

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO
DOUTORADO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO**

Mariana de Matos Ponte Raimundo

Concílio Vaticano I (1869-1870): textos e contextos, tradição e representação

Juiz de Fora

2019

Mariana de Matos Ponte Raimundo

Concílio Vaticano I (1869-1870): textos e contextos, tradição e representação

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

Orientador: Prof. Dr. Emerson José Sena da Silveira

Juiz de Fora
2019

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

Raimundo, Mariana de Matos Ponte.

Concílio Vaticano I (1869-1870) : textos e contextos, tradição e representação / Mariana de Matos Ponte Raimundo. -- 2019.
199 p.

Orientador: Emerson José Sena da Silveira

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2019.

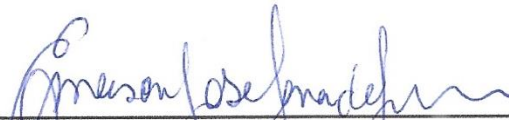
1. Concílio Vaticano I. 2. Tradição. 3. Representação. I. Silveira, Emerson José Sena da, orient. II. Título.

MARIANA DE MATOS PONTE RAIMUNDO


CONCÍLIO VATICANO I (1869-1870): TEXTOS E CONTEXTOS, TRADIÇÃO E REPRESENTAÇÃO

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do grau de Doutora em Ciência da Religião.

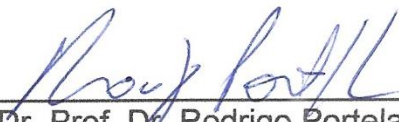
Tese defendida e aprovada em 20 de fevereiro de 2019.



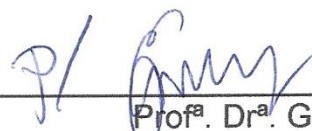
Prof. Dr. Emerson José Sena da Silveira
Universidade Federal de Juiz de Fora



Prof. Dr. Volney José Berkenbrock
Universidade Federal de Juiz de Fora



Prof. Dr. Prof. Dr. Rodrigo Portela
Universidade Federal de Juiz de Fora



Profª. Drª. Gizele Zanotto
Universidade de Passo Fundo



Prof. Dr. Rodrigo Coppe Caldeira
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

AGRADECIMENTOS

O período de desenvolvimento dessa tese, apesar de longo para os parâmetros contemporâneos, pareceu curto demais para o caminho a ser percorrido ao longo desse tempo. Inúmeras dificuldades e percalços apareceram e aqui cabe agradecer aos que possibilitaram e contribuíram para sua conclusão.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, pelo necessário suporte financeiro garantido com a bolsa de doutoramento.

À Universidade Federal de Juiz de Fora e ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, onde fui acolhida desde o mestrado, podendo desenvolver minhas pesquisas e construir conhecimentos que sempre me acompanharão. Aos professores, que tanto contribuíram para o meu aprendizado e desenvolvimento crítico; e aos colegas, cujo convívio foi sobremaneira importante para a construção de uma trajetória acadêmica profícua.

Ao meu orientador, Emerson José Sena da Silveira, agradeço especialmente por sua disposição e disponibilidade em participar ativamente da elaboração dessa tese, quer com suas inúmeras sugestões e inquietações, quer com sua crítica incisiva, quer com seu vasto conhecimento. Em todos os momentos, seu comprometimento foi essencial e inspirador. Agradeço também a confiança depositada em mim ao longo dessa trajetória.

Aos professores que, generosamente, aceitaram a tarefa de compor a banca examinadora: Volney e Rodrigo, que desde a qualificação (e, até antes) contribuíram diretamente para o desenvolvimento da pesquisa e, Gizele e Rodrigo, que me permitiram o privilégio de tê-los como avaliadores.

Àqueles familiares e amigos que entenderam ou tentaram entender as tristezas e alegrias, as aflições e satisfações, as decepções e esperanças que fizeram parte desses anos devotados às leituras e pesquisas; que participaram dessa fase da minha história de modo especial e que dividiram comigo seu tempo, suas histórias, sua compreensão e seu apoio.

E, a Deus, que fazendo parte de mim tanto quanto eu dele, me inspirou a seguir adiante e realizar com confiança e coragem a elaboração dessa tese.

“Hoje, mais velho, eu acredito em tudo o que você me falou, pai. E você dizia: “Tudo o que não é tradição é plágio”. E isso, a princípio, sempre me soou como um paradoxo. Ora, se a gente reitera a tradição, aí é que está o plágio. O novo, quando eu era novo, me parecia a ruptura com a tradição. (...) Mas, hoje, eu entendo que o novo depende, visceralmente, do conhecimento profundo da tradição, das percepções das diferentes tomadas de posição, das direções e contra direções das criações e recriações. O iconoclasta ama a tradição! É assim que o novo desponta do acúmulo crítico da tradição”.

Adaptado de André Abujamra

RESUMO

Este estudo analisa a tradição e a representação como estruturas inerentes ao concílio Vaticano I. Esse concílio emerge como o ápice de inúmeras tentativas da Igreja no século XIX (especialmente, durante o pontificado de Pio IX) de reafirmar sua autoridade e circunscrever a razão à fé católica, rememorando e enfatizando com seus cânones os fundamentos da tradição e da representação a partir das formulações sobre a infalibilidade da Igreja e do papa, da sucessão apostólica e do primado do papa e de Roma e a expressão da verdade na fé católica. Partindo de tradição e representação como categorias de análise, as noções de autoridade, continuidade e verdade compõe uma perspectiva de auto compreensão ou de história de si mesma engendrada pela Igreja em concílios gerais cujas construções culminam com o concílio Vaticano I. Assim, aponta-se que a partir desse concílio, o conceito de tradição obteve maior importância, assumindo a perspectiva central para o auto desdobramento da Igreja dentro da história.

Palavras-chave: Concílio Vaticano I. Tradição. Representação.

ABSTRACT

This study analyses the tradition and the representation like structures inherent to the first Vatican Council. This Council emerges as the culmination of numerous attempts of the Church in the 19th century (especially during the pontificate of Pius IX) to reassert your authority and circumscribe the right to the Catholic faith, and emphasizing with its canons reminiscing about the fundamentals of the tradition and the representation from the formulations about the infallibility of the Church and the Pope, the apostolic succession and the primacy of the Pope and Rome and the expression of truth in the Catholic faith. Starting from tradition and representation as categories of analysis, the notions of authority, continuity and truth makes a self-understanding or perspective of history herself concocted by Church in general councils whose construction culminate with the First Vatican Council. Thus, points out that from this Council, the concept of tradition gained greater importance, assuming the central perspective for auto scrolling of the Church within the story.

Keywords: Vatican I. Tradition. Representation.

LISTA DE QUADROS E MAPAS

Quadro 1: Concílios gerais ou ecumênicos – p. 21

Quadro 2: Cronologia do concílio Vaticano I – p. 95

Quadro 3: Cânones da constituição dogmática *Dei Filius* (1870) – p. 109

Quadro 4: As comissões preparatórias do concílio Vaticano I – p. 121

Quadro 5: A obra “O papa e o concílio” (1877) de Döllinger – p. 135

Mapa 1: Os Estados pontifícios e a Europa em 1840 – p. 71

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	9
2	CAPÍTULO 1 – A CONCILIARIDADE, OS CONCÍLIOS E A TRADIÇÃO DA IGREJA	19
2.1	OS CONCÍLIOS GERAIS: TEOLOGIA, HISTÓRIA E TEORIA SOCIAL.....	20
2.2	AS RELAÇÕES ENTRE IGREJA, CONCÍLIOS E PAPADO	34
2.3	A TRADIÇÃO: ENTRE INVENÇÃO E APOLOGIA	42
2.4	REPRESENTAÇÃO E REPRESENTATIVIDADE DA E NA IGREJA.....	50
3	CAPÍTULO 2 –A IGREJA E A SALVAGUARDA DA FÉ.....	60
3.1	O LONGO PERÍODO ATÉ A CONVOCAÇÃO DO VATICANO I	61
3.2	A QUESTÃO ROMANA E OS ESTADOS PONTIFÍCIOS	71
3.3	<i>A TRADIÇÃO SOU EU!</i> O PONTIFICADO DE PIO IX.....	77
3.4	<i>ECCLESIA EST SOCIETAS PERFECTA:</i> A IGREJA NO SÉCULO XIX.....	89
4	CAPÍTULO 3 – AS ESTRUTURAS DA TRADIÇÃO E DA REPRESENTAÇÃO	101
4.1	A DUPLA ORDEM DO CONHECIMENTO: FÉ E RAZÃO	102
4.2	A INFALIBILIDADE DA IGREJA, O PRIMADO DO PAPA E A PERPETUIDADE DA TRADIÇÃO	110
4.3	A CENTRALIZAÇÃO COMO BASE DA DOCTRINA	120
4.4	ECOS DE UM CONCÍLIO DOGMÁTICO	127
5	CAPÍTULO 4 – O CONCÍLIO VATICANO I NO LIMIAR DA MODERNIDADE	141
5.1	O PAPA TRANSFORMADO EM PRISIONEIRO DO VATICANO.....	142
5.2	O LAICISMO: DISPUTAS ENTRE IGREJA E ESTADO	147
5.3	A TEOLOGIA EMERGENTE DO CONCÍLIO E SUAS REPERCUSSÕES.....	160
5.4	O TESTEMUNHO DA TRADIÇÃO: A RE-RECEPÇÃO DO CONCÍLIO VATICANO I	171
6	CONCLUSÃO	178
	REFERÊNCIAS.....	183

1 INTRODUÇÃO

A fé cristã não é a conclusão de um raciocínio abstrato e universal, mas surge a partir de um fato histórico considerado revelador e salvífico, o qual nos alcança mediante uma tradição que o transmite, com seu sentido e interpretação, no quadro de uma comunidade que lhe garante a continuidade na expressão e na vida (DENZINGER, 2013, p. 1 [Apresentação]).

Em minha trajetória acadêmica, da história à ciência da religião, ocupei-me de pesquisas relacionadas ao processo de institucionalização do cristianismo e da emergência e consolidação de uma identidade cristã. No decorrer da pesquisa realizada no mestrado¹, comecei a supor que a instituição Igreja (católica) foi por vezes superada por esferas e estruturas que no seu interior adquiriram também o estatuto de instituição, dentre as quais a tradição.

Imersa naquele objeto de pesquisa pensei em desenvolver no doutorado uma pesquisa que se ocupasse dos primeiros concílios da cristandade; conjecturei que interliga-los com um concílio contemporâneo em que a tradição é invocada com peso de instituição e pensar as continuidades e descontinuidades de contextos históricos-teológicos diversos onde as instituições são pensadas e repensadas poderia dar à pesquisa um toque de ineditismo, assim propus uma pesquisa de longa duração que contemplasse, além dos quatro primeiros concílios ditos ecumênicos, o concílio Vaticano II (1962-1965).

Desde a elaboração do projeto a tarefa mostrou-se ampla para ser desenvolvida em uma pesquisa de doutoramento. Além disso, a escolha do Vaticano II (1962-1965) não pareceu mais adequada à pesquisa que eu pretendia desenvolver. Muitas obras² ocuparam-se, recentemente, de compreendê-lo, inclusive na perspectiva da tradição, que mesmo assim permanece como objeto de intensos debates, reflexões e divergências. A característica pastoral desse concílio³

¹ Tal pesquisa resultou na dissertação “A virada constantiniana e a consolidação da identidade cristã no século IV: uma análise sócio-histórica” defendida em 2013 em que se propôs pensar a constituição da identidade cristã no século IV a partir de três dimensões interdependentes: “(1) a religiosidade: incluindo práticas das diversas correntes cristãs e a afirmação de constituintes comuns a maioria; (2) a institucionalização e o crescente poder episcopal, que conduziram à constituição da ortodoxia por meio de concílios e expurgos da dissidência e (3) a convergência entre o civil e o religioso, com as crescentes afinidades entre a trajetória de Constantino (e de outros Imperadores posteriores) e a presença do cristianismo” (RAIMUNDO, 2013, p. 13).

² Dentre os quais: Mattei (2018; 2013); Lima (2016); Terrazas (2016); Sarto (2016); Melloni (2015); Alberigo (2015); Soares (2015); Passos (2015).

³ Como indica Alberigo (2012), a qualificação de “pastoral” tem relação direta com a constituição *Gaudium et spes* do Vaticano II que aponta os aspectos da vida humana na relação entre Igreja e mundo. O próprio papa Paulo VI (1965) em seu discurso na última sessão pública do concílio fala sobre ter sido escolha do concílio o programa de caráter pastoral e afirma que: “o magistério da Igreja, embora não tenha querido pronunciar-se com sentenças dogmáticas extraordinárias sobre nenhum capítulo doutrinal, propôs, todavia, o seu ensinamento autorizado acerca de muitas questões que hoje comprometem a consciência e a atividade do homem. Por assim dizer, a Igreja (...) adotou a maneira de falar acessível e amigável que é própria da caridade pastoral”. A questão, contudo, é controversa dentro e fora da Igreja, suscitando inúmeros debates que não serão aqui aprofundados.

ainda poderia servir de entrave à pesquisa, já que os outros vinte concílios considerados ecumênicos possuem um fundo dogmático.

Deixada a pesquisa sobre o Vaticano II (1962-1965) para uma ocasião mais oportuna, considerei a sugestão do meu orientador de pensar na esteira da modernidade o concílio Vaticano I (1869-1870) como um acontecimento intrigante na história da Igreja. E, comecei a pensá-lo na interação com os concílios da Antiguidade e, especialmente, em relação ao segundo concílio tido como ecumênico – o concílio de Constantinopla (381). O estudo de processos situados em contextos histórico-teológicos diferentes continuou sendo um grande desafio, mesmo trabalhando a partir da ideia de longa duração, havia um grande arcabouço a ser abrangido.

Se antes era difícil encontrar os documentos dos concílios da Antiguidade pela sua inexistência, tornou-se uma tarefa também complexa encontrar o material necessário ao estudo do Vaticano I (1869-1870), não pelos documentos conciliares em si, já que parte considerável foi disponibilizada e traduzida pelo *Compêndio de Denzinger* (2013) e podem ser encontradas no site do Vaticano⁴, mas pela dificuldade de encontrar o que o concílio não concluiu, como os esquemas elaborados pelas comissões preparatórias que nunca chegaram a ser votados. Da mesma forma, existe uma complexidade envolvendo as fontes históricas do período e, principalmente, as obras históricas e teológicas sobre o concílio. Parecia sólido questionar: que concílio é esse, que ficou suspenso, sem ter votado alguns esquemas, mas cujas ideias vertebraram a igreja católica no fim do século XIX e pelo século XX afora? E, ainda mais instigante: Como o primeiro concílio ocorrido no Vaticano (ainda sem status de Estado) pode ter sido negligenciado ou tendenciosamente tratado pela historiografia, inclusive pelos historiadores da Igreja?

Os questionamentos serviram de baliza para uma pesquisa que resultou no conhecimento de um número razoável de obras sobre o concílio geral do século XIX, nem todas foram encontradas, mas saber sobre sua existência também teve sua contribuição para o desenvolvimento da pesquisa. Também foi possível encontrar documentos da hierarquia católica sobre as definições e divergências do concílio, como as cartas pastorais de Félix Dupanloup (1802-1878), bispo de Orléans. Paulatinamente, formou-se diante dessa pesquisadora um *corpus* documental sobre um concílio tão pouco contemplado pelas pesquisas acadêmicas.

⁴ Podendo ser acessado no seguinte endereço: <https://w2.vatican.va/content/vatican/pt.html>.

Em um misto de deslumbramento e desafio, encontrei no Vaticano I (1869-1870) o que ansiei desde o início de uma pesquisa sobre a tradição como monumento institucional no interior da Igreja: nele concílio e papado são os elementos de elaborações e reelaborações da tradição e, também, da representação da e na Igreja. Percebi que traçar paralelos entre os concílios não precisava partir da tarefa de enumerá-los e apresentá-los individualmente, já que o próprio concílio articula diferentes elementos da história conciliar e, portanto, esses paralelos perpassarão a pesquisa. As portas entreabertas do Vaticano I (1869-1870) delinearam os novos rumos da pesquisa de doutoramento que aqui se apresenta.

O objetivo principal do trabalho é, justamente, apresentar como tradição e representação permeiam os textos e contextos pertinentes ao concílio Vaticano I (1869-1870), tendo por hipótese que a tradição pode ser considerada nesse ínterim como instituição que sustenta a própria Igreja. Para tanto, foi necessário desenvolver uma história institucional da Igreja e do papado no século XIX, sem ignorar, contudo, os meandros dessa tarefa. O século XIX cunhou uma ideia de história institucional baseada na valorização do factual, do biográfico e do político, que apresentava o poder como única fonte e forma. Vislumbrar os limites dessa história institucional não apenas contribui para se evite as armadilhas da elaboração de uma tese que capte somente versões oficiais dos acontecimentos, mas também de perceber um momento tanto histórico quanto historiográfico. Afinal, essa historiografia institucional do século XIX⁵ produziu interpretações acerca do seu contexto, que ora ignoraram a presença da Igreja, ora a trataram como um inimigo a ser combatido e ora a superestimaram.

A categoria “instituição” tem sido utilizada com frequência pelas ciências humanas e sociais abarcando uma gama enorme de significados e generalizações. Esmiuçando as múltiplas definições de instituição, Rust (2011) encontrou o que seria uma base comum: “todas nomeiam a organização e o exercício coletivo de um poder decisório” (RUST, 2011, p. 25). Foi nesse rumo que o autor propôs uma “história institucional do papado medieval” baseada na “elaboração de um estudo crítico sobre o poder decisório associado aos papas durante o período compreendido entre as décadas de 1040 e 1210” (RUST, 2011, p. 25). E, é essa perspectiva que inspira o desafio de proceder a uma história institucional com foco na tradição que transpõe o concílio Vaticano I (1869-1870): buscar as dinâmicas das relações decisórias dentro e fora do concílio a partir da compreensão de uma tradição inventada, como proposto por Hobsbawm (2015).

⁵ A esse respeito cabe citar a obra de John Miley, “The History of Papal States: from their origin to the present day” datada de 1850 que alinhou uma história da estatização do papado.

A reflexão aqui proposta deve desdobrar-se em várias direções e cronologias, pois, interessam-nos os documentos inerentes ao concílio do século XIX, mas também as obras de historiadores e teólogos (tanto do século XIX quanto posterior) que deram ou negaram sentido a esses registros, assim como as conexões entre o Vaticano I (1869-1870) e a história conciliar. É salutar destacar que o passado adquire modelagens históricas específicas e a história é constituída por atos discursivos específicos, formas de comunicação e padrões de pensamento de acordo com o tempo e o lugar em que é produzida (RÜSEN, 2006).

Traçada a meta de abordar as estruturas da tradição e da representação no concílio do século XIX, tendo por percurso o estudo crítico do *corpus* documental do concílio e, sabendo que seria preciso construir uma história institucional do papado e da Igreja no período, seria necessário que a abordagem fosse feita através de uma metodologia consistente e sistemática.

Delineou-se, assim, uma aproximação do método histórico em interação com princípios sociológicos e filosóficos em sintonia com as proposições da história das religiões, especialmente da escola italiana cujos pesquisadores “epistemologicamente estão situados na confluência da antropologia com a história e polemizam todas as interpretações des-historicizantes” (SILVA, 2011, p. 228).

Nesse ínterim, pode-se recordar a característica teórico-metodológica da ciência da religião que, na perspectiva de Eliade (2008), chegou a se confundir com a história das religiões, pela abordagem comparativa em voga nas ciências humanas em fins do século XIX.

O surgimento da escola italiana de história das religiões ocorre em 1925⁶, justamente com o intuito de “rebater algumas das principais correntes e metodologias que tratavam de religião no início do Séc. XX, especialmente as de postura comparativa, estrutural e fenomenológica, bem como ressaltar a importância da historicidade dos fatos religiosos” (PRADO; SILVA Jr., 2014, p. 15).

Do debate entre religião, cultura e história e da contribuição inicial desses autores da Escola Italiana, podemos destacar, para a história cultural das práticas religiosas, a desconstrução da categoria generalizante “a religião” como um código de sentidos variados, investigando empréstimos, cruzamentos, difusões, hibridações e mestiçagens como construções culturais. Os objetos intelectuais de pesquisa da história das religiões não são, dessa forma, estruturas essencializantes de um espírito humano com conteúdo universal em formas diferenciadas. Ao contrário, são produtos históricos em relações específicas que se comunicam através de processos de generalizações (SILVA, 2011, p. 233).

⁶ Raffaella Petazzoni (1883-1959) é considerado o precursor da escola italiana de história das religiões.

As considerações da escola italiana firmaram no campo dos estudos da religião uma perspectiva de considerar os fatos religiosos como produtos históricos decorrentes de seus contextos, deixando o uso do método comparativo para a adoção de um “método crítico, atento às diferenças históricas e peculiaridades contextuais da prática religiosa” (PRADO; SILVA Jr., 2014, p. 17). Nessa confluência, busca-se utilizar as bases apontadas por Adone Agnolin, em sua obra “História das religiões” (2013).

Na articulação com as ciências sociais a perspectiva de Braudel (1990, 2005) apresenta através da ideia de longa duração uma abordagem de história que possibilita refletir sobre permanências e repetições, constâncias e constrangimentos da vida social (RODRIGUES, 2009). Em sua obra “História e ciências sociais”, o historiador articula uma noção de temporalidade que visa ampliar a compreensão da pesquisa histórica para além das noções de curta duração ou tempo curto dos acontecimentos⁷ e de ruptura radical, ao mesmo tempo trabalha com a noção de estrutura abordada por Lévi-Strauss (1980), definindo-o de forma própria para os estudos históricos.

A intenção com essa abordagem é, portanto, de perceber discontinuidades e permanências no âmbito dos concílios que tangem a tradição. A perspectiva de Braudel (2005) que serve de referência para pensar essas permanências, parte de um referencial sociológico, entretanto, não se pode negar que o reencontro com a teoria política também apresenta contribuições salutares para essa pesquisa. Essa questão também era perceptível no pensamento de Simiand (2003), apontando que a própria noção de instituição é conceitualmente complexa, já que “as estruturas profundas e duradouras que modelam a vida em sociedade antecedem e orientam tudo o que é político e institucional. As instituições, portanto, não passariam de invólucro daquelas, casulos das questões que efetivamente ditam os rumos da vida social” (RUST, 2011, p. 34).

Uma característica epistemológica dos intelectuais que articularam a escola italiana de história das religiões é a perspectiva cultural (SILVA, 2011; AGNOLIN, 2013). Portanto, a utilização do arcabouço da “nova” história cultural (CHARTIER, 2006) presente nos estudos acadêmicos desde a proposição de Lynn Hunt em 1989 deve contribuir para o desenvolvimento da pesquisa. De acordo com Chartier (2006, p. 29), “centrando a sua atenção sobre as linguagens, as representações e as práticas, a nova história cultural propõe um modo inédito de compreender as relações entre as fórmulas simbólicas e o mundo social”. O autor ainda destaca

⁷ A ideia de “tempo curto dos acontecimentos” foi sinalizada por Hannah Arendt (2016) em “Entre o passado e o futuro”.

que essa proposta historiográfica apresenta uma construção móvel a partir, por exemplo, do efeito performativo do discurso. Cabe ressaltar que, entre os desafios lançados à proposta da história cultural desde meados do século XX, figura a relação entre práticas e discursos que aponta para postulados filosóficos que consideram que toda prática está situada na ordem do discurso. A diferenciação de Foucault (2012) entre “formações discursivas” e “sistemas não discursivos” e a de Bourdieu (2001) entre “sentido prático” e “razão escolástica” conferem à reflexão historiográfica um apoio para pensar a irredutibilidade da experiência ao discurso.

Como ponto de partida teórico também deve ser considerado o livro organizado por François Hartog e Jacques Revel (2001) sobre os usos políticos do passado e, na mesma esteira o trabalho de Reinhart Koselleck (2006) e a obra organizada por Sérgio da Mata, Mateus Henrique de Faria Pereira, Helena Miranda Mollo e Flávia Varella (2012) que indicam os usos do passado como forma de estabelecer compreensões do mundo contemporâneo.

De fato, a recorrência ao passado sempre esteve presente na história da Igreja ao tentar explicar sua missão ao mundo. A tradição confere legitimidade – e mais, confere natureza sólida, natureza transcendental, ontologia –, baseando-se em um passado que representa conservação e permanência. As formas indicadas por Hartog e Revel (2001) sobre a interpretação do passado ganham relevância, sendo: as narrativas de origem, de fundação, de legitimação e apologéticas. As quatro formas de narrativas do passado evidenciadas pelos autores operam de forma a relacionar determinado momento histórico ao imaginário sobre determinada época, modificando a forma como o discurso é recebido socialmente. É através do imaginário que as sociedades, instituições e grupos estabelecem seu passado, seu presente e futuro.

A ideia defendida por Milbank (1995) de uma “teologia como ciência social” ou de uma “sociologia cristã” interessa ao estudo dos concílios gerais por tratar-se de uma prática sociolinguística que levaria a teologia a “contar outra vez o *mythos* cristão, pronunciar novamente o *logos* cristão, e conclamar de novo a uma práxis cristã” (MILBANK, 1995, p. 486). Se não é possível narrar exatamente o desenvolvimento de um determinado concílio na história, é possível acessá-lo através de seu *corpus* documental e, mais, através das narrativas que se faz de suas discussões e determinações.

Milbank (1995) – em sua crítica sobre as apropriações que os teólogos fazem da teoria social – aponta para a possibilidade de uma articulação entre a teologia e a teoria social, na qual se percebe que a teologia “é um constructo histórico contingente que advém de práticas sociais

particulares unidas a codificações figurativas e semióticas específicas, e que reage a elas” (MILBANK, 1995, p. 12). Esse tipo de abordagem é importante para evitar que apenas se tome “de empréstimo modalidades impróprias de expressão da religião como o único discurso à mão” (MILBANK, 1995, p. 14). Por outro lado, essas percepções teológicas sobre os concílios não podem ser desprezadas já que a história dos concílios apresenta um paradoxo, por vezes controverso, que consiste “em seu caráter de encontros “democráticos” ou “constitucionais” que ocorreram em uma Igreja altamente hierarquizada presidida por um papa que alegava possuir uma exclusiva e única autoridade emanada diretamente de Cristo (BELLITO, 2014, p. 13).

Parte considerável dos documentos oficiais dos concílios pode ser encontrado no “Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral” (2013) de Heinrich Denzinger, atualizado por Peter Hünermann, que reúne diferentes documentos pontifícios, entre credos, decisões conciliares, conclusões de sínodos provinciais e declarações ou escritos do magistério pontifício, organizados cronologicamente. As breves introduções históricas aos documentos também adquirem valor nessa investigação, à medida que se pode articulá-las com revisões historiográficas sobre o período.

Também foi possível acessar o acesso ao escopo documental do concílio Vaticano I (1869-1870) através da *Amplissima Collectio* (1961). Inicialmente, a coleção contava com trinta e um volumes e foi organizada por Johannes Dominicus Mansi (1692-1769) – que, entretanto, não chegou a ver a obra publicada integralmente, já que faleceu quando a coleção chegou ao décimo quarto volume. Posteriormente, já no início do século XX, a coleção foi reeditada e ampliada para cinquenta e três volumes, visando contemplar toda história sinodal e conciliar até aquele momento. E, portanto, é essa a versão consultada, em especial os quatro últimos volumes (49-53), que se referem ao concílio Vaticano I (1869-1870). A obra apresenta atas, decretos, esquemas preparatórios, dados referentes ao número e nomes dos participantes do concílio, manifestações verbais e escritas destes e as constituições dogmáticas produzidas pelo concílio, que também se encontram disponíveis no sítio eletrônico do Vaticano.

E, ainda, a obra de Henry Bettenson, “Documentos da Igreja Cristã” (2011) que reúne documentos da história eclesiástica traduzidos para o português, com destaque para os documentos que se referem à origem e ao desenvolvimento da Igreja na Inglaterra. Nessa obra é possível encontrar desde documentos redigidos por autores clássicos, como Tácito e Suetônio, passando pelos editos do quarto e do quinto séculos, as profissões de fé, decretos e bulas papais, registros de concílios, constituições e cartas eclesiásticas, até os documentos do Conselho

Mundial de Igrejas em meados do século XX, incluindo o *Syllabus* dos erros de Pio IX e outros documentos que antecederam o Vaticano I (1869-1870).

Especificamente sobre o concílio, foi utilizada a obra “Temas Dogmáticos do Concílio Vaticano I”, que aborda os esquemas preparatórios da comissão teológica e apontamentos sobre a obra doutrinal do concílio, publicada em 1971, a obra de José Maria Gomez-Heras, é composta por dois volumes.

A pesquisa também contará com os estudos de historiadores e teólogos que se dedicaram ao estudo genérico dos concílios. A começar pelos historiadores da Igreja e suas obras de cunho geral, Giuseppe Alberigo que organizou a “História dos Concílios Ecumênicos” (2012); Giacomo Martina, com a “História da Igreja: de Lutero aos nossos dias” (1997; 2005), com destaque para o terceiro e o quarto volumes; Hubert Jedin, com a obra “Concílios ecumênicos: história e doutrina” (1961) e o vasto “Manual de História da Igreja” (1966) composto por dez volumes. A “História da teologia cristã” (1989) do teólogo Evangelista Vilanova apresenta temas relevantes a cada concílio, interessa-nos especialmente o terceiro volume; o também teólogo Bernard Sesboüie se preocupou em elucidar a reflexão teológica subjacente em cada concílio em sua “História dos dogmas” (2005; 2006), o quarto volume abrange questões acerca da fé e sua determinação dogmática.

No âmbito das obras específicas sobre o Vaticano I, tem-se a “História do Concílio Ecumênico Vaticano” de Eugenio Cecconi editada em quatro volumes entre os anos de 1873-1879; a obra “O Concílio Vaticano de 1870 e os velhos católicos da Alemanha” caracterizada pelo autor, o padre Filippo Bartolomeo, como uma obra religiosa-política, publicada em 1872. Já no século XX, Roger Aubert dedicou o décimo segundo volume da coleção “História dos concílios ecumênicos” (1970) dirigida por Gervais Dumeige ao Vaticano I (1869-1870).

Outras obras foram de grande valia: “História dos 21 concílios da Igreja” de Christopher Bellito (2014); “Catolicismo e sociedade contemporânea: do concílio Vaticano I ao contexto histórico-teológico do concílio Vaticano II” (2013), de Ney de Souza e Paulo Sérgio Lopes Gonçalves; “Igreja e papado: perspectivas históricas” (1997), do Cardeal Yves Congar; e, ainda a edição da *Concilium*, de 1983, organizada por Yves Congar, Giuseppe Alberigo e Brian Tierney intitulada “O concílio ecumênico na estrutura da Igreja”.

Certamente não poderia ficar fora desse levantamento, a obra crítica “O papa e o concílio”, de autoria do teólogo alemão Johann Joseph Ignaz von Döllinger, sob o pseudônimo Janus, em 1870. Em 1877, no Brasil, a obra foi traduzida por Ruy Barbosa que também se empenhou na elaboração de um denso prefácio incentivando a separação entre Estado e Igreja

e a distinção entre liberdade individual e coletiva (dos quais, segundo alguns⁸, teria posteriormente se arrependido, não permitindo a reimpressão do livro enquanto estava vivo).

A tese está estruturada em quatro capítulos: no primeiro são apresentados conceitos e teorias fundamentais à perspectiva de abordagem da tese. Assim, uma passagem pelas diversas conceituações do termo tradição é oferecida como caminho para o entendimento da escolha de utilizar a tradição na perspectiva de invenção, como proposto por Hobsbawm (2015). O capítulo também oferece considerações diversas sobre os chamados concílios gerais (BELLITO, 2014) e suas relações com a história da Igreja e do papado; um panorama sobre para a compreensão do que é a Igreja e como funcionam suas estruturas e hierarquias, com destaque para o papel do episcopado; um paralelo sobre a representação na Igreja que engloba essas noções de concílio, papado e episcopado. A escolha por oferecer um capítulo conceitual foi motivada pela necessidade de apresentar os debates conceituais e fundamentações teóricas que embasam a tese, mesmo que não explicitados durante as análises realizadas. Tratando-os como ponto de partida, segue-se o esforço de seguir a tradição conforme é o objetivo.

No segundo capítulo, permeando o contexto do concílio Vaticano I (1869-1870) é apresentada a questão romana, cujo desenvolvimento perpassa a realização do concílio e influencia as relações e ações políticas do papado nesse momento. Outra questão contextual é o longo período, três séculos, que separam o concílio de Trento (1545-1563) e a convocação do concílio Vaticano I (1869-1870), que envolve questões complexas no campo da representação da e na Igreja, além das questões políticas e sociais com as quais a Igreja se deparou no decorrer desses anos. Seguindo, o capítulo aborda o pontificado de Pio IX (1846-1878), as relações que o pontífice desenvolveu dentro e fora da Igreja, também são apresentadas algumas de suas perspectivas que contribuíram para as definições dogmáticas do concílio. Da mesma forma, são apresentadas as perspectivas teológicas que se destacam nos rumos que o concílio tomaria, com destaque para o ultramontanismo e a perspectiva da Igreja como *societas perfecta*.

O terceiro capítulo adentra ao concílio Vaticano I (1869-1870) e seus textos. As duas constituições dogmáticas proclamadas pelo concílio – *Dei Filius* (1870) e *Pastor aeternus* (1870) – são apresentadas em sua estrutura, definições e também analisadas em conjunto com as discussões e situações presentes na elaboração e votação de cada uma. Os desdobramentos decorrentes da proclamação das constituições também são abordados, tanto na perspectiva do desenvolvimento institucional da tradição e da Igreja, quanto nas reações teológicas provenientes dos dogmas definidos. No campo político, esses processos também serão

⁸ Menezes, 1982.

percebidos e abordados, especialmente com a centralização da Igreja em torno de Roma e do papa que seguem após o concílio.

No último capítulo, continua a abordagem das posturas assumidas pela Igreja após o concílio. Assim, são percebidas as questões relacionadas às dimensões política e social, como a reação da Igreja ao laicismo e as questões conceituais envolvidas; o encerramento da questão romana, após os papas se considerarem por décadas como prisioneiros do Vaticano e a criação do Estado do Vaticano. Na perspectiva teológica, consideram-se as perspectivas eclesiológicas que se desenvolvem na esteira das definições conciliares e as repercussões, que provenientes delas consolidam a elaboração de um código de direito canônico; também é contemplado o desenrolar do papado e da Igreja nos anos subsequentes até a convocação de outro concílio geral, como forma de perceber que muitas das expectativas dos contemporâneos em relação ao concílio Vaticano I (1869-1870) delineariam formas diversas de perceber e afirmar a tradição.

2 CAPÍTULO 1 – A CONCILIARIDADE, OS CONCÍLIOS E A TRADIÇÃO DA IGREJA

Neste primeiro capítulo procura-se fornecer um panorama teórico das categorias e termos utilizados na abordagem do objeto de pesquisa. O principal destaque fica por conta dos termos tradição e representação entendidos como categorias pertinentes à história conciliar.

Na primeira, se oferta um panorama geral da história dos concílios no âmbito da Igreja, avançando para uma distinção dos tipos de concílios que já existiram. Aqui cabe também a diferenciação entre os termos conciliaridade e conciliarismo, denominando o primeiro uma instância da Igreja pela qual ela se conecta com as questões pertinentes à sua existência e o segundo, uma doutrina circunscrita a um grupo, em tempo e espaço delimitados⁹. Nesse sentido, faz-se necessário distinguir também o termo que a pesquisa utiliza, “concílios gerais”, e a nomenclatura oficial da Igreja, “concílios ecumênicos”, para designar os vinte e um concílios que foram convocados pela autoridade pontifícia. Também nessa parte aparecerão as interações entre história, teologia e teoria social como se propôs desenvolver metodologicamente a pesquisa.

Na segunda parte, são abordadas as relações entre a Igreja, os concílios e o papado ao longo da história conciliar. O exercício do poder na Igreja esteve relacionado às variadas configurações que cada uma dessas esferas adquiriu diante das sociedades de diferentes tempos e espaços. Essas interseções são responsáveis pela própria organização da Igreja e suas relações políticas.

A terceira parte oferece uma discussão teórica acerca do conceito de tradição. Iniciando a abordagem pela teologia apologética, passando por outras formas teológicas e das ciências sociais para atingir a ideia de invenção da tradição, conhecida pela designação do historiador Eric Hobsbawm (2015a). Por ser um conceito fundamental para o desenvolvimento da pesquisa, é importante discutir e questionar os modos de afirmação da tradição na Igreja, os mecanismos de legitimação e aceitação dessa tradição e os elementos constitutivos: continuidade e autoridade, como pilares que sustentam uma instituição.

A quarta parte do capítulo contempla outro conceito importante para o desenvolvimento da pesquisa. A ideia de representação – tanto da Igreja como “sociedade perfeita” (MARTINA, 1997), como na Igreja em suas tensões sobre autoridade (entre o papado, a conciliaridade e a colegialidade) – como ela é elaborada e reelaborada ao longo dos séculos na Igreja. Os concílios

⁹ Tais diferenciações, que serão oportunamente retomadas, baseiam-se em Palatino (2012) e Wohlmuth (1983).

foram momentos de tensões e discussões acerca da representação e chegaram a ser sobrepostos à autoridade papal, adquirindo o caráter de instituição. É a questão da representação aliada à noção moderna de representatividade que permite uma compreensão mais ampla de divergências entre os membros dos concílios em temas como o primado do papa e a infalibilidade.

2.1 OS CONCÍLIOS GERAIS: TEOLOGIA, HISTÓRIA E TEORIA SOCIAL

A vós, Veneráveis Irmãos, pertencerá indicar-nos as medidas para purificar e rejuvenescer a face da santa Igreja. Mas novamente vos manifestamos o nosso propósito de favorecer tal reforma: quantas vezes nos séculos passados este intento aparece associado à história dos Concílios! Pois seja-o uma vez mais, e desta não já para extirpar na Igreja determinadas heresias e desordens gerais que, graças a Deus, agora não existem, mas para infundir novo vigor espiritual ao Corpo Místico de Cristo, como organização visível, purificando-o dos defeitos de muitos dos seus membros e estimulando-o a novas virtudes (*Ecclesiam Suam*, PAULO VI, 1964).

Desde os primeiros séculos da história do cristianismo constata-se a celebração de assembleias conciliares com objetivos diversos, mas com uma marca constante: “o concílio é uma expressão da *ecclesia* na continuidade e na atualidade de sua fé” (CONGAR, 1983, p. 8 [776]).

Concilium era um termo latino usado no Império Romano para designar uma assembleia de notáveis e delegados das cidades e províncias, tendo por fim reconhecer a autoridade do imperador (LABOA, 1999). Os representantes cristãos seguiram o modelo – ainda que sem um projeto preliminar intencional – adaptando-o e associando-o, possivelmente, ao modelo do Sinédrio hebraico (ALBERIGO, 2012a; CONGAR, 1983) para caracterizar uma assembleia de bispos, cujo objetivo era deliberar e legislar sobre questões eclesiásticas. Congar (1983) indica que essa referência ao Sinédrio é visível na reunião dos apóstolos e anciãos de que trata o livro bíblico de Atos dos Apóstolos¹⁰ que evoca a estrutura de um conselho comunitário. Funari (2002) afirma que o concílio era:

¹⁰ A reunião narrada na referida passagem bíblica, fala sobre a divergência surgida entre a Igreja de Jerusalém e a de Antioquia acerca da circuncisão e da lei mosaica. Tendo discutido a questão, em At 15, 22 lê-se: “pareceu bem aos apóstolos e anciãos, de acordo com toda a assembleia” e, continua, em uma fórmula muito próxima às que viriam a ser utilizadas pelos concílios, “pareceu bem ao Espírito Santo e a nós” (At 15, 28).

“uma assembleia da qual participavam os principais padres cristãos. Nos concílios foram discutidas as diretrizes básicas da doutrina cristã” (FUNARI, 2002, p. 31).

O quadro a seguir apresenta, em ordem cronológica, uma sistematização dos vinte e um concílios considerados ecumênicos pela Igreja – não sem divergências – também chamados de “concílios gerais”¹¹ (BELLITO, 2014), sendo tais nomenclaturas retomadas no desenvolvimento conceitual que envolve os concílios. A última coluna do quadro apresenta os papas cujos pontificados perpassaram cada concílio (e não necessariamente o convocaram).

Quadro 1: Concílios gerais ou ecumênicos

Concílios	Período	Papa(s)
Niceia	325	Silvestre I (314-335)
Constantinopla	381	Dâmaso I (366-384)
Éfeso	431	Celestino I (422-432)
Calcedônia	451	Leão I (440-461)
Constantinopla II	553	Vigílio (537-555)
Constantinopla III	680-681	Agatão (678-681)
Niceia II	787	Adriano I (772-795)
Constantinopla IV	869-870	Adriano II (867-872)
Latrão I	1123	Calisto II (1119-1124)
Latrão II	1139	Inocêncio II (1130-1143)
Latrão III	1179	Alexandre III (1159-1181)
Latrão IV	1215	Inocêncio III (1198-1216)
Lyon (Lião) I	1245	Inocêncio IV (1243-1254)
Lyon (Lião) II	1274	Gregório X (1271-1276)
Vienne (Viena)	1311-1312	Clemente V (1305-1314)
Constança	1414-1418	Gregório XII (1406-1415) / Martinho V (1417-1431) ¹²

¹¹ Existem ainda algumas divergências entre os pesquisadores envolvendo nomenclaturas e anos de realização desses concílios. A lista que aqui apresentada foi elaborada tendo por base a obra de Bellito (2014) sobre a história dos vinte e um concílios da Igreja em comparação com o esquema elaborado por Laarhoven (1983) em seu texto sobre o balanço quantitativo dos concílios ecumênicos.

¹² O concílio de Constança (1414-1418) foi fruto de um esforço do sacro imperador Sigismundo (1410-1437) e teve em seu cerne o Grande Cisma Ocidental (1378-1417), período em que “dois e, pouco depois, três papas tiveram simultaneamente a pretensão de ser o verdadeiro sucessor de Pedro e o legítimo bispo de Roma” (BELLITO, 2014, p. 114), decorrente do cativo de Avinhão (período em que a residência do papa foi alterada de Roma para Avinhão, entre 1309 e 1377). Por ocasião do concílio foram depostos João XXIII e Bento XIII (em

Basileia-Ferrara-Florença- Roma ¹³	1431-1449	Eugênio IV (1431-1447)
Latrão V	1512-1517	Júlio II (1503-1513) / Leão X (1513-1521)
Trento	1545-1563	Paulo III (1534-1549) / Júlio III (1550-1555) / Pio IV (1559-1565) ¹⁴
Vaticano I	1869-1870	Pio IX (1846-1878)
Vaticano II	1962-1965	João XXIII (1958-1963) / Paulo VI (1963-1978)

Ao longo da história da Igreja, a nomenclatura “concílio” foi atribuída tipos bem diferentes de reuniões, desde simples conselhos a grandes assembleias. Um concílio objetiva, na percepção teológica, exprimir a unanimidade da Igreja na união entre o papa e os bispos que representam suas respectivas igrejas “nas quais e das quais existe a Igreja católica, una e única” (DENZINGER, 2013, p. 942), como a Igreja firmaria na constituição dogmática *Lumen Gentium* (1964) do concílio Vaticano II (1962-1965). Os concílios marcam momentos decisivos na vida da Igreja e, portanto, não possuem uma cronologia contínua. Como indicou Congar (1983, p. 6 [774]), “os concílios devem ser compreendidos a partir da Igreja”, os concílios exprimem a auto compreensão da Igreja e de sua vivência e envolvem longos períodos de preparação, repercussão, “aplicação e recepção” (ALBERIGO, 2012a, p. 5).

“Como criações eclesiais, os concílios são efetivamente uma expressão da conciliaridade que emana da própria natureza da Igreja cuja essência é ser comunhão”

virtude disso os nomes ficaram disponíveis para serem adotados posteriormente), sendo reconhecido apenas o papado de Gregório XII, o papa romano, que concordou em renunciar. O concílio levou dois anos para estabelecer o modo de eleição do novo papa. E, após a determinação de participações políticas no conclave, foi eleito Martinho V (JEDIN, 1961; BELLITO, 2014).

¹³ Em certos casos, como para Proch (2012) a reunião, os textos redigidos em Basileia e o período de 1431 a 1437 são desconsiderados, cabe ressaltar que os textos da reunião em Florença revisam grande parte dos escritos de Basileia. Quando Jedin (1961) distingue o concílio de Basileia como “ruptura definitiva entre o Papa e o Concílio” pode indicar o que está em jogo na sua exclusão da lista de concílios ecumênicos e/ou gerais. Já Denzinger (2013) apresenta como sendo, exclusivamente, concílio de Florença. Tavard (1983), por sua vez, não considera as sessões de Roma. Em Laarhoven (1983) e Bellito (2014) considera-se o encerramento em 1445, enquanto Lindberg (2001) considera que sua realização se estendeu até 1449. Tendo em vista todas essas divergências e, ainda as apontadas por Wohlmuth (2012), foram consideradas todas as localidades, sessões e datas atribuídas a esse concílio na elaboração do quadro.

¹⁴ Durante os pontificados de Marcelo II (abril – maio de 1555) e Paulo IV (1555-1559) o concílio de Trento estava suspenso. A ordem de suspender os trabalhos foi enviada por Roma (28 de abril de 1552) aos conciliares reunidos em Trento em virtude da proximidade (territorial) do exército protestante da Alemanha que marchava contra Carlos V (1519-1558) do Sacro-Império Romano Germânico (VERNARD, 2012).

(CONGAR, 1983, p. 7 [775]). Assim, a conciliaridade é entendida como uma dimensão da Igreja (PALATINO, 2012) e, não é a Igreja¹⁵. O termo conciliaridade manifestaria, portanto, a ideia de continuidade dos concílios. No entendimento de Palatino (2012), a conciliaridade portanto, a ação conciliar se conjuga com a autoridade da Igreja. Já naquele trecho de Atos dos Apóstolos encontra-se a vinculação entre a reunião dos apóstolos e anciãos e autoridade. Algumas concepções – elaboradas principalmente após o Documento de Ravena¹⁶ (2007) – afirmam a complementaridade entre conciliaridade e primazia, mas, sobretudo, em visão eclesiológica, o encontro entre os bispos para a partir da unidade eucarística retirarem as orientações para a vida das Igrejas locais.

A ideia de conciliaridade não deve ser confundida com o termo conciliarismo que se relaciona a um movimento circunscrito aos concílios medievais, especialmente, o de Basileia-Ferrara-Florença-Roma (1431-1449), “que procurou, na prática e na teoria, uma saída para a difícil crise da Igreja, sobretudo do papado, por meio do concílio ecumênico (WOHLMUTH, 1983, p. 41 [809]). Lindberg (2001, p. 463) caracteriza o conciliarismo como “doutrina segundo a qual a autoridade suprema na igreja cabe a um concílio geral ou ecumênico; promovida nos concílios de Constança (1914-19) e Basileia (1431-49)”.

Historiadores e teólogos concordam que existiram diversos tipos de concílios. Segundo Congar (1983) isso se deve ao fato de serem os concílios criações eclesiásticas. No Código de Direito Canônico (1983)¹⁷, encontram-se diferenciadas duas categorias de concílios: ecumênico e particular, sendo o último subdividido em plenário e provincial. Os concílios particulares têm por objetivo atender às necessidades dos católicos de um determinado território e, salvaguardando o direito universal da Igreja, pode “decretar as medidas que lhe parecerem oportunas para incrementar a fé, ordenar a ação pastoral comum e moderar os costumes e preservar a disciplina eclesiástica comum que se há-de observar”, como prevê o Código de Direito Canônico (1983) em seu cânon 445. Nesse âmbito, Jedin (1961) esclarece que os concílios provinciais estão ligados à unidade metropolitana e os concílios plenários compreendem os bispos de diversas províncias eclesiásticas de um ou vários países. O concílio

¹⁵ Essa diferenciação foi feita por Ratzinger (apud CONGAR, 1983) em “sua crítica de H. Küng que fazia do concílio uma expressão e quase uma forma da *ecclesia*: o concílio, diz, é *sinédrio*, não Igreja” (CONGAR, 1983, p. 6-7 [774-775]).

¹⁶ O Documento de Ravena (2007) foi redigido por uma comissão mista de teólogos católicos (romanos) e ortodoxos. Participaram da elaboração do texto o cardeal alemão Walter Kasper e o metropolitano (do Patriarcado de Constantinopla) Ioannis Zizioulas (VALLI, 2011).

¹⁷ Disponível em: http://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/portuguese/codex-iuris-canonici_po.pdf

ecumênico¹⁸, na visão da literatura teológica, é o momento (ou lugar) em que o colégio de bispos exerce de modo solene o poder sobre toda a Igreja, cabendo exclusivamente ao papa a convocação, presidência, suspensão, dissolução e determinação dos assuntos que serão tratados. Segundo Tvard (1983), o cânon 222 do Código de Direito Canônico de 1917 definiu que, inclusive, a decisão pela ecumenicidade de um concílio depende exclusivamente do papa. Essa questão, provavelmente, está relacionada aos questionamentos sobre o caráter ecumênico do Vaticano I, já que a condição de reunir “os bispos de toda a terra habitada em número pelo menos aproximadamente completo” (JEDIN, 1961, p. 9) não foi atendida.

A afirmação da ecumenicidade do Vaticano I, segundo a teologia católica, ficou por conta da Constituição Dogmática *Dei Filius* (1870) do próprio concílio, que o apresenta nos seguintes termos:

(...) estão em sessão deliberativa junto conosco os bispos do mundo inteiro, por nossa autoridade congregados neste Sínodo ecumênico no Espírito Santo, apoiados na Palavra de Deus escrita e transmitida, tal como a recebemos fielmente conservada e genuinamente exposta pela Igreja Católica (DENZINGER, 2013, p. 643).

O excerto, além de demonstrar o dissenso entre a retórica e o que acontecia na prática, apresenta ainda questões importantes para a compreensão da estrutura da tradição na Igreja Católica. Retomando a questão da ecumenicidade, a afirmação parece ter seguido o modelo do concílio de Trento (1545-1563), em que se encontra a fórmula: “o sacrossanto sínodo ecumênico e geral de Trento, legitimamente reunido no Espírito Santo” (DENZINGER, 2013, p. 395).

Alberigo (2012a) afirma que os concílios de Trento (1545-1563), Vaticano I (1860-1870) e II (1962-1965) utilizaram-se da qualificação “ecumênico” “na base da convicção do catolicismo romano de ser a única verdadeira Igreja” (ALBERIGO, 2012a, p. 8). Antes de Trento (1545-1563), contudo, o termo pouco aparece na literatura conciliar. Nesse sentido, cabe destacar o concílio de Calcedônia (451) que se auto intitulou “atual santo, grande e ecumênico Sínodo, que ensina a imutável doutrina pregada desde o início” (DENZINGER, 2013, p. 112). Alberigo (2012a) indica que os concílios do primeiro milênio foram qualificados como

¹⁸ O termo aparece na encíclica *Ut unum sint* (1995) do papa João Paulo II em referência a um movimento de unidade entre todos os cristãos que haveria tomado impulso após o concílio Vaticano II (1962-1965). De tal movimento, “participam dele os que invocam Deus Trino e confessam a Cristo como Senhor e Salvador, não só individualmente, mas também reunidos em assembleias. Cada qual afirma que o grupo onde ouviu o Evangelho é Igreja sua e de Deus” (*Ut unum sint*, JOÃO PAULO II, 1995).

ecumênicos por terem sido convocados e presididos por imperador da estrutura da Pentarquia (formada por Roma, Alexandria, Antioquia, Constantinopla e Jerusalém e definida no concílio de Constantinopla I, realizado em 381).

“De modo geral, portanto, a prática católica (...) foi determinar a ecumenicidade de um concílio por padrões formais referentes à convocação, representação e presidência” (TAVARD, 1983, p. 59 [827]). Como afirmou Alberigo (2012a), no âmbito teológico, a ecumenicidade acabou por ser mais uma designação *a posteriori*. Assim, passou-se a elaboração de que os concílios ecumênicos recebem essa nomenclatura como demonstrativo de que “parte essencial do episcopado universal esteve presente nesses concílios e que suas resoluções foram endossadas pela Igreja Universal, respectivamente confirmadas pelos papas” (JEDIN, 1961, p. 9).

Congar (1983) ainda distingue os seguintes tipos de concílios: diocesanos, provinciais, nacionais, patriarcais, dogmáticos, de cristandade e pastoral (termo utilizado para caracterizar o concílio Vaticano II, especificamente), o que não exclui o termo ecumênico atribuído aos “concílios que interessam à vida da Igreja a um nível mais profundo, de modo especial quando está em jogo uma questão de doutrina” (CONGAR, 1983, p.7 [775]). A expressão ecumenicidade indica, assim, “a extensão universal da representatividade de uma assembleia e, conseqüentemente, a extensão da normatividade canônica das suas decisões” (ALBERIGO, 2012a, p. 8)

De outro modo, a nomenclatura “concílios gerais” utilizada por Bellito (2014) denomina os concílios convocados pelo papa (ou outra autoridade que tenha ingerência sobre a Igreja) em que participam os representantes da hierarquia eclesiástica e se relaciona aos concílios que ultrapassaram a dimensão local tanto em âmbito quanto em significado. Por isso, “os concílios gerais não abrangem todos os aspectos da teologia e da espiritualidade, mas, se algum tema se revestia de alguma importância, ele quase sempre era abordado por um concílio geral” (BELLITO, 2014, p. 13). Nesse âmbito, é salutar compreender que esses temas a que se refere Bellito (2014) muitas vezes estiveram relacionados ao que a Igreja entendeu como ortodoxia e heterodoxia¹⁹ em diferentes âmbitos e contextos.

¹⁹ Ao mesmo tempo em que se opõem ortodoxia e heterodoxia são conceitos vinculados. A ortodoxia compreende a doutrina tida por oficial pela Igreja, já a heterodoxia abrange os desvios dessa doutrina normatizada pela Igreja – muitas são toleradas e até desenvolvidas no interior da própria Igreja. As heresias, por sua vez, são doutrinas heterodoxas desenvolvidas por cristãos que rompem abertamente com a posição adotada pela Igreja. “A ortodoxia é a linguagem que preserva o caráter de promessa do Evangelho de que a salvação é recebida de Deus, não é conquistada pelos seres humanos. De modo oposto, a heresia é a linguagem que de uma maneira ou de outra vicia a promessa do Evangelho tornando-a dependente da ação humana. (...) a heresia e a ortodoxia cresceram juntas, em mútua interação (LINDBERG, 2008, pp. 39-40). A própria noção de ortodoxia, muitas vezes usada para definir

O uso do termo concílios gerais foi frequente nos concílios medievais, como o concílio de Constança (1414-1418) que em sua continuação sob o papa Martinho V afirma: “este santo concílio de Constança... declara, primeiro, que está legalmente reunido no Espírito Santo, que constitui um concílio geral representado a Igreja Católica” (BETTENSON, 2011, p. 221) e a proposição do concílio de Basileia-Ferrara-Florença-Roma (1431-1449): “a verdade que enuncia o poder do concílio geral, representando a Igreja universal, sobre o Papa e sobre qualquer outro, declarado pelo Concílio geral de Constança e pelo presente, de Basileia (1431-1449), é uma verdade de fé católica” (DENZINGER, 2013, p.360). Sobre esse último, Tavard (1983) assevera que foi nesse concílio que os termos sínodo e concílio foram assemelhados²⁰ e, assegura que na 24ª sessão há uma diferenciação entre o concílio enquanto permaneceu latino, chamado “geral” e, após a chegada dos gregos, quando teria sido chamado de um sínodo universal e ecumênico (TAVARD, 1983).

Tavard (1983) destaca que enquanto há uma aproximação entre os termos “universal” e “ecumênico”, ocorre uma distinção entre “geral” e “ecumênico”, tendo sido “a presença da delegação grega que deu ecumenicidade ao concílio” (TAVARD, 1983, p. 56 [824]). Tavard (1983) ainda aponta que a 23ª sessão determinava que os futuros papas deveriam subscrever uma profissão de fé que hierarquizava os concílios, tendo sido considerados concílios “universais” e, portanto, “ecumênicos” apenas os oito primeiros concílios (de Niceia I, em 325 a Niceia II, entre 786 e 787), os demais seriam apenas “gerais” (TAVARD, 1983).

Tavard (1983) indica que a explicação para essas conclusões está na própria tradição canônica e teológica ocidental sustentada por três ideias básicas:

A primeira, que a autoridade de um concílio tem a extensão de sua representatividade: pode ser da Igreja provincial, regional ou universal. Segunda, um concílio não pode representar a Igreja universal sem a participação direta ou indireta do bispo de Roma. (...) Terceiro, um concílio

um grupo cristão dominante ainda nos primeiros séculos, era “apenas uma das várias formas de cristianismo” (JOHNSON, 2001, p. 69) até o século III. A ortodoxia permanece em constante processo de modelação, sofrendo variações em consonância com o discurso que a sustenta e atendendo a demanda de grupos em evidência.

