VI (aos governantes, aos pensadores e cientistas, aos artistas, às mulheres, aos trabalhadores, a todos os que sofrem, aos jovens) podem ser lidas em KLOP V, p. 505-515. Sobre as mensagens finais, cf. SOETENS, 2000.

³⁰⁸ Em uma nota de julho de 1965, De Lubac afirmava: “Hoje ainda, da direita e da esquerda, acontece que muito fiel, ou continua a desfazer as teses de uma teologia separada, ou se lança no falso ‘aggiornamento’ de uma pseudo ‘abertura para o mundo’, negligenciando os problemas eternos e suas soluções cristãs” (RUGGIERI, 2000, p. 193). Assim afirmava Daniélou sobre o último período do Concílio: “Os Padres do Concílio terão que abordar esses problemas no espírito pastoral que é o do Concílio. Mas eles deverão abordá-los, primeiramente, numa fidelidade integral à verdade da Escritura e da Tradição de que são depositários. Mas, é preciso dizer que sobre todas as questões que acabo de enumerar, teses mais diversas, por vezes, mais aberrantes circulam, separando da autoridade de teólogos de renome” (RUGGIERI, 2000, p. 219).

³⁰⁹ Assim exclama: “Mas, atenção! Os ensinamentos do Concílio não constituem um sistema orgânico e completo da doutrina católica. Esta, como todos sabem, é muito mais ampla, e não é posta em questão pelo Concílio, nem substancialmente modificada. Muito antes, confirma-a o Concílio, põe-na em luz, defende-a e desenvolve-a, constitui uma apologia dela particularmente autorizada, transbordante de sabedoria, de vigor e de confiança. E este aspecto doutrinal do Concílio é que devemos em primeiro lugar salientar para honra da Palavra de Deus, que permanece sem equívoco e para todo o sempre, qual luz que não se apaga, e para conforto de nossas almas, que, pela voz clara e solene do Concílio, sentem o papel providencial que Cristo confiou ao magistério vivo da Igreja, em mira a preservar, a defender e a interpretar o ‘depósito da fé’. Não devemos dissociar os ensinamentos do Concílio do patrimônio doutrinal da Igreja, senão, antes, ver como eles se inserem neste, como são coerentes com ele, e como o seu contributo constitui, para esse patrimônio, ao mesmo tempo um testemunho, um desenvolvimento, uma explicação, uma aplicação. Então, até mesmo as ‘novidades’ doutrinárias ou normativas do Concílio aparecem em suas justas proporções, já não suscitam objeções concernentes à fidelidade da Igreja à sua função de ensinar, e adquirem esse verdadeiro significado que a faz resplandecer de uma luz superior” (KLOP V, p. 519-520).

Entre os antimodernos brasileiros encontra-se um parecer de Plínio Corrêa de Oliveira sobre o encerramento dos trabalhos, nos números de janeiro e fevereiro de 1966 de *O Catolicismo* (OLIVEIRA, 1966). Em artigo intitulado “Encerrado o Concílio: momento de importância transcendente na história da humanidade”, o chefe da TFP, mesmo sabendo das múltiplas derrotas durante os debates e a consolidação de posições liberalizantes, dá sua interpretação positiva do evento conciliar e de sua conclusão. Segundo ele,

a obra realizada pelo Concílio é por demais vasta e rica em aspectos, para que dela se possa dar uma visão de conjunto num artigo de jornal. Não sabemos se todo um livro bastaria para o fazer. No entanto, é incontestável que o encerramento do Vaticano II marca um dos momentos mais solenes da História. Considerada a obra do Concílio do ponto de vista da história da humanidade, pode-se dizer que a augusta Assembléia, tendo em conta o estado de crise, confusão e desgaste a que chegou o mundo contemporâneo, bem como o risco de um cataclismo atômico de proporções apocalípticas, resolveu jogar um lance sem precedentes. Com efeito, em todas as deliberações conciliares nota-se o empenho de fazer as maiores concessões, os maiores sacrifícios, a fim de atrair a benquerença dos que se acham separados da Igreja (OLIVEIRA, 1966, p. 182).

O tempo da recepção e interpretação dos frutos do Vaticano II estava aberto. Seus desdobramentos são realmente dignos da mais acurada atenção, já que a luta agora é hermenêutica³¹⁰. No dia 3 de janeiro de 1966, Paulo VI constituiu por Carta Apostólica, cinco comissões pós-conciliares – comissões dos religiosos, das missões, da educação cristã, do apostolado dos leigos, dos bispos e do governos das dioceses. Todas elas tinham como objetivo preparar instruções que indicariam como aplicar, de modo concreto, os resultados dos debates conciliares.

O “futuro do Concílio” estava nas mãos daqueles que iriam recepcioná-lo, colocá-lo em prática nas suas dioceses, interpretá-lo. A sua recepção ainda não acabou. E novos capítulos de sua história ainda estão por ser escritos.

³¹⁰ Muito se publicou nessas quase cinco décadas desde o Concílio Vaticano II, principalmente nos momentos de comemoração de algum de seus aniversários. Cf. algumas linhas teóricas de interpretação do Vaticano II em KASPER, 1989.

4. CONCLUSÃO

Seguindo o curso temporal proposto por esta tese, poder-se-ia dizer que chegaríamos inevitavelmente no momento pós-conciliar. As perguntas sobre como se configurou o conservadorismo católico depois do fim do Vaticano II, especialmente no Brasil, permanecem sem respostas. De fato, a situação transforma-se lentamente e, poucos anos depois da finalização do evento conciliar, o conservadorismo católico brasileiro passa por algumas contendas. Sigaud vai se afastando progressivamente de Mayer e Lefebvre, até o rompimento, já que não concorda com a perspectiva cada vez mais radical de negação da obra realizada pelo Concílio que assumem com o passar dos anos³¹¹.

A questão da aplicação das decisões pelos bispos em suas dioceses foi central nesse momento. Buonasorte (2006) construiu um esquema tripartido dos percursos contestatórios que se delinearão no pós-Concílio entre os bispos antimodernos italianos, que pode, nas devidas proporções, ser utilizado como um esquema geral do grupo conservador brasileiro. O primeiro deles é marcado por uma “aceitação obediente”, mínima e sem grandes entusiasmos; o segundo, mais radical, é constituído por Lefebvre e seus seguidores, que a partir de uma sempre mais radical crítica ao Concílio afasta-se de Roma, até o cisma de 1988; o terceiro compreende uma gama de experiências dos bispos conservadores, que mantêm, apenas formalmente, sua comunhão com Roma, pretendendo representar a genuína tradição.

Os grupos conservadores tornaram-se, no imediato pós-Concílio, sempre mais marginais na geografia eclesial, principalmente no Brasil, no qual o avanço de um “cristianismo de libertação”, ligado claramente às posições marxistas, levou a Igreja brasileira a ser considerada uma das mais progressistas do mundo. Assim, esses grupos passaram a certo ostracismo eclesial, tendo visibilidade midiática apenas por posições radicais que traziam uma

³¹¹ Em carta de 1970, Sigaud afirmava, profetizando o que aconteceria com seus companheiros do *Coetus*: “[...] autoridade do Papa. E que aceitem quando ele manda uma coisa que lhes agrada, mas também quando manda o que lhes desagrade. Com o papa nós nunca erramos. Dizem que D. Sigaud mudou. Mudei naquilo que o Papa determinou que se mudasse. Não mudei em meus princípios, em minha orientação, nas coisas que ensinava e defendia, porque sempre estive com o Papa. E não quero que ninguém me siga a não ser na medida em que estou com o papa. Este é o nosso vínculo de unidade. Fora dele temos a desordem e a desunião, a heresia e o cisma” FSIGAUDiamantina.

certa perspectiva anti-romana. De fato, os mais intransigentes, como Lefebvre, viam Roma como a “grande apóstata”, não a Igreja verdadeira e “de sempre”, mas aquela corrompida pelo furor revolucionário liberal que não descansaria enquanto não a destruísse sumariamente. O Concílio, para o arcebispo e seus seguidores – sendo o mais importante Antônio de Castro Mayer –, na sua fase de recepção, foi uma etapa dessa revolução e deveria continuar sendo combatido em vários de seus pontos³¹².

A recepção do Concílio, ainda em andamento, teve outros desenlaces importantes. A assunção do cardeal Joseph Ratzinger ao pontificado trouxe novas questões que os historiadores deverão se debruçar num futuro próximo. Para Bento XVI, a crise do catolicismo contemporâneo, tão anunciada pelos bispos antimodernos, deve ser interpretada à luz dos variados excessos ocorridos no período. Segundo Ratzinger, o Concílio precisaria ser “redescoberto” em todas as suas dimensões, no seu espírito e na sua letra, sem um pensamento ingênuo que se pautasse pela ideia de que o confronto entre a Igreja e a modernidade dar-se-ia sem conflitos. De fato, Ratzinger já havia deixado clara a sua posição sobre o Concílio e o Pós-Concílio em seu famoso livro-entrevista de 1985 – “A fé em crise? O cardeal Ratzinger se interroga”.³¹³ Nele afirmou:

se por “restauração” compreendemos a busca de um novo equilíbrio (*die Suche auf ein neues Gleichgewicht*) após os exageros de uma indiscriminada abertura ao mundo, após as interpretações por demais positivas de um mundo agnóstico e ateu, pois bem, então uma “restauração” entendida nesse sentido (isto é, um equilíbrio redescoberto da orientação e dos valores no âmbito da totalidade católica), uma tal “restauração” é absolutamente almejável e, aliás, já está em ação na Igreja (MESSORI; RATZINGER, 1985, p. 23).

Por estas palavras de Ratzinger pode-se notar que as tensões que tiveram seu ápice no decorrer dos debates conciliares ainda tinham projeção nos anos 1980 e ainda hoje. A noção de “reequilíbrio” defendida pelo cardeal e atualmente pelo papa, é expressa mais claramente no seu discurso de Natal para os cardeais, em dezembro de 2005 – onde afirma que a crise da Igreja é devido à hermenêutica que privilegia a noção de ruptura do evento conciliar –, e na sua polêmica atitude de levantar a excomunhão dos bispos da Fraternidade São Pio X, que haviam sido sagrados sem ordem da Santa Sé em 1988 por Lefebvre e Mayer.

Outros pontos de “revisão” a fim de levar ao “reequilíbrio” de forças foram levados a cabo tanto por Bento XVI quanto por seu predecessor, o papa João Paulo II. São inúmeros os movimentos e gestos que levaram alguns historiadores a verem os dois pontífices como os

³¹² Cf. a obra do arcebispo, publicada originalmente em 1987, LEFEBVRE, 1991.

³¹³ Cf. MESSORI, RATZINGER, 1985.

grandes “defensores da fé”³¹⁴. Dessa forma, a pergunta que se levanta para um posterior aprofundamento é: até que ponto as inúmeras posições tomadas pelos dois pontificados em matéria teológica se aproximam daquelas defendidas pela minoria conciliar?

Dividiu-se o trabalho em duas partes. A primeira tratou do pré-Vaticano II e a ascensão das forças católicas antimodernas. A segunda concentrou-se no próprio Concílio Vaticano II e na atuação dos bispos antimodernos brasileiros nas fileiras da minoria conciliar.

Dessa forma, inicialmente – capítulo 1 –, o trabalho objetivou compreender a gênese do pensamento católico antimoderno e conservador, que se encontra na ascensão da chamada Igreja oitocentista, denominada como Ultramontana, e que teve suas consequências por todo o século XX. Além disso – no segundo capítulo –, procurou entender o que chamou de “dogmática antimoderna”, buscando as principais influências intelectuais dessa corrente.

Seguindo o pensamento de Popper (1974), que afirma que “a interpretação é um ponto de vista cujo valor reside em sua fertilidade, em sua força de lançar luz sobre o material histórico, para levar-nos a encontrar novo material e para ajudar-nos a racionalizá-lo e unificá-lo” (p. 186), fez-se a opção metodológica de ler e compreender o pensamento e a atuação dos católicos antimodernos brasileiros no Vaticano II dentro de uma perspectiva que prezasse pelas permanências. Assim sendo, estabeleceram-se – no capítulo 3 – algumas hipóteses interpretativas do próprio Concílio, inserindo-o num “tempo longo”, visando, da mesma forma, compreendê-lo como um evento que se insere na perspectiva de uma “longa duração”. Levantou-se a hipótese de que as polarizações que se deram no Concílio, entre aqueles que desejavam uma maior abertura da Igreja para os valores modernos e aqueles que negavam qualquer possibilidade desse encontro deu-se no decorrer de pouco mais de um século, desde as primeiras divisões dentro do catolicismo entre “católicos integrais” e “católicos sociais”. Dessa forma, o Concílio demonstrou-se como um campo de lutas simbólico-normativas no qual duas tendências, que já disputavam espaço dentro da Igreja por décadas, lutavam por certa hegemonia em um evento central na dinâmica histórica do Catolicismo. Quem viveu e presenciou os debates conciliares, pôde ver dois importantes bispos brasileiros – D. Hélder Câmara e D. Sigaud – lutando com grande ardor, mas em fileiras opostas, pelo bem da mesma Igreja.

No último capítulo da primeira parte, visou-se mapear a influência do Catolicismo ultramontano no Brasil. Dessa forma, empreendeu-se a pesquisa do pensamento dos personagens que encarnaram, no país, algumas das perspectivas do ultramontanismo, principalmente as figuras de Sigaud, Mayer e Plínio Corrêa de Oliveira.

³¹⁴ Cf. MICCOLI, 2007.

A segunda parte do trabalho tratou exclusivamente da ação e do pensamento dos bispos antimodernos brasileiros no Vaticano II. Puderam-se ver, em seus cinco capítulos, suas principais ideias e a formação de uma “irmandade” – o *Coetus Internationalis Patrum* –, que congregou vários bispos da mesma tendência, com o fim de barrar a força da maioria. Viu-se também a importância de Sigaud e Mayer, principalmente a do primeiro, na organização desse grupo e algumas de suas atuações. Destacam-se aquelas que chegaram diretamente ao papa Paulo VI, referentes à liberdade religiosa, a uma condenação do comunismo e à consagração do mundo ao coração imaculado da Virgem Maria. Porém, os impactos das intervenções do *Coetus* junto às decisões favoráveis ao grupo por Paulo VI não são passíveis de serem descobertos. Além disso, foi possível ler em primeira mão algumas das mais importantes intervenções de Sigaud e Mayer no Concílio, traduzidas diretamente do latim, e alguns documentos ainda inéditos.

Tornou-se claro, então, a partir da leitura do vasto material que passava nas mãos dos padres antimodernos, como folhetos, livros e estudos fotocopiados, além, claro, de suas próprias intervenções e escritos, que suas ideias baseavam-se no tripé marianismo-anticomunismo-antijudaísmo. Concluiu-se também que os católicos brasileiros antimodernos – incluindo Sigaud, Mayer e Plínio e seu grupo – tiveram importante papel na organização do grupo minoritário no Concílio, atuando, no caso de Sigaud, como seu secretário, intermediário e porta-voz.

A partir da leitura e apresentação das raízes do pensamento antimoderno católico brasileiro no Concílio Vaticano II, investigou-se um importante extrato das forças católicas do País e sua atuação no maior evento eclesial do século XX. A importância do Concílio para a Igreja foi de crucial importância, na medida em que visava uma aproximação com o homem moderno. Contudo, tais forças, em união com outras de diferentes conferências episcopais, especialmente a italiana e a francesa, que também calcavam suas experiências e gramáticas na experiência da Igreja ultramontana, viram em vários pensamentos e ações de outros grupos – aqueles que se congregavam em um eixo de atuação liberalizante no Concílio – perigos profundos para a doutrina e para a fé católicas. Dessa forma, também se organizaram, a fim de barrar as inúmeras pretensões de “distensão” perseguida pelos bispos liberais.

O campo do conservadorismo católico brasileiro é extenso e merece receber tratamento historiográfico devido. Muitas questões ainda estão abertas e merecem maior atenção dos historiadores do conservadorismo católico brasileiro. Pode-se citar, entre outras, o pós-Concílio nas arquidioceses de Diamantina (Sigaud) e Campos (Mayer); as

relações entre estes bispos nos anos que se seguem à conclusão do Concílio; a questão litúrgica, a partir do *moto proprio Summorum Pontificum*, de Bento XVI de 2007; e, especialmente, as lutas em torno da hermenêutica dos documentos conciliares realizadas por grupos de diferentes tendências³¹⁵.

³¹⁵ Um padre da Fraternidade Sacerdotal São Pio X publicou recentemente no Brasil: cf. CALDERÒN, 2009. Além desta obra, que remete exclusivamente à esfera antimoderna, publicou-se também sobre a mesma temática: MARCHETTO, 2005; O'MALLEY, 2007; ROUTHIER, 2007; SCHEFFCZYK, 1998.

REFERÊNCIAS

A Ordem, Rio de Janeiro, v. 7, ano VII, 1932.

AIRIAU, Paul. **Le Seminaire français de Rome du P. Le Floch, 1904-1927**. 2003. 953f. Tese (Doutorado em Novo Regime) – Institut d'Études Politiques de Paris, Paris, 2003.

ALBERIGO, G. (a cura di). **Storia del Concilio Vaticano II: il concilio adulto** (vol. III). Bologna: Il Mulino, 1998.

ALBERIGO, G. (dir.). **História do Concílio Vaticano II** (vol. I). Petrópolis: Vozes, 1996.

ALBERIGO, G. (dir.). **História do Concílio Vaticano II** (vol. II). Petrópolis: Vozes, 2000.

ALBERIGO, G. **Angelo José Roncalli, João XXIII**. São Paulo: Paulinas, 2000.

ALBERIGO, G. **Igreja e História**. São Paulo: Paulus, 1999.

ALBERIGO, G. Instituições eclesiais para a salvaguarda da ortodoxia. **Concilium**, Petrópolis, v. 212, n. 4, 1987.

ALBERIGO, G. **Lo sviluppo della dottrina sui poteri della Chiesa universale: momenti essenziali tra il XVI e il XIX secolo**. Roma: Herder, 1964.

ALBERIGO, G. Novas fronteiras da história da Igreja? **Concilium**, Petrópolis, n. 57, p. 870-885, julho de 1970.

ALBERIGO, G. **Storia del Concilio Vaticano II: concilio di transizione**. (vol. V). Bologna: Il Mulino, 2001.

ALBERIGO, G. **Storia del Concilio Vaticano II: la chiesa come comunione**. (vol. IV). Bologna: Il Mulino, 1999.

ALBERIGO, G.; JOSSUA, J.-P. (a cura di). **Il Vaticano II e la Chiesa**. Brescia: Paideia, 1985.

ALEXANDER, Daniel. Is fundamentalism an Integrism? **Social Compass, Recherches sociologiques**, Louvain, v. 32, n. 4, p. 373-392, Louvain, 1985.

ALMEIDA, Antonio José. Modelos eclesiológicos e ministérios eclesiais. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 48, fasc. 190, p. 310-352, janeiro de 1988.

ANGELINA, N. A.; ALBERIGO, G. **Giovanni XXIII**. Profezia nella fedeltà. Brescia: Queriniana, 1978

- ANTA, Marcelino Cabrerros *et al.* (orgs.). **Código de Derecho Canónico**. Madrid: La Editorial Católica, 1957.
- ANTOINE, Charles. **O integrismo brasileiro**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1980.
- ANZEVUI, Abeé Jean. **Le drame d'Écone: analyse et dossier**. Sion: Valprint, 1976.
- ARAÚJO, José Carlos Souza. **Igreja Católica no Brasil**. São Paulo: Paulinas, 1986.
- ARENDT, Hannah. **As origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- ARON, Raymond. **Los marxismos imaginários: de Sartre a Althusser**. Madrid: Monte Ávila, 1969.
- ARRUDA, José Jobson. A era das revoluções burguesas: o problema das origens. **Anais do Museu Paulista**. São Paulo, tomo 30, 1980.
- AUBERT, Roger. A história da Igreja, chave indispensável à interpretação das decisões do magistério. **Concilium**, Petrópolis, n. 57, p. 895-904, julho de 1970.
- AUBERT, Roger. **A Igreja na sociedade liberal e no mundo moderno** (Tomo I). Petrópolis: Vozes, 1975.
- AUBERT, Roger. Pio IX y su epoca. In: FLICHE, A.; MARTÍN, V. (Dir.). **Historia de la Iglesia**. Valencia: EDICEP, 1974.
- AUBERT, Roger. Publicações recentes sobre o modernismo. **Concilium**, Petrópolis, n. 7, p. 78-104, 1966.
- AZZI, Riolando. **A neocristandade: um projeto restaurador**. São Paulo: Paulus, 1994.
- AZZI, Riolando. D. Romualdo Seixas e D. Macedo Costa: dois propugnadores da liberdade da Igreja no século passado. **Revista de Cultura**, Petrópolis, n. 6, p. 53-59, agosto de 1974.
- AZZI, Riolando. O Movimento Brasileiro de reforma Católica durante o Século XIX. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 34, fasc. 135, p. 646-662, 1974a.
- AZZI, Riolando. Presença da Igreja Católica na Sociedade Brasileira. **Comunicações do ISEB**, Rio de Janeiro, n. 13, p. 10, 1981.
- BABBIT, Irving. **Democracia e Liderança**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2003.
- BACCI, Antonio. Sacra Congregazione dei Seminari e delle università degli Studi. **Il Latino: lingua viva nella Chiesa**. Roma, 1957.
- BARAÚNA, Frei Guilherme (dir.). **A Igreja do Vaticano II**. Petrópolis: Vozes, 1965.
- BARAÚNA, Guilherme. A declaração do Concílio Vaticano II sobre a liberdade religiosa. **Revista Eclesiástica brasileira**, Petrópolis, v. 26, fasc. 2, junho de 1966.
- BARAÚNA, Guilherme. O estado atual da controvérsia sobre a co-redenção de Maria. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 20, fasc. 2, junho de 1960.

BARAÚNA, Luiz J. Brasil. In: BEOZZO, José Oscar (org.). **A Igreja Latino-Americana às vésperas do Concílio**: história do Concílio Ecumênico Vaticano II. São Paulo: Paulinas, 1993.

BASILE, Fr. (OSB). **La liberte religieuse et la tradition catholique**: un cas de développement doctrinal homogène dans le magistère authentique. Barroux: Abbaye Sainte-Madeleine du Barroux, 1998.

BASTIDE, Roger. Religion and the Church in Brazil. In: SMITH, T. L., MARCHANT, A. (Eds.). **Brazil, portrait of half a Continent**. New York, 1951 *apud* DELLA CAVA, Ralph. *Milagre em Joazeiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

BEA, A. L'enciclica "Humani generis" e gli studi biblici. **Civiltà Cattolica**, Roma, v. 4, quad. 2410, p. 417- 430, novembre 1950.

BENEDETTI, Luiz Roberto. **Os santos nômades e o Deus estabelecido**. São Paulo: Paulinas, 1984.

BEOZZO, José Oscar. **A Igreja do Brasil no Concílio Vaticano II (1959-1965)**. São Paulo: Paulinas, 2005.

BEOZZO, José Oscar. A Igreja entre a Revolução de 1930, o Estado Novo e a Redemocratização. In: FAUSTO, Boris (Org.). **História Geral da Civilização Brasileira** (tomo III). São Paulo: Difel, 1984.

BEOZZO, José Oscar. Irmandades, santuários, capelinhas de beira de estrada. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 37, n. 148, p. 741-758, 1977.

BEOZZO, José Oscar. O Concílio Vaticano II: etapa preparatória. In: LORSCHIEDER, A. *et al.* **Vaticano II: 40 anos depois**. São Paulo: Paulus, 2005a.

BEOZZO, José Oscar. **Padres conciliares brasileiros no Vaticano II**: participação e prosopografia – 1959-1965. 2001. Tese (Doutorado em história) – Universidade de São Paulo, São Paulo/SP, 2001.

BERGER, Peter L. **Rumor de anjos**: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural. Petrópolis: Vozes, 1997.

BERGER, Peter, LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade**. Petrópolis: Vozes, 1985.

BERGER, Peter, LUCKMANN, Thomas. **Modernidade, pluralismo e crise de sentido**: a orientação do homem moderno. Petrópolis: Vozes, 2004.

BERGER, Peter. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985.

BERGER, Peter. **Una gloria remota**: avere fede nell'epoca del pluralismo. Bologna: Il Mulino, 1994.

BERNARDUS. **Gli ebrei e il concilio alla luce della Sacra Scrittura e della Tradizione**. Roma: mimeo, 1963.

BERTO, Pe. Victor-Alain. **Cartas do Concílio**. Capela.org, 2007. Disponível em: <<http://www.capela.org.br/Crise/Vaticano2/berto1.htm>> Acesso em 01 jun. 2007.

BITTENCOURT FILHO, José. Da Pós-secularização: notas sociológicas. **Numen**, Juiz de Fora, v. 2, n. 1, p. 73-95, 1999.

BOBBIO, Norberto. **Direita e esquerda: razões e significados de uma distinção política**. São Paulo: UNESP, 2001.

BOMBONATTO, Vera I.; GONÇALVES, Paulo Sérgio L. (orgs.). **Concílio Vaticano II: análise e prospectivas**. São Paulo: Paulinas, 2004.

BOURDIEU, P. A ilusão biográfica. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes (orgs.). **Usos & abusos da História Oral**. Rio de Janeiro: FGV, 2002.

BRAUDEL, F. **Escritos sobre a história**. São Paulo: Perspectiva, 1978.

BRUNEAU, Thomas C. **Catolicismo brasileiro em época de transição**. São Paulo: Loyola, 1974.

BUONASORTE, Nicla. Per la “pura, piena, integra fede cattolica”: il p. Victor Alain Berto al concilio Vaticano II. **Cristianesimo nella Storia**, Bologna, n. 22, p. 111-151, 2001.

BUONASORTE, Nicla. **Siri: tradizione e Novecento**. Bologna: Il Mulino, 2006.

BUONASORTE, Nicla. **Tra Roma e Lefebvre: il tradizionalismo cattolico italiano e il Concilio Vaticano II**. Roma: Edizioni Studium, 2003.

BURIGANA, Riccardo. **La Bibbia nel Concilio: la redazione della costituzione “Dei Verbum” del Vaticano II**. Bologna: Il Mulino, 1998.

BURKE, Edmund. **Reflexões sobre a Revolução em França**. Brasília: UnB, 1997.

CALDERÓN, Pe. Álvaro. **A candeia debaixo do alqueire: questão disputada sobre a autoridade doutrinal do magistério eclesiástico a partir do Concílio Vaticano II**. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2009.

CAMMILLERI, Rino. Donoso Cortés. In: MALGIERI, Gennaro (a cura di). **Conservatori: da Edmund Burke a Russel Kirk**. Roma: Minotauro, 2006.

CAPRILE, G. Ancora su Giovanni XXIII. **Civiltà Cattolica**, Roma, p. 49-54, 5 aprile 1980.

CAPRILE, G. **Il Concilio Vaticano II** (5 volumi). Roma: Civiltà Cattolica, 1966-1968.

CAPRILE, G. Profilo di Giovanni XXIII. **Civiltà Cattolica**, Roma, p. 392-398, 1 settembre 1979.

CARBONE, Vincenzo. L'azione direttiva di Paolo VI nei periodi II e III del Concilio Ecumenico Vaticano Secondo. In: ISTITUTO PAOLO VI. **Paolo VI e i problemi ecclesiologici al Concilio**. Brescia: Studium, 1989.

CARLI, Luigi Maria. **È possibile discutere serenamente della questione giudaica?**. Rovigo: Istituto Padano di Arti Grafiche. Estratto da “Palestra del Clero”, n. 9, del 1º maggio 1965a.

- CARLI, Luigi Maria. **L'ultima settimana della III Sessão Conciliare**. Rovigo: Istituto Padano di Arti Grafiche, 1965c.
- CARLI, Luigi Maria. **La questione giudaica davanti al Concilio Vaticano II**. Rovigo: Istituto Padano di Arti Grafiche. Estratto da "Palestra del Clero", n. 4, del 15 febbraio 1965.
- CARLI, Luigi Maria. **Maria Santissima: Madre e Prototipo della Chiesa**. Roma: Oikoumenikon, 1965b.
- CARLI, Mons. Luigi Maria. **La Chiesa a Concilio**. Lettera Pastorale al Clero Secolare e Religioso della Diocesi. Roma: Scuola Tipografica, 1963.
- CATHOLICUS. **Il Concilio e l'assalto Centro-Europeu**. Roma: mimeo, 1963.
- CAVATERRA, Emilio. **Il Prefetto del Santo'Offizio: le opere e i giorni del cardinale Ottaviani**. Milano: Mursia, 1990.
- CENTRO DE ESTUDOS E PESQUISAS DA HISTÓRIA DA IGREJA NO BRASIL. **D. Antônio de Macedo Costa: Bispo do Pará: Arcebispo primaz. (1830-1891)**. São Paulo: Loyola, 1982.
- CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
- CHALET, Jean-Anne. **Monseigneur Lefebvre, o bispo rebelde**. Rio de Janeiro: DIFEL, 1977.
- CHEVALLIER, J. J. **As grandes obras políticas de Maquiavel a nossos dias**. Rio de Janeiro: Agir, 1993.
- CHOLVY, Gerard. A Revolução e a Igreja: rupturas e continuidades. **Concilium**, Petrópolis, v. 221, n. 1, p. 52-87, 1989.
- CIPRIANI, Gabriele. **Itinerário ecumênico de João XXIII**. São Paulo: Paulinas, 1985.
- COGORDAN, George. **Joseph De Maistre**. Paris: Hachette, 1922.
- COLLANTES, Justo. **A fé católica: documentos do magistério da Igreja**. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 2003.
- CONGAR, Y. **Igreja e Papado**. São Paulo: Loyola, 1997.
- CONGAR, Yves. **Diálogos de outono**. São Paulo: Loyola, 1990.
- CONGAR, Yves. **Diario del Concilio**. 2 vols. Milano: San Paolo, 2005.
- CONGAR, Yves. Dom Lefebvre, defensor da Tradição? Os discernimentos necessários. **Concilium**, Petrópolis, v. 139, fasc. 9, p. 94-103, 1978.
- CONGAR, Yves. **La crisi nella chiesa e mons. Lefebvre**. Brescia: Queriniana, 1976.
- CONGAR, Yves. **Os leigos na igreja: escalões para uma teologia do Laicato**. São Paulo: Herder, 1966.