²⁰ Apesar dessa aparente equiparação de termos, o papa João Paulo II (1980) enfatizou que entre sínodo e concílio existe uma diferença, assim afirma: “Sínodo é uma forma para exprimir a colegialidade dos Bispos. Todos os Bispos da Igreja com a cabeça, o Bispo de Roma, Sucessor de Pedro, “perpétuo e visível princípio e fundamento da unidade” (DENZINGER, 2013, p. 942) do episcopado, formam o colégio que sucede àquele apostólico que tinha Pedro como cabeça. A solidariedade que os une e a solicitude para com a inteira Igreja manifestam-se por excelência quando todos os bispos se reúnem “*cum Petro et sub Petro*” no Concílio ecumênico. Entre o Concílio e o Sínodo existe evidentemente uma diferença qualitativa e, apesar disto, o Sínodo exprime a colegialidade de maneira altamente intensa embora não igual àquela realizada pelo Concílio. Tal colegialidade manifesta-se principalmente no modo colegial de se pronunciar por parte dos pastores das igrejas locais”. A diferenciação, segundo Palatino (2012), tem se dado mais por terem os termos sínodo/sinodalidade mais familiaridade com a tradição ortodoxa.

não é verdadeiramente ecumênico se não representar as Igrejas latina e grega (TAVARD, 1983, p. 58 [826]).

Adotando essa perspectiva o papa Paulo VI se refere ao concílio de Lião II (1274) como “o sexto entre os sínodos gerais celebrados no Ocidente”²¹ (PAULO VI, 1974). A questão para Tavard (1983) está na existência de “concílios gerais e não ecumênicos, que representaram toda a Igreja ocidental, mas não a Igreja universal” (TAVARD, 1983, p. 58 [826]).

Alberigo (2012a, p. 8) no prefácio de sua obra “História dos Concílios Ecumênicos” também fala em concílios ecumênicos e gerais e, indica que

em sua variedade e disparidade, os concílios têm em comum o fato de serem um evento (às vezes significativo, outras insípido) complexo e flexível, no qual estão presentes forças e correntes diversas, cujas decisões exprimem o grau de consciência histórica e de coerência evangélica da Igreja (ou de uma parte da Igreja) numa determinada época.

Além dessa referência à existência de concílios ecumênicos e gerais, Alberigo (2012a) afirma que a fisionomia dos concílios é flexível, variando de acordo com a função histórica desempenhada por cada um. Assim

Os primeiros quatro concílios ecumênicos – que em geral os Padres equipararam aos quatro evangelhos – essencialmente consolidaram e fortaleceram a fé da Igreja nascente, numa relação dialética com a cultura clássica. Os concílios gerais da Idade Média, ao invés, se empenharam na regulamentação da *societas christiana* do Ocidente; Trento e Vaticano I, enfim, optaram por defender o catolicismo romano das teses dos reformadores e das ameaças da cultura secularizada, gerando sobretudo uma teologia “anti”. Por seu lado, o Vaticano II caracteriza-se por um destacado empenho “pastoral”, entendido como superação do longo período em que a Igreja se opôs à sociedade e espalhou condenações (ALBERIGO, 2012a, p. 8).

Reconhecendo os modos imprecisos como são utilizados os termos “ecumênico”, “geral” e “universal”, será empregado deste ponto em diante o termo “concílio geral”, a exemplo de Bellito (2014), que o fez “reconhecendo a ausência do Oriente na maior parte dos encontros que ocorreram depois do primeiro milênio” (BELLITO, 2014, p. 24).

O primeiro desses concílios, o concílio de Niceia (325), foi convocado em um contexto de grandes dissonâncias. Os bispos reunidos em Niceia (325) procuraram estabelecer e salvaguardar o poder de uma instituição, a Igreja. Jedin (1961) argumenta que a convocação

²¹ No texto em latim lê-se “sextum recensetur inter Generales Synodos in Occidentali orbe celebratas”.

desse concílio pelo imperador Constantino (272-337), mais do que uma possibilidade, era uma necessidade, uma vez que a unidade e a ordem da Igreja estavam abaladas e, nesse momento, passaram a ser interesse do Estado²².

Os concílios do primeiro milênio – dentre os quais, Niceia (325) – foram responsáveis por definir dogmas fundamentais da Igreja: o trinitário e o cristológico, como aponta Jedin (1963) e, ainda, concentraram-se na formulação de “profissões de fé” (ALBERIGO, 2012a). Algumas definições desses concílios foram retomadas ao longo de praticamente toda a história dos concílios ecumênicos, entre as quais, o reconhecimento do bispo de Roma como privilegiado pelo testemunho de sua sede. Estava aberto o caminho para que a primazia de Roma fosse alicerçada, quer pelo poder jurídico, quer por uma autoridade moral. Em termos de estruturas e autoridade eclesiástica, em Constantinopla I ocorreu a definição da Pentarquia (Roma, Alexandria, Antioquia, Constantinopla e Jerusalém), cujo critério foi utilizado para definir a ecumenicidade de um concílio. Esse processo de construção social e institucional foi uma experiência complexa e diversificada: normatizando a vivência cristã e afirmando dogmas e conceitos de tradição e hierarquia e coexistindo com a prática da caridade e as obras de grupos que buscavam a aproximação com os valores cristãos dos primeiros séculos. Revestidas de poder institucional, as palavras das profissões de fé dos concílios do primeiro milênio evidenciaram ao longo de séculos grande poder de congregação.

Os concílios ocorridos entre o século XII e o XV limitaram-se, em grande parte, à Igreja Latina, apesar da discussão de questões pretensamente universais. É nesse sentido que a Igreja Ortodoxa aceita apenas os sete primeiros concílios como ecumênicos, deixando de lado ainda o IV concílio de Constantinopla ocorrido durante a Alta Idade Média (ZILLES, 1999). Esses concílios foram marcados por inúmeros fatores, dentre os quais, as tentativas de reforma da Igreja após o rompimento da comunhão entre Oriente e Ocidente²³ e, ainda pelos esclarecimentos de questões doutrinárias, como, por exemplo, “a acepção abstrata da *fides*, entendida como *doctrina e veritas*” (ALBERIGO, 2012a, p. 6) e, ainda a atribuição de uma centralidade eclesial ao direito canônico. O concílio de Constança (1414-1418) ainda se

²² Alguns cânones de Niceia (325) evidenciam uma coincidência “entre a Igreja, enquanto instituição, e o próprio Império Romano, numa fusão que diluía a diferença entre poder temporal e espiritual” (PALATINO, 2012). Diversas questões e dúvidas sobre as palavras contidas no Credo de Niceia (325) foram levantadas no período posterior ao concílio, acentuando a existência de uma ortodoxia e de uma heterodoxia cristãs.

²³ O cisma entre Oriente e Ocidente, ocorrido em 1054, “foi o resultado do entrechoque de duas poderosas personalidades, o Papa Leão IX e Miguel Cerulário. Cerulário (...) ordenou o fechamento de todas as Igrejas de rito latino em Constantinopla” (BETTENSON, 2011, p. 166) e, no ano seguinte as Igrejas do Oriente e do Ocidente estariam em cisma aberto, como indicou Lindberg (2008). O cisma teve entre suas motivações a afirmação da “primazia do papa no sul da Itália, uma área reivindicada por Constantinopla desde o século VIII” (LINDBERG, 2008, p. 95).

encarregaria da “ingente tarefa de restituir ao próprio Papado a autoridade que a Cátedra de Pedro perdera” (JEDIN, 1961, p. X).

A posição da Igreja na sociedade moderna é, em última análise, a grande questão dos concílios de Trento (1545-1563) e do Vaticano I. “Quando um novo concílio geral se reúne em Trento (1545-1563), já está consumada a divisão da Igreja ocidental” (ALBERIGO, 2012a, p. 6). No contexto histórico-teológico que vai do concílio de Trento (1545-1563) ao Vaticano I (1869-1870), é construída a “definição solene do poder jurisdicional supremo, bem como da infalibilidade do Romano Pontífice, o processo de centralização dogmática e disciplinar que resultou na consolidação dos quadros hierárquicos da Igreja” (JEDIN, 1961, p. XI).

Foi por ocasião do concílio de Trento (1545-1563) que a indefectibilidade da Igreja foi reivindicada. Além disso, o concílio ocupou-se de proclamar uma confissão de fé na revelação – pela qual a Escritura e a Tradição foram consideradas fontes paralelas da revelação – e confirmar dogmas eucarísticos e os sete sacramentos. O concílio, suspenso por diversas vezes, ocorreu em um contexto de grande instabilidade em função das guerras e disputas políticas que ocorriam, bem como em virtude das tratativas de união com os protestantes.

A eficácia dos decretos conciliares ficou demonstrada no Catecismo publicado por Pio V (1566), no Breviário Romano (1568) e no Missal Romano (1572).

A recuperação do visível, que o concílio de Trento tinha assumido como tarefa assegurar, pastoral e doutrinariamente, parece chegar, na verdade, a dois efeitos contrários. Por um lado, as instituições religiosas se “politizam” progressivamente e terminam, à sua revelia, por obedecerem às normas de sociedades ou nações que se confrontam. Por outro lado, a experiência se aprofunda num “avesso” oculto ou se marginaliza, localizada num “corpo místico” ou em “círculos devotos”. Entre os dois, conservando por algum tempo a estrutura e o vocabulário mental de uma hierarquia “eclesial”, a “razão do Estado” impõe sua lei e faz funcionar de um modo novo os antigos sistemas teológicos: por exemplo, a ideia de cristandade ressurgiu em sociedades privadas (como a Companhia do Santo Sacramento) sob a forma de um projeto totalitário, utopia cuja bagagem mental é arcaizante (mesmo que certas ideias sejam reformistas) e cujo sustentáculo não é senão um grupo secreto. Ou a ideia de uma ordem cristã se opõe, como sua antítese, à realidade política; uma espiritualidade se formula como o reverso, inicialmente “místico”, depois “louco”, “idiota”, da nova ordem das coisas, que é “leiga”. Ou então a reflexão cristã deixa de lado a “intenção”, as leis e as regras que antes organizavam a vida social (CERTEAU, 2011, p. 133).

O concílio Vaticano I (1869-1870) preparou um esquema sobre a Igreja e tratou da jurisdição e da infalibilidade papais e de outros assuntos com os quais a Igreja se defrontava no século XIX, ao mesmo tempo, em que reunia e preparava um vasto material para a revisão do

direito canônico, em consonância com a problemática existente desde a Antiguidade acerca da natureza da autoridade papal e da relação Igreja/Estado. A uma Roma, recentemente afirmada como capital da Itália foi também dado o lugar de centro da catolicidade²⁴. A pretensão universalista e hegemônica da Igreja era abalada pela visão liberal²⁵ do mundo moderno e sua resposta dada por meio do modo normativo, centralizador e hierárquico, mas também pelo trabalho discursivo e pela afirmação das verdades de fé e da revelação. As encíclicas de Pio IX (1846-1878), por exemplo, interpretavam o mundo moderno ao mesmo tempo que direcionavam a conduta pessoal.

O concílio Vaticano I (1869-1870) ocupou-se, prioritariamente de assuntos doutrinários e demonstrou a hegemonia da autoridade papal e a dissolução da influência e da participação dos poderes políticos no concílio. “O Vaticano I é, talvez, o único concílio exclusivamente ‘eclesiástico’” (ALBERIGO, 2012a, p. 7). O concílio foi interrompido precocemente em decorrência dos acontecimentos políticos, que serão oportunamente elencados.

Por fim, o concílio Vaticano II (1962-1965) teria sido o único convocado sem o objetivo de “reagir a desvios doutrinários” (ALBERIGO, 2012a, p. 7). Seu objetivo principal, segundo Bellito (2014, p. 16) era “renovar a Igreja, que durante muito tempo, se defasara em relação aos desenvolvimentos contemporâneos”. Dentre suas particularidades está o fato de o papa ter concedido direito de voto aos superiores das ordens religiosas e da participação de “observadores” de Igrejas não católicas e de leigos (ALBERIGO, 2012a; BELLITO, 2014).

De forma que, “quase todo concílio segue o mesmo padrão. Primeiro define-se um motivo específico para a convocação de um concílio geral, seguido de um período de preparação, depois o próprio concílio e finalmente da tentativa de implementar os seus objetivos na prática” (BELLITO, 2014, p. 14). Alberigo (2012a, p. 7) constata que a conservação da participação episcopal sempre constituiu o núcleo estável dos concílios, “em torno do qual agregam-se membros eclesiásticos e leigos, representantes políticos e eclesiais, que mudam conforme os períodos históricos, os contextos culturais e as concepções eclesiológicas dominantes”.

²⁴ Roma tornou-se capital da Itália em 1870 consolidando o processo de unificação italiana (1815-1870).

²⁵ Grings (1994, p. 292) considera que “a Europa do século XIX era liberal-capitalista, regime implantado pela Revolução Francesa”. Assim, a ideologia liberal foi fundamentada sobre ideais de liberdade, igualdade e fraternidade. O liberalismo transformara-se em movimentos político, econômico, filosófico e social, mas, “todo liberalismo enfatiza a diversidade dos substratos sociais, o caráter contingente dos vínculos subjacentes à ação coletiva e a incerteza inerente aos processos políticos” (LAMOUNIER, 2016, p. 241). “O liberalismo político defende os direitos individuais frente à autoridade civil. (...) O liberalismo econômico se baseia no conceito otimista de que, deixando às forças naturais livre curso, se obterá o bem geral e pessoal” (GRINGS, 1994, p. 257).

Um dos temas comuns a quase toda a história dos concílios é o movimento de contestações e reações ocorridas onde e quando os concílios se reuniam

para enfrentar o problema da heresia, a necessidade premente de reforma, desafios à autoridade da Igreja e outros temas significativos relativos a determinados períodos históricos ou que foram irrompendo repentinamente ao longo dos dois mil anos da cristandade. É nos concílios que a Igreja reflete sobre si ao oferecer o local e a ocasião em que a resolução de problemas, um processo não raro precedido por décadas ou mesmo séculos de antecipação, pode chegar a seu ponto de massa crítica. Em um concílio geral, a Igreja estuda como resolver os seus problemas, estabelece princípios ou regra a serem seguidos e organiza a implementação destes planos, princípios e regras (BELLITO, 2014, p. 14).

No âmbito da teologia, os concílios são entendidos como revisitações à tradição bíblica, já que não cabe à teologia reivindicar uma interpretação do ser humano e da sociedade (SOUZA, 2012). A ideia de que a própria totalização da tradição “segundo a diacronia manifesta-se nos concílios pela leitura pública dos concílios anteriores, pela referência à Escritura e aos Padres” (CONGAR, 1983, p. 12 [780]) e, sincronicamente, assume “a forma suprema do ato colegial (...) é de suma importância neste sentido a fórmula de proclamação das constituições e decretos” (CONGAR, 1983, p. 13 [781]).

Nesse sentido, a ideia de recepção que se relaciona ao reconhecimento da autoridade de um concílio “como sendo expressão da verdade de fé” (WOLFINGER, 1983, 97 [865]) é um demonstrativo de como não se pode perder a teologia do campo de visão. Atribuir a essa ideia a noção de repercussão (social) advinda da História não seria suficiente para abarcar o processo de reconhecimento que a recepção pressupõe: o concílio deve “encontrar sua relação com a Igreja universal; (...) conseguir que os grupos ou Igrejas locais que não haviam participado no concílio” aceitem “suas decisões” (WOLFINGER, 1983, 97 [865]).

A teologia entende a recepção como um processo complexo e, acrescida da teoria social, aponta para como as decisões ocorrem no interior da Igreja e os desdobramentos de tais decisões nos contextos que sucedem os concílios. Congar (1997, p. 254) supõe que a recepção “comporta um afluxo próprio de consentimento, eventualmente de julgamento, onde se expressa a vida de um corpo que põe em funcionamento recursos espirituais originais”.

Nas desavenças que acompanham toda a história conciliar sobre o direito de recepção e na história de conseguir que sejam aceitos de fato os concílios, parece estar em jogo tanto a questão da autoridade como da relatividade histórica das afirmações. Estas podem ser relativizadas pelo uso linguístico e pelas influências do meio ambiente cultural e histórico-espiritual, de modo

que a aceitação pelas Igrejas de outros círculos culturais ou de outras épocas fica dificultada (WOLFINGER, 1983, 100 [868]).

“Recepção significa então uma elaboração pessoal, uma apropriação íntima, talvez mesmo uma transformação; ela começa com um processo crítico e ao mesmo tempo de interpretação entre os fiéis só depois do término de um concílio oficial” (DENZLER, 1983, p. 20 [788]). A recepção pode, assim, ser entendida como “elemento necessário da correspondência entre pregação, testemunho comum, reflexão teológica e aceitação dos fiéis” (WOLFINGER, 1983, 101 [869]). Sem a recepção as decisões de um concílio permanecem sem efeito.

Congar (1997) atesta que a recepção possui três estatutos distintos: o eclesiológico, o jurídico e o teológico. Ao primeiro distingue como o consentimento ou a adesão do corpo da Igreja às formulações dogmáticas a fim de obtenção de unanimidade – a outra via para a unanimidade é a obediência à tradição da Igreja. O segundo estatuto aponta para o fato de que a recepção não “confere legitimidade a uma decisão conciliar” (CONGAR, 1997, p. 288), da mesma forma que “não é parte integrante da qualidade jurídica de uma decisão” (CONGAR, 1997, p. 291), mas é identificada com a eficácia da decisão. Nesse âmbito, Congar (1997) faz a pertinente distinção entre poder e autoridade. O primeiro possui conotação jurídica enquanto a segunda é “espiritual ou moral, é uma eficácia de irradiação ... pode existir poder sem autoridade, mas, também, pode-se ter e exercer uma autoridade sem “poder” (CONGAR, 1997, pp. 291-292). Da mesma forma utiliza o argumento do bispo de Meaux, Pedro de Versalhes, que em 1441 afirmou a existência de dois tipos de autoridade: “a do poder que se recebeu e a do crédito ou credibilidade que se possa usufruir” (CONGAR, 1997, p. 294). Tal noção conduz ao último estatuto, o de que a recepção acrescenta contribuições “a uma decisão legítima em si” (CONGAR, 1997, p. 294), no sentido de “aumento de poder que o consentimento dos interessados traz a uma decisão” (CONGAR, 1997, p. 294).

Congar (1997) indica a possibilidade de uma “re-recepção”, um processo pelo qual pode, em novos contextos teológicos, ocorrer uma nova leitura (recepção) da história e das intenções de um concílio ou documento. E, aponta para uma analogia entre essa ideia de “re-recepção” e como é possível, a partir dessa perspectiva, apresentar o grupo minoritário do concílio Vaticano I (os antiinfallibilistas) como precursor do Vaticano II.

Como evidenciou Rust (2011), nos concílios a hierarquia da Igreja se defronta “a complexidade e as tensões das correlações de forças vigentes” (RUST, 2011, pp. 25-26) em cada contexto histórico e teológico. É, portanto, nos concílios que papa e bispos deparam-se

com multifacetados interesses, “pressões sociais e contradições políticas existentes nos numerosos conjuntos eclesiais cristãos” (RUST, 2011, p. 26).

O estudo crítico do concílio Vaticano I no âmbito dos concílios gerais e na perspectiva da tradição e da representação passa por uma necessária revisão bibliográfica e historiográfica e a construção de um elo entre as diferentes fontes – constituições, cartas, crônicas, decretos entre outros – e, portanto, fica evidente a abordagem proposta a partir do método histórico em interação com princípios sociológicos, filosóficos e teológicos (no âmbito da teoria social) em sintonia com as proposições da História das Religiões, especialmente da escola italiana.

Os concílios podem ser entendidos como evidenciadores de descontinuidades e permanências em relação aos demais concílios e à história da Igreja, especialmente as últimas são nas palavras de Braudel, “velhos hábitos de pensar e de agir, quadros resistentes, duros de morrer, por vezes contra toda lógica” (BRAUDEL, 2005, p. 51).

A esse respeito, a Constituição Dogmática *Pastor Aeternus* (1870), do concílio Vaticano I (1869-1870), centra-se no “princípio perpétuo petrino”²⁶, ideia pouco evocada na história da Igreja após o século IV, quando foram estabelecidos três eixos de poder na Igreja: o concílio, em si, como expressão da catolicidade; o primado do bispo de Roma, como aglutinador dessa catolicidade e a administração imperial. No século XIX essa ideia corroborou a instituição e a perpetuação da autoridade pontifícia e avigorou a ideia de sucessão ininterrupta de Pedro a Pio IX com intuito de unidade e universalidade.

Parte considerável da historiografia dos concílios redigidas a partir da segunda metade do século XX foi marcada pelo concílio Vaticano II, especialmente pelos historiadores da Igreja. E, por isso, muitas vezes são abordados como parte da organização da Igreja e em função da missão desta. Em outros casos encontra-se uma interpretação jurídico-formal que prescinde “do contexto histórico das decisões e também da natureza do evento conciliar que as expressou” (ALBERIGO, 2012a, p. 10). Da mesma forma, grande parte dos estudos abarcaram o Vaticano I como a busca de aprofundamento entre fé e razão e o desenvolvimento de uma teologia da colegialidade episcopal (SOUZA, 2013).

Como supôs Bellito (2014), abordar a história dos concílios gerais é aproximar-se das reações oferecidas pela hierarquia da Igreja às situações que se lhe impunham em cada contexto

²⁶ A constituição *Lumen Gentium* (1964) do concílio Vaticano II (1962-1965), “seguindo os passos do Concílio Vaticano I” (DENZINGER, 2013, p. 937), definiu que “Jesus Cristo (...) colocou o bem-aventurado Pedro à frente dos outros Apóstolos e, nele, instituiu o princípio e fundamento perpétuo e visível da unidade de fé e comunhão” (DENZINGER, 2013, p. 937). De acordo com Santos (1997, p. 98), para a teologia católica, tal afirmação aponta no sentido de repór “a doutrina sobre a instituição, perpetuidade, poder e natureza do primado do Papa”.

histórico e teológico, quer através de um intercâmbio profícuo de perspectivas e experiências, quer pelas disputas de poder político dentro e fora da Igreja.

2.2 AS RELAÇÕES ENTRE IGREJA, CONCÍLIOS E PAPADO

No concílio Vaticano II, a realidade da Igreja foi considerada ao mesmo tempo mistério, povo de Deus e missão. Em outros momentos da história, contudo, diferentes ideias dominaram a eclesiologia acerca da Igreja, tendo sido esta considerada “sociedade” (*societas*), “sociedade desigual” (*societas inaequalis*) e “sociedade perfeita” (*societas perfecta*) (ALMEIDA, 2004).

Na linguagem místico-meditativa da tradição bíblica, veterocristã, medieval, a Igreja era considerada a esposa de Cristo e mãe de todos os cristãos.

Na teologia dos padres da Igreja, mas também no misticismo da alta Idade Média, a Igreja não era tanto objeto de reflexão teológica, mas sobretudo de meditação espiritual. Valendo-se da interpretação tipológica e alegórica da Escritura, muitas palavras imagéticas vétero e neotestamentárias foram referidas à Igreja e ao seu relacionamento com Jesus Cristo (como, por exemplo, a figura da vinha, do redil das ovelhas, da cidade sobre o monte, da arca, do navio em mar revolta, da lua que recebe o seu brilho do sol). Como símbolos principais dessa meditação sobre a Igreja, entraram para o primeiro plano muito cedo, ao lado do conceito de corpo de Cristo eucaristicamente interpretado, as denominações *pessoais*, que compreendem a Igreja, a *ecclesia*, de alguma maneira como pessoa, mais concretamente como mulher em relação pessoal com Jesus Cristo como seu contraposto masculino (KEHL, 1997, p. 23).

Essa ideia integra a obra de Kehl (1997) que distingue três “tipos” ou “modelos”²⁷ de experiências eclesiais surgidos em diferentes momentos da história da Igreja, sendo o primeiro, como referido acima, “a Igreja como *ecclesia* perante Jesus Cristo”; a segunda, “a Igreja ‘petrificada’ e, a terceira, “a Igreja comunicante”, os três são modelos que, segundo o autor, às vésperas do Vaticano II ainda fundamentavam o relacionamento espiritual e emocional dos fiéis com a Igreja.

Avançando para o segundo modelo, tem-se a separação entre a visão mística espiritual e dogmático-jurídica da Igreja perpetrada em fins da Idade Média pelos conflitos entre

²⁷ Esses modelos não esgotam, contudo, as múltiplas interpretações acerca da Igreja. Mas ajudam a trilhar o percurso de compreensão sobre a auto compreensão da Igreja em interação com a história conciliar.

imperadores e papas. A partir do século XVI essa separação representou uma quebra na própria unidade eclesial “e uma separação teológica entre o ser crido da Igreja e sua figura empiricamente perceptível (KEHL, 1997, pp. 27-28), que objetivava “recuperar espiritualmente o aspecto institucional da Igreja” (KEHL, 1997, p. 28). Insere-se nesse modelo a ideia da Igreja como mediadora autárquica da salvação em que “vem ao primeiro plano a estrutura hierárquica-sacramental da Igreja: avalia-se e venera-se a Igreja como a ‘instituição salvífica’ perfeita (*societas perfecta*), que por Deus foi adornada com todos os ‘meios salvíficos’ necessários” (KEHL, 1997, p. 28). Nesse contexto que se estende até o século XIX, a Igreja assume a forma social das sociedades estatais (conformando seu distanciamento destas) e acentua-se a distinção entre “clero” e “leigos”.

O terceiro modelo é o pós-Vaticano II, que ao mesmo tempo em que fez surgir uma experiência de reorientação da Igreja à princípios do primeiro modelo e a compreensão da Igreja como mistério, também a interliga a realidade da Igreja ao mundo secularizado. Surge o interesse na experiência da Igreja como “comunidade de fé” (*communio*), ressaltando três aspectos: a Igreja como “povo de Deus” peregrino; como comunidade de pecadores e na solidariedade com os pobres. Se a proximidade em relação ao primeiro modelo reside na incidência da realidade social da Igreja e seu mistério teológico, a distinção reside na associação de um estilo de vida comunicativo e ampla participação nas funções da vida da Igreja (KEHL, 1997).

Congar (1983, p.7 [775]) afirma que “a primeira realidade única e comum pela qual a Igreja existe é a fé: a Igreja é ‘*congregatio fidelium*’”, ou seja, a comunidade de fieis. Assim,

a fé da Igreja é professada comunitariamente, de modo ordinário, na liturgia. Antes de precisar as profissões de fé em seu aspecto intelectual, sobretudo para separar os heréticos da Igreja, era conhecida a confissão litúrgica da fé. Esta confissão litúrgica atingiu sua plenitude sob a forma doxológica na celebração da Eucaristia, principalmente a do bispo cercado de seu presbitério e de seu povo. (...) Era muito estreito o vínculo entre fé, comunhão eclesial e Eucaristia na Igreja primitiva (CONGAR, 1983, p. 9 [777]).

Tratando do desenvolvimento da Igreja, Congar (1997) afirma que as comunidades cristãs primitivas não faziam a distinção entre a *ecclesia* ou comunidade e seu pastor. Até o século V a expressão *Ecclesiae Romana* era utilizada para designar “Igreja local de Roma, que é a *Sedes Petri, Sedes apostólica*” (CONGAR, 1997, p. 36), a Igreja de Pedro e Paulo, gozando “do carisma de sua fé e da primazia apostólica de Pedro” (CONGAR, 1997, p. 38). E, nesse sentido, foi formulado em termos místico-jurídicos o carisma “da fé sem falha da Igreja de

Roma e, por conseguinte, de sua sé, de sua cátedra” a partir do qual a primeira sé adquiriu prerrogativas e “o bispo que recebeu dos apóstolos a *episkopé*, o múnus episcopal desta Igreja” (CONGAR, 1997, p. 22) tem a chamada primazia.

Ratzinger (2012) entende que a imagem de Estado centralizado que a Igreja sustentou até o século XX deriva, principalmente, do amálgama que se fez com a tarefa patriarcal atribuída ao bispo de Roma. Esse movimento de apego às formas e usos da Igreja de Roma fez com que, paulatinamente, a pluralidade de *ecclesiae* não pudesse mais ser percebida.

Schatz (1996) ressalta que não se pode afirmar que a tradição da Igreja romana seja a tradição por excelência ou a única tradição decisiva, mas sim que nenhuma das outras sedes pode se equiparar a ela nesse processo de desenvolvimento. O qualitativo “romana” se impõe na Igreja, ao lado do epíteto “católica”, como um mecanismo de distinção, nas palavras de Congar (1997, p. 41): “Roma é a Igreja, a Igreja é romana: a dependência com relação a Roma, assim como os membros dependem da cabeça, foi ‘recebida’ no Ocidente”.

A *Ecclesia Romana* também era percebida sendo inseparável da sé apostólica de Pedro, como atestam os documentos do período²⁸ (CONGAR, 1997). Fundamentadas no princípio da sucessão de Pedro, na ideia de que o apóstolo se perpetua na figura do papa, a ideia de primado e o título de papa (que, originalmente, foi aplicado não apenas ao bispo de Roma) têm suas primeiras manifestações na segunda metade do século IV²⁹. A designação do papa como *episcopopus Ecclesiae catholicae*, encontra o primeiro uso oficial em um documento redigido pelo clero de Roma, em 418, no qual se refere a Zózimo como “*papa ecclesiae catholicae urbis Romae*” (CONGAR, 1997, p. 38).

O primado do papa fora definido como “sinal e princípio de unidade” (ZILLES, 1970, p. 153). Congar (1997), sobre a primazia conferida ao bispo de Roma e sua titulação de papa, afirma que:

Bispo de Roma é com certeza o primeiro título do papa. É este que os ortodoxos reconhecem. Eles acrescentam que, sob este título, é ele o primeiro entre os bispos. A posição católica implica mais que isso. O sucessor de Pedro é mais que um simples bispo, ainda que sendo o primeiro, *primus inter pares*. As prerrogativas reconhecidas ao papa pelo Concílio Vaticano I – jurisdição suprema sobre toda a Igreja, infalibilidade de certos atos de seu magistério –

²⁸ É o caso da carta enviada pelo papa Inocêncio I a Decêncio de Gubbio, em 416 (apud CONGAR, 1997, p. 37) afirmando “*id quod a principe apostolorum Petro Romanae ecclesiae traditum est ac nunc usque custoditur; ab omnibus debere servari*”, apontado para uma tradição (associada a Pedro) sustentada pela Igreja de Roma.

²⁹ Tal ideia possui relação com a utilização das formas *Ecclesia Romana* e *Ecclesiae catholicae*, utilizadas nos primeiros séculos da Igreja como estabelecimento de uma primazia advinda do apostolado de Pedro. Tal primazia, contudo, não estava restrita a Roma. Por exemplo, Agostinho (354-430), bispo de Hipona, aparece como “*episcopopus Ecclesiae catholicae*” (CONGAR, 1997, p. 38).

situam-se sempre nos limites do título ‘sucessor de Pedro’, mas vão além da qualidade de primeiro dos bispos. O papa é membro do colégio de bispos, mas é *caput*, Pedro era um dos Doze, mas recebeu, dentre os Doze, uma qualificação singular (CONGAR, 1997, p. 58).

Ainda no século II quando Inácio de Antioquia diz que: “Onde está o bispo, que esteja a comunidade, da mesma forma que onde está Cristo Jesus está a Igreja católica” (apud CONGAR, 1997, p. 33), afirma, na interpretação de Congar (1997), que sem o bispo não há legitimidade e, portanto, não há verdadeira Igreja.

A dignidade do bispo provém do fato de ser ele o reflexo do bispo absoluto e supremo (o Pai, o Cristo). A expressão “Igreja católica” exprime, assim, não apenas uma noção de totalidade, mas também os valores de verdade e autenticidade. Congar (1997) afirma que a utilização das formas *catholica* e *Ecclesia catholica* foi constante ao longo dos primeiros séculos para diferenciar o que seria a verdadeira Igreja e os grupos heréticos e, conclui que em todas as épocas, sem desprezar a ideia de universalidade, o termo “católica” significou “verdadeira, autêntica, ortodoxa” (CONGAR, 1997, p. 35).

A relação entre papado e concílio se mostra de formas bastante diversas ao longo dos séculos. Até o quarto século essa relação refletia a situação organizacional da Igreja primitiva em uma justaposição desarticulada determinada mais pelo espírito da *communio*, “dentro da qual as grandes Igrejas particulares tinham consciência da unidade” (SIEBEN, 1983, p. 24 [792]). Assim, houve uma variação entre papa e concílio como instituição que deveria se abarcar de “solucionar as questões que afetavam a Igreja toda” (SIEBEN, 1983, p. 24 [792]).

Nesse sentido, Congar (1997) demonstra que papado e concílio vinculavam-se a apostolicidade, ou seja, a sucessão apostólica, mas não uma sucessão formal (*nuda successio*) e, sim “a identidade profunda do conteúdo e da fé” (CONGAR, 1997, p. 267). Ratzinger (apud CONGAR, 1997) entendeu a esse respeito que “a sucessão é a forma da tradição, e a tradição, o conteúdo da sucessão³⁰” (RATZINGER, 2012, p. 56).

“O que torna valiosos os concílios é que eles expressam a fé dos apóstolos e dos Padres, a tradição da Igreja (...). Os concílios exprimiram a apostolicidade e a catolicidade da Igreja, e isso porque representavam a sua totalidade e realizaram um consenso” (CONGAR, 1997, pp. 266-267). Essa afirmação de Congar (1997) sobre a trajetória dos concílios na história da Igreja refle o entendimento da Igreja nos concílios realizados durante a Antiguidade e o Medievo, que começavam, inclusive, com a leitura dos decretos dos concílios anteriores como forma de

³⁰ Texto original: “La sucesión es la forma de la tradición, la tradición es el contenido de la sucesión”.

manifestar a *antiquitas* das normas. O mesmo autor entende que se existe uma verdade universalmente afirmada dos concílios da Antiguidade ao Vaticano II “é que a fé e a tradição são portadas por toda a Igreja; que a Igreja universal é, ela só, seu sujeito adequado, sob a soberania do Espírito que lhe foi prometido e que nela reside: ‘*Ecclesia universalis non potest errare*’” (CONGAR, 1997, p. 268). Essa verdade, afirmada pelo autor, se constitui no entendimento de uma continuidade que perpassa os vinte e um concílios gerais que pressupõe uma pretensão de imutabilidade. Contudo, não se pode prescindir da compreensão sociológica de que a tradição é tradição não porque não seja alterada ao longo do tempo (HERVIEU-LÉGER, 2005), mas porque, de certa forma, oculta as transformações – através de uma série de mecanismos complexos, como será oportuno apontar adiante.

Os concílios foram entendidos como meios ordinários do governo da Igreja, não obstante as relações entre o concílio e o papa evidenciaram tensões e disputas. Sieben (1983) afirma que isso foi constante na história conciliar desde o concílio de Constança (1414-1418) até o Vaticano II (1962-1965). Essas tensões, entretanto, também eram evidentes nas últimas décadas do quarto século quando se discutia se a autoridade papal procedia do concílio ou de Deus e se era discutível a autonomia conciliar (como ficou evidente no concílio de Constantinopla I, em 381). Foi o concílio de Calcedônia (451), no século seguinte, o responsável por oferecer um equilíbrio (ainda que frágil) entre a autoridade das duas instituições: papado e concílio. A exasperação do antagonismo entre papa e concílio no âmbito do concílio de Constança (1414-1418) – que se prolongaria pela história dos concílios até o Vaticano I (1869-1870) – conduziu ao entendimento de que o concílio é “um modo de ser e exprimir a Igreja” (RICCA, 1983, p. 108 [876]).

Lecomte (2012) afirma que ainda que não de forma oficial havia uma ampla discussão acerca do questionamento: Quem pode decidir, em última instância, na Igreja? Passando por três possibilidades de respostas: o papa, os bispos e o concílio. A questão é mais ampla do que pode parecer: “quando Cristo deu sua autoridade a Simão Pedro – ‘Tu és Pedro e sobre esta pedra...’ ele estava falando ao discípulo, ao bispo, ao chefe da primeira comunidade cristã ou ao primeiro papa?” (LECOMTE, 2012, p. 6).

No concílio Vaticano II “recebeu particular atenção a demanda pela constituição, em torno do Papa, de um organismo episcopal que pudesse reassumir as funções exercidas, por alguns séculos, pelo consistório dos cardeais” (ALBERIGO, 2012c, pp. 413-414). Essa proposta era inspirada “no desejo de ajudar o Papa no seu cada vez mais oneroso ofício, com o

conselho e o consenso de uma representação do colégio episcopal” (ALBERIGO, 2012c, p. 414), em decorrência do isolamento papal acentuado após o concílio Vaticano I.

Sesboüé (2004) afirma que “diante de certas exigências ouve-se muitas vezes essa resposta: ‘A Igreja não é uma democracia’” e, define tal resposta como exata e, ao mesmo tempo, incompleta. E, para exprimir a forma que o exercício da autoridade assume/deve assumir na Igreja evoca um texto do Grupo de Dombes³¹, datado de 1976 (apud SESBOÛÉ, 2004, p. 289):

A expressão da relação entre o Cristo Senhor e sua Igreja no nível da instituição não pode reproduzir pura e simplesmente um sistema, seja ele qual for, democrático, monárquico ou oligárquico. Pois essas formas de governo significam apenas a tradução de uma soberania humana. Todo modelo de organização social exprime a rede de relações vividas em uma sociedade. Ora, o que deve se manifestar através do conjunto das relações ministeriais na Igreja é a acolhida dos dons do Espírito, a abertura à soberania de Cristo e a filial adoração do Pai³².

Assim, propõe-se a responder à pergunta sobre a autoridade na Igreja no plano eclesiológico e, desse modo, lembrar “dados doutrinários fundamentais que devem evidentemente assumir forma em função do estado dos povos e culturas” (SESBOÛÉ, 2004, p. 290). E, nesse plano, Sesboüé (2004) identifica três dimensões ou três princípios na organização eclesial da Igreja, desde o cristianismo antigo: comunitária, colegial e pessoal/presidencial. Sendo o entendimento de que “cada uma dessas dimensões remete às outras duas” (SESBOÛÉ, 2004, p. 291) e, portanto, devem estar em equilíbrio para que o próprio plano eclesiológico da Igreja mantenha seu equilíbrio.

Em primeiro lugar, tem-se a dimensão comunitária da Igreja, que é “a reunião dos ‘santos’ e congrega judeus e pagãos em um único povo reconciliado – o Corpo de Cristo” (SESBOÛÉ, 2004, p. 291). Na Igreja antiga a comunidade inteira participava em assuntos importantes, “com base na convicção veterotestamentária segundo a qual, na assembleia, o próprio Deus falava” (LENZENWEGER, 2006, p. 19). Estavam, assim, os bispos e diáconos ligados a uma comunidade local e ali deveriam exercer os serviços permanentes de assistência e direção, como indicado por Lenzenweger (2006).

³¹ O Grupo de Dombes foi fundado em 1937 a fim de reunir regularmente vinte teólogos católicos e vinte protestantes na Abadia de Notre-Dame des Dombes na França.

³² Grupo de Dombes, *Le ministere episcopal*, n. 44, na coletânea *Pour la communion des Eglises*. Paris, Centurion, 1987, p. 95.

Segue, justamente, a dimensão colegial que evidencia o modo pelo qual o ministério apostólico assume na Igreja, constatando como dado fundador da Igreja o colégio dos doze em torno de Pedro. Assim constata Sesboüé (2004, p. 301):

A primeira colegialidade claramente expressa na Igreja antiga é a do *presbyterium* (...). O *presbyterium* é ‘a preciosa coroa espiritual’ da Igreja, ‘concedida ao bispo como as cordas à cítara’, seu conselho. Os membros da comunidade nada devem fazer ‘fora do bispo, do presbitério e dos diáconos’.

De acordo com Sesboüé a primeira expressão histórica da dimensão colegial foi a sinodalidade, expressa na “reunião de um grupo de bispos, no plano local ou regional, com o intuito de regular os problemas de fé ou disciplina que fossem além do quadro estrito de uma diocese” (SESBOÜÉ, 2004, p. 301). E, sendo a sinodalidade uma etapa de desenvolvimento da conciliaridade, o concílio ecumênico assume o contorno de “tempo mais forte do exercício da colegialidade episcopal e vê nesse desenvolvimento a expressão de uma estrutura fundamental da Igreja” (SESBOÜÉ, 2004, p. 302).

Outro modo pelo qual se expressava a dimensão colegial na Igreja antiga era no funcionamento dos patriarcados, demonstrando que “a colegialidade exige sempre uma presidência. Mas a presidência das grandes regiões (eclesiásticas) vem acompanhada de uma nova forma de colegialidade no governo da Igreja” (SESBOÜÉ, 2004, p. 303).

Tem-se, então, a dimensão presidencial que funciona em todos os níveis:

(...) o vigário tem função de presidência em sua paróquia; o bispo em sua diocese; e o papa no plano da Igreja universal. Ela corresponde ao mesmo tempo a dados institucionais e ao dado antropológico universal que exige que toda comunidade e todo clérigo tenha um presidente (SESBOÜÉ, 2004, p. 307).

De acordo com Sesboüé (2004), essa dimensão seria atestada pelo Novo Testamento na liderança de Tiago em relação à Igreja de Jerusalém, mas seria o “dossiê petrino” o mais importante na Escritura. O “papel preeminente de Pedro entre os Doze, tanto pela vontade de Jesus, como nos primeiros tempos da Igreja” (SESBOÜÉ, 2004, p. 308) fica evidente em textos dos evangelhos e de epístolas e, ainda, nos Atos dos Apóstolos, sendo o comumente utilizada a apresentação do evangelho de Mateus (16, 17-19): “(...) Bem aventurado és tu, Simão, filho de Jonas (...). (...) eu te digo que tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei a minha Igreja, e as portas do Hades nunca prevalecerão contra ela. Eu te darei as chaves do Reino dos Céus”. A Escritura, contudo, não deixa evidente o elo de sucessão do bispo de Roma em relação a Pedro

como se tornou pressuposto na Igreja. Nesse sentido, é a tradição que atesta a continuidade. A Igreja antiga “interpretou as palavras de Jesus acerca da primazia de Pedro sobretudo como se referindo à sua fé” (LENZENWEGER, 2006, p. 21). Se por um lado, o prestígio pessoal de Pedro era impossível de ser transmitido, por outro, sua profissão de fé em Jesus “compete-lhe uma importância permanente, que transcende o serviço que prestou às comunidades neotestamentárias” (LENZENWEGER, 2006, p. 21). Sendo assim, outros bispos de Roma passaram a reivindicar a participação no ministério petrino. No final do primeiro século, Clemente, bispo de Roma, ao intervir nas questões da Igreja de Corinto, serve-se do princípio da sucessão³³:

Os apóstolos receberam a Boa Nova do Senhor Jesus Cristo; Jesus, o Cristo, foi enviado por Deus. Cristo, pois, vem de Deus, e os apóstolos provêm de Cristo; ambas as coisas sucederam na mais bela ordem, segundo a vontade de Deus. Eles, pois, receberam incumbências, foram repletos de certezas pela ressurreição de Nosso Senhor Jesus Cristo e confirmados na fidelidade pela Palavra de Deus; então saíram, com a plenitude do Espírito Santo, e anunciaram a Boa Nova da proximidade do Reino de Deus. Pregaram nas cidades e nos campos e instituíram seus primogênitos, depois de prévia provação, como bispos e diáconos, no Espírito, para os que cressem depois. E nisso não houve nada de novo, pois sobre bispos e diáconos já existia uma escritura, desde os tempos de antanho. Pois assim diz um texto antigo (Is 60, 17): ‘Hei de instituir em justiça seus bispos, e seus diáconos em fidelidade’ (1Clem. 42, 1-5) (apud LENZENWEGER et al, 2006, p. 20).

Parece, contudo, que no documento fica atestada uma ideia de corresponsabilidade. O primado reconhecido ao bispo de Roma consistiria, então, no primado transmitido diretamente de Jesus Cristo a Pedro o que o configura como primado de jurisdição e não apenas de honra, como indicou Sesboüé (2006). O primado de jurisdição supõe o exercício de um poder superior sobre os demais e o primado de honra indica uma primazia entre iguais, no sentido de ser o primeiro, mas não o único³⁴ (SANTOS, 1997). Essas funções primaciais, entretanto, estão relacionadas à manutenção da unanimidade na fé. Entretanto, a associação desse primado com a Igreja Católica Romana e com o bispo de Roma passa a ser mais contundente após a ruptura de 1054 (SESBOÜÉ, 2004).

³³ A Epístola aos Coríntios em questão é atribuída a Clemente, apesar de não ter sido assinada por ele, tendo sido assim endereçada: “A Igreja de Deus estabelecida transitoriamente em Roma à Igreja de Deus estabelecida transitoriamente em Corinto” (Disponível em: https://sumateologica.files.wordpress.com/2010/02/clemente_romano_cartas_aos_corintios.pdf)

³⁴ Santos (1997) afirma que junto a essas duas classes do primado, os tratadistas apresentam uma terceira que é o primado de ordem que pressupõe o exercício da direção (de deliberações, por exemplo).

2.3 A TRADIÇÃO: ENTRE INVENÇÃO E APOLOGIA

“Tradição é memória e a memória enriquece a experiência³⁵” (CONGAR, 2004, p. 2).

É necessário, de antemão, considerar a tradição como condição para a continuidade, não no sentido da conservação, mas da preservação dos valores considerados positivos para a continuidade de determinadas realidades (ou instituições). A tradição não deve ser entendida, mesmo no âmbito teológico, como servidão a modelos estabelecidos no passado, mas fidelidade ao que desses modelos é considerado essencial para a continuidade da Igreja (CONGAR, 2004).

Traditio, em sua origem latina, era um termo utilizado no direito romano antigo com o sentido de transmitir ou entregar. Congar (2004, p. 9) aponta que *traditio* (ou sua forma verbal *tradere*) “significava ‘entregar um objeto’, com a intenção, por um lado, de se separar dele e, por outro, de adquiri-lo³⁶”. E, partindo dessa dualidade do sentido, o teólogo entende a tradição como “o próprio princípio de toda a economia da salvação” (CONGAR, 2004, p. 9).

“A Tradição católica começa com a própria Igreja, quando Jesus Cristo, seu chefe e fundador, transmite aos seus discípulos um depósito de verdade a ser propagado, através dos séculos, até os confins da terra” (MATTEI, 2013, p. 88). É nesses termos que Roberto de Mattei inicia uma conceituação do termo Tradição tal qual a Igreja Católica o entende em sua obra “Apologia da Tradição”. Cabe ressaltar que a teologia e literatura católica (vínculos com a instituição) usam o termo “Tradição” com a inicial maiúscula evidenciando o entendimento de que essa integra a própria doutrina católica. O termo será apresentado nessa grafia apenas nessas circunstâncias, nas demais será utilizada a grafia “tradição” comum nas ciências humanas.

A Igreja católica, ao longo de sua história, evocou por diversas vezes o papel, a força, a herança da Tradição. Um dos problemas iniciais da pesquisa é perceber de que forma o conceito de Tradição foi utilizado para atender a interesses específicos no âmbito cristão/católico em momentos diversos da história da Igreja, tendo como referência para tanto os documentos conciliares.

³⁵ Texto original: “Tradition is memory, and memory enriches experience”.

³⁶ Texto original: “meant to hand over an object, with the intention, on the one hand, of parting with it, and, on the other, of acquiring it”.

A relação entre Escritura-Tradição-Magistério-Sucessão Apostólica constitui uma questão central que requer aprofundamento, assim como as expressões litúrgica, dogmática e sacramental da Tradição.

Mattei (2013, p. 89) adverte que: “a Tradição inclui não apenas um patrimônio da verdade, mas também um conjunto de preceitos morais, regras litúrgicas e normas de governo eclesial”. É nesse sentido, que se apresenta como desmembramento do problema dessa pesquisa articular a Tradição evocada e normatizada pelos documentos conciliares com a proposta do historiador Eric Hobsbawm (2015a) de “invenção das tradições”, sugerida diante dos estudos históricos sobre a sociedade moderna³⁷.

Na percepção de Hervieu-Léger (2005), no contexto de modernidade religiosa – no limiar do concílio Vaticano I (1869-1870) – há um desafio constante para as hierarquias religiosas: como estabelecer um aparato de autoridade que, “assumindo a postura de garantia da verdade de uma crença qualquer, seja criado para controlar ao mesmo tempo as enunciações e os conceitos formulados pelos fiéis” (ANDRADE, 2007, p. 188).

Assim,

Tendo como razão de ser a preservação e a transmissão de uma tradição, como é que as instituições religiosas poderão rearticular seu próprio dispositivo de autoridade-essencial à perenidade da descendência da fé, visto que essa tradição é considerada, inclusive pelos fiéis, não como "depósito sagrado", mas como patrimônio ético-cultural, como um capital de memória e como uma reserva de sinais à disposição do indivíduo? (HERVIEU-LÉGER, 2005, p. 81)

Apesar de ser uma ordem pós-tradicional, a modernidade não é uma ordem que “as certezas da tradição e do hábito tenham sido substituídas pela certeza do conhecimento racional” (GIDDENS, 2002, p. 10), visto que, a modernidade “institucionaliza o princípio da dúvida radical” (GIDDENS, 2002, p. 10), gerando amplos sistemas de conhecimento que, por sua vez, “representam múltiplas fontes de autoridade, muitas vezes contestadas internamente e divergentes em suas implicações” (GIDDENS, 2002, p. 10).

³⁷ Segundo Giddens (pp. 9-10), “Partindo dessa compreensão, temos o indicativo de que a modernidade é um fenômeno e não uma delimitação espaço-temporal, e, portanto, “deve ser entendida num nível institucional; mas as transformações introduzidas pelas instituições modernas se entrelaçam de maneira direta com a vida individual”, sendo assim, “uma das características distintivas da modernidade, de fato, é a crescente interconexão entre os dois “extremos” da extensão e da intencionalidade: influências globalizantes de um lado e disposições pessoais de outro.

Cabe ressaltar, que uma das questões que despertou intensos debates tanto no âmbito institucional quanto no âmbito político da Igreja na modernidade circundou a questão da autoridade envolvendo o primado e a colegialidade.

A percepção de Giddens (2002) sobre a modernidade e a vida social moderna corrobora a visão de que as configurações modernas permitem a recombinação de conteúdos em tempos e espaços distintos.

A vida social moderna é caracterizada por profundos processos de reorganização do tempo e do espaço, associados à expansão de mecanismos de desencaixe - mecanismos que descolam as relações sociais de seus lugares específicos, re combinando-as através de grandes distâncias no tempo e no espaço. A reorganização do tempo e do espaço, somada aos mecanismos de desencaixe, radicaliza e globaliza traços institucionais preestabelecidos na modernidade; e atua na transformação do conteúdo e da natureza da vida social cotidiana. (GIDDENS, 2002, p. 10)

Hobsbawm (2015a) por sua vez, afirma que “tradições” que parecem ou são consideradas antigas são bastante recentes, quando não são inventadas” (HOBSBAWM, 2015a, p.7). É preciso destacar que o autor entende que existem “tradições” que não surgem de modo impreciso no tempo e no espaço e se estabelecem rapidamente. Por outro lado, existem as tradições que são realmente inventadas, ou seja, “construídas e formalmente institucionalizadas” (HOBSBAWM, 2015a, p.7). Ambas são abarcadas pelo termo “tradição inventada”.

Por “tradição inventada” entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado. (HOBSBAWM, 2015a, p. 8)

Nota-se nessa definição uma ideia que permeia o próprio entendimento da tradição no âmbito da teologia católica: a noção de continuidade. A esse respeito pode-se perceber o movimento ocorrido no âmbito dos concílios desde a Antiguidade. Corbellini (2007) ao escrever sobre a participação de Atanásio no concílio de Niceia (325) afirma que este

(...) tinha consciência de que aqueles que ensinavam coisas diferentes do Concílio eram falsos mestres, por serem contra a doutrina eclesial, porque a tradição não nega uma continuidade na fé. As coisas que Moisés acreditava estavam presentes em Abraão que, por sua vez, estavam presentes em Noé,

em Abel, em Adão que, por seu turno, os tomou do Senhor Deus. Se há algo que liga uma coisa com a outra, confirma-se a veracidade da tradição e da Palavra de Deus, no qual não se admite duplicidade no falar (cf. 1 Tm 3,8)” (CORBELLINI, 2007, p. 398).

É possível perceber através dessa afirmação que o processo de institucionalização do cristianismo na Antiguidade já se constituiu na ideia de continuidade herdada da tradição judaica.

A afirmação de Mattei (2013) que pressupõe a tradição como um patrimônio da verdade não é, portanto, novidade no que tange o discurso católico e conciliar; sob esse aspecto, a tradição é tão verídica quanto a Palavra de Deus (ou o cânon e os textos definidos como a Palavra de Deus).

Corbellini (2007) destaca, inclusive, no concílio de Niceia (325) o que se poderia interpretar como uma escolha meticulosa de termos e expressões que poderiam compor a tradição, excluindo-se, por exemplo, as expressões filosóficas. E, da mesma forma, afirma que “o pensamento daqueles que se reuniram em Niceia coloca o Concílio em união com a Tradição, no sentido de que os Padres nicenos não inventaram expressões, mas as receberam daqueles que vieram antes deles” (CORBELLINI, 2007, p. 406). Assim, não se deve supor que os integrantes do concílio se percebessem como “inventores” de uma tradição.

Com o olhar voltado ainda para a Antiguidade, Siqueira (2010) em suas reflexões sobre política e igreja no século IV atenta para o fato de que a formação de uma ortodoxia e a definição de Roma como a comunidade ideal para guiar as demais foi um longo processo e que culminou com o termo “Igreja universalmente conhecida”; processo esse “assegurado na defesa da sucessão adquirida por meio da herança apostólica (tradição e sucessão)” (SIQUEIRA, 2010, p. 152). A esse respeito, em Bettenson (2011) encontra-se a transcrição de um texto de Irineu, bispo de Lyon no final do século II:

Quando são refutados [sc. os hereges] como contrários às Escrituras, eles começam a se justificar acusando as próprias Escrituras, como se houvesse nelas algumas coisas erradas, não possuindo elas autoridade, pois dizem que as Escrituras contêm diversos modos de falar e o significado verdadeiro apenas pode ser encontrado por aqueles que conhecem a tradição (...) Mas, quando, contra eles, apelamos para esta mesma tradição vinda dos apóstolos e conservada nas igrejas mediante a sucessão dos presbíteros, eles se tornam adversários dela pretendendo serem não somente mais sábios do que os presbíteros, mas ainda mais do que os próprios apóstolos, e serem os descobridores da verdade inviolada... Assim, nem aceitam as Escrituras nem a tradição... (...) Quem quiser discernir a verdade, observe a tradição apostólica conservada em todas as igrejas do mundo. (...) Contentamo-nos,

pois, em reprovar a todos que, de um ou de outro modo, celebraram conciliábulo desautorizados, levados por ambição, por vaidade, por cegueira ou por malícia. Assim o fazemos apoiados na tradição apostólica e na fé anunciada e legada aos homens através da sucessão dos bispos; particularmente na tradição e na fé da maior e da mais antiga Igreja, a Igreja universalmente conhecida, fundada e organizada em Roma pelos dois gloriosos apóstolos Pedro e Paulo. Em virtude de sua condição de autoridade e guia, esta Igreja deve ser aceita por qualquer outra Igreja, isto é, pelos fieis do mundo inteiro, porquanto nela a tradição apostólica foi sempre preservada por fieis vindos de todo o mundo. (...) Na mesma ordem e sucessão, foram legadas até hoje a tradição apostólica e a pregação da verdade... (IRINEU, *Adversus Haeresis* III/III.1/III.3 apud BETTENSON, 2011, pp. 125-127)

E, outro de Tertuliano, também sobre a temática da tradição e sucessão:

(...) tantas e tão multiplicadas como possam ser as igrejas, são na realidade a única Igreja Primitiva vinda dos apóstolos, que são a sua fonte, e todas são apostólicas e primitivas porque todas são uma só. Provas desta unidade são a comunhão na paz, o nome de irmãos e a prática da hospitalidade. Dessas regalias não há outra explicação senão a comum tradição da mesma revelação [sacramentum]. (...) Mas se, porventura, alguma heresia ousar inserir-se na idade apostólica para se beneficiar da tradição apostólica, podemos dizer: mostrem-nos as origens de suas igrejas; apresentem a lista de seus bispos, provando sua sucessão a partir do princípio, estabelecendo uma sucessão ininterrupta desde o princípio, de modo que o primeiro bispo tenha como precursor e fonte de autoridade algum dos apóstolos ou, pelo menos, algum dos homens apostólicos que tenham convivido com os apóstolos. (TERTULIANO, *De praescriptione Haereticorum* XX/XXXII apud BETTENSON, 2011, p. 129)

Os excertos acima corroboram a noção de que a tradição como concernente da verdade e da autoridade se consolidou paralela à institucionalização do cristianismo. A continuidade precisava ser afirmada já nesse contexto, não à toa o termo católico passou a definir aqueles que reconheciam a autoridade do bispo de Roma (SIQUEIRA, 2010), pois nele reconheciam a continuidade do cristianismo em termos de autoridade. Tais trechos atentam para um assunto que terá lugar nesta pesquisa que é a sucessão apostólica como base de ambas (autoridade e verdade), desse modo os bispos atuam como salvaguarda da tradição.

No contexto de uma “revolução religiosa e cultura antieclesiástica” situadas entre os séculos XVI e XVIII, o Frei Dagoberto Romag (1941) afirmou que a doutrina de toda a tradição católica consiste em que “Jesus Cristo prometeu e conferiu a São Pedro o primado de jurisdição sobre a Igreja universal, e este primado passou a seus legítimos sucessores” (ROMAG, 1941, p. 31). Note-se que a obra datada da primeira metade do século XX apresenta os traços que marcaram as discussões da intelectualidade católica nas décadas que seguiram ao concílio

Vaticano I (1869-1870). Novamente, a necessidade de afirmar a sucessão apostólica como princípio de autoridade relacionou-se a afirmação da jurisdição e da infalibilidade papais.

Ao falar sobre os posicionamentos adotados por Martinho Lutero (1483-1546), Romag (1941) indica que Lutero (1483-1546) duvidou “da infalibilidade dos concílios ecumênicos e negando, por conseguinte, a autoridade doutrinal da Igreja e a Tradição” (ROMAG, 1941, p. 32). A ideia retomada aqui é a de que tradição e autoridade no âmbito católico são inseparáveis. Na mesma obra, o autor lembra que o concílio de Trento (1545-1563) definiu que “a Tradição deve ser aceita “com igual piedade, afeto e reverência” como a Escritura” (ROMAG, 1941, p. 107).

A equiparação entre tradição e Escritura presente nesse contexto relaciona-se com a ideia apontada por Mattei (2013) de que tradição e Escritura compartilham a mesma fonte (divina) de verdade³⁸. Cabe ressaltar que os momentos e afirmações destacados por Romag (1941), são situações limítrofes na própria auto compreensão da Igreja e no entendimento da tradição.

Por vezes, a relevância da tradição acabou por sobrepuja-la à Escritura, especialmente após os embates com Lutero (1483-1546). Se foi na Antiguidade, especialmente, na época patrística que acentuou-se a importância da tradição, foi na modernidade enrijeceu-se ainda mais essa afirmação. “A Igreja, em relação ao tema da Tradição, sempre teve um especial cuidado, isto é, sempre zelou para que se assegurasse que a transmissão da revelação permanecesse íntegra desde sua origem” (FELIX, 2013, p. 90).

Hervieu-Léger (2005) indicou que nesse contexto de modernidade foi necessário ao catolicismo – assim como outras instituições religiosas – “reconstituir de modo experimental a representação de uma continuidade” (HERVIEU-LÉGER, 2005, p 107).

Do ponto de vista da Igreja ficam evidentes nos contextos e textos indicados as afirmações que concluem a interseção entre os termos tradição-sucessão apostólica-autoridade-verdade-Escritura. A esses termos podem ser somados outros – dependendo do contexto –

³⁸ Essa ideia ficou bastante evidente no Concílio Vaticano II, quando no texto da Constituição Dogmática *Dei Verbum* lê-se que: “a sagrada Tradição e a Sagrada Escritura constituem um só depósito sagrado da palavra de Deus, confiado à Igreja” (DENZINGER, 2013, p. 985). Na mesma Constituição encontra-se a seguinte afirmação sobre o vínculo entre a tradição e a sucessão apostólica: “a sagrada Tradição, por sua vez, transmite integralmente aos sucessores dos Apóstolos a palavra de Deus confiada por Cristo Senhor e pelo Espírito Santo aos Apóstolos, para que eles, com a luz do Espírito de verdade, a conservem, a exponham e a difundam fielmente na sua pregação; donde resulta assim que a Igreja não tira só da Sagrada Escritura a sua certeza a respeito de todas as coisas reveladas. Por isso, ambas devem ser recebidas e veneradas com igual espírito de piedade e reverência” (DENZINGER, 2013, p. 985). A Igreja nesse contexto chegou à sua formulação completa (e complexa) de que Tradição, Escritura e magistério da Igreja estão intimamente unidas (sob a ação do Espírito) e não podem ser dissociadas.

como magistério da Igreja-revelação-primado-jurisdição-infalibilidade papal. Esses termos, portanto, servem de baliza para pensar a tradição entre contextos diversos.

Esses indicativos relacionam-se à perspectiva de Hobsbawm (2015a) de que a “tradição inventada” implica em tentativas de estabelecimento de uma continuidade em relação ao passado. Hobsbawm (2015a) destaca inclusive que: “o passado histórico no qual a nova tradição é inserida não precisa ser remoto, perdido nas brumas do tempo” (HOBSBAWM, 2015a, p. 8).

A situação vivenciada pela Igreja no contexto histórico-teológico que antecede a convocação do concílio Vaticano I em seus embates com a modernidade parece enquadrar-se bem na teoria de que:

(...) na medida em que há referência a um passado histórico, as tradições “inventadas” caracterizam-se por estabelecer com ele uma continuidade bastante artificial. Em poucas palavras, elas são reações a situações novas que ou assumem a forma de referência a situações anteriores, ou estabelecem seu próprio passado através da repetição quase que obrigatória. (HOBSBAWM, 2015a, p. 8)

Entender a tradição a partir do conceito de invenção deve conduzir a tentativas de compreensão do “contraste entre as constantes mudanças e inovações do mundo moderno e a tentativa de estruturar de maneira imutável e invariável ao menos alguns aspectos da vida social” (HOBSBAWM, 2015a, p. 8). A invariabilidade – e não a imutabilidade – é o objetivo e a característica primordial da tradição.

Ao abordar a relação entre cultura, tradição e religião, Amatuzzi (2004) afirma que a tradição é sempre religiosa “pois é dela que nos vem uma referência última (explícita ou implícita)” (AMATUZZI, 2004, p. 93), a tradição é a cultura “espalhando-se ativamente no tempo” (AMATUZZI, 2004, p. 93). Certamente, a perspectiva apresentada pelo autor não é de uma perspectiva institucional, mas sim de como a tradição se faz presente na vida social, atentando que o ensinamento da tradição é acatado no sentido de obrigação.

Essas duas ideias – continuidade e coletividade – são corroboradas por Seiblitiz (1992) quando propõe que “de um ponto de vista filosófico, o termo tradição enfatiza as noções de continuidade, estabilidade e venerabilidade, assim como acentua o conjunto da sabedoria coletiva” (SEIBLITZ, 1992, p. 253). A autora ainda afirma que a concepção adotada por ela é a de que a tradição é “elemento constitutivo do processo hegemônico” e, também, “um certo conjunto selecionado entre outras formulações possíveis, e que encontrou as condições necessárias à sua conservação” (SEIBLITZ, 1992, p. 266). Nesse sentido, convém dizer que

não se pode pressupor que essa seleção de formulações, por mais consciente que seja, é premeditada ou manipuladora.

Brito (2009, p. 103) afirma, inclusive, que “a tradição, não tem uma aura *per se* verdadeira, universal, mas que é lida, reconstruída em conformidade com os interesses sociais hegemônicos”. E, ainda indica que os textos conciliares são únicos, “mas sua interpretação é subordinada à correlação de forças que se movimentam no interior da Igreja Católica” (BRITO, 2009, p. 103). Considere-se, então, que a heteronomia³⁹ da tradição está vinculada às disputas de interpretação e inteligibilidade do catolicismo e à ressignificação dos textos no âmbito dos concílios.

É preciso distinguir a tradição do “costume” e da “convenção” tal como fez Hobsbawm (2015a). O costume, ao contrário da tradição, não é invariável, “sua função é dar a qualquer mudança desejada (...) a sanção do precedente” (HOBSBAWM, 2015a, p. 9); a convenção, por outro lado, “não possui nenhuma função simbólica nem ritual importante” (HOBSBAWM, 2015a, p. 9), distingue-se da tradição por serem suas justificativas técnicas e não ideológicas. Da mesma forma, de acordo com Comblin (2012), na perspectiva teológica a grande força dos costumes está em sua antiguidade e deles decorrem construções normativas.

É com base nessa distinção que Hobsbawm (2015a) supõe que a “invenção” de tradições ocorreu em todos os lugares e tempos investigados pela história, entretanto, ocorre com mais frequência “quando uma transformação rápida da sociedade debilita ou destrói os padrões sociais (...) Em suma, inventam-se novas tradições quando ocorrem transformações suficientemente amplas e rápidas tanto do lado da demanda quanto da oferta” (HOBSBAWM, 2015a, p. 12).

“Em ambientes que se tornaram completamente pós-tradicionais⁴⁰” (GIDDENS, 2002, p. 140) essa invenção da tradição é frequente, visto que, “os apelos aos símbolos ou práticas tradicionais podem ser reflexivamente organizados, fazendo parte do conjunto internamente referido de relações sociais em vez de opor-se a ele” (GIDDENS, 2002, p. 140).

Nesse sentido, as configurações dos domínios do público e privado são decisivas nas formas de organização da tradição no interior de instituições como a Igreja, pois transformam o conteúdo e a natureza da vida social. Em contextos pré-modernos, por exemplo, “a tradição

³⁹ A *heteronomia* impõe uma lei (*nomos*) estranha (*heteros*) a uma ou a todas as funções da razão. Ela emite ordens a partir de “fora” sobre como a razão deveria apreender e configurar a realidade (TILLICH, 2005, p. 98).

⁴⁰ “Segundo Giddens, o mundo moderno, ou pós-tradicional, é composto de autoridades múltiplas. Isso é libertador para indivíduo, que não é mais obrigado a seguir uma única autoridade pautada na tradição” (NASCIMENTO, 2016, p. 11).

tem um papel-chave na articulação dos referenciais ontológicos e de ação” (GIDDENS, 2002, p. 50). Não se pode pensar, contudo, que “formas mais antigas de estrutura de comunidade e autoridade e, conseqüentemente, as tradições a elas associadas, eram rígidas e se tornaram rapidamente obsoletas” (HOBSBAWM, 2015a, p. 12). Assim, é possível entender que na modernidade algumas instituições precisem “usar velhos modelos para novos fins” (HOBSBAWM, 2015a, p.12).

Hobsbawm (2015b) aponta que a invenção da tradição pode ocorrer de forma oficial ou não oficial. No primeiro caso, surgem “acima de tudo em estados ou movimentos sociais e políticos organizados, ou são criadas por eles” (HOBSBAWM, 2015b, p. 333) e podem ser chamadas de políticas. Já as não oficiais, também designadas de sociais, são “geradas por grupos sociais sem organização formal, ou por aqueles cujos objetivos não eram específica ou conscientemente políticos” (HOBSBAWM, 2015b, p. 333). Essas formas de criação da tradição estão relacionadas diretamente com o século XIX e com as muitas transformações do período.

Se a Igreja busca nos concílios responder aos desafios políticos e ideológicos dos contextos e às diferentes composições da sociedade e, por conseguinte, do corpo de fiéis, no século XIX, mais do que uma prática, torna-se uma necessidade – também vivenciada pelos Estados – apresentar instrumentos que estruturassem a instituição e suas relações.

Nesse contexto, apesar de passar por profundas transformações, a Igreja permanece na afirmação da continuidade histórica e da tradição. E, aqui pode-se asseverar como Hobsbawm (2015b, p. 380) que a tradição inventada tem “funções políticas e sociais importantes, e não poderiam ter nascido, nem se firmado se não as pudessem adquirir” e tomar por genuína a afirmação de Mattei (2013, p. 91): “a Tradição não é tão só ‘ensinada’ e ‘definida’, mas também guardada e acreditada”.

Assim, ao lado da tradição emerge nos concílios gerais os arranjos da representação, que retoma a questão da autoridade na Igreja e que influencia as concepções eclesiológicas e as definições conciliares. Pensar a representação, nesse sentido, é abordar a interseção de autoridade entre papa, bispos e concílio e as prerrogativas envolvidas nos textos e contextos que circundam o concílio Vaticano I (1869-1870) e que estiveram presentes em quase toda (senão em toda) história conciliar.

2.4 REPRESENTAÇÃO E REPRESENTATIVIDADE DA E NA IGREJA

O conceito de representação pode ser situado no cerne da tensão do conhecimento histórico, tal como apontou Certeau (2011). “Trata-se, portanto, de refletir sobre os sentidos da História, analisando eventos do passado, construídos a partir de documentação variada e do próprio discurso histórico, buscando os sentidos organizadores de textos/ disciplinas como formas de conhecimento que produzem a verdade, racionalizando o passado e referendando situações e sistemas” (SILVA, 2011, p. 226). As representações são resultado de construções culturais e históricas e apontam como a realidade é construída e pensada (CHARTIER, 1988, 2002).

A noção de representação contribui para a reflexão acerca das continuidades e discontinuidades do processo histórico. Congar (1983) destacava que nos concílios da Antiguidade a noção de representação estava vinculada à de personificação e que os bispos representavam a Igreja no sentido de um corpo por sua cabeça.

Em um primeiro momento, a noção de representação se destaca no concílio Vaticano I (1869-1870) com a reclamação de que as Igrejas com maior quantitativo de fieis tivessem maior interferência nas decisões conciliares.

De outro modo, em obras sobre o concílio – como no caso de Döllinger (1877) – por diversas vezes chama atenção o emprego do termo representação em um sentido filosófico que perpassa pela linguagem⁴¹. Assim, surgem apresentações sobre a representação da autoridade papal pelo dogma da infalibilidade e a representação do poder da igreja inteira pelos concílios.

Milbank (1995), em sua perspectiva de teologia e teoria social chega a afirmar que a religião está confinada à representação em seu sentido ideológico, todavia, quando a sociedade prescinde de uma ideologia geral – como no contexto do século XIX –, “a representação se torna uma mera preocupação privada da visão religiosa individual” (MILBANK, 1995, p. 186), por isso seria necessário para a Igreja buscar afirma-la de modo geral novamente através do recurso à tradição.

A esse respeito, Brito (2009, pp. 92-93) afirma que a Igreja “se arroga do poder simbólico de detentora da ‘Palavra de Deus’ (...), a legitimidade social da representação da instituição de um capital simbólico, permite que a mesma, por investidura do poder sagrado representado, a criação de mecanismos de ortodoxia”.

⁴¹ Tomando-se por referência a Filosofia da Linguagem de Cassirer (2001) que acentua: “a linguagem torna-se um instrumento espiritual fundamental, graças ao qual realizamos a passagem do mundo das meras sensações para o mundo da intuição e da representação” (CASSIRER, 2001, p. 34).

No âmbito da história dos conceitos, o conceito de representação se cruza com a noção de tradição que aqui destacamos, compreendendo que a representação do passado é sempre atingida pelo tempo e, portanto, cada presente articula de modo diferente “espaço de experiência” e “horizonte de expectativa” (KOSELLECK, 2006). Essa perspectiva, ainda que tenha ligação mais direta com o trabalho desenvolvidos pelos historiadores, pode contribuir para um entendimento da tradição na perspectiva de auto compreensão ou de história de si mesma engendrada pela Igreja no contexto do concílio Vaticano I (1869-1870).

O modo como o presente estabelece uma relação entre passado e futuro confere sentido à representação que a Igreja faz de si. “O passado é delimitado, selecionado e reconstruído criticamente em cada presente. Este sempre lança sobre o passado um olhar novo, ressignificando-o” (REIS, 2005, p. 174). Esse sentido de referência ao passado é corroborado por Certeau (1982) que adverte que cada tempo “novo” rompe com um passado e esse corte “é o postulado da interpretação (que se constrói a partir de um presente) e seu objeto (as divisões organizam as representações a serem reinterpretadas)” (CERTEAU, 1982, p. 14).

Nesse processo de distinção entre passado e presente ocorre

(...) uma triagem entre o que pode ser ‘compreendido’ e o que deve ser esquecido para obter a representação de uma inteligibilidade presente. Porém, aquilo que esta nova compreensão do passado considera como não pertinente – dejetos criados pela seleção dos materiais, permanece negligenciado por uma explicação – apesar de tudo retorna nas franjas do discurso ou nas suas falhas: ‘resistências’; ‘sobrevivências’ ou atrasos perturbam, discretamente, a perfeita ordenação de um “progresso” ou de um sistema de interpretação (CERTEAU, 1982, p. 15).

Por essa perspectiva, o discurso provê ao presente uma genealogia (familiar, política ou moral) que legitima o exercício do poder e organiza a representação do passado.

O espaço do discurso remete a uma temporalidade diferente daquela que organiza as significações de acordo com as regras classificatórias da conjugação. A atividade que produz sentido e que instaura uma inteligibilidade do passado é, também, o sintoma de uma atividade sofrida, o resultado de acontecimentos e de estruturas que ela transforma em objetos pensáveis, a representação de uma gênese organizadora que lhe escapa (CERTEAU, 1982, p.53).

O emprego do termo representação em seu sentido histórico contribui para a compreensão do desenvolvimento e dos desdobramentos dos concílios em questão. Pensar a partir desse parâmetro contribui para perceber os fenômenos e acontecimentos religiosos de um

ponto de vista não religioso, por exemplo, buscando “entender como representação da sociedade aquilo que, do seu ponto de vista [*da religião*], fundou a sociedade” (CERTEAU, 1982, p. 142). Mas, deve-se compreender que “representação – *mise en scène* literária – não é “histórica” senão quando articulada com um lugar social da operação científica e quando institucional e tecnicamente ligada a uma prática do desvio; com relação aos modelos culturais ou teóricos contemporâneos” (CERTEAU, 1982, p. 92).

A representação do passado pode significar um retorno às origens que pode “reconstituir uma unidade no momento em que, desenvolvendo-se, o grupo arrisca se dispersar” (CERTEAU, 1982, p. 268).

Na percepção de Chartier (1988, p. 23), a representação pode ser “construída a partir das acepções antigas”, permitindo, por exemplo, a compreensão do funcionamento de uma sociedade.

Assim,

(...) como a lembrança (objeto cuja construção está ligada ao desaparecimento dos começos) se combina com a "edificação" produtora de uma imagem destinada a proteger o grupo contra a dispersão. Assim se diz um momento da coletividade partilhada entre o que ela perde e o que ela cria (CERTEAU, 1982, p. 268).

O conceito de representação assim expresso, possibilita uma articulação de três modalidades da relação com o mundo social, a saber:

o trabalho de classificação e de delimitação que produz as configurações intelectuais múltiplas, através das quais a realidade é contraditoriamente construída pelos diferentes grupos; seguidamente, as práticas que visam fazer reconhecer uma identidade social, exibir uma maneira própria de estar no mundo, significar simbolicamente um estatuto e uma posição; por fim, as formas institucionalizadas e objetivadas graças às quais uns “representantes” (instâncias coletivas ou pessoas singulares) marcam de forma visível e perpetuada a existência do grupo, da classe ou da comunidade (CHARTIER, 1988, p. 23)

A representação, portanto, está vinculada às construções sociais e históricas e, assim não se vincula à um princípio de neutralidade, mas sim de autoridade, já que visa legitimar determinadas concepções. “As representações que almejam ser universais foram construídas e forjadas por determinados grupos, interesses e em certos momentos históricos, sendo dotadas de parciais e ambiguidades” (SILVA, 2011, p. 227).

Nesse ínterim, a religião como representação cultural que aspira à universalidade “é um dispositivo de representação cultural de grande força e eficácia, uma dimensão das representações culturais do mundo, estando sujeita, portanto, a mudanças” (SILVA, 2011, p, 227). Gomes (2008, p. 30) considera ainda que “não se encontra, na história, religião sem igreja”, independente da configuração que ela assume, “por toda parte em que se observe uma vida religiosa, ela tem por substrato um grupo definido” (GOMES, 2008, p. 30). A igreja é, portanto, o lugar de representação de práticas idênticas de um grupo.

Como evidenciou Hall (2006), na representação, estão inclusas as práticas de significação e os sistemas simbólicos por meio dos quais os significados do cotidiano são produzidos. É através de significados e representações que os indivíduos fornecem sentido à sua própria experiência. Assim, a representação inclui um processo cultural que forma identidades individuais e coletivas.

A noção de representação inclui os modos de pensar e sentir, principalmente coletivos, tornando-se importante para a compreensão da consolidação de costumes de uma religião. Na perspectiva dos estudos histórico-culturais, a ideia de representação “tem por principal objeto identificar o modo como em diferentes lugares e momentos a identidade é construída, pensada, dada a ler” (CHARTIER, 1988, p.17).

Seguindo os argumentos de Hall (2006), a Igreja pode ser entendida como um sistema de representação, cujas coordenadas básicas são tempo e espaço. No processo de representação a identidade tem importância fundamental. “A moldagem e a remoldagem de relações espaço-tempo no interior de diferentes sistemas de representação têm efeitos profundos sobre a forma como as identidades são localizadas e representadas” (HALL, 2006, p. 71). Para Woodward (2000, p.17), “os discursos e os sistemas de representação constroem lugares a partir dos quais os indivíduos podem se posicionar e a partir dos quais podem falar”.

A função ideológica desempenhada pela Igreja contribuiu para o estabelecimento de uma tendência de sacralização das instituições e do poder. Desde a Antiguidade Tardia, produzia-se uma representação segundo a qual as relações sociais não eram impositivas, mas sim obedeciam a uma predeterminação natural; como se a realidade objetiva fosse uma construção divina e não humana; a realidade social era natural e sobrenatural ao mesmo tempo.

Seguindo uma perspectiva da psicologia social, Rust (2011) delimita que “uma representação é uma forma de apropriação da realidade; é uma captura simbólica do mundo segundo as características com que, numa dada sociedade e época, os grupos viabilizam a partilha, inteligibilidade e a transmissão de significados” (RUST, 2011, p. 93). Assim sendo, o

que é representado deve fazer sentido em “circuitos de interpretação da realidade socialmente elaborados, aceitos e perpetuados” (RUST, 2011, p. 93). É, aqui, que tradição e representação se cruzam nos sentidos circunscritos ao concílio Vaticano I (1869-1870).

Note-se a percepção de Rust (2011) de que o processo de representação media graus de inexistência, através desse processo o real (ou o passado) pode ser selecionado, recriado, reelaborado através de processos de significação socialmente estabelecidos. Compreender esses processos de significação é essencial, já que a mera exegese dos textos conciliares não deve ser suficiente para compreender a dinâmica dessas elaborações.

Evidencia-se, assim, a distinção entre significação e significado, bem como entre representação⁴² e representado (CHARTIER, 1988). É significando simbolicamente um estatuto, uma posição que as formas institucionalizadas e objetivadas, como a Igreja, marcam representações para perpetuar o grupo, classe ou comunidade. A representação pode não ser apresentada explicitamente, mas de forma implícita, especialmente no âmbito dos textos escritos.

Frequentemente, ao trabalhar a conceituação de representação no âmbito da história e das ciências sociais, os pesquisadores a associam às representações coletivas (sociais). Deve-se ter o cuidado de não adotar a noção de representação como medida de todas as coisas ou como um simples texto a ser lido, o que ratifica o uso-base de Chartier (1988) cuja perspectiva se aproxima de “uma teoria das práticas à maneira de Pierre Bourdieu” (CARDOSO, 2000, p. 32).

A ideia de representatividade, por sua vez, tem sido frequentemente abordada, mas pouco conceituada e elucidada. Na teoria política, talvez, encontrem-se as maiores contribuições. Nessa percepção, a representatividade conduziria a relações políticas de controle e responsabilidade, corroborando a representação como um processo circular entre instituições e práticas sociais (FERES JR.; POGREBINSCHI, 2010). Cabe destacar que o princípio de representatividade é moderno, especialmente visto como um mecanismo de substituição política da participação moderna, configurando representatividade descritiva ou pictórica. No cerne dessa representatividade estão as configurações de interesse, identidade e opinião.

Jodelet (1993) afirma que uma pesquisa baseada nas representações sociais deve estar focada em considerar a particularidade dos objetos; focar duplamente nos conteúdos e nos processos; ponderar a dimensão social suscetível de flexionar a atividade representativa e seu produto. Deve-se salientar que o conteúdo representativo pode aparecer em diversos suportes:

⁴² Entendida “como relacionamento de uma imagem presente e de um objecto ausente, valendo aquela por este, por lhe estar conforme” (CHARTIER, 1988, p. 21).

linguagem, discurso, documentos, práticas, dispositivos materiais, sem prejudicar a existência de correspondência entre os eventos intra-individuais, ou das hipóstases coletivas (espírito, conhecimento do grupo).

Assim, a apreensão do conteúdo da representação desempenha duas orientações: o tratamento do conteúdo como campo estruturado ou como elemento estruturante. No primeiro, são considerados os constituintes da representação: informações, imagens, crenças, valores, opiniões, elementos culturais, ideológicos e os campos da representação (abordados como campos semânticos e conjuntos de significações): organizadores socioculturais, atitudes, modelos normativos ou esquemas cognitivos. No segundo, se distinguem as estruturas elementares (centrais e periféricas) que solidificam os sistemas de representação (JODELET, 1993). É exatamente pela representatividade que a religião se diferencia do mito (CASSIRER, 2001).

Assim,

as concepções religiosas estão guardadas nos livros sagrados, nas tradições e nos discursos sobre o transcendente, estão ligadas à função representativa da linguagem. A alienação entre a dimensão propriamente mítica da religião e o pensamento religioso é a marca mais perceptível nas religiões que possuem livro sagrados e realizam o discurso da legitimação histórica. O pensamento religioso perpassa as dimensões das expressões em um espaço de ação para as representações da linguagem e a abstração própria de um espaço concebido (SILVA, 2009).

Tierney (1983) que se dedicou a elucidar a ideia de representação na trajetória conciliar da Igreja destaca a “importância dos concílios medievais na história geral do governo representativo no Ocidente” (TIERNEY, 1983, p. 32 [800]).

A percepção que se destaca é a de que a “evolução” das doutrinas da representação na Igreja interferiram nas doutrinas da representação na sociedade civil (LAGARDE apud TIERNEY, 1983). A representação confiável da Igreja deve ser vista como a autoridade que emana do próprio Cristo e de acordo com a orientação do Espírito Santo. É desse princípio que sobressaem as construções sobre a relação entre papa e concílio, que será recuperada oportunamente.

Apesar de explorar pouco, os concílios medievais abriram a percepção de que a Igreja inteira poderia ser considerada representada num concílio. As discussões sobre a infalibilidade papal têm nesse contexto suas primeiras facetas. O entendimento de que “um concílio geral podia representar a Igreja mais adequada do que o papa” (TIERNEY, 1983, p. 34[802]),

evidenciava o que estava em questão entre os decretalistas⁴³ dos séculos XII e XIII: a possibilidade de o papa errar em questões de fé.

O concílio seria maior do que o papa, chegando o papa Gregório Magno (apud TIERNEY, 1983) a afirmar que os cânones⁴⁴ dos quatro primeiros concílios deveriam ser venerados como os quatro evangelhos por terem sido estabelecidos por consenso universal.

A ênfase na autoridade hierárquica presente nos concílios caracteriza a representação por mimese. Por outro lado, os canonistas⁴⁵, inspirados em Agostinho, idealizavam que o papa (herdeiro de Pedro) representava a Igreja, em uma ideia de representação por personificação. Essas posturas foram sendo modificados à medida que se questionava, por exemplo, a participação dos chefes leigos nos concílios⁴⁶. O que estava em questão era se um concílio apenas de bispos poderia representar amplamente todos os membros da Igreja, na perspectiva da representação por delegação.

Nesse contexto foi convocado o IV concílio de Latrão (1215), que combinou todas essas formas de representação, baseadas nos princípios influentes de personificação, delegação e mimese.

O papa como cabeça da assembleia simbolizava a unidade da Igreja; representantes eleitos trouxeram a autoridade delegada de suas comunidades; e os membros como um todo formavam uma espécie de microcosmo – ou mimese – do mundo cristão. O concílio formulou uma nova exposição da doutrina cristã e promulgou um corpo substancial de legislação reformatória; mas não teorizou acerca do fundamento de sua própria autoridade ou de sua capacidade de representar a Igreja universal (TIERNEY, 1983/7, p. 36[804]).

Os anos que se seguiram a este concílio assistiram a um desenvolvimento da ideia de *corpus mysticum*⁴⁷ identificado como sociedade jurídica.

⁴³ Os decretalistas são escritores sobre as decretais (formulações de um papa sobre a lei eclesiástica católica, mediante consulta ou por iniciativa própria). As decretais de Gregório IX (1145-1241), divididas em cinco livros: *Judex*, *Judicium*, *Clerus*, *Sponsalia* e *Crimen*, amparam parte da doutrina da Igreja até o concílio de Trento (1545-1563).

⁴⁴ Do grego “kanon”, com o sentido de medida, a palavra cânon ou cânone é utilizada para definir as normatizações no âmbito da Igreja, significando no contexto teológico “tudo quanto comporta o seguimento de Cristo” (COFFELE, 2003, p. 89).

⁴⁵ O termo canonista é comumente associado àqueles que estudam os cânones da Igreja. Durante o período medieval, contudo, desempenharam a função de contribuir na ordenação jurídica com estudos e elaborações normativas que tivessem aplicabilidade na vida social (PIRES, 2005).

⁴⁶ O concílio de Niceia (325), por exemplo, foi aberto por um discurso do próprio imperador Constantino (272-337). Já o concílio de Trento (1545-1563) contou com a participação de príncipes e embaixadores.

⁴⁷ Lubac (1996) indica que o conceito *corpus mysticum* se estendeu no tempo como uma analogia com a sociedade humana. Não se pode perder de vista que a analogia mais frequente é com o corpo humano: a Igreja é o corpo místico da cabeça que é o Cristo, como citado anteriormente em Tierney (1983/7) e que até meados da Idade Média

Mas, foram os escritos conciliares do século XV que sistematizaram a teoria representativa no âmbito da Igreja, influenciados por doutrinas antigas e pela crise religiosa desse período⁴⁸.

A crise colocou em disputa “a inteira função histórica do pontificado e nasceu a tese conciliarista da superioridade do concílio universal, como representação suprema da Igreja, sobre um pontificado manifestamente errante⁴⁹” (ORO, 2005, p. 68).

Nesse contexto, o concílio de Constança (1414-1418), onde surgiu o consenso de que a “eleição seria um instrumento daquela ‘união’ tão amplamente desejada, que haveria de pacificar toda a Igreja” (WOHLMUTH, 2012, p. 232). A afirmação de que “um concílio podia exercer autoridade sobre quaisquer membros da hierarquia [da Igreja], inclusive o papa” (TIERNEY, 1983/7, p. 38[806]). Desenvolveu-se a ideia de que Cristo implantou a autoridade na própria Igreja e de que o poder papal deveria ser submetido ao concílio por reunir todos os estados hierárquicos da Igreja (papado, cardinalato, patriarcado, arcebispado, episcopado e sacerdócio).

No concílio de Basileia-Ferrara-Florença-Roma (1431-1449) foram estabelecidas as “três verdades” que são:

1. É verdade católica que o concílio universal, como representante da Igreja universal, é superior a todos, inclusive ao Papa;
2. É verdade católica que o Papa, usando de autoridade própria, não pode transferir nem dissolver um concílio reunido, sem o consentimento deste;
3. É herege quem obstinadamente transgride essas duas verdades. (MC III, 278 apud WOHLMUTH, 2012, p. 252).

O que ficou claro após os concílios de Constança (1414-1418) e Basileia-Ferrara-Florença-Roma (1431-1449) é que papa e concílio estavam intimamente relacionados na perspectiva de representação do mundo cristão.

a expressão era aplicada à Eucaristia e não à Igreja (LUBAC, 1996, pp. 29; 151). Por vezes, houve a compreensão de que o concílio era o corpo místico de Cristo (TIERNEY, 1983/7, p. 39[807]).

⁴⁸ Essa crise religiosa, conhecida como Grande Cisma do Ocidente, ocorrida entre os anos de 1378 a 1417, condicionou a obediência religiosa às vicissitudes da política. “As nações que favoreciam a Inglaterra obedeciam ao Papa de Roma. As que seguiam a França reconheciam o Papa de Avinhão” (BAPTISTA, 1956, p. 65). Entre os anos de 1309 e 1378 o papado esteve sob a tutela dos soberanos franceses no chamado “Exílio de Avinhão”; o retorno se deu entre os anos de 1377 e 1378, ainda no pontificado de Gregório XI, que logo faleceu. Em 1378, o arcebispo de Bari, Bartolomeo Prigano foi eleito papa de modo tradicional pelos cardeais sob o nome de Urbano VI, contudo, após quatro meses um grupo de cardeais dissidentes declara nula essa posse e elege o cardeal de Genebra, Roberto, como papa sob o nome de Clemente VII. “Como primeira iniciativa, este, muda a Cúria Pontifícia para Avinhão, dado que sua eleição acaba sendo invalidada em Roma por Urbano VI que ao mesmo tempo recusa-se a abandonar seu cargo” (GIRARDI, 2012, p. 48).

⁴⁹ Texto original: “la entera función histórica del pontificado y nació la tesis conciliarista de la superioridad del concilio universal, como representación suprema de la Iglesia, sobre un pontificado manifestamente errante”

A ideia de representação, que passou a ocupar os debates teológicos durante a Idade Média, já permeava os concílios da Antiguidade. Nesse sentido, tem importância o papel de representação geral do Ocidente assumido por Roma durante o concílio de Niceia (325), “como único patriarcado nessa vasta área, quanto por razões mais contingentes, como as dificuldades de viagem e os custos desses deslocamentos” (PERRONE, 2012, p. 25). O mesmo concílio estabeleceu que a consagração de um novo bispo pode se dar pela representação de ao menos três bispos da província e a permissão dos ausentes.

No sentido da participação, muitas pessoas além dos bispos estiveram presentes em Niceia (325), mas apenas os bispos (ou superiores religiosos não bispos que exerciam uma jurisdição) assinaram as decisões. Nesse âmbito, “os bispos representam sua igreja não no sentido de delegados, mas no sentido antigo de representação-personificação de um corpo por sua cabeça” (CONGAR, 1983, p. 9 [77]).

A questão da representação se tornou tão complexa para a Igreja diante da modernidade religiosa. O concílio Vaticano I (1869-1870), na esteira dos acontecimentos do século XIX, se desenvolveu em um contexto de reivindicações por maior representação popular nas instituições políticas e antes mesmo do concílio Vaticano II acomodar o ofício papal a um conselho e um consenso de representação do colégio episcopal, Pio XII (1939-1958), em sua encíclica *Mystici Corporis* (1943) desenvolve uma eclesiologia “que centrava no Vigário de Cristo a representação e a vitalidade da Igreja⁵⁰” (LABOA, 2002, p. 316) e, portanto, “a Igreja não apenas constituía o princípio vital da sociedade humana, mas que podia pensar-se que era o único reduto onde se encontrava a verdade e a salvação⁵¹” (LABOA, 2002, p. 317).

Alberigo (1983/7) concluiu que “é verdade que os bispos são a voz de sua igreja e que a representam, mas não são seus delegados no sentido individualista e democrático do termo” (ALBERIGO, 1983, p. 9[777]). Formulação que só foi possível através das discussões do concílio Vaticano I. Do primeiro ao último concílio gerais, entre idas e vindas, parece ter tomado forma a ideia de que é a Igreja que detém o valor de representação, o papa também porque primeiro ele está na Igreja, mas não acima dela. “Uma certa ideologia da *plenitudo potestatis* pode ser verdadeira no plano jurídico, mas conserva íntegra a lei da comunhão da fé, em virtude da qual o papa que não tivesse a fé da Igreja não seria papa” (ALBERIGO, 1983, p.10[778]).

⁵⁰ Texto original: “que centraba en el Vicario de Cristo la representación y la vitalidad de la Iglesia”.

⁵¹ Texto original: “la Iglesia no sólo constituía el principio vital de la sociedad humana, sino que podía pensarse que era el único reducto donde se encontraba la verdad y la salvación”.

3 **CAPÍTULO 2 –A IGREJA E A SALVAGUARDA DA FÉ**

A proposta apresentada para o segundo capítulo é de uma contextualização histórico-teológica do concílio Vaticano I. Uma contextualização que abarque tanto o desenvolvimento social da modernidade quanto as tensões que a Igreja experimenta dentro e fora de seus domínios.

A primeira parte do capítulo – O longo período até a convocação do Vaticano I – visa trazer à reflexão o período de três séculos em que não houve convocação de nenhum concílio, mesmo com todas as questões suscitadas pela Reforma protestante e pelo concílio de Trento (1545-1563), no século XVI. A ideia é abarcar esses séculos em uma perspectiva de longa duração como interligados por perspectivas comuns na história e na hierarquia eclesial até às vésperas da convocação do concílio Vaticano I (1869-1870), no século XIX, incluindo as divergências que foram surgindo entre o poder temporal e o poder espiritual do papa.

Na segunda parte – A questão romana e os estados pontifícios – é considerado o processo de perda do poder temporal do papa com o fim dos Estados Pontifícios por ocasião da unificação italiana. A questão romana começa, de fato, em 1861 com as tentativas de convencimento para que o papa Pio IX (1846-1878) renunciasse aos Estados Pontifícios e, conseqüentemente, ao seu poder temporal, porém, sem sucesso. Quando as tropas francesas (que apoiavam o papa), em 1867, deixaram a Itália, os territórios pontifícios foram invadidos. Mesmo com o retorno das tropas francesas, dois terços dos territórios já haviam sido perdidos. Em 1870, as tropas francesas tiveram que se retirar definitivamente em função da Guerra Franco-Prussiana, o que deixou livre o caminho para a expedição piemontesa do General Cardona. Em 20 de setembro de 1870 o papa se rendia.

A terceira parte – *A tradição sou eu!* O pontificado de Pio IX –, abarca o polêmico e longo pontificado (quase trinta e dois anos) de Giovanni Maria Mastai-Ferretti, Pio IX, seus embates com a modernidade, que podem ser conhecidos a partir do *Syllabus* (1864), suas posições de cunho político, as interferências e influências políticas de seu pontificado e sua postura e posição no concílio.

Na quarta parte do capítulo – *Ecclesia est societas perfecta*: a Igreja no século XIX – serão abordados modos pelos quais, no Vaticano I (1860-1870), se afirmou a fé católica através da tradição. Assim começa a constituição dogmática *Dei Filius* (1870): “*Sancta catholica apostólica Romana Ecclesia*” (DENZINGER, 2013, p. 644), a herança do termo latino *ecclesia catholica* deve auxiliar a reflexão acerca do apelo à continuidade. Cabe aqui também a reflexão

sobre a afirmação da catolicidade empreendida pela Igreja na modernidade quase em uma alusão à cristandade de outrora, constituída na “unidade” de um Império e do ultramontanismo como movimento que sustenta essa afirmação.

3.1 O LONGO PERÍODO ATÉ A CONVOCAÇÃO DO VATICANO I

A realização do concílio de Trento (1545-1563), ou especificamente a sua conclusão, serve de baliza cronológica para situar um de grave crise com o qual a Igreja teve que lidar. Chamada de “crise geral dos séculos”⁵² não teve apenas conotação religiosa, também ficou evidente em aspectos demográficos, econômicos, sociais e políticos.

Nos trezentos anos que separam os concílios, entretanto, muita coisa havia mudado. A primeira delas dizia respeito às mudanças nas configurações da relação entre Igreja e Estado, foi sintomático que a bula de convocação do concílio Vaticano I (1869-1870) não estendesse o convite aos príncipes católicos. A segunda reflexo das mudanças sobre a autoridade pontifícia, cabendo ao papa preparar, em Roma, a reunião dos padres e os projetos que seriam submetidos à deliberação da assembleia (AUBERT, 1970).

Nos séculos XVI e seguintes disseminaram-se pela Europa comunidades religiosas empenhadas na empreitada de reformar profundamente a Igreja em seu âmago como consequência direta do concílio de Trento (1545-1563). Do ponto de vista cultural e da formação religiosa as realizações dessas comunidades teriam importância no processo de dinamização da Igreja diante da modernidade, contribuindo para o funcionamento de escolas e preparação de missionários para as missões ultramarinas ou nas áreas mais distantes dos núcleos urbanos existentes.

Se por um lado o concílio gerou uma preocupação maior com os aspectos da vida clerical, em especial, à prática do concubinato dos clérigos, por outro possibilitou uma atenção à vida religiosa dos fiéis, destacando-se o cumprimento do preceito dominical, a obrigatoriedade da catequese e o combate às práticas de feitiçaria e superstições.

⁵² O historiador Trevor-Roper (1981) utiliza o termo para definir a crise nas relações entre sociedade e Estado, tendo como momento central o século XVII, seus ensaios contemplam uma visão histórico-empirista da sociedade europeia (cristã) após os movimentos da Reforma Protestante, apontando para as revoluções ocorridas nesse período em diversos países europeus que, apesar de suas particularidades, pareciam constituir uma realidade geral.

O concílio de Trento (1545-1563) havia recuperado o costume dos concílios antigos de atualizar o símbolo de fé e, “ao mesmo tempo ‘confessá-lo’ solenemente, em sinal de ‘recepção’ (SESBOÛÉ, 2006, p. 118). Como recorda Sesboüé (2006), ao mesmo tempo que Trento (1545-1563) utiliza firmemente os verbos “decide” e “decreta” almeja “apresentar” uma confissão de fé e seu uso na Igreja, o que demonstra, não apenas uma disposição de autoridade, mas também, uma tentativa de conclamar à obediência pela fé e à aceitação do Símbolo “com veneração” (SESBOÛÉ, 2006, p. 118), como se pode apreender pelo “Decreto sobre o Símbolo da fé”, datado de 4 de fevereiro de 1546 e resultante da 3ª sessão do concílio:

Este sacrossanto Sínodo ecumênico e geral de Trento (...) julgou por bem expressar , com as mesmas palavras com que é lido em todas as Igrejas, o Símbolo da fé em uso na santa Igreja Romana, como aquele princípio no qual todos os que professam a fé em Cristo convergem necessariamente e como o fundamento sólido e único, contra o qual as portas do infero não prevalecerão jamais (DENZINGER, 2013, p. 395).

Para Sesboüé (2006, p. 118) parece claro que o Símbolo figura como “referência primeira e imediata de todo o discurso da fé. É a sua pedra de toque. Em termos modernos, constitui a pré-compreensão esclarecedora para o trato de questões recentes”. Assim, a utilização do termo fundamento adquire uma conotação essencial para o desenvolvimento teológico após o concílio de Trento (1545-1563), àquela que prioriza as questões fundamentais. Não à toa os aspectos relacionados às Escrituras e à tradição ganham relevo nos séculos seguintes, período denominado por Sesboüé (2006, p. 117) como “um novo tempo para a teologia da apologética à emergência do ‘magistério vivo’”.

Como demonstrou Sesboüé (2006) as questões relativas à sobrenaturalidade da fé irão adquirir contornos demasiado tensos ao longo do século XVIII, quando os questionamentos racionais impregnam as reflexões socioculturais e se expandem até à reflexão cristã. Ao adentrar o século XIX, os teólogos se defrontam em duas tendências: os que “ressaltam o perfil racional da fé” e os que “tornaram-se apóstolos do fideísmo de tipo tradicionalista” (SESBOÛÉ, 2006, p. 177).

Na esteira do concílio, medidas reformadoras de cunho pastoral alcançaram até as menores dioceses europeias. Tal concílio reforça as estruturas hierárquicas da Igreja, mas o papel assumido pelo laicato, em função da devoção popular crescente em fins da Idade Média, é reformulado.

Embora as constituições sinodais posteriores ao Concílio de Trento prestem também especial atenção aos aspectos da administração patrimonial e às próprias igrejas, cartórios paroquiais, arquivos dos livros findos, serviços da cúria e administração central da diocese, etc., nas medievais ocupam lugar preponderante as preocupações com a formação intelectual e moral do clero e os aspectos litúrgicos, sem esquecer os problemas inerentes à lei da residência, do traje eclesiástico, em que o inveterado gosto pelos tecidos de cores vivas é sistematicamente reprimido (MARQUES, 2001b, p. 238).

No século XIX os decretos conciliares de Trento (1545-1563) passaram a reger a organização e a vida das dioceses europeias, especialmente, no que tange a atuação episcopal. “Grandes catecismos de Trento (1545-1563) e de Montpellier fizeram o seu aparecimento neste período” (ENES, 2001, p. 74). Em alguns países, como Portugal à época da reforma pombalina, o ensino do catecismo chegou a fazer parte do cotidiano escolar.

O Concílio de Trento, celebrado de 1545 a 1563, em três blocos de sessões, expôs a doutrina católica frente aos questionamentos dos reformadores (século XVI). Os protestantes viam a capacidade cognoscitiva do homem enfraquecida pelo pecado e, assim, ameaçava-se a sobrenaturalidade da Revelação. Eles também acentuavam o aspecto individual da fé, a acolhida da justificação dada por Deus, e a livre interpretação da Escritura (RIBEIRO, 2006, p. 57).

A convocação do Vaticano I após tanto tempo do encerramento de Trento interessava especialmente ao clero que vivenciava os conflitos ideológicos em contextos políticos, sociais e culturais muito diferentes. Para Pio IX, entretanto, desejava transformá-lo em marco da restauração plena da sociedade cristã cultivada, empreendida desde o início de seu pontificado, “de completar e confirmar o significado dos princípios doutrinários que devem constituir, contra o racionalismo e o naturalismo teórico e prático do século XIX, uma barreira análoga àquela levantada no século XVI pelo Concílio de Trento contra o protestantismo⁵³” (AUBERT, 1970, p. 42).

O'Malley (2018) supõe que é a própria urgência da situação vivenciada pela Igreja no século XIX é a explicação para os trezentos anos que separam os concílios de Trento (1545-1563) e Vaticano I (1869-1870). Ao se questionar sobre o motivo de uma lacuna tão grande entre os dois concílios, o historiador da Igreja aponta que, dada a complexidade de tal fenômeno histórico, as razões são múltiplas, mas enumera três principais: (1) A impressão de que o

⁵³ Texto original: “de completar e confirmar el sentido de los principios doctrinales que debían constituir, contra el racionalismo y el naturalismo teórico y práctico del siglo XIX, una barrera análoga a la levantada em el siglo XVI por el concilio de Trento contra el protestantismo”.

concílio de Trento (1545-1563) havia resolvido todos os problemas da Igreja; (2) “a relutância dos papas em arriscar o que um concílio poderia decidir, especialmente em relação a eles mesmos e ao seu ofício⁵⁴” (O’MALLEY, 2018, p. 3) e (3) a crítica situação política-eclesiástica acirrada ao longo dos séculos XVII e XVIII.

Primeiramente, a Igreja se tornou dependente das definições conciliares de Trento (1545-1563). Qualquer questão que surgia era à essas definições que se recorria e, quando não havia direcionamento nelas, chegava-se mesmo a imaginar o que Trento (1545-1563) teria dito. Nesse ínterim, estava “a crença fundamental e mais difundida de que a Igreja católica deveria se apresentar ao mundo protestante como sendo internamente coerente e livre de problemas que tornassem um concílio necessário⁵⁵” (O’MALLEY, 2018, p. 3).

De outro lado, a lembrança do grande cisma do Ocidente no século XIV ainda era muito forte e a apreensão de que algo similar pudesse ocorrer fazia com que os papas se afastassem da ideia de convocação de um concílio, de modo a evitar a contestação do poder papal e a legitimidade do ocupante da cátedra de Pedro. Cabe ressaltar, as discussões que ocuparam os concílios medievais sobre a natureza da autoridade na Igreja, sendo defendido, inclusive, a ideia de que a autoridade do concílio se sobrepunha à do papa. Portanto, as relações entre papas e concílios eram, no mínimo, tensas e, por vezes, até temerosas. O próprio concílio de Trento (1545-1563) havia deixado insatisfeitos os clérigos que ansiavam por reformas mais profundas e contundentes na estrutura da Igreja. O medo de que a convocação de um concílio pudesse significar um golpe no poder papal assombrou muitos papas. Do mesmo modo, os variados grupos em disputa no interior da Igreja pareciam esquecer suas diferenças e se uniam para “desafiar a autoridade papal” (O’MALLEY, 2018, p. 4).

Ainda assim, como evidenciou Rizzi (2012), as definições do concílio de Trento (1545-1563) permaneciam em vigor mesmo depois de tantos séculos⁵⁶.

Doutrina e disciplina eram as palavras-chave do Tridentino: a univocidade dos conteúdos da fé, compendiados no catecismo emitido em 1566 por Pio V, acompanhava-se da detalhada regulamentação da administração dos sacramentos e de todos os outros aspectos da vida religiosa, até então marcada pela variedade das liturgias, dos cultos e das experiências (das peregrinações às mais diversas irmandades leigas), característica da época medieval. Graças à obrigação de observar em todas as Igrejas o calendário e a liturgia romanos

⁵⁴ “(...) the reluctance of the popes to risk what a council might decide, especially regarding themselves and the them office”.

⁵⁵ “(...) the more widespread and fundamental belief that the catholic church had to present itself to the protestant world as internally coherent and free of problems that were so pressing a council was needed”.

⁵⁶ No que tange reformas litúrgicas, hierárquicas e da própria Cúria, bem como no âmbito da experiência diária dos fiéis, seria o concílio Vaticano II (1962-1965) o sucessor do tridentino.

(fez exceção somente ao rito ambrosiano), o fiel vivia uma experiência totalizante do espaço e do tempo: o seu horizonte imediato era a paróquia – que, não por acaso, mantinha, até a reforma napoleônica, os registros de nascimento, casamento, morte –, mas a participação na missa dominical e nos vários períodos do ano (Advento, Quaresma, Páscoa) o inseria em um fluxo que se ampliava a todo o mundo e à eternidade. A Cúria Romana estava no centro desse projeto: de corte de um soberano territorial, transformou-se em um verdadeiro órgão de governo central de uma realidade enorme e complexa, dotada de uma burocracia especializada que estendia o seu controle até o último dos sacerdotes. Uma burocracia que garantiu que a Igreja Católica instaurasse uma relação dialética, não subalterna nem conflitante, na competição com os emergentes Estados nacionais pelo controle dos indivíduos, ao mesmo tempo fiéis e súditos (RIZZI, 2012, pp. 1-2).

Trento (1545-1563) foi um concílio conturbado e com exíguo número de participantes. Venard (2012, p. 331) aponta que “durante as sessões mais frequentadas (em 1563), estarão presentes pouco mais de duzentos padres. (...) E, mais grave ainda, esses prelados são pouco representativos da cristandade, mesmo da parte que permaneceu fiel a Roma”. Estima-se que o episcopado católico à época era composto por cerca de 700 integrantes.

O concílio ocorreu em três sessões, sendo a primeira de 1545 a 1549 sob o pontificado de Paulo III; a segunda de 1551 a 1552 sendo papa Júlio III e a terceira de 1562 a 1563 quando Pio IV era o papa. “Esses dezoito anos foram atravessados por múltiplas peripécias, que provocaram dois longos períodos de suspensão (...). Essa história tumultuada deriva das crises internas do concílio, mas muito mais dos conflitos externos entre as potências políticas e das variações de atitude dos pontífices” (VENARD, 2012, p. 334).

A necessidade de modificar instituições e práticas religiosas não significava que a alta hierarquia católica estivesse disposta a permitir reformas bruscas. O próprio imperador à época, Carlos V, pretendia beneficiar-se de uma reforma mais profunda na Igreja para que tentasse uma aproximação aos Estados luteranos mais moderados. “Contra a vontade do imperador, pretendia-se tratar de questões de fé e de reforma simultaneamente” (FISCHER-WOLLPERT, 2006, p. 234). E, assim, iniciava-se o concílio com a preocupação “em definir a autoridade do texto bíblico” (VENARD, 2012, p. 340) sob a afirmação *Scriptura sola*. Na sessão de encerramento evoca a unidade do concílio e da Igreja: “todos os cânones e decretos votados sob Paulo III, sob Júlio III e sob Pio IV foram relidos e aprovados em bloco. A obra do concílio, portanto, forma um conjunto indivisível. Os próprios padres conciliares haviam entregue toda a sua obra ao pontífice romano, para sua aprovação e confirmação” (VENARD, 2012, p. 338). E, o papa Pio IV confirmaria toda a obra do concílio pela bula *Benedictus Deus* publicada em

30 de junho de 1564. “Em seguida constituiu uma comissão de cardeais encarregada da sua aplicação” (VENARD, 2012, p. 338).

Encerrado o concílio a posição da Igreja na Europa era ainda mais desfavorável do que quando o concílio havia começado. Nessa ocasião, já é possível “medir os progressos da Reforma” (VENARD, 2012, p. 339) ensinada e propagada por João Calvino (1509-1564) na academia aberta em conjunto com desertores de Lausana.

Venard (2012) elucida que a obra doutrinária do concílio de Trento (1545-1563) imediatamente alcançou efetividade na Igreja, contudo a obra disciplinar demorou mais de um século para se concretizar. “A obra doutrinária do concílio de Trento foi concebida em essência como resposta às teses protestantes” (VENARD, 2012, p. 340) e se referia, primeiramente, “à autoridade das escrituras e da tradição” (BELLITO, 2014, p. 141).

Afirmada a autoridade da Bíblia, o concílio se recusou a admitir que todo o conteúdo da fé esteja só na Escritura. Esta deve ser completada com ‘as tradições não escritas’, das quais a Igreja é depositária. Notemos, antes de tudo, o plural, que depois esteve um pouco esquecido para favorecer a distinção entre *a* tradição (noção teológica concebida como uma das ‘fontes’ da revelação) e *as* tradições (complexo de ritos e crenças acumulados no curso da história da Igreja)” (VENARD, 2012, pp. 341-342).

Ainda que o termo utilizado pelo concílio de Trento (1545-1563) seja o de tradições, sua acepção, entretanto, é bastante limitada. Assim, aponta as “tradições não escritas que, recebidas pelos Apóstolos da boca do próprio Cristo ou transmitidas como que de mão em mão pelos Apóstolos, sob o ditado do Espírito Santo, chegaram até nós” (DENZINGER, 2013, p. 395). Venard (2012) entende que essa limitação no entendimento das tradições conduz a um impedimento de que sejam consideradas todas as chamadas “tradições eclesiásticas” como fonte de verdade e autoridade na Igreja.

Tais tradições teriam sido conservadas ao longo da história da Igreja e incluiriam “as obras dos grandes padres da Igreja, as declarações papais e os documentos conciliares, pois todos eles haviam sido guiados pelo Espírito Santo” (BELLITO, 2014, p. 142).

De tal modo, o que se lê no texto conciliar é a afirmação das tradições apostólicas, ainda que aquelas não sejam descartadas. A profissão de fé estabelecida em 1564 resumindo a doutrina do concílio apresentava a seguinte fórmula:

Firmemente aceito e acato as tradições apostólicas e eclesiásticas e as demais observâncias e constituições da mesma Igreja. Igualmente aceito a Sagrada Escritura segundo o sentido que sustentou e sustenta a santa mãe Igreja, a

quem compete julgar sobre o verdadeiro sentido e interpretação das sagradas Escrituras (DENZINGER, 2013, p. 466).

As tradições apostólicas são utilizadas em diversas ocasiões como afirmação da autoridade doutrinária da Igreja proveniente de uma sucessão contínua na hierarquia católica, “essa linha de sucessão iniciava-se com os apóstolos, incluía os padres da Igreja e os bispos, e se estendia até os membros do Concílio de Trento” (BELLITO, 2014, p. 142).

Durante as inúmeras discussões sobre o pecado original de que se ocupou o concílio, muitos padres pressionaram para que fosse discutida e definida “dogmaticamente a imaculada concepção da Virgem Maria”. O assunto, contudo, não passou despercebido; no “Decreto sobre o pecado original” de 17 de junho de 1546, são apontadas as constituições do papa Sisto IV (1414-1484) como fonte para se tratar a questão.

Este santo Sínodo declara, contudo, que não é sua intenção incluir neste decreto, no qual o assunto é o pecado original, a bem-aventurada e imaculada virgem Maria, genitora de Deus, mas que se devem observar sobre este ponto as constituições do Papa Sisto IV, de feliz memória, sob pena das sanções nelas previstas e que <este Sínodo> renova (DENZINGER, 2013, p. 400).

A imaculada conceição de Maria já havia sido discutida no controverso concílio de Basiléia-Ferrara-Florença-Roma (1431-1449)⁵⁷. Por ocasião da 36ª sessão, em 17 de setembro de 1439, os conciliares declararam a doutrina da imaculada conceição de Maria *de fide*:

Definimos que a doutrina que defende que a gloriosa Virgem Genitora de Deus Maria, mediante prevenção e atuação de uma graça singular da divindade, jamais esteve sujeita ao pecado original, mas foi sempre imune da culpa original e atual, santa e imaculada, <é uma doutrina> piedosa e em conformidade com o culto da Igreja, a fé católica, a reta razão e a Sagrada Escritura e há de ser aprovada, sustentada e acolhida por todos os católicos (DENZINGER, 2013, p. 378).