- CONGAR, Yves. **Santa Chiesa: saggi ecclesiologici**. Brescia: Morcelliana, 1964.
- CONGAR, Yves. Vaticano II, un concilio vivente. **La rivista del clero italiano**. Milano, Anno 65, n. 6, p. 402-408 Giugno 1984.
- COPPE, Rodrigo C. **O influxo ultramontano no Brasil e o pensamento de Plínio Corrêa de Oliveira**. 2005. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora/MG, 2005.
- CORÇÃO, Gustavo. **O século do nada**. Rio de Janeiro: Record, 1973.
- CORRIGAN, Raymond. **A Igreja e o século XIX**. Rio de Janeiro: Agir, 1946.
- COURTOIS, Stéphane; KUFFER, Rémi *et al.* **O livro negro do comunismo: crimes, terror e repressão**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.
- DANIEL-ROPS, Henri. **A Igreja das revoluções: um combate por Deus (vol. 2)**. São Paulo: Quadrante, 2006.
- DE MAISTRE, J. **Du Pape**. Paris: Charpentier, 1872.
- DE PONCIS, Leon. **Il problema dei giudei in concilio**. Roma: Tipografia Romana, s/d.
- DELLA CAVA, Ralph. **Milagre em Juazeiro**. São Paulo: Paz e Terra, 1985.
- DELUMEAU, J. **La Reforma**. Barcelona: Labor, 1973.
- DENZINGER, Heinrich. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral**. São Paulo: Paulinas & Loyola, 2007.
- DOM LEME. **Carta Pastoral a Olinda**. Olinda: mimeo, s/d.
- DOMINGUES, Beatriz. **Tradição na modernidade e modernidade na tradição: a modernidade ibérica e a revolução copernicana**. Rio de Janeiro: COPPE/UFRJ, 1996.
- DONOSO CORTES, J. **Ensayo sobre el catolicismo el liberalismo y el socialismo**. Buenos Aires: Americalee, 1943.
- DONOSO CORTES, J. **Obras completas**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1946.
- DORÉ, Joseph; MELLONI, Alberto (a cura di). **Volti di fini concilio: studi di storia e teologia sulla conclusione del Vaticano II**. Bologna: Il Mulino, 2000.
- DREHER, Luís H. A sedição do secular na religião: uma análise da obra de Friedrich Gogarten. **Numen**, Juiz de Fora, v. 2, n. 1, p. 51-72, jan./jun. 1999.
- FAGGIOLI, Massimo. **Il vescovo e il concilio: modello episcopale e aggiornamento al Vaticano II**. Bologna: Il Mulino, 2005.
- FALCON Francisco. História das Idéias. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (org.s). **Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia**. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

FATTORI, M. T.; MELLONI, A. (a cura di). **L'evento e le decisioni**: studi sulle dinamiche del Vaticano II. Bologna: Il Mulino, 1997.

FEBVRE, Lucien. **Martinho Lutero**: um destino. Lisboa: ASA, 1994.

FENTON, Joseph Clifford. Duas correntes no pensamento católico contemporâneo. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 8, fasc. 4, p. 785-794, dezembro de 1948.

FERRO, Marc. **O livro negro do colonialismo**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

FESQUET, H. **Le journal du Concile**. St. Martin: Folcalquier, 1966.

FLAKSMAN, D.; KORNIS, M. Ação Católica Brasileira. In: FUNDAÇÃO GETÚLIO VARGAS. **Dicionário Histórico-Biográfico Brasileiro**: 1930-1983 (vol. 1). Rio de Janeiro: Forense Universitária, FGV/CPDOC, 1984.

FLEICHMAN, Dom Lourenço. **Tradição versus Vaticano**: Dossiê completo das negociações entre Mgr. Lefebvre e o Vaticano (1988-2001). Niterói: Permanência, 2001.

FLICK, M. L'enciclica "Humani generis". **Civiltà Cattolica**, Roma, v. 3, quad. 2406, p. 577-599, 9 settembre 1950.

FLORIDI, Ulisse Alessio. **O radicalismo católico brasileiro**: para onde vai o catolicismo progressista no Brasil. São Paulo: Hora Presente, 1973.

FLORISTAN, Casiano. **Vaticano II**: un concilio pastoral. Salamanca: Sígueme, 1990.

FONSECA, Joaquim Moreira. Congregações Marianas. **O Diário**, Belo Horizonte, 01 maio 1935, n. 71, ano 1.

FORACCHI, Marialice M. **Manheim**. São Paulo: Ática, 1982.

FOUILLOUX, E. A fase antepreparatória (1959-1960). In: ALBERIGO, G (dir.). **História do Concílio Vaticano II**. Petrópolis: Vozes, 1995.

FRATERNIDADE SACERDOTAL SÃO PIO X. **O problema da reforma litúrgica**: a missa de Paulo VI e do Vaticano II. Niterói: Permanência, 2001.

FRATERNITÉ SAINT PIE X. **Écône**: portes ouverts. 1976.

GIDDENS, Anthony. **Modernidade e identidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

GLIOZZO, A. (s.j.). **Considerazioni sul problema del comunismo italiano visto pastoralmente**. Itália, s/d.

GOMES, M. S. Liberdade religiosa: Algumas questões. **Didaskalia – Revista da Faculdade de Teologia de Lisboa**, Lisboa, V. 33, p. 257-281, 2003.

GÓMEZ DE ARTECHE Y CATALINA, S. **Grupos "extra aulam" en el II Concilio Vaticano y su influencia**. 1980. Tese (Doutorado em Direito Canônico) – Facultad de Derecho de la Universidad de Valladolid, Valladolid, Espanha, 1980.

GÓMEZ-HERAS, José. Fé e autoridade eclesiástica no Concílio Vaticano I. **Concilium**, Petrópolis, v. 117, fasc. 7, p. 63-70, 1976.

GOYAU, Georges. **La pensée religieuse de Joseph De Maistre**. Paris: Perrin, 1921.

GRANFIELD, Patrick. Surgimento e queda da *societas perfecta*. **Concilium**, Petrópolis, v. 7, n. 177, p. 7-14, 1982.

GRANGE, Teodoro Klitsche. Louis-Gabriel-Ambroise de Bonald. In: MALGIERI, Gennaro (a cura di). **Conservatori: da Edmund Burke a Russel Kirk**. Roma: Minotauro, 2006.

GUILLOU, Marie-Joseph. A crise de Lamennais. **Concilium**, Petrópolis, n. 7, p. 94-104, set. 1967.

GUIMARÃES, Atila Sinke. **In the murky waters of Vatican II**. Metairie: MAETA, 1997.

GUTIÉRREZ, Gustavo. La chiesa e i poveri, visti dall'America Latina. In: ALBERIGO, G.; JOSSUA, J.-P. (orgs). **Il Vaticano II e la Chiesa**. Brescia: Paideia Editrice Brescia, 1985.

HABERMAS, J. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HÄRING, Bernhard. **Fede, storia, morale**. Intervista di Gianni Licheri. Roma: Borla, 1989.

HENN, Willian. Yves Congar and *Lumen gentium*. **Gregorianum**, v. 86, n. 3, p. 563-592, 2005.

HERVIEU-LÉGER, Daniele. **Religione e memoria**. Bologna: Il Mulino, 1996.

HIRPINUS. **A “nova teologia”**. Os que pensam que venceram. Niterói: Permanência, 2001.

HOBSBAWM, E. J. **A era das revoluções: Europa 1789-1848**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

HOBSBAWM, E. J. **A era dos extremos: o longo século XX**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOORNAERT, Eduardo. **História da Igreja no Brasil** (tomo 2). Petrópolis: Vozes, 1977.

HUIZING, Peter; KNUT, Walf. Estruturas centrais da Igreja. **Concilium**, Petrópolis, v. 7, n. 147, p. 3-12, 1979.

HUIZING, Petrus. Liberdade religiosa: estudo bibliográfico. **Concilium**, Petrópolis, p. 97-121, Outubro 1966.

HULSHOF, Jan. A crise do modernismo: Alfred Loisy e George Tyrrel. **Concilium**, Petrópolis, n. 133, p. 31-42, 1978.

HÜNERMANN, Peter (a cura di). **Heinrich Denzinger. Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus fidei et Morum**. Bologna: Dehoniane, 2003.

IGLÉSIAS, Francisco. **História e ideologia**. São Paulo: Perspectiva, 1981.

ISNARD, D. Clemente José Carlos (OSB). Apêndice “O movimento litúrgico no Brasil”. In: BOTTE, Bernard (OSB). **O Movimento Litúrgico**. São Paulo: Paulinas, 1978.

ISTITUTO PAOLO VI. **Paolo VI e il rapporto Chiesa-mondo al concilio**. Brescia: Istituto Paolo VI, 1991.

JEDIN, Hubert. **ConcÍlios Ecumênicos**. São Paulo: Herder, 1961.

JOÃO PAULO II. **Carta Encíclica Fides et Ratio do Sumo PontÍfice João Paulo II aos Bispos da Igreja Católica sobre as relações entre fé e razão**. São Paulo: Paulinas, 2005.

JUDT, Tony. **Passado imperfeito**: um olhar crítico sobre a intelectualidade francesa. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

KASPER, W. **Teologia e Iglesia**. Barcelona: Herder, 1989.

KIRK, Russel. **The conservative mind**: from Burke to Eliot. Washington: Regnery Publishing, 2005.

KLOPPENBURG, B. A dignidade da pessoa humana e suas exigências. Os ensinamentos do Vaticano II. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 26, fasc. 3, p. 552-573, setembro 1966.

KLOPPENBURG, Frei Boaventura. O novo dogma da Assunção. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 11, fasc. 3, p. 564-595, setembro de 1951.

KLOPPENBURG, Pe. Frei Boaventura. **ConcÍlio Vaticano II**: documentário preconiliar (vol. I). Petrópolis: Vozes, 1962.

KLOPPENBURG, Pe. Frei Boaventura. **ConcÍlio Vaticano II**: primeira sessão (set-dez. 1962). (vol. II). Petrópolis: Vozes, 1962.

KLOPPENBURG, Pe. Frei Boaventura. **ConcÍlio Vaticano II**: quarta sessão (set-dez. 1965). (vol. V). Petrópolis: Vozes, 1965.

KLOPPENBURG, Pe. Frei Boaventura. **ConcÍlio Vaticano II**: segunda sessão (set-dez. 1963). (vol. III). Petrópolis: Vozes, 1963.

KLOPPENBURG, Pe. Frei Boaventura. **ConcÍlio Vaticano II**: terceira sessão (set-dez. 1964). (v. IV). Petrópolis: Vozes, 1963.

KOMONCHAK, J.A. Riflessioni storiografiche sul Vaticano II come evento. In: FATTORI, M.T.; MELLONI, A. (a cura di). **L'evento e le decisioni**. Bologna: Il Mulino, 1997.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto, PUC-Rio, 2006.

KUHN, Thomas. **As estruturas das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 2000.

L'AZIONE GIUDAICO-MASSONICA NEL CONCILIO. TESTO RISERVATO ESCLUSIVAMENTE AI REVERENDISSIMI PADRI CONCILIARI. Roma: De Schmidt Stampatore, s/d.

LAMMENAIS, F. **Palavras de um crente**. São Paulo: Mundo Latino, 1954.

LAPIDE, P. E. **Rome et les juifs**. Paris: Éditions du Seuil, 1967.

- LAURENTIN, René. **L'Église et les juifs à Vatican II**. Turnai: Casterman, 1967.
- LAY, Benny. **Il papa non eletto**: Giuseppe Siri cardinale di Santa Romana Chiesa. Roma-Bari: Laterza, 1993.
- LE CARON, H. La mission destructrice de la Révolution. **Supplément a Défense Du foyer**, n. 59, juillet, 1964.
- LE GOFF, J. **História e Memória**. Campinas: UNICAMP, 2003.
- LE GOFF, J. **São Luís**: uma biografia. Rio de Janeiro: Record, 1999.
- LECLER, J. A liberdade religiosa no decurso da história. **Concilium**, Petrópolis, n. 8, p. 5-19, Outubro 1966.
- LEFEBVRE, M. **J'accuse le Concile!** Paris: Saint-Gabriel, 1976.
- LEFEBVRE, M. **Un vescovo parla**. Milano: Rusconi, 1995.
- LEFEBVRE, Marcel. **Perspectivas conciliares entre la 3a y 4a sesion**. Madrid: Editorial Speiro, 1965.
- LEFEBVRE, Mons. Marcel. **Do liberalismo à apostasia**: a tragédia conciliar. Rio de Janeiro: Permanência, 1991.
- LEGITIMO, Gianfranco. Joseph de Maistre. In: MALGIERI, Gennaro (a cura di). **Conservatori**: da Edmund Burke a Russel Kirk. Roma: Minotauro, 2006.
- LENHARO, Alcir. **A sacralização da política**. Campinas: Papyrus, 1986.
- LEVI, Giovanni. Usos da biografia. AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes (orgs.). **Usos & abusos da História Oral**. Rio de Janeiro: FGV, 2002.
- LIBANIO, J. B. **A volta à grande disciplina**. São Paulo: Loyola, 1983.
- LIBANIO, J. B. **Concílio Vaticano II**: em busca de uma primeira compreensão. São Paulo: Loyola, 2005.
- LIBANIO, J. B. **Igreja contemporânea**: encontro com a modernidade. São Paulo: Loyola, 2000.
- LIBANIO, J. B.; MURAD, A. **Introdução à teologia**: perfil, enfoques, tarefas. São Paulo: Loyola, 1996.
- LIMA, Alceu Amoroso. **João XXIII**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1966.
- LIMA, Alceu Amoroso. **Memórias Improvisadas**. Petrópolis: Vozes, 1973.
- LIMA, Alceu Amoroso. **O Cardeal Leme**: um depoimento. Rio de Janeiro: José Olympio, 1943.
- LIMA, Lizanias de Souza. **Plínio Corrêa de Oliveira**. Um cruzado do século XX. 1984. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade de São Paulo, São Paulo/SP, 1984.
- LLOYD, Christopher. **As estruturas da história**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

- LORSCHIEDER, A. *et al.* **Vaticano II: 40 anos depois.** São Paulo: Paulus, 2005.
- LÖWY, Michael. **A guerra dos deuses: religião e política na América Latina.** Petrópolis: Vozes, 2000.
- LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. Pio IX e o catolicismo no Brasil. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 40, fasc. 158, p. 27-85, 1980.
- MADIRAN, J. Anti-communisme “négatif”. **Itinéraires**, 43, mai 1960.
- MADIRAN, J. **O acordo Roma-Moscou.** Permanência, 2009. Disponível em <<http://www.permanencia.org.br/revista/atualidades/negociacoes.htm>>. Acesso em 18/2/2009.
- MAIA, Pe. Pedro Américo. **História das congregações marianas no Brasil.** São Paulo: Loyola, 1992.
- MAIA, Pe. Pedro Américo. **Pe. Leonel Franca.** São Paulo: Loyola, 1982.
- MAINWARING, Scott. **Igreja católica e política no Brasil: 1916-1985.** São Paulo: Brasiliense, 1989.
- MAIO, Marcos Chon. Qual antissemitismo? Relativizando a questão judaica no Brasil dos anos 1930. In: PANDOLFI, Dulce (org.). **Repensando o Estado Novo.** Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1999.
- MALATIAN, Teresa. **Império e missão: um novo monarquismo brasileiro.** São Paulo: Nacional, 2001.
- MALGIERI, Gennaro (a cura di). **Conservatori: da Edmund Burke a Russel Kirk.** Roma: Minotauro, 2006.
- MALLERAIS, Bernard Tissier de. **Mons. Lefebvre: una vita.** Chieti: Tabula Fati, 2005.
- MALNATI, Ettore. **Paolo VI e il Concilio.** Casale Monferato: Portalupi, 2006.
- MANOEL, Ivan A. A esquerdização do catolicismo brasileiro (1960-1980): notas prévias para uma pesquisa. **Estudos de História**, Franca, v. 7, n. 1, p. 135-48, 2000.
- MANOEL, Ivan A. **O pêndulo da história: tempo e eternidade no pensamento católico (1800-1960).** Maringá: Universidade estadual de Maringá, 2004.
- MARCHETTO, Agostino. **Il Concilio Vaticano II: contrappunto per la sua storia.** Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2005.
- MARGERIE, Bertrand de. **Liberté religieuse et règne du Christ.** Paris: Cerf, 1988.
- MARIA, Júlio. **A Igreja e a república.** Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1981.
- MARIA, P. Júlio (S.D.N). **O fim do mundo está próximo?** Comentários das profecias Escriturísticas. Manhumirim: O Lutador, 1954.

MARINI, Piero. La liturgia fonte e culmine della vita cristiana: La Costituzione *Sacrosanctum Concilium*. In: FORTE, Bruno (acura di). **Fedeltà e rinnovamento: il Concilio Vaticano II 40 anni dopo**. Milano: San Paolo, 2005.

MARITAIN, J. **O camponês do Garona**. Lisboa: União Gráfica, 1967.

MARITAIN, J. **Primauté du spiritual**. Paris: Plon, 1945.

MARLE, R. (dir.). **Au couer de la crise moderniste: le dossier inedit d'une controverse**. Paris: Montaigne, 1960.

MARQUES, Rita de Cássia. **Da romanização à terceira via: a Igreja no Brasil de 1889 a 1945**. 1995. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte/MG, 1995.

MARTINA, Giacomo. **História da Igreja: de Lutero a nossos dias (vol. IV)**. São Paulo: Loyola, 1997.

MARTINA, Giacomo. **História da Igreja: de Lutero aos nossos dias (vol. III)**. São Paulo: Loyola, 1996.

MARTINA, Giacomo. Il contesto storico in cui è nata l'idea di un nuovo concilio ecumenico. In: LATOURELLE, René (a cura di). **Vaticano II: bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987)**. Assisi: Cittadella, 1987.

MARTINA, Giacomo. Paolo VI e la ripresa del Concilio. In: ISTITUTO PAOLO VI. **Paolo VI e i problemi ecclesologici al Concilio**. Brescia: Studium, 1989.

MARTINS, Frei Leopoldo Pires (trad.). **Catecismo Romano**. Anápolis: Serviço de Animação eucarística mariana, s/d.

MASOWER, Mark. **O continente sombrio: a Europa no século XX**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

MATOS, José Henrique C. **Um estudo histórico sobre o catolicismo militante em Minas, entre 1922 e 1936**. Belo Horizonte: O Lutador, 1990.

MATTEI, R. **O cruzado do século XX: Plínio Corrêa de Oliveira**. Porto: Civilização, 1996.

MAUCLAIR, P. Marcel. **Secondo Cristo N. S. il deicida è il popolo ebraico**. Manuscrito, s/d.

MAYER, Antonio de Castro. **Por um cristianismo autêntico**. São Paulo: Vera Cruz, 1971.

MAYER, Arno J. **A força da tradição: a persistência do Antigo Regime, 1848-1914**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

MEHLMANN, Dom João. Divino Afflante Spiritu. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 4. fasc. 3, p. 562-591, set. 1944.

MEHLMANN. Dom João. A nova tradução latina dos Salmos. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 5. fasc. 3, p. 525-551, set 1945.

MEINVIELLE, Julio. **De la cabala al progressismo**. Salta: Calchaquí, 1970.

- MEINVIELLE, Julio. **De Lamennais a Maritain**. Buenos Aires: Theoria, 1967.
- MEINVIELLE, Julio. **El comunismo en la revolucion anticristiana**. Buenos Aires: Theoria, 1961.
- MEINVIELLE, Julio. **El judio en el mistero de la historia**. Buenos Aires: Theoria, 1964.
- MEINVIELLE, Julio. **El poder destructivo de la dialéctica comunista**. Buenos Aires: Theoria, 1962.
- MEINVIELLE, Julio. **Il progressismo Cristiano: errori e deviazioni**. Roma: Editoriale del Mediterraneo, 1965.
- MEINVIELLE, Julio. **La cosmovision de Teilhard de Chardin**. Buenos Aires: Cruzada, 1960.
- MEINVIELLE, Julio. **La Iglesia y el mundo moderno: il progressismo em Congar y otros teólogos recientes**. Buenos Aires: Theoria, 1967a.
- MEINVIELLE, Julio. **Los tres pueblos bíblicos em su lucha por la dominacion del mundo**. Buenos Aires: ADSUM, 1937.
- MELLO E SOUZA, Nelson. Apresentação da nova edição. In: MERCADANTE, Paulo. **A consciência conservadora no Brasil: contribuição ao estudo da formação brasileira**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2003.
- MELLONI, A. (a cura di). **Volti di fine concilio**. Studi di storia e teologia sulla conclusiones del Vaticano II. Bologna: Il Mulino, 2000.
- MENOZZI, D. **A Igreja Católica e a secularização**. São Paulo: Paulinas, 1999.
- MENOZZI, D. **Giovanni Paolo II: una transizione incompiuta?** Brescia: Morcelliana, 2006.
- MENOZZI, D. **I papi del '900**. Firenze: Giunti, 2000.
- MENOZZI, D. Importância da reação católica na Revolução. **Concilium**, Petrópolis, n. 221, p.77-87, 1989.
- MENOZZI, D. L'Église et la modernité: une relation compliquée. In: MENOZZI, Daniele; ZUBER, Valentine. **Un objet de science, le catholicisme: Réflexions autour de l'œuvre d'Emile Poulat**. Lonrai: Bayard, 2001.
- MENOZZI, Daniele; ZUBER, Valentine. **Un objet de science, le catholicisme: Réflexions autour de l'œuvre d'Emile Poulat**. Paris: Bayard, 2001.
- MERQUIOR, José Guilherme. **O marxismo ocidental**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1987.
- MESSORI, V.; RATZINGER, J. **A fé em crise? O cardeal Ratzinger se interroga**. São Paulo: EPU, 1985.
- MEZZADRI, Luigi. Giovanni XXIII fra mito e storia. **La rivista del Clero italiano**, Milano. Anno 56, n. 12, p. 936-938, Dicembre 1975.

MICCOLI, Giovanni. **In difesa della fede: la Chiesa di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI.** Milano: Rizzoli, 2007.

MONDIN, Battista. **Os grandes teólogos do século vinte: os teólogos católicos (vol. 1).** São Paulo: Paulinas, 1979.

MONTEIRO, Norma Gouveia de Melo do Rego. **Alceu Amoroso Lima: idéia, vontade, ação da intelectualidade católica no Brasil.** 1992. Dissertação (Mestrado em História Social da Cultura) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro/RJ, 1992.

MORSE, Richard. **O espelho de próspero: cultura e idéias nas Américas.** São Paulo: Cia das Letras, 1995.

MOTTA, Rodrigo Patto Sá. **Em guarda contra o perigo vermelho.** São Paulo: Perspectiva, 2002.

MOURA, Odilão. **Idéias católicas no Brasil: direções do pensamento católico no Brasil no século XX.** São Paulo: Convívio, 1978.

MURRAY, John Courtney. A liberdade religiosa. **Comunicado Mensal CNBB**, n. 144-145, p. 73-77, Setembro/outubro, 1964.

NABUCO, Joaquim. A liturgia romana antes e depois do Concílio Vaticano II. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 26, fasc. 3, p. 626-634, setembro de 1966.

NISBET, Robert. **O conservadorismo.** Lisboa: Estampa, 1987.

NOGUEIRA, Hamilton. **Jackson de Figueiredo.** São Paulo: Loyola, 1976.

O'MALLEY, John W. *et al.* **Vatican II: did anything happen?** New York: Continuum, 2007.

OAKESHOTT, Michael. **Sobre a História e outros ensaios.** Rio de Janeiro: Topbooks, 2003.

OLIVEIRA, Plínio Corrêa. **A Igreja ante a escalada da ameaça comunista: apelo aos bispos silenciosos.** São Paulo: Vera Cruz, 1976.

OLIVEIRA, Plínio Corrêa. **Acordo com o regime comunista: para a Igreja, esperança ou autodemolição.** São Paulo: Editora Vera Cruz Ltda., 1974a. Disponível em <<http://www.pliniocorreadeoliveira.info/Acordocomoregimecomunista.pdf>>. Acesso em 15/3/2008.

OLIVEIRA, Plínio Correa. **Baldeação ideológica inadivertida e Diálogo.** São Paulo: Vera Cruz, 1974.

OLIVEIRA, Plínio Corrêa. **Em Defesa da Ação Católica.** São Paulo: Ave Maria, 1943.

OLIVEIRA, Plínio Corrêa. Encerrado o Concílio: momento de importância transcendente da história da humanidade. **O Catolicismo**, n. 181-182, jan-fev, 1966.

OLIVEIRA, Plínio Corrêa. Fátima: explicação e remédio da crise contemporânea. In: MACHADO, Antonio Augusto Borelli. **Terceira parte do Segredo de Fátima.** São Paulo: Artpress, 2000.

OLIVEIRA, Plínio Corrêa. **Guerreiros da Virgem** – A réplica da autenticidade: a TFP sem segredos. São Paulo: Vera Cruz, 1985.

OLIVEIRA, Plínio Corrêa. **Nobreza e elites tradicionais análogas nas alocações de Pio XII ao patriciado e à nobreza romana**. Porto: Civilização, 1993.

OLIVEIRA, Plínio Corrêa. **Revolução e Contra-revolução**. 4 ed. São Paulo: Artpress, 1998.

OLIVEIRA, Plínio Corrêa. **Revolución y Contra-revolución**. Buenos Aires: Ediciones TFP, 1992.

OLIVEIRA, Tiago de Paula. **O discurso da Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade – “TFP”**: a evolução da contra-revolução. 2005. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2005.

ORTEGA Y GASSET, José. **A rebelião das massas**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

OTTAVIANI, A. **Il balordo**. Roma: Librerie Editrice Vaticana, 1961.

PADIM, Dom Cândido. As críticas ao “movimento Litúrgico” na “Mediator Dei”. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 11, fasc. 1, p. 43-53, março 1951.

PAIVA, Ângela Randolpho. **Católico, protestante, cidadão**: uma comparação entre Brasil e Estados Unidos. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.

PAIVA, Vanilda. Existencialismo cristão... **Síntese**, v. 6, n. 16, 1979.

PASSMORE, John. **A perfectibilidade do homem**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2004.

PASSOS, Dinarte Duarte. Cristo Rei e Idade Nova; Laicismo e Acção Católica. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 6, fasc. 4, p. 793-808, dezembro de 1946.

PAVAN, Pietro. O direito à liberdade religiosa na declaração conciliar. **Concilium**, Petrópolis, n. 8, p. 34-47, Outubro 1966.

PEDRIZZI, Riccardo. Hughes-Félicité-Robert de Lamennais. In: MALGIERI, Gennaro (a cura di). **Conservatori**: da Edmund Burke a Russel Kirk. Roma: Minotauro, 2006.

PERRIN, Luc. Il “Coetus Internationalis Patrum” e la minoranza conciliare. In: M.T. FATTORI; MELLONI, A. (a cura di). **L’evento e le decisioni**: studi sulle dinamiche del Concilio Vaticano II. Bologna: Il Mulino, 1997.

PERRIN, Luc. **Il caso Lefebvre**. Genova: Marietti, 1991

PERRIN, Luc. L’“eresia” della’aggiramento. Paura e negazione di una alterità dentro la Chiesa dopo il Vaticano II. In: MELLONI, A; LA BELLA, G. (a cura di). **L’alterità**: concezione ed esperienze nel cristianesimo contemporaneo. Bologna: Il Mulino, 1995.

PESCH, Otto Hermann. **Il concilio vaticano secondo**: preistoria, svolgimento, risultati, storia post-conciliare. Brescia: Queriniana, 2005.

PIERUCCI, Antônio Flávio. A Igreja católica: 1945-1970. In: FAUSTO, Boris (Org). **História geral da civilização brasileira**: o Brasil Republicano (tomo III). São Paulo: DIFEL, 1984.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Fundamentalismo e integrismo: os nomes e a coisa. **Revista USP**, São Paulo, n. 13, p. 144-56, 1992.

PINAY, Maurice. **Complô contra a Igreja**. Mimeo, 1968.

PINHO, José Eduardo Borges de. Liberdade religiosa e ecumenismo: caminho realizado e perspectivas para o terceiro milênio. **Didaskalia – Revista da Faculdade de Teologia de Lisboa**, Lisboa, v. 27, p. 77-120, 1997.

PINTO, Jaime Nogueira. **A Direita e as Direitas**. Carnalide: Difel, 1996.

PIO V. **Quo Primum Tempore**. 3 ed. Niterói: Permanência, 2005.

PIO X. **Catecismo maior de São Pio X**. Anápolis: Serviço de Animação Eucarística Mariana, 2005.

PIO XII. **Atti e discorsi de Pio XII**. 1942 (vol. 4). Roma: Pia Società San Paolo, 1943.

PIO XII. **Atti e discorsi di Pio XII**. 1939 (vol. 1). Roma: Paoline, 1940.

PIO XII. **Atti e discorsi di Pio XII**. 1950 (vol. 12). Roma: Paoline, 1951.

PIO XII. **Atti e discorsi di Pio XII**. 1954 (vol. 14) Roma: Paoline, 1955.

PIO XII. **Discorsi e radiomessaggi**. Marzo 1954-marzo 1955 (vol. 16). Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1956.

PIO XII. Discurso do Santo Padre ao Congresso Mundial do Apostolado Leigo. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 11. fasc. 4, Dezembro 1951a.

PIRES, Heliodoro. Leonel Franca, Apóstolo do Brasil Moderno. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 13, fasc. 4, p. 911-21, 1993.

POMBENI, P. La dialettica evento-decisioni nella ricostruzione delle grandi assemblee. I parlamenti e le assemblee costituenti. In: FATTORI, M. T.; MELLONI, A. (a cura di). **L'evento e le decisioni**: studi sulle dinamiche del Vaticano II. Bologna: Il Mulino, 1997.

POPPER, K. **A sociedade aberta e seus inimigos** (vol. 1). Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: USP, 1974.

POULAT, Emile. Catolicidade e modernidade: um processo de exclusão mútua. **Concilium**, Petrópolis, v. 224, 1992.

POULAT, Émile. **Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste**. Tournai: Casterman, 1962.

POULAT, Émile. **Intégrisme et catholicisme intégral**. Un réseau secret international antimoderniste: "La Sapinière" (1909- 1921). Casterman: Tournai, 1969.

POULAT, Émile. *Les pretes ouvriers*. Paris: CERF, 1999.

POULAT, Émile. **Une Église ébranlée**: changement, conflit et continuité de Pio XII à Jean-Paul II. Paris: Casterman, 1980.

- RAGAZZONI, Achille. Charles Maurras. In: MALGIERI, Gennaro (a cura di). **Conservatori: da Edmund Burke a Russel Kirk**. Roma: Minotauro, 2006.
- RATZINGER, J. **Il nuovo popolo di Dio**. Brescia: Quereniana, 1992.
- RATZINGER, J. **Problemi e risultati del Concilio Vaticano II**. Brescia: Queriniana, 1966.
- REESE, Thomas J. **O Vaticano por dentro**. São Paulo: Edusc, 1999.
- REIS, José Carlos. **Escola dos Annales: a renovação em História**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- RÉMOND, R. **O século XIX: 1815-1914**. São Paulo: Cultrix, 1974.
- RESPINTI, Marco. Edmund Burke. In: MALGIERI, Gennaro (a cura di). **Conservatori: da Edmund Burke a Russel Kirk**. Roma: Minotauro, 2006.
- RICCARDI, Andrea. Curia e Chiesa all'apertura del Vaticano II. In: FOUILLOUX, É. (Éd.). **Vatican II commence... Approches Francophones**. Leuven: Bibliothek van de Faculteit der Godgeleerdheid, 1993.
- RICCARDI, Andrea. **Intransigenza e modernità: la Chiesa cattolica verso il terzo millenio**. Roma-Bari: Laterza, 1996.
- RIMOLDI, Antonio. La liberta rligiosa nei secoli XIX-XX. **La Rivista del Clero Italiano**, Milano, Anno 59, n. 5, p. 386-387, maggio, 1978.
- RODRIGUES, Cândido M. **A Ordem: uma revista de intelectuais católicos 1934-1945**. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.
- RODRIGUES, Paulo. **Igreja e Anti-Igreja**. São Paulo: T. A. Queiroz, 1985.
- ROMANO, Roberto. **Brasil: Igreja contra Estado: crítica do populismo católico**. São Paulo: Kairós, 1979.
- ROMANO, Roberto. **Conservadorismo romântico**. São Paulo UNESP, 1981
- ROSSI, Paolo. **O nascimento da ciência moderna na Europa**. Bauru: EDUSC, 2001.
- ROUTHIER, G. **Il Concilio Vaticano II: recezione ed ermeneutica**. Milano: Vita e pensiero, 2007.
- RUGGIERI, G. Delusioni alla fine del concilio. Qualche atteggiamento nell'ambiente católico francese. In: DORÉ, J; MELLONI, A. (a cura di). **Volti di fine concilio**. Studi di storia e teologia sulla conclusiones del Vaticano II. Bologna: Il Mulino, 2000.
- SALA, Giovanni B. Ancora sul Magistero della Chiesa e Hans Küng. **La Rivista del Clero Italiano**, Milano, Anno 59, n. 5, p. 407-430, maggio, 1980.
- SALGUEIRO, Heliana Angotti. **Engenheiro Aarão Reis: o progresso como missão**. Belo Horizonte: Fundação João pinheiro, 1997.
- SALIBA, Elias Thomé. **As utopias românticas**. São Paulo: Estação liberdade, 2003.

- SANTA SÉ (VATICANO). **Código de Direito Canônico**. São Paulo: Loyola, 1987.
- SANTOS, José de Azeredo. O Rolo Compressor Totalitário e a Responsabilidade dos Católicos. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 10, fasc. 4, dez. 1950.
- SARDICA, José Miguel. O legado histórico de Leão XIII e da Encíclica *Rerum Novarum*. **Didaskalia – Revista da Faculdade de Teologia de Lisboa**, Lisboa, v. 33, p. 257-281, 2003.
- SCATENA, Silvia. **La fatica della liberta**: l’elaborazione della dichiarazione “Dignitatis humanae” sulla liberta religiosa del Vaticano II. Bologna: Il Mulino, 2003.
- SCHEFFCZYK, Leo. **La Chiesa**: aspetti della crisi postconciliare e corretta interpretazione del Vaticano II. Milano: Jaca Book, 1998.
- SCHMIDT, H. **La costituzione sulla sacra liturgia**: texto, genesi, commento, documentazione. Roma: Herder, 1966.
- SCHMIDT, Stjepan. **Agostino Bea**: il cardinale dell’unità. Roma: Città Nuova, 1987.
- SCHWAIGER, Georg. Uma visão católica do Iluminismo. **Concilium**, Petrópolis, n. 7, p. 79-93, set. 1967.
- SCOPPOLA, Pietro. **Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Itália**. Bologna: Il Mulino, 1969.
- SEIBLITZ, Zélia. Conflito na diocese de Campos. In: SANCHIS, P. (Org.). **Catolicismo**: modernidade e tradição. São Paulo: Loyola, 1992.
- SEIBLITZ, Zélia. Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade (TFP). **Cadernos ISER**, 23 (Sinais dos Tempos. Diversidade religiosa no Brasil), Rio de Janeiro: Instituto de Estudos da Religião (ISER), 1990.
- SESBOÛE, Bernard. **Os sinais da salvação** (séculos XII-XX). Tomo III. São Paulo: Loyola, 2005.
- SIGAUD, Geraldo de Proença. **Carta Pastoral de Saudação**. São Paulo: s/e, 1947.
- SIGAUD, Geraldo de Proença. **Catecismo anticomunista**. São Paulo: Vera Cruz, 1962.
- SILVA, Belchior Cornélio. Pio XII, o Papa Mariano. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 18, fasc. 4, p. 889-897, dezembro de 1958.
- SILVA, José Arioaldo. “Sacrosanctum Concilium” e a reforma litúrgica pós-conciliar no Brasil. Um olhar panorâmico no contexto histórico geral da liturgia: dificuldades, realizações, desafios. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, n. 63. Fasc. 250, p. 278-294, abril 2003.
- SILVA, José Arioaldo. **O movimento litúrgico no Brasil**: estudo histórico. Petrópolis: Vozes, 1983.
- SILVA, Wellington Teodoro. **O jornal Brasil, Urgente**: experiência de esquerda no catolicismo brasileiro (1963-1964). 2008. Tese (Doutorado em Ciências das Religiões) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora/MG, 2008.

SIMON, J-M. A propósito da “Nova Teologia”: reflexões sobre uma controvérsia recente. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 8, fasc. 2, p. 289-303, junho de 1948.

SIQUEIRA, Dom Antônio Maria de. Repercussão da definição do dogma da Assunção de Maria no ambiente contemporâneo. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 10, fasc. 1, p. 288-296, março de 1950.

SIRI, Giuseppe. **Ortodossia: ideali santi, mode, celeste presenza**. Lettera Pastorale al clero genovese. Genova: BI-ESSE, 1963.

SKIDMORE, Thomas. **De Getúlio a Castelo (1930-1964)**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

SOBOUL, Albert. **A Revolução Francesa**. São Paulo: DIFEL, 1982.

SOCIEDADE BRASILEIRA DE DEFESA DA TRADIÇÃO, FAMÍLIA E PROPRIEDADE. **Meio século de epopéia anticomunista**. 2 ed. São Paulo: Vera Cruz, 1980.

SOETENS, C. Les messages finaux du Concile. In: DORÉ, J.; MELLONI, A. (a cura di). **Volti di fine concilio**. Studi di storia e teologia sulla conclusiones del Vaticano II. Bologna: Il Mulino, 2000.

SOUZA, Ney. Contexto e desenvolvimento histórico do Concílio Vaticano II. In: GONÇALVES, Paulo Sérgio lopes; BOMBONATTO, Vera Ivanise (orgs). **Concílio Vaticano II: análise e prospectivas**. São Paulo: Paulinas, 2004.

STAFFA, Dino. Recensione a G. Alberigo, Lo sviluppo della dottrina sui poteri della Chiesa Universale. **Monitor Ecclesiasticus**, Roma, n. 4, p. 5-15, 1964.

STARLING, Heloísa Maria Murgel. **Os senhores das Gerais: os novos inconfidentes e o golpe de 1964**. Petrópolis: Vozes, 1986.

STEINER, G. **Gramáticas da criação**. São Paulo: Globo, 2003.

STROHL, Henri. **O pensamento da Reforma**. São Paulo: Aste, 1963.

SULLIVAN, Francis A. **Capire e interpretare il magistero: uma fedeltà creativa**. Bologna, EDB, 1996.

SULLIVAN, Francis A. **Hay salvación fuera de la Iglesia?** Bilbao: Descleé, 1999.

SULLIVAN, Francis A. **Il magistero nella Chiesa Cattolica**. Assisi: Cittadella, 1993.

SULLIVAN, Francis A. Magistério. In: FISICHELLA, R.; LATOURELLE, R. (orgs.). **Dicionário de Teologia Fundamental**. Petrópolis: Vozes, 1994.

TEIXEIRA, Faustino Luiz Couto. **A gênese das ceb's no Brasil: elementos explicativos**. São Paulo: Paulinas, 1988.

TOCQUEVILLE, Alexis de. **O antigo regime e a revolução**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

TORNIELLI, Andrea. **Paolo VI: il timoniere del Concilio**. Casale Monferrato: Piemme, 2003.

TORRES, João Camillo de Oliveira. **História das Idéias Religiosas no Brasil**. São Paulo: Grijalbo, 1968.

TURBANTI, Giovanni. Il problema del comunismo al Concilio Vaticano II. In: MELLONI, Alberto (dir.). **Vatican II in Moscow** (1959-1965). Leuven: Leuven Bibliotheek van de Faculteit Godgeleerdheid, 1997.

TURBANTI, Giovanni. **Un concilio per il mondo moderno**. La redazione della costituzione pastorale “Gaudium et Spes” del Vaticano II. Bologna: Il Mulino, 2000.

VALLE, José Gabriel. **Modernidade I: o que é modernidade**. Belo Horizonte: Sophia, 1993.

VASCONCELLOS, Maria José Esteves de. **Pensamento sistêmico: o novo paradigma da ciência**. Campinas: Papyrus, 2002.

VASCONCELOS, Ana Paula Mendonça de. **Contra a lei de Deus – como a TFP constrói a ideologia de combate ao MST**. 2001. Monografia (conclusão de curso) – Universidade Federal do Ceará, Faculdade de Comunicação Social, Fortaleza/CE, 2001.

VAZ, Henrique C. L. **Antropologia filosófica I**. São Paulo: Loyola, 1991.

VAZ, Henrique C. L. **Escritos de filosofia I**. Problemas de Fronteira. São Paulo: Loyola, 1986.

VAZ, Henrique C. L. **Raízes da modernidade**. São Paulo: Loyola, 2002.

VELATI, Mauro. L’ecumenismo al concilio: Paolo VI e l’approvazione di Unitatis redintegratio. **Cristianesimo nella Storia**, Bologna n. 2, v. 26/2, p. 428-475, maggio-agosto 2005.

VELATI, Mauro. **Una difficile transizione: il cattolicesimo tra unionismo ed ecumenismo (1952-1964)**. Bologna: Il Mulino, 1996.

VERUCCI, Guido. **La Chiesa nella società contemporanea**. Roma: Laterza, 1999.

VIDLER, A. R. **A Igreja numa era de revolução: de 1789 aos nossos dias**. Lisboa: Ulisseia, 1961.

VILLAÇA, Antônio Carlos. **O pensamento católico no Brasil**. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

VILLAIN, Maurice. **Introdução ao ecumenismo**. Lisboa: Edições Casterman, 1962.

VOVELLE, Michel (Dir.). **O homem do Iluminismo**. Lisboa: Presença, 1997.

VOVELLE, Michel. **A Revolução Francesa contra a Igreja: da Razão ao Ser Supremo**. Rio de Janeiro: Zahar, 1989.

WATHEN, James F. **The great sacrilege: a critical essay on the Novus Ordo Missar of Pope Paul VI with particular reference to its moral impact and ramifications**. Rockford: TAN, 1971.

WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Pioneira, 2000.

WERNET, Augustin. **A Igreja paulista no século XIX: a reforma de D. Antônio Joaquim de Melo (1851-1861)**. São Paulo: Ática, 1987.

WHITE, David Allen. **The mouth of the Lion: Bishop Antonio de Castro Mayer & the last catholic diocese.** Kansas: Ângelus Press, 1993.

WILTGEN, Ralph M. **The Rhine flows into the Tiber: a history of Vatican II.** Rockford: TAN, 1985.

WILTGEN, Ralph. **Le Rhien se jette dans le Tibre.** Paris: Du Cèdre, 1976.

WILTGEN, Ralph. **O Reno se lança no Tibre: o concílio desconhecido.** Niterói: Permanência, 2007.

ZAGA, Dr. Edoardo. **La dichiarazione in favore degli ebrei favorisce un razzismo che lede il diritto di legittima difesa degli altri popoli.** Roma, s/d.

ZAGHENI, G. **A idade contemporânea: curso de história da Igreja IV.** São Paulo: Paulus, 1999.

ZAMBARBIERI, Annibale. **Il nuovo papato: Sviluppi dell'universalismo della santa Sede dal 1870 ad oggi.** Torino: San Paolo, 2001.

ZANOTTO, Gizele. **É o caos!!! A luta anti agro-reformista de Plínio Corrêa de Oliveira.** 2003. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis/SC, 2003.

ZANOTTO, Gizele. **Tradição, Família e Propriedade (TFP): as idiosincrasias de um movimento católico (1960-1995).** 2007. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis/SC, 2007.

ANEXOS

1) Anexo 1

MATOS, Henrique Cristiano José. *Faixa de tempo da história do cristianismo*. Belo Horizonte: O Lutador, 2006.

CONCÍLIO VATICANO II (21º CONCÍLIO ECUMÊNICO) 1962-1965

A

- 25 de janeiro de 1959 — 1º anúncio por João XXIII
- maio de 1959 a maio de 1960 — PERÍODO DE INFORMAÇÃO
- 5 de junho de 1960 — FASE PREPARATÓRIA
- 25 de dezembro de 1961 — Constituição "Humanae Salutis"

trabalhos da comissão antepreparatória

- consulta à Igreja Universal: 2594 Bispos; 156 Superiores Gerais; 69 Universidades Católicas (respostas obtidas: 2109)
- Criação de dez Comissões preparatórias e uma Comissão Central
- Três Secretariados (um para a União dos Cristãos)
- Anúncio oficial do Concílio para outubro de 1962
- Total de convocados: 3070

B

- 11 de outubro de 1962

Abertura do Concílio na nave Central da Basílica de São Pedro, em Roma

DADOS

Participantes

- padres conciliares: n° mínimo: 1694; n° máximo: 2399 na abertura: 2427
- peritos: 419 (em 1964)
- observadores não-católicos: 101, representando 29 Igrejas ou Federações
- auditores: 13 leigos católicos (desde a 2ª sessão) sendo 29 na 4ª sessão, (52 não-clérigos) Obs.: a partir da 3ª sessão 17 mulheres (que chegam a 23 na 4ª sessão), sendo 10 religiosas.

Presidência — Conselho de 10, depois de 12 Cardeais

Secretário-Geral: D. Felici

1ª SESSÃO 1962

- 13 de outubro — Liderado pelo Card. Liénart, o Concílio rejeita as listas elaboradas pela Cúria para a eleição dos membros das Comissões conciliares
- 20 de outubro — Mensagem à Humanidade dos Padres conciliares
- 16 a 21 de novembro — Eleição das Comissões conciliares
- 8 de dezembro — A maioria rejeita o esquema proposto sobre "as fontes da Revelação". O Papa nomeia uma comissão mista com membros da Comissão teológica e do Secretariado para a União dos Cristãos, para elaborar outro projeto.
- Encerramento da 1ª sessão. Assuntos abordados em 1962: Estudo dos Esquemas sobre a Liturgia, os Meios de Comunicação Social, o Ecumenismo e a Igreja.

C

- 3 de junho de 1963 — Morte de João XXIII
- 21 de junho de 1963 — Eleição do Cardeal Montini que toma o nome de Paulo VI

2ª SESSÃO 1963

- 29 de setembro — Abertura sob Paulo VI (1963-1978)
- 15 a 30 de outubro — Modificação estrutural do Esquema sobre a Igreja
- 4 de dezembro — Promulgação da Constituição "Sacrosanctum Concilium" (SC) sobre a Liturgia (2147 votos a favor, 4 contra) e do Decreto "Inter Mirifica" (IM) sobre os Meios de Comunicação Social (1960 a favor, 164 contra).
- Encerramento da 2ª sessão. Assuntos abordados em 1963: Igreja, Múnus pastoral dos Bispos, Ecumenismo, Meios de Comunicação Social.

E

- 4 a 6 de janeiro — Viagem de Paulo VI à Terra Santa. Encontro em Jerusalém com Atenágoras I, Patriarca de Constantinopla.

3ª SESSÃO 1964

- 14 de setembro — Abertura
- 21 de novembro — Votação final da Constituição Dogmática "Lumen Gentium" (LG) sobre a Igreja (2151 pró, 5 contra) com "Nota Explicativa Prévia" sobre a Colegialidade episcopal.
- Aprovação dos Decretos "Unitatis Redintegratio" (UR) sobre o Ecumenismo (2137 votos a favor, 11 contra) e "Orientalium Ecclesiarum" (OE) sobre as Igrejas Orientais Católicas (2110 a favor, 39 contra).
- Discurso de Paulo VI proclamando Maria, "Mãe da Igreja"
- Encerramento da 3ª sessão.

G

- 2 a 6 de dezembro de 1964 — Viagem de Paulo VI a Bombaim, na Índia

4ª SESSÃO 1965

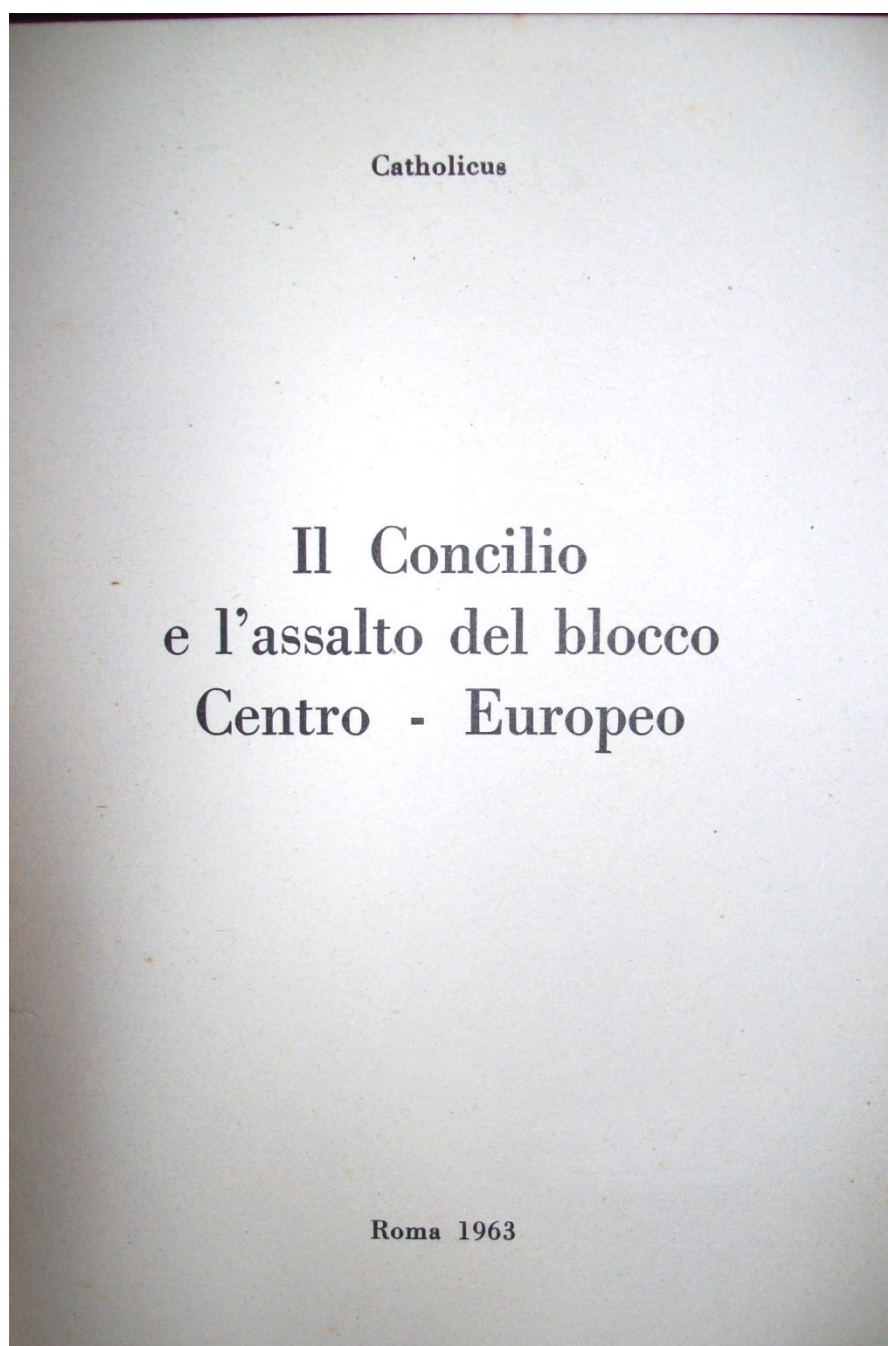
- 14 de setembro — Abertura
- 15 de setembro — Paulo VI anuncia a instituição do Sínodo dos Bispos
- 26-27 de outubro — Votação do texto sobre a Liberdade Religiosa
- 28 de outubro — Promulgação dos seguintes Documentos
- 18 de novembro — Promulgação da Constituição Dogmática "Dei Verbum" sobre a Revelação divina (DV) com 2344 votos a favor e 88 contra; Decreto "Apostolicam Actuositatem" (AA) sobre o apostolado dos Leigos (2305 a favor, 2 contra)
- 7 de dezembro — Promulgação da Constituição Pastoral "Gaudium et Spes" (GS) sobre a Igreja no Mundo de hoje (2309 a favor, 75 contra); Decretos "Ad Gentes" (AG) sobre a Atividade missionária da Igreja (2394 a favor, 5 contra); "Presbyterorum Ordinis" (PO) sobre o ministério e a vida dos presbíteros (2390 a favor, 4 contra); Declaração "Dignitatis Humanae" (DH) sobre a Liberdade religiosa (2308 a favor, 70 contra)
- Absolvição das Censuras e Excomunições entre Roma e Constantinopla (de 1054)
- Motu Proprio "Integrae Servandae" sobre a reforma da Congregação do Santo Ofício
- Encerramento do Concílio: Breve "In Spiritu Sancto" As 7 mensagens finais de Paulo VI.
- 8 de dezembro

OS CONCÍLIOS ECUMÊNICOS

<ul style="list-style-type: none"> ● (1) 325 Nicéia I (Papa Silvestre I) ● (2) 381 Constantinopla (Papa Dâmaso I) ● (3) 431 Éfeso (Papa Celestino I) ● (4) 451 Calcedônia (Papa Leão I) ● (5) 553 Constantinopla II (Papa Virgílio I) ● (6) 680/81 Constantinopla III (Papa Agatão) ● (7) 787 Nicéia II (Papa Adriano I) 	<ul style="list-style-type: none"> ● (8) 869/70 Constantinopla IV (Papa Adriano II) ● (9) 1123 Latrão I (Papa Calisto II) ● (10) 1139 Latrão II (Papa Inocêncio III) ● (11) 1179 Latrão III (Papa Alexandre III) ● (12) 1215 Latrão IV (Papa Inocêncio III) ● (13) 1245 Lião I (Papa Inocêncio IV) ● (14) 1274 Lião II (Papa Gregório X) 	<ul style="list-style-type: none"> ● (15) 1311/12 Vienne (Papa Clemente V) ● (16) 1414/18 Constança (Papa Martinho V) ● (17) 1431 Basiléia-Ferrara-Florença (Eugênio IV) ● (18) 1512/17 Latrão V (Papas Júlio II - Leão X) ● (19) 1545/63 Trento (Paulo III, Júlio III, Paulo IV, Pio IV) ● (20) 1869/70 Vaticano I (Papa Pio IX) ● (21) 1962/65 Vaticano II (João XXIII e Paulo VI)
---	---	---

1) Anexo 2

CATHOLICUS. *Il Concilio e l'assalto Centro-Europeu*. Roma: mimeo, 1963.



L'assalto del blocco

Il Concilio Vaticano II doveva avere, nelle intenzioni di Giovanni XXIII, un fine eminentemente pastorale. Doveva trattarsi di un aggiornamento della Chiesa al tempo presente, nel campo della cura d'anime. Il Papa aveva affermato: « Il punctum saliens di questo Concilio non è, quindi, la discussione di questo o di quel tema della dottrina fondamentale della Chiesa, in ripetizione diffusa dell'insegnamento dei Padri e dei Teologi antichi e moderni quale si suppone sempre presente e familiare allo spirito ».

Per questo aveva indetto le Assise ecumeniche, pur mancando tra i teologi un adeguato approfondimento circa gravissimi, fondamentali problemi, che erano stati prospettati da taluni gruppi di estremisti, ma non ancora fatti oggetto di profonda valutazione.

Gli eredi del gallicanesimo, del febronianismo, del conciliarismo, battuti nel Concilio Vaticano I, e gli asseclli della nuova teologia, condannata da Pio XII nella Enciclica *Humani Generis* spiavano il momento della riscossa, della rivincita. Ed ha approfittato del mancato approfondimento da parte dei sani cultori di teologia per lanciarsi all'assalto, elaborato dai nordici, con la loro innata capacità organizzativa.

Molto ha giovato e giova ai novatori il crisma di « Periti » o « Teologi » del Concilio. Ciò li accredita come studiosi capaci di illuminare secondo la vera dottrina cattolica. Invece, sono ben lungi da vero e sano spirito cattolico.

1

Quanto abbiano influito su determinati, vasti gruppi di Padri Conciliari lo dimostrano determinate votazioni, sulle quali, d'altra parte, hanno esercitato la loro nefasta attrazione altri fattori psicologici.

L'assalto era stato preannunziato da Mons. Walter Kampe, Vescovo Ausiliare di Limburgo, il quale osò affermare: « E' una prova di forza tra l'Episcopato universale e i Prelati della Curia Romana ». Ed ha raggiunto la sua espressione estrema nell'insulto lanciato dal Cardinale Giuseppe Frings, Arcivescovo di Colonia, — e al riguardo non ha potuto non essere autorizzato almeno dall'Episcopato germanico, se non da tutto il Blocco centro-europeo — alla Suprema Congregazione della Chiesa, ricca di una storia di dottrina cinque volte secolare; il Sant'Offizio è causa di scandalo.

A determinati Periti può e deve applicarsi il monito di Pietro: « Vi furono nel popolo falsi Profeti, come tra di voi vi saranno maestri menzogneri. Essendo dunque prevenuti, state in guardia, affinché trasportati dall'errore non cediate nella vostra fermezza ».

Ai maneggi di ben noti Periti si può e si deve applicare la rampogna di San Pio X nell'Enciclica *Pascendi* ai modernisti: « Inoltre niuno li supera di accortezza e di astuzia; giacché si comportano promiscuamente da razionalisti e da cattolici. E ciò con sì fine simulazione da trarre assolutamente in inganno ogni incauto e poiché sono temerari quant'altri mai, non vi è conseguenza da cui rifuggano, o che non spacciano con animo franco ed imperterrito ».

Amano essere chiamati « moderni o progressisti »;

2

lo rivendica espressamente uno dei più accesi, il domenicano Shillbeekx, esperto personale del Cardinale Bernardo Alfrink, Arcivescovo di Utrecht, ed estensore della ben nota lettera Pastorale dell'Episcopato Olandese, con cui si iniziava la lotta intellettuale, alla vigilia delle Assise ecumeniche. Noi li chiameremo col loro vero nome: neo-modernisti.

Per quanto riguarda l'ambiente conciliare non scandalum pusillorum; non pochi Concili hanno conosciuto lotte intellettuali asperissime e maneggi di ogni genere. Lo storico germanico, Jedin, scrive: « Ci sono stati partiti ai Concili e opposizioni. Si potrebbe dire perfino che su un Concilio senza opposizione graverebbe il sospetto di non essere un libero Concilio. Un Concilio deve superare anche intrighi, come ne ordirono Simonetta e Manning, e deve saper confidare che alla fine la verità è soltanto la verità rimane vincitrice ».

Collegialità di diritto divino?

E veniamo ai problemi che si discutono in questa seconda Assemblea conciliare.

La collegialità di diritto divino dei Vescovi è proposizione in alcun modo dimostrabile. Essa anzi ripugna alla logica e alla Rivelazione positiva. Il potere concesso da Cristo agli Apostoli deve essere interpretato nel testo e nel contesto, per conoscere la volontà del Divin Legislatore. E' superfluo riferire qui i principi interpretativi del diritto romano e canonico. Se Simone Pietro gode di potestà suprema, la logica esige che la potestà concessa ai

3

Successori degli Apostoli non sia suprema. La sovranità è un tutt'uno e indivisibile, o a Pietro, o agli Apostoli, per la « contraddizione che noi consente », direbbe il Poeta.

Se si concedesse la potestà suprema a Pietro con i Vescovi, questi diverrebbero con Pietro soggetto unico di giurisdizione suprema. Il che osta alla supremazia personale di Pietro. Tu es Petrus. Se Pietro è fonte di autorità suprema, non possono simul cum Petro essere fonte di autorità suprema gli Apostoli. Se i Vescovi partecipano dal Successore di Pietro la loro potestà, qualunque essa sia, non può esservi il così detto potere collegiale, sui iuris, di diritto, cioè, divino, proveniente da Cristo medesimo. San Leone ha affermato: « Tutto ciò che concesse agli altri, lo concesse sempre per mezzo suo » (di Pietro). E Leone XIII ha così sintetizzato la dottrina: « È cosa contraria alla verità, e apertamente ripugna alla costituzione divina della Chiesa il dire che singoli Vescovi sono soggetti alla giurisdizione dei Romani Pontefici, e non già tutto il corpo episcopale » (Satis Cognitum).

Antigiuridica, poi, è la distinzione tra diritto, che essi avrebbero in quanto membri del Collegio episcopale, ed esercizio di tale diritto. Questa distinzione era stata già contemplata dai grandi teologi, dopo la proclamazione della potestà suprema di Pietro. Il Palmieri, che è l'autore classico di un vero trattato sul Romano Pontefice, e non un teologo da strapazzo come i novatori pretenziosi di oggi, al riguardo rileva: potestas sine actu nulla potestas.

Gli Apostoli ebbero un potere diverso da Pietro: questo fu supremo, quello universale, e subordinato a Pietro; universale, ma, non pieno, nel senso pro-

4

prio; e straordinario, dotato, come lo dovevano essere, attesa la prima fondazione della Chiesa, della Rivelazione della verità e della infallibilità. Ciò che è straordinario è contingente. Il potere dei Vescovi, quali successori degli Apostoli, è ordinario, quindi permanente. I vescovi non hanno i doni apostolici. Gli Apostoli non ebbero Chiese particolari, i Vescovi hanno circoscrizioni territoriali delimitate. Pietro e gli Apostoli ebbero un potere uguale nel genus, cioè nella natura di potere, diverso nel grado. Al riguardo San Leone Magno dichiara: « Ancorché identico fosse l'ufficio di tutti (gli Apostoli), ad uno solo è stata data autorità sugli altri ».