Formalmente, as constituições de Sisto IV (1471-1484) adquirem o tom conciliatório que parece ser o reforçado pelo concílio de Trento (1545-1563), não condenando nem os que creem e defendem a imaculada conceição nem os que lhe são contrários e afirmando que a questão ainda não havia sido decidida pela Igreja de Roma e pela Sé Apostólica, apontava que nenhum

⁵⁷ O papa Eugênio IV (1383-1447) não reconheceu a permanência de sinodais em Basiléia em 1439 (o concílio de Constança havia sido transferido para Ferrara), estes redigiram um documento afirmando a “supremacia do concílio geral sobre o papa” (DENZINGER, 2013, p. 360).

dos lados incorreriam em delito de heresia ou pecado mortal, contudo, assim o seria para os que julgavam e condenavam um ou outro de tal forma.

Ainda no que tange a obra doutrinária, o concílio se valerá de “duas linguagens, que se confirmam e se fortalecem. Primeiro, expõe a doutrina católica de maneira didática, citando os argumentos da Escritura. Depois, retomando uma a uma as proposições que negam aquilo que acabou de ser afirmado, o concílio as condena com veemência” (VENARD, 2012, p. 344-345). A fórmula “seja anátema” se repete ao longo dos cânones tridentinos como a imediata condenação da ideia exposta. As discussões sobre a justificação serviram para reiterar no âmbito católico “a importância central das boas ações, que juntamente com a fé, atuavam em harmonia com a graça divina” (BELLITO, 2014, p. 145).

A obra disciplinar do concílio que, geralmente, é associada aos aspectos reformadores do mesmo parece, da mesma forma que a doutrinária, ser fruto de velhas estruturas. Assim, “nada mais se fez que repetir velhas regras: ou para recordar aos bispos e padres que devem pregar ao povo a eles confiado e residir no meio deles; ou para regulamentar o recrutamento, a carreira e as condições de vida dos eclesiásticos” (VENARD, 2012, p. 345).

Apesar, da ênfase dada a tais direcionamentos, eles, em si, não são novos. De fato, o concílio atuou para uma reorientação de toda a instituição eclesiástica “na perspectiva da salvação das almas” (VENARD, 2012, p. 346).

O clero, na sua natureza e nos seus atos, é definido essencialmente pela sua função pastoral, a serviço dos fiéis; a sua razão de ser está no ensinar o evangelho e no administrar os sacramentos, duas tarefas que, aliás, se correspondem, pois não se deve nunca administrar os sacramentos sem explicar seu valor e seu significado (VENARD, 2012, p. 346).

A missão pastoral foi, pelos documentos conciliares, concentrada nas mãos dos bispos, sendo as obrigações destes correlacionadas aos seus poderes, da mesma forma que este fora colocado como correlato do poder papal.

Aos bispos também foi atribuído “o ônus considerável de implementar as reformas referentes tanto ao clero quanto aos leigos que haviam sido promulgadas pelo concílio” (BELLITO, 2014, p. 144). Da mesma forma, o concílio “reiterou a jurisdição e a dignidade do sacerdócio, especialmente, a do episcopado” (BELLITO, 2014, p. 144).

No sexto capítulo da “Doutrina sobre o sacramento da penitência” afirma-se: “(...) o santo Sínodo declara como falsas e inteiramente alheias à verdade do Evangelho todas as doutrinas

que perniciosamente estendem o ministério das chaves a outros homens além dos bispos e sacerdotes” (DENZINGER, 2013, pp. 432-433).

No capítulo seguinte, ao falar sobre a disciplina dos fiéis e sobre os casos em que a absolvição do fiel exige um exame mais profundo, assevera que “(...) puderam os Sumos Pontífices, pelo supremo poder que lhes foi confiado em toda a Igreja, reservar ao seu juízo pessoal alguns casos de crimes mais graves” e, prossegue, “(...) isto compete também aos bispos, a cada um na sua diocese” (DENZINGER, 2013, p. 434).

No “Decreto sobre a invocação, a veneração e as relíquias dos santos e sobre as imagens sagradas” a ordem de instruir “diligentemente os fiéis” é direcionada “a todos os bispos e aos demais que têm o múnus e a responsabilidade de ensinar, que, segundo o uso da Igreja católica e apostólica recebido desde os primeiros tempos da religião cristã” (DENZINGER, 2013, p. 459). Venard (2012, p. 346) considera que as duas colunas de sustentação da Igreja estabelecidas pelo concílio de Trento (1545-1563) são: “os bispos à frente das dioceses; os párocos, das paróquias”. O concílio ocupou-se de reforçar a liderança desempenhada pelos bispos tanto no concílio quanto em suas dioceses.

O receio de interrupções no concílio levou seus membros a vincularem “a liderança da Igreja (o papado, o colégio de cardeais e a cúria) diretamente ao seu corpo (as dioceses e as paróquias)” (BELLITO, 2014, p. 144). Nesse ínterim, o concílio renovou as normas de subserviência dos bispos ao papa e não às autoridades civis, assim, “um bispo acusado de haver cometido crimes de maior gravidade ou de heresia” só poderia ser julgado pelo papa.

A questão do papel dos bispos na hierarquia da Igreja suscitada pelo concílio derivava diretamente da questão que inicialmente despontou nas discussões: a autoridade doutrinária e sua natureza. “Essa questão era particularmente importante à luz do questionamento dos protestantes sobre a necessidade da existência do papa e dos bispos” (BELLITO, 2014, p. 143). Talvez tenha essa espécie de desafio contribuído para a emergência de Trento (1545-1563) como um concílio episcopal. A própria participação dos bispos em Trento (1545-1563) foi muito mais efetiva do que em concílios do século anterior⁵⁸, recebendo apenas esses o direito de voto, ao lado dos superiores das ordens religiosas e dos representantes dos mosteiros.

⁵⁸ Bellito (2014, p. 143) ressalta que “durante os concílios de Constança e de Basileia-Ferrara-Florença-Roma, os teólogos não episcopais e os especialistas em direito canônico chegaram a eclipsar os bispos”. No concílio de Trento também haviam os teólogos trabalhando por trás dos bispos “levados como peritos pelos prelados ou enviados pelo Papa. O papel deles é indispensável, porque os bispos, geralmente com títulos em direito canônico, na maioria tinham cultura teológica fraca” (VENARD, 2012, p. 332). Venard (2012) atribui à habilidade desses teólogos, chamados de legados, a reversão da teoria conciliarista levantada por alguns prelados logo no início do concílio no intuito de afirmar o concílio como representação da Igreja universal. Entretanto, “embora os bispos pudessem trazer consigo teólogos para atuar como consultores e nomear substitutos para representa-los, tanto esses

“O triunfo do papado ficou evidente” (VENARD, 2012, p. 347). Tal frase evidencia a sensação de vitória do papado quando os padres (com exceção do arcebispo de Granada) votaram para que os atos, decretos e definições do concílio fossem confirmados pelo papa. O temor de que o concílio reivindicasse autoridade superior à do papa ou que questões políticas interferissem na condução do concílio e nas atribuições da Santa Sé ou qualquer outra atitude que pudesse questionar sua autoridade e legitimidade estava, enfim, neutralizada. O concílio de Trento (1545-1563) fora “produto da reforma católica, mais do que seu criador” (VENARD, 2012, p. 347) ou, nas palavras de BELLITO (2014, p.133) “a reforma perdida e recuperada”.

Os séculos que se seguiram viram aplicações dos decretos conciliares, mas também “inovações criativas” (VENARD, 2012, p. 347) desenvolvidas na esteira do concílio. A divisão da Europa em protestantes e católicos tornara a implementação do concílio de Trento (1545-1563) mais difícil que a de seus predecessores. Duas medidas fundamentais foram tomadas a fim de facilitar esse processo: primeiramente, a Igreja, “geralmente representada pela pessoa de um bispo, deveria zelar pela publicação de livros sobre questões sagradas” e, em segundo lugar, “ninguém poderia interpretar os decretos promulgados pelo Concílio de Trento (1545-1563) ou publicar explicações ou classificações destes decretos sem a aprovação de Roma” (BELLITO, 2014, p. 150). É dessa forma que a Igreja adentra à modernidade e chega ao conturbado século XIX.

O concílio de Trento (1545-1563) havia recuperado a tradição dos concílios antigos de atualizar o símbolo de fé e, “ao mesmo tempo ‘confessá-lo’ solenemente, em sinal de ‘recepção’ (SESBOÛÉ, 2006, p. 118). Como recorda Sesboüé (2006), ao mesmo tempo que Trento (1545-1563) utiliza firmemente os verbos “decide” e “decreta” almeja “apresentar” uma confissão de fé e seu uso na Igreja, o que demonstra, não apenas uma disposição de autoridade, mas também, uma tentativa de conclamar à obediência pela fé e à aceitação do Símbolo “com veneração” (SESBOÛÉ, 2006, p. 118). Isso se pode apreender pelo “Decreto sobre o Símbolo da fé”, datado de 4 de fevereiro de 1546 e resultante da 3ª sessão do concílio:

Este sacrossanto Sínodo ecumênico e geral de Trento (...) julgou por bem expressar, com as mesmas palavras com que é lido em todas as Igrejas, o Símbolo da fé em uso na santa Igreja Romana, como aquele princípio no qual todos os que professam a fé em Cristo convergem necessariamente e como o fundamento sólido e único, contra o qual as portas do inferno não prevalecerão jamais (DENZINGER, 2013, p. 395).

teólogos quanto esses substitutos não podiam votar em seu próprio nome ou em nome do bispo a quem eles serviam ou substituíam” (BELLITO, 2014, pp. 143-144).

Para Sesboüé (2006, p. 118) parece claro que o Símbolo figura como “referência primeira e imediata de todo o discurso da fé. É a sua pedra de toque. Em termos modernos, constitui a pré-compreensão esclarecedora para o trato de questões recentes”.

3.2 A QUESTÃO ROMANA E OS ESTADOS PONTIFÍCIOS

A questão romana está diretamente relacionada às revoluções de 1848. No entendimento de Laboa (2002) esse momento conhecido como primavera dos povos “pareceu a muitos católicos uma ocasião apropriada para reconstruir sobre novas bases a sociedade civil⁵⁹” (LABOA, 2002, p. 85). Assim, Pio IX “teve que conceder uma Constituição (14 de março de 1848) de caráter liberal nos Estados Pontifícios⁶⁰” (LABOA, 2002, p. 85). Mas, esperou-se que o papa renunciasse à soberania do Estados Pontifícios em benefício de uma Itália unificada, o que não aconteceu.

Mapa 1: Os Estados pontifícios e a Europa em 1840



Retirado de: Hobsbawm (2006)

⁵⁹ Original: “pareció a muchos católicos una ocasión apropiada para reconstruir sobre nuevas bases la sociedad civil”.

⁶⁰ Original: “tuvo que conceder una Constitución (14 marzo 1848) de carácter liberal en los Estados Pontificios”.

Grings (1994, p. 264) aponta que os Estados Pontifícios “eram regidos por um regime *sui generis*: uma teocracia”. O papa cuidava nesses Estados também dos assuntos temporais, havendo certa compreensão de um poder temporal atribuído a ele. Os postos administrativos, em geral, eram ocupados pelo clero⁶¹, com pouca ou nenhuma participação dos leigos, o que gerava grande insatisfação no contexto dos Estados liberais. Ainda em novembro de 1848, Pio IX (1846-1878) deixava Roma em direção a Gaeta, no Reino das Duas Sicílias. Ao partir, outorgou uma constituição que “assegurava certa liberdade e participação aos cidadãos” (GRINGS, 1994, p. 264).

Os Estados Pontifícios eram territórios na parte central da península itálica que pertenciam à Igreja desde o século VIII, quando Pepino, o Breve (751-768) teria doado ao papa Estêvão II (752-757) o ducado de Roma e as terras conquistadas dos lombardos com o título de Patrimônio de São Pedro. A esse respeito Paredes (1998) acrescenta que:

O Patrimonium Petri, cuja existência (...) se verifica pelo menos na segunda metade do século VI, foi a remota origem dos Estados Papais, já que, segundo a lei romana, os reitores, como o famoso subdiácono Pedro que administrou a Sicília, tinha funções jurisdicionais em colonos e inquilinos⁶² (PAREDES, 1998, p. 71).

Como chefe de Estado, Pio IX e seus predecessores, deviam cumprir funções e atribuições de administração política e econômica dos territórios da Igreja, bem como suas obrigações de líderes religiosos. “O Papa exerce, pois, dois poderes muito diferentes: pode fazer, como padre, a felicidade eterna do homem, que, como rei, ele desgraça.” (STENDHAL apud CHEINMAN, 1963, p.8). “Nos Estados Pontifícios, muito mais que união entre Igreja e Estado, havia identificação” (GRINGS, 1994, p. 265). Em fins do século XIX, contudo, o contexto era de grande agitação política e tensão interna e externamente, agravada pelas intenções do papado de manter os Estados Pontifícios.

Quando o rei Carlos Alberto (1831-1849), do Reino do Piemonte, liderou as tropas italianas contra a Áustria, o papa Pio IX (1846-1878) declarou-se neutro. Essa neutralidade decepcionou todos os envolvidos. De um lado, a Áustria que era uma monarquia católica e

⁶¹ Tal medida havia sido definida pelo papa Gregório I (590-604) para evitar “a formação de linhagens que confundissem a propriedade com autoridade” (PAREDES, 1998, p. 71). Texto original: “la formación de linajes que confundiesen la propiedad con la autoridad”.

⁶² Texto original: “El Patrimonium Petri, cuya existencia con la organización mencionada se comprueba al menos en la segunda mitad del siglo vi, fue el origen remoto de los Estados Pontificios, ya que, de acuerdo con la ley romana, los rectores, como el famoso subdiácono Pedro que administraba Sicilia, poseían funciones jurisdiccionales sobre colonos y arrendatários”.

muitas vezes defendeu os Estados Pontifícios e, de outro, os nacionalistas italianos que entenderam a postura do papa na primeira fase da guerra – as tropas enviadas pelo papa para as fronteiras dos Estados Pontifícios não possuíam ordens de ataque – como um indício de apoio e acabaram cercando o palácio do Quirinale, residência do papa. “Tal decepção foi agravada pelo fato de que na primeira fase da guerra o papa enviou suas tropas nas fronteiras dos Estados Pontifícios com objetivos mais de defesa que de ataque, e isso alimentara as esperanças dos nacionalistas italianos” (CARLETTI, 2010, p. 10). Além disso,

(...) os generais de Pio IX não respeitaram o desejo do papa Pio IX de apenas tutelar as fronteiras e decidiram passar a linha de divisão nacional proclamando que o papa iniciara uma cruzada contra a Áustria. A esse ato, o papa respondeu com a Alocução do dia 29 de abril de 1848, na qual declarava que não podia fazer guerra a uma nação católica e que sua tarefa era aquela de abraçar com igual amor todos os povos. Depois dessa declaração, em poucos meses a situação fugiu do controle. O embaixador de França, que recebera do papa a tarefa de restabelecer a ordem e a autoridade nos territórios pontifícios, foi morto no dia 15 de novembro nas escadas do Palácio da Cancelária. Diante desses acontecimentos, o papa decidiu deixar a cidade de Roma, refugiando-se na cidade de Gaeta, no Reino de Nápoles (CARLETTI, 2010, pp. 10-11)

Em novembro de 1848, o ministro da justiça dos Estados Pontifícios foi assassinado e, como consequência, grande agitação tomaria conta da população desses estados que exigiam maior participação na administração, reformas sociais e um posicionamento diante do conflito entre italianos e austríacos.

Quando a República Romana – também chamada de Segunda República Romana⁶³ – foi proclamada, em 1849, muitas igrejas foram saqueadas. O papa apelou à inviolabilidade dos Estados Pontifícios reconhecida em 1815, no Congresso de Viena. Na ocasião, Áustria e França atenderam aos apelos do papa e, no ano seguinte, após a reconquista de Roma pelas tropas francesas, o papa pode retornar à sua residência. Em seguida, Pio IX (1846-1878) restaurou o regime clerical e autoritário nos Estados pontifícios (GRINGS, 1994).

A partir de então o papa ocupou-se de buscar alternativas para melhorar a difícil situação em que se encontravam e reorganizar os Estados Pontifícios, “ocupou-se da reforma e do treinamento do exército, do débito público deixado pelos seus predecessores” (CARLETTI, 2010, p. 10). Com o intuito de salvar (o que poderia ser salvo) os Estados Pontifícios, seguiu os

⁶³ Essa nomenclatura é utilizada para diferenciar da Primeira República Romana ocorrida entre os anos de 1798 e 1799 no território da cidade de Roma por fundação dos exércitos revolucionários franceses após as conquistas napoleônicas (COMBY, 2001). Nessa ocasião, o papa Pio VI (1775-1799) foi expulso de Roma. Cabe ressaltar que, no ano anterior à instauração dessa República, o tratado de Tolentino (1797) foi imposto ao papa com as exigências de entregar territórios e obras de arte, além de “uma soma considerável” (COMBY, 2001, p. 96).

conselhos de seu secretário de Estado, o cardeal Giacomo Antonelli (1806-1876) e reformou a administração e a justiça; realizou obras públicas; concedeu autonomia aos municípios e buscou meios de recuperar a inflação e, ainda, anistiou os condenados políticos. Ambos poderiam vislumbrar, contudo, que o fim do poder temporal da Igreja se aproximava (CARLETTI, 2010).

Se por um lado, Pio IX (1846-1878) empreendeu a secularização da administração pública e a reforma do judiciário, por outro, não foi capaz de oferecer soluções para “o grande problema que então emergia, da industrialização e do operariado” (GRINGS, 1994, p. 264) tão esperadas pela população dos Estados Pontifícios, apesar de ser atribuído a ele “o lamento de que ‘o maior escândalo do século XIX foi a apostasia da classe operária’” (SARDICA, 2004, p. 369).

Da mesma forma, o papa “não estava pronto a quebrar o juramento feito de não perder nada do domínio temporal do papado” (CARLETTI, 2010, p. 10) e a situação econômica dos Estados Pontifícios continuava preocupante. As contestações populares ao poder temporal do papa aumentavam da mesma forma que os anseios por uma separação do poder religioso e do poder político, entretanto, tinham “contra si uma longa tradição e um poder político avassalador: as potências católicas, para interferir contra qualquer tentativa de ‘subversão’” (GRINGS, 1994, p. 265).

O papa teria recebido no ano de 1861 visitas secretas de enviados de Camilo Benso, o conde de Cavour (1810-1861) – entusiasta da unificação de todo o norte da Itália sob a liderança de Vitor Emanuel II (1849-1861), em 1859 –, que objetivavam convencê-lo a renunciar ao poder temporal em troca de plena liberdade para a Igreja. As habilidades diplomáticas do conde de Cavour, contudo, obtiveram-lhe o consentimento das potências europeias para a invasão dos Estados Pontifícios e possibilitaram a proclamação do Reino da Itália em 17 de março de 1861, sendo o primeiro a ocupar o cargo de primeiro ministro italiano. Antes de morrer, Cavour divulgaria a teoria de “A Igreja livre no Estado livre” (*Libera Chiesa in Libero Stato*)⁶⁴ que visava assegurar a liberdade religiosa e da Igreja ao mesmo tempo que submetia a Igreja e os religiosos ao ordenamento estatal. De acordo com Martina (2005, p. 52),

a ideia central, todavia, poderia ser resumida nestas palavras: a ordem político-civil-temporal e a ordem espiritual-religioso-sobrenatural são não somente diferentes, mas totalmente separadas. O Estado e a Igreja caminham por estradas que jamais se encontram (as duas paralelas, imagem cara a vários

⁶⁴ De acordo com o Dicionário de palavras e expressões em latim (2015), essa expressão popularizada pelo conde de Cavour, buscava evidenciar os princípios liberais que embasavam a campanha pela unificação italiana. Originalmente, a frase é atribuída a Charles de Montalembert (1810-1870), um católico liberal.

estadistas dos séculos XIX e XX), e que não tem relação alguma. A sociedade civil tem uma natureza coletiva, enquanto a religião é uma relação totalmente individual com Deus; a sociedade se propõe como fim unicamente à prosperidade temporal, limitada a esta vida, a religião diz respeito à vida ultraterrena, eterna; a sociedade não pode violar o sacrário das consciências, tentar impor-se a elas, enquanto a religião se desenvolve toda no íntimo da consciência; não existe, portanto, nenhum elemento comum entre a vida da sociedade civil, do Estado, e da religião e da Igreja, e as duas instituições podem e devem se ignorar mutuamente.

De tal modo, “a ideia de que a renúncia do poder temporal pudesse beneficiar a Santa Sé difundiu-se também em alguns setores do clero, mas foi firmemente reprimida pelo papa” (CARLETTI, 2010, p. 11). Foi, justamente, na oposição e repreensão dessa mentalidade que acabava por submeter a Igreja ao Estado, que o conceito de Igreja como *societas perfecta* (que exerceu grande influência durante o século XVIII) reencontrou apelo no século XIX.

Pio IX supôs que, naquela ocasião, era a posse de territórios que garantia alguma autonomia e autoridade à Igreja, já que ao longo de sua história muitas foram as interferências do poder político em assuntos eclesiais (e vice-versa) e não era possível prever os rumos do liberalismo.

A situação dos Estados Pontifícios ficaria caótica em 1867, quando o governo italiano convenceu o governo francês a retirar suas tropas da Itália, deixando esses territórios desprotegidos para os ataques e invasão pelas tropas de Giuseppe Garibaldi (1807-1882). Após esse episódio, permaneceram sob controle do papa apenas Roma e seus arredores. E, seria o apoio do rei francês Luís Bonaparte (1808-1873) a única e última “barreira que inibia os planos de anexação do Estado italiano” (RUST, 2015, p. 153) para esses territórios. “Havia mais de uma década o Rei Vítor Emmanuel II (1820-1878) ambicionava incorporar a cidade como capital dos territórios que ele reunira em uma pátria única e independente” (RUST, 2015, p. 153).

Minadas as aspirações românticas de aliança entre a religião e as liberdades democráticas, foi convocado, em 1868, o concílio Vaticano I (1869-1870) e, antes mesmo do seu início, surgiram controvérsias sobre a possibilidade de proclamação da infalibilidade papal pelo concílio.

Quando, enfim, eclodiu a guerra franco-prussiana, em 1870, as tropas francesas se retiraram integralmente do território italiano deixando o caminho livre para a expedição

piemontesa liderada pelo General Raffaele Cadorna⁶⁵ (1815-1897) adentrar pela Porta Pia⁶⁶, no episódio conhecido como *Breccia di Porta Pia*⁶⁷.

O estrondo dos tiros rasgou os céus antes mesmo do primeiro raio de sol. Eram 5h de uma manhã de outono quando as tropas abriram fogo contra a muralha de Roma. Em menos de vinte minutos o ministro da guerra do Vaticano recebeu a trágica notícia: a invasão da cidade começara. (...) Despertado pelos trovões da guerra, o Papa Pio IX (1792-1878) buscou o socorro divino em uma missa. (...) Foi a última vez que um pontífice celebrou a liturgia como governante da cidade (RUST, 2015, p. 150).

Em 20 de setembro de 1870 o papa se rendia e “os estados papais enfrentavam seu fim” (RUST, 2015, p. 150). Assim, sem condições de prosseguimento o concílio Vaticano I (1869-1870) seria interrompido sem que o texto que completava o dogma da infalibilidade fosse estudado e votado. Para De Lubac (1996) essa foi a maior consequência teológica da rendição, pois supõe-se que tal texto poderia ter especificado o papel da colegialidade dos bispos com o papa.

“Algumas semanas após a rendição formal de Pio IX, um decreto real proclamou Roma território do Reino da Itália” (RUST, 2015, p. 155). O governo italiano se ocuparia no ano seguinte, 1871, de estabelecer por conta própria “as normas referentes a suas relações com a Igreja” (FISCHER-WOLLPERT, 2006, p. 153), a chamada Lei de Garantias, assegurando ao papa honras e privilégios na forma de imunidade e soberania (como o direito de enviar e receber embaixadores) e, ainda, uma renda anual e a garantia do domínio papal sobre os palácios do Vaticano e de Latrão e a vila de Castel Gandolfo.

O papa Pio IX (1846-1878) condenaria a lei por tentar estabelecer as prerrogativas do papado e se declararia “prisioneiro do Vaticano”. E, assim, se recusaria a deixar o Vaticano com a finalidade de não precisar se submeter às leis italianas.

Martina (2005) percebe que a reação exasperada de Pio IX e os choques com o poder político que se seguiram, não deixaram de ter “efeitos positivos” para a Igreja. Se a intransigência do papa resultou em uma ruptura da consciência civil e da religiosa, por outro

⁶⁵ O General Cadorna havia sido cônego em Milão antes de 1848 e, naquela ocasião, tinha “mandado distribuir secretamente armas na cidade, fazendo também promessas de dinheiro, e contanto por isso com um levantamento geral” (VILLEFRANCHE, 1877, p. 349).

⁶⁶ Construída entre 1561 e 1565 por Michelangelo, a Porta Pia se abre na antiga Muralha Aureliana de Roma e seu nome é uma homenagem a Pio IV, que a mandou construir. A fachada externa desenhada por Virginio Vespignani foi concluída no ano anterior à expedição do General Cadorna.

⁶⁷ Em tradução livre, a violação da Porta Pia, quebrou definitivamente a inviolabilidade do poder temporal do papa. E, ainda, representou uma transformação de linguagens (cultural, arquitetônica etc.) que ainda atendiam ao padrão estabelecido no século XVI (Cf. SPAGNESI, 2000).

foi a base para a preservação de uma soberania à Igreja (e ao papa), que não se tornaria súdita de nenhum Estado.

A oposição da Santa Sé tornou evidente não só a necessidade de salvaguardar a independência do pontífice, como também a insuficiência das fórmulas jurídicas propostas pelos liberais, unilaterais, revogáveis, distantes do reconhecimento de uma verdadeira independência própria do papa por sua mesma natureza, e preparou o caminho para a solução final (MARTINA, 2005, p. 233).

Souza (2008, p. 97) aponta que “antes de ser um problema eclesiástico, a questão romana aparece eminentemente como um problema de natureza diplomática, militar e de política internacional”. Diante da perda dos Estados Pontifícios pareceu uma necessidade que o minúsculo território em Roma – o Vaticano – que continuava como Estado da Igreja se tornasse parte do recém-formado Estado Italiano. Entretanto, alguns países (como França e Áustria) buscariam meios de salvaguardar a independência da Santa Sé, da qual fazia parte uma soberania territorial, por menor que fosse.

A tensão entre a Santa Sé e o governo italiano só aumentaria nas últimas três décadas do século XIX, como evidenciou Martina (1997). A questão romana ainda se estenderia até 1929, quando o Tratado de Latrão criaria a cidade-Estado do Vaticano (CARLETTI, 2010).

3.3 A TRADIÇÃO SOU EU! O PONTIFICADO DE PIO IX

No dia 16 de julho de 1870 quando era distribuído o relatório final do esquema *De Ecclesia* dentro dos trabalhos do concílio Vaticano I (1869-1870) – com conteúdo que abordava o primado do papa e sua infalibilidade – contendo o resultado das alterações discutidas e votadas. Em meio a um clima de tensão generalizado, teria tomado a palavra o cardeal Filippo Guidi (1815-1879), arcebispo de Bolonha, e afirmou que apoiaria a infalibilidade da tradição, ao que teria ouvido de Pio IX (1846-1878) a resposta: - A “Tradição” sou eu! (LECOMTE, 2012, p. 24)

Pio IX (1846-1878) pode ser apresentado em várias nuances: um líder de grande popularidade ao mesmo tempo que autoritário; dedicado ao serviço aos pobres e órfãos ao mesmo tempo que exercia um poder político de enfrentamento com as novas realidades sociais da modernidade e, sobretudo; um papa obstinado em ser declarado infalível.

Sobre o pontificado de Pio IX (1846-1878) são contadas inúmeras histórias que moldam um pontificado confundido com a própria Igreja em seus embates e definições nos oitocentos.

Paredes (1998) conta que no ano de 1871 – quando Pio IX completava 25 anos de pontificado – circulava um tipo de profecia identificada com a sentença em latim “*Annos Petri non videbis*”, algo como: “não superarás o tempo de Pedro”, em referência aos 25 anos de pontificado do apóstolo Pedro, considerado o primeiro papa da Igreja, e que até a ocasião não haviam sido superados por outros papas. Em junho, quando comemorava o jubileu de prata de seu pontificado, Pio IX (1846-1878) teria mandado colocar um mosaico com tal efeméride em um dos pilares da basílica de São Pedro. Paredes (1998) identifica tal ato como um registro da vitória de Pio IX (1846-1878) sobre a profecia.

Giovanni Maria Mastai-Ferretti – nascido em 13 de maio de 1792 em Senigália, na Itália –, foi eleito papa pelos cardeais em 16 de junho de 1846, assumindo o nome de Pio IX. Fischer-Wollpert (2006) o definiu como “possuído de espírito de incondicional entrega a sua missão, piedoso, solícito e caridoso” (2006, p. 153).

Um dos pontificados mais longevos da história da Igreja, com duração de 31 anos, foi marcado por profundas mudanças e tensões da Igreja interna e externamente. Dispondo de certa consciência sobre tais mudanças, Pio IX (1846-1878) teria confidenciado ao monsenhor Czacki:

Meu sucessor deverá inspirar-se de meu apego à Igreja e meu desejo de fazer o bem. Quanto ao resto, tudo mudou ao meu redor. O meu sistema e a minha política já viram o seu tempo passar, mas estou muito velho para mudar de orientação; esse será o trabalho do meu sucessor⁶⁸(FERRATA, 1920 *apud* PAREDES, 1998, p. 438).

Giovanni Maria Mastai-Ferretti fora ordenado padre em 10 de abril de 1819 e, logo a seguir, atuou como diretor espiritual de um orfanato popular, o Tata Giovanni, em Roma. Após ser nomeado auditor do delegado apostólico do Chile, monsenhor Giovanni Muzi, em 1823, percorreu ao longo de dois anos países da América Latina (Argentina, Chile, Bolívia, Peru, Colômbia e Uruguai). Por ocasião de seu retorno à Roma foi nomeado cônego de Santa Maria e diretor do hospício de São Miguel (PAREDES, 1998).

⁶⁸ Texto original: “Mi sucesor deberá tomar inspiración de mi apego a la Iglesia y de mi deseo de hacer el bien. En cuanto a lo demás, todo ha cambiado a mi alrededor. Mi sistema y mi política ya han visto pasar su época, pero yo soy demasiado viejo para cambiar de orientación; eso será la obra de mi sucesor (D. Ferrata, *Mémoires*, t. I, Roma, 1920)”.

Como arcebispo de Spoleto, cuja posse deu-se em 24 de abril de 1827, esforçou-se para melhorar a formação do clero e reformar os mosteiros. Cinco anos depois foi nomeado para a diocese de Imola, onde reformou seminário, fundou um asilo para sacerdotes idosos e instalou uma escola bíblica em sua residência. Foi como bispo de Imola que adquiriu a reputação de clérigo liberal (no sentido religioso) com disposições renovadoras, por sua cordial recepção aos políticos de tendências liberais.

Conta-se que Luigi Lambruschini (1776-1854), o secretário geral de Gregório XVI, chegou a “comentar em público que ‘na casa do Mastai são todos os liberais, incluindo o gato’” (PAREDES, 1998, p. 439). Em 1840, Giovanni Maria Mastai-Ferretti foi nomeado cardeal pelo papa Gregório XVI e, em 1845, enviou à Santa Sé seus *Pensieri relativi aU'Amministrazione pubblica dello Stato pontificio* contendo 58 pensamentos relacionados à administração pública do estado pontifício, dentre os quais destacam-se:

estabelecer um sistema financeiro para sair da pobreza, reformar o sistema penitenciário, melhorar os salários dos funcionários, agilizar os trâmites da justiça, controlar com maior seriedade as concessões de títulos universitários e fomentar as obras públicas e criações de indústrias⁶⁹ (PAREDES, 1998, p. 439-440).

A eleição papal de 1846 tinha em seu cerne uma gama de expectativas, especialmente em relação à possibilidade de entendimento sobre a unificação italiana. Quando ascendeu Pio IX circulou em Roma outra anedota, conhecida através do duque de Broglie, secretário da embaixada da França em Roma e relatada por Chiron (2002, p. 115): “Quando, após a eleição papal, a primeira diligência de Roma chegou a Cívita-Vecchia, eles perguntaram o nome do novo Papa ao primeiro viajante que desceu dele. Cheio de entusiasmo, exclamou: “Il papa é fatto e liberale, coglione!” (O papa eleito é liberal, imbecil!)⁷⁰”.

Contudo, se muitos reformistas acreditaram que teriam em Pio IX (1846-1878) um aliado de tendência liberal, “as pessoas bem informadas”, nas palavras de Chiron (2002, p.115) não se enganavam e percebiam que as atitudes do novo papa não tendiam ao liberalismo nem no campo político, tampouco no religioso.

⁶⁹ Texto original: “(...) establecer un sistema financiero para salir de la pobreza, reformar el sistema penitenciario, mejorar los sueldos de los funcionarios, agilizar los trámites de la justicia, controlar con mayor seriedad las concesiones de las titulaciones universitarias o fomentar las obras públicas y la creación de industrias”.

⁷⁰ Texto original: “Cuando, tras la elección papal, llegó a Cívita-Vecchia la primera diligencia procedente de Roma, preguntaron el nombre del nuevo papa al primer viajero que bajó de ella. Lleno de entusiasmo, este exclamó: “Il papa é fatto e liberale, coglione!” (el papa elegido es liberal, imbecil!)”.

O príncipe de Metternich-Winneburg-Beilstein (1773-1859), por exemplo, logo demonstrou entusiasmo com a eleição de Pio IX (1846-1878), afirmando que sua satisfação era tão “viva como legítima” (CHIRON, 2002, p. 115). A preocupação que assolava o estadista austríaco era a possibilidade de ascender ao papado um simpatizante da unificação italiana e partidário da guerra contra à Áustria. Outros diplomatas, como Pellegrino Rossi (1787-1849) – embaixador da França em Roma – e Auguste de Liedekerke (1789-1855) – ministro dos Países baixos em Roma – também manifestaram seu alívio com o novo eleito e, apesar de terem algumas reservas em relação às habilidades políticas do novo papa, apostavam que seus critérios seriam pouco ou nada liberais e favoráveis aos interesses de seus países (CHIRON, 2002). Esse último considerou que Pio IX (1846-1878) conseguiria direcionar sabiamente os assuntos temporais:

Cheio de doçura e modéstia... diz-se que também é dotado de um excelente julgamento... Uma vez mais familiarizado com os assuntos temporais, ele os impressionará com uma direção boa e sábia... Ele também saberá... conter em bons limites essa bondade... que, na vida pública, pode facilmente degenerar em fraqueza⁷¹ (LIEDEKERKE *apud* MARTINA, 1974, p. 95).

Chiron (2002, p. 116) concluiu que o curso demonstrou que a aparente bondade de Pio IX (1846-1878) atestada por Liedekerke escondia uma “firmeza intocável”. O mesmo autor recorda a imagem de Pio IX (1846-1878) descrita na ocasião de sua morte por Charles de Mazade (1820-1893), historiador e jornalista francês liberal que em diversos momentos se posicionou diretamente contra o poder temporal dos papas:

(...) simples, sincero e intrépido, com uma absoluta franqueza em sua fé que o levava a um misticismo que, ao mesmo tempo, sabia adornar com humor e graça. Quem o conhecia ficava surpreso com aquela mistura de piedade graciosa, bom humor e perspicácia penetrante que conferiram à sua fisionomia uma originalidade tão expressiva. (...) graças a uma certa ingenuidade de coração mais que a estratégias ambiciosas realizou as ações mais brilhantes, audaciosas e arriscadas de seu pontificado. (...) Usava algumas frases carregadas de uma leve e fina ironia com a qual desconcertava até mesmo as personalidades mais severas⁷² (MAZADE *apud* CHIRON, 2002, p. 116).

⁷¹ “Plein de douceur et de modestie..., on le dit aussi doué d'un jugement excellent... Une fois plus familiarisé avec (les affaires temporelles), il leur imprimera une bonne et sage direction... Il saura aussi... contenir dans de justes bornes cette bonté..., qui, dans la vie publique, peut facilement dégénérer en faiblesse, et maintenir ainsi de graves abus”.

⁷² “(...) sencillo, sincero e intrepido, con un absoluto candor en su fe que le llevaba hasta un misticismo que al mismo tiempo sabía adornar con humor y con gracia. El que le conocía quedaba sorprendido por aquella mezcla de comovedora piedad, de ingenioso buen humor y de penetrante agudeza que daban a su fisionomía una originalidade tan expressiva. (...) gracias a una especie de ingenuidad de coracion más qua a ambiciosas estratégias,

Quando ascendeu Pio IX as decisões mais esperadas, certamente, eram as do âmbito temporal. Esperava-se, por exemplo, o anúncio da construção das ferrovias nos Estados Pontifícios, vistas como fator fundamental para o desenvolvimento do comércio e da indústria (GRINGS, 1994).

De outro lado, também, era aguardada a concessão de anistia aos prisioneiros políticos como demonstração de um desejo de pacificação do novo papa (GRINGS, 1994; MARTINA, 2005). Ambas as medidas evidenciariam a modernidade almejada por diversos setores políticos e da Igreja para o pontificado que se iniciava.

Da mesma forma, tais atitudes poderiam corroborar a ruptura definitiva com o regime de Gregório XVI (1831-1846), de quem o então bispo de Imola fora ávido crítico. Paredes (1998, p. 441) supõe, inclusive, que a reputação liberal do cardeal “tinha mais sentido em suas recriminações nada recatadas ao governo temporal de Gregório XVI especialmente ao seu secretário de Estado” do que com programas “dos nacionalistas liberais e revolucionários italianos”⁷³.

Inicialmente, Pio IX ocupou-se de criar uma comissão consultiva composta por seis cardeais para os problemas mais urgentes, inclusive assuntos políticos, na tentativa de evitar medidas precipitadas que pudessem gerar dúvidas de interpretação (CHIRON, 2002). Para tal comissão foram convidados antigos dois secretários de Estado de Gregório XVI – Tommaso Bernetti e Luigi Lambruschini –, os cardeais: Mario Mattei, Vincenzo Macchi, Tommaso Pasquale Gizzi e Luigi Amat di San Filippo e Sorso e, ainda, o monsenhor Giovanni Corboli Bussi. Este último foi considerado por Martina (2005, p. 79) “um dos mais abertos e inteligentes conselheiros de Pio IX nos anos 1846-1848” que foi enfático na defesa dos privilégios jurídicos que gozava o clero e que eram alvos de inúmeras discussões por parte dos governos⁷⁴.

Certo é que a comissão era composta por clérigos de tendências contrastantes, alguns ditos reacionários e outros considerados liberais. Desta forma, “Pio IX queria equilibrar as forças opostas, ou melhor, queria evitar o obstáculo da cúria às suas diretrizes, e tentava criar

llevó a cabo las actuaciones más brillantes, audaces y arriesgadas de su reinado. (...) Empleaba unas frases cargadas de una leve y fina ironía con las que desconcertaba incluso a las personalidades más severas”.

⁷³ “(...) tenía más fundamento en sus nada recatados reproches hacia el gobierno temporal de Gregorio XVI y sobre todo hacia su secretario de Estado” (...) “con el de los liberales y nacionalistas revolucionarios de Italia”.

⁷⁴ Os primeiros acordos sobre o foro eclesiástico seriam firmados por Pio IX no ano de 1848 (PAREDES, 1998, p. 436)

uma atmosfera de colaboração entre os antigos administradores e os defensores de um novo direcionamento⁷⁵” (MARTINA, 1974, pp. 95-96).

A primeira reunião realizada pela comissão cardinalícia organizada por Pio IX ocorreu no dia 1º de julho de 1846 e tratou de três questões principais: “reforma da secretaria de Estado para concretizar melhor a competência especial de cada um de seus organismos; construção de linhas ferroviárias; anistia⁷⁶” (CHIRON, 2002, p. 119).

Ficara evidente que as diretrizes das discussões haviam sido fixadas por Pio IX, não havendo espaço para iniciativas dos cardeais. O cardeal Luigi Lambruschini (1776-1854) empreendeu grandes esforços de discussão e oposição aos dois últimos temas. Diante da disponibilidade demonstrada por Pio IX para a concessão da anistia, o cardeal Tomaso Pasquale Gizzi (1787–1849) tratou de evidenciar como tal medida de pacificação contribuiria para acalmar os ânimos e outros cardeais destacaram a necessidade de exigências para a concessão de tal benefício.

Em 8 de julho do mesmo ano era realizada a segunda reunião dessa comissão com o objetivo de fixar os termos e as modalidades da anistia.

Concordou-se que clérigos, funcionários do governo, detentores de cargos públicos e condenados de direito comum seriam excluídos dela; e que uma declaração de fidelidade ao Soberano Pontífice seria indispensável por parte daqueles que obtiveram a liberdade ou daqueles que foram autorizados a retornar do exílio⁷⁷ (CHIRON, 2002, p. 120).

Ficou o monsenhor Giovanni Corboli Bussi (1813-1850) responsável por preparar o texto sobre a anistia que viria a ser examinado no dia 15 de julho. Na segunda reunião, ainda, a comissão examinou outros temas submetidos por Pio IX (e, que, por diversas vezes, já haviam sido levantados enquanto ocupava o bispado de Imola entre as críticas que realizara a seu predecessor): “o ajustamento das finanças públicas, a luta contra a corrupção na administração,

⁷⁵ “Pio IX voleva equilibrare le forze opposte, o piuttosto voleva evitare l'ostruzionismo della curia alle sue direttive, e cercava di creare un'atmosfera di collaborazione fra i vecchi responsabili e i fautori di un nuovo indirizzo”.

⁷⁶ Reforma de la Secretaría de Estado para mejor concretar la especial competencia de cada uno de sus organismos; construcción de las líneas de los ferrocarriles; amnistía.

⁷⁷ Quedó convenido que se excluiría de ella a los clérigos, a los empleados del gobierno, a quienes hubieran ostentado um cargo público y a los condenados de derecho común; y que sería imprescindible una declaración de fidelidade al Soberano Pontífice por parte de los que obtuvieran la libertad o de los que fueran autorizados a regresar del exilio.

a reorganização do exército e a fundação de centros de educação e assistência aos jovens desempregados”⁷⁸ (CHIRON, 2002, p. 120).

Datado do dia 16 de julho de 1846, o decreto de anistia alcançou cerca de 400 prisioneiros que foram libertos e mais de 260 exilados que regressaram a Roma após terem realizado a declaração exigida, de acordo com os dados apontados por Martina (1974, p. 100).

Sob a forma do Edito *Nei Giorni*⁷⁹ era recebido o primeiro documento do pontificado de Pio IX (1846-1878). Chiron (2002, pp. 121-122) afirma que “a população recebeu com entusiasmo a ampla anistia. (...) multiplicaram-se pelas ruas as amostras de alegria e (...), foram organizadas grandes manifestações pelas principais praças de Roma e (...) nas principais cidades dos Estados Pontifícios”⁸⁰.

Ao lado dessa atitude inicial, outras realizações desses primeiros momentos do pontificado de Pio IX contribuíram para um beneplácito da opinião pública e delinearam uma popularidade que viria a ruir com as revoluções de 1848, como apontou Martina (1974). Entre essas medidas estão: “mandou construir linhas telegráficas e a ferrovia Roma-Frascati, estradas foram reformadas assim como hospitais e prisões” (CARLETTI, 2010, p. 10).

Chiron (2002) indica que o estudo dos primeiros anos de pontificado de Pio IX (1846-1878) pode gerar um equívoco, de modo que o próprio papa seja deixado em segundo plano, especialmente por, frequentemente, conceder “primazia à vida interior” (CHIRON, 2002, p. 125).

A primeira encíclica e segundo documento de seu pontificado foi representativa de sua personalidade. A encíclica *Qui pluribus*, datada de 9 de novembro de 1846, evidenciava o papel dos sacerdotes na defesa da fé e da tradição.

Esta fé, que é mestra de vida e guia de salvação, que extirpa todos os vícios e é fecunda mãe e nutriz de virtude, confirmada pelo nascimento, vida, morte, ressurreição, sabedoria, prodígios e profecias do seu divino autor e aperfeiçoador Jesus Cristo; que refulge em toda parte pela luz da sobrenatural doutrina e é enriquecida com os tesouros das celestes riquezas; <esta fé> mais que nunca tornada ilustre e esplendida pelas predições de tantos profetas, pelo esplendor de tantos milagres, pela firmeza de tantos mártires, pela glória de tantos Santos; <esta fé> que revela as salvadoras leis de Cristo e de dia em dia adquire força até pelas perseguições mais cruéis, invadiu o orbe inteiro, por

⁷⁸ “el ajuste de las finanzas públicas, la lucha contra la corrupción en la administración, la reorganización de ejército y la fundación de centros de educación y asistencia a la juventud desempleada”.

⁷⁹ Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/editto-nei-giorni-16-luglio-1846.html> (Acessado em 26/10/2018).

⁸⁰ “La población recibió con gran entusiasmo la amplia amnistía. (...) se multiplicaron en las calles las muestras de alegría y (...), se organizaron grandes manifestaciones por las principales plazas de Roma y (...) en las principales ciudades de los Estados Pontifícios”.

terra e por mar, de onde nasce o sol até onde se põe, com o único estandarte de Cristo; e, debelados os falsos ídolos, dissipadas as trevas do erro, vencidos todos os inimigos, iluminou com a luz do divino conhecimento todos os povos, as gentes, as nações – por bárbaros que fossem na selvajaria e diversas por índole, costumes, leis e instituições –, e as submeteu ao dulcíssimo jugo de Cristo. (...) E já que, onde está Pedro, aí está a Igreja, e Pedro fala pela boca do bispo de Roma e, nos seus sucessores, sempre vive e julga e garante aos que buscam a verdade da fé, é claro, portanto, que as palavras divinas devem ser recebidas com o mesmo sentimento que anima esta cátedra romana do beatíssimo Pedro, a qual, mãe e mestra de todas as Igrejas, manteve sempre íntegra e inviolada a fé transmitida pelo Cristo Senhor e a tem ensinado aos fiéis, mostrando a todos o caminho da salvação e a doutrina da incorrupta verdade (DENZINGER, 2013, p. 611-612).

O termo erro aparece diversas vezes no texto da encíclica como reforço das ideias de fé e tradição verdadeiras, representadas pela sucessão apostólica e pela autoridade de interpretação das Escrituras e de definição doutrinal. Assim, ainda figuram no texto diversas alusões à infalibilidade papal.

É claro, portanto, em quão grande erro se debatem também aqueles que, abusando da razão e julgando coisa humana as palavras de Deus, têm a audácia de explica-los e interpretá-los a seu arbítrio, se bem que Deus mesmo tenha constituído uma autoridade viva que ensinasse e precisasse o sentido verdadeiro e legítimo da sua celeste revelação, e decidisse de todas as questões quanto à fé e os costumes com juízo infalível, para que os fiéis não sejam levados por todo vento de doutrina. (...) Esta viva e infalível autoridade vigora somente naquela Igreja que – edificada pelo Cristo Senhor sobre Pedro, de toda a Igreja o chefe, o príncipe e pastor, cuja fé ele prometeu nunca seria abalada – teve sempre, sem interrupção, os seus legítimos Pontífices, que trazem sua origem do mesmo Pedro, estabelecidos na cátedra dele e herdeiros e defensores da sua doutrina, dignidade, honra e poder. (...) os livros da Sagrada Escritura, traduzidos, contra as regras da santíssima Igreja, (...) para que, abandonada a divina tradição, a doutrina dos padres e a autoridade da Igreja católica, todos interpretem a seu arbítrio as palavras de Deus, deturpem o sentido e escorreguem assim para os mais graves erros (DENZINGER, 2013, p. 612-613).

O excerto “teve sempre, sem interrupção, os seus legítimos Pontífices” é salutar na descrição de uma tradição contínua que desconsidera incidentes históricos da história do papado, como aquela contenda proveniente do papado de Avinhão. Ainda figuraram no texto da encíclica textos de contestação ao racionalismo, ao comunismo, às chamadas seitas clandestinas, ao indiferentismo religioso e, ainda que de forma mais tímida, ao liberalismo. Tal encíclica costuma ser considerada como o gérmen da encíclica *Quanta Cura* (1864) e do *Syllabus* (1864) que dezoito anos depois rechaçariam definitivamente a impressão de que fosse

Pio IX um papa de tendências liberais (CHIRON, 2002), rejeitando a preeminência da lei civil ao direito eclesiástico e condenando os chamados erros da modernidade.

Da mesma forma, em agosto de 1846, Pio IX havia indicado para secretário de Estado o cardeal Gizzi (1787–1849) cuja fama também pouco realística de ser um liberal o precedia. No ano seguinte, 1847, o secretário se manifestaria contra as “inaceitáveis reivindicações constitucionais exigidas pelos liberais” (CHIRON, 2002, p. 124).

Pio IX ainda proclamaria o dogma da Imaculada Conceição de Maria, em 8 de dezembro de 1854, pela bula *Ineffabilis Deus*. A definição do dogma só foi decidida após uma ampla consulta realizada pelo papa, primeiramente a uma comissão de teólogos e, posteriormente, ao episcopado católico mundial – tendo recebido resposta positiva de 546 dos 603 bispos consultados.

Com todos os motivos de inquietude que circundavam o papado e a Igreja no início dos anos 1850, a proclamação do dogma tem sido vista uma das tentativas de Pio IX de “promover uma restauração geral da sociedade cristã, pondo em evidência, contra o laicismo que se alastrava” (MARTINA, 2005, p. 255).

A bula reforçava, ainda, a infalibilidade da autoridade

(...) com a autoridade do nosso Senhor Jesus Cristo, dos bem-aventurados Pedro e Paulo e nossa, declaramos, proclamamos e definimos: a doutrina que sustenta que a beatíssima Virgem Maria, no primeiro instante de sua conceição, por singular graça e privilégio do Deus onipotente, em vista dos méritos de Jesus Cristo, Salvador do gênero humano, foi preservada imune de toda mancha da culpa original, é revelada por Deus e por isso deve ser crida firme e constantemente por todos os fiéis. Portanto, se houver quem presuma – o que Deus não permita – pensar no coração diferente do que foi por Nós definido, tais tomem conhecimento e saibam que, condenados por seu próprio juízo, naufragaram na fé e estão separados da unidade da Igreja (DENZINGER, 2013, p. 615).

“A iniciativa do papa se apoiava em precedentes sólidos; em primeiro lugar vinha confirmar o *sensus fidelium*” (PAREDES, 1998, p. 449), uma vez que a festa da Imaculada Conceição já era celebrada em muitas partes do Oriente e do Ocidente. Cabe ressaltar que, além das constituições do papa Sisto IV (1471-1484) que já tratavam da doutrina da Imaculada Conceição, o papa Clemente XI (1649-1721), na constituição *Comissi nobis divinitus* de 6 de dezembro de 1708 recomendava “celebrar em toda parte a festa da Imaculada Conceição de Maria” (DENZINGER, 2013, p. 378).

“A proclamação do dogma da Imaculada Conceição, em 1854, será o acontecimento mais importante depois do reestabelecimento do papa em seus Estados” (CHIRON, 2002, p. 187). Martina (1978, p. 355) enfatiza o papel estratégico ocupado pela definição da Imaculada Conceição conjuntamente com “a reforma dos religiosos, (...) a luta pela liberdade da Igreja diante do neo-jurisdicionalismo dos vários Estados, a simpatia pelo movimento ultramontano e o caloroso apoio dado a este último⁸¹”.

Alguns dias antes da assinatura da encíclica *Quanta Cura*, em 8 de dezembro de 1864, “a ideia de um concílio começou a ganhar mais consistência. No dia 6 de dezembro de 1864, (...) numa sessão ordinária da Congregação dos Ritos, pio IX, tendo feito sair os que não eram cardeais, interrogou os presentes sobre a oportunidade de convocar um concílio ecumênico” (MARTINA, 2005, p. 256).

A encíclica pretendia “com autoridade apostólica” reprovar, proscrever e condenar “todas e cada uma das distorcidas opiniões e doutrinas” (DENZINGER, 2013, p. 632) da modernidade. Dentre as opiniões e doutrinas elencadas na encíclica estão o naturalismo, o panteísmo, o regalismo, o comunismo e o socialismo, afirmando que o erro destes últimos é o de afirmar que “a sociedade doméstica, ou seja, a família, tira toda sua razão de existir somente do direito civil” e, com isso, “visam principalmente a fazer com que a salutar doutrina e força da Igreja católica seja plenamente banida da instrução e educação da juventude” (DENZINGER, 2013, p. 631).

O *Syllabus*, por sua vez, “formalmente sem assinatura e sem data, chegou às mãos dos bispos do mundo inteiro ao mesmo tempo que a nova encíclica⁸²” (CHIRON, 2002, p. 280). O compêndio, com 80 proposições,

condena, em primeiro lugar, os princípios do liberalismo radical, o panteísmo, o naturalismo, o racionalismo, o indiferentismo, com todas as suas consequências, entre as quais, acima de tudo, a moral laicista desvinculada de Deus; em segundo lugar, rejeita a concepção do Estado ético, fonte de todo direito, não sujeito a nenhuma norma transcendente e criador de uma moral própria, e rejeita ao mesmo tempo a separação entre política e moral; reafirma a plena soberania e independência da Igreja, dela deduzindo amplas consequências (como o valor bilateral das concordatas); enfim, condena a separação entre Igreja e Estado, a liberdade de imprensa e de culto, e rejeita a liberdade de consciência (MARTINA, 2005, pp. 247-248).

⁸¹ “(...) alla riforma dei religiosi, alla definizione dell'Immacolata, al Sil labo, alla lotta per la libertà della Chiesa di fronte al neogiurisdizionalismo dei vari Stati, alla simpatia per il movimento ultramontano e al caldo appoggio dato a quest'ultimo”.

⁸² Texto original: “(...) formalmente sin firma ni fecha, llegó a manos de los obispos del mundo enterro al mismo tempo que la nueva encíclica”.

O fato de o documento não ter sido assinado é atribuído ao cardeal Luigi Bilio (1826-1884) que algum tempo antes da publicação já havia sugerido a Pio IX (1846-1878) uma condenação indireta, na forma de uma carta (MARTINA, 1974). Tal sugestão teria ocorrido após Pio IX (1846-1878) apresentar, em 1862, aos bispos reunidos em Roma (por ocasião da canonização dos mártires japoneses⁸³) o projeto de um *Syllabus* baseado no catálogo publicado em 1860 pelo bispo de Perpignan (França), monsenhor Philippe Gerbet (1798-1864), contendo uma série de proposições errôneas da modernidade e razão pela qual cada erro deveria ser condenado (MARTINS, 1989). A iniciativa recebeu inúmeras críticas, tanto dos bispos que tiveram contato com o texto quanto da opinião pública que especulava a existência de tal documento (um semanário de Turim teria tido acesso ao texto). A forma final do *Syllabus* (1864) ficaria a cargo do próprio cardeal Bilio (1826-1884) que também ficou responsável por imprimir e distribuir o documento na noite de publicação da encíclica *Quanta Cura* (1864). Ao compêndio acompanhava uma carta de recomendação do cardeal Antonelli (1806-1876) e uma indicação de fontes (muitas do pontificado de Pio IX) que sustentariam as condenações nele presentes (MARTINA, 1974).

Os inúmeros debates gerados pelo *Syllabus* (1864) acabaram por relegar, temporariamente, outros assuntos, como a questão romana, a um plano secundário, ainda que, o próprio compêndio seja visto como uma resposta de Pio IX ao “espólio cometido em 1859 e 1860” (CHIRON, 2002, p. 261). “A dureza da polêmica suscitada levou a Igreja a uma maior moderação de tom e a uma maior precisão em suas afirmações” (MARTINA, 2005, p. 250).

Para Martina (2005, p. 257), “o dogma de 1854, o *Syllabus* de 1864, o concílio Vaticano I (1869-1870) constituem, portanto, três momentos sucessivos, mas estreitamente conexos de uma idêntica campanha: realizar contra o racionalismo teórico e prático do século XIX o que o tridentino tinha realizado contra o protestantismo do século XVI”.

Da mesma forma, Paredes (1998) entende que um dos propósitos do pontificado de Pio IX fora a defesa da Igreja – ao lado da glória de Deus e do bem de todos os homens –, caracterizando-se por ser “mais defensivo do que construtivo, devido ao assédio dos inimigos da Igreja durante esses anos⁸⁴” (PAREDES, 1998, p. 452).

⁸³ Em 8 de junho de 1862 foi canonizado um grupo de 26 cristãos que haviam sido crucificados na cidade japonesa de Nagasaki no ano de 1597 durante a perseguição promovida pelo Xogunato da família Tokugawa (1603-1868).