Tanto più deve ciò dirsi dei successori degli Apostoli.

La collegialità di diritto divino limiterebbe il potere supremo di Pietro, perché il Papa dovrebbe riconoscere un valore di autorità divina alle istanze dei Vescovi.

L'Euntes et docete significa solo una solidarietà, una unione di forze per l'attuazione della missione evangelica, ma non crea affatto un corpo episcopale vero e proprio, Ente morale, collettivo, sui iuris, e perciò autonomo da Pietro singulariter sumptis. Ciò dovrebbe essere detto, e non lo è, né esplicitamente, e neppure implicitamente.

L'Euntes et docete accomuna gli Apostoli con Pietro solo nel genus — ripetiamolo — nella natura di potere, non nel grado. Indica il regere in se, nel suo significato filosofico e giuridico, che è diverso dal regere supremo.

I testi di San Cipriano e di San Leone, adottati dai novatori, per dimostrare la collegialità di di-

5

ritto divino, non solo non sono probanti, ma proprio essi la escludono, perché San Cipriano, proprio mentre parla di partecipazione dei Vescovi al potere, afferma il Primato, e San Leone dei Vescovi dice « qualche cosa di comune con lui », con Pietro. È la pars, e il quid, il rapporto al totum; pars, che non è pienezza, se non si vuole capovolgere il significato del sensus communis verborum. Altro essi non vogliono, e non possono dire, che la partecipazione dei Vescovi alle sollecitudini della Chiesa universale.

In base a tali premesse si possono ben qualificare teologicamente le affermazioni fatte da due Cardinali, nell'Aula Conciliare, e cioè che i soggetti di giurisdizione sono due, Papa e Papa con i Vescovi, e che la Chiesa poggia simul sul fondamento di Pietro e degli Apostoli.

Affermazioni non meno erranee dell'altra, contenuta, perché imposta, nello Schema di Ecclesia; I Vescovi con il Papa sono subiectum unicum et indivisum della potestà suprema.

La erronea concezione della natura dell'Episcopato ha condotto il Rahner ad affermare che i Vescovi sono « subordinati » e insieme « indipendenti » dal Papa!

La erronea concezione della natura dell'Episcopato ha condotto il medesimo gesuita Rahner, il domenicano Congar, il Reverendo Küng ad affermare la limitatio del potere di Pietro.

La tesi della collegialità di diritto divino ha condotto i Vescovi olandesi, nella citata Lettera Pasto-

rale, ad affermare che l'infallibilità personale del Papa è inserita nella infallibilità ufficiale dell'Episcopato.

La tesi della collegialità di diritto divino ha condotto il gesuita Bertrams, Professore questi di diritto canonico nella Università Gregoriana, ad affermare che il Pontefice agisce a nome del Collegio episcopale.

È chiaro, ha la sua logica anche ciò, e quale! Se il soggetto è unico, le conseguenze non possono che scendere dalle premesse; parimenti le stesse conseguenze non possono non scendere dalle premesse, se i soggetti sono due.

Abbiamo una definizione dommatica, chiara, precisa, inequivocabile.

E che sarebbe, se non ci fosse il domma che li handicappa?

Il problema della collegialità di diritto divino è gravissimo; tocca la stessa essenza della costituzione della Chiesa, che è monarchica, piaccia o non piaccia al Reverendo Rahner, che la nega, o ai suoi assesti che distinguono tra forma monarchica assoluta e relativa, per cercare di trarsi d'impaccio.

Tale problema non è considerato maturo neppure dai suoi stessi assertori. Lo riconosce il medesimo Abbé Colson, che gareggia oggi con il Rahner, il Congar, il Küng, il Ratzinger, lo Schillbeekx nello illuminare determinati, troppo noti, gruppi di Padri Conciliari.

Ma era necessario tanto lambiccar di cervelli?

Pio XII, nell'Enciclica Fidei Donum aveva già risolto con chiarezza e precisione di termini il problema: « Senza alcun dubbio al solo Apostolo Pietro

7

ed ai suoi successori, i Romani Pontefici, Gesù ha affidato la *totalità* del suo gregge: «Pasce agnos meos, pasce oves meas». Ma se ogni Vescovo è *Pastore proprio* soltanto della porzione del gregge affidata alle sue cure, la sua qualità di legittimo successore degli Apostoli per istituzione divina lo rende *solidamente responsabile* della missione apostolica della Chiesa ».

Responsabilità solidale, cioè collaborazione al Pontefice quando, come, fin dove Egli voglia. Egli è il *Caput*, gli altri sono i *sudditi*, tutti, compresi i Vescovi; gli altri, tutti, niuno escluso, sono il gregge, che Egli, Lui solo, deve pascere, di potestà suprema.

E' questa la collaborazione, la quale d'altra parte non è di oggi, nella sostanza; e che occorre oggi incrementare, nelle forme opportune, per rafforzare l'unità d'intenti e di azione della Chiesa. Ma non più di lì, a dispetto dei gallicani, dei febroniani, dei conciliaristi, risorti nella Chiesa, dei relativisti dommatici, di marco nuovo, di taluni lupi rapaci che mietono vittime nel gregge di Cristo.

E ora alcune osservazioni circa la Curia Romana.

La costituzione di una Congregazione Centrale, di un Senato, al di sopra della Curia Romana, e di cui la Curia Romana dovrebbe essere la esecutrice, — è chiaro — è la logica conseguenza della Collegialità di diritto divino, perchè la Curia romana sarebbe esecutrice della potestà suprema e del Papa e dei Vescovi, i due soggetti, o del soggetto unico e indiviso.

Ma la Curia Romana è esecutrice solo della potestà suprema del Papa, perchè solo il Papa, come

8

afferma San Leone, e non i Vescovi «sta al di sopra di tutti».

Essa potrà essere esecutrice anche della collaborazione che i Vescovi prestino al Papa nelle nuove, opportune forme, ma ciò solo perchè tale collaborazione è voluta dal Papa. Quindi la Curia Romana non farà che eseguire la voluntas unica et esclusiva Summi Pontificis, che suum condit jus.

Forme procedurali

Ed ora veniamo ad alcune forme procedurali, che hanno sollevato enorme sorpresa.

Pur dovendosi riconoscere un valore solo indicativo, e non normativo, al voto conciliare sulla collegialità, i Moderatori hanno preteso la discussione sui rapporti tra i Vescovi e la Curia Romana, come se la collegialità di diritto divino fosse già un principio acquisito. Come si possono fare delle deduzioni e concretizzazioni di principi non ancora stabiliti, e in materia sì grave, tanto più quando oltre quattrocento Padri hanno risposto non *Placet*?

Ma qui è in gioco la stessa legittimità delle proposizioni, e perciò del voto conciliare.

Il diritto di iniziativa appartiene alla Commissione teologica, alla quale è demandata la elaborazione dottrinale dei problemi conciliari. Con quale autorità i Moderatori hanno formulato tali proposizioni, senza neppure portarle a conoscenza della medesima Commissione teologica? E' tutto ciò conforme al diritto, alla lettera e sopra tutto allo spirito del diritto?

9

Le spiegazioni date dal Cardinale Döpfner, e cioè che si è trattato di proposizioni redatte in base alla materia dello Schema, non hanno valore alcuno, perchè l'essere redatte sulla base del materiale preparato dalla Commissione teologica non dava ai moderatori il diritto di estrarle essi, e di formularle essi. Tanto più che le formulazioni stesse non rispondevano al complesso sostanziale dello Schema.

Ai moderatori non altro spetta che moderare, dirigere le discussioni. Qui invece siamo nella elaboratio substantiae, e non nel moderamen.

Ciò a prescindere dal procedimento usato nel proporre ai Padri i quesiti, e cioè appena 24 ore prima della votazione, e con una formulazione squisitamente capziosa, in una materia che — ripetiamo — tocca l'essenza costituzionale della Chiesa, e rappresenta ormai il punctum saliens del Concilio. A titolo di cronaca vogliamo qui rilevare che, in verità, un giornale li preannunciò, l'Avvenire d'Italia, di Bologna, ispirato, come si dice, dal Cardinale Lerario.

Ne vale obiettare, come il medesimo Döpfner ha fatto, che la materia era stata già ampiamente discussa. Non bastano settimane e mesi, forse anni, per il suo approfondimento. Finora la maggior parte dei Padri Conciliari ha abbeverato in materia solo alle fonti del Rahner, del Congar, del Küng, del Colson, che sono dei pubblicitari.

Nell'attuazione del Plan è, in questo momento di turno il Cardinale Raul Silva Henriquez, salesiano. Egli, secondo quanto dice la stampa, si è occupato e preoccupato perchè alcune centinaia di Vescovi sottoscrivessero un Documento, diretto ad offrire al Pontefice l'aiuto dei Vescovi e ad ottenere dal

10

Pontefice determinati orientamenti sulla collegialità. Ciò, è fin troppo evidente, al fine di bruciare le tappe oggi incandescenti, che — temono i nordici — nella lunga pausa conciliare potrebbero raffreddarsi! Come tanto zelo infuocato nel novello Arcivescovo di Santiago, assunto a portabandiera del progressismo in vasti settori vescovili dell'America Latina?

Verità ed errore

Ci soffermiamo, infine, sia pur brevemente, sullo Schema dell'ecumenismo, e in particolare sulla parte che riguarda la libertà religiosa.

Non si può non osservare con amarezza come, mentre non si è voluta una Costituzione dommatica sulla Madonna, per compiacere ai Protestanti, — e lo ha apertamente riconosciuto il Cardinale König — si è invece sottratta la questione della libertà religiosa allo Schema de Ecclesia, per farne oggetto di una trattazione propria.

Il problema della libertà religiosa involge principi fondamentali, filosofici e teologici, e perciò era di stretta competenza della Commissione teologica, mentre il Segretariato per l'unione dei Cristiani è, per sé, fino ad oggi, di ordine piuttosto pratico, come risponde alla sua stessa natura.

E veniamo anche qui alla sostanza. In nome della «dignità della persona umana», della «coscienza individuale», della «impossibilità che la verità e l'errore siano soggetto di diritto», potendo, come ha affermato il Cardinale Bea, essere soggetto di diritti solo l'uomo concreto, si abolisce la distinzione tra tesi ed ipotesi; meglio, si

11

eleva l'ipotesi a tesi, si abolisce l'istituto, che radica nel diritto romano, della *tolerantia*, riaffermato appena dieci anni fa da Pio XII; si mettono sullo stesso livello giuridico la verità e l'errore, sul medesimo piano giuridico — in linea di principio — il culto vero e i culti falsi. Ora fanno appello alla *Pacem in Terris*; prima si arroccarono sulle mura, per trovare un qualche appiglio nello stesso Pio XII, messi com'erano di fronte alla rocca inespugnabile degli atti dottrinali dei Pontefici, che esigono l'assenso intellettuale interno ed esterno.

L'Enciclica *Pacem in terris* deve essere interpretata nel testo e nel contesto. E il contesto — lo sappiano gli irenici — sono particolarmente il *Sillabo* di Pio IX, la *Immortale Dei* e la *Libertas* di Leone XIII, e il discorso di Pio XII ai giuristi cattolici del 1953, i quali hanno valore assoluto, perché i principi generali su cui poggiano sono inerenti alle relazioni intrinseche tra l'uomo e Dio.

Giovanni XXIII ha affermato il diritto di «onorare Iddio secondo il dettame della retta coscienza».

Leone XIII aveva già affermato: «Potestà morale è il diritto, e come si disse e converrà spesso ridire, è assurdo che la natura ne dia indistintamente e indifferentemente alla verità e alla menzogna, al bene e al male».

«La morale e l'errore non possono avere diritto di essere messi in vista e propagati, molto meno favoriti e protetti dalla Legge».

Pertanto non si può riconoscere alla persona umana, che segua una religione falsa, il diritto, anche quando si trovi nello stato di coscienza invincibilmente erronea, di professare una religione falsa, nel campo pubblico e sociale. E questione

12

solo di tolleranza, che è concetto radicalmente diverso da quello di diritto e dalla coazione, violatrice della legge di natura e divino-positiva.

La ignoranza invincibile importa esclusivamente la giustificazione della propria convinzione nei rapporti personali e privati tra l'uomo e Dio. Se le si concedesse il diritto nel campo pubblico, tale convinzione, sia pure invincibilmente erronea, importerebbe il diritto di danneggiare chi è nel possesso della verità, e di impedire la missione salvifica della Chiesa, l'*Euntes docete omnes gentes*, col culto, il proselitismo, la propaganda.

Il diritto è parte costitutiva dell'ordine morale che trae da Dio la sua fonte ultima. Ad ogni diritto — conformemente alla natura stessa del diritto — corrisponde un dovere nell'altro termine di rapporto, nel caso specifico, il dovere dello Stato di impedire la verità, di danneggiare il cittadino che è nella verità.

Si concilia tutto ciò con la legge di natura e divino-positiva? Per ciò che concerne la distinzione tra libertà dell'errore e dell'errante, introdotta da alcuni, al fine di uscire dall'imbarazzo, non sono che puri bizantinismi.

Intanto in un determinato, autorevole Documento conciliare, firmato da un Vescovo belga, noto d'altra parte, per le sue escandescenze contro il «trionfalismo e il clericalismo», si è fatto appello alla Enciclica *Pacem in Terris*, ma se ne è falsato il significato vero e la vera portata. L'affermazione: «In hominis iuribus hoc quoque numerandum est, ut et Deum, ad rectam conscientiae suae normam, venerari possit, et religionem privatim publice profiteri» ha egli presentato in questi altri termini:

13

«Iure naturae persona humana ius habet ad liberum exercitium religionis iuxta dictamina conscientiae rectae, sive vera sit conscientia, sive sit errore veritatis aut impari rerum sacrarum cognitione capta (cfr. *Pacem in terris*, pag. 299, AAS)» Aggiunta, questa arbitraria, perché non appartiene alla Enciclica su detta, e inammissibile nella sostanza, in rapporto al concetto di diritto.

Ciò può indurre in inganno i Padri Conciliari!

Quanto è stato aggiunto non si concilia con la *ratio aeterna Dei*, cui l'uomo, e gli Stati debbono essere subordinati, perché solo nella subordinazione a tale *ratio* consiste la vera libertà. Il distacco da tale *ratio* è imperfezione, anzi, distruzione della libertà. (E' di San Tommaso il principio).

Come con tale questione non entra affatto la coazione, così non vi entra la natura libera dell'atto di fede, invocato dal Cardinale Bea, né il principio giuridico del *conflictus iurium*. Per quanto concerne le così dette leggi della continuità e del progresso dei Documenti pontifici applicate alla questione della libertà religiosa, ci troviamo, al contrario, di fronte ad un capovolgimento.

Alla luce di queste considerazioni si può comprendere l'interrogativo posto ai Padri Conciliari da Monsignor Florit, Arcivescovo di Firenze. «Esiste il diritto di diffondere, sia pure in buona fede, la religione falsa?» E il monito del Cardinale Siri, Arcivescovo di Genova. «Non bisogna dimenticare la supremazia assoluta del diritto di Dio, la precedenza del diritto della verità, la forza oggettiva della distinzione tra il bene e il male» E la denuncia del Padre de Broglie Revel, S. I. Professore di teologia dogmatica alla Pontificia Università Gregoriana,

relativa allo schema conciliare sulla libertà religiosa. «Il tema fondamentale del diritto della libertà di coscienza è di una incoerenza assoluta». Taluni punti sottoscrivono senza alcuna riserva alle tesi del liberalismo il più estremo. «Si tenta un compromesso impossibile tra i principi liberali e quelli di Pio IX». «L'approvazione massiccia che la Commissione ha dato al testo è un poco sconcertante». «Questo testo di stile nero-bianco non potrà che ispirare agli avversari disprezzo per il Concilio e per la Chiesa».

Sano irenismo?

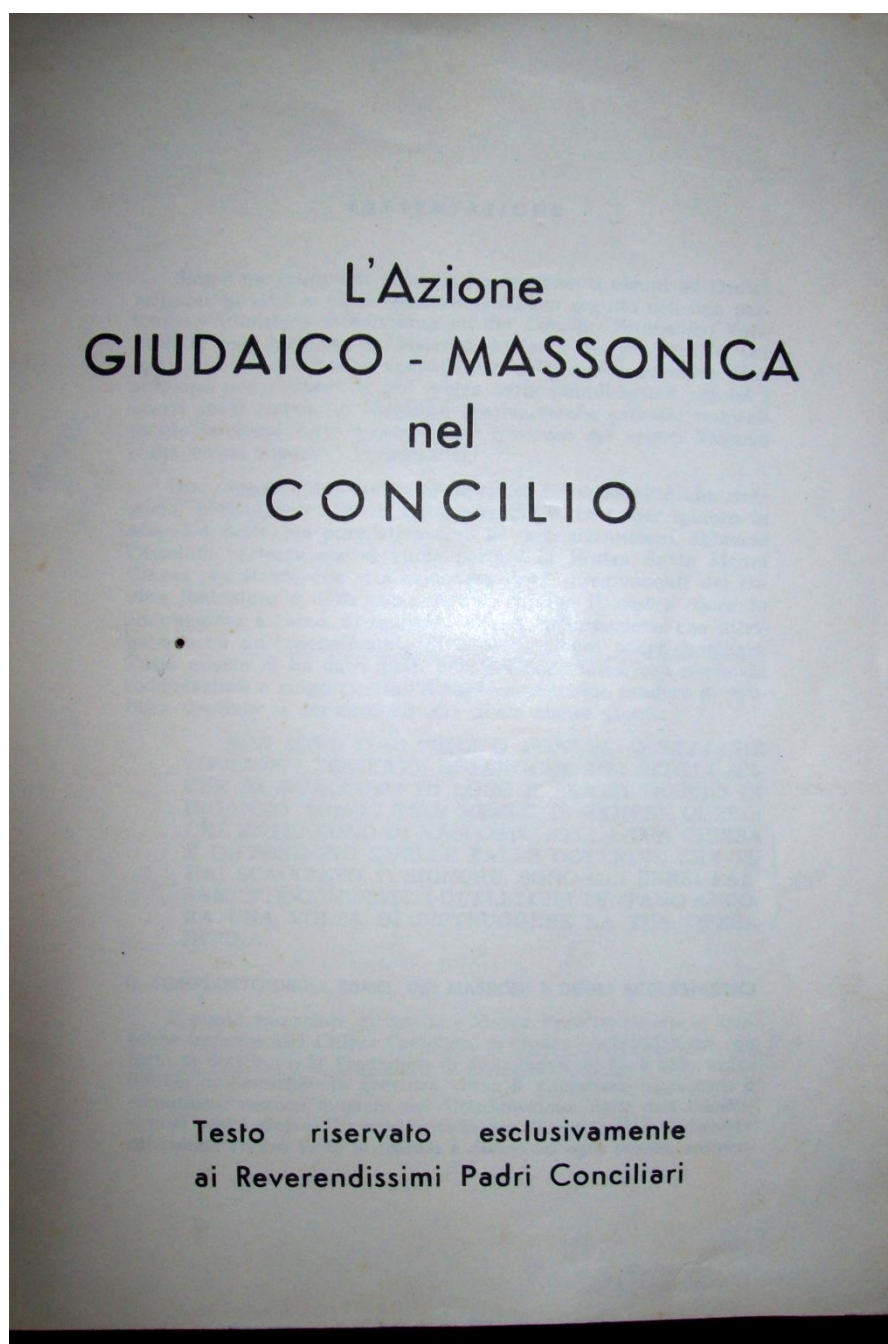
E concludiamo con il Monito di Pio XII nella *Humani Generis*, che è oggi fuoco bruciante, anche per quelli che tredici anni fa vi avevano dedicato commenti di plauso, di adesione piena e integrale, come il Cardinale Agostino Bea.

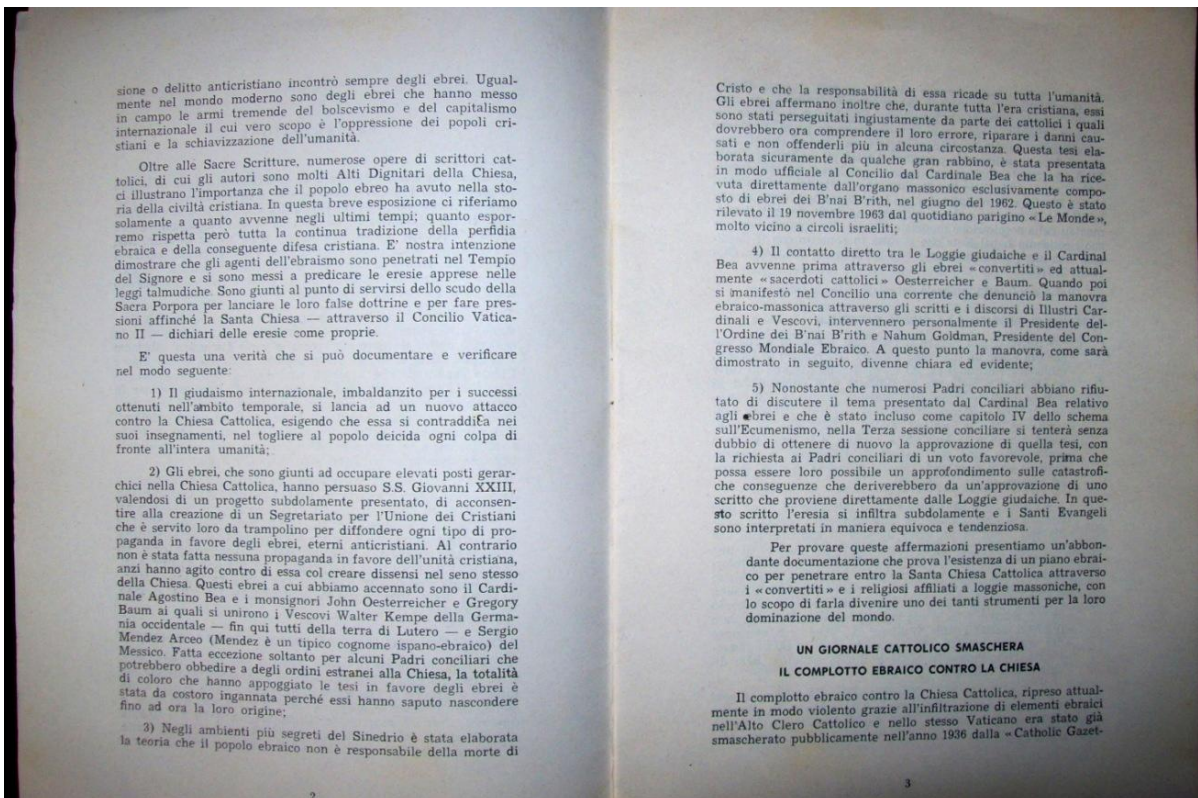
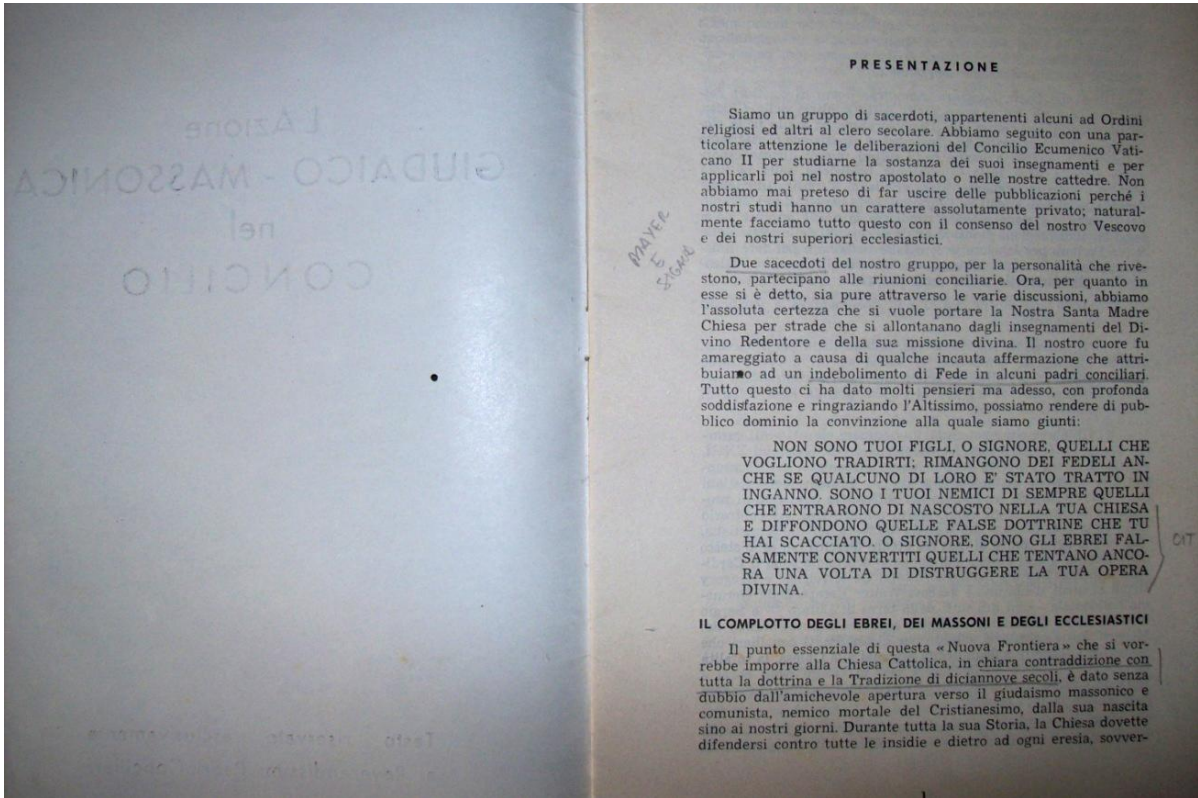
«Infine non abbiano a credere, per un falso irenismo, che si possa ottenere un felice ritorno nel seno della Chiesa dei dissidenti e degli erranti, se non si insegna a tutti, sinceramente tutta la verità in vigore nella Chiesa, senza alcuna corruzione e senza alcuna diminuzione».

Monito che era già riecheggiato con accenti di somma gravità nelle Encicliche Leoniane: «La difesa della fede cattolica richiede assolutamente che nel professare le dottrine insegnate dalla Chiesa siano tutti di un sentimento solo, e di incrollabile costanza; e da questo lato bisogna stare bene in guardia di non lasciarsi andare ad essere concilianti con l'errore o ad opporgli più debole resistenza che la verità non comporti».

1) Anexo 3

L'azione giudaico-massonica nel concilio.





te» di Londra, rivista mensile ed ufficiale della Società Missionaria Cattolica d'Inghilterra. Nel numero di febbraio di quell'anno apparve un articolo intitolato «The Jewish peril and the Catholic Church», nel quale si riproducevano brani di alcune conversazioni tenute in riunioni segrete tra ebrei di Parigi. Poco tempo dopo il settimanale parigino «Le Réveil du Peuple» pubblicò un articolo analogo nel quale si precisava che tali dichiarazioni erano state fatte in una riunione segreta dell'Ordine Maszonico B'nai B'rith, ordine nel quale i non-ebrei non hanno alcuna possibilità di entrare e che costituisce uno degli elementi fondamentali della cospirazione mondiale ebraica. Fu appunto l'attuale suo Presidente Label Katz che si mise in contatto con il Cardinale Bea che poi lo introdusse alla presenza di S.S. Papa Giovanni XXIII.

Diamo ora il testo integrale del citato articolo intitolato:

IL PERICOLO GIUDAICO E LA CHIESA CATTOLICA

«Nessuno può negare il fatto che è esistito e che ancora esiste un problema ebraico. Dal ripudio di Israele, «millenovecento anni fa, gli ebrei si sono dispersi in tutte le direzioni e malgrado le difficoltà e le persecuzioni, si sono stabiliti in quasi ogni Nazione d'Europa, formando una potenza effettiva; Jacobs, nel suo libro "Jewish contributions to Civilization", esalta il fatto che gli ebrei, «senza intaccare la loro unità razziale e il loro carattere cosmopolita, sono stati capaci di diffondere le proprie dottrine ed aumentare la propria influenza politica, sociale ed economica tra le Nazioni.

«Visto che il problema ebraico interessa in modo particolare la Chiesa Cattolica, pubblichiamo i seguenti sconcertanti brani di un certo numero di conversazioni che recentemente sono state tenute sotto gli auspici di una società segreta giudaica di Parigi. Il nome del nostro informatore deve rimanere sconosciuto. Si tratta di un nostro conoscente personale, ma per le sue particolari relazioni con gli ebrei, in questo momento, siamo rimasti d'accordo di non rendere nota la sua identità come pure di non dare ulteriori dettagli sulla riunione di Parigi, con eccezione dei seguenti estratti che, malgrado siano tradotti liberamente, riproducono in modo esatto la sostanza delle dichiarazioni originali:

«Fino a che tra i cristiani non sarà eliminata ogni concezione morale dell'ordine sociale e fino a che non sarà distrutta ogni religione, ogni patriottismo e ogni dignità, il nostro regno sul mondo non potrà essere realizzato».

«tino abbastanza grassi per essere sacrificati al nostro futuro Re del Mondo...».

«Abbiamo fondato molte associazioni segrete che lavorano per i nostri fini, sotto i nostri ordini e la nostra direzione. Abbiamo reso un onore ai cristiani permettendo di unirsi a noi nelle nostre associazioni che, grazie al nostro danaro, hanno raggiunto un alto grado di forza e potenza. Deve rimanere un segreto che quei cristiani che tradiscono i loro stessi interessi unendosi a noi, non devono sapere mai che tali associazioni sono di nostra creazione e che esse servono ai nostri fini».

«Una delle cose migliori della massoneria è che i cristiani divenuti membri delle nostre loggie non riescono mai a sospettare che noi li utilizziamo per costruire le mura del proprio carcere su cui erigeremo il trono del Re Universale di Israel e mai dovranno sospettare che facciamo forgiare ad essi le catene della loro stessa servitù per la gloria del nostro futuro Re del Mondo».

«Fino ad oggi abbiamo studiato la strategia degli attacchi contro la Chiesa Cattolica dal di fuori, ma questo è solo una parte dei nostri attacchi. Ci accingiamo ora ad esporre il modo con il quale abbiamo progredito nel nostro lavoro per affrettare la rovina della Chiesa Cattolica e come siamo penetrati nei suoi ambienti più intimi, avendo indotto perfino parte del suo clero a trasformarsi in avanguardia della nostra causa».

«Prescindendo dall'influenza della nostra filosofia, abbiamo preso altre misure per provocare una scissione entro la Chiesa Cattolica. Permettetemi che vi spieghi come siamo giunti a questo:

«Abbiamo convinto alcuni dei nostri figli ad entrare negli ordini cattolici con l'esplicito compito di lavorare in modo più efficiente per la distruzione della Chiesa Cattolica creando situazioni di scandalo nel suo interno. In questo abbiamo seguito il consiglio del Principe degli Ebrei che così saggiamente diceva: "Fate divenire cardinali e vescovi qualcuno dei nostri figli in modo che essi distruggano la Chiesa". Disgraziatamente non tutti gli ebrei così virtuosi sono rimasti fedeli alla loro missione. Molti di essi ci hanno tradito ma ce ne sono stati degli altri che hanno mantenuto le loro promesse facendo così onore alla loro azione. In questa maniera il consiglio dei nostri Anziani ha avuto pieno successo».

«Noi siamo stati i padri di tutte le rivoluzioni, anche di

«Abbiamo già compiuto gran parte del nostro lavoro, «però non possiamo dire di aver realizzato lo scopo della nostra opera. Abbiamo ancora un lungo cammino da percorrere prima di poter abbattere il nostro principale nemico: la Chiesa Cattolica».

«Dobbiamo metterci bene in mente che la Chiesa Cattolica è l'unica istituzione che si è posta e rimarrà in attesa di tralciare il nostro cammino per quanto durerà la sua esistenza. La Chiesa Cattolica con il suo lavoro metodico e con i suoi insegnamenti educativi e morali forma nei suoi figli una tale mentalità che li manterrà troppo fieri di sé stessi per sottomettersi alla nostra dominazione e per inginocchiarsi ai piedi del futuro del Re d'Israele...».

«Per questa ragione abbiamo cercato di trovare il cammino migliore per attaccare la Chiesa nelle sue stesse fondamenta. Abbiamo diffuso lo spirito della Rivoluzione e del falso liberalismo tra le Nazioni dei cristiani per indurli ad allontanarsi dalla loro Fede e addirittura a vergognarsi di professare i precetti della loro religione e di obbedire ai comandamenti della Chiesa. Abbiamo indotto molti di costoro (cristiani) al punto di trasformarli in atei e, più ancora, a vantarsi di discendere dalle scimmie (darwinismo). Abbiamo loro offerto nuove teorie impossibili a realizzarsi, come il comunismo, il socialismo e l'anarchia che servono attualmente ai nostri progetti. I cristiani le hanno stupidamente accettate con grande entusiasmo senza rendersi conto che queste sono nostre teorie e che esse costituiscono la nostra più pericolosa arma contro di loro...».

«Abbiamo coperto la Chiesa Cattolica con le più abominevoli calunnie, abbiamo falsificato la sua storia e abbiamo sporcato le sue più nobili attività, abbiamo imputato ad essa la malignità dei suoi nemici e abbiamo attrattato quest'ultimi vicino a noi, al fianco nostro... E tutto questo abbiamo fatto in tal misura che siamo ora assistendo con la più grande soddisfazione, a ribellioni contro la Chiesa in diversi Paesi... Abbiamo trasformato il suo clero in oggetto di odio e di ridicolo e lo abbiamo sottomesso al disprezzo delle masse. Siamo riusciti a fare in modo che l'osservanza della religione cattolica sia considerata come anacronistica o semplicemente una perdita di tempo».

«Ed i cristiani, nella loro stupidità, hanno dato prova di essere più sciocchi di quanto credevamo. Ci si attendeva maggiore intelligenza e maggior buon senso; si sono però dimostrati non migliori di un branco di pecore. Lasciamoli brucare nel nostro campo fino a che non diven-

«quelle che qualche volta si rivoltono contro noi stessi. Noi siamo coloro che hanno in mano la pace e la guerra. Noi possiamo andare orgogliosi di essere i creatori delle Riforme. Calvino è stato uno dei nostri figli; fu di origine ebraica ed è stato consigliato da autorità ebraiche nonché appoggiato dalla finanza ebraica per svolgere la sua parte di riformatore».

«Martin Lutero fu sotto l'influenza dei suoi amici ebrei solo per i consigli e per il danaro ebraico, la sua congiura contro la Chiesa è stata coronata da successo...».

«Grazie alla nostra propaganda, alle nostre teorie del liberalismo e alle nostre false interpretazioni della libertà, le menti di molti cristiani sono state preparate per abbracciare la Riforma. Essi si sono separati dalla Chiesa per cadere nelle nostre mani. E attraverso tutto questo, la Chiesa Cattolica rimase sensibilmente indebolita e la sua autorità sui Re dei cristiani è stata ridotta quasi a nulla».

«Siamo riconoscenti ai protestanti per la loro lealtà verso i nostri desideri, anche se la maggioranza di essi, nella sincerità della loro Fede, non siano coscienti della lealtà verso di noi. Siamo loro grati per l'ammirevole appoggio che danno alla nostra lotta contro la civiltà cattolica e ai preparativi per l'avvento della nostra supremazia su tutto il mondo e sulle Nazioni dei cristiani».

«Siamo riusciti ad abbattere la maggioranza dei troni europei. Il resto verrà in un prossimo futuro. La Russia ha accettato già il nostro regno; la Francia con il suo governo massonico (del 1936 N.d.R.) si trova nelle nostre mani; l'Inghilterra, dipendendo dalla nostra finanza, sta sotto i nostri piedi e nel Protestantismo sta la nostra speranza di distruggere la Chiesa Cattolica. La Spagna (del 1936 N.d.R.) e il Messico sono delle ottime armi nelle nostre mani. E molti altri paesi, compresi gli Stati Uniti d'America, sono già sottomessi ai nostri piani».

«Però la Chiesa Cattolica è ancora viva...».

«Dobbiamo distruggerla senza il minimo ritardo e senza pietà. La maggior parte della stampa mondiale si trova sotto il nostro controllo; facciamo in modo che essa fomenti nella forma più violenta l'odio del mondo contro la Chiesa Cattolica. Intensifichiamo le nostre attività di avvelenamento della moralità dei cristiani; essi debbono essere indotti a detestare il patriottismo e l'amore verso la loro famiglia, e considerare la loro Fede come un'onta, la loro obbedienza verso la Chiesa come una servitù degradante, in modo che

«divengano sordi agli appelli della Chiesa e ciechi di fronte agli avvertimenti contro di noi. Facciamo anzitutto in modo che i cristiani escano dalla Chiesa Cattolica e che i non cristiani si avvicinino a tale Chiesa; in caso contrario si rafforzerà sempre più l'opposizione contro la nostra dominazione e tutto il nostro lavoro andrà perduto, la nostra «giura sarà scoperta, i cristiani si rivolgeranno contro di noi con spirito di vendetta e non si avvererà mai la nostra «dominazione su di essi».

«Ricordiamoci che fino al momento in cui i nostri nemici della Chiesa Cattolica saranno attivi, noi non potremo arrivare ad essere i padroni del mondo. E ricordiamoci pure che il futuro Re d'Israele non regnerà mai sul mondo prima che il Papa di Roma non venga detronizzato, così come tutti gli altri monarchi regnanti sui cristiani».

Il contenuto di questo articolo della «Catholic Gazette» apparirà incredibile a coloro che non sono a conoscenza delle attività sovversive del giudaismo di oggi e di sempre. Però si tratta di cose assolutamente reali e può essere provato in questo momento guardando l'attuale complotto degli ebrei, molto più chiaro che non nel '36 quando venne pubblicato il testo delle conversazioni tra i cospiratori giudei durante la menzionata riunione segreta dei B'nai B'rith a Parigi, cioè della stessa organizzazione il cui Presidente è in perfetto accordo con il Cardinale Bea.

Nonostante che la B'nai B'rith appaia ufficialmente come una istituzione di beneficenza e di «consultazione politica», la sua appartenenza all'alta gerarchia massonica è dimostrata completamente da numerosi anni.

Il defunto Cardinale José María Caro Rodríguez, Primate del Cile, citando Monsignor Jouin nella sua opera «Le Mystère de la Maçonnerie», scrive: «L'Ordine ebraico-massonico dei B'nai B'rith che, contravvenendo gli statuti delle loggie massoniche, accetta solamente degli ebrei e conta nel mondo più di 426 loggie esclusivamente ebraiche, serve da legame tra tutte le internazionali citate più sopra». Dicendo questo, Sua Eminenza si riferisce — da pagina 263 a pagina 266 dell'opera citata — alle Internazionali dell'alta finanza, del comunismo e del socialismo, dai sionisti alla massoneria universale.

Il Cardinale José María Caro prosegue: «I dirigenti della B'nai B'rith sono gli ebrei Morgenthau, ex ambasciatore degli Stati Uniti a Costantinopoli; Brandeis, Giudice Supremo degli Stati Uniti; Mack, sionista; Warbourg (Felix), banchiere; Eckus; Kraus (Alfred), suo primo presidente; Schiff, morto, che ha sovvenzionato il movimento di emancipazione degli ebrei in Russia; Marshall (Louis), sionista».

8

Tra i numerosi altri documenti che documentano e confermano questa verità, riportiamo le dichiarazioni dello storico cattolico Vincente Risco che nella sua opera intitolata «Histoire des Juifs» (da pag. 339 a 343) si esprime così: «... per qualcuno l'organizzazione direttiva del giudaismo mondiale sarebbe l'ordine massonico universale dei B'nai B'rith che è esclusivamente ebraico e che non ammette tra i suoi membri quelli che non sono ebrei. I B'nai B'rith formano un ordine massonico che ufficialmente si proclama indipendente, possiede una struttura internazionale nettamente dichiarata e ammette solo quelli che sono ebrei. Per questa ragione è la più segreta delle sette massoniche. È un fatto indiscutibile che mentre i membri della B'nai B'rith possono far parte delle loggie di qualsiasi altro rito massonico, nelle proprie loggie ammette solamente degli ebrei e nessun massone può farvi parte se non è ebreo». «Numerosi membri dell'Ordine occupano posti importanti nel governo e nella diplomazia nordamericana».

IL CARDINALE BEA SEGUE LE ISTRUZIONI DEI B'NAI B'RITH

Fino al dicembre 1962 apparivano solo degli ecclesiastici come promotori della riabilitazione del popolo ebraico da parte della Chiesa Cattolica. Il primo a parlare dell'avvicinamento della Chiesa al giudaismo è stato il Vescovo di Cuernavaca (Messico) Sergio Mendez Arceo, discendente dei safardi che tentarono di giudaizzare la popolazione di Cotija nel Messico. Egli estese la riabilitazione anche ai massoni e, sebbene le sue parole cadessero nel vuoto, riuscì utile agli ebrei per mettere in moto la campagna internazionale di stampa alla quale assistiamo e che ne parla come se il Concilio si fosse già pronunciato in loro favore.

Il piano degli ebrei, messo in azione dai loro rappresentanti ecclesiastici, sembrava procedere senza ostacoli fino a che, nei primi giorni del dicembre 1962, i Padri conciliari vennero messi al corrente di quanto accadeva per mezzo di un libro intitolato «Complotto contro la Chiesa», pubblicato da eminenti prelati di varie Nazionalità, sotto il pseudonimo di Maurice Pinay. Dobbiamo confessare che dapprima siamo rimasti in dubbio sulle tremende rivelazioni contenute in tale libro, però approfondendo il suo contenuto, abbiamo deciso di investigare per nostro conto per arrivare a dei risultati che qui portiamo a conoscenza delle LL. EE. Reverendissime, con la stessa responsabilità di coscienza e con lo stesso proposito che indusse gli autori di quel libro, cioè quello di evitare che, con una dichiarazione del Concilio favorevole al giudaismo, la Chiesa possa cadere nell'onta di rinnegare se stessa.

Le reazioni di diffidenza sul tema ebraico provocate dal libro «Complotto contro la Chiesa» ottennero l'effetto che parte delle centrali del giudaismo prepararono una controffensiva per la qua-

9

le si rese necessaria una conversazione del Presidente dei B'nai B'rith Label Katz con Sua Eminenza il Cardinale Bea. Essa ebbe luogo il 16 febbraio 1963 nella città di Roma e in essa venne modificato il piano iniziale stabilito nel giugno 1962 nel quale per la prima volta, dato l'interesse giudaico per il Concilio Ecumenico, si riunirono i giudeo-massoni Label A. Katz e Nahum Goldmann con il suddetto Cardinale. In tutte e due le occasioni — come da atto l'accreditata rivista della Compagnia di Gesù a Roma «Civiltà Cattolica» nel suo numero del 18 luglio 1964 — il Capo dell'associazione giudeo-massonica suddetta consegnò al Cardinale un ampio memoriale destinato al Concilio, memoriale che, come più innanzi si proverà, contiene integralmente la tesi del «decreto sugli ebrei» presentata dal Segretariato per l'Unione dei Cristiani al consesso plenario del Concilio.

Già all'epoca di tali conversazioni il Cardinale Bea aveva adottato una posizione pienamente favorevole agli interessi delle organizzazioni giudaiche. Il giorno seguente alla sua intervista con Label A. Katz, «Il Giornale d'Italia» di Roma pubblicò con la firma del più anziano e più accreditato cronista vaticano, Filippo Pucci, un articolo nel quale furono riportate numerose affermazioni del Cardinal Bea, pronunciate a Londra e a Roma nel senso che non esiste alcuna relazione di responsabilità tra gli ebrei che crocifissero Nostro Signor Gesù Cristo e le comunità attuali di questo popolo.

Questo segnò il principio della campagna che si estese immediatamente in tutti i Paesi del mondo. Numerosi scrittori e giornalisti fecero eco a queste tesi, per quanto si debba osservare che, nella loro maggioranza, si tratta di giornalisti e di sacerdoti di origine ebraica che parlano in favore della loro comunità. Al contrario, sono davvero pochissimi i cattolici che hanno favorito la diffusione delle tesi eretiche e che, malgrado siano state enunciate dai B'nai B'rith, si tenta di far adottare dal Concilio Ecumenico.

È cosa sicura che prima del rientro di Label A. Katz alla sua sede abituale di Washington, già venivano diffuse in tutti i continenti le falsificazioni della interpretazione evangelica suggerita a Roma dal Cardinale Bea. Precisamente con questo scopo pubblicitario sono sorte in tutto il mondo le succursali della «Amicizia Ebreo-Cristiana», associazione fondata dall'ebreo Jules Isaac, nelle quali uno strano miscuglio di israeliti, di cattolici che si dicono progressisti e di alcuni sacerdoti e monache di Nostra Signora di Sion, tendono a confondere tutta la dottrina tradizionale della Chiesa e gli stessi insegnamenti di Cristo Nostro Signore e degli Apostoli.

Nessuno osa più accusare gli ebrei eretici Ario o Calvino o

10

gli ebrei Mordechai Marx, Engels, Lenin e Trotzky che crearono e imposero il bolscevismo o gli ebrei Beermann, Gottwald, Bela Khun, Rakosi, Ana Pauker, Moises Pijade, Welis, Beria e così via, alti dirigenti della sovietizzazione dell'Europa Orientale, attraverso l'assassinio di milioni di cristiani o gli agenti di tutte le sovversioni in America e negli altri continenti, perché in tal caso — come è stato detto in una predica nella stessa Chiesa del Gesù a Roma e scritto in pubblicazioni giudeo-cristiane di Madrid — vengono investiti dal ritornello: «Essere antisemita vuol dire essere anticristiano».

Quale aberrazione! Pretendono forse i religiosi cripto-giudei e i loro adepti pseudo-cattolici che diciannove secoli durante i quali la Chiesa attraverso i suoi Concili, Padri della Chiesa, Santi e Pontefici ha difeso il suo buon diritto con disposizioni anti-giudaiche, sono diciannove secoli di anticristianesimo? O forse per essi sono anticristiani Cristo stesso e i Santi Apostoli che così duramente hanno apostrofato il popolo giudeo? Tutte queste eresie sono la conseguenza della penetrazione giudaica nel clero cattolico, sotto la direzione delle loggie dell'organizzazione giudaica B'nai B'rith.

La prova definitiva che il Cap. IV dello Schema sull'Ecumenismo, presentato al Concilio dal Cardinale Bea, che poi fece di persona l'apologia di tale tesi, sia di origine giudaica, la troviamo nelle pagine dell'autorevolissimo quotidiano parigino «Le Monde» nella cui edizione del 19 novembre 1963 possiamo leggere:

«L'organizzazione ebraica internazionale B'nai B'rith «ha manifestato il desiderio di stabilire relazioni più strette con la Chiesa Cattolica. Tale Ordine ha sottomesso ora al Concilio una dichiarazione nella quale si afferma l'intera «responsabilità dell'umanità per la morte di Cristo. Se tale «dichiarazione verrà accettata dal Concilio — ha dichiarato Label Katz, Presidente del Consiglio Internazionale dei «B'nai B'rith — le comunità giudaiche cercheranno i mezzi «per collaborare con le autorità della Chiesa».

SE il Cardinal Bea, nel presentare il suo progetto di decreto in favore dei Giudei e in opposizione ai Vangeli, ha nascosto ai Padri Conciliari che egli ripeteva le tesi che gli erano state suggerite dall'Ordine massonico dei B'nai B'rith, presentandole invece come elaborate dal Segretariato per l'Unione dei Cristiani nel quale i due massimi assessori sono i cripto-giudei, monsignori Oesterreicher e Padre Baum. Ed è anche logico che abbia nascosto questo fatto perché sarebbe stata cosa inaudita — ufficialmente — che le tesi di un sinodico massonico potessero avere accesso — che le tesi di un sinodico massonico potessero avere accesso — nel sacro recinto ove presiede lo Spirito Santo. Inoltre, se il giorno 19 novembre 1963 il Cardinale Bea avesse fatto conoscere al

11

Padri Conciliari la vera origine delle sue tesi, è certo che l'immensa maggioranza le avrebbero respinte con indignazione senza volerle nemmeno ascoltare, essendo bene al corrente degli oltraggi e dei danni apportati dalla massoneria alla Chiesa di Cristo. Certamente i venerati Pontefici Pio IX e Leone XIII si saranno rivoltati nelle loro auguste tombe così prossime alla località dove un Principe della Chiesa difendeva una tale diabolica proposta massonica.

CHI E' IL CARDINALE BEA E CHI SONO I SUOI COLLABORATORI?

Fino ad alcuni mesi fa, mentre stavamo meditando sui strani colloqui tra un Principe della Chiesa e la massima setta massonica giudaica, facevamo le seguenti considerazioni: essendo il Cardinale Bea di origine tedesca, almeno ufficialmente, e per di più sacerdote gesuita, il suo ostinato progressismo e il suo fanatico filosemitismo tanto favorevole alle forze anticristiane, appaiono veramente strani. Sorprende anche il fatto che i B'nai B'rith abbiano scovato un autentico tedesco e gesuita come l'elemento idoneo per servir loro da strumento principale nell'intento di disgregare la Chiesa dall'interno. Inoltre continua ad essere strano che sia stato proprio un gesuita, più o meno conosciuto, che fra tanti illustri gesuiti fosse elevato a Cardinale dal Pontefice Giovanni XXIII e che poi lo stesso porporato abbia trovato così rapidamente i suoi collaboratori nelle persone di due ebrei, uno domiciliato negli Stati Uniti e l'altro nel Canada. Tutto questo, in aggiunta al fatto che il cognome del Cardinale non è di origine tedesca, ci fece sorgere dei dubbi sulla vera origine di Sua Eminenza, decidemmo pertanto con tutta la discrezione del caso di rivolgerci a un gruppo di valenti uomini di scienza in Germania, noti per le importanti indagini storiche da essi compiute, per avere delle luci in proposito.

Non sappiamo ancora se prima della pubblicazione di queste righe saremo entrati in possesso delle prove definitive sui primi risultati ottenuti e che dicono quanto segue. Negli ultimi secoli troviamo in Germania e in Austria diverse personalità che portano il cognome di «Beha», equivalente fonetico del cognome sefardita «Beja» che i loro antenati sefarditi portavano in Spagna ove vivevano. Il cognome «Bea» viene dunque ad essere una latinizzazione dell'originale «Beha». Verso la metà del secolo scorso, aveva tale cognome un rabbino con diversi figli, uno dei quali si convertì al cristianesimo. Sono in corso delle ricerche per stabilire se questo cristiano convertito è il padre dell'attuale Cardinale Bea. Non appena saremo in possesso delle prove documentate di questo, esse saranno portate a conoscenza dei Padri conciliari perché sarebbe di valore decisivo, per ciò che riguarda le attività svolte dal Segretariato per l'Unione dei Cristiani, il

12

poter provare che, oltre all'ispiratore primo Label Katz e oltre agli assessori ebrei Oesterreicher e Baum ed i propagandisti ebrei i Vescovi Mendez e Kempe, anche il Cardinale Bea è ebreo di origine e non uno strumento assai strano, quale risulterebbe dal suo duplice carattere, almeno apparente di tedesco e gesuita.

In ogni caso risulta evidente — non potendosi dare pieno valore a questa informazione, fino a che non si sia in possesso di prove documentate — che gli atteggiamenti del Cardinale Bea sono stati quelli di un tipico crypto-ebreo, assolutamente uguale a quello di numerosi ebrei che nel corso dei secoli sono riusciti ad infiltrarsi nel clero cattolico.

Il principale autore del decreto «De Judaëis» è l'ebreo sedicente convertito John Oesterreicher, oggi Monsignor Oesterraicher. Durante una predica che pronunciò nella Cattedrale di S. Patrizio a New York, dove era predicatore prima di venire a Roma per «assistere» il Cardinal Bea, disse testualmente: «Noi non leggiamo più le numerose dichiarazioni di Gesù Cristo contro il suo popolo contenute nel Vangelo». Il «cattolico» Monsignor Oesterreicher si permette di censurare il Vangelo di N. S. Gesù Cristo stesso, e nelle sue prediche legge solo quello che giudica conveniente al suo popolo ebreo... Furono sue le maggiori insistenze affinché il decreto sugli ebrei fosse incluso nello schema sull'Ecumenismo, dicendo che: «...la liturgia romana ha sempre insistito sul fatto che le origini della Chiesa dovessero essere ricercate nel richiamo di Dio ad Abramo...»; «...la scissione tra la Chiesa e la Sinagoga fu la prima separazione tra quelli che credevano nel Dio di Abramo...»; «...nessun ecumenismo è possibile senza la riconciliazione dell'antico e del nuovo Israele...» ecc.

Si tratta di affermazioni astute destinate a «dimostrare», a corto di argomenti esclusivamente religiosi, la necessità di includere nello Schema sull'Ecumenismo cristiano, un documento che è realmente politico nelle sue finalità.

L'altro coautore del documento è Gregory Baum, lui stesso sedicente convertito. Nonostante che diversi anni fa fosse un ebreo ateo, emigrato dalla Germania nel Canada, appartiene attualmente all'Ordine degli Agostiniani ed esercita un dottorato di Teologia cattolica. Il Cardinale Bea lo chiamò nel «Segretariato per l'Unione cristiana». Il Cardinale Bea lo chiamò nel «Segretariato per l'Unione cristiana». Il Cardinale Bea lo chiamò nel «Segretariato per l'Unione cristiana». In questo libro, il Padre Baum, sostenendo che le frasi «vera e propria collezione di scritti dell'odio», ha fatto una critica eretica delle Scritture Cristiane. I suoi argomenti in favore della «necessità» di approvare il «decreto sugli ebrei» si basano sul fatto che, secondo lui, «...nessun Apostolo ha mai confermato la responsabilità collettiva degli ebrei nella Crocifissione di Gesù Cristo...».

13

LE TESI ASSURDE DEL SEGRETARIATO DEL CARDINAL BEA

E' stato precisamente il Cardinal Bea che il 21 marzo 1961 ha presentato a S.S. Giovanni XXIII un Memorandum che conteneva la proposta di creare un «Segretariato per lo studio della unità cristiana», idea che detto Pontefice accettò, incaricando lo stesso Cardinale della sua attuazione. Il Papa aveva anche voluto che i lavori di tale organismo non dipendessero dalla Curia e concesse al nuovo organismo piena indipendenza. Tra le prime decisioni prese dal Segretariato — i cui uffici risiedono fuori del Vaticano, in via dei Corridori 64, troviamo quella dell'invio di «Osservatori» cattolici alla riunione annuale del cosiddetto «Concilio Mondiale delle Chiese» (World Church Council) riunito nel 1961 a Nuova Delhi e che quest'anno si riunisce niente meno che nell'U.R.S.S. a Odessa, sotto gli auspici del Governo sovietico e dello strumento religioso di esso, la Chiesa Ortodossa Russa di Mosca. La Curia Romana si oppose all'invio di osservatori cattolici a tali riunioni che sono, senza alcun dubbio, un altro strumento del giudaismo, della massoneria e del comunismo nella lotta contro la Chiesa Cattolica; le proteste della Curia non ebbero però esito per l'intervento diretto di Papa Giovanni XXIII.

Il succitato vescovo di origine giudaica, Walter Kempe, ausiliario della diocesi di Limburg (Germania) ha esposto molto chiaramente le finalità alle quali tendevano gli ebrei (naturalmente senza usare tale termine) attraverso il Segretariato per l'Unione dei Cristiani. In un discorso che incontrò un'ampia eco nella stampa internazionale, pronunciato a Monaco di Baviera nei primi giorni del febbraio 1964 in occasione di un congresso cattolico, il Vescovo Kempe ha affermato che tendendo all'«unità dei cristiani» il Papa diverrebbe il «Portavoce della Cristianità», dopo di che, compiutasi l'«Unione delle Chiese» il Papa sarebbe stato riconosciuto come «Primum inter pares» tra i capi delle diverse Chiese cristiane.

Ora se gli scopi di tale Segretariato sono veramente quelli esposti del Vescovo crypto-ebreo Kempe, risulterebbe che la posizione attuale del Pontefice — che è indiscutibilmente quella di portavoce massimo del mondo cristiano — sarebbe ridotta ad essere quella di «primo» ma tra «pari a lui». Questi di categoria pari a quella del Papa di Roma sarebbero gli altri capi delle Chiese cristiane e così il Sommo Pontefice cattolico non solo sarebbe eguale al Patriarca di Costantinopoli (il quale è a sua volta «primum inter pares» tra gli ortodossi, senza che per questo egli abbia il minimo potere sulle chiese nazionali) ma sarebbe anche eguale a tutta la moltitudine di capi delle circa duecento chiese riformate, che poi alla loro volta sono alti dignitari massonici, e eguale inoltre ai Patriarchi ortodossi di Mosca, Sofia, Bucarest ecc. che

14

sono strumenti passivi dei regimi comunisti nei rispettivi Paesi.

Se la Chiesa Cattolica dovesse cadere nella rete astutamente tesa dal giudaismo e lanciata dal «Segretariato» presieduto dal Cardinal Bea, allora il Papa sarebbe collocato alla pari di uno dei tanti capi delle sette protestanti che costituiscono appunto il Concilio Mondiale delle Chiese. Tutto questo senza tener conto che la Chiesa sarebbe obbligata a fare molte concessioni in materia di dogmi, accettando perfino principi eretici, e cedendo posizioni sulle quali si basa il suo potere spirituale solo per dar soddisfazione ai «fratelli eguali» con i quali dovrebbe riunirsi per raggiungere la «pace nella grande famiglia cristiana».

Il medesimo proposito di indebolire la posizione del Papato entro il mondo cristiano e soprattutto entro la stessa Chiesa Cattolica, si cela dietro ai tentativi del Cardinal Bea e dei suoi complici di decentrare il potere della Chiesa, aumentando le attribuzioni dei cardinali e dei vescovi, dando loro facoltà di amministrare le loro diocesi assai liberamente e senza uno stretto controllo da parte del Pontefice.

E' precisamente la direzione unitaria della Chiesa quello che il giudaismo vuole disgregare attraverso i suoi strumenti incoerenti e coccianti, attraverso una decentralizzazione che aumenti i poteri di cardinali e vescovi a scapito di quelli del Papa. Nello stesso tempo si tende a ridurre il potere papale con la istituzione di una specie di «Parlamento» di vescovi. In altre parole, gli ebrei impiegano contro l'istituzione papale esattamente la stessa strategia e tattica utilizzata fin dalla fine del sec. XIII per abbattere le monarchie cristiane d'Europa.

Si incominciò col decentralizzare il potere regale aumentando quello dei principi, duchi, conti ecc. nelle rispettive provincie o domini. Poi si provvide a mettere accanto al Re un «parlamento» con il compito di «aiutarlo» e infine spogliò il monarca dei suoi poteri, riducendolo a un personaggio decorativo incaricato di appotere e firmare le decisioni del Parlamento senza poter però esercitare su di esso alcuna influenza. La massoneria andava intanto infiltrandosi a poco a poco nei parlamenti per provocare per mezzo di essi delle rivoluzioni oppure, dopo un'adeguata preparazione dell'opinione pubblica, per proporre dei referendum popolari o altro, allo scopo di sostituire addirittura il Re con un Presidente che, quasi sempre, era un massone o persona di fiducia del giudaismo.

Se ora la Curia Romana, lo stesso Papa e soprattutto i Padri riuniti nel Concilio Ecumenico Vaticano II, non avvertano quello che si cela sotto le pretese riforme dei Cardinali Bea, Suenens, Frings, Doepfner e loro complici quando tendono alla decentra-

15

lizzazione della Chiesa o a creare un «Parlamento» attorno al Papa, e se non riescono a frenare energeticamente tali piani, accadrà alla Chiesa Cattolica e al Pontefice quello che avvenne ai monarchi cristiani che furono dapprima esautorati e poi deposti. E allora il Vaticano potrà essere trasformato in un bellissimo museo come sono oggi il Louvre e Versailles e molti altri palazzi europei già appartenenti a sovrani eliminati dall'azione sovversiva massonico-giudaica alla quale quei sovrani non seppero opporsi in tempo.

La prova più evidente di quello che è in realtà il Segretariato per l'Unione dei Cristiani, diretto dal Cardinal Bea, l'abbiamo nella sua presentazione al Concilio Ecumenico quando chiese l'approvazione, come Capitolo IV dello «Schema sull'Ecumenismo», di un documento intitolato «De catholicorum habitudine ad non christianos et maxime ad Judaeos». Questo testo pretende, attraverso ogni sorta di raggiri dialettici, di togliere al popolo ebreo la colpa della morte di Cristo Nostro Signore e di ottenere dalla Chiesa cattolica una nuova dichiarazione contro l'antisemitismo nella presunzione che questo ha la sua origine nell'errata credenza dei popoli cristiani che i giudei siano un popolo decida.