⁸⁴ “(...) más defensivo que constructivo, debido al acoso de los enemigos de la Iglesia durante esos años”.

Na opinião de muitos, como indica Fischer-Wollpert (2006) os eventos externos – os movimentos revolucionários de 1848, a proclamação da República em Roma (1849) e a perda dos Estados Pontifícios (entre 1860 e 1870) desviaram a atenção da significação interna do pontificado de Pio IX, o mais longo de toda a história do papado.

Para a Igreja universal, o pontificado de Pio IX foi de grande relevância. Na Inglaterra, a hierarquia católica foi restabelecida. Também nos Países Baixos renovou o papa a hierarquia desfeita na época da Reforma. Na América, o catolicismo desenvolveu-se de forma sensível. Ali surgiram sempre novas províncias eclesiásticas e dioceses. O papa também deu forte impulso às missões. Concordatas puderam ser celebradas com a Rússia (1847), com a Espanha (1851), com a Áustria (1855), com Portugal (1857) e com vários países centro-americanos. (...) Pio IX morreu em 7 de fevereiro de 1878. Nenhum papa do século XIX tivera tão forte respaldo dos católicos de todo o mundo. Em círculos amplos da Igreja da Alemanha foi ele venerado como o ‘papa mártir’, disposto a assumir a ‘via crucis’” (FISCHER-WOLLPERT, 2006, p. 155).

De fato, a obstinação de Pio IX ficaria evidente no concílio Vaticano I, “o mais importante evento intra-ecclesial” (FISCHER-WOLLPERT, 2006, p. 154) de seu pontificado.

“A famosa frase do papa Pio IX ao cardeal Guidi: ‘A tradição sou eu!’, comentada em várias versões, mas seguramente verdadeira” (SESBOÛÉ, 2006, p. 185) demonstra a tendência de confundir a tradição com o magistério autêntico, reforçada pelo papa e por muitos teólogos e religiosos do século XIX.

Sesboüé (2006) afirma que a frase não possui valor doutrinal, por outro lado, no âmbito da tradição representa a identificação desta ao ensinamento da hierarquia, como evidenciou Faus (1998). A afinidade com a afirmação atribuída ao rei francês Luís XIV (1643-1715), “O Estado sou eu!” aponta para a concepção política que animava Pio IX (1846-1878): “o absolutismo, tanto nas questões políticas como religiosas, tanto culturais como morais. Em consequência, eliminou toda a participação na direção dos destinos da Igreja e dos Estados Pontifícios. Podia, com razão, dizer que a Igreja e o Estado eram ele” (GRINGS, 1994, p. 264). Tais pretensões absolutistas refletiam-se na centralização da Igreja na figura do papa empreendida por Pio IX (1846-1878). A proclamação do dogma da Imaculada Conceição (1854) como um ato exclusivamente do papa, apesar da consulta e da presença de bispos do mundo inteiro na solenidade, é um demonstrativo dessa centralização. Seria o próprio anseio de definição da infalibilidade papal uma “reformulação espiritual do absolutismo régio desaparecido” (FAUS, 1998, p. 251).

A frase de Pio IX (1846-1878), como evidenciou Faus (1998, p. 251) “não é um ponto de chegada. É um ponto de partida que acaba no ‘a Igreja sou eu’. Desse modo, separam-se a assistência do Espírito à sua Igreja e a assistência do Espírito ao pontífice romano. Ou se reduz aquela a apenas esta”. É com essa absorção da totalidade do eclesial e a centralização da Igreja em Roma que a autoridade e o prestígio do papa foram alentados diante da perda do poder temporal.

3.4 *ECCLESIA EST SOCIETAS PERFECTA: A IGREJA NO SÉCULO XIX*

A comunidade cristã tem afirmado durante a maior parte de sua história que, sem adesão e compromisso com o que a Igreja acreditou, ensinou e confessou ao longo dos séculos, a Igreja será daquilo que podemos chamar de ‘camaleonismo’, ou seja, ela assumirá as cores do seu ambiente (LINDBERG, 2008, p. 37-38).

Os três séculos que separam o concílio de Trento (1545-1563) do Vaticano I (1869-1870) “desenrolaram-se sob o signo da afirmação da autoridade, também sob a sua forma de ‘magistério’” (CONGAR, 1997, p. 341). Alguns traços desse período marcam essa força do magistério que precisa ser compreendida frente aos acontecimentos do século XIX.

O século XIX assistiu a uma nova trajetória da apologética religiosa no âmbito católico.

A marcha da história, que abrisse caminhos de tolerância através do humanismo renascentista, vê depararem-se-lhe: as viagens marítimas dos povos ibéricos com a surpreendente descoberta de outros mundos, homens e culturas; a reforma protestante; a reflexão erasmiana e irenista; a reafirmação no Concílio de Trento da fé, moral e disciplina católica; a descrença rabelaisiana; o aparecimento do jansenismo e regalismo no século XVII e o iluminismo e enciclopedismo na era setecentista. Os tempos modernos, também em Portugal, imprimiram novo curso à apologética religiosa que, seja dito, nem se revestiu do grau de agressividade nem de reaccionarismo obscurantista, na afirmação e defesa da ortodoxia religiosa, de que certo ideologismo crítico se tem feito eco (MARQUES, 2001a, p. 86).

De acordo com Aubert, quando Pio IX optou por convocar o Vaticano I para fazer frente a crise que ameaçava a Igreja, “devia inevitavelmente estar situado numa perspectiva de

adaptação a um novo mundo, que à primeira vista parecia intrinsecamente mau⁸⁵ (AUBERT, 1970, p. 13).

De fato, quando o papa Pio IX convocou o concílio Vaticano I (1869-1870) a situação havia mudado substancialmente. “Os católicos, agora prontos para esquecer as queixas contra o bispo de Roma que talvez tivessem tido anteriormente, passaram por uma das mais notáveis mudanças na consciência social da história moderna⁸⁶” (O’MALLEY, 2018, p. 4).

Progride a ideia de infalibilidade do magistério papal e determina-se a distinção entre a infalibilidade do corpo de fiéis e a do papa, que desemboca na distinção entre *Ecclesia docens* e *Ecclesia credens* ou *discens*, distinção comum no século XIX, até mesmo nos catecismos.

Emergem categorias, válidas em si mesmas, como “magistério vivo” e “tradição ativa”, ou ainda, *regula proxima* em oposição a *regula remota* de Trento. O magistério adquiria, assim, um valor um valor autônomo e absoluto. “Das duas atividades clássicas do magistério, conservar e definir, privilegiou-se a segunda” (CONGAR, 1997, p. 343).

É introduzida a categoria “magistério ordinário e universal” (DENZINGER, 2013, p. 646), que seria utilizada por Pio IX, para dissolver o magistério do colégio episcopal. O magistério como designação do corpo de pastores que possui autoridade para exercer a função de ensinar é uma construção do século XIX. O termo *magisterium*, entretanto, não é novo na história da Igreja, expressando em primeiro lugar a posição e autoridade de quem é chefe, *magister* e, ainda cedo admitiu uma aplicação específica à ordem da doutrina (CONGAR, 1997).

Às vésperas do século XIX a Igreja como corpo de Cristo ou como povo de Deus era identificada com a “Igreja católico-romana concreta” (KEHL, 1997, p. 370). A *congregatio fidelium*, aceitando a confissão da fé cristã; recebendo os sacramentos e, principalmente, mantendo a unidade hierárquico-institucional havia passado por sua compreensão como *communio ecclesiarum* (em uma perspectiva patrística) e como *ecclesia romana* mundial (na compreensão medieval sobre a unidade e o papa) e caminhado para ser a *societas perfecta* (KEHL, 1997).

⁸⁵ Texto original: “debía encontrarse situado inevitablemente en una perspectiva de adaptación a um mundo nuevo, que a primera vista se prestaba como intrinsecamente malo”.

⁸⁶ “Catholics, now ready to forget grievances against the bishop of rome they may have had at an earlier time, had undergone one of the most remarkable changes in social consciousness in modern history”.

A compreensão da igreja como *societas perfecta* estava relacionada com a ênfase dada à sua autonomia e independência institucional em uma postura de autoridade⁸⁷. A essa ideia correspondeu a tendência do ultramontanismo fundada pelo filósofo francês Robert de Lamennais⁸⁸ (1782-1854) “(...) que via na estreita ligação a um papado forte o melhor caminho para libertar a Igreja do Estado e da tutela do Estado (...). De novo era Roma que podia garantir da melhor forma a vitória na luta pela ‘libertas ecclesiae’” (KEHL, 1997, p. 318).

Martins (1989) afirma que os ultramontanos, liderados por Lamennais (1782-1854), “combaterão o absolutismo sob todas as formas com uma curiosa mistura de ideias justas e de ideias falsas, de aspirações juvenis e de ilusões quiméricas, de dedicação ao Papa e de apego às suas próprias ideias, de um ultramontanismo e de um episcopalismo igualmente ferozes” (MARTINS, 1989, p. 42). Como movimento, o ultramontanismo acabou por favorecer a identificação da eclesialidade com “fidelidade ao papa e veneração ao papa” (KEHL, 1997, p. 318).

Santirochi (2010) descreve o ultramontanismo como um movimento de “reação a algumas correntes teológicas e eclesiásticas, ao regalismo dos estados católicos, às novas tendências políticas desenvolvidas após a Revolução Francesa e à secularização da sociedade moderna” (SANTIROCHI, 2010, p. 24) que envolve uma série de atitudes, dentre as quais:

o fortalecimento da autoridade pontifícia sobre as igrejas locais; a reafirmação da escolástica; o restabelecimento da Companhia de Jesus (1814); a definição dos “perigos” que assolavam a Igreja (galicanismo, jansenismo, regalismo, todos os tipos de liberalismo, protestantismo, maçonaria, deísmo, racionalismo, socialismo, casamento civil, liberdade de imprensa e outras mais), culminando na condenação destes por meio da Encíclica *Quanta cura* e do “Sílabo dos Erros”, anexo à mesma, publicados em 1864 (SANTIROCHI, 2010, p. 24).

Cabe destacar que, o termo ultramontanismo já havia sido utilizado diversas vezes após o concílio de Trento (1545-1563) ora associando o papado com uma potência estrangeira (quando o papa interferia em questões temporais), ora pejorativamente designando àqueles que defendiam a autoridade pontifícia (contra às liberdades da Igreja Anglicana) e, ainda, identificando os defensores da superioridade dos papas sobre os reis e os concílios, no século

⁸⁷ Essa concepção, entretanto, não devia aplicar-se apenas à Igreja mas também ao Estado, já que tomava por base a ideia divulgada pelo conde de Cavour (1810-1861) da Igreja livre no Estado livre, enfatizando a capacidade de administrar e legitimar os organismos de cada instituição.

⁸⁸ Macedo (1995) aponta que Lamennais (1782-1854) buscou um equilíbrio entre catolicismo e liberalismo. Essa sua fase de católico liberal, contudo, não durou muito tempo, “pois não era fácil a harmonização do seu espírito, rigidamente católico e autoritário, com uma postura liberal” (MACEDO, 1995, p. 214).

XVII ou os que defendiam a Igreja em qualquer conflito entre poder temporal e espiritual, no século XVIII (SANTIROCHI, 2010). Mas, a origem do uso do termo, que em latim significa “para além dos montes”, é medieval, usado para os papas eleitos que não eram italianos.

Os maiores representantes do ultramontanismo nos séculos XVI, XVII e XVIII, foram os jesuítas, que entraram em conflito com os conciliaristas, episcopalistas, galicanos e jansenistas, defendendo, além do primado do Papa sobre as igrejas nacionais, uma doutrina que dava grande importância às obras humanas, ao livre arbítrio e que beirava o laxismo (SANTIROCHI, 2010, p. 69).

Ramiro Jr. (2014, p. 10) aponta que o ultramontanismo do século XIX “quer preservar a sociedade da onda liberal, argumentando que a demolição do modo de organização política pautado na soberania da Igreja, como ápice do poder, significa uma ação deliberada do liberalismo para a destruição da civilização cristã”.

Nesse contexto a Igreja assume a forma social das sociedades estatais (conformando seu distanciamento destas) e acentua-se a distinção entre “clero” e “leigos”. A constituição dogmática *Dei Filius* (1870) do Vaticano I (1869-1870) corrobora essa diferenciação, afirmando a ideia de que a Igreja deve oferecer unidade, espelhando a imutabilidade, a força e o poder de Deus (KEHL, 1997).

Ao anticlericalismo crescente que a Igreja atribuía ao iluminismo e ao liberalismo, o catolicismo ultramontano responderia com “a busca de um ‘centro’ que tivesse melhores condições e interesses em proteger os membros da comunidade clerical” (SANTIROCHI, 2010, p. 25). É justamente na busca desse centro que a figura do papa adquire, na eclesiologia, funções e prerrogativas que quase o associam “como a fonte dos ensinamentos da Igreja” (SANTIROCHI, 2010, p. 25) e a Igreja de Roma é associada ao centro doutrinal e disciplinar da catolicidade.

A catolicidade pode ser descrita como uma busca contínua de unidade e identidade ou “a forma cristã de universalidade tentativamente alcançada” (GMAINER-PRANZL, 2012, p. 14), ou ainda,

(...) a forma bem-sucedida da interculturalidade no contexto da fé cristã. Como o significado da palavra de origem grega kata holon – conforme o todo – indica, trata-se aqui de uma orientação para a totalidade. Nem a expansão do próprio, nem a integração estratégica dos outros, tampouco a separação de todos é “católico”, mas sim a busca por aquilo que a todos une (GMAINER-PRANZL, 2012, p. 14).

O emprego desse predicado remonta à Antiguidade e esteve ligado a asseveração de dois significados interligados, os quais: a afirmação da ortodoxia em detrimento das heresias e a universalidade da Igreja. O que estava em curso era a própria construção da catolicidade que, encontrou sua máxima expressão nas expressões de profissão de fé cristã, elaboradas ao longo do século IV, nos Concílios de Niceia (325) e de Constantinopla (381).

A ideia de catolicidade tomada como orientação no século XIX esteve relacionada à afirmação de uma superioridade católica frente a qualquer outra comunidade cristã, “numa compreensão da universalidade como moral e relativa”, como evidencia Pie-Ninot (2006, p. 83). Kehl (1997) entende que no processo de afirmação dessa catolicidade, o ultramontanismo se tornou um movimento de massa no catolicismo e citando Tocqueville afirma: “o papa foi mais estimulado pelos fiéis a se tornar senhor absoluto do que estes por ele a se sujeitar ao seu senhorio” (apud KEHL, 1997, p. 318). Santirochi (2010) chega a falar de uma espontaneidade do ultramontanismo vindo de “baixo”.

Não se pode, contudo, tomar tais afirmações como demonstrativas de qualquer consenso no que tange a percepção dos fiéis sobre atitudes da Igreja de Roma nesse período. Grings (1994) afirma que a longa permanência de Pio IX (1846-1878) no pontificado, sob as aspirações de um catolicismo ultramontano, “numa época de profundas transformações sociais no mundo, foi um verdadeiro desastre para a Igreja” (GRINGS, 1994, p. 265). O autor pensa na disseminação de mais ideias anticlericais como a consequência dessa inspiração ultramontana, quando esta também objetivaria colocar “a religião como elemento central de todo debate político” (RAMIRO Jr., 2014, p. 9).

Mesmo,

(...) as posições do Concílio de Trento (1545-1563), voltadas contra o protestantismo, e, mais tarde, a teologia católica que atuou contra o jansenismo e o regalismo, estão em sintonia com o ultramontanismo. O liame é a sustentação da soberania do sumo pontífice e a defesa da ortodoxia.

A ortodoxia é o elemento a que se recorre com maior intensidade na história conciliar em termos de doutrina. A doutrina além de ser a estrutura que embasa a tradição na Igreja é o recurso utilizado pela Igreja no século XIX como forma de externar e formalizar a fé.

“A ortodoxia é a linguagem que preserva o caráter de promessa do Evangelho de que a salvação é recebida de Deus, não é conquistada pelos seres humanos” (LINDBERG, 2008, p. 39). A ortodoxia, na história da Igreja, foi fruto dos diversos debates entre o episcopado, em harmonia com interesses e contextos históricos específicos, vinculando-se, na maioria das

vezes, a regulação das práticas religiosas; mas, ao mesmo tempo se relacionando com o que o episcopado propunha ser a legítima interpretação da mensagem de Cristo e dos Evangelhos.

Quando a Igreja deixou de ser *ecclesia romana* para ser *ecclesia catholica*, na virada para o século X, a afirmação da ortodoxia não era apenas uma necessidade, mas uma questão de verdade e autoridade. O Vaticano I, por sua vez, “enquadra-se num contexto geral de restauração, de oposição aos movimentos de libertação, de afirmação *máxima* da autoridade (CONGAR, 1997, p. 344).

Barbosa (2001) acentua que a Igreja não havia se mostrado contemporizadora das novas realidades surgidas após as mudanças nas instituições políticas, sociais e culturais que se seguiram à Revolução Francesa e especialmente, da consolidação do liberalismo em muitos países europeus. “Esse novo ordenamento teve sérias dificuldades em harmonizar-se com as tradicionais instituições eclesiásticas” (BARBOSA, 2001, p. 411). Se o confronto entre Igreja e Estado já se fazia sentir, da mesma forma, as novas correntes de pensamento permearam os centros de conhecimento católico, fazendo surgir reivindicações de novas formulações sobre a fé “que fosse capaz de estabelecer o justo equilíbrio entre fé e ciência, fé e conhecimento racional” (BARBOSA, 2001, p. 411).

Do ponto de vista institucional, reclamava-se uma melhor clarificação do exercício do poder primacial do bispo de Roma. Todo este conjunto de questionamentos levou Pio IX a ver na iniciativa ecuménica a possibilidade de rejeitar o naturalismo imperante, de restabelecer a ordem sobrenatural e de reforçar a autoridade da Igreja. Na ótica papal, seria a conclusão lógica de uma vaga de fundo que se fazia sentir em amplos setores da Igreja. Fora de Roma, a sensibilidade episcopal corroborava as preocupações papais, alargando-as, no entanto, a outras áreas sensíveis do momento: atualização do direito canónico, procura de um justo equilíbrio entre Igreja e Estado e um esforço de unidade com as Igrejas do Oriente. (BARBOSA, 2001, p. 411).

Diante da realidade política e eclesiológica que se apresentava, foi feita a opção de restringir “o convite formal de participação no concílio apenas aos bispos e a alguns membros do clero religioso. Pela primeira vez, o poder civil é excluído formalmente de uma celebração ecuménica” (BARBOSA, 2001, p. 411). Alguns governos manifestaram seu descontentamento com a ausência do poder civil no concílio e, se não impediram a participação de seu episcopado, também não a facilitaram – como no caso português.

Apresenta-se a seguir um quadro esquemático com apontamentos cronológicos sobre o desenvolvimento do concílio Vaticano I (1869-1870)⁸⁹, a fim de delinear de modo mais

⁸⁹ A sucessão de fatos aqui apresentadas baseia-se em Jedin (1961); Alberigo (2012) e Souza (2013).

sistemático a sucessão dos fatos que envolvem tal evento para que não pareçam dispersos ao longo do texto.

Quadro 2: Cronologia do concílio Vaticano I

Formação de uma comissão central para preparar o futuro concílio	Março de 1865
Formação das cinco comissões preparatórias	Maio de 1866
Anúncio	26/05/1867
Início dos trabalhos das comissões preparatórias	Setembro de 1867
Convocação	29/06/1868
Abertura solene	08/12/1869
Início dos trabalhos	10/12/1869
Início do exame do esquema de decreto dogmático sobre os erros racionalistas	28/12/1869
Aprovação da profissão de fé (2ª sessão solene)	06/01/1870
Aceitação pela comissão de introduzir o tema da infalibilidade pessoal do papa	09/01/1870
Pio IX aceita o parecer da comissão sobre a infalibilidade e permite que seja inserido nos trabalhos conciliares	01/03/1870
Retorno das congregações gerais com a discussão do esquema de constituição sobre a fé	18/03/1870
Aprovação da constituição dogmática <i>Dei Filius</i> (3ª sessão solene)	24/04/1870
Início da discussão geral sobre o esquema <i>De Romano Pontifice</i>	13/05/1870
Encerramento do debate geral sobre o esquema <i>De Romano Pontifice</i>	02/06/1870
Votação do conjunto <i>De Romano Pontifice</i>	13/07/1870

Votação solene da constituição dogmática <i>Pastor aeternus</i>	18/07/70
Distribuição do esquema de decreto sobre as missões	26/07/1870
Adiamento <i>sine die</i> do concílio	20/10/1870

O concílio Vaticano I foi convocado pela bula *Aeterni Patris*⁹⁰ de 29 de junho de 1868 com o objetivo de ser “o incremento da fé e da religião católica e para a extirpação dos erros crassos, para a reforma do clero e do povo cristão”, de acordo com o decreto de abertura de 8 de dezembro de 1869, quando foi celebrada a solene sessão de abertura.

Foram convocados ao concílio os cardeais, os bispos residenciais e os titulares, os superiores gerais das ordens religiosas, os abades *nullius*, os superiores das congregações monásticas; a todos foi dado o voto deliberativo que acontecera em Trento. Discutiu-se se era oportuno convidar para o concílio também os chefes de Estado, segundo o costume respeitado em todas as assembleias conciliares precedentes. Mas os tempos já tinham mudado, Estado e Igreja estavam separados em muitos países, em várias nações os governos seguiam uma política anticlerical; por vontade do papa na bula de convocação não se fez nenhum convite às autoridades civis, embora, no último momento, tenham sido inseridas algumas palavras que tornavam possível uma cooperação dos governos nos trabalhos do concílio (MARTINA, 2005, p. 257).

De acordo com Urbano Zilles (1970), Pio IX (1846-1878) pretendia sanar todos os males da sociedade moderna salientando a autoridade da Igreja.

Barbosa (1989, p. 11) acentua que “seria ingénuo pensar que Pio IX tivesse convocado o concílio com o único intuito de defender o seu poder político. De facto, na intenção de Pio IX, o Vaticano I devia ser uma tomada de posição da Igreja contra o laicismo e o naturalismo”.

Segundo Hubert Jedin (1961, p. 143), “as ondas da revolução francesa e as secularizações que a seguiram passaram como um temporal através do edifício da Igreja Católica, aparentemente envelhecido. Derrubaram o que ligava a Igreja ao Estado e à sociedade da época absolutista”. Aquelas ideias de que “o Estado deve apenas respeitar fins terrenos e de que deve haver uma efetiva desinstitucionalização da religião começam a assumir contornos mais precisos e rigorosos” (MONIZ, 2012, p. 5). A Igreja demorou, mas percebeu “o ritmo da

⁹⁰ Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/pius-ix/pt/documents/litterae-apostolicae-aeterni-patris-29-iunii-1868.html>

nova época, a época das técnicas e das massas, não sem resistência e repercussões, mas chegou a perceber-la” (JEDIN, 1961, p. 144).

Após uma preparação meticulosa, em 8 de dezembro de 1869 “transformou-se a nave lateral direita da basílica de São Pedro, em sala do concílio” (JEDIN, 1961, p. 155), contando com a presença de pouco mais de 700 bispos (BARBOSA, 1989), dos quais 7 eram brasileiros – na ocasião do concílio o Brasil dispunha de 12 dioceses, sendo que uma estava vacante. A respeito da primeira participação de bispos brasileiros em um concílio, Beozzo (2003, p. 3) descreve que:

Ficaram praticamente perdidos entre os mais de 750 padres conciliares ali presentes, pois nunca nos três séculos anteriores, algum bispo do Brasil havia estado em Roma, obrigados que foram pelo Padroado régio a tratarem de todos os assuntos eclesiásticos com o Rei de Portugal e depois com o Imperador do Brasil, pelas mãos dos quais haviam sido elevados ao episcopado.

Naquele dia era aberto solenemente o concílio, com a instrução de que os debates deveriam ocorrer “à base de um regulamento apresentado por Pio IX” (BARBOSA, 2001, p. 411). As reflexões conciliares foram dominadas por dois temas principais: “a explicação da fé católica face aos erros da época e a doutrina a respeito da Igreja de Cristo” (DENZINGER, 2013, p. 643).

A primeira reunião geral conciliar ocorreu dois dias após a abertura solene, tendo por pauta a apresentação de anúncios, a eleição de determinados funcionários do concílio⁹¹ e itens similares, entretanto, “a reunião estava tão mal preparada que o salão já estava meio vazio quando foi oficialmente adiada⁹²” (O’MALLEY, 2018, p. 151). Na mesma ocasião, teve lugar a discussão sobre a fórmula adotada pelo concílio. Alguns como o bispo da Bósnia, Josip Juraj Strossmayer (1815-1905), desejavam que fosse utilizada a fórmula do concílio de Trento “o sacrossanto Sínodo ecumênico e geral (...), legitimamente reunido no Espírito Santo” (DENZINGER, 2013, p. 395), ao invés da que já prefigurava no esquema debatido: “o bispo Pio, servo dos servos de Deus, com a aprovação do Sacro Concílio⁹³” (*Dei Filius*, prólogo).

⁹¹ A eleição dos membros das comissões só teria início no dia 14 de dezembro de 1869, sendo a primeira a ter seus membros eleitos a comissão da fé. Em 20 de dezembro do mesmo ano seria a vez da comissão de disciplina e a comissão das missões só seria composta no dia 14 de janeiro de 1870.

⁹² Texto original: “The meeting was so badly prepared that the hall was already half empty by the time it was officially adjourned”.

⁹³ Texto original: “Il Vescovo Pio, servo dei servi di Dio, con l’approvazione del Sacro Concilio” (*Dei Filius*, prólogo).

Entretanto, a discussão não se estendeu, a fórmula foi mantida e aparece nas duas constituições dogmáticas posteriormente aprovadas.

No mesmo dia 10 de dezembro de 1869 fora distribuído o esquema *Apostolici muneris*, contendo 18 capítulos e redigido pelo teólogo jesuíta Johannes Baptist Franzelin (1816-1886) sobre os erros racionalistas. O esquema estava assim organizado: “os dois primeiros (introdutórios) condenavam o racionalismo e o tradicionalismo; os outros nove eram dedicados à metodologia teológica; os últimos sete rejeitavam os erros do semirracionálsimo, inspirado por A. Günther, relativos aos principais dogmas cristãos” (ALBERIGO, 2012, p. 373). O texto que seria rejeitado um mês depois foi criticado por seu caráter “demasiadamente amplo e escolar” (DENZINGER, 2013, p. 643). O texto ainda “se demorava em subtilezas que só poucos especialistas conheciam” (ALBERIGO, 2012b, p. 373-374). Enfim, era muito acadêmico para ser um texto conciliar.

A segunda sessão que acabaria por rejeitar o projeto *Apostolici muneris* teve início na epifania⁹⁴, ocasião em que foi aprovada a profissão de fé. “Logo, em seguida, a comissão da fé decidiu pela necessidade de se refazer substancialmente o esquema dogmático preparatório e a assembleia foi comunicada” (ALBERIGO, 2012b, p. 374), para tal arranjo foi formada uma subcomissão composta por três membros:

Mons. De-champs, que de certa forma ocupou a presidência e aproveitou a ocasião aproveitou a oportunidade para destacar melhor suas ideias sobre o método apologetico (204); Monsieur Pie, cujo teólogo, Charles Gay, teve a alegria de escrever o novo prólogo, que deveria estabelecer claramente a união com o trabalho do Concílio de Trento (205); finalmente Monsenhor Martin, que, considerando o caráter principalmente germânico da maioria dos erros considerados, tinha a parte principal⁹⁵ (AUBERT, 1970, p. 201).

Em 21 de janeiro de 1870, em meio às discussões sobre esquemas de assunto disciplinar e pastoral recebidos anteriormente e que suscitaram inúmeras críticas e divergências⁹⁶, os

⁹⁴ Na compreensão da Igreja a epifania “é a manifestação de Jesus como Messias de Israel, Filho de Deus e Salvador do mundo. (...), ela celebra a adoração de Jesus pelos ‘magos’ vindos do Oriente” (Catecismo da Igreja católica, p. 148) aos seis dias de janeiro, compondo “o ciclo das festas em torno do mistério da encarnação (Anunciação, Natal, Epifania)” (Catecismo da Igreja católica, p. 330).

⁹⁵ Texto original: “Mons. De-champs, que en alguna manera ocupo la presidencia (203) y aprovecho la ocasion para poner mejor de relieve sus ideas sobre el metodo apologetico (204); Mons. Pie, cuyo teologo, Charles Gay, tuvo la alegria de redactar el nuevo prologo, que debia establecer claramente la union con la obra del concilio de Trento (205); finalmente Mons. Martin, que, visto el caracter sobre todo germanico de la mayor parte de los errores considerados, tuvo la parte principal”.

⁹⁶ Os projetos disciplinares recebidos após a rejeição do projeto *Apostolici muneris* versavam sobre os deveres dos bispos e a vacância da sé episcopal; sobre a vida clerical e sobre a redação de um catecismo universal em latim. No caso dos primeiros assuntos, a divergência estava na “desagradável impressão de querer favorecer uma ulterior acentuação da centralização” (ALBERIGO, 2012b, p. 374). No que diz respeito à vida do clero, muitos entenderam

padres conciliares receberam o esquema doutrinário sobre a Igreja elaborado pelo também jesuíta Clement Schrader (1820-1875). O tratado *De Ecclesia*, que, apesar de ter sido consideravelmente discutido, seria preterido para dar lugar às discussões sobre a infalibilidade papal, tinha em suas articulações a profundidade de uma eclesiologia dentro dos parâmetros ultramontanos.

O tratado estava articulado em um próêmio e 15 capítulos, aos quais seguiam-se 21 cânones. A proposição de abertura afirmava que “a Igreja é o corpo místico de Cristo”, e passava em seguida às teses mais comuns da eclesiologia pós-tridentina: que o cristianismo não pode ser praticado a não ser na Igreja (cap. II), que a Igreja é uma “sociedade verdadeira, perfeita, espiritual e sobrenatural” (cap. III), que é uma “sociedade visível” (cap. IV) e “una” (cap. V), que fora da Igreja não há salvação (caps. VI-VII), que a Igreja é “indefectível” (cap. VIII) e “infalível” (cap. IX), com “a soberania temporal da Santa Sé” (cap. XII), com “a concórdia entre a Igreja e a sociedade civil” (cap. XIII), “o direito e o uso do poder civil segundo a doutrina da Igreja católica” (cap. XIV) e, enfim, “os direitos especiais da Igreja em relação à sociedade civil” (cap. XV) (ALBERIGO, 2012b, p. 375).

Como afirmou Alberigo (2012b, p. 375), “o texto espelhava fielmente o estado da teologia romana sobre a Igreja”, mas em nenhum momento fazia referência à infalibilidade do papa da mesma forma que não tocava na questão do episcopado. A abordagem predominante era a da Igreja como *societas perfecta*.

A Igreja era vista essencialmente como uma sociedade com igual dignidade, eficácia e segurança de igual para igual. A visão de Igreja como corpo místico de Cristo, de uma sociedade bem diferente do Estado por natureza, fim e meios, não está certamente ausente e aparece em vários autores desde os primeiros decênios (...). O primeiro esquema da constituição da Igreja, no Vaticano I, redigido por Schrader, insistia na ideia do corpo místico. Grande parte dos bispos e teólogos era, porém, de ideias diferentes: a noção de corpo místico parecia vaga, confusa, insuficientemente fundada na Escritura, perigosamente unilateral, pela acentuação dos aspectos invisíveis e místicos que podiam por em segundo plano e menosprezar os aspectos visíveis e jurídicos, privando a Igreja dos necessários meios de defesa. E, assim, a apresentação de Igreja corpo místico desaparece na reconstrução do esquema Schrader, obra de Kleutgen. Dir-se-ia que a revolução ulterior da eclesiologia coincide com o ocaso do Estado liberal (MARTINA, 2005, p. 53).

que a infinidade de normas apresentada pelo esquema era pertinente “apenas ao clero latino, e não ao oriental. Foi durante esse debate que o italiano Gastaldi (Turim) fez votos de que toda a matéria disciplinar fosse regulada mediante a redação de um código orgânico” (ALBERIGO, 2012b, p. 374). O quarto projeto de decreto versando sobre a possibilidade de substituir os muitos catecismos diocesanos por um catecismo universal esbarrou na “preocupação de salvaguardar a autônoma responsabilidade dos bispos, frente à comentada (e temida) prepotência romana. Outros salientaram também a exigência de se respeitar as diversidades culturais, que separavam sobretudo o mundo católico latino do germânico e anglo-saxão” (ALBERIGO, 2012b, p. 374). Todos esses projetos foram devolvidos às comissões competentes após o exame preliminar.

A imagem do corpo de Cristo introduzida pelo texto, entretanto, não agradava à grande parte do episcopado, que também questionavam a ausência de ao menos uma referência sobre o colégio dos bispos. Ainda haviam divergências sobre as relações da Igreja com a sociedade civil, muitos entenderam que os capítulos dedicados à questão estavam mais perto de “suscitar problemas do que resolvê-los” (ALBERIGO, 2012b, p. 376), além de parecerem descontextualizados. Ficara decidida, então, a imediata reelaboração do texto.

A necessidade de melhorar a acústica da sala conciliar deixou paralisados os trabalhos conciliares por cerca de quatro semanas. Nesse ínterim, a comissão encarregada de avaliar os novos assuntos aceitou colocar o tema da infalibilidade pessoal do papa entre os trabalhos do concílio e ao mesmo tempo eram elaboradas alterações para o regulamento da assembleia.

No início de março de 1870 foi distribuído um capítulo escrito pelo cardeal Bilio (1826-1884) a ser acrescentado no esquema sobre a Igreja (após o capítulo XI), tratando da prerrogativa de infalibilidade do pontífice romano. A complexidade da questão se acentuava e “muitos insistiam na inoportunidade de uma definição que não só não contava com a unanimidade, mas até poderia dividir profundamente os católicos” (ALBERIGO, 2012b, p. 378).

O novo regulamento, com o objetivo de acelerar o andamento dos trabalhos conciliares, estabelecia que os padres teriam dez dias para apresentar suas considerações a partir da entrega de um novo texto.

4 **CAPÍTULO 3 – AS ESTRUTURAS DA TRADIÇÃO E DA REPRESENTAÇÃO**

Entender tradição e representação como instituições é afirmar que ambas possuem uma estrutura própria, que não são imutáveis, mas que no âmbito da Igreja são tratadas como traço de continuidade, autoridade e verdade.

A proposta geral desse capítulo é apresentar aquilo que foi entendido, a partir das discussões teóricas, como elementos e estrutura dessas categorias no que diz respeito ao concílio Vaticano I (1869-1870). Para tanto, deve-se tomar por base que a estrutura necessária à compreensão da tradição na Igreja é a doutrina. Justamente quando a concepção moderna afirma que a religião deve ser livre da doutrina, o Vaticano I (1869-1870) se apega a essa estrutura que concebe a continuidade das verdades.

A primeira parte do capítulo – A dupla ordem do conhecimento: fé e razão – concentra-se em apresentar a constituição dogmática *Dei Filius* (1870) do Vaticano I (1869-1870). As definições doutrinárias da constituição expressam um consenso relativo a um desejo do reavivamento da Igreja: Deus, fé e razão. Os dois primeiros capítulos da constituição têm por objeto as verdades cujo conhecimento preliminar está suposto pelo ato da fé; o terceiro capítulo trata de expor os pontos da doutrina da Igreja atacados pelos “erros modernos”. E, por fim, define o caráter racional do ato de fé.

O segundo tópico – A infalibilidade da Igreja, o primado do papa e a perpetuidade da tradição – delinea um estudo da constituição dogmática *Pastor Aeternus* (1870). A constituição compõe a maior fonte de divergências no concílio e na Igreja no século XIX. A constituição é composta por quatro partes que tratam da primazia da jurisdição de Pedro; da transmissão perpétua desta prerrogativa na pessoa de seus sucessores na cátedra de Roma; da íntima natureza do primado romano, como poder verdadeiramente episcopal, ordinário, imediato e universal; e, por fim, da infalibilidade pessoal do pontífice romano por um carisma especial, quando como mestre universal propõe doutrinas ou anula questões em relação com a fé e a moral (RAMOS-LISSÓN, 1998).

A terceira parte do capítulo – A centralização como base da doutrina – apresenta a estrutura da categoria representação no concílio Vaticano I baseada na doutrina que fortalecia as funções do papa. O concílio se encarregou de uma centralização político-administrativa e doutrinária firmada em Roma. Outro objetivo do concílio foi fornecer à catolicidade explicações e fundamentos para os novos tempos, contestando ou reorientando as novas perspectivas.

A última parte do capítulo – Ecos de um concílio dogmático – evidencia os desdobramentos das definições do concílio Vaticano I (1869-1870) para as discussões da sociedade e também como se deu a chamada “recepção” do concílio nas fileiras da Igreja (que não o dos fiéis leigos), uma questão tão complexa que acabou por excluir da comunhão eclesial membros da hierarquia católica. Da mesma forma, começam a ser apresentadas algumas interseções políticas desses desdobramentos.

4.1 A DUPLA ORDEM DO CONHECIMENTO: FÉ E RAZÃO

Pio IX (1846-1878) assumira uma Igreja que já se defrontava com os questionamentos sobre a natureza da fé e o lugar da razão desde os séculos anteriores, sua encíclica *Qui pluribus* (1846) tratou da questão preliminarmente, negando que houvesse uma oposição entre fé e razão ou uma supremacia desta sobre aquela. E, ainda, atribuía um papel à razão na fé cristã:

Se bem que, de fato, a fé seja superior à razão, todavia nunca se pode encontrar entre elas discrepância ou desacordo algum, pois ambas provêm da única e mesma fonte imutável da verdade, Deus ótimo e máximo, e por isso se dão recíproco auxílio; tanto é verdade que a reta razão revela, protege e defende a verdade da fé, enquanto a fé livra a razão de todo erro e maravilhosamente a ilumina com o conhecimento das coisas divinas, a consolida e a aperfeiçoa (DENZINGER, 2013, p. 610).

Ainda que aludindo diversas vezes à razão, a encíclica não aprofundava o tema na perspectiva da Igreja, tarefa que o concílio Vaticano I (1869-1870) buscaria levar a cabo.

Quando foram retomadas as congregações gerais do concílio, em 18 de março de 1870, o texto a ser debatido era o esquema de constituição sobre a fé, reelaborado pelo teólogo jesuíta Joseph Kleutgen (1811-1883).

A aprovação da constituição sobre a fé, *Dei Filius*, no dia 19 de abril de 1870, na terceira sessão do concílio, “sem abstenções nem votos contrários” (ALBERIGO, 2012b, p. 379), contando também com a aprovação do papa, presente na sessão.

O texto em quatro capítulos definiu uma doutrina da revelação divina. O axioma fundamental da teologia cristã de que Jesus é o “revelador do Pai” é a origem do conhecimento que a Igreja propõe, o conhecimento que é peculiar a fé, assentado na verdade de que “Deus se revela”, em oposição a toda forma de racionalismo ateu.

É a intrigante afirmação da constituição de que filosofia e revelação não se misturam, nem se confundem uma com a outra, mas também não se anulam, existindo

duas ordens de conhecimento, distintas não só pelo princípio, mas também pelo objeto; pelo princípio, visto que numa conhecemos pela razão natural e na outra, pela fé divina; e pelo objeto, porque, além daquilo que a razão natural pode atingir, são propostos para crermos mistérios escondidos em Deus, que não podemos conhecer sem a divina revelação (DENZINGER, 2013, p. 648).

Em uma ratificação do *Syllabus* (1864) a constituição dogmática afirma que quaisquer asserções diferentes das verdades de fé são falsas (MEDEIROS, 2013).

A Igreja,

que juntamente com o múnus apostólico de ensinar recebeu o mandato de guardar o depósito da fé, tem também de Deus o direito e o dever de proscrever a ciência de nome falso, a fim de que ninguém se deixe iludir pela filosofia e pela vã falácia. Eis por que não só é vedado a todos os cristãos defender como legítimas conclusões da ciência opiniões reconhecidamente contrárias à fé – sobretudo se tiverem sido reprovadas pela Igreja –, mas ainda estão inteiramente obrigados a tê-las em conta de erros que se apresentam com falsa aparência de verdade (DENZINGER, 2013, p.649).

A constituição estava baseada na afirmação de um Deus livre e pessoal e na possibilidade de o ser humano conhecer certas verdades, como a existência de Deus, reconhecendo a utilidade da revelação divina para que o ser humano chegue a conhecer o que é possível saber do Deus verdadeiro (AUBERT, 1970).

Outrossim, chama atenção no excerto a desconfiança da Igreja em relação às novas teoria científicas provenientes da física e da biologia, poder-se-ia atentar para a confrontação⁹⁷ que domina a segunda metade do século XIX “entre alguns dos principais defensores científicos do evolucionismo materialista Haeckel, Clémence Royer e Huxley — e os defensores de uma antropologia anti-evolucionista e cristã” (ARTEAGA, 2008, p. 371). Santirochi (2010, p. 25) destaca que “o choque entre o ultramontanismo e os outros ‘ismos’ do século XIX era inevitável”, sendo as definições do concílio Vaticano I (1869-1870) apenas uma das faces dessa realidade.

O quarto e último capítulo da constituição dogmática *Dei Filius*, datada de 24 de abril de 1870, acabou por tratar especificamente a interseção entre fé e razão – o terceiro capítulo da

⁹⁷ Ainda estava por vir a obra “A origem do homem” de Charles Darwin, em 1871, como marca dos embates entre o discurso das ciências e a verdade revelada na Bíblia (ARTEAGA, 2008).

mesma constituição dogmática ocupou-se da fé –, entendida por Sesboüé (2006, p. 251) como “a verdadeira finalidade” de tal constituição.

É o próprio texto conciliar que sustenta a existência de duas ordens do conhecimento, aliás, é “o constante sentir da Igreja Católica [que] tem também sustentado e sustenta” (DENZINGER, 2013, p. 647) tal afirmação “não só pelo princípio, mas também pelo objeto” (DENZINGER, 2013, p. 648). Ao diferenciar o princípio do objeto, o texto tangencia as formas de conhecer pela “razão natural” e pela “fé divina”, no primeiro e o conhecimento que só se alcança pela “divina revelação”, no segundo.

É bastante claro o esquema do capítulo. Feita a distinção das “duas ordens do conhecimento” (1º parágrafo), o texto expõe o papel da razão na compreensão da fé, sem deixar de lhe definir os limites nos “ministérios divinos” (2º parágrafo). O 3º parágrafo rejeita a possibilidade de qualquer contradição entre fé e razão e assinala duas causas de eventual “aparência de contradição”, determinando, nessa circunstância, a função do magistério. Já o 4º parágrafo apresenta o relacionamento positivo que fé e razão podem cultivar. E o capítulo termina distinguindo o progresso das ciências (4º parágrafo) e o progresso das doutrinas (5º parágrafo) (SESBOÛÉ, 2006, p. 251).

Teologicamente, as duas ordens a que se refere o texto conciliar, geralmente, são associadas ao “dogma cristológico das duas naturezas” (SESBOÛÉ, 2006, p. 251) como definido no concílio de Calcedônia (451)⁹⁸. Essa seria uma das questões suscitadas no âmbito do Vaticano I e que suscitam uma complexidade doutrinária e epistemológica para a Igreja até que o concílio Vaticano II, no século seguinte, atue para a restauração da estrutura trinitária.

Nessa relação doutrinal entre fé e razão, na qual a primeira se sobrepõe a segunda, reside a “impossibilidade de contradição entre elas, como também possibilidade de colaboração frutuosa” (SESBOÛÉ, 2006, p. 254). Na possibilidade de ambas o Vaticano I aponta a Igreja como a depositária de “tudo o que, tão numeroso e tão prodigioso, foi por Deus disposto para a evidente credibilidade da fé cristã” (DENZINGER, 2013, p. 647).

O termo mistério(s) que aparece nos dois primeiros parágrafos suscita a disposição humana “do horizonte último e indisponível da sua transcendência” (FERNANDES, 2005, p. 45) e ao mesmo tempo “os limites da razão” (SESBOÛÉ, 2006, p. 252). O mistério que era

⁹⁸ No Símbolo de fé de Calcedônia, datado de 22 de outubro de 451, é definido que “se confesse que um só e o mesmo Filho, o Senhor nosso Jesus Cristo, perfeito na sua divindade e perfeito na sua humanidade, verdadeiro Deus e verdadeiro homem <composto> de alma racional e de corpo, consubstancial ao Pai segundo a divindade e consubstancial a nós segundo a humanidade” (DENZINGER, 2013, p. 113). Da mesma forma, em carta enviada ao Imperador Leão I, a *Promississe me menini*, datada de 17 de agosto de 458, também chamada de *Tomus II Leonis* afirma-se que: “(...) se no único Senhor Jesus Cristo, verdadeiro Filho de Deus e do homem, existe uma só pessoa do verbo e da carne, que realiza de modo inseparável e indivisível ações comuns” (DENZINGER, 2013, p. 118).

distante paulatinamente se aproxima através da ideia de revelação e, assim, o texto conciliar reforça logo no primeiro parágrafo: “além daquilo que a razão natural pode atingir, são propostos para crermos mistérios escondidos em Deus, que não podemos conhecer sem a divina revelação” (DENZINGER, 2013, p. 648).

Passando pelo segundo parágrafo, a constituição aponta que “os mistérios divinos por sua própria natureza excedem de tal modo a inteligência criada” (DENZINGER, 2013, p. 648) como demonstração da limitação da razão na compreensão da revelação. E no último parágrafo afirma que: “a doutrina da fé, que Deus revelou, não foi proposta como uma descoberta filosófica a ser aperfeiçoada pelas mentes humanas” (DENZINGER, 2013, p. 649).

Na mesma linha da encíclica *Qui pluribus*, a primeira constituição do Vaticano I (1869-1870) infere sobre as pretensões filosóficas que questionam ou visam deslegitimar a fé. Naquela afirmava-se que “para iludir os povos e enganar especialmente os incautos e inexperientes (...), não hesitam em arrogar para si o título de filósofos, como se a filosofia, que não consiste senão no investigar a verdade da natureza, devesse rejeitar aquilo que Deus (...) se dignou manifestar aos homens” (DENZINGER, 2013, pp. 609-610).

Sesboüé (2006) considera que o concílio Vaticano I (1869-1870) se esforçou por condenar o que fora considerado pela Igreja como pseudociência⁹⁹, especialmente, por considerar que ela poderia representar um obstáculo ao desenvolvimento do magistério no campo científico (tal como almejado pela Igreja). Assim, no quarto capítulo da *Dei Filius* quando afirma que a Igreja “recebeu o mandato de guardar o depósito da fé” completa afirmando que a mesma tem “o dever de proscrever a ciência de nome falso, a fim de que ninguém se deixe iludir pela filosofia e pela vã falácia” (DENZINGER, 2013, p. 649).

A revelação, por sua vez, despontada como instrumento para o conhecimento dos mistérios teve no segundo capítulo da mesma constituição dogmática seu próprio espaço. Sua proposição inicial se dava quase nos mesmos moldes do quarto capítulo, figurando que o conhecimento pela razão está condicionado à revelação (fruto da graça divina). Assim,

A mesma santa mãe Igreja sustenta e ensina que Deus, princípio e fim de todas as coisas, pode ser conhecido com certeza pela luz natural da razão humana, a partir das coisas criadas; “pois o invisível dele é divisado, sendo compreendido desde a criação do mundo, por meio do que foi feito [*Rm 1,20*]; mas <ensina> que aprova à sua sabedoria e bondade revelar ao gênero humano, por outra via, e esta sobrenatural, tanto a si próprio como os eternos

⁹⁹ Deve-se fazer uma ressalva: no exame do esquema da constituição *Dei Filius* (1870) houveram bispos que sublinharam “a importância de se respeitar a liberdade da pesquisa científica” (ALBERIGO, 2012b, p 378) e não tomar toda forma de ciência como falsa, ainda que não indiquem parâmetros para tal distinção.

decretos da sua vontade, conforme diz o Apóstolo: “Havendo Deus outrora em muitas ocasiões e de muitos modos falado aos pais pelos profetas, ultimamente, nestes dias, falou-nos pelo Filho” [*Hb 1,1s; cân. 1*]. Decerto, a esta revelação divina deve-se atribuir que, por todos, também na presente condição do gênero humano, possa ser conhecido facilmente, com firme certeza e sem mistura de erro algum, aquilo que nas coisas divinas não é por si inacessível à razão humana (DENZINGER, 2013, pp. 644-645).

Ressalte-se que, fora por ocasião do concílio de Trento (1545-1563) que a Igreja “expôs uma densa confissão de fé na Revelação” (RIBEIRO, 2006, pp. 56-57) tal como retomada e referenciada pelo Vaticano I (1869-1870). A revelação é tratada de forma objetiva e associada à autoridade da interpretação da escritura, sendo “em matéria de fé e moral pertencente ao edifício da doutrina cristã, se tenha por sentido verdadeiro da Sagrada Escritura aquele que sustentou e sustenta a santa mãe Igreja” (DENZINGER, 2013, p. 645).

No terceiro parágrafo desse segundo capítulo o Vaticano I (1869-1870) ainda reafirma as duas fontes da revelação, preconizadas por Trento, a escritura e tradição, com a citação direta do “Decreto sobre os livros sagrados e as tradições a serem acolhidas” de 1546:

Esta revelação sobrenatural, pois, segundo a doutrina da Igreja universal, definida pelo Santo Sínodo de Trento, está contida “nos livros e nas tradições não escritas que, recebidas pelos Apóstolos da boca do próprio Cristo ou transmitidas como que de mão em mão pelos próprios Apóstolos sob o ditado do Espírito Santo, chegaram até nós (DENZINGER, 2013, p. 645)

Como já dito, no âmbito da Igreja, aqueles que a conduzem percebem-se como sucessores da autoridade emanada dos apóstolos.

Boff (1994) esclarece que esse entendimento teológico parte da compreensão das “fontes da fé (Escritura e Tradição), sempre dentro de um contexto maior (a história da salvação/perdição universal)” (BOFF, 1994, p. 41). Boff (1994) toca em um outro aspecto fundamental, “nem sempre a repetição da tradição garante a preservação da fé” (BOFF, 1994, p. 347).

Como recorda Ribeiro (2006, p. 59), no contexto histórico-ecclesiológico do Vaticano I “várias correntes filosóficas de então negavam a possibilidade da Revelação divina, bem como a capacidade cognoscitiva do homem (...) o cartesianismo, que pôs em xeque a autoridade da Tradição; a filosofia spinozista, a qual exclui *a priori* a religião revelada”. Negando o caráter transcendente da revelação, tais correntes defendiam o primado da razão, eis para o Vaticano I (e para a Igreja), a necessidade de afirmar que não havia oposição entre fé e razão.

Dando continuidade ao trabalho desenvolvido pelo concílio de Trento,

(...) o Vaticano I elenca uma tríplice ordem de verdades, a saber: - verdades naturais, que podem ser conhecidas pela razão; - verdades naturais reveladas, que são reveladas por Deus, mas que podem ser conhecidas pela razão; - verdades sobrenaturais, que somente podem ser conhecidas pela Revelação (RIBEIRO, 2006, p. 60).

Nesse sentido, o quarto capítulo da constituição dogmática *Dei Filius* versará sobre “as possibilidades e os limites da teologia” (SESBOÛÉ, 2006, p. 253) voltadas para a diversificação das disciplinas teológicas na esteira do, cada vez maior, desenvolvimento e apelo da racionalidade moderna, afirmando assim que:

Decerto, a razão, iluminada pela fé, quando busca diligente, pia e sobriamente, consegue com a ajuda de Deus, alguma compreensão dos mistérios, e esta frutuossíssima, quer pela analogia das coisas conhecidas naturalmente, quer pela conexão dos próprios mistérios entre si e com o fim último do homem; nunca, porém, se torna capaz de compreendê-los como compreende as verdades que constituem o seu objeto próprio (DENZINGER, 2013, p. 648).

O concílio, portanto, vê com bons olhos apenas a teologia que é, da mesma forma, iluminada pela fé, o que significa que tal teologia “recebe da revelação seu *objeto e sua norma*, tal como a Igreja propõe” (SESBOÛÉ, 2006, p. 253). A partir dessa constatação, Sesboüé (2006) questiona se o entendimento é da teologia como “um trabalho racional no campo da fé” ou “um ato de fé que integra (e, ao mesmo tempo, limita) o trabalho da razão” (SESBOÛÉ, 2006, p. 253) e, conclui que os textos conciliares tendem ao segundo. Seria o Vaticano I autor da visão “de uma teologia unificada em volta de um princípio simultaneamente antropológico e teológico” evidente no “extrinsecismo¹⁰⁰ de todo o texto” (SESBOÛÉ, 2006, pp. 253-254).

Ao suscitar a limitação da razão na compreensão da revelação ou dos mistérios divinos, a constituição aponta que estes “permanecem ainda encobertos com o véu da mesma fé e como que envoltos em certa escuridão” (DENZINGER, 2013, p. 648). Sesboüé (2006) entende que essa escuridão aponta para a necessidade de um trabalho teológico para uma espécie de contraponto à metafísica da luz que domina boa parte do texto conciliar; no segundo capítulo, por exemplo, fala-se em conhecer através da “luz natural da razão humana” (DENZINGER,

¹⁰⁰ O extrinsecismo a que alude Sesboüé (2006) é uma posição na qual “os fatos marcados pelo milagre pertencem à história sagrada, porque munidos de um selo divino; o milagre legitima a Igreja, e esta define os dogmas como interpretação autêntica de sua fé. Mas, aqui, o milagre funciona como critério extrínseco, na medida em que só se leva em consideração que Deus falou e não que coisa propriamente ele tenha revelado. (...) O extrinsecismo chega a afirmar o dogma, mas sacrifica a história” (GIBELLINI, 2002, p. 163). A solução encontrada para tal problema residiu na definição do conceito de “tradição viva”, de Maurice Blondel, “que reconhece o dogma em suas origens na história” (GIBELLINI, 2002, p. 163).

2013, p. 644) e, novamente, no terceiro capítulo, “confirma com sua graça os que transferiu das trevas à sua luz maravilhosa” (DENZINGER, 2013, p. 646).

No âmbito do terceiro capítulo a constituição trata, ainda que suscintamente, o “Magistério ordinário e universal” (DENZINGER, 2013, p. 646) como o contraponto da Igreja “em declaração solene” (DENZINGER, 2013, p. 646) quando diz que “deve-se (...) crer com fé divina e católica tudo o que está contido na palavra de Deus escrita ou transmitida, e (...) nos é proposto a ser crido como revelado por Deus” (DENZINGER, 2013, p. 646).

Tal questão sobre o magistério seria recuperado, posteriormente, na constituição dogmática *Pastor aeternus* (1870). Cabe destacar que aqui cabe a compreensão da Igreja como continuadora da missão salvífica de Cristo e, portanto, concretizadora do magistério eclesiástico derivado de Cristo recebido “sob o ditado do Espírito Santo” (DENZINGER, 2013, p. 645). Esse magistério eclesiástico “é exercido pelo Colégio dos Bispos, e por cada um dos bispos, sucessores dos Apóstolos, em comunhão com o bispo de Roma” (RIBEIRO, 2006, p. 65).

É nesse ponto que o Vaticano I irá concentrar seus esforços na distinção e consolidação de dois magistérios: o ordinário de que fala a *Dei Filius* e o extraordinário, que terá espaço na *Pastor aeternus* (1870), estabelece as prerrogativas do pontífice, especialmente no apontamento do dogma da infalibilidade; aquele primeiro – o magistério ordinário – “é exercido pelo papa e pelos bispos, passível de falhas e limites” (RIBEIRO, 2006, p. 65). A distinção efetiva entre o magistério eclesiástico e a tradição só será realizada no concílio posterior, o Vaticano II¹⁰¹.

Silva (2013, p. 16) ao apontar os traumas com os quais a Igreja se ressentia às vésperas do Vaticano I (1869-1870) e que, em seu entendimento, marcaram todo o desenvolvimento do concílio, indica que o terceiro trauma, “de caráter espiritual e intelectual”, está relacionado ao embate com o racionalismo e com o liberalismo, de tal modo que o magistério eclesiástico estivesse sendo, de certa forma, abandonado. Assim, o proêmio da *Dei Filius* (1870) cumpriria o papel de associar tal abandono e, a conseqüente, projeção do racionalismo ao erro da Reforma protestante, “que substituiu a autoridade eclesial pelo juízo privado do indivíduo (SILVA, 2013,

¹⁰¹ Na constituição dogmática *Dei verbum* do concílio Vaticano II, de 18 de novembro de 1965, ocupou-se a Igreja de apontar os espaços devidos à tradição e ao magistério e sua relação com as Escrituras, assim, a “(...) Tradição, oriunda dos Apóstolos, progride na Igreja sob a assistência do Espírito Santo. (...) O ensinamento dos Santos Padres testemunha a presença vivificante dessa Tradição (...). Pela mesma Tradição torna-se conhecido à Igreja o cânon completo dos Livros Sagrados, e as próprias Sagradas Escrituras são nela cada vez melhor compreendidas e se fazem sem cessar atuantes (...). A sagrada Tradição e a Sagrada Escritura constituem um só sagrado depósito da Palavra de Deus, confiado à Igreja (...). O ofício de interpretar autenticamente a palavra de Deus escrita ou transmitida foi confiado unicamente ao Magistério vivo da Igreja, cuja autoridade se exerce em nome de Jesus Cristo. Tal Magistério não está acima da Palavra de Deus, mas a seu serviço, não ensinando senão o que foi transmitido (...). É claro, portanto, que a sagrada Tradição, a Sagrada Escritura e o Magistério da Igreja, (...) se unem e se associam de tal maneira que um sem os outros não se mantém” (DENZINGER, 2013, pp. 984-986).

p. 16) e associado a este, os erros modernos, criando uma “visão apocalíptica da modernidade” (SILVA, 2013, p. 17).