Un tale documento, come si espressero degli illustri Padri Conciliari nelle loro repliche al Cardinal Bea che difese personalmente le tesi filogiudaiche, non avrebbe dovuto essere nemmeno presentato perché non ha nulla a che vedere con la «unità cristiana», né con l'ecumenismo né con gli interessi della cristianità in generale. Se per sventurata ipotesi dovesse essere approvato dal Concilio Ecumenico, questo significherebbe una autoaccusa contro la Chiesa, che è quello che i giudei malignamente attendono per vendicarsi di essa che per duemilannove secoli combatté con efficacia attraverso Papi e Concili, l'azione anticristiana degli ebrei.

Nello stesso documento si assicura che la proposta non ha alcuna finalità politica bensì esclusivamente religiosa. Se questo fosse vero — anche se tutti sanno che dal momento in cui è stato presentato lo schema tutta la stampa internazionale controllata dagli ebrei non ha fatto altro che interpretare in senso politico il tema trattato dal Concilio — risulta assai strano che il Segretariato per l'Unione dei Cristiani non abbia preso contatto con le autorità religiose del popolo ebraico, quali potevano essere i Gran Rabbini di Nuova York, Londra o Roma oppure quelli di Gerusalemme e Tel Aviv che sono i soli con personalità giuridico-religiosa, per stabilire contatti di tal genere ad alto livello. E' successo il contrario: il Cardinal Bea stabilì fin da principio relazioni con alti dirigenti politici massonici come sono Label A. Katz, Presidente mondiale dei B'nai B'rith, ordine massonico esclusivo per ebrei, con Nahum Goldmann, Presidente del Consiglio Nazionale

Giudaico e con alti funzionari del American Jewish Committee. E' di pubblico dominio che le attribuzioni di questi alti capi ebrei sono esclusivamente di carattere politico ed economico con diretta influenza nell'ONU (Label Katz dichiarò in una conferenza stampa a Madrid che i B'nai B'rith erano i «consiglieri» dell'ONU e della Casa Bianca), nel governo di molti Stati e presso l'onnipotente Banca Mondiale.

Vi è dell'altro: un articolo della rivista «Humanitas» intitolato «Gli Ebrei e il concilio» dell'aprile 1963 ci rivela che il Comitato Permanente dei rabbini d'Europa e il Consiglio Rabbinico d'America si oppongono decisamente all'avvicinamento spirituale tra ebrei e cattolici. In questo senso si espressero i rabbini Leo Feuer e A. Lelyveld, il 19 giugno 1964, nella 75a. Convenzione Annuale della Conferenza Centrale dei Rabbini di America riunitasi ad Atlantic City; su tutto questo informa dettagliatamente l'organo portavoce degli ebrei nordamericani «The New York Times» del 20 giugno 1964. Vi è inoltre da tener presente che Papa Paolo VI, in occasione della sua visita in Terra Santa, venne ricevuto dal Cane dello Stato di Israele e da tutti i membri di quel governo; delle alte autorità israeliane era assente solamente il Gran Rabbino di Gerusalemme.

Per dissimulare le loro vere intenzioni, che sono quelle di fare della Chiesa Cattolica un satellite del giudaismo, il Cardinal Bea scagliandosi contro i nazionalismi cristiani ed arabi che egli qualifica genericamente «antisemiti», ha redatto assieme ai suoi colleghi giudei, il documento in modo che sembri che esso si riferisca solamente agli ebrei dell'Antico Testamento, cioè al «Popolo eletto» della Bibbia, come se gli ebrei di oggi non fossero morte tutti gli aspetti i discendenti diretti di quelli che diedero morte a Gesù Cristo, di quelli contro i quali venne lanciata la maledizione da parte dello stesso fondatore della Chiesa e che attraverso i secoli hanno rappresentato l'Anticristo permanente fino al punto che non è possibile distinguere tra i giudei che hanno commesso il delitto e causarono la morte dei primi cristiani intrinsecamente contro di loro presso gli imperatori romani e quelli del secolo nostro che hanno fomentato le guerre e le rivoluzioni che hanno causato la morte e la schiavitù di milioni di cristiani.

Il mondo cattolico non vuol attraversare nuovamente la confusione nell'apprendere che nel Concilio Vaticano II, in cui si concentra il sommo delle speranze di tutti quelli che mantengono la Fede, si possano alzare voci in favore del popolo che è stato Dio e ha sempre lottato e continua a lottare per arrivare allo sterminio della Chiesa. Milioni di cristiani in Europa, in Asia, a Cuba e altrove, che gemono sotto l'oppressione giudaica dei bolscevichi

simo, non potranno mai comprendere che nella Chiesa vi possa essere chi tende le mani ai suoi carnefici.

I popoli arabi con le loro masse mussulmane e cristiane, cadrebbero in un cupo sconforto dinanzi ad un'alleanza del Vaticano con gli usurpatori sionisti che fondarono il loro Stato sulle rovine di tante chiese e monasteri devastati ed incendiati in Terrasanta e con l'espulsione dal suolo natale di oltre un milione di arabi.

Nell'Occidente che ha visto, dalla Rivoluzione Francese in poi, gli ebrei dietro ogni concezione rivoluzionaria e sovversiva, dietro il capitalismo disumano e implacabile e come i promotori della degenerazione attuale dei costumi, dell'arte, della morale pubblica e privata — manifestazioni dirette del messianismo anticristiano — non rimane altro che la fede nell'assistenza dello Spirito Santo che aiuti i Padri Conciliari a disperdere le azioni sovvertitrici dei falsi convertiti che agiscono obbedienti alla consegna delle eterne forze del male.

Gli ebrei continuano a crocifiggere Cristo con piena coscienza di continuare la loro plurisecolare missione. In massima parte atei e in minima parte in attesa del venturo Messia, sono in agguato contro la Chiesa dovunque si trovino sparsi nel mondo, pronti ad attaccare sempre il simbolo della Croce. Tutti lo pensano e qualcuno osa esprimerlo apertamente. Citiamo qui due sole testimonianze, uno di ieri e l'altra di oggi.

La rivista francese «Le Contemporain» nel suo numero del 1° luglio 1886, in una rassegna di avvenimenti storico-politici, recava il testo di un discorso tenuto a Praga dal rabbino Reichhorn in occasione di una adunanza di rabbini nel Cimitero israelitico, presso la tomba del Gran Rabbino Simeon Ben-Judah. Da esso stralciamo il brano seguente:

«POICHE' LA CHIESA CRISTIANA E' UNO DEI NOSTRI PIU' PERICOLOSI NEMICI, NOI DOBBIAMO OPERARE CON PERSEVERANZA PER DIMINUIRE LA SUA INFLUENZA. BISOGNA DUNQUE LAVORARE CON PERSEVERANZA PER IMPRIMERE NELL'INTELLIGENZA DI QUELLI CHE PROFESSANO LA RELIGIONE CRISTIANA LE IDEE DEL LIBERO PENSIERO, DELLO SCETTICISMO, DELLO SCISMA, PROVOCANDO CONTROVERSIE RELIGIOSE CHE SONO FECONDE DI SCISSIONI E DI FORMAZIONI DI SETTE NEL CRISTIANESIMO. BISOGNA LOGICAMENTE INCOMINCIARE COL DISPREZZARE I MINISTRI DI QUELLA RELIGIONE, DICHIARANDO LORO APERTAMENTE LA GUERRA, PROVOCARE SOSPETTI SULLA LORO

«CONDOTTA PRIVATA; COSI' CON IL RIDICOLO E CON LA SATIRA SI DISTRUGGERA' IL RISPETTO CHE E' CONGIUNTO CON LO STATO E L'ABITO LORO».

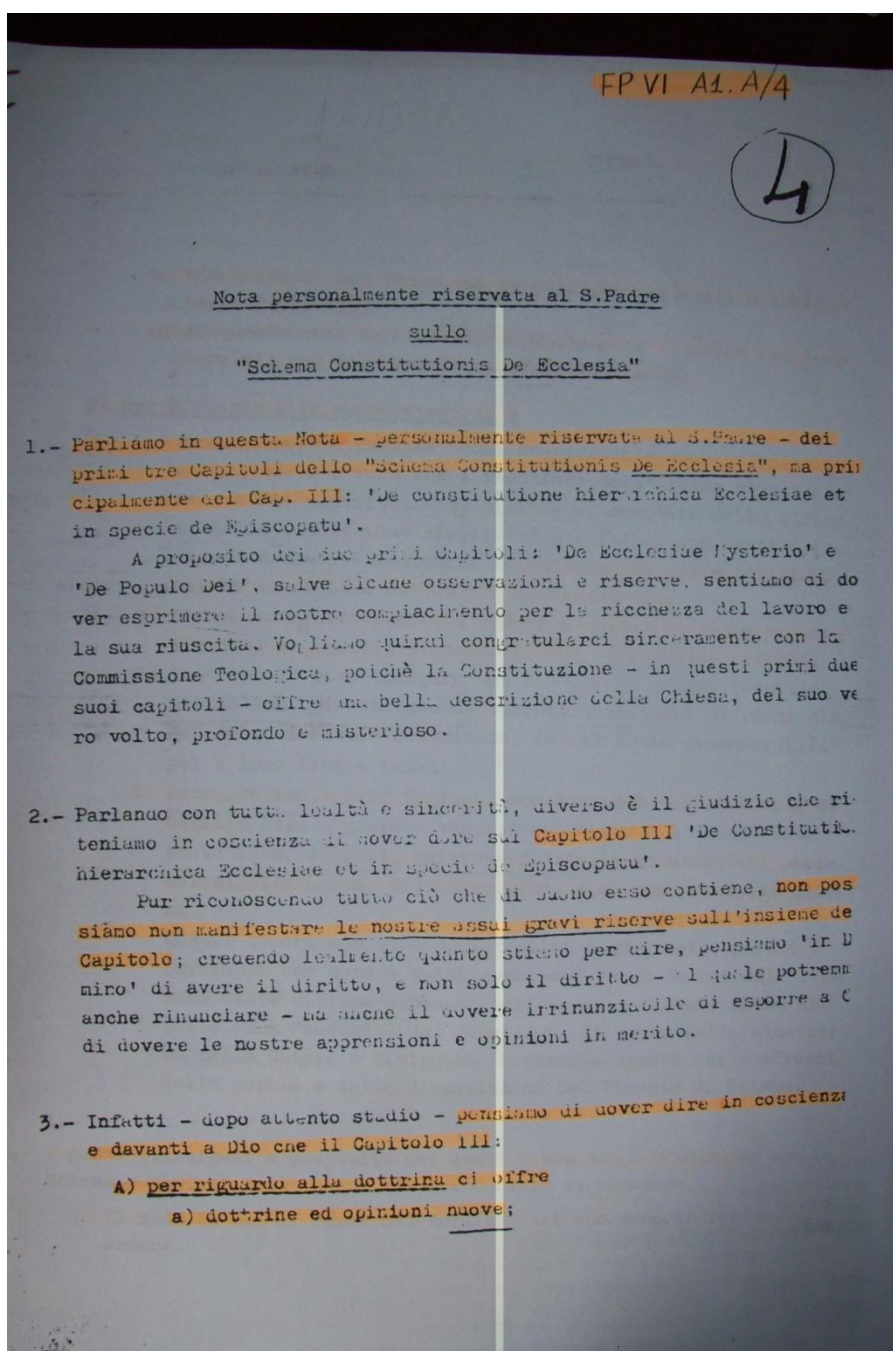
Il giornale «Christian Nationalist Crusade» di Los Angeles (California) riproduceva recentemente uno scritto di uno dei più noti e autorevoli agitatori sionisti, Ben Hecht, scritto dal quale stralciamo la parte seguente:

«UNA DELLE COSE MIGLIORI CHE ABBIAMO MAI FATTO IL POPOLACCIO E STATA LA CROCFISSIONE DI CRISTO. INTELLETTUALMENTE E' STATA UNA SPLENDIDA AZIONE; ESSA VENNE PERO' AFFIDATA AL POPOLACCIO CHE COMMISSE SCIOCCHESSE SE AVESSERO INCARICATO ME DI GIUSTIZIARE CRISTO. LO AVREI FATTO IN MODO DIFFERENTE. VEDIAMO UN PO': LO AVREI MANDATO A ROMA PER ESSERE DIVORATO DAI LEONI. MAI AVREBBERO POTUTO FARE DI UNA CARNE A BRANDELLI UN SALVATORE».

Così parlavano ieri e continuano a parlare oggi i membri del popolo decida presentati dal Cardinal Bea e dai suoi accoliti come degli innocenti perseguitati.

1) Anexo 4

Nota personalmente riservata al S. Padre sullo "Schema Constitutionis De Ecclesia" (FPVI A1. A/4).



- b) non soltanto non certe, ma neppure più probabili o solidamente probabili;
- c) frequentemente vaghe o non perfettamente chiarite nei loro termini, nel loro vero senso, nei loro scopi.

B) per riguardo alle argomentazioni è

- a) assai debole e fallace, così storicamente come dottrinalmente; tanto è vero che i redattori dell'ultima stesura sono ricorsi addirittura al sistema di omettere dalla risposta della Commissione Biblica ai quesiti di Sua Santità le parole operative indicanti la mancanza di prove scritturistiche inconcusse di ciò che viene asserito.
- b) stranamente noncurante di principi basilari anche se provenienti da Concili precedenti o da definizioni solenni,
- c) tale che in esso traspare una non dubbia e documentabile parzialità, proveniente da correnti, influssi di forze che non sono di natura dottrinale, né del tutto incensurabili per i loro fini e metodi.
- d) poco preciso, poco logico, poco coerente e quindi tale da offrire ansa - qualora venisse approvato - a discussioni senza fine, a crisi, dolorose follie, e ad attentati pericolosi alla unità, alla disciplina e al governo della Chiesa.

Questi timori non sono aprioristici o esagerati, perchè è purtroppo ben noto a tutti come, dal tempo in cui tali idee sono state diffuse propagandisticamente, facendo anche appello alla "autorità del Concilio", il senso della disciplina nella Chiesa è diminuito fortemente specie nei confronti della parola e delle disposizioni del Vicario di Cristo.

I punti principali a proposito dei quali o non siamo d'accordo con lo Schema o abbiamo delle gravi riserve da fare riguardano:

- I. Il modo in cui si parla del Primato, del suo senso e ragione di essere.

- II. Le potestà e le doti personali degli Apostoli e la successione da parte dei Vescovi.
- III. La Collegialità ecumenica negli Apostoli e nei Vescovi; la Collegialità territoriale.
- IV. Il senso e le conseguenze di una eventuale dichiarazione conciliare della sacramentalità dell'Episcopato. - L'appartenenza al "così detto" Collegio Episcopale in forza della consacrazione episcopale.
- V. La successione del Collegio Episcopale al Collegio Apostolico negli uffici di evangelizzare, santificare e anche governare la Chiesa universale: e ciò per diritto divino.
- VI. La potestà e la gerarchia di Ordine e quelle di Giurisdizione.

Negli allegati che annettiamo, cercheremo di documentare almeno brevemente quanto stiamo dicendo e addurremo le stringenti ragioni teologiche che fanno al caso e che appunto destano le nostre apprensioni.

- In questo scritto ci limitiamo a sottolineare che, a nostro giudizio, la dottrina esposta e contenuta nello Schema - nel suo complesso e specie nei punti sopra elencati - :

- 1°- E' una dottrina nuova, la quale fino al 1958, anzi fino al 1962 non rappresentava altro che le opinioni di alcuni teologi; ma queste opinioni erano meno comuni e meno probabili. La dottrina contraria era quella comune ed era confortata dal Magistero anche recente della Chiesa.
- 2°- La dottrina comune, ricevuta nella Chiesa come solida e più probabile fino al 1962, era alla base della disciplina costituzionale e interessava anche la validità essenziale degli atti, e questo sia nel campo dei Concili (Ecumenici, Plenari, Provinciali) sia nel campo del governo (in tutti i suoi gradi: Pontificio, Regionale, Provinciale, Lissionale, ecc.).
- 3°- La dottrina nuova non è divenuta nè certa, nè oggettivamente più probabile di prima in seguito alla campagna sconcertante di

7 blocchi di forze che hanno deplorabilmente politizzato il Concilio e sconcertato alcuni Episcopati; nè è divenuta tale in seguito alla azione di molti Periti audaci, ma non fedeli al loro vero ufficio, i quali hanno fatto propaganda parziale anzichè illuminare in modo oggettivo i Vescovi facendo loro conoscere lo "status quaestionis"; nè in fine è divenuta probabile in seguito a ciò che è stato diffuso dalla stampa, la quale, con i metodi che le sono propri - ed utilizzata da parte progressista - ha creato una atmosfera che rende difficile la serena discussione, ostacola e impedisce la vera libertà facendo sì che chi non si dimostra favorevole viene subito messo in ridicolo o reso impopolare. In tale atmosfera le argomentazioni scientifiche praticamente non possono più esercitare il loro legittimo influsso e non vengono neppure ascoltate.

4°- La dottrina nuova dunque non è assolutamente matura

- nè per una discussione conciliare veramente conscia ed esauriente (la maggior parte dei Padri neppure ha avuto modo di rendersi conto della vera portata di ciò che si afferma - e questo a motivo della loro impossibilità materiale di seguire la letteratura scientifica; a motivo della propaganda su accennata; a motivo delle formulazioni poco chiare e precise; e a motivo ancora del fatto che le stesse Relations non sono pienamente oggettive e illuminatrici, per non dire volutamente velanti certe realtà)

- nè, tanto meno, per una approvazione conciliare alla quale non si può procedere se non quando veramente si sappia che i Padri si rendono conto del valore di certe dottrine e delle loro implicazioni.

7 Si richiede dunque un periodo di maturazione o di stazionamento e ciò a motivo della serietà richiesta sia dall'argomento che dalla natura di un Concilio Ecumenico.

6.- Insistendo su questo ultimo aspetto della necessità di un periodo di stagionamento della dottrina nuova contenuta nello Schema prima che il Concilio possa passare a prendere posizione nei suoi riguardi, vogliamo sottolineare che sarebbe nuovo, inaudito e ben strano che una dottrina che prima del Concilio era tenuta come meno comune, meno probabile, meno seria e meno fondata, passasse improvvisamente - soprattutto a causa di azioni propagandistiche e non già per serietà di argomentazioni - a divenire più probabile, anzi certa o addirittura matura per essere inserita in una Costituzione dogmatica. Questo sarebbe cosa contraria ad ogni norma ecclesiastica, sia in campo di definizioni infallibili pontificie (cfr. Gasser, Conc.Vatic. I) come di definizioni conciliari anche se non infallibili.

E se poi questa ansia di arrivare oggi a dichiarazioni su queste questioni delicate viene inquadrata nella storia del Concilio Vaticano II, che si professò - fin dai suoi inizi - contrario a definizioni dottrinali e soltanto pastorale, ben si comprende come il mutamento totale di atteggiamento nei riguardi di questo punto non è altro che una conferma dei modi di procedere usati e cioè di pressioni esercitate da alcuni blocchi che, sentendosi nel 1962 in minoranza volevano escludere la possibilità di condanna nei loro riguardi. Ma che - passati ad una apparente maggioranza attraverso una propaganda non teologica - cercano oggi di sfondare ad ogni costo. E sono proprio questi blocchi che si sono permessi di avanzare critiche contro i Concili Tridentino e Vaticano I, accusandoli di precipitosità ed intrasigenza (!) mentre invece è ben noto come tali Concili - per merito specialmente del saggio funzionamento delle Congregazioni dei Teologi, - si sono astenuti dall'occuparsi di dottrine teologiche che erano solo probabili.

7.- Finalmente, considerando la gravità delle questioni trattate e risolte nello Schema, è doveroso ponderare sulle conseguenze che ne derivano dal punto di vista gerarchico. Sotto questo aspetto, ben può dirsi che lo Schema cambia il volto della Chiesa; infatti

a) La Chiesa diventa da monarchica, episcopaliana e collegiale; e

questo per diritto divino e in virtù della consacrazione episcopale.

b) Il Primato resta intaccato e svuotato: 1°) perchè non fondandosi esso su un Sacramento (come invece è per la potestà del Vescovo), si è logicamente portati a ritenere tutti i Vescovi uguali, in forza del Sacramento comune, e si è condotti anche a credere e dire che il Vescovo di Roma è soltanto un primus inter pares;

2°) perchè esso, Primato, è quasi unicamente considerato in funzione estrinseca, anzi in funzione estrinseca della sola gerarchia, servendo soltanto per mantenerla unita ed indivisa;

3°) perchè in parecchi passi dello Schema, -(i ritocchi apportati qua e là della Commissione teologica, la quale ha ritenuto di non dover accettare (!) ciò che lo stesso S. Pontefice aveva suggerito non sono tali da mutare il senso profondo dello Schema)- il Pontefice non è presentato come la pietra sulla quale poggia tutta la Chiesa di Cristo (Gerarchia e popolo); non è descritto come il Vicario di Cristo che deve confermare e pascere i suoi fratelli; non è presentato come colui che solo ha il potere delle chiavi... ma riveste purtroppo la figura poco simpatica del gendarme che frena il diritto divino dei Vescovi, successori degli Apostoli.

Si intuisce agevolmente che questo sarà il Leitmotiv che verrà usato per rivendicare nuovi diritti ai Vescovi; d'altronde è noto quale fu il commento di molti Vescovi - influenzati dalla propaganda - quando il S. Padre lesse il Motu Proprio "Pastorale munus": "ci ridà il Papa - e per benevola concessione - parte di quello che ci aveva rubato"!

c) La disciplina, e con essa, la dottrina conciliare e Pontificia vengono intaccate dalla confusione fra le Potestà di Ordine e la Potestà di Giurisdizione. Lo Schema insomma intacca il regime dei Concili Ecumenici, degli altri Concili, del Governo Pontificio, Provinciale e Diocesano, del regime delle Missioni, delle regole circa il funzionamento della Potestà d'Ordine (valido sempre, an-

che se illecito) e della Potestà di Giurisdizione (che può essere invalida anche quando si ha l'Ordine che conferisce la relativa potestà radicale.

Tutto questo insomma viene intaccato perchè non si è rispettata la distinzione fra le potestà e non si è tenuto conto di ciò che deriva, oggettivamente e sapientemente, dalla Potestà di Giurisdizione.

- d) La Gerarchia di Giurisdizione, in quanto distinta dalla Gerarchia di Ordine - che il testo dice ripetutamente di diritto divino - viene scardinata e distrutta. Infatti se si ammette che la Consacrazione Episcopale, essendo Sacramento d'Ordine, porta con sé non solo le Potestà di Ordine (quali nel suo grado le porta l'ordinazione sacerdotale e diaconale), ma anche per diritto divino e formalmente tutte le Potestà di Giurisdizione, di magistero e di governo, non solo nella Chiesa propria ma anche nella Chiesa Universale, evidentemente la distinzione oggettiva tra Potestà di Ordine e di Giurisdizione, tra Gerarchia di Ordine e di Giurisdizione, diventa artificiosa, capricciosa e paurosamente vacillante. E tutto ciò - si noti - mentre tutte le fonti, le dichiarazioni dottrinali solenni tridentine e posteriori, la disciplina fondamentale, proclamano queste distinzioni essere di diritto divino.

La distinzione tra Potestà e Gerarchia di Ordine e di Giurisdizione vacilla oggettivamente anche se si cerca di porre dei ripari (ingenui ripari) per salvare apparentemente il Primato; il Primato convenzionale, quello cioè di cui parla una parte almeno della dottrina moderna ripetendo quasi 'ad litteram' dolorosi testi, già solennemente condannati.

Perchè diciamo: "per salvare apparentemente il Primato"? Perchè, pur ammettendo la più sincera buona fede e le migliori intenzioni di difendere il Primato autentico da parte di quelli che hanno proposto o accettato i predetti "ripari" e limitazioni, per altri invece che danno al Primato un significato diverso, considerandolo puramente come "vinculum exterioris unitatis", la conseguenza logica sarà: se il diritto divino dell'Episcopato, in

Ex vos Spiritus Sanctus possit episcopos regere
20.12.

quanto derive dal Sacramento dell'Ordine, conferisce la Potestà attuale e formale di Giurisdizione, questa segue necessariamente le norme del Sacramento dell'Ordine Episcopale da cui deriva ed è quindi sempre valida nel suo esercizio. Il Primato invece, che non viene da un Sacramento, potrà tutt'al più rendere illecito l'uso della Giurisdizione.

E non sarà questa né l'unica né l'ultima conseguenza. Basti pensare alle ripercussioni sulla tanto desiderata unione con i fratelli separati ad Oriente: questa varrebbe logicamente a essere concepita secondo le loro idee, e quindi senza la piena accettazione delle conseguenze del Primato.

Siano certi che molti fra coloro che hanno promosso le nuove teorie non ammettono tali conseguenze, mentre per se sono logicamente e ferreamente dall'insieme e cioè dai principi che si trovano nello Schema. E una volta posti i principi - e approvati - le conseguenze pratiche verrebbero certo limitate, non ostanti le precauzioni e limitazioni che si era cercato di porre. La - essendosi ogni errore in tempo per prevenire tali disastrose conseguenze per la Chiesa - è necessario prevedere quali esse potrebbero essere e quindi, ritornando ai principi da cui derivano, capire che essi contengono implicitamente anche tutti i lacune, quelle stesse che si rimproverano talora a coloro che avanzano le opinioni predette.

- Prima di proporre una soluzione pratica, sulle tracce delle considerazioni precedenti, ci permettiamo di aggiungere una riflessione teologico-storica del massimo peso: se la dottrina proposta nello Schema fosse vera, la Chiesa avrebbe vissuto per molti secoli in diretta opposizione al diritto divino; da ciò seguirebbe che, durante quei secoli, i suoi organi supremi "Infallibili" non sarebbero stati tali, avendo essi insegnato ed agito in opposizione al diritto divino. Gli ortodossi e in parte i protestanti avrebbero dunque avuto ragione nei loro attacchi contro il Primato.

* * *

In seguito a queste considerazioni ci sembra allora doveroso domandare al Santo Padre:

1°) Che si separi dallo Schema 'De Ecclesia' e dagli altri che si fondano su questa parte di esso, tutto quello che tocca i punti sopra elencati, rimandandone la discussione definitiva e l'approvazione per un tempo indeterminato.

Come i 18 anni per i quali si protrasse il Concilio di Trento (1545-1563) giovarono alla sua piena riuscita - anzi anche le pause contribuirono efficacemente alla maturazione delle idee -, così un periodo di stagionamento gioverebbe oggi alla necessaria maturazione dei problemi sollevati dalle nuove nottturne. Ma tale provvedimento non sarebbe affatto una negazione dell'importanza del Concilio o un soffocamento del suo libero svolgimento, bensì un modo che permetterebbe al Concilio di ritrovare il suo senso e di giungere alla sua libertà psicologica, oggi non più esistente.

Se non si seguisse questa via - in un momento storico, saremmo invece essere travolti da soluzioni di comodo e pericolosissime.

2°) Che in seguito a ciò si provveda ad una revisione totale e tecnica di tali materie, revisione che deve essere assolutamente fatta al di fuori della Commissione Teologica e del suo ambiente. La Commissione teologica ci ha già dato il suo lavoro completo: è naturale che la maggioranza di esso lo difenda energicamente, mentre invece la minoranza - che nonostante i suoi reiterati sforzi non si è soddisfatta - sia in condizione di non poter più fare nulla.

Il testo dunque dovrebbe essere sottoposto ad una Congregazione di Teologi, che, formata di persone assolutamente superiori, oggettive, estranee alla Commissione Teologica, ne faccia una critica costruttiva.

3°) Che questa Congregazione di Teologi, scelta e nominata dal S. Padre, per Suo incarico personale faccia il punto della situazione in due sensi: a) ricavare dallo Schema tutto ciò che è sicuro e maturo; tutto ciò che oggi si può accettare anche come frutto positivo delle discussioni avutesi finora, e redigere poi nuovamente il Cap. III in un modo tale che la dottrina proposta si armonizzi pienamente e in

tutto con la dottrina definita nei precedenti Concili e contenuta nel Magistero. (Una tale Congregazione di Teologi avrebbe dunque un compito identico a quello delle famose Congregazioni dei Teologi Minori che tanto contribuirono al buon successo dei precedenti Concili).

b) dare un giudizio sereno sulle materie discusse per indicare quali dottrine le scuole cattoliche potrebbero accettare, quali dovrebbero essere lasciate all'ulteriore indagine e discussione, senza tentare di imporle per ragioni non dottrinali, ma di tendenza.

4°) Questo lavoro potrebbe essere compiuto dopo la Terza Sessione lasciando la convocazione della Quarta Sessione senza data fissa, affinché il S. Padre sia pienamente libero di decidere, seconda dell'andamento e dei frutti del lavoro di tale Congregazione di Teologi.

5°) Per evitare ogni inconveniente che potrebbe rendere più difficile al S. Padre l'uso della sua libertà suprema nel prendere una decisione di tanta importanza ed essere opportuno, anzi, necessario, che essa fosse presa liberamente e direttamente dal Signore stesso, senza aver demandato il proprio arbitrio a simili comitati, aver fatto ricorso a votazioni, tale provvedimento dovrebbe essere preso in modo che - oltre a essere una pura libertà di azione - il risultato risulterebbe anche benefico ed a più di una via d'uscita. Il risultato sarebbe necessario per procedere a una decisione di pace e di conciliazione con tutto della complessità della questione.

6°) Per facilitare al S. Padre l'andamento di una decisione sarebbe forse opportuno far fare un'indagine e un'adeguata relazione di minoranza; questa differenza appunto oltre ad essere di grande di indicare chiaramente come la Chiesa - in parte parte - non sia ancora né maturo, né armonico.