(...) ninguém ignora que as heresias, já condenadas pelos Padres do Concílio de Trento, se dividiram em várias seitas como consequência da rejeição feita ao magistério divino da Igreja que deixou à mercê do juízo de cada um a verdade relativa à religião; e essas seitas, discordando e lutando entre si, fizeram com que muitas pessoas falhassem na fé em Cristo. Assim, as mesmas Sagradas Escrituras, que anteriormente eram proclamadas como a única fonte da verdade e o único código da doutrina cristã, acabaram não sendo mais consideradas livros divinos, sendo contadas entre os contos míticos. Então, nasceu e se espalhou amplamente a doutrina do racionalismo, o naturalismo, que combatendo em tudo a religião cristã por causa de sua instituição sobrenatural, procura com todo esforço, excluir o Cristo (o único Senhor e nosso Salvador) da mente dos homens, tanto da vida quanto dos costumes dos povos, para estabelecer o reino – como se diz – da razão pura e da natureza. Depois de abandonar e rejeitar a religião cristã, negou o verdadeiro Deus e seu Cristo, fazendo com que muitos caíssem no abismo do panteísmo, do materialismo, do ateísmo (*Dei Filius*, prólogo).

Tal visão aparece no primeiro e no segundo capítulos da constituição, fundamentada pela teologia da criação – “esse único e verdadeiro Deus (...) ‘criou simultaneamente desde o início do tempo, do nada, ambas as criaturas: a espiritual e a corporal, isto é, a angelical e a mundana; e em seguida a humana, de algum modo comum <a ambas>, constituída de espírito e corpo” (DENZINGER, 2013, p. 644) – e, como correlato, pelo recurso à carta de Paulo aos romanos – a Igreja “sustenta que Deus (...) pode ser conhecido com certeza pela luz natural da razão humana, a partir das coisas criadas; ‘pois o invisível dele é divisado, sendo compreendido desde a criação do mundo, por meio do que foi feito” (DENZINGER, 2013, p. 644), respectivamente.

Além dos capítulos, a constituição dogmática *Dei Filius* (1870) apresenta os cânones referentes a cada um, anatematizando o que for contrário a tais definições.

Os cinco primeiros cânones condenam os erros referentes à existência de Deus, bem como o materialismo e o panteísmo. Seguem quatro que censuram os que negam a teologia natural ou afirmam o deísmo e o racionalismo irrestrito. A seguir, seis cânones em oposição à autonomia da razão; ao fideísmo; ao agnosticismo e ao mitologismo. Encerram três proposições contrárias às escolas filosóficas e teológicas embasadas no liberalismo.

O quadro a seguir apresenta alguns desses cânones:

Quadro 3: Cânones da constituição dogmática *Dei Filius* (1870)

Cap. 1	<p>“5. Se alguém não professar que o mundo e todas as coisas nele contidas, tanto as espirituais como as materiais, foram por Deus produzidas do nada segundo toda a sua substância, ou disser que Deus criou, não por vontade livre de toda necessidade, mas com a mesma necessidade com que necessariamente se ama a si mesmo, ou negar que o mundo foi feito para a glória de Deus: seja anátema”</p> <p>(DENZINGER, 2013, p. 650).</p>
Cap. 2	<p>“2. Se alguém disser que não é possível ou não convém que o homem seja instruído pela revelação divina sobre Deus e o culto a ele devido: seja anátema” (DENZINGER, 2013, pp. 650-651).</p>
Cap. 3	<p>“1. Se alguém disser que a razão humana é de tal modo independente, que Deus não possa dela exigir a fé: seja anátema”</p> <p>(DENZINGER, 2013, p. 651).</p>
Cap. 4	<p>“3. Se alguém disser que, às vezes, conforme o progresso das ciências, se pode atribuir aos dogmas propostos pela Igreja um sentido diverso daquele que ensinou e ensina a Igreja: seja anátema”</p> <p>(DENZINGER, 2013, p. 652).</p>

Barbosa (2001) lembra que a constituição dogmática *Dei Filius* (1870) foi o resultado dos esforços despendidos nos primeiros meses do concílio, ocasião em que as discussões se centraram em questões relativas ao racionalismo, naturalismo e outras correntes de caráter filosófico-teológico. A aprovação da constituição, portanto, “respondia satisfatoriamente a inquietações legítimas dalguns centros teológicos; numa linha de consenso e num justo equilíbrio, harmonizavam-se dados de fé com a racionalidade imperante” (BARBOSA, 2001, p. 411).

4.2 A INFALIBILIDADE DA IGREJA, O PRIMADO DO PAPA E A PERPETUIDADE DA TRADIÇÃO

Tendo sido aprovada a constituição dogmática *Dei Filius* (1870), a programação conciliar previa que deveriam seguir as discussões acerca do esquema sobre a Igreja (*De*

Ecclesia). O esquema – aquele anterior à aprovação da *Dei Filius* (1870) – era composto por um conjunto de capítulos, dentre os quais destacava-se tão somente o primado do papa, não havendo nenhuma referência à infalibilidade pontifícia.

Ainda na fase preparatória do concílio, em 11 de fevereiro de 1869, havia sido discutido por uma das comissões um *Memorial* composto por mais de 100 páginas que contemplava o tema da infalibilidade. Elaborado pelo arcebispo titular de Edessa, Giuseppe Cardoni (1802-1873), o texto foi bem recebido pelos membros da comissão que “mostravam-se favoráveis à oportunidade de definir a doutrina, mas pensavam que uma proposta de tal teor deveria ser conduzida pelo papa” (SOUZA, 2013, p. 70). Optaram, então por esperar um solicitação dos bispos sobre o tema.

Muitos bispos, entretanto, já haviam chegado ao concílio com a ideia perfilada ao longo dos meses (e até dos anos) que antecederam o concílio de definir “a infalibilidade papal como prerrogativa dogmática” (BARBOSA, 2001, p. 411).

Diante da pressão já existente por parte da maioria de uma definição da infalibilidade, fora permitido que um grupo de trabalho se dedicasse à preparação de um esboço sobre o exercício ministerial do papa e suas prerrogativas pessoais.

Deixando de lado o esquema sobre a Igreja, o concílio passou a se ocupar desse esboço, o esquema *De Romano Pontifice*, desenrolando-se um intenso debate em que ficava evidente “a oposição de um grupo coeso, conhecido por ‘minoria’, que, de forma dialética, se baterá por uma prerrogativa papal ligada ao consenso de toda a Igreja” (BARBOSA, 2001, p. 411).

Desde o início do concílio Vaticano I, e a partir desse momento de forma mais contundente, ficam marcadas as atuações de dois grupos distintos. O pequeno grupo composto em grande parte por bispos franceses e alemães conhecido como “minoria” caracterizava-se por uma postura anti-infalibilidade,

talvez porque mais sensível às exigências objetivas da mentalidade do tempo e consciente dos perigos que poderiam advir de uma rígida intransigência, teve o mérito de ajudar a compreender o sentido da infalibilidade e a colocá-la nas suas justas proporções, isto é, limitada unicamente às questões reveladas relativas à fé e à moral, excluindo, de fato, os atos do magistério ordinário (BARBOSA, 1989, p. 28).

Também, “os bispos orientais, americanos e italianos em cujos países residiam teses jansenitas pertenciam ao grupo anti-infalibilista” (Souza, 2013, p. 83).

Por sua vez, o grupo da maioria era composto pelos clérigos que defendiam a definição da infalibilidade pessoal do papa. “A maioria, que sempre contou com a confiança e o aval de Pio IX, compreendia em primeiro lugar os padres italianos, espanhóis, latino-americanos, irlandeses, mas também numerosos belgas, franceses, alguns alemães e não poucos orientais” (ALBERIGO, 2012b, p. 372). Esse grupo propôs logo no início dos trabalhos do concílio a exclusão dos anti-infalibilistas (sob acusação de heresia) no que Alberigo (2012) chamou de “moção grosseira”.

O numeroso grupo infalibilista era guiado por alguns líderes: o inglês Manning (Westminster), o belga Dechamps (Malines), o alemão Senestrey (Ratisbona), o francês Pie (Poitiers). (...) De sua parte, a minoria tinha também seus cabeças: Rauscher (Viena), Schwarzenberg (Praga), Simor (primaz húngaro), Dupanloup (Orleães), o historiador dos concílios Hefele (Rottenburg), Ketteler (Mogúncia), etc. (ALBERIGO, 2012b, pp. 372-373).

Segundo Alberigo (2012) foram feitas tentativas de formação de um “terceiro partido” que não lograram êxito. Tal grupo adotaria uma posição “não radical com relação à infalibilidade, mas desejoso de recuperar as doutrinas teológicas antigas sobre a tese” (SOUZA, 2013, p. 82).

O esquema *De Romano Pontifice* estava organizado em quatro capítulos desenvolvidos após um próêmio, sendo os três primeiros “a articulação do cap. XI do original esquema *De ecclesia*” (ALBERIGO, 2012b, p. 381) com os acréscimos propostos pelos padres e incluídos pelo teólogo jesuíta Clement Schrader (1820-1875). O quarto capítulo ocupava-se da infalibilidade propriamente.

Foram catorze sessões de discussão do texto até o encerramento do debate geral, em 2 de junho de 1870. Passava-se, então, ao exame de cada uma das partes do documento. “Mais do que nunca, o concílio se ressentia da falta de um esclarecimento eclesiológico geral, sem o que o debate perdia a perspectiva e se tornava até ambíguo” (ALBERIGO, 2012b, p. 381). Muitas eram as preocupações teológicas sobre a constituição que se delineava; havia um clima de tensão entre os padres (ALBERIGO, 2012). Foi nesse contexto que o cardeal Filippo Guidi (1815-1879) teria se manifestado a favor de uma fórmula intermediária para o texto da infalibilidade, baseada na consulta do papa “sobre o sentimento e a fé dos bispos” (ALBERIGO, 2012b, p. 382) para exercer tal prerrogativa, ocasião em que teria sido censurado por Pio IX (1846-1878) – e ouvido do para aquela frase: “A tradição sou eu!”.

Essa tensão constante pode ser evidenciada na queda quantitativa dos participantes das sessões ao longo do concílio. O'Malley (2018) relata que, um mês após o início dos trabalhos conciliares, em 15 de janeiro de 1870, faziam-se presentes 37 cardeais, 109 arcebispos e 412 bispos. Em 20 de maio, o número havia caído para 88 arcebispos e 380 bispos. Em 1º de julho eram 26 cardeais, 69 arcebispos e 342 bispos, número que ainda seria bastante reduzido às vésperas da proclamação da doutrina da infalibilidade papal.

Foram feitas diversas tentativas de aprimoramento no esquema, incluindo a qualificação da “infalibilidade do papa a partir da infalibilidade da Igreja” (ALBERIGO, 2012b, p. 382). As prerrogativas papais pareciam ser o ponto crucial das emendas apresentadas.

Apesar dos esclarecimentos oferecidos pelos relatórios, quando o texto foi votado no seu conjunto, a 13 de julho, cerca de cinquenta padres ausentaram-se da sessão, 88 votaram contra e 65 *placet iuxta modum*, sobre um total de 601 votantes: era um quarto da assembleia – inclusive bispos de grandes sedes –, o que manifestava um nítido dissenso (ALBERIGO, 2012b, p. 383).

Ainda foram empreendidas tentativas de diálogo que propiciasse uma votação unânime. Entretanto, a aprovação de Pio IX (1846-1878) para o acréscimo da expressão “ex sese” (de si mesmo), que marcaria uma distância entre o papa e a Igreja, minou qualquer pretensão nesse sentido. O voto solene ocorreu em 18 de julho de 1870, sem a intervenção da minoria que preferiu minimizar o alvoroço (muitos deixaram o concílio às vésperas da votação).

Uma significativa minoria de bispos rejeitou o esquema da infalibilidade do papa como papalista e por isso também não participaram da solene sessão de encerramento com o papa (...). Embora os bispos opositoristas mais tarde tivessem se sujeitado à obediência, persistiram não poucos teólogos e inúmeros leigos em sua rejeição, circunstância esta que em pouco tempo resultou na formação da Igreja veterocatólica (DENZLER, 1983, p. 19 [787]).

Com a aprovação (não) unânime da constituição dogmática *Pastor aeternus* (1870) – dos 535 votantes, de acordo com Alberigo (2012), dois votos foram contrários (*non placet*)¹⁰² –, o concílio apresentava à Igreja a definição do primado da jurisdição do papa sobre a Igreja e sua infalibilidade em definições solenes sobre fé e costumes. “O texto final não contempla de forma

¹⁰² Segundo Villefranche (1877), os dois votos contrários foram do monsenhor Luiz Riccio, bispo de Casazzo (reino de Nápoles) e do monsenhor Eduardo Fitz-Gérald, bispo de Petricola nos Estados Unidos. Tais votos não eram suficientes para quebrar a unanimidade, antes seriam apenas demonstrativos da liberdade de que desfrutariam os padres do concílio.

explícita a necessidade jurídica do consenso do episcopado para que as definições pontifícias tenham caráter infalível” (BARBOSA, 2001, p. 411).

O longo prólogo da constituição disserta sobre a instituição da Igreja por Cristo e o posto que ocupa nela o primado do papa, fundamento de sua unidade. O primeiro capítulo recorda que Cristo prometeu e conferiu direta e imediatamente a Pedro o primado de jurisdição sobre toda a Igreja. O segundo capítulo afirma que, por vontade de Cristo, o primado estabelecido por ele deve se perpetuar nos sucessores de Pedro, os pontífices romanos. O terceiro capítulo é encarregado de definir a natureza do primado do papa. A obediência apresentada no texto cabe tanto aos fiéis quanto ao clero. Mas, a salvaguarda do poder episcopal não passa despercebida.

O quarto capítulo inicia declarando que o poder supremo de ensinar está incluído no primado, em virtude do qual o papa ajuíza as questões de fé. No primado do papa “também está incluído o supremo poder do magistério” (DENZINGER, 2013, p. 657). E, segue, traçando o curso histórico pelo qual os papas exerceram sua função de ensino em contato estreito com a Igreja e com os bispos: “os nossos predecessores sempre dedicaram infatigável empenho à propagação da salutar doutrina de Cristo entre todos os povos da terra” (DENZINGER, 2013, p. 658). Prossegue ainda afirmando que o magistério supremo nunca havia sido colocado em dúvida e, que esse magistério sempre comportou a prerrogativa da infalibilidade, entendendo que essa se aplica sob determinadas condições precisadas na parte final, como a necessidade de o papa falar *ex cathedra*.

O que o concílio Vaticano I fez foi afirmar o primado do papa como primado de jurisdição, falando em direitos e prerrogativas. “O Vaticano I vê o supremo poder do magistério no primado apostólico do papa” (ZILLES, 1970, 160), definindo o primado do papa sobre a Igreja como uma instituição essencial e irrenunciável. Tais afirmações refletem uma complexidade teológica do contexto de realização desse concílio, mas também da própria história da Igreja.

A constituição dogmática *Dei Filius* (1870) em seu terceiro capítulo dedicado à fé já perscrutava que “Deus instituiu, por meio de seu Filho Unigênito, a Igreja, e a munuiu com as notas manifestas da sua instituição, para que pudesse ser por todos reconhecida como guardiã e mestra da palavra revelada” (DENZINGER, 2013, p. 647). E, à sua semelhança a constituição dogmática *Pastor aeternus* (1870) já no primeiro parágrafo do preâmbulo afirmaria:

O eterno pastor e guardião das nossas almas, querendo perpetuar a salutar obra da redenção, resolveu fundar a santa Igreja, na qual, como na casa do Deus vivo, todos os fiéis se conservassem unidos, pelo vínculo de uma só fé e amor.

(...) Ora, como ele [o Filho] enviou os que tinha escolhido do mundo, como ele mesmo tinha sido enviado pelo Pai, da mesma forma quis que “até a consumação dos séculos”, houvesse na sua Igreja pastores e doutores (DENZINGER, 2013, p. 653).

O argumento da dupla unidade a que se refere a constituição dogmática está relacionado à compreensão e estrutura da hierarquia católica e, em uma “perspectiva de comunhão entre as Igrejas; justifica a instituição do primaz por uma finalidade: manter a coesão da comunhão entre as Igrejas (seus pastores), mantê-los todos na unidade da fé apostólica” (CONGAR, 1997, p. 28). Congar (1997) considera que a eclesiologia desse excerto é insatisfatória, mas reconhece que tal ideia serve de fundamento para o uso do primado, bem como dos poderes inerentes aos seu exercício.

O mesmo parágrafo ainda aponta para um desenvolvimento eclesiológico e trinitário – a Igreja, o papa e o episcopado - que abre espaço para o apontamento do objetivo principal da constituição:

(...) para que o próprio episcopado fosse uno e indiviso e, pela coesão e união íntima dos sacerdotes, toda a multidão dos que creem se conservasse na unidade da fé e da comunhão, antepondo S. Pedro aos demais Apóstolos, pôs nele o princípio perpétuo e o fundamento visível desta dupla unidade, sobre cuja solidez se construiu o templo eterno e se levantasse, sobre a firmeza desta fé, a sublimidade da Igreja (DENZINGER, 2013, p. 653).

Segundo Sesboüé (2006, p. 260), essa concepção “que assenta a unidade eclesial diretamente no ministério apostólico de Pedro” estava em absoluta consonância com a concepção ultramontana da Igreja que ia ao encontro das perspectivas adotadas por Pio IX nos anos anteriores e que antecederiam as discussões sobre os poderes do papa.

No terceiro capítulo da constituição é afirmado que “a Igreja Romana, (...) possui o primado do poder ordinário” (DENZINGER, 2013, p. 656) e define o poder do pontífice romano como “poder de jurisdição (...) que é verdadeiramente episcopal, é imediato” (DENZINGER, 2013, p. 656) mas, para evitar dubiedade de interpretação prossegue afirmando que “este poder do Sumo Pontífice, porém, está muito longe de embargar aquele poder ordinário e imediato de jurisdição episcopal pelo qual os bispos (...) como verdadeiros pastores apascentam e regem os seus respectivos rebanhos” (DENZINGER, 2013, p. 656). Esse último trecho, relata Sesboüé (2006), foi uma conquista da minoria que temia a definição do poder papal como episcopal e os desvios que poderiam advir dessa conotação. A maioria, por outro

lado, considerava que a afirmação do poder papal como episcopal se dava em relação à toda a Igreja.

O terceiro parágrafo do preâmbulo utiliza um tom apocalíptico – “as portas do inferno se insurgem por toda parte contra seu fundamento divinamente estabelecido” (DENZINGER, 2013, p. 653) – para explicar o imperativo do julgamento solene, tanto no sentido de “propor a todos os fiéis que creiam e sustentem a doutrina” quanto no de “condenar os erros contrários” (DENZINGER, 2013, p. 653).

A relação entre Igreja e sociedade vislumbrada aqui remete às divergências de perspectivas dos grupos presentes no concílio: a maioria que lembrava “o obscurecimento da ideia de cristandade e a emancipação da Igreja perante o Estado, para justificar a ‘necessidade’ de fortalecer suas estruturas internas de autoridade, como garantias de uma fé segura” (SESBOÛÉ, 2006, p. 261) e a minoria, que “protesta contra a antecipação do debate sobre os poderes do papa” (SESBOÛÉ, 2006, p. 260).

É no quarto capítulo desta constituição que os contornos do debate entre maioria e minoria se delineiam mais profundamente. As controvérsias na definição da infalibilidade pontifícia são acompanhadas pelas questões envolvendo a interpretação das escrituras e da tradição. Tal é a complexidade de tais definições que o texto conciliar fará alusão à outros concílios como forma de legitimar suas afirmações.

O primeiro concílio citado é o IV concílio de Constantinopla (869-870) que “seguindo os passos dos antepassados, publicaram esta solene profissão da fé: ‘(...) pois na Sé Apostólica sempre foi conservada imaculada a religião católica e celebrada a santa doutrina” (DENZINGER, 2013, pp. 657-658). Logo a seguir o texto conciliar se remete ao II concílio de Lião (1274), onde os gregos professaram que “a santa Igreja Romana possui o supremo e pleno primado e principado sobre toda a Igreja católica” (DENZINGER, 2013, p. 658). O terceiro concílio a aparecer na constituição é o concílio de Florença (1431-1449) que figura com a definição de que “o Romano Pontífice [...] é verdadeiro vigário de Cristo, cabeça de toda a Igreja, pai e doutor de todos os cristãos” (DENZINGER, 2013, p. 658).

Da mesma forma, tal capítulo busca traçar um argumento histórico pelo qual, além de traçar “a prática efetiva do *múnus magisterial* dos papas ao longo da história, expõem sua base doutrinária e ligam-na aos Padres e à promessa de Cristo no Evangelho de Lucas” (SESBOÛÉ, 2006, p. 268) também realizam uma concessão à minoria ou uma delimitação bem marcada entre “as exigências da minoria e a posição dos infalibilistas *moderados*”, segundo Sesboüé (2006, p. 269).

Por outro lado, o capítulo atuará na distinção da definição jurídica da infalibilidade pontifícia e, assim, “a diferença entre a obrigação moral do papa de utilizar os ‘meios humanos’ e a ‘ordem do direito’, visada pelo dogma, impõe-se definitivamente e dá seu significado doutrinário” (SESBOÛÉ, 2006, p. 269).

Os Romanos Pontífices, conforme lhes aconselhava a condição dos tempos e das circunstâncias, ora convocando Concílios ecumênicos ou auscultando a opinião de toda a Igreja dispersa pelo orbe, (...) definiram que se havia de sustentar aquilo que, com o auxílio de Deus, reconheceram ser conforme às Escrituras e às tradições apostólicas. Pois o Espírito Santo não foi prometido aos sucessores de Pedro para que, por revelação sua, manifestassem uma nova doutrina, mas para que, com sua assistência, conservassem santamente e expusessem fielmente a revelação transmitida pelos Apóstolos, ou seja, o depósito da fé (DENZINGER, 2013, p. 658).

Nesse ponto, o texto conciliar reconhece e atesta que a infalibilidade pontifícia procede da assistência e não da inspiração do Espírito Santo, sendo tal assistência a possibilitadora de uma interpretação e expor de modo fiel “o depósito da fé”. Para tanto, é necessário o uso de recursos como a tradição e a Escritura, bem como “ouvir o parecer de outros” (SESBOÛÉ, 2006, p. 269). Ainda nesse trecho, “retomam a distinção do capítulo 2 da *Dei Filius* entre o tempo constitutivo da revelação e o tempo da sua recepção por entre as vicissitudes da história da Igreja” (SESBOÛÉ, 2006, p. 269).

Afirma Congar (1997, p. 310) que “partindo da infalibilidade da Igreja (...), o concílio quis definir que o papa é o sujeito desta infalibilidade de modo próprio, juridicamente independente tanto da *Ecclesia* como do restante dos bispos: ponto de vista jurídico que deixa intocada uma teologia da comunhão”.

A seguir, o que a constituição oferece é a definição do dogma com os contornos das divergências entre maioria e minoria.

(...) como nestes nossos tempos, em que mais do que nunca se precisa da salutar eficácia do múnus apostólico, se encontram não poucos a contestar sua autoridade, julgamos absolutamente necessário afirmar solenemente esta prerrogativa que o Filho Unigênito de Deus se dignou juntar ao supremo ofício pastoral. Por isso, Nós, apegando-nos à tradição recebida desde o início da fé cristã, para a glória de Deus nosso Salvador, para exaltação da religião católica e a salvação dos povos cristãos, com a aprovação do sagrado Concílio, ensinamos e definimos como dogma divinamente revelado: O Romano Pontífice, quando fala *ex cathedra* – isto é, quando, no desempenho do múnus de pastor e de doutor de todos os cristãos, define com sua suprema autoridade apostólica que determinada doutrina referente à fé e à moral deve ser sustentada por toda a Igreja -, em virtude da assistência divina prometida a ele

na pessoa do bem-aventurado Pedro, goza daquela infalibilidade com a qual o Redentor quis estivesse munida a sua Igreja quando deve definir alguma doutrina referente à fé e aos costumes; e que, portanto, tais declarações do Romano Pontífice são, por si mesmas, e não apenas em virtude do consenso da Igreja, irreformáveis (DENZINGER, 2013, p. 659).

Sesboüé (2006, pp. 270-271) assevera que a maioria rejeitava essa “prerrogativa pessoal de Pedro de preservar a verdadeira fé e a prerrogativa ministerial, comunicada aos sucessores, de sempre proclamar a doutrina ortodoxa”. O trecho acima ainda conjuga um argumento político-estratégico, quando conduz à necessidade de “salutar eficácia do múnus apostólico” (DENZINGER, 2013, p. 659) frente ao contexto vivenciado. Tal conceito baseia-se no princípio de “soberania pontifícia [e] explica também porque os procedimentos anteriores de busca da verdade (*media humana*) e os procedimentos posteriores da recepção eclesial foram eliminados da própria definição” (SESBOÛÉ, 2006, p. 273).

No que tange a busca da verdade e da sua recepção somente é ressaltado o aspecto jurídico “de decisão última ou de obediência. É a relação entre revelação ou direito divino e história, levantada quando se reflete sobre o lugar dos ‘meios humanos’ na interpretação autêntica da Escritura e da Tradição” (SESBOÛÉ, 2006, p. 281).

Anteriormente no texto conciliar apresenta-se que foi concedido à Pedro e a seus sucessores o “carisma da verdade e da fé (...) a fim de que desempenhassem seu sublime encargo para a salvação de todos, para que assim (...) removida <qualquer> ocasião de cisma, se conservasse unida a Igreja toda” (DENZINGER, 2013, p. 659). O termo inicial desse trecho – carisma da verdade e da fé – causava discordância entre a minoria que acreditava na possibilidade de um entendimento do termo na acepção de infalibilidade pessoal. Por outro lado, pode a noção de carisma indicar que “a infalibilidade não pertence apenas à Igreja ou à sede de Roma (*sedes*), mas ao sucessor de Pedro (*sedens*)” (SESBOÛÉ, 2006, p. 273) ou, ainda, recordar outro aspecto de caráter histórico, o de que “na Igreja antiga, o encargo pastoral estava unido ao ‘carisma da verdade’ e as comunidades eram dirigidas por testemunhas ungidas pelo Espírito, que, antes de mais nada, exerciam o ministério do anúncio e do ensino” (SESBOÛÉ, 2006, p. 273). De fato, transparece no dogma da infalibilidade uma preocupação de não vincular diretamente o papel magisterial do papa à Igreja toda, o que, na perspectiva da minoria, geraria o contrassenso de considerar o papa acima da Igreja e não nela.

Ao fim do preâmbulo, a constituição havia adquirido um tom sistemático da argumentação, especialmente, quando se refere ao primado da fé católica, o mesmo que o

concílio de Trento preferiu deixar de lado para evitar o insucesso. Assim, afirma de antemão que no primado “reside a força e a solidez de toda a Igreja” (DENZINGER, 2013, p. 653).

O concílio buscava “antes de tudo afirmar a identidade da Igreja bem como sua autonomia e seus direitos na qualidade de ‘sociedade perfeita’” (SESBOÛÉ, 2005, p. 415). Quase em tomo de continuidade com o quarto capítulo da *Dei Filius*, o segundo capítulo da *Pastor aeternus* “baseia-se na interpretação da tradição e da história da Igreja” (SESBOÛÉ, 2006, p. 263). Esse aspecto histórico quase não suscitou debates, a sucessão apostólica sustentada por argumento doutrinário foi suficiente desde aquele início do preâmbulo. Fica implícito o “vínculo entre sucessão e dogma ou, mais precisamente, o sentido dogmático da ideia de *perpetuidade*” (SESBOÛÉ, 2006, p. 263). Essa perpetuidade a que se refere Sesboüé (2006) consiste no sentido incontestável do dogma definido pela Igreja e na sucessão apostólica (especialmente de Pedro) está carregada de um sentido soteriológico visto que serve à salvação.

Martina (2005) lembra que a grande influência exercida pela constituição dogmática *Pastor aeternus* ao longo das décadas seguintes foi sentida por muitos teólogos e historiadores como algo negativo, visto que “constituiria a vitória da intransigência, que, (...) tornar-se-ia assim um componente essencial da vida da Igreja, manifestado no acentuado processo de centralização, com a forte desconfiança em relação ao mundo moderno” (MARTINA, 2005, p. 285).

Bellito (2018, p. 3) considera, inclusive, que

O Vaticano I introduziu decepção mais do que clareza e levou à linguagem da crise, até mesmo à difusão de boatos e à difamação em suas piores expressões, que eram tão perigosas no século XIX quanto hoje – o que é irônico para uma fé cuja crença central na Ressurreição prega a esperança e o amor comunal.

Por outro lado, o sucesso do ultramontanismo representado por essa constituição não pode ser negligenciado, tal processo “reforçou a autoridade e o prestígio do Pontífice, formando um equilibrado contrapeso à perda do último resto do poder temporal, aos ataques do jurisdicionalismo liberal e às vivas críticas das classes dirigentes liberais” (MARTINA, 2005, p. 285). De fato, fora a perda dos Estados pontifícios que impulsionara o ultramontanismo e contribuiu para a ampliação da autoridade e do prestígio papais.

4.3 A CENTRALIZAÇÃO COMO BASE DA DOCTRINA

Após a aprovação da constituição dogmática *Pastor aeternus* (1870) diversos acontecimentos políticos, dentre os quais, a Guerra Franco-Prussiana (1870-1871) e, a posterior tomada de Roma pelo exército italiano (1870), fizeram com que o concílio fosse adiado por Pio IX (1846-1878) *sine die* (a espera de uma época mais oportuna e propícia) em 20 de outubro de 1870 com a bula *Postquam Dei munere*.

As tensões desencadeadas durante a celebração do concílio e a divisão final pela qual a minoria havia abandonado a assembleia antes da votação da constituição *Pastor aeternus* – faziam temer pela unidade do catolicismo, sobretudo nos países da Europa Central, onde eram mais numerosos os bispos antiinfalibilistas e mais amplo o eco das duas posições na opinião pública (ALBERIGO, 2012b, p. 385).

Martina (2005) considera que é necessário tecer uma diferenciação entre os significados teológico e histórico da *Pastor aeternus* (1870):

Quanto ao primeiro basta recordar que é do concílio de Éfeso a São Leão Magno que ele recebe o antigo primado da sé romana (...) Mais discutido é o alcance histórico, ou seja, as consequências concretas, práticas do documento. (...) A *Pastor aeternus* constituiria a vitória da intransigência, que, reforçada ainda pelo 20 de setembro, tornar-se-ia assim um componente essencial da vida da Igreja, manifestado no acentuado processo de centralização, com a forte desconfiança em relação ao mundo moderno (MARTINA, 2005, p. 285)

O concílio, de fato, havia se encarregado de uma centralização político-administrativa e doutrinária firmada em Roma. “Tal doutrina centralizadora teve uma utilidade na prática: intervenção das congregações romanas na vida de cada diocese e uma maior uniformização da disciplina eclesiástica” (MEDEIROS, 2013, p. 9). A Igreja passou a se “autoconsiderar uma ‘fortaleza assediada’, fechando-se ao ‘mundo moderno’ (SANTIROCHI, 2010, p. 25), a partir de um processo em curso desde a publicação do *Syllabus* (1864).

A política de centralização de mando nas mãos do papa estava em andamento (...), com as visitas *ad limina*, a nomeação de padres e bispos fiéis a Roma, o combate a tendências regionais (impedimento de realização de concílios regionais), a promoção da observação do direito canônico, tal como ensinado em Roma, e a questão da infalibilidade papal em pauta (LEONARDI; BITTENCOURT, 2016, p. 140).

A Igreja desliga-se do mundo, na compreensão de Grings (1994). E, assim, sintetizava o pluralismo moderno e a separação entre Igreja e Estado com a apresentação de uma Igreja clerical, centralizada em Roma, em que os leigos possuem pouca participação ativa (GRINGS, 1994). Assim, “o processo de reorganização, ou processo de romanização, colocou o Papado numa posição mais centralizada em relação aos interesses do catolicismo” (MARTINS, 2008, p. 62).

É salutar, contudo, abordar a centralização da Igreja Católica no concílio Vaticano I como resposta a conjuntura de mudanças históricas da sociedade europeia do século XIX, entendendo que essa instituição evocou o conceito de tradição para se perpetuar nessa nova realidade social.

As comissões preparatórias do concílio eram sintomáticas do projeto de Igreja que se pretendia consolidar, tanto mais o desenvolvimento dessas comissões e as questões que lhes suscitaram debates e preparações. A preparação do concílio que seguia “determinado teor secreto” apontava para “uma tentativa da Cúria de realizar um Concílio antes do Concílio” (SOUZA, 2013, p. 68).

As comissões preparatórias foram formadas após o anúncio oficial do concílio, em 1867, com o objetivo de evitar uma falta de organização dos trabalhos conciliares como havia ocorrido no concílio de Trento (1545-1563), onde “o estabelecimento do programa e a elaboração dos assuntos de debates ficaram ao encargo do próprio Concílio” (JEDIN, 1961, pp. 149-150). A consequência, segundo Martina (2005), foi a enorme perda de um tempo precioso.

O quadro a seguir, elaborado por Souza (2013), acentua a configuração das comissões:

Quadro 4: As comissões preparatórias do concílio Vaticano I

Comissão	Presidente (cardeais)	Destaque
Questões dogmáticas	Luigi Bilio	Importância dos jesuítas através da participação dos professores do colégio romano
Disciplina eclesiástica	Prospero Caterini	Não compreenderam que a sociedade havia mudado
Ordens religiosas	Giuseppe Andrea Bizzarri	Viam claramente a necessidade de uma reforma

Missões e Igrejas Orientais	Alessandro Barnabò	Tendência latina. Reduzir as igrejas orientais à latina, unificando a disciplina
Igreja e Estado	Carlos Augusto von Reisach	Questão da nomeação dos bispos feita pelo Estado

Cada uma das comissões era presidida por um cardeal da comissão central (orientadora) – formada em 1865 por Pio IX (1846-1878) para preparar o futuro concílio – e majoritariamente composta por teólogos e canonistas, com discreta participação do episcopado. Aqui também se destaca a centralização romana em curso no século XIX: todos os membros das comissões eram “romanos”, “o que não deixou de suscitar compreensíveis reações, dando uma imagem curial do concílio” (ALBERIGO, 2012b, p. 369). Assim, em um segundo momento foram sendo convidados especialistas estrangeiros e membros de Ordens religiosas para se juntarem aos 40 eclesiásticos que iniciaram os trabalhos preparatórios, atuando como consultores.

Da Alemanha, foram convocados entre outros os professores Hettinger e Hergenroether de Wuerzburg; Hefele de Tuebingen, autor da *História dos Concílios* (...). Da França, foi chamado o cônego Gay de Poitiers, que devia tomar parte ativa na formação das constituições dogmáticas; da Inglaterra, não tendo o cardeal Newmann aceito o convite, veio Weathers, reitor do Colégio de Santo Edmundo de Westminster; da Espanha, o Professor Labrador, de Cadiz. As grandes Ordens estavam representadas pelas suas mais eminentes capacidades, a Sociedade de Jesus pelos dogmáticos Perrone, Kleutgen, Franzelin e Schrader (JEDIN, 1961, pp. 150-151).

Tal atitude, entretanto, antes de encerrar as problemáticas suscitadas, acabou por gerar novos questionamentos, como a ausência de teólogos conceituados, mas que teciam críticas ao poder temporal do papa e a orientação ultramontanista de grande parte desses especialistas. Dentre os 96 consultores que participaram das comissões preparatórias, Aubert (1970) aponta que pelo menos 20 atuaram diretamente para a história da teologia e do direito canônico durante e após a realização do concílio. Martina (2005) destaca a proeminência de Clement Schrader (1820-1875); Giovanni Perrone (1794-1876); Johannes Baptiste Franzelin (1816-1886); Karl Josef von Hefele (1809-1893); Franz Hettinger (1819-1890) e Josef Hergenröther (1824-1890), sendo os três últimos os únicos teólogos alemães convidados por serem “fiéis às posições romanas” (SOUZA, 2013, p. 68).

Dentre as orientações para o trabalho das comissões preparatórias figurava com destaque a busca por “obter do concílio a sanção solene aos ensinamentos papais mais recentes

e às orientações disciplinares emanadas das congregações romanas, como apontou Alberigo (2012b, p. 369).

É significativo que a segunda comissão preparatória do concílio Vaticano I (1869-1870) tenha sido chamada de “comissão da disciplina eclesiástica”. A comissão – formada por 19 membros e dirigida pelo cardeal Prospero Caterini (1795-1881), prefeito da Congregação de concílio – tomou como ponto inicial de suas discussões os decretos disciplinares do concílio de Trento (1545-1563), buscando modificações oportunas. Nessas discussões teve relevo, por exemplo, aquela possibilidade de substituição dos múltiplos catecismos por um único catecismo redigido em Roma, que apontasse “a posição a assumir em relação ao magnetismo e ao espiritismo”. A comissão ainda distribuiria um questionário aos bispos com temas sobre a vida do clero e do povo. Tendo recebido 224 respostas, sobretudo dos bispos italianos, a comissão pode esboçar um panorama sobre o cotidiano religioso em diferentes partes do mundo. Mas, o tema que acabou obtendo maior atenção da comissão foi a legislação do matrimônio. De tomo modo, essa comissão foi a que mais esquemas aprovou para serem apresentados: um total de 28 decretos.

De sua parte, a “comissão para as missões e as Igrejas de rito oriental”, composta por 17 membros e sob a presidência do cardeal Alessandro Barnabò (1801-1874), evidenciava a problemática pastoral acerca das missões, contudo, pouco se discutiu a questão na comissão que acabou tendendo a se preocupar mais em estudar como os decretos disciplinares do concílio de Trento (1545-1563) poderiam ser aplicados às Igrejas de rito oriental. Mesmo assim tomando por base a organização das missões realizada pelos concílios de Florença (1431-1449) e Trento (1545-1563), a comissão preparou um projeto de decreto *de missionibus apostolicis* sobre a natureza e a finalidade do apostolado missionário em geral, sobre os métodos a empregar e as qualidades requeridas pelos missionários. E, ao lado desse, a comissão ainda apresentaria outros 17 esquemas de decreto, como o que contemplava a designação do “ministro extraordinário do sacramento da confirmação” (SOUZA, 2013, p. 70).

A “comissão de questões dogmáticas” – ou comissão de fé (JEDIN, 1961) ou comissão doutrinária (ALBERIGO, 2012) – composta por 24 membros e presidida pelo cardeal Bilio (1826-1884), encarregara-se de estudar profundamente o texto do *Syllabus* (1864). Tal tarefa lhe foi designada pela comissão central que instruíra que fossem situados os erros surgidos após o concílio de Trento (1545-1563), para que se formulassem cânones de condenação dos mesmo e de exposição da doutrina católica (SOUZA, 2013, p. 69). Dessa comissão participaram os teólogos Giovanni Perrone (1794-1876); Johannes Baptiste Franzelin (1816-1886) e Giuseppe

Pecci (1807-1890). Foi esta a comissão que menos propostas havia preparado, tendo elaborado apenas quatro esquemas de decreto: “o primeiro sobre a doutrina católica contra os erros derivados do racionalismo, o segundo sobre a Igreja, o terceiro sobre o Romano Pontífice e o quarto sobre o matrimônio cristão” (SOUZA, 2013, p. 69). O primeiro e o terceiro esquemas dessa comissão seriam os únicos dentre todos os esquemas preparados pelas comissões que chegariam a promulgação conciliar, ainda que com todas as modificações sofridas. O primeiro, como a constituição dogmática *Dei Filius* (1870) e, o segundo, na forma da constituição dogmática *Pastor aeternus* (1870).

Outra comissão, “a comissão dos assuntos de Ordens e Congregações religiosas” era a menor, possuindo 12 membros. Sua direção ficou a cargo do cardeal Giuseppe Andrea Bizzarri (1802-1877). Os 18 projetos e decretos elaborados por esse grupo nem chegaram a ser discutidos.

A quinta comissão, encarregada das questões político eclesiásticas, era presidida pelo cardeal Carlos Augusto von Reisach (1800-1869). O cardeal, falecido pouco depois do início do concílio, era o único não italiano dos integrantes da comissão central. A comissão, composta por 26 membros, que deixaria esquematizados 18 decretos que não chegariam a ser discutidos no concílio, tratou das relações da Igreja com o Estado e, nesse âmbito, “falou-se sobre a administração dos bens da Igreja, dos seminários, das cartas pastorais, dos sínodos provinciais, do matrimônio, da tolerância religiosa e dos cultos” (SOUZA, 2013, p. 71).

Se nesse sentido se evidencia a centralização doutrinária, há também uma centralização político-administrativa como “uma espécie de protesto contra o projeto de espoliar o papa de seu poder temporal” (BARBOSA, 1989, p. 12). Barbosa (1989) que o concílio foi entendido como a “ocasião propícia para que o mundo católico tomasse consciência de Roma como centro da catolicidade” (BARBOSA, 1989, p. 12).

A situação vivenciada pelo papado com a perda dos Estados pontifícios e as tensas relações com os governos europeus, mesmo nos países de base católica, preocupava a hierarquia católica ainda na fase preparatória do concílio. Não à toa o final do século XIX foi marcado por uma efervescência de pesquisas sobre a história dos concílios e a história da Igreja.

O desenvolvimento do concílio, como documentaria e sublinharia a ampla literatura surgida depois da suspensão dos trabalhos, caracterizou-se por fortes desequilíbrios, determinados sobretudo pela intransigência com que as diferentes visões se contrapuseram e pela dificuldade do Papa em desempenhar um papel moderador (ALBERIGO, 2012b, p. 387).

O processo de centralização da Igreja na figura do papa e em Roma não foi uma novidade do concílio. O pontificado de Pio IX (1846-1878) foi marcado por várias medidas nessa direção (como aquela proclamação do dogma da Imaculada Conceição, em 1854). Barbosa (2001, p. 411) acentua que, às vésperas do concílio Vaticano I (1869-1870), o poder temporal do Papa era “vivido intensamente dentro e fora de Itália”. Grings (1994) entende que só faltava a Pio IX (1846-1878) um último trunfo que fora conquistado com a realização do concílio Vaticano I (1869-1870):

(...) que se proclamasse que ele, pessoalmente, é infalível. (...) Com isso, a colegialidade episcopal, que já estava em agonia, recebeu o golpe fatal. Generalizou-se a opinião de que, de agora em diante, não seriam mais necessários concílios ecumênicos. O Papa poderia fazer tudo sozinho. E isto significava que os bispos, espalhados pelo mundo, não seriam senão repetidores das palavras do Papa. Agora sim o papa podia dizer, a plenos pulmões: “a Igreja sou eu!” (GRINGS, 1994, p. 268)

Como testemunho da situação apontada por Grings (1994) do desconforto gerado em muitos governantes pelas definições do concílio, Alberigo (2012) relata que da chancelaria prussiana (dirigida por Otto von Bismarck, 1815-1898) partiu um despacho circular, datado de 14 de maio de 1872, em que “se sustentava que por ocasião de um futuro conclave se deveria prestar a máxima atenção à eleição do Papa, dado que após o concílio Vaticano I (1869-1870) os bispos não tinham mais nenhuma importância, tendo sido reduzidos a meros representantes locais do Papa” (ALBERIGO, 2012b, p. 386).

Nesse sentido, o concílio Vaticano I (1869-1870) foi, frequentemente, apresentado como uma vitória unilateral da autoridade/infalibilidade papal. Mas, poder-se-ia questionar a significação do dogma proclamado, que poderia ser relativizada em função dos problemas enfrentados pela Igreja no período (o questionamento da autoridade papal por autoridades políticas europeias).

O trecho a seguir deve corroborar esse entendimento:

(...) caso o papa seja realmente infalível nas suas decisões; porque, neste suposto, a autoridade toda na igreja, ainda a dos concílios, é apenas emanção da sua. No pontífice estriba toda a certeza da fé; e a ele, ao seu privilegio divino, que o institui permanente depositário da luz do céu, vae, em última análise, reverter. – Deve todo cristão, portanto, dizer entre si: creio neste ou naquele artigo, porque creio na infalibilidade do papa, e porque o papa o decidiu, ou aprovou quer uma decisão adoptada por outros, quer alguma doutrina proposta (DÖLLINGER, 1877, p. 10).

A constituição dogmática *Dei Filius* (1870) do Vaticano I corrobora aquela percepção de que a Igreja assume, no século XIX, a forma social das sociedades estatais, devendo oferecer unidade, espelhando a imutabilidade, a força e o poder de Deus (KEHL, 1997).

(...) para que pudéssemos cumprir o dever de abraçar a verdadeira fé e nela preservar constantemente, Deus instituiu, por meio de seu Filho Unigênito, a Igreja, e a munuiu com as notas manifestas da sua instituição, para que pudesse ser por todos reconhecida como guardiã e mestra da palavra revelada. De fato, somente à Igreja Católica pertence tudo o que, tão numeroso e tão prodigioso, foi por Deus disposto para a evidente credibilidade da fé cristã. Além disso, a Igreja em si mesma, por sua admirável propagação, exímia santidade e inesgotável fecundidade em todos os bens, por sua unidade católica e invicta estabilidade, é um grande e perpétuo motivo de credibilidade e um testemunho irrefutável da sua missão divina. Donde resulta que ela, qual estandarte elevado no meio das nações, não só convida para junto de si os que ainda não abraçaram a fé, mas também garante a seus filhos que a fé que professam se baseia em fundamento firmíssimo (DENZINGER, 2013, pp. 646-647).

É nesse momento que se conforma a necessidade de a Igreja ter estruturas e normas jurídicas solidificadas, uma organização rígida, austeras relações de obediência e ampla uniformidade na vida eclesial. O papa como figura simbólica a quem se destina essa interpelação, deve evidenciar sua força protetora e confiabilidade (KEHL, 1997).

Zilles (1970) ressalta que não se deve apontar o centralismo decorrente do concílio Vaticano I (1869-1870) como um mero desejo do papa ou de Roma. Em grande parte dos Estados liberais, os anseios de separação entre Igreja e Estado foram acompanhados por marginalização das Igrejas (locais/nacionais) nos âmbitos público e político. Essas Igrejas precisaram buscar na Igreja de Roma o apoio necessário para não serem subjugadas pelos governos. Zilles (1970, p. 155) afirma ainda que nessa conjuntura, “o primado pontifício tornou-se uma garantia sólida para proteger os bispos contra a usurpação de direitos por parte do poder temporal”. Tal primado se relacionaria, assim, ao governo eclesial e a conservação da doutrina. Santirochi (2010) também considera que foram as igrejas locais “por meio de suas necessidades e esforços” que sustentaram um centralismo da Igreja de Roma firmado na figura do papa, mas sem esquecer que Roma enviava seus Núncios a essas igrejas como forma de consolidar as teorias papais.

Na esteira dessa posição adotada pela Igreja e diante dos novos acontecimentos políticos que movimentavam a Europa, muitos governantes passaram a demonstrar maior interesse sobre o poder temporal do papa, deixando de lado as definições do concílio (BARBOSA, 1989).

4.4 ECOS DE UM CONCÍLIO DOGMÁTICO

O'Malley (2018) conta que, quando os bispos e prelados começaram a chegar à Roma em meados de novembro de 1869, o bispo de Mogúncia, Wilhelm Emmanuel von Ketteler (1811-1877), em relato ao seu irmão, teria afirmado “Até aqui nós voamos” em referência à viagem realizada por via férrea até Roma.

Cercada de muito otimismo, configurava-se uma assembleia internacional, “como nenhuma outra na história da Igreja Católica e, de fato, na história da moderna da Europa até aquele momento¹⁰³” (O'MALLEY, 2018, p. 133). Os avanços nos meios de comunicação favoreceram contribuía para o comparecimento do clero católico ao concílio¹⁰⁴.

O bispo de Orléans, Félix Dupanloup (1802-1878), ainda em 1867, havia animado o papa a convocar o concílio, com a certeza de que se reuniriam bispos de todas as partes do mundo, “unidos estreitamente na mesma fé, referente às questões em que a humanidade está interessada” (JEDIN, 1961, p.147).

Monsenhor Dupanloup (1802-1878), durante o trabalho das comissões preparatórias era um dos mais otimistas sobre os rumos do concílio que se reuniria. Em cartas pastorais escritas pelo bispo a iminência do concílio foi descrita como uma aurora na história da Igreja (AUBERT, 1970). Entretanto, a medida que as discussões avançaram e as sessões conciliares se sucederam, o monsenhor Dupanloup (1802-1878) juntou-se aos críticos da infalibilidade.

No mundo francófono, os católicos dividiram-se em infalibilistas e anti-infalibilistas. (...) Dupanloup não se contenta em discutir. Ele começou uma turnê pela Alemanha e Áustria, a fim de obter apoio para a causa anti-infalibilista. Mais vivo do que na França é a reação na Alemanha. O grande historiador Döllinger mobiliza seus amigos contra o que ele chama de “trama da cúria e dos jesuítas para definir a infalibilidade e o poder, depois escravizar a cultura e os Estados no curso dos cânones”¹⁰⁵ (GOMEZ-HERAS, 1971, pp. 22-23).

¹⁰³ Texto original: “like no other in the history of the catholic church and, indeed, in the history of modern europe up to that time”.

¹⁰⁴ O episcopado católico à época do Vaticano I (1869-1870) era composto por cerca de 1000 membros, dos quais compareceram pouco mais de 700 ao concílio. Por ocasião do concílio Trento haviam comparecido quase 250 (sem que estivessem presentes todos ao mesmo tempo) dentre os mais ou menos 700 bispos da ocasião (JEDIN, 1961).

¹⁰⁵ Texto original: “En el mundo de habla francesa los católicos se dividieron em infalibilistas e antiinfalibilistas. (...) Dupanloup no se contenta con polemizar. Empreende uma gira por Alemania y Austria com el fin de ganhar adeptos para la causa antiinfalibilista. Más viva aún que em Francia es la reacción en Alemania. El gran historiador

Se o desenvolvimento do concílio já havia sido conturbado, sua abrupta interrupção e sua obra fragmentária – as comissões preparatórias haviam elaborado pelo menos 50 esquemas de decreto, dos quais nem 10% chegou a ser conhecido pelos conciliares e maioria seria deixada de lado após o adiamento do concílio – deixariam muitos membros do episcopado e muitos teólogos descontentes com os rumos da Igreja. Gomez-Heras (1971, p. V) entende que tal situação contribuiu para “generalizar entre os teólogos uma visão unilateral e incompleta da obra de Pio IX”¹⁰⁶.

Dois dias após a última sessão do concílio o monsenhor “Dupanloup escreveu: ‘Foi decidido contra nós! Nem uma palavra que pudesse ser mal interpretada’” (JEDIN, 1961, p. 171). De volta à França, o bispo acabou por subscrever – todos os bispos da minoria acabaram por fazê-lo. De sua autoria existem diversas cartas pastorais que procuram explicar as definições dogmáticas do concílio de modo a deixá-las palatáveis para tentar dissuadir os católicos liberais franceses de se afastarem da Igreja.

Dois anos após a interrupção do concílio, o bispo de Orléans, seguindo os passos do bispo de Paris, Georges Darboy, (1813 – 1871) – que também havia se oposto à infalibilidade pontifícia durante o desenvolvimento do concílio Vaticano I (1869-1870) –, decidiu dirigir ao clero e aos fiéis de sua diocese uma carta pastoral com a publicação das constituições dogmáticas promulgadas no concílio Vaticano I (1869-1870).

Composta por 30 páginas – das quais 11 são os direcionamentos de Dupanloup –, a “Carta pastoral do bispo d’Orléans com a publicação das constituições dogmáticas *Dei Filius* e *Pastor aeternus* promulgadas no concílio do Vaticano”, datada de 29 de junho de 1872, é iniciada com a explicação de sua intenção:

O caráter obrigatório de um decreto dogmático não depende, é certo, da publicação feita em cada diocese; mas pareceu-nos necessário, senhores, que todos vocês estivessem diante de seus olhos e que pudessem preservar nos arquivos de suas paróquias, em um texto autêntico e fiel, a exposição sobre a doutrina que é a regra de nossa fé e que deve servir de base para o ensinamento ao povo cristão¹⁰⁷ (DUPANLOUP, 1872, p.1).

Döllinger mobiliza a sus amigos contra lo que llama ‘complot de la curia y de los jesuitas para definir la infalibilidad y poder, a continuacion, esclavizar la cultura y los Estados a golpe de canones’”.

¹⁰⁶ Texto original: “han contribuido a generalizar entre los teólogos una vision unilateral e incompleta de la obra doctrinal del concilio de Pi'o IX”.

¹⁰⁷ Texto original: “Le caractere obligatoire d'un decret dogmatique ne depend pas, il est vrai, de la publication qui en est faite en chaque diocese; mais il nous a paru necessaire, Messieurs, que vous eussiez tous sous les yeux, et que vous puissiez conserver, aux archives de vos paroisses, dans un texte autentique et fidele, l'exposé sur de la doctrine qui est la regle de votre foi comme de la notre, et doit servir de base à l'enseignement que vous donnerez au peuple Chrétien”.

O bispo empreende logo de início um esforço para justificar a ausência de tal documento logo após o concílio. Atribui à “gravidade excepcional dos eventos” – em referência à guerra contra a Prússia – passados pelo episcopado após o adiamento do concílio um dos impeditivos ao envio das constituições e de instruções que as acompanhassem nos anos anteriores. Da mesma forma, Dupanloup (1872) afirma que, “além disso, a notoriedade universal que a imprensa deu, parecia tornar o envio para cada paróquia menos urgente¹⁰⁸” (DUPANLOUP, 1872, p. 2).

Sobre a constituição dogmática *Dei Filius* (1870) inicia sua explicação nos seguintes termos:

(...) na primeira dessas Constituições, vemos a solene preocupação com as doutrinas que Fénelon chamava de monstros de erro, a enérgica condenação do ateísmo, do panteísmo, do materialismo que já assinalai há alguns anos, como a vergonha do nosso tempo e o perigo mais formidável do futuro, denunciando tanto o perigo social que nos ameaçava como o abismo em que finalmente nos precipitamos, e no qual lutamos em vão, pelo menos até neste dia¹⁰⁹ (DUPANLOUP, 1872, p. 3).

O bispo segue ressaltando a necessidade de condenar os tais erros da modernidade e, em seu lugar afirmar “as verdades necessárias e fundamentais sem as quais toda ordem moral e social perece¹¹⁰” (DUPANLOUP, 1872, p. 3).

A constituição dogmática *Pastor aeternus* (1870) recebe maior atenção na exposição de Dupanloup (1872), que assim a introduz:

Na segunda Constituição, *Pastor aeternus*, vós vereis Senhores, e vós ensinareis aos fiéis a beleza e a grandeza das promessas feitas por nosso Senhor Jesus Cristo a Pedro, chefe supremo de sua igreja. Vós relereis, com profundo sentimento de consolação, aquelas palavras incomparáveis de Nosso Senhor: palavras de tamanha simplicidade e força, nas quais se sente um poder tão soberano e traz consigo uma tal luz que não podemos conceber nada mais ilustre e mais brilhante. De minha parte, não canso de ler e reler esta história

¹⁰⁸ Texto original: “et si, du reste, l'universelle notoriété que la presse leur a donnée ne nous avait paru en rendre l'envoi à chaque paroisse moins pressant”.

¹⁰⁹ Texto original: “dans la paix de vos presbyteres, vous les lirez, vous les meditez avec foi. vous verrez, dans la première de ces Constitutions, la fretrissure solennelle de ces doctrines que Fénelon appelait des monstres d'erreur, la condamnation énergique de cet atheisme, de ce pantheisme, de ce matérialisme que je signais il y a quelques années à peine, comme la honte de notre temps et le plus redoutable péril de l'avenir, dénonçant à la fois le danger social qui nous menaçait et l'abime où nous avons été enfin précipités, et dans lequel nous nous débattons vainement, du moins jusqu'à ce jour”.

¹¹⁰ Texto original: “les nécessaires et fondamentales vérités sans lesquelles tout ordre moral et social périclité”

evangélica, tão simples e tão grande, onde está a própria origem da Constituição promulgada em 18 de julho¹¹¹ (DUPANLOUP, 1872, p. 5).