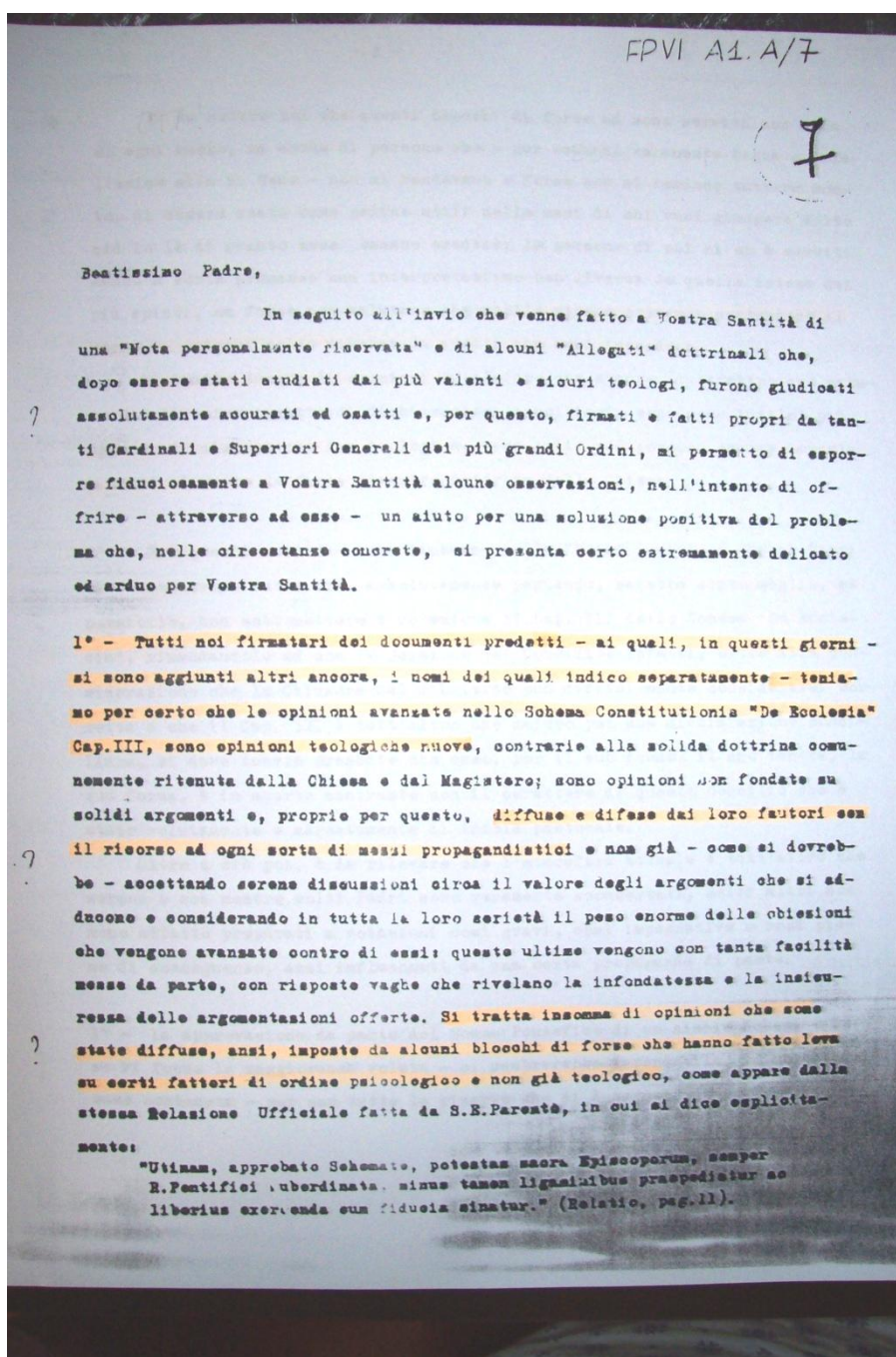
Al tempo stesso il Santo Padre potrebbe nel momento di passaggio al fatto che molti Padri Conciliari di tutte le parti del mondo hanno manifestato la loro apprensione e hanno addotti argomenti tali che dimostrano la imprudenza di procedere a decisioni precipitate.

* * *

Hanno manifestato in modo autentico e diretto (per lettere confidenziali o a voce) la loro piena adesione cinque altri Emmi. Cardinali di altissima posizione in Curia, nel Concilio o fuori, i quali, o per questa Loro posizione o per delicatezza personale, hanno creduto più discreto non apporre la Loro firma.

1) Anexo 5

Carta de Larraona a Paulo VI. 20 de setembre de 1964 (FPVI A1. A/7).



FPVI AL. 4/7

- 2 -

E' da notare poi che questi blocchi di forze si sono serviti non solo di ogni mezzo, ma anche di persone che - pur essendo veramente degne e fedelissime alla S. Sede - non si rendevano e forse non si rendono tuttora conto, di essere usate come pedine utili nelle mani di chi vuol giungere molto più in là di quanto esse possano credere; le persone di cui ci si è serviti danno a certe premesse una interpretazione ben diversa da quella intesa dai più spinti, ma forse non valutano che quelle stesse premesse contengono il germe di estremi molto diversi da quelli che essi intendono.

Si tratta dunque di opinioni tutt'altro che sicure, tutt'altro che mature per divenire oggetto di dichiarazioni conciliari: esse sono tutt'al più oggetto di discussione fra teologi e, come tali, non possono essere imposte a tutti al punto da farle divenire dottrina della Chiesa

2° - Per questi motivi - come dicevamo nella "Nota" inviata a Vostra Santità - ritenevamo tutti che, assolutamente parlando, sarebbe stato meglio, se possibile, non sottomettere a votazione il Cap. III dello Schema 'De Ecclesia', rimandandolo ad una IV Sessione del Concilio: infatti, oltre alla considerazione che la Chiusura del dibattito può difficilmente considerarsi corretta e che il Cap. III è tutt'altro che maturo per una dichiarazione conciliare, si deve tenere presente che esso, per il suo fondo, il suo tenore, la sua forma, è in aperto contrasto con il carattere di questo Concilio che è stato volutamente e marcatamente di indole pastorale.

Oltre a ciò poi, è da rilevare che l'atmosfera attuale è tutt'altro che serena e che mentre molti Padri sono veramente sconcertati, molti altri non sono affatto preparati a votazioni così gravi, così impegnative e così piene di conseguenze, anzi influenzati da una certa propaganda di parte.

3° - La approvazione da parte del Sommo Pontefice di un simile Schema - anche se vi fosse la maggioranza voluta - ci sembrerebbe impensabile. La dottrina in esso contenuta - pur con tutte le riserve che si è cercato di porvi - non può

FPVI AL. A/7

fare altro che comportarsi profondamente e pensare delle tremende crisi in seno alla parte più solida e più fida sia dei teologi che del popolo, specie nei paesi di tradizione cattolica; non ci si può nascondere come già si affacci alla mente di molti il tremendo dubbio: se la Chiesa giungesse ad accettare la dottrina proposta, essa rinnegherebbe il suo passato e la dottrina finora tenuta, si autoaccuserebbe di aver fallito e di aver agito per secoli contro il diritto divino.

Oltre a ciò ci sembra assolutamente doveroso indicare che a Roma stessa, in questi giorni, si dicono dai difensori dello Schema cose semplicemente sovversive e che, in periferia, vi sono dei movimenti ben più gravi ed allarmanti di quanto in Curia si creda, frutto questi delle idee contenute nello Schema stesso.

4° - Considerando poi questo Schema e come esso è stato elaborato, non possiamo fare a meno di dire che rappresenta un caso unico, anormale e sconcertante in tutta la storia delle discussioni e approvazioni conciliari e Pontificie, specialmente solenni. Le discussioni e molto più la presentazione di testi per la approvazione si fanno soltanto su dottrine comuni, ricevute, sicure, stagionate. Nel caso nostro invece, si presentano alla approvazione conciliare dottrine che fino al 1962 erano opinioni teologiche certamente non comuni e molto meno probabili di quelle contrarie.

Queste opinioni poi, salve le intenzioni dei loro fautori, tendono tutte in vari modi - o apertamente, o confusamente, o subdolamente - a mortificare e svuotare il Primate; esse sconfessano con somma leggerezza documenti anche recenti e recentissimi del Magistero Ordinario e intaccano anche il valore di altri Documenti della massima solennità. I sommi Pontefici e i loro pronunciamenti, per i difensori delle idee nuove, contano assai poco! Sembra inverosimile che in soli tre anni, nel clima afroventato di un Concilio politizzato e organizzato in gruppi e blocchi le dottrine che si propongono siano passate da quelle che erano nel 1962 a dottrine che si sostiene essere sicure, anzi possibile oggetto di una dichiarazione conciliare!

Fatto considerato, per offrire a Vostra Santità un aiuto positivo, pensano essere nostro dovere suggerire quanto segue:

Confidando nell'intervento tempestivo della Provvidenza che, speriamo, farà sì che le votazioni non siano così favorevoli come facilmente credono i fautori dello Schema, sarebbe opportuno prevedere il da farsi nell'immediato futuro e, prendendo spunto dalla mancanza di unanimità nelle votazioni, pensare a ridurre lo Schema ad un tipo di documento più pastorale che si attenga di più all'indole di tutta la Costituzione e riassume i punti sicuri che possono essere ammessi da tutti e che le discussioni hanno senza dubbio illustrato, sottolineato e fatto vedere come perfettamente consoni alla dottrina tradizionale della Chiesa.

(Offriamo in un Allegato l'elenco dei punti che potrebbero costituire la ossatura di uno Schema di carattere pastorale, nel quale si utilizza tutto ciò che di buono e sicuro è contenuto nello Schema attuale).

Ci sembra infatti che le votazioni future possano offrire a Vostra Santità l'occasione e lo spunto per indicare che né il tipo né il testo dello Schema attuali sono veramente accettabili; se l'esito delle votazioni rivelerà una certa divisione, sarà questo - ci sembra - il momento opportuno per Vostra Santità di proporre delicatamente e fermamente ai Suoi Fratelli nell'Episcopato la Sua volontà che questo Schema, senza prendere posizione nei confronti di certe questioni complesse e delicate e quindi non ancora chiarite, acquisti un carattere più pastorale.

I criteri generali di un tale Schema - la cui redazione potrebbe essere demandata da Vostra Santità ad alcuni specialisti fidati e scelti da Vostra Santità stessa e portata a termine prima della fine della III Sessione - potrebbero essere:

- a) che si riassume ed espone la dottrina comunemente accettata nella Chiesa, includendo le parti positive e sicure, chiaritesi anche attraverso alle discussioni conciliari;
- b) che si metta in esecuzione pratica, mediante una delega di Sua Santità,

FPVI A1. A/7

- 5 -

quanto Vostra Santità indicò l'anno scorso essere Suo desiderio, e cioè che si formi un organismo a carattere internazionale che possa scandin-
vare il Santo Padre nello studio dei gravi problemi odierni;
o) che si affidi a tecnici solidi e sicuri, forse in seno allo stesso Orga-
nismo, l'ulteriore approfondimento delle questioni dottrinali oggi non
ancora chiarite e quindi non sufficientemente mature.

Baciando filialmente le Auguste Mani di Vostra Santità e implorando l'
Apostolica Benedizione, ci professiamo

della Santità Vostra

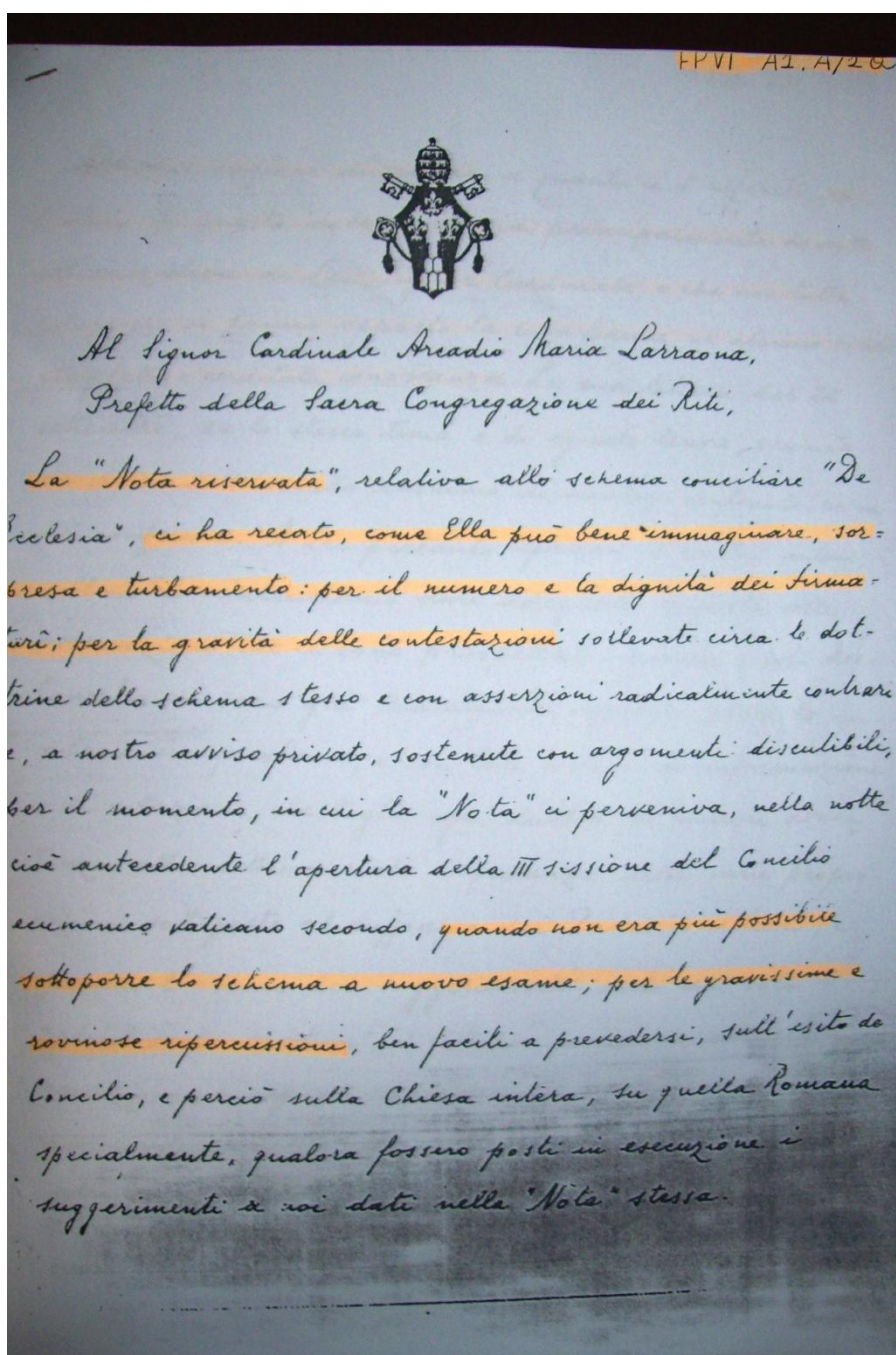
umilissimi, devotissimi, ub. in figli

Precedi Mons. Card. Lanani
ar

20.11.1964

1) Anexo 6

Carta de Paulo VI a Larraona. 18 de outubro de 1964 (FPVI A1. A/2Q).



FPVI A.1. A/20

Abbiamo ragione di credere, a quanto ci è riferito, che l'inizio di questo documento sia principalmente dovuto all'iniziativa di Lei, Signor Cardinale, e che non tutti coloro che vi hanno apposto la loro firma ne abbiano avuta completa e meditata conoscenza. La sua lettera del 26 settembre, su lo stesso tema e di eguale tenore, seguita da altro dattiloscritto anonimo di analogo contenuto, ce ne dà conferma. A Lei pertanto apriamo il nostro animo, sebbene non intendiamo dare adeguata risposta alle osservazioni che ci sono prospettate, quando i voti del Concilio si sono già chiaramente espressi circa lo schema in questione, e con tale metodo di informazione e di votazione, che toglie ogni dubbio di minore avvertenza alla dottrina e all'importanza delle varie proposizioni sottoposte al suffragio dei Padri conciliari; e quando l'esame dei suggerimenti, dati dai voti "placet iuxta modum", è tuttora in via di attenta esecuzione, e ispirato dal desiderio di accogliere ogni ragionevole emendamento, per dissipare qualche giusto timore sulla bontà delle dottrine e per rasserenare gli animi di tutti.

FVII A1.A/2Q

Ci sembra ora sufficiente e conveniente informarla, e
 a tranquillità e a nostra giustificazione, che non abbiamo
 e parte nostra trascurato quanto ci sembrava doveroso e
 opportuno fare, affinché la preparazione dello schema avven-
 isse in conformità alla sana dottrina, e mediante libere,
 serene e obbiettive discussioni. Noi stessi abbiamo voluto
 renderci conto della controversia relativa ad alcune
 affermazioni dello schema, e della fondatezza delle formole
 dottrinali, consultando alcuni Teologi italiani ed esteri di
 prima reputazione, e riservandoci poi di inserire nel testo
 definitivo eventuali emendamenti, là dove sembrasse ri-
 chiederlo l'ortodossia della dottrina, o la chiarezza della
 esposizione. Noi stessi abbiamo ordinato che la Commis-
 sione "de doctrina fidei et morum" riprendesse in esame
 le proposizioni controverse; e noi stessi abbiamo disposto
 che la Commissione biblica pontificia si pronunciasse sul
 merito di alcuni passi scritturati, citati nella schema a
 sostegno delle tesi discusse, obbligando così la Commissione
 "de doctrina fidei et morum" a nuova riunione e a nuovo
 esame dei punti disputati. A noi inoltre è stato argomento

FPVI A1.A/2Q

il fatto
 tranquillità) che lo schema, il quale era stato lungamente
 agitato dai membri della Commissione suddetta e della
 relativa Sotto-commissione, ha ottenuto l'esplicita approvazione
 del Presidente della Commissione medesima, il Signor Cardinale
 Ottaviani, Segretario della sacra Congregazione del Santo Offizio,
 la ancora più esplicita apologia dell'Assessore del Santo
 Offizio, Monsignor Parente, teologo lui stesso di chiara fama,
 non che il voto favorevole e quasi unanime della Commissione
 suddetta "de doctrina fidei et morum".

Possiamo pertanto assicurarla, Signor Cardinale, che la
 redazione dello schema è esente da quelle pressioni e da
 quelle manovre, a cui i suoi scritti su menzionati attri-
 buiscono la sua origine.

È pare a noi che nemmeno si possa accusare di inde-
 bita novità la presentazione dello schema al Concilio, quasi
 imposta di sorpresa, quando il tema trattato si collega
 con quelli del Concilio ecumenico vaticano primo, e quando
 la presentazione stessa è stata preceduta da lungo dibattito

FDVI A1. A/2

II



nella prima e nella seconda sessione del presente Concilio. La congregazione generale del Concilio del 30 ottobre 1963 aveva già dato indicazioni orientatrici autorevoli in proposito, tali almeno da mettere sull'avviso tutti e singoli i Padri conciliari circa il contenuto e circa l'importanza delle dottrine in questione. Che se alcun dubbio a tale riguardo dovesse rimanere, basterebbe a fugarlo il fatto che opuscoli, molto ampi ed autorevoli, anche se non autorizzati, sono stati spediti ai Padri conciliari a sostegno delle tesi contrarie a quelle dello schema. fatto pervenire ai Padri alcune settimane prima della riapertura del Concilio; di modo che sarebbe quasi offensiva alla loro saggezza la supposizione che essi non avessero esatta cognizione e ponderata coscienza degli aspetti dottrinali gravi e delicati dello schema.

Parimente sembra a noi ingiustificata l'affermazione

FPI AL.A/20

che la maggioranza dei Padri conciliari sia vittima
 di "ogni sorta di mezzi propagandistici", e che le
 dottrine in questione siano imposte da alcuni blocchi
 di potere, che hanno fatto leva su tutti i fattori di ordine
 psicologico, "non psicologico". Ma per la verità, noi
 pensiamo piuttosto al lavoro che si è fatto alla del-
 tina circa il primato di questa Sac. Apostolica e
 circa il cambio di dottrina, e di questo non abbiamo
 e ripetute propagande e di una serie di
 sincera decorazione, e di una serie di circostanze
 gli sono tributate.

Noi vogliamo tuttavia riconoscere con estesi gradi spre-
 prezzamenti e suffragamenti una certa comprensione per
 l'ortodossia della dottrina, e una premurosa sollecitudine
 per la nostra personale debolezza e per gli obblighi del
 nostro apostolico ufficio; e di ciò noi la ringraziamo.

Noi saremo sempre sensibili al richiamo rivolto, in
 così straordinario momento, alla nostra somma
 responsabilità, già resa vigilante da vive orazioni al

FPVI A1. A/20

l'ignora e dall'offerta a Lui fatta dell'umile nostra vita,
 affinché la nostra testimonianza sia fedele alla purezza
 dei suoi insegnamenti e al vero bene della santa Chiesa.
 Sarà nostro impegno, come Ella vorrà credere, di seguire
 la redazione definitiva dello schema nell'intento di to-
 glierci quanto apparisse difforme dalla buona dottrina,
 e di apportarvi ogni plausibile ritocco. Non per questo
 ci nascondiamo che potranno forse sorgere problemi nuovi
 per la vita della Chiesa; sarà ufficio di chi vi esercita fun-
 zione di guida vigilare al sommo, affinché essi trovino solu-
 zioni felici e coerenti con le tradizioni fondamentali e gli
 interessi superiori della Chiesa stessa; ma confidiamo
 nell'aiuto di Dio, e siamo convinti che tanto più utili - pro-
 ficue esse saranno, quanto più la Curia Romana, sempre
 conscia delle sue altissime funzioni, saprà raccogliere con
 pronto e sagace favore le conclusioni del Concilio.

Ci sia consentito, a questo proposito, pregare Lei,
 Signor Cardinali, e quanti hanno condiviso il suo inter-

F. P. VI A. 1. A/2Q

vento presso di noi, di volerci sempre assistere nei vostri
difficili doveri, e di volere a loro volta pensar: ma
fonte di dannose conseguenze possa essere un atteggiamento,
(se privo di veri e provati motivi), così
contrario alla maggioranza dell'episcopato, e così
prejudizievole al buon esito del Concilio ecumenico,
non che al prestigio della Curia Romana.

Voglia poi, Signor Cardinale, con quanti a lui si
sono associati, perseverare nella preghiera, affinché
lo Spirito Santo assista la grande e straordinaria
assemblea conciliare, e voglia guidare con la sua
luce e con la sua virtù colui, che fra tutti l'ultimo
e il più bisognoso di celeste aiuto, per divina dispo-
sizione, fu messo a capo, in quest'ora solenne,
della Chiesa di Cristo.

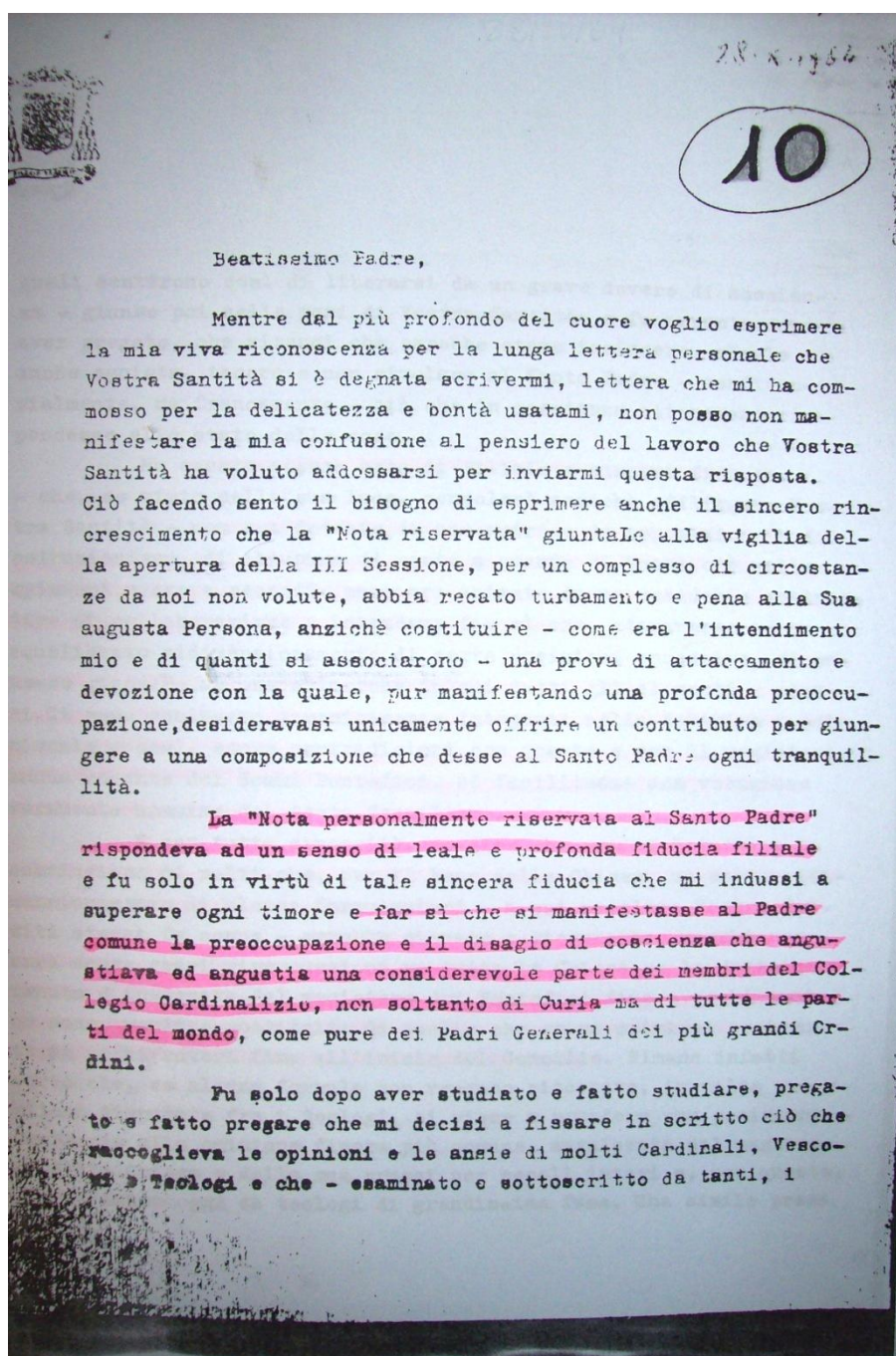
Con riverenza e con benevolenza le mandiamo,
anche in questa occasione, la nostra apostolica
benedizione.

Paulus P. VI.

18 ottobre 1964.

1) Anexo 7

Carta de Larraona a Paulo VI. 28 de outubro de 1964 (FPVI A1. A/10).



FPVI A4. A/10



quali sentirono così di liberarsi da un grave dovere di coscienza - giunse poi nelle mani di Vostra Santità: e fu appunto dopo aver pregato, che ritenni che sarebbe stato insincero, sleale e anche egoista, tacere e non rivelare al Santo Padre - confidenzialmente, ma francamente - ciò che in coscienza ritenevamo rispondesse allo stato delle cose.

Ma questo stesso atto di filiale e sincera fiducia - che, se visto nella sua luce, consolerà anziché affliggere Vostra Santità - non era dettato da uno spirito di opposizione o di ostruzionismo, di chiusura di mente a quanto di buono c'è nelle opinioni nuove e recenti: esso era animato da un desiderio costruttivo di collaborazione e intendeva far sì che, attraverso ad un equilibrato ridimensionamento di certe posizioni eccessive, si potesse giungere ad una soluzione in cui tutti gli elementi sicuri di esse venissero armonicamente integrati nella dottrina tradizionale e così, senza contraddizioni con questa e con il magistero anche recente dei Sommi Pontefici, si facilitasse una votazione veramente unanime del testo Conciliare.

E, con tutta sincerità, oso dire che era ed è tuttora la convinzione di molti che, per il bene della Chiesa, un certo ridimensionamento di alcune formulazioni - a cui peraltro Vostra Santità stessa fa cenno - avrebbe giovato e gioverebbe, perchè non sarà senza gravi ripercussioni su tutta la Chiesa se la dottrina tenuta e insegnata dal magistero dei Pontefici fino a pochi anni or sono, venisse sostituita da quelle che erano opinioni sostenute da pochi autori fino all'inizio del Concilio. Rimane infatti certo che, se alcune formule non vengono ritoccate, in molte questioni disputate fra i teologi, si viene a prendere una posizione contraria alla opinione finora più comune, avvalorata dal magistero della Chiesa e dalla sua prassi per secoli interi e, per questo, anche oggi da teologi di grandissima fama. Una simile presa

FPV/AJ.A/10



di posizione da parte di un Concilio viene automaticamente a comportare un abbandono, anzi una esclusione di quelle opinioni e, con ciò stesso, viene a creare la necessità di pensare e insegnare in un modo che difficilmente si concilia con quanto la Chiesa aveva insegnato e vissuto nelle sue strutture. Ed era appunto su questo problema vitale che avevamo sentito il dover aprire il nostro animo a Vostra Santità.

Proprio in virtù dello spirito di reverente atteggiamento filiale che ci aveva animati nel compiere la nostra azione, avevamo cercato con ogni cura di procedere con tutta la riservatezza dovuta per evitare che qualunque notizia o rumore riferendosi a tale passo trapelasse al di fuori e, divulgato dalla stampa, potesse creare una situazione spiacevole per Vostra Santità, rendendole più difficile di fare l'uso che Lei riteneva di ciò che noi Le avevamo esposto. Essendo riusciti in questo intento, siamo sicuri che Vostra Santità comprenderà ancor meglio che la nostra "Nota personalmente riservata" voleva essere veramente tale e aveva l'unico intento di esprimere francamente a Vostra Santità, con Padre, il nostro pensiero e offrire così - attraverso l'esposizione di quello che ci sembrava essere una opinione verace e ben accertata - un aiuto alla soluzione di gravi problemi.

Siamo naturalmente spiacenti se tale nostra manifestazione e specialmente alcune circostanze - quale quella del momento in cui la Nota Le fu recapitata, o che Le sia giunto in un secondo tempo un Documento che, certo, non intendeva essere anonimo - abbiano potuto in qualche modo far dispiacere a Vostra Santità e creare l'impressione di una azione che mirava a ostacolare ciò che Lei sta a cuore. Per questo, mentre esprimo il mio rammarico e dolore che ciò sia avvenuto, prego caldamente Vostra Santità di credere alla nostra limpida sincerità, che ci ha animati sempre ad essere filialmente aperti senza timore di chi ci è Padre, come pure alla nostra fedele e filiale lealtà.

FPVI ALA/10



E, proprio in virtù di questo attaccamento, sento di poter dare a Vostra Santità la più ampia assicurazione che, da parte mia vi sono e vi saranno senza dubbio quelle disposizioni di prontezza e di sagace apertura di cui Vostra Santità parla dicendo di confidare che vengano dimostrate dalla Curia Romana. Anzi, come conferma di quanto sto dicendo e come indice di quella apertura - anche nei riguardi di rinnovamenti e riforme che Vostra Santità ben a ragione auspica da parte dei membri della Curia Romana - mi permetta di farle presente che tempo addietro avevo inviato a Vostra Santità - ma non so se Le è giunto - un progetto di riforma della Curia redattosi da Sua Santità Giovanni XXIII, in molte cose, credo, più audace di quanto si possa pensare e che, in specie, nei riguardi della Congregazione dei Riti da anni avevo atteso ad elaborare un progetto per una radicale riforma sia della struttura di essa, che della procedura.