O que segue é uma análise minuciosa, não da constituição em si, mas dos textos bíblicos dos evangelhos de Mateus (cap. 16); João (caps. 21 e 22); Lucas (cap. 22) e ainda de Gálatas (cap. 1) e Atos dos Apóstolos (cap. 2), onde aparecem as menções à Pedro como chefe da Igreja e das atribuições de liderança e unidade conferidas a ele por Jesus.

A seguir, o bispo fornece uma exaltação de Pio IX como sucessor de Pedro, assegurando que, desde o refúgio do papa em Gaeta (em 1848), a Igreja sofria uma grande perseguição, com a qual o papa vinha lidando “com a força, delicadeza e uma incomparável serenidade¹¹²” (DUPANLOUP, 1872, p.10) e destaca a proclamação das prerrogativas do sucessor de Pedro em meio ao que chama momento de amargura para a Igreja.

Entre teólogos e bispos alemães formou-se uma tensão acerca das definições conciliares. Logo após a aprovação da constituição dogmática *Pastor aeternus* (1870), os bispos alemães redigiram uma carta pastoral comum em que direcionavam: “A autoridade docente infalível da Igreja decidiu e o Espírito Santo falou através do Vigário de Cristo e do episcopado a ele associado e, portanto, todos – bispos, padres e fieis – precisam com fé firme aceitar como verdades divinas reveladas estas decisões” (JEDIN, 1961, p. 172).

Acerca do Vaticano I, Jedin (1961) relata um breve diálogo entre o teólogo Ignaz von Döllinger (1799-1890) e Gregor von Scherr (1804-1877), arcebispo de Munique, logo após a suspensão do concílio. Teria o arcebispo dito ao teólogo: “Comecemos a trabalhar!” ao que Döllinger replicou: “Pela antiga Igreja!” O arcebispo: “Há apenas uma Igreja”. Döllinger: “uma nova foi criada” (JEDIN, 1961, p. 172). Esse diálogo e, a posterior excomunhão de Döllinger evidencia a necessidade de compreender a recepção como categoria teológica fundamental ao entendimento dos concílios. O concílio Vaticano I e suas decisões sobre a infalibilidade e o primado do papa são representativos de que o processo de recepção pode ser causador de grandes desavenças (DENZLER, 1983).

O teólogo, que desde o anúncio do concílio já se posicionava com certa desconfiança e às vésperas da abertura afirmou que seria um concílio de aduladores (AUBERT, 1970),

¹¹¹ Texto original: “Dans la seconde Constitution, *Pastor aeternus*, vous verrez Messieurs, et vous enseignerez aux fidèles la beauté et la grandeur des promesses faites par notre Seigneur Jésus-Christ à Pierre, Chef supreme de son église. Vous relirez avec le sentiment d'une consolation profonde ces incomparables paroles de Notre-Seigneur: paroles d'une telle simplicité et d'une telle force, où se sent une si souveraine puissance, et qui portent avec elles une telle lumière, qu'on ne peut rien concevoir de plus illustre et de plus éclatant. Pour moi, je ne me lasse pas de le lire et de le relire ce récit évangélique, si simple et si grand, où se trouve l'origine meme de la Constitution promulguée le 18 juillet”.

¹¹² Texto original: “avec la force et la douceur d'une sérénité incomparable”.

convocou uma conferência em Nuremberg para o dia 25 de agosto de 1870. A conferência reuniu mais de quarenta professores da Universidade de Munique e outros intelectuais que elaboraram uma carta contrária àquelas definições. O documento “declarou não ecumênico o Concílio do Vaticano e impugnou a liberdade de suas decisões” (JEDIN, 1961, p. 172).

Jedin (1961) atesta que fora visto com grande desconfiança o fato de Döllinger (1799-1890), “reconhecidamente o chefe da Escola Teológica Histórica da Alemanha” (JEDIN, 1961, p. 150) não ter sido convidado para atuar como consultor nas comissões preparatórias do concílio. Apesar da ausência do convite ter sido justificada por uma certeza de não aceitação por parte do teólogo, a explicação, na verdade, residiria em suas publicações acerca do poder temporal do papa, sendo o teólogo considerado *persona non grata* na Cúria.

Nesse sentido, a obra publicada em 1863, “As fábulas papais da Idade Média”, já apontava as inúmeras divergências com o pontificado, a teologia e as relações políticas de Pio IX, que delinearam um absolutismo papal desde a Idade Média que deveria sustentar a manutenção do poder do papa como causa doutrinária (RUST, 2012). Da mesma forma, atribuía aos jesuítas uma participação contraproducente nessa causa, afirmando haver um “cativeiro espiritual imposto aos católicos alemães pela sequela dos jesuítas” (DÖLLINGER, 1877, p. 28), se referindo à um desprezo da parte dos jesuítas pelos ensinamentos da Igreja antiga.

Ao redor de Döllinger (1799-1890) se formaria um grande grupo de resistência às definições do concílio. Ainda em 1869, publicou anonimamente em Augsburg cinco artigos com agudos argumentos contra a infalibilidade papal. Posteriormente, os artigos foram reunidos e publicados como a obra “O papa e o concílio”¹¹³ (1870) sob o pseudônimo Janus.

Ali denunciou a "revolução eclesiástica" que se preparava e protestou contra a pretensão de definir como dogma de fé a infalibilidade e primazia de jurisdição do papa, sendo que, segundo ele, a história provou que o progresso do papado não passava do resultado de uma série de usurpações que remontam à Idade Média¹¹⁴ (AUBERT, 1970, p. 83).

Continuando sua atitude crítica, durante o período de realização do concílio Vaticano I, entre os anos de 1869 e 1870, publicou cerca de 69 cartas na revista *Augsburger Allgemeine*

¹¹³ Na edição brasileira publicada em 1877, a obra apresenta um prefácio e uma introdução do tradutor, Rui Barbosa, que compõem um Tomo I tal é o volume desenvolvido nessas duas partes. Nesse Tomo I, Rui Barbosa aplica os conceitos de Döllinger à igreja no Brasil e acentua a crítica à dogmatização da infalibilidade pontifícia e ao ultramontanismo.

¹¹⁴ Texto original: “Allí denunciaba la “revolucion eclesiástica” que se preparaba y protestaba contra la pretension de definir como dogma de fe la infalibilidad y el primado de jurisdiccion del papa, siendo as que, segun el, la historia probaba que el progreso del papado no era mas que el resultado de una serie de usurpaciones que databan de la Edad Media”.

Zeitung sob o pseudônimo Quirinus em que se dirigia especificamente ao grupo dominante no concílio, os infalibilistas.

Martina (2005) afirma que essas publicações de Döllinger (1799-1890) abalaram drasticamente a opinião pública alemã, de tal modo que o exegeta Joseph Hergenröther (1824-1890) ocupou-se de agredi-lo “com inclemência ortodoxa” (MENEZES, 1982, p. 16) na redação do seu “Anti-Janus” (1870), com a intenção de deslegitimar a obra de Döllinger (1799-1890) e suas percepções de dissonâncias da infalibilidade papal com a própria tradição da Igreja, apelando para

(...) falsificações do 6.º cânon de Nicéia; as fábulas do batismo de Constantino e de suas doações; as adulterações do pseudo-Isidoro, de Gratiano, do pseudo-Cirilo, dos manuais de teologia em circulação, dos documentos canônicos citados rotineiramente pelo magistério eclesiástico, etc. (MENEZES, 1982, p. 16)

No entendimento de Menezes¹¹⁵ (1982) Döllinger (1799-1890), ao contrário, em sua obra, com “a seriedade do método científico, que lhe inculcava o pai, alia-se à tradição teológica bebida nas fontes do cristianismo” (MENEZES, 1982, p. 15). Seriam esses elementos postos “contra o reconhecimento do dogma da infalibilidade, que o antagonizaria com os objetivos da política de Pio IX, que se disseminava num círculo crescente de discípulos” (MENEZES, 1982, p. 15) a provocarem a reação do exegeta.

Autocompreendendo-se dessa mesma forma, o próprio Döllinger (1877) inicia o prefácio apontando os objetivos da obra e os caminhos seguidos nos seguintes termos:

É o principal intuito desta obra proporcionar um guia histórico, que oriente através das questões que, a aceitarmos informações fidedignas, têm de receber próxima solução no concílio ecumênico, E, tendo nós procurado resolver este problema com o emprego de materiais colhidos diretamente nas fontes, talvez nos seja lícito esperar que este trabalho granjeie consideração nos círculos científicos, e concorra como documento para a história da igreja. (...) Facilmente ha de reconhecer o leitor que esta obra arma a um fim mais alto, que tem em mira influir na política da igreja, e, para resumir n'uma palavra, é um ato de legítima defesa, um apelo aos cristãos que pensam, um protesto, firmado na história, ante à perspectiva de um temeroso futuro (DÖLLINGER, 1877, p. 3).

¹¹⁵ Por ocasião da publicação de “O papa e o concílio” como o volume 4 das “Obras completas de Rui Barbosa”, em 1978, ficou o filósofo Djacir Menezes (1907-1996) responsável por redigir sua apresentação. Algum tempo depois publicou o artigo “A propósito de Rui, Janus e o papa e o concílio” em que relata seu trabalho de pesquisa para a elaboração de tal apresentação, discorrendo sobre as trajetórias de Döllinger e Rui Barbosa.

Nesse sentido, Döllinger (1877), em referência direta, atribui ao pontificado de Pio IX (1846-1878) o papel perverso e determinante nos rumos que se apresentavam para o concílio, afirmando: “o perigo não data de ontem, nem surdiu com a convocação do concílio, O movimento retrogrado ha já vinte quatro anos que entrou a se fazer na igreja católica.; e hoje, como uma enchente, procura, mediante o concilio, alagar a igreja inteira, e absorver-lhe toda a força vital” (DÖLLINGER, 1877, p. 4).

O teólogo compara as atitudes do papa Pio IX (1846-1878) com as atitudes de Pedro Luna (Bento XIII) – aquele que fora um dos papas envolvidos no cisma do Ocidente e que acabou por ser deposto pelo concílio de Constança (1414-1418) – que “do alto do seu castelo forte de Peníscola, anatematizava a cristandade inteira, que o não queria reconhecer” (DÖLLINGER, 1877, p. 19). Tais atitudes, segundo o autor, contribuiriam para um estreitamento da Igreja (centrada na figura do papa), pois ao repetir os passos dos tempos cismáticos, o catolicismo considerado até então como religião universal, “ficaria, por uma prodigiosa ironia de seu destino, transformado na cousa mais oposta ao seu nome e à sua ideia” (DÖLLINGER, 1877, p. 19-20).

Ao elaborar seu pensamento sobre a dogmatização do *Syllabus*, Döllinger (1877) ocupa-se também de exaltar a obra de Ketteler, bispo de Mogúncia, cujo otimismo com a realização do concílio Vaticano I (1869-1870) desponta no início desse texto.

Num livro que fez rumor em seu tempo, e mereceu louvores a toda a imprensa católica, esforçou-se por mostrar, há poucos anos ainda, o bispo de Mogúncia, barão Ketteler, a moderação, a tolerância, os limites que a si mesma impõe a igreja em relação ao poder do estado e às igrejas dissidentes. Assevera ele que a Igreja tem tal respeito à liberdade de consciência e à liberdade religiosa, que repele, como *contrário à civilização*, e de todo em todo *illegal*, qualquer constrangimento exterior sobre todos os que lhe não pertencem. Outrossim, afirma que nada está mais longe do sentimento da igreja que a ideia de fazer uso penal externo da sua autoridade contra os que reputa membros seus por virtude do baptismo, que receberam. Ao contrário, a igreja não pode deixar de entregar às resoluções pessoais de cada um o espirito d'aqueles que almejam volver à sua fé. Absurdo é, portanto, querer persuadir os protestantes de- que devem reear na igreja católica a pretensão de convertê-los violentamente, etc. (DÖLLINGER, 1877, p. 27).

A obra de Ketteler a que se refere Döllinger (1877) é “Liberdade, autoridade e Igreja”, datada de 1862, em que o bispo de Mogúncia defendia uma retomada de antigas liberdades individuais pregadas pela Igreja de outrora em detrimento do estatismo de sua época. Döllinger (1877, p. 27) conta que: “Veio a saber depois o bispo, pelo *Syllabus* e pelo seu comentador Schrader, que tinha incorrido n'um liberalismo condenado como erro, aos olhos de Roma, entre

os piores do nosso tempo, e que a uma indulgência especial do Vaticano devesse o seu livro o não estar no índice”.

Ketteler, que era considerado ultramontano, durante o concílio Vaticano I assumiria a posição de um dos porta-vozes da minoria anti-infalibilista. Data de 23 de maio de 1870 a seguinte conclamação feita por ele aos conciliares: “Proclamem (...) ao mundo todo, veneráveis padres, que a autoridade da Igreja (...) é a base de toda autoridade! Mas, ao mesmo tempo, anunciem que não há na Igreja poder arbitrário, sem lei e absolutista” (apud SESBOÛÉ, 2006, p. 261).

O bispo, que figuraria entre os que abandonaram o concílio para evitar maiores desgastes durante a votação da constituição dogmática *Pastor aeternus* (1870), não se opunha diretamente à infalibilidade, mas aos contornos absolutistas que ela assumia no ímpeto de Pio IX (1846-1878) e nas definições do concílio. Movido pelo pragmatismo, Ketteler considerava desnecessário provocar um acirramento das tensões entre Igreja e Estado.

O bispo acabou por reconhecer o dogma, mas salvaguardando sua ligação às questões de fé da Igreja. De acordo com Martina (2005, p. 270), “fez publicar um documento redigido pelo jesuíta pe. Quarella, que ressaltava que o papa era infalível somente como órgão e representante de toda a Igreja, não pessoalmente e em separado do episcopado”.

Retomando a obra de Döllinger (1799-1890), publicada em 1870, certamente, seu ponto central reside de forma semelhante no questionamento do poder (infalível) do papa e de um pretense absolutismo papal. O teólogo recorre em diversos momentos à história da Igreja e dos concílios para traçar um perfil desse absolutismo papal. Ao discorrer sobre os rumos do próprio concílio que se delineava, questiona a liberdade do concílio nos seguintes termos:

(...) quando os papas não eram ainda capazes de amedrontar, ou de exercer pressão nos sínodos, foram os imperadores que por vezes puseram obstáculos à liberdade dos concílios. Depois de Gregório VII, porém, dez vezes mais pesada tem-se feito sentir nos sínodos a ação da autoridade papal, do que nunca o foi a influência dos imperadores. Com toda a razão, no século XVI quando em meia Europa falava-se em concílio, firmaram-se duas cláusulas essenciais: primeiro, que se não juntasse em Roma, nem na Itália; segundo que se de atassem os bispos do juramento de obediência (DÖLLINGER, 1877, p. 308).

A fim de oferecer um panorama completo dessa obra de Döllinger (1799-1890) e as principais críticas apresentadas pelo teólogo, sem, contudo, detalhar seu conteúdo, foi elaborado o quadro que segue com algumas citações consideradas referenciais dos assuntos abordados.

Quadro 5: A obra “O papa e o concílio” (1877) de Döllinger

<p>PREFÁCIO (pp. 3-12)</p>	<p>“(…) a igreja católica não se identifica absolutamente com o papismo” (DÖLLINGER, 1877, p. 4)</p> <hr/> <p>“a partir do século IX, antes por uma revolução anormal que por uma evolução racional, o primado sumiu-se, deixando em seu lugar o papado” (DÖLLINGER, 1877, p. 7).</p>
<p>INTRODUÇÃO (pp. 13-18)</p>	<p>“De boa fonte sabemos que já se acha completamente acordado o plano de campanha, que tem de contribuir para vitória do dogma da infalibilidade” (DÖLLINGER, 1877, p. 17).</p> <hr/> <p>“(…) encetaremos o assunto, examinando o <i>Syllabus</i>, e o que dele pretendem fazer; procederemos depois a um breve estudo sobre o dogma de Maria; e, afinal, com os fatos históricos tomaremos o rumo através da infalibilidade pontifícia” (DÖLLINGER, 1877, p. 17).</p>
<p>DOGMATIZAÇÃO DO SYLLABUS (pp. 19-38)</p>	<p>“O primeiro emprego que do seu poder de formular artigos de fé terão que fazer, no concílio, os bispos congregados, ha-de ser aplicado ao conteúdo do <i>Syllabus</i>” (DÖLLINGER, 1877, p. 20).</p> <hr/> <p>“(…) estão em profundo erro os que imaginam ter prevalecido o espírito bíblico, o do cristianismo primitivo, sobre a ideia da média idade, que fazia da igreja uma instituição repressiva, autorizando-a a decretar prisão, força e fogueira” (DÖLLINGER, 1877, p. 22).</p> <hr/> <p>“(…) os bispos, no futuro concílio, terão de erigir em artigo de fé que o papa até hoje ainda não excedeu as raias de seu poder; que, por conseguinte, plena liberdade lhe toca de negar, a seu sabor, por um intuito puramente político ou financeiro, a milhões de inocentes um ato e um modo de salvação, que, segundo as lições da igreja, nos encaminha à bem-aventurança” (DÖLLINGER, 1877, p. 24).</p> <hr/> <p>“Só os jesuítas e seus alunos sentir-se-ão capazes de escrever sem ressaibo de heresia histórias verídicas, profanas, ou eclesiásticas, tratar o direito do estado, a política, o direito da igreja, etc” (DÖLLINGER, 1877, p. 25)</p>

“Com o ultramontanismo estão em contradição absoluta as condições do estado moderna, e os esforços políticos empregados pelos povos para restringir o arbítrio aos príncipes, e governar-se a si mesmos. A alma do ultramontanismo é a defesa do poder ilimitado da igreja, e o desenvolvimento continuo desse absolutismo o seu principal problema” (DÖLLINGER, 1877, p. 30).

“Aquela frase do apóstolo, repetida em nossos dias com tantos gabos, de que ‘cumpre obedecer’ primeiro a Deus que aos homens’, quer dizer, na interpretação jesuítica: releva obedecer mais ao papa, como representante de Deus na terra e infalível interprete da vontade divina, do que a qualquer autoridade mundana ou a qualquer lei do estado” (DÖLLINGER, 1877, pp. 35-36).

DO NOVO
DOGMA DE
MARIA
(pp.39-40)

“Nem os escritos do Novo Testamento, nem os antigos doutores da igreja contêm uma palavra sequer a respeito do destino da Virgem Santa depois da morte de Cristo” (DÖLLINGER, 1877, p. 39).

“Consiste o pensamento fundamental do ultramontanismo em que, toda a vez que tratamos da igreja, seus direitos, seu poder, aludamos sempre ao papa, e a ele só” (DÖLLINGER, 1877, p. 41).

DA
INFALIBILIDADE
DOS PAPAS
(pp. 41-308)

“Para mostrar o poder papal em todo o esplendor da sua divina onipotência, engenhou Inocêncio III a nova doutrina de que o laço espiritual, que prende o bispo à diocese, é ainda mais íntimo e mais indissolúvel que o vínculo-carnal, diz ele-, que liga o esposo a esposa” (DÖLLINGER, 1877, p. 53).

“Só a igreja toda, concentrada e representada num sínodo ecumênico, é quem emite leis gerais e decretos eclesiásticos, que obriguem a totalidade dos crentes” (DÖLLINGER, 1877, p. 72).

“Já pelos fins do século V e entrada do VI, trabalhava Roma aforçurada nas simulações e falsificações, que o interesse lhe exigia. (...) A narrativa mitológica da conversão e do batismo do imperador Constantino, urdida como acontecimento adequado a glorificar a igreja de Roma, vem a ser uma fábula, cujo destino é mostrar o papa Silvestre com a aureola de um operador de milagres. Cumpria

chegar de uma vez à completa inviolabilidade do pontífice, e levar ao triunfo o princípio de que o pontífice não é responsável perante à justiça humana, e só da sua própria consciência depende”

(DÖLLINGER, 1877, p. 99).

“Já pelos fins do século VII fora o papa Agathon obrigado a fazer aos gregos a humilhante confissão de que não era entre o clero romano que se havia encontrar a exata inteligência da escritura santa: porque, sendo forçado a granjear a vida com o labor de suas mãos, não lhe era, passível fazer mais que guardar singelamente a tradição legada pelos concílios e papas da antiguidade”

(DÖLLINGER, 1877, p. 155).

“Se o papa em matéria de fé está sujeito ao concílio, a consequência vem a ser que não é infalível; assim como também, pelo conseguinte, é a igreja, representada pelo concílio, não o papa, quem fica sendo a depositária das promessas de Cristo, Pode, portanto, o papa, sem o concílio, cair em erro, e por erro de doutrina sofrer um julgamento conciliar. (...) São essas resoluções do concílio de Constança talvez o mais extraordinário acontecimento de toda a história dogmática da igreja cristã” (DÖLLINGER, 1877, pp. 226-227).

“Fora da Itália, ainda no século XVI poucos seguidores tinha a hipótese da infalibilidade, até aos dias em que principiou a poderosa influência dos jesuítas” (DÖLLINGER, 1877, p. 280).

“Todo poder absoluto corrompe o homem que o possui. D’isso dá fé a história toda” (DÖLLINGER, 1877, p. 302).

Convocado pelo arcebispo de Munique a se submeter às resoluções do concílio, Döllinger (1799-1890) escreveu-lhe uma carta em que afirmava que não poderia aceitar porque as aceções do concílio contrariavam as escrituras, a tradição da Igreja do primeiro milênio e os decretos dos concílios que o antecederam. E, assim, Döllinger (1799-1890) foi excomungado, a 17 de abril de 1871¹¹⁶ (JEDIN, 1961).

¹¹⁶ Há uma divergência em relação a data de ex-comunhão de Döllinger: Alberigo (2012) a posiciona no dia 23 de abril de 1870.

À volta de Döllinger, mas contra sua opinião, seria formada a Igreja dos “Velhos Católicos” em cisão cismática de Roma (ALBERIGO, 2012), iniciativa que se restringiria a poucos grupos da Europa.

No âmbito teológico sucederam-se intensas movimentações como consequências da realização do concílio. Gomez-Heras (1971) entende que a situação “inacabada” do concílio contribuiu para “generalizar entre os teólogos uma visão unilateral e incompleta da obra de Pio IX¹¹⁷” (GOMEZ-HERAS, 1971, p. V).

Por outro lado, Alberigo (2012b, p. 388) sinaliza que o impacto do concílio “e das suas decisões, exclusivamente doutriniais” foi modesto. A Igreja clerical que emergira “se preocupa muito com os princípios. Defende a ortodoxia. Mas fica na teoria, sem descer à prática. Com isso nem sempre se dá conta da defasagem de suas ideias. Assim, p.ex., o dogma da infalibilidade ficou como pedra de tropeço” (GRINGS, 1994, p. 271).

É importante também pensar as relações que a Igreja desenvolveu antes, durante e depois do concílio com o Estado dentro e fora dos territórios italianos. O caso de Portugal é sintomático e particularmente interessante: Igreja e Estado sempre caminharam interligados e no contexto do concílio a relação passa por variados processos de esfacelamento.

A proclamação do dogma da Imaculada Conceição, a infalibilidade papal e a publicação do Sílabo tiveram grande eco em Portugal.

Em 1856 promulga o novo dogma da Imaculada Conceição mostrando uma onipotência eclesiástica, de maneira a apoiar-se em sua própria autoridade, declarando-a como verdade revelada. Bem, se o Papa era o ponto central do movimento de hierarquização do catolicismo, conseqüentemente viu o seu poder aumentado, desta maneira aproveitou-se disso e firmou dogmas apoiando-se em seu próprio poder. A consequência direta disso é a concepção de um Papa que detém a verdade revelada, portanto um Papa infalível (MARTINS, 2008, p. 62).

Às vésperas do concílio as relações entre o papado e Portugal dominavam as preocupações de políticos e pensadores portugueses. Em 1833 havia ocorrido o corte das relações entre o governo português e Roma e quase ao mesmo tempo a supressão de ordens religiosas (bastante ligadas ao absolutismo e grandes detentoras de bens), o que poderia significar o desejo de uma emancipação em relação à Igreja.

¹¹⁷ Texto original: “han contribuido a generalizar entre los teologos una vision unilateral e incompleta de la obra doctrinal del concilio de Pi'o IX”.

Mas, a Constituição portuguesa salvaguardava o lugar privilegiado da religião católica como “‘religião do Reino’ (artigo 6º)” (RODRIGUES, 1980) e o governo não queria abrir mão da nomeação de bispos, também prevista. Ao mesmo tempo, o clero e as ordens religiosas procuravam defender sua situação de privilégios e sua posição social.

Em 1841, as relações com o Vaticano foram retomadas e o padroado passou a ocupar lugar de destaque nas preocupações governamentais e eclesiásticas. Ao mesmo tempo em que o governo português passava a fazer política às custas da Igreja, a Igreja se valia disso para fazer suas imposições ao governo. “A independência dos bispos, lesada pelo decreto de 1862, e a intromissão do poder governamental na sua esfera específica levaram os prelados a fazer uma representação ao monarca na qual se queixavam do que estava acontecendo” (RODRIGUES, 1980, p. 417).

Em seguida Pio IX perde o direito de governo do Estado de Roma, o que o levou a Igreja Católica a um processo de organização e hierarquização interna rumo a um processo de rearticulação da Igreja diante das mudanças. Em 1851 celebrou uma concordata com o governo espanhol e português, e com as suas colônias conseqüentemente. A Igreja católica podia comemorar o triunfo de ser a religião oficial nesses países. Nessas novas concordatas o Papa estabeleceu uma livre comunicação com os bispos locais, além de aí conseguir reservar para Igreja a intervenção ativa na educação e nos ensinamentos religiosos. Essa execução de organização da congregação cristã com uma ideia vigorosa de unidade eclesiástica firma Pio IX como peça central que reuni o corpo sacerdotal ao seu redor (MARTINS, 2008, p. 61).

Quando o concílio foi convocado, o governo português manifestou clara indiferença e, por vezes, até uma oposição direta (RODRIGUES, 1980). O *Syllabus* estava bem vivo nas lembranças. Em meados de 1869, o governo português enviou a Roma uma proposta de redução das dioceses portuguesas, com a justificativa de reduzir gastos. Somado a esse projeto, havia o problema das dioceses portuguesas que não dispunham de bispos residenciais por falta de consenso entre a Cúria e o governo português sobre os candidatos.

Nesse clima quatro bispos portugueses partiram para Roma a fim de participar do concílio em Roma, contudo esperava-se um número muito maior. O motivo pode ter sido a falta de auxílio financeiro por parte do governo português. A definição da infalibilidade abalou ainda mais as relações entre a Igreja e o governo.

O movimento oposicionista português não era tão agudo quanto o alemão mesmo assim, atacou a Igreja e sua relação com as antigas estruturas, condenando o absolutismo religioso e o

dogmatismo. “O Vaticano I é apresentado como síntese e ponto de chegada de uma evolução a que é preciso resistir para ultrapassar, dizia-se” (RODRIGUES, 1980, p. 418).

O surgimento em Portugal da Associação Católica no ano de 1872 acentuou uma forte contestação anticlerical. Essa questão religiosa ainda se estenderia ao pontificado de Leão XIII (1878-1903).

5 **CAPÍTULO 4 – O CONCÍLIO VATICANO I NO LIMIAR DA MODERNIDADE**

Apresenta-se aqui a proposta de tratar de modo mais direto as interseções da Igreja com a modernidade, inclusive as que abarcam as questões políticas. A modernidade assistiu a uma série de revoluções de caráter político. Um grande anseio de transformação tangia a autoridade do direito divino frente a pluralidade de ideias (inclusive religiosas), liberdade de pensamento e de escolhas. As forças reacionárias acabaram por adquirir uma dimensão anticatólica, já que a Igreja representava o conservadorismo a ser combatido. O fim da antiga sociedade aristocrática e a emergência de uma sociedade de fisionomia utilitarista com uma hierarquia assentada na importância do progresso material e econômico também se chocou com uma Igreja que havia sido vinculada àquela aristocracia e que condenava o capitalismo.

A primeira parte – O papa transformado em prisioneiro do Vaticano – aborda uma face política do papa Pio IX (1846-1878). Prisioneiro do Vaticano foi como o papa definiu a si mesmo após sua rendição às tropas italianas. A partir daí se desenvolveria uma questão internacional que envolveria o lugar da Igreja na nova organização política europeia.

A segunda parte – O laicismo: as disputas entre Igreja e Estado – segue tratando as questões suscitadas pela questão romana, mas ampliando para as perspectivas intelectuais e acadêmicas que se disseminaram desde fins do século XIX. O principal objetivo é discutir o laicismo que, por influência da Igreja, teria sido entendido como uma face exacerbada e “negativa” da laicidade. Pensar o laicismo, nesse contexto, é pensar as relações entre Estado e Igreja que se configuraram durante e após o concílio Vaticano I.

A terceira parte do capítulo – A teologia emergente do concílio e suas repercussões – abarca a emergência de uma eclesiologia de cunho doutrinal firmada na centralização político-religiosa da Igreja em torno da figura do papa, pensar os desdobramentos das definições do concílio Vaticano I para as discussões da sociedade e como se deu a chamada “recepção” do concílio nas fileiras da Igreja, uma questão tão complexa que acabou por excluir da comunhão eclesiástica membros da hierarquia católica. Nesse processo de repercussão do concílio dentro e fora da Igreja também se destaca a elaboração do Código de Direito Canônico (1917), como fruto do direito eclesiástico preparado pelo concílio, outra questão também desenvolvida de modo bastante complexo.

A última parte do capítulo – O testemunho da tradição: a re-recepção do concílio – é uma proposta de reconhecimento da amplitude dos assuntos tratados. Muito se falou após o adiamento *sine die* do concílio sobre as possibilidades de retomada do concílio. Até os dias de

hoje há pesquisadores (SOUZA, 2013), tal como parte da teologia católica, entendem a realização do Vaticano II como uma espécie de continuidade do Vaticano I. Do mesmo modo, autores (COLBERG, 2016) indicam que as inúmeras discussões que se seguiram dentro e fora da Igreja são a prova de que o concílio continua. Mas, o destaque se concentra nos questionamentos suscitados pelo concílio adiado que permaneceriam sem respostas oficiais da Igreja até a realização do concílio Vaticano II.

5.1 O PAPA TRANSFORMADO EM PRISIONEIRO DO VATICANO

De acordo com Carletti (2010) o pontificado de Pio IX não foi apenas o mais longo como também o mais difícil da história da Igreja. Isso porque “ele herdara de seu predecessor, o papa Gregório XVI (1831-1846), um estado já agitado pelas ameaças revolucionárias e pelos desejos imperantes de unificação da península itálica, aos quais Gregório XVI tentou se opor energicamente (CARLETTI, 2010, p. 10).

Em meio às turbulências do processo de unificação italiana que romperam a unanimidade dos estados italianos cristãos e afeitos ao papa, Pio IX, em 1854, na bula *Ineffabilis Deus* afirmava a infalibilidade com que Cristo investiu seu *vicario* na terra e fazia um apelo a doutrina do magistério pontifício *ex cathedra* (PAREDES, 1998, p. 450).

Depois, em sua encíclica *Quanta Cura*, de 1864, Pio IX “tentou sintetizar as principais teses que embasam o mundo moderno, condenando-as em bloco, sem as distinções oportunas” (MARTINA, 2005, p. 54) e acabou por resumir de modo eficaz (ainda que em contrariedade) esse anseio de separação integral da Igreja e do Estado.

Assim, afirma: “a ordem social ideal e o progresso civil exigem que a sociedade humana seja organizada e governada sem que de nenhum modo se leve em conta a religião, como se ela não existisse, ou ao menos sem fazer alguma distinção entre verdadeira e falsa religião”, e dessa forma, “a sociedade civil ideal é aquela em que a autoridade não tem nenhum poder de punir com base nas leis estatais quem transgride a religião católica, a menos que isso seja exigido pela pública tranquilidade” (apud MARTINA, 2005, p. 54)¹¹⁸.

¹¹⁸ Tradução de Martina (2005, pp. 54-55). No original: “l’ottima regione della pubblica società e il civile progresso richiedono che la società umana si costituisca e si governi senza avere alcun riguardo per la religione, come se questa non esistesse o almeno senza fare alcuna differenza tra la vera e le false religioni” e “essere ottima la

Em 15 de maio de 1871, o papa Pio IX (1846-1878) condenava aquela Lei de Garantias aprovada pelo parlamento italiano, que “partindo do pressuposto da extinção dos Estados Pontifícios, (...) declarava inviolável a pessoa do Papa – considerado súdito italiano -, e concedia-lhe (...) uma renda anual de 3.225.000 liras” (CARLETTI, 2010, p. 12), permitindo, ainda, que o papa exercesse o “direito de legação ativa e passiva” (CARLETTI, 2010, p. 12). Por outro lado, a lei limitava o “direito de propriedade das ordens religiosas e das entidades eclesíásticas” (CARLETTI, 2010, p. 12).

Além de rejeitar a lei, o papa recusou a renda oferecida e “proibiu os católicos de participar das eleições políticas (*non expedit*)” (CARLETTI, 2010, p. 12).

O Papa, então, “se trancou dentro dos muros do Vaticano, dizendo-se prisioneiro de um território minúsculo” (VEIGA, 2010, p. 39). A auto intitulação do papa como “prisioneiro do Vaticano”, foi seguida pelos sucessores de Pio IX (1846-1878) até João XXIII (1958-1963), que aboliu essa condição e que também convocou o concílio Vaticano II (1962-1965).

Até o pontificado de Pio XI (1922-1939), os papas permaneceram reclusos em seu palácio, considerando-se prisioneiros do Estado italiano. Nesse período cinco papas (Pio IX, Leão XIII, Pio X, Bento XV e Pio XI) se recusaram a deixar o Vaticano como forma de recusar qualquer autoridade exercida pelo governo italiano sobre Roma.

Por quase seis décadas, os papas nem sequer compareciam à praça de São Pedro ou à sacada da basílica que fica de frente para a praça, porque esta estava ocupada pelas tropas italianas. As coroações eram realizadas na capela Sistina e as bênçãos *Urbis et Orbis* (Páscoa e Natal) eram concedidas no interior da basílica.

Durante esse período os papas invocavam o auxílio das antigas potências aliadas e, ao mesmo tempo, procuravam influenciar a política internacional. Muitos chefes de Estado submeteram-se ao rígido protocolo do governo italiano para visitar o papa, o que fora entendido, pela Igreja, como reconhecimento da soberania do papado. Entre 1870 e 1914, são contabilizadas treze intervenções papais em assuntos internacionais, dentre as quais o conflito entre Espanha e Alemanha no conflito sobre as Ilhas Carolinas e entre Espanha e Estados Unidos sobre Cuba (EMBIL, 1993). O período também marcou debates sobre a liberdade da Igreja e o lugar da religião no espaço público.

Pio IX se declarou prisioneiro no Vaticano, pois colocar os pés fora de seus muros significaria colocar-se sob a proteção das forças da lei e da ordem do Estado italiano. “Por quase

condizione della società nella quale non si riconosce nell’Impero il dovere di reprimere con pene stabilite i violatori della Religione cattolica, se non in quanto lo chiedo la pubblica pace” (Pio IX, 1864, p. 2).

60 anos, de 1870 a 1929, os papas permaneceram reclusos no seu Palácio, considerando-se prisioneiros do Estado italiano. De lá, eles invocavam a ajuda das antigas potências aliadas” (CARLETTI, 2010, p. 12).

O papa Pio IX nunca aceitou a perda dos domínios territoriais da Igreja. Tendo-se declarado prisioneiro do poder laico, recusou qualquer negociação e isolou-se no Vaticano. Nascia, assim, a ‘Questão Romana’, que só viria a ser resolvida a 11 de fevereiro de 1929, com a assinatura do *Patti Lateranensi*, que pôs fim a incômoda contenda entre o Estado e a Igreja (SERRANO, 2017, p. 108).

“O poder temporal do Chefe da Igreja nunca foi senão um acessório do seu poder espiritual”, de acordo com Souza (2005, p. 299). A razão de ser do papado é a universalidade do seu poder espiritual, para o qual o poder temporal, antes de 1870, servia como garantia.

Por outro lado, Casanova (2010) constata que o poder diplomático do papa aumentaria gradativamente nos anos que se seguiram. Em 1878¹¹⁹, mantinham relações diplomáticas com o Vaticano, ou precisamente com a Santa Sé¹²⁰, quatro países; no início do pontificado de Bento XV (1914-1922) o número havia subido para catorze e ao término, já somava vinte e cinco países.

Não sendo súdito de nenhum Estado, a necessidade de que o papa tivesse livre exercício das prerrogativas espirituais e internacionais ficou evidente. Muitas demandas acabaram sendo abandonadas pela Igreja e os Acordos de Latrão, em 1929, enfim atenderiam às exigências que se mantiveram por quase seis décadas: a concessão de um território à Santa Sé e o reconhecimento dos efeitos civis do matrimônio religioso (Cf. SOUZA, 2005; JEDIN, 1961). Casanova (2010, p. 29) afirma que

Mussolini concedeu praticamente tudo que a Igreja queria: a confessionalidade do Estado, a primazia do Direito Canônico em questões relacionadas à religião e ao casamento, o ensino religioso obrigatório em todas as escolas e o reconhecimento de escolas e universidades religiosas pelo Estado, o pagamento de salários pelo governo a bispos e padres, a abolição da legislação contrária às ordens religiosas e reconhecimento legal das congregações religiosas, o reconhecimento dos feriados religiosos como oficiais, a liberdade para nomear bispos e livre comunicação entre o papa e os bispos de todo o mundo, e a promessa de tratamento privilegiado e liberdade para todas as atividades não políticas da Ação Católica.

¹¹⁹ Cabe ressaltar que a Santa Sé é reconhecida como sujeito internacional desde o século XVI (CARLETTI, 2010).

¹²⁰ “O Vaticano representa de certa forma, o pano de fundo da atividade da Santa Sé, dotada de uma soberania reconhecida internacionalmente antes mesmo da constituição do Estado da Cidade do Vaticano” (CARLETTI, 2010, p. 33).

Em 7 de fevereiro de 1929 o Vaticano convocou todos os representantes do corpo diplomático que estavam em Roma para comunicar oficialmente o encerramento das conversas com o governo italiano para a resolução da questão romana. Na reunião, o cardeal Pietro Gasparri (1852-1934) declarou que as negociações haviam sido encerradas na véspera, faltando apenas uns poucos ajustes e que os diplomatas já poderiam comunicar aos seus governos. Os Acordos seriam assinados oficialmente em 11 de fevereiro.

O acordo assinado pelo líder fascista, Benito Mussolini, e pelo cardeal Pietro Gasparri, secretário de Estado da Santa Sé, formalizou a existência do estado do Vaticano enquanto Estado soberano, neutro e inviolável, sob a autoridade do papa, e os privilégios de extraterritorialidade de *Castel Gandolfo* e das basílicas de *San Giovanni in Laterano*, *Santa Maria Maggiore* e *San Paolo Entro le Mura*. Por seu turno, a Santa Sé renunciou aos territórios que tinha possuído desde a Idade Média e reconheceu Roma como a capital do reino da Itália. O documento também garantiu ao Vaticano o pagamento de compensações financeiras pelas perdas territoriais durante o movimento de unificação da Itália. Reconheceu, ainda, que os representantes da Santa Sé gozavam das mesmas imunidades e regalias que os restantes representantes diplomáticos acreditados em Itália e reafirmou a garantia da liberdade de comunicações da Santa Sé com todo o mundo. Reconheceu o catolicismo como religião oficial do Estado italiano, conferiu efeitos civis ao casamento religiosos, aboliu o divórcio, proibiu a admissão em cargos públicos de sacerdotes que tivessem abandonado o ministério e concedeu numerosas vantagens ao clero. (SERRANO, 2017, p. 108).

O território soberano do Estado do Vaticano se tornaria fundamental para uma política internacional autônoma da Santa Sé a partir do século XX, que também favoreceria o exercício do poder religioso do papado sobre toda a Igreja. Casanova (2010, p. 26) atesta que, com a assinatura do tratado,

(...) Mussolini arrancou do papado a aceitação da perda definitiva da soberania temporal e a promessa de que ele não levaria adiante uma política externa papal independente e nem sequer interferiria na política externa da Itália. O Artigo 24º declara, contudo, que a Santa Sé “em qualquer caso, se reserva o direito de exercer seu poder moral e espiritual”.

Tal promessa só contribuiria para o aumento daquele poder diplomático do papado, de acordo com Casanova (2010). Dez anos após a assinatura do tratado, trinta e oito países já mantinham relações com a Santa Sé.

Pio IX morreu em 7 de fevereiro de 1878, meses após a morte do rei Vitório Emanuele (1820-1878), ainda como prisioneiro do Vaticano. Os papas que o sucederam mantiveram a

interdição e o isolamento proclamados por ele até meados da década de 1920 alimentando “a comoção em escala continental causada pelo isolamento do papa” (RUST, 2012, p. 135).

Na prática,

o dramático fim do domínio secular dos papas calou fundo na consciência dos contemporâneos e alertou (...) para a iminência de outra perda intolerável, essa, por sua vez, intelectual: o que até bem pouco tempo era uma realidade política óbvia, estimada como epicentro das relações de poder estabelecidas entre tantas nações europeias, era agora arrastado para as brumas do total desaparecimento. E pior: aquele fenômeno político considerado crucial era empurrado para o sombrio vazio do esquecimento, sem contar com estudos sistemáticos e exaustivos, isto é, sem que sua história e sua constituição tivessem sido suficientemente conhecidas (RUST, 2012, p. 135).

De fato, os fatos que sucederam a unificação da Itália, em 1870, significaram a mudança definitiva da compreensão sobre o poder do papa, especificamente no que tange o poder temporal. Se Pio IX e alguns de seus antecessores perceberam que a perda dos Estados Pontifícios e do poder temporal era inevitável, foram seus sucessores que, reclusos em seu Palácio, considerando-se também prisioneiros do Vaticano e evocando a ajuda das antigas potências aliadas e exercendo influência sobre os rumos da política internacional que selaram a separação definitiva entre Estado e Igreja, restringindo o poder do papa a um novo e pequeno estado. Em 1965, o papa Paulo VI ressaltou essas características ao se dirigir à Nações Unidas nos seguintes termos:

(...) aquele que vos fala é um homem como vós e é vosso irmão, e mesmo um dos mais pequenos entre vós, que representais Estados soberanos, enquanto ele não se encontra investido — se quereis considerar-Nos sob este ponto de vista — senão de uma minúscula e quase simbólica soberania temporal: a mínima que se torna necessária para poder exercer livremente a sua missão espiritual, e assegurar àqueles que com ele têm de lidar que não se encontra dependente de nenhuma das soberanias deste mundo. Ele não tem qualquer poder temporal, qualquer ambição de entrar em competição convosco. De facto, Nós nada temos a pedir, nenhuma exigência a fazer, mas apenas um desejo a formular, uma permissão a solicitar: a de vos poder servir naquilo que cabe no âmbito da Nossa competência, com desinteresse, com humildade e amor¹²¹.

O entendimento da Igreja “como uma ‘fortaleza sitiada’ diante das ordas modernas que a ameaçavam, tanto política quanto teologicamente, à medida que o modernismo avançava nos

¹²¹ PAULO VI. Discurso às Nações Unidas por ocasião da sua Visita à ONU, 4 de outubro de 1965. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651004_united-nations.html. Acesso em: 16 de julho de 2018.

seus questionamentos aos fundamentos da fé católica ortodoxa” (CALDEIRA, 2009, p. 262) é a imagem completa e complexa da Igreja no século XIX, que denominada “ultramontana” fecha-se “numa perspectiva defensiva, mas com um olhar no contra-ataque, buscando formar, assim, um laicato preparado intelectualmente (CALDEIRA, 2009, p. 262).

5.2 O LAICISMO: DISPUTAS ENTRE IGREJA E ESTADO

A convocação do Concílio Vaticano I esteve vinculada, entre outras, à tomada de posição da Igreja diante dos desafios políticos e ideológicos da modernidade. Para além dos aspectos doutrinários, questões políticas como o poder temporal permearam as discussões do concílio. O chamado laicismo esteve na base desses desafios enfrentados e confrontados pela Igreja no século XIX. Assim, afirmações como a jurisdição e a infalibilidade papais no âmbito do concílio estão vinculadas a postura da Igreja de reforçar sua autoridade em um contexto no qual a ideia de um afastamento entre Igreja e Estado estava muito presente.

Seguindo a lógica de Giumbelli (2013) de correspondência linguística faz sentido agrupar os termos secularização e secularismo, como fenômeno e conceito e, laicização, laicidade e laicismo, como fenômeno e contraponto à secularização, conceito e contraponto ao secularismo e termo usado no século XIX e que adquiriu conotação negativa, respectivamente. O objetivo é abarcar o conceito de laicismo no âmbito das discussões acadêmicas para apontar essa conotação imputada pela Igreja Católica, em um contexto que surgiam os debates sobre as modificações nas relações entre Igreja e Estado na modernidade.

Os conceitos de secularismo e laicidade, que passaram a ocupar grande espaço no debate acadêmico das últimas décadas são multifacetados e polissêmicos, além de apresentarem continuidades e descontinuidades com acepções religiosas, compõem o centro de disputas culturais e políticas na modernidade. Quanto à diferenciação entre as definições de cada uma parte-se do pressuposto que está relacionada ao desenvolvimento histórico das sociedades que criou uma aproximação com um ou outro. Mariano (2011) supõe que o conceito de laicidade seja mais delimitado que o de secularização. Entretanto, o objetivo circunscrito aqui é de expor os debates acadêmicos que circundam os conceitos e, não os restringir a uma única definição.

A secularização como fenômeno histórico-social e o secularismo como doutrina política estão relacionados ao avanço da modernidade e, como indica Asad (2003), apontam para novas

configurações de convivência entre o “religioso” e o “secular” – esse último entendido como categoria epistêmica que antecede o secularismo.

O processo de secularização da Europa é, comumente, relacionado ao processo histórico de afirmação da ciência entre os séculos XVI e XVII e, portanto, associado ao aparecimento do positivismo e do racionalismo. Por outro lado, pode ser nos desdobramentos da Revolução Francesa e do espírito das luzes que se encontra o surgimento do anticlericalismo que se disseminou pela Europa com as desavenças religiosas e políticas que ganharam força no século XIX (CONGAR, 1990). É a Revolução Francesa que abaliza “a etapa final do processo de secularização das estruturas de poder e de cognição da própria história, inaugurando a chamada modernidade ocidental” (CAVALCANTE, 1990, p.10-11).

Casanova (2006) ainda destaca que a partir da Revolução Francesa a Europa vivenciou um movimento social “progressista” cujo fundamento era a ideia de uma emancipação triunfante da razão e da liberdade, fruto da crítica iluminista à religião.

O desenvolvimento do secularismo tem relação com a ideia de separação entre a política e as “forças, agentes e argumentos religiosos” (GIUMBELLI, 2011, p. 339) que se disseminou no século XIX. É nesse sentido que se torna fundamental compreender secularização e secularismo como elementos da modernidade, pois é “no seu âmbito e por referência a ela que as relações observadas entre secular e religioso adquirem sentido e fundamento” (GIUMBELLI, 2011, p. 340).

A modernidade é um projeto vinculado à manutenção do poder no Estado-Nação capitalista que visa a institucionalização de certos princípios: constitucionalismo, autonomia moral, democracia, direitos humanos, igualdade civil, industrialização, consumismo, liberdade de mercado e, secularismo (ASAD, 2003, p. 13). Essa modernidade é marcada por um declínio da autoridade tradicional e pelo desenvolvimento de uma cultura urbana capitalista e secular.

Casanova (2006) sugere, inclusive, o conceito de múltiplas modernidades para esclarecer que traços modernos não são desenvolvidos, necessariamente, em contraste com ou mesmo às custas da tradição, mas sim através da transformação e do ajuste pragmático da tradição. Esse conceito aponta para a rejeição tanto de uma ruptura radical da modernidade com a tradição, bem como de uma continuidade entre tradição e modernidade. A ideia é a de que as tradições e civilizações são transformadas nos processos de modernização, mas ambas também têm a possibilidade de moldar de forma particular a institucionalização de traços modernos. As tradições, de modo geral, são compelidas a responder e se ajustar às condições modernas, mas nesse processo também influenciam na constituição da modernidade.

A religião como conceito e objeto de estudo sistemático é uma ideia genuinamente moderna. Na percepção de Giumbelli (2011), a modernidade transforma a religião em categoria.

Ranquetat Jr. (2012, p. 16) demonstra que “o advento de uma sociedade moderna, marcada pela urbanização, industrialização e pelo progresso técnico e científico acarretaria o enfraquecimento da religião”. Entretanto, como percebeu Asad (2003), a religião convive e se acomoda (ou é acomodada) às características da modernidade

Mariano (2011) aponta que não há uma ausência da religião na sociedade moderna, mas mediações que diferem das estabelecidas em sociedades cristãs medievais. Sendo assim, as representações do “secular” e do “religioso” adquirem fundamento e sentido no âmbito e por referência à modernidade. Todo esse quadro se relaciona com a emergência de novos conceitos de “ética” e “política” e outros imperativos vinculados ao fortalecimento do Estado-Nação capitalista (ASAD, 2003), já que não se pode negar que a religião integra em menor parte a vida social e política das sociedades modernas. “Na modernidade, o religioso não é mais o elemento axial em torno do qual gravitam os variados campos sociais” (RANQUETAT JR., 2012, p. 19).

O fenômeno histórico-social da secularização está intimamente relacionado com o avanço da modernidade. O direito, a arte, a cultura, a filosofia, a educação, a medicina e outros campos da vida social moderna se baseiam em valores seculares, ou seja, não religiosos. As bases filosóficas da modernidade ocidental revelam uma concepção de mundo e de homem dessacralizadora, profana que contrasta com o universo permeado de forças mágicas, divinas das sociedades tradicionais e primitivas. O desenvolvimento da ciência, da técnica e do racionalismo faz recuar as concepções sacrais e religiosas do homem e mundo (RANQUETAT JR., 2008, p. 68).

O conceito de secularização, portanto, “recobre processos de múltiplos níveis ou dimensões, referindo-se a distintos fenômenos sociais e culturais e instituições jurídicas e políticas, nos quais se verifica a redução da presença e influência das organizações, crenças e práticas religiosas” (MARIANO, 2011, p. 244).

Alguns autores concordam que foi o próprio cristianismo, com sua visão dualista e transcendentalista, que contribuiu para o aparecimento de uma modernidade secularizada. Casanova (2006), por exemplo, destaca que a formação do secular é intimamente ligada às transformações internas do cristianismo europeu e, que é preciso reconhecer a historicidade particular do cristianismo no desenvolvimento da Europa ocidental. A secularização seria, portanto, uma categoria que adquire sentido no contexto das dinâmicas interna e externa específicas da transformação do cristianismo na Europa ocidental (CASANOVA, 2006).

Ranquetat Jr. (2008) afirma que partindo do parâmetro histórico o termo secularização se relaciona, no âmbito do direito canônico, com a passagem entre a estrutura religiosa e o estado secular e, que teve relação especial com a desapropriação de domínios e propriedades da Igreja Católica pelos príncipes dos Estados protestantes.

Segundo Giddens (2002, p. 158), “a secularização tem o efeito de estreitar o significado moral até o imediato da sensação e da percepção”. A secularização, ao lado de fatores como a destradicionalização, a mobilidade e o individualismo, influencia a religiosidade moderna.

Na percepção de Habermas (2011), deve haver um sentido não-cristão da secularização. Isso se deve ao seu entendimento de que a esfera pública em que a secularização se faz presente deve ser regida por uma legitimidade jurídica. Em uma ideia próxima Taylor (apud PERLATTO, 2011) sugere compreender o secularismo a partir de uma concepção

focada no balanceamento e coordenação das reivindicações de diferentes *bens* que a sociedade democrática considera fundamentais, herdadas da Revolução Francesa, como a liberdade, a igualdade e a fraternidade (...) ao invés de compreender o secularismo fixando a interpretação na religião como problema central, que conduz a um foco excessivo no debate acerca dos *arranjos institucionais* capazes de assegurar a separação entre Estado e religião (PERLATTO, 2011, p. 5).

Casanova (2006) propõe repensar uma distinção entre três tipos de secularização: 1) como um declínio das crenças e práticas religiosas nas sociedades modernas; 2) como privatização da religião (entendida tanto como uma tendência histórica moderna como uma condição normativa para políticas democráticas e liberais modernas) e 3) como diferenciação das esferas seculares (Estado, economia e ciência). Sendo o último o núcleo das teorias clássicas de secularização relacionado ao distanciamento entre a sociedade moderna e a normatização. E, ainda concebe que

a temática da “secularização” foi remodelada e expandida em três frentes: a secularização propriamente dita passou a ser descrita não apenas como um processo, mas também como um projeto sociopolítico inacabado; o secularismo, por outro lado, é a doutrina política que sustenta o mundo secular e que se opõe à religião, sendo descrita por uns como uma ideologia e, por outros, como uma visão de mundo (...); o secular, por fim, é analisado como uma categoria epistêmica propriamente moderna, (...) desprovida de religião (DULLO, 2012, p. 383).

O “secular” na modernidade foi formado pelo ajuntamento de variados conceitos, práticas e sensibilidades e não pode ser entendido como um substituto racional da religião, mas

sim como uma categoria histórica conexas com as premissas desse contexto: democracia e igualdade (ASAD, 2003).

Anteriormente, o secular, herdeiro etimológico do *saeculum*, esteve ligado no cristianismo ao tempo da espera, a esperança no por vir. “O tempo ordenado por Agostinho na ideia do *saeculum* engendra uma ética cristã, que se mantém através da relação da criação com o Criador” (BAUCHWITZ, 1995, p. 148). Taylor (2011) e Casanova (2006) também destacam essa designação do secular como uma temporalidade histórica em oposição à eternidade e, que distingue duas dimensões da existência. Taylor (2011) reforça que há um momento em que o secular deixa de se referir a uma temporalidade e passa a se opor à noção de transcendente, adquirindo daquilo que é imanente e, por fim o transcendente chega a ser negado e a religião assumida como ação humana.

Duque (2011), seguindo a perspectiva de Catroga chega a considerar a secularização como uma sacralização do secular, pois entende que a sociedade moderna acabou por sacralizar elementos diversos: “a razão, enquanto capacidade humana; o estado, enquanto última fundamentação do poder; a nação, como soberana sobre os indivíduos; a ideologia utópica como motor absoluto, o próprio indivíduo como auto divindade absoluta, etc.” (DUQUE, 2011, p. 22).

O diálogo entre Habermas e Taylor (2011) demonstra ainda a complexidade da questão acerca da linguagem secular. Taylor (2011) sugere que haja uma linguagem “pública” sem conotações e vocabulário religiosos. O secularismo, nessa perspectiva, se relaciona como uma resposta política à questão moderna da diversidade e não, propriamente, como uma distinção entre religião e política. Ao contrário dos sentidos comuns de secularismo – esvaziamento da religião no espaço público e declínio das crenças e práticas religiosas –, Taylor propõe abordá-lo a partir da questão do sentido da vida humana, acercando crença e descrença como modos alternativos da vida moral/espiritual

particularmente na dimensão da “plenitude” (fullness), cuja realização se dá na estrutura imanente de uma modernidade ocidental caracterizada pela erosão da certeza imediata e pelo fim da fé religiosa ingênua, isto é, de uma Era Secular na qual o eclipse de todas as metas transcendentais ao próprio florescimento humano tornou-se concebível (ARAÚJO, 2011, p. 41).

Taylor e Habermas (2011) parecem concordar que há uma diferença fundamental entre a secularização do Estado e a secularização da sociedade. “Seja mediante uma radical

redefinição do secularismo no primeiro, seja ainda em virtude das implicações pós-seculares do princípio de tolerância” (ARAÚJO, 2011, p. 42), no segundo.

A percepção de que o secularismo é um meio político que redefine e transcende práticas particulares que são articuladas através de classe, gênero e religião (ASAD, 2003, p. 5) integra a ideia de um “princípio político emancipatório apenas nas democracias liberais onde as instituições eclesiásticas se opuseram com força à autonomia do Estado e da ciência” (MONTERO, 2013, p. 18). O secularismo deve ser entendido, portanto, como uma resposta moderna às diferentes configurações sociais, que passou pela separação das esferas da sociedade e pela definição de uma ética política independente de conotações religiosas e, que expandiu para a reflexão do papel da religião na esfera pública (MONTERO, 2013).

A distinção entre secularização e laicização, conforme proposta por Casanova (apud DULLO, 2012), consiste em serem processos ligados a vertentes cristãs específicas, sendo a primeira ligada à processos protestantes e, a segunda, católicos. O objetivo não é restringir os conceitos, mas criar parâmetros de pesquisa. A experiência francesa é a mais emblemática em termos de laicização.