Non osai, in questi ultimi mesi, compiere più nessun passo in tale materia perchè, in una audienza da Lei concessami, avevo creduto di capire che fosse volere di Vostra Santità che me ne astenessi: conosco che cosa aveva determinato questo atteggiamento di Vostra Santità e cioè l'impressione da Lei riportata che io avessi opposto una certa resistenza ad assecondare un Suo desiderio. Permetta, Santità, che in questa occasione, in cui rispondendo a una Sua lunga e preziosa lettera, ho aperto il mio animo nel desiderio di toglierle ogni pena da me involontariamente occasionata, tolga anche quest'ombra e Vostra Santità possa comprendere quanta sincera devozione vi sia sempre stata da parte mia.

Mi ero astenuto dal farlo prima solo perchè ritenevo più bello accettare in silenzio una esortazione anche se sapevo che la realtà dei fatti che la avevano determinata era completamente diversa: quello che Le poteva esser sembrato una mancata accettazione, nell'accettare un desiderio di Vostra Santità non era

FPVI A.L.A/10

invece altro che il leale sforzo di attuarlo in modo tale che tutto ciò che di odioso e penoso vi era nella questione ricadesse sulla mia persona e non già su quella di Vostra Santità.

Mi auguro che questo scritto, in cui con tutta spontaneità ho esposto a Vostra Santità il mio pensiero, Le riveli ciò che c'è nel mio animo e, dissipando ogni ombra, tolga dal Suo cuore ogni pena che Lei può aver provato ad occasione di me. E se Vostra Santità lo ritenesse opportuno e in qualunque modo utile, sarei ben lieto di mettere a Sua completa disposizione quanto con paziente lavoro ho cercato di preparare al fine di far sì che con la inserzione di qualche semplice specificazione o clausola si salvaguardi ciò che molti ritengono debba essere più sicuramente salvaguardato e si faciliti in questo modo quella unanimità nella votazione che Vostra Santità desidera.

Rinnovando le espressioni della mia gratitudine e invocando la Sua Paterna ed Apostolica Benedizione, mi dichiaro

della Santità Vostra

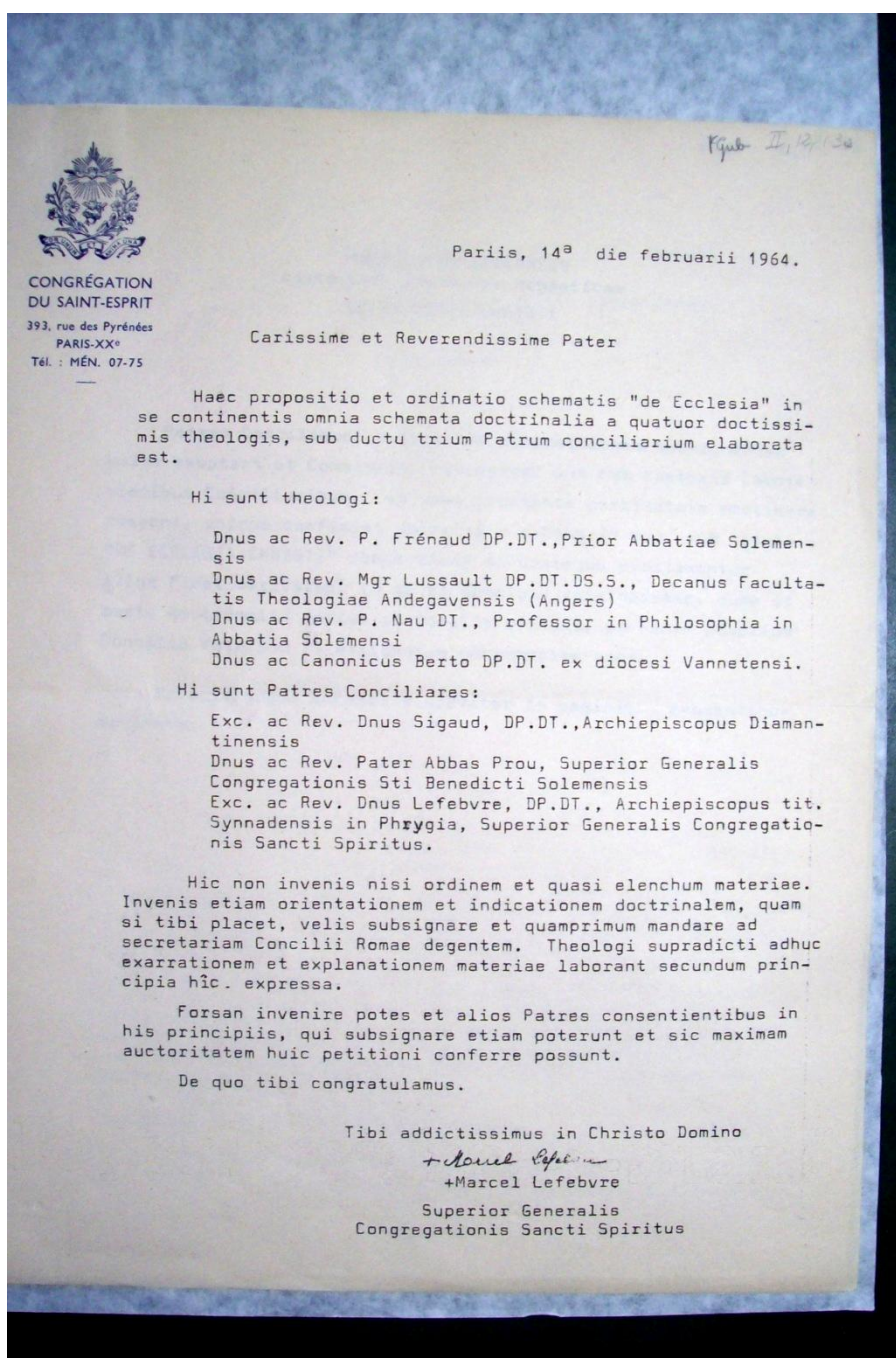
Umile, devoto leale figlio

Roma, 28.X.1964

In. Me. Card. Larramuy

1) Anexo 8

De Ecclesia Christi (FGAB II, 12, 13b).



Folio II, 12, 136

PROPOSITIO GENERALIS
circa Constitutionem dogmaticam
DE ECCLESIA CHRISTI

Patres Conciliares praesentem propositionem subsignantes valde exoptant ut Commissio Theologica, una cum caeteris Commissionibus Conciliaribus ad quas argumenta pertractata pertinere possent, unicum conficiat doctrinale schema in quo, sub titulo "DE ECCLESIA CHRISTI" compendiose accurateque proclamantur illae Fidei veritates, in se et absolute consideratae, quae ut basis doctrinalis totius pastoralis officii, ad finem proprium Concilio Vaticano II assignatum necessariae sunt.

Materia hujus schematis breviter in paginis sequentibus ordinatur.

1.1.- Perfecta revelatio datur in verbis, tum scriptis ab ipso Christo per totam vitam in terra peractam.

1.2.- Christi revelatio immediate transmittitur tempore ipsius, primo quidem per traditiones orales, deinde per sacras scripturas divinitus inspiratas.

1.3.- Libri canonici utriusque Testamenti exemplaribus, correptionibus et conservantur ab Ecclesia cui etiam pertinent agmina et transmissio orali traditionis.

1.4.- Palae Ecclesiae Magisterium pium possidet competentem ad omnia interpretativa documentorum revelationis quae scripturae sive scriptae, sive orales, sive etiam ratione orales. Regulae authenticitatis historicae prophetae, etiam scripturae, ad objectum integrale revelationis applicatae sunt.

Parti II.- DE CHRISTO REDEMPTORE

2.1.- Exordium Peccati originale doctrine quae in Epistola ad Romanos (Cap. V, 12 vs) a Magisterio Ecclesiae proponitur.

COMPENDIUM CONSTITUTIONIS DOCTRINALIS

DE ECCLESIA CHRISTI

a quibusdam Patribus Conciliaribus propositae

Pars Prima

DE CHRISTO ECCLESIAE CAPITE

Prooemium.- Citatur initium Epistolae B. Pauli ad Ephesios (c.I, 3-14) in quo aeternum Dei propositum circa missionem Ecclesiae in mundo describitur cum explicita referentia ad tres Personas divinas.

CAPUT I.- DE CHRISTO REVELANTE

§ 1.- Revelatio est actio Dei simul et hominis in instrumentum assumpti, ad innotescendum mysterium salutis primo quidem Judaeis, deinde omnibus gentibus, quae verbis et factis constituitur.

§ 2.- Revelatio divina progressive perficitur per totam historiam Veteris Testamenti et continuo refertur ad Christum, futurum Messiam a Deo promissum.

§ 3.- Perfecta revelatio datur tum verbis, tum actibus ab ipso Christo per totam vitam in terris peractam.

§ 4.- Christi revelatio immediate transmittitur tempore Apostolorum, primo quidem per traditionem oralem, deinde per Sacras Scripturas divinitus inspiratas.

§ 5.- Libri canonici utriusque Testamenti accipiuntur, recognoscuntur et conservantur ab Ecclesia cui etiam pertinet agnitio et transmissio oralis Traditionalis.

§ 6.- Solum Ecclesiae Magisterium plenam possidet competentiam circa interpretationem Documentorum revelationis quae Traditionem sive scriptam, sive oralem, sive etiam realem referunt. Regulae scientificae historiae prophanæ, etiam saepe perutiles, ad objectum integrale revelationis amplectendum impares sunt.

Caput II.- DE CHRISTO REDEMPTORE

§ 1.- Exponatur Peccati originalis doctrina qualis ex Epistola ad Romanos (Cap.V, 12 ss) a Magisterio Ecclesiae proponitur.

§ 2.- Incarnatio Verbi ad hominum redemptionem ordinata, Christum constituit unicum Dei hominumque Mediatorem et perfectum sacerdotem a quo derivatur totum sacerdotium christianum.

§ 3.- Per Crucis sacrificium, Christus Sacerdos operatus est nostram salutem per modum redemptionis, meriti et satisfactionis vicariae.

§ 4.- Gloriosa Christi resurrectio est principium et imago resurrectionis sive spiritualis, sive corporalis credentium.

§ 5.- Christus in caelo pro nobis interpellat apud Patrem.

§ 6.- Christus Caput Ecclesiae incessanter gratiam influit in membris ejus ut vitam divinam semper amplius habeant.

Pars secunda

DE BEATA VIRGINE MARIA, ECCLESIAE MATRE

§ 1.- Beata Virgo, Dei Redemptoris Mater, in ipso momento Incarnationis proprium munus libere et conscie suscepit. Ante partum, in ipso partu et post partum perfectam virginitatem etiam corpoream incorruptibiliter servavit.

§ 2.- Beata Virgo Maria, ut digna sit Dei Mater, prima fuit et quidem perfectissime redempta.

§ 3.- Beata Virgo Maria perpetua Christi socia fuit in opere redemptionis.

§ 4.- Beata Virgo Maria, prout est Mater Dei, conditionem communem totius Ecclesiae transcendit. Hoc titulo vere et proprie Ecclesiae Mater spiritualis vocari potest et debet.

§ 5.- Beata Virgo Maria, ut perfecte redempta, primum membrum Ecclesiae efficitur. Immo, ratione plenitudinis gratiae in Ipsa infusae, totam Ecclesiae perfectionem quodammodo in se comprehendit.

§ 6.- Beata Virgo Maria simul fuit et Filia Sion expectationem Israëli ad ultimam perfectionem adducens, et typus totius Ecclesiae, terminum ultimum jam adeptus ad quem caeteri nonisi post saecula pervenire poterunt.

§ 7.- Beata Virgo Maria est in caelo Regina misericordiae et gratiarum Mediatrix apud Filium, saltem per modum intercessionis.

§ 8.- Beata Virgo Maria Fautrix est unitatis Ecclesiae.

Pars tertia

DE IPSA ECCLESIA CHRISTI

Caput I.- DE ECCLESIA UT EST POPULUS DEI

§ 1.- Ecclesia Christi in hoc mundo stabilita est societas humana visibilis simul ac supernaturalis ab ipso Christo fundata ut sit permanens instrumentum salutis. Praefigurata est in Veteri Testamento a Patribus sanctis et a populo electo. Perenniter gloriosa congregatur in Caelo cum Christo et Angelis regnatura.

§ 2.- Haec Ecclesia semper ad Deum progrediens proprio sensu vocatur populus, civitas et regnum Dei. Profundius et intimius dicitur familia Dei Patris et simul sponsa Christi. Immo et ipsissimum Corpus Christi mysticum ab Apostolo vere, etsi analogice, appellatur, ita ut proprium mysterium constituat quod diversis metaphoris divinae scripturae vel ecclesiasticae traditiones innuunt eam designando sub nominibus vineae, arcae, domus, templi et aliis similibus.

§ 3.- Unitas Ecclesiae pluribus titulis verificatur:
 tum ex unitate Fundatoris et Capitis, cujus vices permanenter gerit unicus Petri successor, Romanus Pontifex;
 tum ex unione sacramentali ex ritibus sacris a Christo institutis dimanante, in quibus locum praecipuum tenent Baptismus et Eucharistia;
 tum ex unitate Fidei, Spei et Caritatis quibus vita ipsius Christi in fidelium cordibus exercetur;
 tum ex Spiritus Sancti intima praesentia, ad instar animae totam Ecclesiam inhabitantis, vivificantis et gubernantis;
 tum denique ex unico fine ad quem perpetuo tendit, scilicet: hic in terris, Evangelizatio omnium hominum per eorum incorporationem ad unicum Christi corpus mysticum, et ultimo in caelis, Aedificatio illius Jerusalem in qua, per Christum et in Ipso, Deus erit omnia in omnibus.

§ 4.- Sanctitas ejusdem perpetuo praefulget:
 ex vocatione omnium membrorum universali ad perfectionem sanctitatis;
 ex multiplicibus divitiis spiritualibus quibus a Christo ditatur;
 ex cultu perpetuo quo Deum colit, adorat, laudat, implorat, eique pro beneficiis acceptis gratias refert: quo etiam cultu proprios filios purificat, instruit et consecrat;
 ex omnibus operibus misericordiae, necnon ex diversis charismatibus vel etiam socialibus institutionibus a quibus fovetur et exercetur caritas illa quae a solo Dei Spiritu in cordibus infunditur.

§ 5.- Eadem Ecclesia vere catholica demonstratur dum missionem a Christo illi commissam Evangelizandi omnes homines cujusvis

nationis, cujusvis conditionis, cujusvisque stirpis fideliter
ubique terrarum adimplet. 4

§ 6.- Tandem ejus Apostolicitas, quae maxime resultat ex apostolica successione Episcoporum de qua fusius in proximo capitulo tractabitur, totum populum christianum ordinat ad promovendum modo unicuique proprio dilatationem Regni Dei in omnibus locis et in omnibus hominum coetibus.

§ 7.- Ex his Ecclesiae notis simul sumptis constituitur illud Regale Sacerdotium quod, latiore et analogico sensu, totus Dei populus ex Christi summo et perfecto sacerdotio participat:

in quantum, a Christo oblatum et redemptum, seipsum jam cum Christo offerre potest;

in quantum apud alios qui nondum sunt ex ovili, mediationem efficacem per preces, exempla, hortamenta, testimoniumque vitae christianae exercere valet;

in quantum etiam creaturas irracionales, per propriam spiritualem operationem, ut instrumenta divinae laudis vel aliorum spiritualium operum assumere potest.

Caput II.- DE ECCLESIASTICA HIERARCHIA

§ 1.- Ex ipsius Ecclesiae Fundatoris voluntate et dispositione, Populus christianus docetur, sanctificatur et gubernatur per electos Dei viros in ministerium assumptos qui sacram Hierarchiam constituunt. Quae hierarchia duplici titulo ordinatur, videlicet ordinis et jurisdictionis.

§ 2.- Ratione ordinis, institutione divina distinguuntur in Ecclesia Episcopi, presbyteri et ministri. Apostolis, quibus in hoc munere plene succedunt Episcopi, Christus summus Sacerdos in aeternum contulit plenitudinem sacerdotii ministerialis a seipso immediate participatam. Mediantibus Episcopis idem sacerdotium modo subordinato proptereaque gradu essentialiter inferiori Presbyteri participant. (In hoc sensu definiatur "sacramentalitas episcopatus").

§ 3.- Pontifex romanus, successor Petri et Christi vicarius, personaliter accepit munus evangelizandi universum mundum regendique omnes Christifideles ad quod exercendum totam plenitudinem potestatis super universam Ecclesiam ipsi collata est.

Vi hujus potestatis Romanus Pontifex constituit sibi ad- junxit instrumentum sociale, videlicet curiam romanam quae, per delegationem et subordinationem, ejusdem officii, auctoritatis et quodammodo dignitatis particeps redditur. Solius Pontificis est Curiae organisationem instituere ejusque membra designare. Ipsi soli etiam competit aliud consilium sive episcoporum, sive presbyterorum sive etiam laicorum apud se permanentem vel ad tempus convocare. Quod hodie, propter maximam Ecclesiae dilatationem, magis opportunum ut fiat apparere potest.

§ 4.- Episcopi ut Apostolorum successores ab omnibus christianis
 5
 semper habentur. Christus autem elegit duodecim Apostolos quos
 simul congregavit ut eos doceret et ad missionem evangelicam
 adimplendam praepareret. Postquam missionem universalem et
 supremam potestatem in totam Ecclesiam Petro personaliter
 contulerit, dedit etiam corpori Apostolorum in unum congregato
 et sub Petro constituto, munus docendi omnes gentes et sancti-
 ficando regendique omnes fideles. Hoc munus Apostoli Compleve-
 runt actibus generatim personalibus et individualibus, etsi
 semper cum aliorum actibus coordinatis, ad eundem finem conveni-
 entibus. In quibusdam tamen peculiaribus eventibus idem munus
 exercere potuissent per actum unicum collegialiter ab omnibus
 peractum, dummodo cum Petro et sub Petro egissent.

Non solum tali collegio, sed etiam unicuique Apostolorum,
 prout instrumentum immediatum divinae revelationis erat, jure di-
 vino collata fuerat potestas infallibiliter docendi veritatem
 fidei et regendi omnem regionem totius Ecclesiae, quin unquam
 tale privilegium Petri primatui adversaretur.

§ 5.- Etsi ordo episcoporum non constituat collegium permanens
 in omnibus simile Collegio ad tempus - videlicet usque ad eorum
 dispersionem - ex Apostolis per Christum congregato, tamen ipsi
 legitime succedit in missione evangelizandi universum mundum et
 sanctificandi vel regendi totam Ecclesiam. Cujus muneris exerci-
 tium, ut ex tota ecclesiastica traditione patet, duplici modo
 episcopi compleverunt:

a) Modo ordinario et permanenti, per actus personales unicui-
 que proprios etsi inter se coordinatos et in eundem specificum
 finem directos. Pro quibus exercendis accipit unusquisque epis-
 copus, vi propriae missionis legitime collatae, non quidem uni-
 versalem regiminis potestatem nec infallibilitatem personalem
 in docendo (quae privilegia stricte personalia Apostolorum
 erant), sed aptitudinem radicalem indeterminatam, etsi finitam,
 ad docendum et regendum aliquam - quaecumque sit - Ecclesiae por-
 tionem, in bonum utique totius Ecclesiae, circa quod, in hoc
 sensu et secundum hanc mensuram, responsabilitatem habet. Et haec
 aptitudo radicalis de jure divino cuique episcopo legitime per-
 tinet. Ex Pontifice romano, mediate vel immediate accipit unus-
 quisque episcopus potestatem actualem et determinatam ad docendum
 et regendum certam portionem dominici gregis illi assignatam,
 in ordine semper ad Ecclesiae universae bonum commune de quo,
 suo modo et mensura, responsabilis efficitur.

b) Extraordinario et transitorio modo, totum Episcoporum
 corpus simul sumptum, cum Papa, ab eo et sub ipso ad collegiali-
 ter agendum adunato, vi hujus adunationis, potestatem obtinet
 tum supremae jurisdictionis, tum infallibilis magisterii super
 omnem Ecclesiam. Haec potestas non alia est ac ipsius Romani
 Pontificis potestate, sed ab uno subjecto in quo inamissibiliter
 et permanentiter residet, ad novum inadequate tamen distinctum
 subjectum extenditur. Talis vero extensio non unumquemque epis-
 copum separatim consideratum, sed solum integrum collegium
 simul sumptum attingit eique soli tribuenda est.

§ 6.- Episcopi, qui positi a Spiritu Sancto in Apostolorum locum successerunt, tanquam veri pastores assignatos sibi greges singuli singulos pascunt et regunt. Hoc loco tractandum est de Statu perfectionis Episcoporum quorum munus supponit caritatem et fons sanctitatis efficitur pro omnibus ad quos mittuntur.

§ 7.- Principia dantur de relationibus Episcoporum: cum Pontifice Romano et Curia Romana, cum aliis Episcopis. Ibi tractabitur de Conciliis plenariis et provincialibus, necnon de Conferentiis episcopalibus. Fundamentum hujus cooperationis vocari potest "collegialitas communionis" quae jam inter Apostolos, etiam post eorum dispersionem, servabatur, et cui successit eadem communicatio seu coordinatio et cooperatio episcoporum Sede romana semper praesente.

§ 8. - Inde a tempore Apostolorum habentur in Ecclesia sacerdotes secundi ordinis qui ab Episcopis distinguuntur vi ipsius sacramenti Ordinis in quantum sacerdotium parziale et derivatum ab Episcoporum sacerdotio accipiunt. Etenim unicum sacerdotium fontale et principale Christi, quod immediate et plene in Apostolos et Episcopos ministerialiter transfusum est, nonnisi medi-antibus Episcopis et solummodo partialiter ad secundi ordinis sacerdotes communicatur. Unde vi ipsius sacramenti munus presbyterorum totaliter officio Episcoporum subordinatur et connectitur.

Haec subordinatio cujusque presbyteri habetur vel exclusive ad Romanum Pontificem, vel simul ad Romanum Pontificem et ad aliquem Episcopum dioecesanum.

Ubicumque sacerdos actiones sacras ponit, Episcopus, cujus vices gerit, moraliter et virtualiter praesens efficitur.

Actus praecipuus presbyterorum est Eucharistici Sacrificii celebratio, cui ordinantur omnia alia pastoralia munera.

Totum sacerdotis officium specialem obligationem illi imponit perfectionem caritatis et sanctitatis prosequendi. At ipsius muneris pastoralis exercitium, quando ex obedientia et fervore caritatis procedit, maxime confert ad vitae spiritualis ipsius sacerdotis progressum.

§ 9.- De ministris. Iis quae de Diaconatu dicuntur sub finem § 15 praecedentis schematis, quaedam addentur de ordinibus minoribus et de eorum restitutione ad modum functionis permanentis in ecclesiae hierarchia.

Caput III.- DE LAICIS

§ 1.- Laici vocantur in Ecclesia omnes christifideles qui, nullo gradu sacramentum Ordinis participantes, consecrantur per Baptismum et (ordinarie) Confirmationem ad cultum S. Eucharistiae profitendum et promovendum, quo vitaliter in structura Mystici Corporis Christi inseruntur et operantur.

§ 2.- Munus speciale laicorum est cooperare cum Episcopis, sacerdotibus et ministris ad splendorem divini cultus. Eis exclusive reservantur, servata semper subordinatione, preparatio et extensio laboris apostolici cujus pars praecipua ad Hierarchiam pertinet.

§ 3.- Laïci qui ad statum religiosum ab Ecclesia sancitum non pertinent, vi proprii status in saeculo, munus apostolicum proprium implent in triplici societatis naturalis ordine, videlicet: in familia, in professione, in civitate, in quibus triplicem finem prosequuntur specificum qui est:

1. Multiplicatio christianorum
2. Oblatio operis temporalis et sanctificatio cooperantium
3. Regnum sociale Christi et applicatio doctrinae socialis Ecclesiae.

Tam mediis naturalibus et rationalibus quam mediis supernaturalibus per Ecclesiam acceptis, laïci christiani sese defendere debent ab omni contagione erroris materialismi et communismi athaei qui nullo modo cum vita fidei et caritatis componere potest.

§ 4.- Ad vitam sive personalem, sive socialem recte ordinandam, jus habent laïci ut a Hierarchia catholica illis impartiantur omnia adjumenta sive in ordine doctrinali, sive in ordine sacramentalis sanctificationis.

Caput IV: DE RELIGIOSIS

§ 1.- Ut sanctitas Ecclesiae per officium quoddam publicum et permanens aliquorum vitam plene et exclusive specificans exercentur et manifestetur, Christus Dominus fundamenta jecit cujusdam status particularis vitae ad perfectionem evangelicae caritatis plene consecrati, qui status ad essentialem Ecclesiae structuram pertineret. Hujus evangelicae vitae stabilis et publica professio non est mera forma peculiaris qua compleri possit vocatio universalis ad sanctitatem: sed specificum gradum in Ecclesiae constitutione insertum ponit, ab ordine hierarchico prorsus diversum, qui per authenticam plenamque totius vitae consecrationem ad cultum et ad servitium divinum distinguitur.

§ 2.- Media hujus integrae donationis executiva sunt tria evangelica consilia paupertatis, obedientiae et castitatis, non ut merum exemplum omnibus christianis propositum, sed ut conditiones permanentes peculiarem vitae statum constituentes, ad quem amplectendum aliqui tantum effective vocantur.

§ 3.- Status hic specialis jam tempore Apostolorum apud viduas et virgines Deo consecratas florescere coepit, a quo tempore, sub variis formis, ordo quidam religiosus in Ecclesia distinctum locum tenuit quem Hierarchia indesinenter recognovit et consecravit.

§ 4.- Valor ecclesiologicus Status religiosi non adequate describitur si ad Religiosorum apostolatatum externum fere unice attenditur: principale enim momentum vitae religiosae in eo est quod religiosi per specialem et integram donationem sui Christo in Ecclesia factam, arctiore modo adsociantur ad opus Redemptoris qui per paupertatem, virginitatem et obedientiam usque ad Crucem homines redimere et sanctificare voluit. Praecise autem ex hoc holocausto quod totam vitam amplectitur, Ecclesiae spiritualis thesaurus augetur et ejus apostolatus ditissime foecundatur.

§ 5.- Ideoque maximi in Ecclesia facienda sunt instituta religiosa quae vitae contemplativae se dedicant prout, scilicet,

primario ad Gloriam Dei in terris procurandam, deinde etiam ad sanctitatem et fertilitatem apostolicam totius Ecclesiae maxima conferunt, quin tamen apostolatam exterioram exercent.

§ 6.- Evangelicorum consiliorum professio certe aestimanda est prout actus liber et meritorius voluntatis ex motivo caritatis sese juridice et stabiliter cultui et servitio Dei mancipantis, sed etiam prout vera consecratio a totius Ecclesiae prece operata quae verum et perenne sacramentale constituit et, ex opere operantis Ecclesiae, ipso vovente cooperante, totam ipsius vitam sanctificat.

§ 7.- Ex proprio et interno valore status religiosi defluit ejus valor testimonii et signi commemorativi, demonstrativi et eschatologici.

§ 8.- Vita religiosa semper sub auctoritate Ecclesiae constituitur et diffunditur. Instituta religiosa quae apostolatui exteriori se dedicant sub Episcoporum vigilantia hunc apostolatam exercere debent. Sed cum functio et missio Religiosorum in Ecclesia per prius in exclusiva donatione et consecratione effectiva Christo facta consistat, praeprius providendum est ut integritas vitae religiosae in sua puritate et in forma specifica propria uniuscujusque instituti conservetur et promoveatur. Propterea Moderatoribus religiosis congrua libertas in dirigendis propriis subditis relinquenda est. Ubi autem de Institutis religiosis agitur quorum finis proprius, activitates et opera limites territoriales unius dioeceseos vel regionis transgrediuntur, eadem haec principia suadere videntur ut haec Instituta jurisdictioni Romani Pontificis immediate subjiciantur.

Pars Quarta

RELATIO ECCLESIAE AD CHRISTIANOS DISSIDENTES (ET AD INFIDELES)

Caput I.- DE OECUMENISMO

§ 1.- Oecumenismus catholicus definiatur et distinguatur ab oecumenismo quod profiteri possunt dissidentes.

§ 2.- Enunciantur simul tum bona ab oecumenismo expectanda, tum difficultates et pericula quibus obviandum est. Inde deducatur methodus prudens et fructuosus oecumenismi catholici.

§ 3.- Principia propria oecumenismi ponuntur cum applicatur diversis communionibus christianis, videlicet: Orthodoxis, Anglicanis et Protestantibus.

Caput II.- DE LIBERTATE PROFITENDI VERAM RELIGIONEM

§ 1.- Jus absolutum profitendi veram religionem a Deo revelatam fundatur:

a) Subjective super jura Personae humanae, ut imago Dei ab

ipso creata et ad ipsum ordinata.

9

b) Objective super jura absoluta ipsius Dei Creatoris et Revelantis, et super veritatem factorum revelationis.

§ 2.- Professio fidei christianae obligat moraliter omnes homines ad quos pervenit nuntium evangelicum, sed manere debet ab omni physica coactione libera.

Caput III.- DE PACIFICO CONVIVIO CUM DISSIDENTIBUS ET INFIDELIBUS

§ 1.- De libertate subjectiva conscientiae invincibiliter erroneae. Jus conscientiae invincibiliter errantis, si reale sit, est mere subjectivum. Nunquam aequiparari potest juri simul subjectivo et objectifo conscientiae simul rectae et verae. Non est ergo jus absolutum nec illimitatum: quo sensu libertas conscientiae invincibiliter erroneae rejicienda est.

§ 2.- Conscientiae errantis jura subjectiva cessant quotiescumque in conflictu cum conscientia aliorum recta et vera intrans. Possunt ergo et quandoque debent elidi ab iis qui veritatem possident. Insuper potest et quandoque debet conscientia recta et vera procurare illustrationem conscientiae erroneae, pro suo amore veritatis et bonitatis, pro suo fortasse officio, necnon pro sua authentica caritate, boni operosa, erga proximum errantem.

§ 3.- Prorsus rejiciendus est totalitarismus communistarum omnis religionis et cujusvis cultus erga Deum exercitium prohibens vel impugnans. Contra hunc fanaticum atheisticum ab omnibus tenenda est libertas religionem publice privatimque profitendi, dummodo non agitur de falsa religione quae juribus naturae manifeste contradiceret.

§ 4.- Status politicus minime potest amoralis esse vel areligiosus, abstrahens ab istis principiis et valoribus sine quibus neque auctoritas valet exercere efficaciter suum regimen, neque etiam attingere finem suum adequatum qui ad bonum commune etiam spirituale civium inspicere debet.

§ 5.- Per se Status, majore ex parte cives catholicos regens, debet proclamare religionem catholicam et ei concedere favorem, agnitionem et auxilium externum quae objective debentur veritati prae errore. Hoc non impedit quominus etiam alias confessiones religiosas sinat existere, dummodo eorum exercitium pacem temporalem non perturbat neque periculum constituat pro civibus veram fidem profitentibus.