A “laicização” seria o caminho mais comum nos países católicos da Cristandade Latina, em que o antagonismo laico/clerical é mais rígido e a oposição entre religioso/civil se fez mais forte junto ao anticlericalismo, empurrando a religião para as margens da sociedade e rumo a uma maior privatização (DULLO, 2012, p. 383).

A lógica da laicização – nos países católicos – é a de uma emancipação do poder político “marcada pelo conflito entre grupos clericais, religiosos e grupos laicistas, anticlericais” (RANQUETAT JR., 2008, p. 76), sendo a religião relegada à esfera privada. A lógica da secularização – nos países protestantes – é a de uma emancipação pouco conflituosa em que as Igrejas passam a ser instituições ligadas ao Estado.

Nos países católicos do Sul da Europa, termos como sociedade laica, Estado laico, ensino laico, laicidade, laicismo, laicizar, laicização impuseram-se como vocábulos que também constituíam instrumentos de luta contra a influência do clero e da Igreja católica e, nas suas versões mais radicais (agnósticas e ateias), contra a própria religião. No plano inverso, tais palavras zumbiam aos ouvidos dos católicos como invenções ímpias. (CATROGA, 2006, p. 297 apud RANQUETAT JR., 2008, p. 74).

O esforço de distinção entre laicização, laicidade e laicismo pode tomar como base a distinção dicionarista preconizada por Ferreira (2001) tendo por referência a tese de doutorado de Catroga:

Laicidade, laicização ou laicismo: Inscrevendo-se no processo de mutação religiosa característico da secularização, a laicidade apresenta-se como uma situação social desencadeada num processo - o da laicização, muitas vezes sustentada e acompanhada por correntes ideológicas, normalmente designadas como laicismo, sendo uma das suas componentes o anticlericalismo, como programa de combate à religião e às suas instituições ou como programa de substituição destas (...) (FERREIRA, 2001, p. 59).

O termo laicidade como evidenciador de um fenômeno social que abarcou os países do sul da Europa ao longo dos três últimos séculos – com sentidos diversos em cada um – tem sido usado com frequência na literatura acadêmica, com certo grau de concordância. Entretanto, o termo laicismo gera muitas confusões e, parece, esmaecer do vocabulário acadêmico ao longo do século XX, sendo usado como sinônimo de laicização por um lado e, por outro, na literatura católica ou nos textos acadêmicos que circundam temáticas católicas, como uma ideologia nefasta que perdeu sua relevância. A intenção é, portanto, de trazer elementos para pensar esses conceitos tanto em termos de historicidade quanto de aproximação com o contexto que se propõe evidenciar.

Etimologicamente, laicidade deriva da expressão grega *laos*, significando o povo em sentido amplo; seu adjetivo *laikos* deu origem ao termo *laicus*, que se associa à leigo no sentido de não-clérigo (RANQUETAT JR., 2008). Portanto, “a laicidade é sobretudo um fenômeno político e não um problema religioso, ou seja, ela deriva do Estado e não da religião” (RANQUETAT JR., 2008, p. 70).

O paradigma da laicidade, como se sabe, deu origem a um conjunto de regimes jurídico-políticos que, a partir do século XVIII, substituíram as filosofias teocráticas por um modelo de governo fundado na soberania popular e no reconhecimento das liberdades individuais (MONTERO, 2013, p. 14).

Poder-se-ia distinguir ainda que a laicidade consiste em modos diversos do laicismo em situações concretas, enquanto, o laicismo seria uma ideia de cunho humanista que valoriza as dimensões mais gerais do ser humano e não suas particularidades. “A laicidade, entendida como um modelo de regime político, estabelece uma ordem institucional pensada como resultante da deliberação e da vontade do cidadão” (MONTERO, 2013, p. 15).

Segundo Lagrée (apud MONTERO, 2013), esse entendimento historiográfico do conceito de laicidade o acomoda como o desenvolvimento da modernidade e conjuga dois princípios políticos: “o princípio do artificialismo que concebe a autoridade política como produto de um contrato voluntário e o princípio da heterogeneidade que postula que o Estado deve ser neutro e permitir, a cada um, viver segundo sua compleição” (MONTERO, 2013, p. 15), já que é um pressuposto do Estado democrático o reconhecimento do pluralismo de opiniões e atitudes.

A principal definição de laicidade a enquadra como “regulação política, jurídica e institucional das relações entre religião e política, igreja e Estado em contextos pluralistas” (MARIANO, 2011, p. 244).

Refere-se, histórica e normativamente, à emancipação do Estado e do ensino público dos poderes eclesiásticos e de toda referência e legitimação religiosa, à neutralidade confessional das instituições políticas e estatais, à autonomia dos poderes político e religioso, à neutralidade do Estado em matéria religiosa (ou a concessão de tratamento estatal isonômico às diferentes agremiações religiosas), à tolerância religiosa e às liberdades de consciência, de religião (incluindo a de escolher não ter religião) e de culto (MARIANO, 2011, p. 244).

Em uma abordagem pluridimensional do conceito Montero (2013) constata que no mundo moderno o poder deve servir aos direitos dos indivíduos e, portanto, surge a necessidade de regulação das relações entre Igreja e Estado que seria a tônica principal do conceito de laicidade. Assim, as trajetórias dos Estados Nacionais e suas relações com a modernidade conferem à laicidade como regulação da relação Igreja-Estado configurações particulares a cada contexto. E, portanto, seria a laicidade “definida por princípios e pela sua articulação variável, o que os torna suficientes para a consideração de problemas empíricos” (GIUMBELLI, 2013, p. 52).

Como demonstrou Oro (2011) o conceito de laicidade e a separação entre religião e política deriva de ideias e ideais circunscritos à modernidade ocidental, ficando desprovido de sentido em outras sociedades. O próprio termo laicidade é um neologismo francês (*laïcité*) surgido em meados do século XIX no contexto de afirmação do ideal de liberdade de opinião (e religiosa) e, segundo Oro (2011), só consta na Constituição francesa. Entretanto, reduzir a laicidade ao caso francês imputa ao conceito um caráter restritivo e negativo, como propõe Ranquetat Jr. (2008).

A laicidade pode adquirir ainda a conotação de um regime social de convivência, como evidencia Giumbelli (2013), subentendendo-a como uma articulação política responsável por manter a influência religiosa distante do poder.

A respeito dos termos usados nas diversas conceituações e entendimentos de laicidade interessante o questionamento de Giumbelli (2013, p. 51): “o que é esse “povo”, o que estipula um “interesse público”, de que “liberdades” se trata, para além do princípio que limita o poder dos “elementos religiosos”?”

Ranquetat Jr. (2008) explica que os cientistas franceses distinguem dois tipos de laicidade: “uma laicidade de combate, agressiva, que busca lutar contra a influência da religião e dos sacerdotes e uma laicidade de coabitação (...), que permite um maior espaço para o religioso na esfera pública” (RANQUETAT JR., 2008, p. 75). A essa “laicidade de combate”, Ferreira (2001) considera ser o laicismo, definido como uma “ideologia de combate, de militância, como forma de transformar a realidade e de instaurar uma outra ordem, rompendo com aquela considerada subordinada ao religioso e à autoridade eclesiástica” (FERREIRA, 2001, p. 59).

“A laicidade, o laicismo e outros termos afins sempre tiveram um significado de luta, de oposição ao eclesial e ao religioso” assevera Ranquetat Jr. (2008, p. 72) ratificando a posição adotada por Catroga. Por vezes, pareceu que a discussão do laicismo se reduzia a um debate localizado entre clericalismo e anticlericalismo. Abaigar (2005) aponta que o laicismo pode ser entendido como uma perversão agressiva da laicidade, do mesmo modo Ranquetat Jr. (2008, p. 77) afirma “o laicismo é uma forma agressiva, combativa de laicidade que procura eliminar, extirpar a religião da vida social. O laicismo se mostrou na história política de diversos países ocidentais como fortemente anticlerical e antirreligioso”.

Abaigar (2005, pp. 31-32) define assim o laicismo:

Movimento ideológico partidário para alcançar o secularismo (ideal de emancipação da esfera pública com relação a qualquer poder religioso ou, em um sentido mais amplo, de toda tutela do Estado que, sendo democrático, deve ser para todos e não apenas alguns). Não defende a rejeição da religião em princípio, mas defende a autonomia e a independência das instituições políticas de qualquer outra estrutura, rejeitando a submissão direta ou indireta do político ao religioso. Tampouco propõe uma ética pessoal completa, nem fornece respostas morais particulares sobre questões específicas, como o aborto, a eutanásia ... Propõe a necessidade de um quadro de autonomia individual, em que a consciência individual do indivíduo pode escolher livremente, e com o maior conhecimento de causa possível, sobre diferentes alternativas morais ou espirituais que possam surgir. Como um movimento, uma escola de pensamento, ao longo da história, em confronto com outras

ideologias e diversas realidades sociais, são formados laicismos diferentes (liberais ou burgueses, social, antirreligiosos, anticlericais, neoanticlerical de direita e esquerda, laicismo exclusivo, laicismo inclusivo).¹²².

E, acrescenta a sua proposta de pensar o laicismo uma tipificação em duas partes: 1) o laicismo excludente: “aquele que concebe o público como uma área da qual todas as manifestações religiosas, incluindo a presença de símbolos religiosos, são excluídas¹²³” e 2) o laicismo inclusivo: “aquele que interpreta o público como a esfera que está aberta a todas as manifestações de qualquer modo de pensar e sentir, com o único limite da paz pública¹²⁴” (ABAIGAR, 2005, p. 32).

O laicismo, enquanto projeto, objetivou uma separação educacional entre Igreja e Estado, já que no âmbito da escola que valores e ideias são interiorizados. A principal crítica da hierarquia católica a esse modelo circunscrevia os elementos cristãos presentes na vida social; assim, questionava o pensamento laico de que a fé no espaço público era manutenção do poder institucional da Igreja, mas permitia que elementos (como a imagem do crucifixo) permanecessem em locais vinculados ao Estado (RANQUETAT JR., 2008).

A conotação negativa assumida pelo laicismo nas tensões com a Igreja Católica parece ficar evidente na definição de Fontes (2013) de um laicismo enquanto “projeto político-ideológico de combate e exclusão da religião da vida social” (FONTES, 2013, p. 233). Parece haver um consenso de que o laicismo é uma das formas mais radicais da laicidade (FERREIRA, 2001, p. 65). A esse respeito Ferreira (2004, p. 323) conclui que

o laicismo – como atitude ideológica e voluntarismo prático – é a utilização da laicidade como instrumento de inibição ou de redução da expressão do religioso nas sociedades, utilizando, inclusive, o Estado para determinar aquela dimensão que se considera ou se remete para a esfera do privado, sendo indiscutível que existe um afrontamento entre os desígnios das religiões e do

¹²² Texto original: “Movimiento ideológico partidario de alcanzar la laicidad (ideal de emancipación de la esfera pública con respecto a cualquier poder religioso o, en un sentido más amplio, de toda tutela del Estado que, siendo democrático, ha de ser de todos y no sólo de algunos). No propugna por principio un rechazo de la religión, pero defiende la autonomía y la independencia de las instituciones políticas respecto de cualquier otra estructura, rechazando la sumisión directa o indirecta de lo político a lo religioso. Tampoco propone una ética personal completa, ni aporta respuestas morales particulares sobre cuestiones específicas como el aborto, la eutanasia... Propone la necesidad de un marco de autonomía individual, en el que la conciencia individual de la persona pueda optar libremente, y con el mayor conocimiento de causa posible, sobre diferentes alternativas morales o espirituales que se le presenten. Al ser un movimiento, una corriente de pensamiento, a lo largo de la historia, en confrontación con otras ideologías y realidades sociales muy diversas, se conforman distintos laicismos (liberal o burgués, social, antirreligioso, anticlerical, neoanticlerical de derechas y de izquierdas, laicismo excluyente, laicismo inclusivo)”.

¹²³ Texto original: “aquel que concibe lo público como un ámbito del que queda excluida toda manifestación religiosa, incluso la presencia de los símbolos religiosos”.

¹²⁴ Texto original: “aquel que interpreta lo público como el ámbito que está abierto a todas las manifestaciones de cualesquiera formas de pensar y sentir, con el único límite de la paz pública”.

laicismo. O laicismo – tão plural quanto o fenômeno religioso – chega a preconizar a substituição do religioso por uma ética contratual, pretendendo limitar e determinar toda a influência institucional do religioso na esfera pública, pela afirmação da autoridade do Estado referida a uma neutralidade que em si mesmo se apresenta como conferindo sentido ao conjunto da vida coletiva. Normalmente, nesta disputa entre laicismo e religião encontram-se subjacentes diversos paradigmas antropológicos.

O contexto da modernidade determinou uma mudança na lógica das relações entre Igreja e Estado. Não se tratava apenas de uma questão de bens ou de fim de regalias, mas sim de “uma nova forma de estar e pensar o mundo: a fé pela razão e a religião pela ciência eram expressões máximas dessa mudança” (MONIZ, 2012, p. 5).

As relações entre a Igreja Católica e o Estado foram construídas em perspectivas variáveis de convergência e concorrência, como mediação do espiritual. Igreja e Estado atuavam como organicidades tutelares da sociedade. Do mesmo modo, no âmbito da Igreja Católica, as relações entre temporal e espiritual sempre foram bastante imbricadas (FERREIRA, 2001; 2004).

Cabe ressaltar que a Igreja desempenhou, ao longo de séculos, uma função sociopolítica de legitimação e reforço do poder estabelecido através de sua gestão do simbolismo social (CATROGA, 1988).

Ferreira (2004) supõe que as tensões da relação entre a Igreja Católica e o Estado no ocidente estão ligadas ao processo de “fragmentação” do cristianismo ocorrido a partir do século XVI. A pluralidade religiosa e confessional integrada com os princípios da modernidade fez emergir disputas entre a política, a sociedade e a religião, introduzindo concorrências de espaços e fronteiras entre temporal e espiritual, religioso e não-religioso, público e privado.

Historicamente, o laicismo é delineado nesse contexto como o meio de transformação da realidade e de instauração de uma nova ordem que romperia com a ordem de subordinação ao religioso e à autoridade eclesiástica. E, a laicidade “evocada sobretudo para significar a distinção de planos entre o religioso e o político, para sublinhar uma situação de separação Igreja-Estado, entendida como expressão da própria liberdade dos indivíduos e do Estado” (FERREIRA, 2001, p. 59). O processo de laicização é desencadeado, portanto, pela possibilidade de estabelecimento de múltiplas instâncias de formulação do sentido de viver fora do clericalismo (FERREIRA, 2004).

Na onda dos efeitos políticos da contestação anticlerical, a Igreja tanto criticou os princípios que sustentavam o laicismo quanto empreendeu formas de conciliação e/ou reação à redução do seu espaço de influência e de significado. Por vezes, pareceu existir um “combate

religioso” caracterizado por um “embate concorrencial entre a instituição religiosa e as forças socioculturais e políticas críticas dessa mesma instituição, marcadas por procedimentos de forte anticlericalismo” (FERREIRA, 2004, p. 320).

O Concílio Vaticano I, com suas constituições dogmáticas, sublinha algumas das discussões presentes na Igreja e na sociedade do século XIX, como a natureza da autoridade papal e as relações entre fé e razão.

Nesta situação, a Igreja Católica vai sentir a necessidade de rerepresentar o seu modelo totalizante (a eclesiologia do I Concílio do Vaticano, em 1869-1870), fazendo uma guerra surda aos efeitos sociais do liberalismo: condenação do individualismo encarado como ideal de vida que se desliga de preocupações altruístas; e, reconhecendo a função do Estado, equaciona a sua existência em função do bem- -comum, no qual defende a centralidade do papel da religião e da Igreja Católica. Isto é, face ao emergente Estado secular e à sua força, a Igreja Católica defende uma intervenção que reduza e impeça a grande fragmentação da sociedade, apelando a uma intervenção reguladora do conflito de interesses, capacitando a sociedade de uma legislação social inspirada na sua concepção de corpo orgânico (FERREIRA, 2001, p. 63).

Os acontecimentos políticos que se seguiram e a difusão de ideias filosóficas modernas persuadiram Pio IX, em 1864, a elaborar um relatório relativo aos erros da época. O *Syllabus* “condenou sistemas filosóficos como o racionalismo e o panteísmo, bem como ideologias sociais, a saber, o comunismo, erros relativos à moral cristã, principalmente ao casamento, mas, antes de tudo, condenou erros sobre a Igreja e suas relações com o Estado” (JEDIN, 1961, p. 145).

O mundo estava em crise, para Pio IX, porque não se orienta pelos princípios do direito e da autoridade. Ele diz que Deus, fundamento de todo poder, fora excluído da sociedade. Ainda afirma que a restauração da paz, da justa liberdade da ordem e da concórdia só se daria com o reconhecimento de Cristo por toda sociedade. O laicismo, denominado como a peste do nosso tempo, seria combatido pelo culto de Cristo-Rei. O laicismo banuiu a igreja da organização social alimentou ambições desenfreadas destruiu a paz entre os povos e enfraqueceu a família (DIAS, 1996, p. 47).

A questão do laicismo se tornou tão complexa para a auto compreensão da Igreja e seu posicionamento diante da modernidade que Paredes (1998), em seu Dicionário de papas y concílios, assim define o laicismo: “doutrina que apoia a absoluta independência da sociedade e do Estado da Igreja ou de qualquer instância religiosa, e que às vezes envolve uma atitude de rejeição e desprezo pelos valores religiosos. É diferente da ‘laicidade’ própria do cristianismo

secular¹²⁵” (PAREDES, 1998, p. 652). Parece que, de fato, grande parte da conotação negativa assumida pelo termo laicismo se deu no embate ideológico com a Igreja, chegando-se a essa distinção radical entre laicismo e laicidade.

Como evidenciado, os termos secularização e laicidade, junto com seus pares linguísticos, secularismo e laicização, têm integrado corriqueiramente as discussões acadêmicas nas últimas décadas. A evocação da proteção aos direitos individuais, como pensada a partir do movimento de modernidade francesa, parece ser o motor dessas discussões, mas também os questionamentos sobre a situação da religião no mundo. O processo vivenciado por cada sociedade na separação entre religioso e laico, espaço público e privado é o fundamento da distinção entre os conceitos.

No processo de repensar sua posição e papel na sociedade, a Igreja Católica deparou-se com uma ideologia de laicidade que propunha a eliminação da religião do espaço público, o laicismo. Como se viu, não se pode reduzir o laicismo apenas a uma ideologia nefasta que incompreendida a função social da religião ou que buscasse um afastamento dos valores religiosos da sociedade. Contudo, no embate com a Igreja Católica entre o final do século XIX e o início do século XX na Europa ocidental, o laicismo adquiriu uma conotação tão negativa a ponto do uso do termo se restringir a esse processo e contexto histórico, sendo pouco utilizado para pensar outros contextos espaço-temporais.

O Concílio Vaticano I, na esteira dos acontecimentos e ideologias do século XIX, procurou fornecer a catolicidade explicações e fundamentos para os novos tempos, contestando ou reorientando as novas perspectivas. Desse esforço, emergiram duas constituições dogmáticas que fornecem elementos importantes para pensar a interseção Igreja e laicismo – o primeiro deles presente na nova forma da Igreja se relacionar com o Estado – e as bases de uma nova eclesiologia em que a Igreja se posiciona frente as realidades terrestres – articulando fé e razão.

A proclamação da infalibilidade papal é significativa nesse processo e está inserido nas interseções políticas do Vaticano I, ainda que se tenha tentado afastá-las das discussões conciliares. As discussões sobre fé e razão também tem lugar no entendimento da Igreja diante dos desafios da modernidade. Certamente, são as definições das constituições dogmáticas do Vaticano I em conjunto com as encíclicas do período que consolidam o projeto de grande parte da hierarquia católica de atribuir ao laicismo uma perspectiva pessimista.

¹²⁵ Texto original: “doctrina que sostiene la absoluta independencia de la sociedad y del Estado de la Iglesia o de cualquier instancia religiosa, y que en ocasiones conlleva una actitud de rechazo y de desprecio por los valores religiosos. Es distinto de la “laicidade” propia del cristiano seglar”.

5.3 A TEOLOGIA EMERGENTE DO CONCÍLIO E SUAS REPERCUSSÕES

Como situado, os desdobramentos do concílio Vaticano I deram-se no interior da crise modernista e da especulação teológica e favoreceram uma dinamicidade eclesial (SOUZA, 2013). Como explicitou Souza (2013) o concílio Vaticano I é melhor compreendido quando se considera “a laicidade e a autonomia das filosofias modernas, a figura específica de Pio IX como um grande ultramontano e um defensor da Igreja triunfalista e da teologia apologética do Concílio de Trento” (SOUZA, 2013, p. 16).

A teologia emergente do concílio é reflexo de seu contexto histórico: da exigência de reformas nas estruturas da Igreja e de amplitude no diálogo com o mundo moderno; e reflete como o conceito de Igreja manteve-se constante e tenaz passando por “uma evolução categorial que partiu do juridicismo e chegou ao missionarismo” (SOUZA, 2013, p. 16).

O Vaticano I é visto como o “primeiro concílio eclesiológico por natureza (PIE-NINOT, 2006, p. 18).

No Concílio Vaticano I, a Igreja era vista por si mesma como sociedade perfeita, autônoma, transcendente, assumindo uma conotação fortemente triunfalista e jurídica. A Igreja seria a detentora única da verdade e combatente das ideologias antirreligiosas e perigosas do mundo moderno. A confirmação dessa premissa está presente no dogma da infalibilidade papal *ex cathedra*, compreendida como aquela efetuada quando o papa fala na condição de pastor e doutor de todos os cristãos, definindo, em virtude de sua suprema autoridade, que uma doutrina em matéria de fé ou de costumes deve ser admitida por toda a Igreja. (...) A infalibilidade papal assumiu o corpo de infalibilidade da Igreja, uma vez que a autoridade infalível adquire sentido tão somente em função dos fieis cristãos. Após o Concílio Vaticano I, o conceito de Igreja passa pelos debates metodológicos e epistemológicos da crise modernista e pelo desenvolvimento das novas formulações teológicas, preocupadas em aplicar a categoria *história* ao produzir teologia. Por isso, emergirá, com o papa Pio XII, o conceito de Igreja como “Corpo místico de Cristo”, que denota a dinâmica da transcendência e da imanência, da historicidade e da eternidade presente na Igreja (SOUZA, 2013, p. 16).

A crise religiosa do século XVI propiciou o desenvolvimento da chamada “eclesiologia apologética” (PIE-NINOT, 2006, p.16). O esquema *De Ecclesia* cujo debate haveria “aquecido o espírito do Concílio [Vaticano I]” (SOUZA, 2013, p. 96), foi elaborado inicialmente no século XVI, se consolidando, desenvolvendo e transformando ao longo dos séculos até ser relançado em 1870 para cumprir o papel de “proporcionar que a Igreja mostrasse ao mundo sua assentada posição referente ao papa, a si mesma e ao conceito de revelação” (SOUZA, 2013, p. 96).

Essa eclesiologia configura-se em três vias:

A via histórica, que, por intermédio do exame dos documentos antigos, procura mostrar que a Igreja católica romana é a Igreja cristã de sempre, que aparece na história como uma sociedade uma, visível, permanente e hierarquicamente organizada. (...) A segunda é a *via notarum*, que se desenvolve seguindo este silogismo: Jesus Cristo dotou a sua Igreja de quatro notas distintivas: a unidade, a santidade, a catolicidade e a apostolicidade. (...) A terceira, finalmente, é a *via empírica*, adotada pelo Concílio Vaticano I, graças ao seu promotor, o cardeal Dechamps, que segue um método mais simples: abandona toda e qualquer comparação entre a Igreja romana atual e a antiguidade, para evitar as dificuldades suscitadas pela interpretação dos documentos históricos, como também a verificação concreta das notas, e avalia a Igreja em si mesma como milagre moral, que é como o sinal divino que confirma sua transcendência (PIE-NINOT, 2006, p. 17).

Libânio (2005) entende que o Vaticano I, por ter sido interrompido em sua tarefa de tratar da Igreja, deixou parte da eclesiologia sem ser trabalhada. Se, por um lado, elaborou as “definições do primado do Romano Pontífice e a infalibilidade do magistério pontifício extraordinário” (LIBÂNIO, 2005, p. 125), por outro, “não se construiu uma eclesiologia em que a catolicidade significasse antes de tudo a riqueza da pluralidade nas diversas partes do mundo e não tanto a realização concreta de uma unidade anterior dada e estabelecida” (LIBÂNIO, 2005, p. 125).

Da mesma forma, teria faltado “encontrar melhor equilíbrio entre o colégio do bispo e sua cabeça” (LIBÂNIO, 2005, p. 125), cabendo ao concílio Vaticano II a tarefa de fazê-lo recorrendo “à categoria de colegialidade” (LIBÂNIO, 2005, p. 125).

Wolff (2014, pp. 542-543) aponta que:

Não obstante, a partir do final do século XVIII e durante o século XIX, não sem influência da cultura do romanticismo, surge um repensamento eclesiológico com base à noção de igreja como corpo místico de Cristo, com um aprofundamento espiritual e uma impostação propriamente teológica da eclesiologia⁶. São representantes dessa corrente J.A. Möhler (1796-1838) e J.H. Newman (1801- 1890), entre outros, que acentuam o elemento vital, orgânico, da experiência eclesial em sua historicidade concreta. Valoriza-se a Bíblia, a Patrística, o diálogo ecumênico. A igreja é mistério, obra do Espírito que a constitui como continuidade da encarnação de Cristo na história humana⁷. Sua estrutura visível é compreendida a partir de sua interioridade, numa unidade entre a estrutura sacramental da igreja e o senso religioso pessoal - que se baseia na união pessoal do crente com Deus, sem cair no intimismo, porque a igreja é o vínculo entre a consciência e a Trindade. Essa eclesiologia desenvolve temas atuais como a igreja no mundo, o lugar dos leigos na conservação e no desenvolvimento da fé⁸. A sucessão apostólica

(tema que converteu Newmann para o catolicismo) faz com que pelos bispos Cristo cumpra a promessa de permanecer em sua igreja.

A tradição da Igreja, tal como elaborada e reelaborada no Vaticano I ancora tanto o diálogo tanto o conflito com a modernidade que, como constatou Souza (2013) fundamentou a identidade do concílio Vaticano II, já na segunda metade do século XX.

De fato, o Vaticano I (1869-1870) e Pio IX (1846-1878), apesar da fama histórica de terem sido anti modernistas tornaram “crível e plausível a relação entre fé e razão que possibilitou a futura formulação da relação entre fé e história” (SOUZA, 2013, p. 6).

Assim,

A decisão acerca da articulação entre fé e razão, denotativa da mútua dependência entre ambas, propiciou que posteriormente Leão XIII (1878-1903) retomasse o tomismo como filosofia e teologia oficial para toda a Igreja, e que fosse dada atenção às novas incursões metodológicas referentes à Escritura. Surgiram então desdobramentos importantes, tais como o humanismo cristão, uma epistemologia teológica marcada pelo amparo filosófico de uma metafísica do ser e por um espírito de abertura às viradas hermenêutica e antropológica (SOUZA, 2013, p. 6).

A articulação entre fé e razão, com a preponderância da fé ainda esteve no cerne da teologia da Revelação que se desenvolveu nos anos subsequentes ao concílio, baseada na “transcendência da Revelação e seu caráter doutrinário” (SOUZA, 2013, p. 19).

É a Igreja, no entendimento firmado pelo concílio, que demanda “autoridade para interpretar a Sagrada Escritura e a Tradição com a finalidade de explicitar a Revelação divina (SOUZA, 2013, p. 19). Cabe destacar que, a constituição dogmática *Dei Filius* (1870) forneceu o entendimento de que a Revelação se encontra nos livros escritos da Bíblia, assim como na tradição não escrita da Igreja.

A fé revelada é dom que se afirma como doxologia realizada nas comunidades cristãs, como testemunho cristão no mundo e como compreensão efetuada pelo movimento que o *intellectus fidei* inicia para formar a *ratio fidei*. Indubitavelmente, reafirmou-se a relevância da Tradição Apostólica como testemunho da revelação direta, da Escritura enquanto atestado da experiência apostólica originária e de toda a tradição eclesial, imbuída também de caráter soteriológico tanto quanto as outras fontes. Aliada à valorização das fontes estava a tomada da categoria *história* como lugar teológico de consistência à fé. Desse modo, formava-se uma teologia da revelação que articulava transcendência com imanência, história com escatologia, teoria e prática da fé (SOUZA, 2013, p. 19).

Souza (2013) aprofunda essa compreensão sobre o legado do Vaticano I (1869-1870) ter seu fundamento nas discussões sobre a relação entre fé e razão evidenciando:

A despeito do Concílio Vaticano I não ter sido concluído, em função de circunstâncias históricas, seu legado se situa na evidente e necessária relação entre fé e razão, sem que uma prescindia da outra, na confirmação do primado de jurisdição do papa em clara relação com os outros bispos – o que proporcionou que posteriormente se desenvolvesse uma teologia da colegialidade episcopal – e na proclamação do dogma da infalibilidade do papa *ex cathedra*, trazendo à tona a responsabilidade papal e eclesial em relação à fé aos costumes de todos os cristãos. Esse legado propiciou que, tanto no Magistério eclesiástico quanto na investigação teológica, se buscasse aprofundar o sentido da relação entre fé e razão, mediante categorias que tornassem a fé verdadeiramente contemporânea de uma época histórica (SOUZA, 2013, p. 97)

Souza (2013) entende que foi o conflito inicial entre Igreja e modernidade possibilitou um diálogo “no qual as duas instâncias dispuseram-se à busca da construção do *novum*” (SOUZA, 2013, p. 20). A Igreja buscando afirmar sua identidade na “essencialidade dialética: transcendência e imanência, historicidade e eternidade” (SOUZA, 2013, p. 20) acabou adaptando-se ao mundo moderno, “autovigiando-se para não se desviar de sua índole missionária e salvífica (SOUZA, 2013, p. 20). Esse processo, contudo, não se desenvolveu de forma branda, disseminaram-se crises eclesiais na Igreja, bem como muitas tensões eclesiológicas. Da mesma forma, a elaboração do Código de Direito Canônico representa essa situação de adaptação teológica, eclesiológica e jurisdicional passada pela Igreja nos anos seguinte ao Vaticano I (1869-1870).

“O Código de Direito Canônico, fruto do concílio, traduz de maneira concreta o esforço da assembleia conciliar em fazer frente às dificuldades do momento com as quais a Igreja se defronta” (METZ, 1983, p. 110 [878]). A relação entre o concílio Vaticano I (1869-1870) e o Código de Direito Canônico de 1917 é complexa, já que o encerramento precoce do concílio tenha posto fim aos projetos de atualização do direito da Igreja. Ainda assim,

é certo que um coro de vozes se fazia ouvir antes da reunião da assembleia conciliar e durante o concílio, para pedir a atualização do direito da Igreja e sua apresentação num novo código. As cinco comissões preparatórias também elaboraram numerosos projetos de textos que atualizavam as partes antiquadas da legislação e das instituições da Igreja (METZ, 1983, p. 110 [878]).

Dessa forma, “não foi tomada qualquer decisão para uma nova codificação no concílio, ainda que, por seus *postulata* e seus esquemas, o Vaticano I tenha reunido e preparado muito

material para uma revisão do direito canônico” (METZ, 1983, pp. 110 [878]-111[879]). Ainda que não tenha emanado diretamente do concílio, o código não deixa de ser o fruto dele, pois “reflete a eclesiologia específica do Vaticano I” (METZ, 1983, p. 111 [879]).

Pio IX (1846-1878), em meio a toda a situação conflitiva da unificação italiana e da situação política do papado, optou por não levar a cabo uma revisão do direito canônico deixando a tarefa para seu sucessor, Leão XIII (1878-1903), que teria dito ao Cardeal Gennari que em função de sua idade – 68 anos quando iniciou o pontificado – não seria ele o indicado para tal empreendimento e que deixaria o trabalho para o seu sucessor (METZ, 1983). De fato, foi uma surpresa que o pontificado de Leão XIII durasse 25 anos, tempo suficiente para que ficasse conhecido como o “papa das encíclicas sociais”.

Pio X (1903-1914), por sua vez, logo no primeiro ano de pontificado “ordenou que se fizesse a codificação do direito da Igreja” (METZ, 1983, p. 111 [879]). Mas, o *Codex Iuris Canonici* (CIC) só seria promulgado em 27 de maio de 1917, já sob o pontificado de Bento XV (1914-1922), quase meio século após o concílio Vaticano I. Por mais de 60 anos o Código fundamentou o Direito da Igreja (sendo exceções o Direito das Igrejas Orientais e os Direitos litúrgico e concordatário).

A elaboração do Código “ocupou durante quinze anos a atenção da Igreja, que selecionou pessoal técnico gabaritado para dar-lhe o que de melhor havia no *Corpus Iuris* (1580), na seleção das mais diversas coleções, às vezes contraditórias ou incoerentes, em meio à verdadeira inflação normativa” (LIMA, 2004, p. 161), de modo a atender (ou tentar) as reivindicações surgidas de todos os lados após a perda do domínio temporal da Santa Sé.

Quando Pio X (1903-1914) assumiu o pontificado, a Igreja retomou a intenção de renovar a legislação eclesiástica. Suas ações

demonstram seu empenho em dotar a Igreja da reforma do *Corpus Iuris*, concretizado pelo *motu proprio Arduum sane minus* (Tarefa verdadeiramente difícil), de 19/2/1904, em que já propunha uma reforma da legislação em textos curtos, claros, precisos, ao modelo dos códigos civis modernos, que contivessem todas as leis da Igreja em um só códice, renovando no fundo e na forma a legislação vigente, sem que se reiterasse o estilo do *Corpus Iuris* (LIMA, 2004, p. 162).

Foi nesse ânimo que em 25 de maio de 1904, o cardeal Merry de Val – secretário de estado –, enviou carta circular a todos os metropolitas autorizando “os sufragâneos a enviar um ou dois especialistas em Direito Canônico a Roma e a remeter, em quatro meses, observações que pudessem contribuir para os trabalhos de uma grande comissão” (LIMA, 2004, p. 162).

Assim, começavam as preparações do Código pela comissão cardinalística, que, posteriormente, “cindiou-se em duas outras de igual número de componentes” (LIMA, 2004, p. 163).

Em maio de 1905, foi formada mais uma comissão de consultores “com 42 membros, mais um professor leigo (LIMA, 2004, p. 163).

A atividade das comissões se ampliou com a chegada de 2.958 *desiderata* de respostas que haviam sido solicitadas aos bispos, constituindo volume de 283 páginas, na maior parte referentes ao livro III, título VII, sobre o matrimônio, outras relativas à aquisição e administração de bens eclesiásticos, aos deveres dos bispos e dos párocos, ao jejum e à abstinência, relevando indecisão e perplexidade dos missivistas, mas também a integração das dioceses à confecção do código. Do ponto de vista de alguns, houve quem notasse a influência de certo neotomismo e certo positivismo na forma das expressões e a suspeita de que no código se pretendesse restaurar o poder papal após a perda do poder temporal (LIMA, 2004, p. 163).

Em 1912, já sob a presidência de Pedro Gasparri, a comissão enviou a todos bispos uma versão preliminar do Código, fortemente criticada pelo caráter dogmático. “Entre os destinatários mais críticos, julgou-se haver invasão do Direito litúrgico e se rejeitou a proposta de uma profissão de fé, acusou-se o texto de demasiado abstracionista, afastado do conceito da Igreja, comunidade de fé” (LIMA, 2004, p. 163).

Em 1914, morreu Pio X, mas os trabalhos para a codificação continuaram. Ao final do de 1916, o papa Bento XV (1914-1922) pode, enfim, “anunciar oficialmente a conclusão dos trabalhos e a promulgação para o próximo dia de Pentecostes, 27/5/1917, com a constituição *Providentissima Mater Ecclesia* e a *vacatio legis* até o ano seguinte. Em 15/9/1917 estabelecia-se comissão para a interpretação autêntica do *Código*” (LIMA, 2004, p. 164).

“O Código de 1917 tornou-se ao mesmo tempo um testemunho e uma garantia da autoridade do papa na Igreja”, como evidenciou Metz (1983, p. 112 [880]). Essa é uma demonstração inicial de como a eclesiologia truncada do Vaticano I “se reflete nos cânones do Código de 1917” (1983, p. 112 [880]).

Os cânones 222 a 229, consagrados ao concílio ecumênico, deixam transparecer uma eclesiologia fundada na concepção teológico-jurídica da *potestas* na Igreja: o poder de jurisdição conferido pelo papa prevalece sobre o poder de ordem resultante do sacramento. Esta concepção transparece bem nitidamente no cânon 223 que determina os membros de direito do concílio (METZ, 1983, p. 112 [880]).

Metz (1983) fez um trabalho de catalogação das notas referente a esses cânones de cunho eclesiológico para identificar os documentos que embasaram os redatores e constatou que:

(...) As notas dos oito cânones contém referências a 37 textos ou fragmentos de textos. Alguns dentre estes textos se encontram em diversos cânones. Entre esses 37 textos, 13 remontam ao último terço do século XIX e um ao século XX: 9, contando os repetidos, provêm de Pio IX, um do Vaticano I, 3 de Leão XIII e um de Pio X. A maioria dos outros textos são posteriores ao século XV; 7 somente provêm do *Corpus Iuris Canonici* e dentre estes 7 textos, 4 são das Falsas Decretais (METZ, 1983, p. 112 [880]).

Assim, fica evidente apenas uma referência direta ao Vaticano I, “precisamente no cânon 228 § 2 (*Pastor aeternus*, c. 3) interditando o apelo de uma decisão pontifícia ao concílio ecumênico” (METZ, 1983, p. 113 [881]).

Essa falta de referencias ao Vaticano I é devida ao fato de que a assembleia conciliar não foi chamada a ocupar-se do concílio ecumênico. O esquema *De Ecclesia*, preparado pela comissão doutrinal, nem sequer menciona o concílio, nem, aliás, o episcopado. (...) De qualquer forma, embora o concílio figurasse no esquema, a assembleia não teria tido tempo de discuti-lo. (...) dito isto, eis a imagem que o legislador de 1917 fez do concílio ecumênico nos cânones 222 a 229. Uma imagem em perfeita conformidade com a teologia da Igreja e com a concepção do papado desenvolvidas pela maioria dos padres e finalmente consagrada pelo Vaticano I (METZ, 1983, p. 113 [881]).

Se a conformidade do Código com a eclesiologia do Vaticano I não se faz através das referências, fica clara “na determinação dos membros de direito do concílio, objeto do cânon 223” (METZ, 1983, p. 114 [882]) uma vez que o critério utilizado para essa definição “se funda na distinção entre o poder de jurisdição e o poder de ordem, segundo uma teoria elaborada na Idade Média com base na qual a jurisdição episcopal (governo e magistério) é conferida de maneira imediata pelo papa” (METZ, 1983, pp. 114-115 [882-883]).

De tal forma, a hesitação de Pio IX em convidar os bispos titulares na ocasião do concílio “tomou a forma de uma doutrina quase oficial depois do Vaticano I: será consagrada pelo Código de 1917 no cânon 223, que não reconhece aos bispos titulares a qualidade de membros de direito do concílio” (METZ, 1983, p. 115 [883]).

Metz (1983) entendeu que a conjuntura histórica pós-Vaticano I incitava a Igreja a se preocupar com o fortalecimento do poder pontifício e não a se preparar para uma abertura eclesiológica. E, “o Código de 1917 reflete, de modo perfeito, essas preocupações” (METZ,

1983, p. 116 [884]). Por outro lado, ao promover uma atualização legislativa e administrativa, o Código de 1917, possibilitou o ingresso da Igreja na Modernidade (LIMA, 2004).

Assim, o Código de Direito Canônico promulgado em 1917, quase cinco décadas após o Vaticano I (1869-1870), que reflete a eclesiologia do concílio Vaticano I (1869-1870) e demonstra como o concílio é reflexo e testemunha das preocupações de sua época. A esse respeito Metz (1983, p. 113 [881]) indica que

o concílio goza de autoridade suprema em toda a Igreja (cân. 228 § 1). Mas o papel do pontífice romano é não só primordial no concílio, mas também capital. O papa goza do direito exclusivo de convocar o concílio, de presidir-lo, de fixar-lhe o objeto e a ordem das deliberações. Também é a ele que compete o direito exclusivo de transferir o concílio, de suspendê-lo e de dissolvê-lo (cân. 222 § 1 e 2). A morte do papa provoca *ipso facto* a interrupção do concílio, porque este não se concebe sem o pontífice romano (cân. 229). Finalmente, as decisões do concílio não possuem valor legal por si mesmas: necessitam da confirmação e da ordem de promulgação do papa (cân. 227). Assim, o concílio está sob a dependência direta, inteira e absoluta do chefe supremo da Igreja.

Donde é possível constatar que o concílio apenas daria sua aprovação para que o papa decidisse sozinho, essa, inclusive, é uma formulação bem próxima à da do Vaticano I.

Zilles indica que

as definições do Vaticano I, como aliás todas as definições, são unilaterais, pois se dirigem contra o que fora considerado erro em seu tempo. Colocam acentos para responder aos problemas de determinada situação histórica. Seu modo de falar é jurídico, sendo o primado do papa primado de jurisdição. Fala-se de direitos e prerrogativas. Ora, tal linguagem é diferente do Novo Testamento, onde, por exemplo, não se encontram termos que designam autoridade meramente formal nem se fala de direitos e poderes jurídicos, mas de "serviços" na e para a Igreja. Na linguagem neotestamentária o papa seria um sinal eficiente da unidade um órgão vivo e pessoal e instrumento de Cristo para fundamentar a unidade na presença do Senhor em sua Igreja. O primado então seria primado de Cristo (cf. Col 1,18). Só Cristo é o Kyrios, o Senhor, i. é, a cabeça. Mas, o concílio Vaticano I é co-determinado pela situação histórica da sociedade e da Igreja. Depois do Vaticano I houve uma atitude restaurativa, manifesta, sobretudo, num constante apelo à autoridade, à obediência, à submissão e à unidade (ZILLES, 1970, p. 153).

A partir do Concílio Vaticano I (1869-1870) o conceito de tradição obteve maior importância, mas perdeu sua função conservadora no âmbito da teologia católica, contudo assumiu a perspectiva central para o auto desdobramento da Igreja dentro da história. O caráter de complementação da Escritura também deixou de ser a peculiaridade específica desse conceito.

A Igreja seria a detentora única da verdade e combatente das ideologias antirreligiosas e perigosas do mundo moderno. A confirmação dessa premissa está presente no dogma da infalibilidade papal *ex cathedra* (...). Reconheceu-se, nessa condição, ser o papa iluminado pela mesma assistência divina infalível que fora prometida ao apóstolo Pedro. A infalibilidade papal assumiu o corpo de infalibilidade da Igreja, uma vez que a autoridade infalível adquire sentido tão somente em função dos fieis cristãos (SOUZA, 2013, p. 17).

O encurtamento de distâncias, o desenvolvimento de meios de comunicação, a aproximação entre povos e culturas são alguns dos processos em curso a partir do século XVI. Esses processos culminaram naquilo que comumente chama-se de “sociedade moderna”, caracterizada “pela riqueza de setores, pela justaposição de pequenos ‘mundos’, pela coexistência de situações existenciais diversas, pela convivência de mentalidades diferentes” (MIRANDA, 2001, p. 9).

Nesse momento de rápidas transformações e questionamento de referenciais surge uma preocupação com os “valores do passado, ameaçados pelo mundo moderno” (MIRANDA, 2001, p. 10). A Igreja vivencia nesse momento essa preocupação e, se vendo como a verdadeira Igreja, se preocupa em salvaguardar a fé. Salvaguardar a fé e sua unidade significava garantir o patrimônio do cristianismo ocidental. Em fins do século XIX, o papa Pio IX, pressionado por posições diferentes, tomou decisões no sentido de fornecer soluções para essas questões. Assumiu a tarefa sem, contudo, perceber que não havia uma cultura homogênea¹²⁶ e que a pluralidade de linguagens se impunha no interior da própria instituição eclesial.

Se o contexto histórico e eclesiológico era tenso, os debates teológicos eram delicados. Uma efervescência filosófica que questionava algumas questões caras à Igreja proliferava. “O cartesianismo, que pôs em xeque a autoridade da Tradição; a filosofia spinozista, a qual exclui a priori a religião revelada; o kantismo, que diminui as fronteiras entre filosofia e teologia; e a filosofia empírica inglesa, que defendia o primado da observação” (RIBEIRO, 2006, p. 59). Diante dessa ebulição, em 1846, Pio IX publicou a encíclica *Qui Pluribus* em que afirmava “que, sendo dom de Deus, o homem pode inquirir o fato da Revelação para acolhê-la racionalmente e com fé” (RIBEIRO, 2006, p. 60).

A modernidade assistiu a uma série de revoluções de caráter político. Um grande anseio de transformação tangia a autoridade do direto divino frente a pluralidade de ideias (inclusive religiosas) liberdade de pensamento e de escolhas. As forças reacionárias acabaram por adquirir

¹²⁶ Certamente, nunca houve, mas desde que a cultura romana foi tomada como cultura universal, a Igreja tratou a sociedade como um bloco homogêneo, com poucas contestações.

uma dimensão anticatólica, já que a Igreja representava o conservadorismo a ser combatido. O fim da antiga sociedade aristocrática e a emergência de uma sociedade de fisionomia utilitarista com uma hierarquia assentada na importância do progresso material e econômico também se chocou com uma Igreja que havia sido vinculada àquela aristocracia e que condenava o capitalismo.

O concílio Vaticano I (1869-1870) é emblemático nas discussões que circundam a tradição, especialmente para aqueles que acreditavam que a fé poderia ser formulada de modos diferentes, mas a ideia não adquiriu formas tão definidas em virtude do adiamento do concílio.

“Com efeito, durante o pouco tempo em que foi possível trabalhar, o concílio respondeu às preocupações principais de Pio IX, quando este se decidiu a convocá-lo” (METZ, 1983/7, p. 111 [879]). De acordo com Metz, um duplo motivo incitara o papa a revitalizar a Igreja:

Primeiro, o empenho em dar mais força, associando a isso todo o episcopado, à reprovação dos “erros” que ele havia empreendido (...). Segundo, motivo que parece mais importante: Pio IX procurava o apoio de toda a cristandade na pessoa dos bispos, representando o conjunto das igrejas locais, para superar o isolamento em que se encontrava o bispo de Roma e para o qual o novo estado italiano em formação o encurralava cada vez mais. Despojada de seu poder temporal pela perda dos Estados pontifícios, ameaçados há algum tempo e definitivamente confiscados em 1870, a autoridade do papa parecia comprometida, porque na época a soberania estava essencialmente ligada a um território; praticamente não se conhecia soberania que não fosse territorial. Isto quer dizer que aparentemente a perda dos Estados Pontifícios constituía um elemento insubstituível para a autoridade do papa no mundo e, subsidiariamente, na Igreja. Por isso de diversos lados se conjugaram os esforços para compensar a perda do poder *temporal* do papa pelo aumento de seu poder espiritual. Haverá empenho no plano sentimental (exaltação admirativa do papado nas massas católicas do mundo inteiro), no plano jurídico ou canônico (insistência na *societas perfecta*, expressão novamente forjada e aplicada a Igreja cujo representante é o papa) e enfim, no plano teológico. Em última análise será a teologia dogmática que trará a contribuição mais importante para aumentar e consolidar a autoridade pontifícia, pois fornecerá ao sentimento popular e ao direito canônico o fundamento da fé, sobre o qual se apoia a ação do papa ((METZ, 1983/7, p. 111 [879]-112[880]).

Barbosa (1989) destaca como a ausência de um convite aos soberanos para fazerem se representar no concílio, como era costume, repercutiu, inclusive na Câmara de Deputados da França como um desejo da Igreja de existir e se afirmar independente da “sociedade laica”. Uma definição dogmática sobre o poder temporal que elevaria o papa, na qualidade de soberano temporal, acima de todos os príncipes, os assombrou e tencionou ainda mais a relação Igreja e Estado. A respeito do caso português, Barbosa (1989) assinala que

De facto, a não existência de convite formal dirigido ao poder civil para se representar na celebração ecuménica e a suspeita de que o concílio viesse a elevar a princípio dogmático algumas teses, que na óptica liberal se opunham ao chamado espírito do tempo, determinaram distanciamento, desconfiança e uma falta de serenidade para compreender os reais motivos que pautaram a preparação e a própria dinâmica da celebração ecuménica (BARBOSA, 1989, p. 20).

O Concílio Vaticano I preparou um esquema sobre a Igreja e tratou da jurisdição e da infalibilidade papais, ao mesmo tempo, em que era concebido um Código de Direito Canônico, em consonância com a problemática acerca da natureza da autoridade papal e da relação Igreja/Estado. Apesar das discussões sobre a infalibilidade papal, ocorreu uma dinâmica de despolitização do concílio ao não fazer referência a políticas contingentes.

O Concílio conseguiu votar e aprovar proposições que provocaram intensa reação, não somente por parte do mundo liberal, mas em áreas importantes da própria Igreja. De um modo geral, o Concílio preocupou os governos liberais por causa de questões como as pretensões medievais da Igreja quanto ao governo civil, ao casamento civil, o ensino leigo, às liberdades constitucionais e o impacto antiprogressista do Syllabus. O princípio de autoridade do papa também não deixou de preocupar os bispos liberais quanto às suas prerrogativas. A Assembleia, reunida em 08/12/1869, composta por cerca de setecentos bispos, era predominantemente latina. Além disso, dois terços dos consultores ou especialistas e todos os secretários eram italianos, bem como os cinco presidentes. Queriam ressaltar o princípio de autoridade (do papa sobre as igrejas nacionais acima dos respectivos governos) num mundo minado pelas aspirações democráticas muito próximas da anarquia revolucionária (...) (MENDONÇA, 1987, p. 226-227)

Não se pode negligenciar, contudo, a existência de dois movimentos presentes na Igreja desde o primeiro terço do século XIX e que dividiam a hierarquia católica: de um lado os defensores de uma adaptação (ainda que parcial ou que acarretasse a perda de elementos católicos) da Igreja à modernidade e seus princípios e, por outro lado, os defensores irrestritos da afirmação de uma identidade cristão (católica) marcada pela tradição (CONGAR, 1997). Ambos os discursos estavam presentes nas discussões do concílio Vaticano I, tanto que a constituição dogmática *Dei Filius* (1870) trata das relações entre fé e razão, de modo a serem complementares enquanto a constituição *Pastor Aeternus* (1870) evidencia o esforço de reafirmar a autoridade da Igreja (e do papa) enfatizando a continuidade da tradição pelo princípio da sucessão apostólica.

Dentro do concílio, um pequeno grupo, conhecido por minoria anti-infalibilidade, talvez porque mais sensível às exigências objetivas da

mentalidade do tempo e consciente dos perigos que poderiam advir duma rígida intransigência, teve o mérito de ajudar a compreender o sentido da infalibilidade e a colocá-la nas suas justas proporções, isto é, limitada unicamente às questões reveladas relativas à fé e à moral, excluindo, de facto, os atos do magistério ordinário (BARBOSA, 1989, p. 26).

Certamente, a presença dos dois movimentos no concílio não anula o fato de que o inconformismo com o enfraquecimento da hegemonia católica fosse mais representativo da hierarquia da Igreja nesse contexto. Percebia-se que a religião (e não apenas católica) perdia seu “papel tradicional de legitimador social e o económico passa a ocupar o lugar central” (MONIZ, 2012, p. 5).

5.4 O TESTEMUNHO DA TRADIÇÃO: A RE-RECEPÇÃO DO CONCÍLIO VATICANO I

Quando as ideias de centralismo, uniformismo e monopólio já não se sustentam mais, a catolicidade da Igreja “exige novas posturas e novas perspectivas que a torne capaz de reconhecer o valor das diferenças na vivência da fé, na organização da comunidade eclesial, na ação missionária” (WOLFF, 2015, p. 106).

A esse respeito, Caldeira (2009) acentua que o século XIX assiste a uma exacerbação de um “pensamento católico profundamente oposicionista à modernidade” (CALDEIRA, 2009, p. 22) que delinearía as posições adotadas pela Igreja no século seguinte. De fato, predominava aquela sensação de ameaça diante dos movimentos da modernidade que também minaram o paradigma dominante¹²⁷.

Numa história de continuidade, e não de rupturas, pode-se afirmar que a Idade Média teve seu prosseguimento até os últimos anos do século XIX e que, vários de seus aspectos tendem a renascer com uma roupagem de início de milênio. Um deles é a centralização. Outro, aliado ao anterior, é o aspecto ad intra da instituição (...). A evolução histórica é caracterizada dentro de uma redução da ecumenicidade dos concílios: de universais a ocidentais, de

¹²⁷ Consiste em um paradigma científico desenvolvido a partir da “revolução científica do século XVI (...), que nega o caráter racional a todas as formas de conhecimento que se não pautarem pelos seus princípios epistemológicos e pelas suas regras metodológicas” (SANTOS, 1988, p. 48). Os protagonistas desse paradigma (como, por exemplo, Galileu Galilei, 1564-1642) emprenderiam entre os séculos XVI e XIX, “uma luta apaixonada contra todas as formas de dogmatismo e de autoridade” (SANTOS, 1988, p. 49). O paradigma entraria em crise, em virtude do “grande avanço no conhecimento que ele propiciou. O aprofundamento do conhecimento permitiu ver a fragilidade dos pilares” (SANTOS, 1988, p. 54) em que estava apoiado.

ocidentais a romanos. A hegemonia do serviço à fé vivida na comunidade parece ter sido, aos poucos, substituída pela funcionalidade da instituição eclesial (SOUZA, 2005, p. 34).

Passos (2014) entende que apesar de o papa ter se declarado prisioneiro do Vaticano, no século, XIX, o que de fato ocorreu foi que a Igreja foi aprisionada à figura do papa, em nome de fazer valer o dogma da infalibilidade papal em sua forma totalizante. Assim, o autor aponta que parecia encerrada a “era dos concílios”.

Se logo após a suspensão do concílio Vaticano I (1869-1870) pairava uma expectativa de conclusão dos trabalhos, “que permitisse abordar todos os aspectos da eclesiologia que tinham ficado à margem pela aprovação antecipada do *De Romano Pontifice*, além das questões disciplinares (ALBERIGO, 2012c, p. 393), logo a realização (ou retomada) começou a parecer desnecessária em um tempo que a autoridade sobre as definições doutrinárias e dos costumes parecia se resumir ao exercício do papa.

Como apresentou Marins (2015), foi uma surpresa para a Igreja e para o mundo quando, “na conclusão de uma semana de orações pela união dos cristãos, na Basílica de São Paulo, fora dos muros (Roma)” (MARINS, 2015, p. 5), o papa João XXIII (1958-1963) anunciou a convocação de um novo concílio. Pie-Ninot (2006, p. 83) entende que seria esse concílio, o Vaticano II (1962-1965), encarregado de unir a afirmação da catolicidade da Igreja com a da sua missão. De fato, a constituição *Lumen Gentium* (1964) afirmaria que:

Em virtude desta mesma catolicidade, cada uma das partes traz às outras e a toda a Igreja os seus dons particulares, de maneira que o todo e cada uma das partes recebem crescimento pela comunicação mútua entre todos e pela aspiração comum à plenitude na unidade. (...) na comunhão eclesial existem legitimamente Igrejas particulares com tradições próprias, sem detrimento do primado da cátedra de Pedro (DENZINGER, 2013, p. 933).

Passos (2015) acentua que, por ocasião da realização do concílio Vaticano II (1962-1965), havia uma força conservadora que desejava permanecer na afirmação da tradição a partir da doutrina formulada pelo concílio Vaticano I (1869-1870), o que incluía a rejeição ao mundo moderno. Essa posição buscava que o concílio Vaticano II (1962-1965) se mantivesse na continuidade do concílio Vaticano I (1869-1870) a fim de não romper a tradição. O retorno à fórmula paulina de designar cada comunidade local como Igreja sem prejuízo da unidade (e da catolicidade) no excerto acima responde a essa retomada da tradição.

O concílio Vaticano II (1962-1965) costuma ser interpretado de duas formas: a primeira como continuidade do concílio Vaticano I (1869-1870) e a segunda, como novidade. “A leitura

de continuidade acentua a unidade entre os concílios, perscrutando-lhes o elemento permanente, retendo e valorizando a tradição” (LIBÂNIO, 2005, p. 9). Enquanto, “a leitura oposta escolhe o eixo da ruptura. (...) Acentua a novidade, as modificações, os cortes culturais da história e suas condições sociais” (LIBÂNIO, 2005, p. 10). Libânio (2005) aponta que a primeira linha de leitura é “o caminho preferido do poder, das hierarquias” (LIBÂNIO, 2005, p. 10), especialmente, em tempos de incertezas e mudanças.

Nas oito décadas que separam os concílios, a Igreja havia enveredado por um conservadorismo oficial, chegando a destituir teólogos de suas cátedras e proibi-los de ensinar (MARINS, 2015). Alberigo (2012c, p. 393) indica que “a postura defensiva da Igreja se tornara tão consolidada que parecia algo conatural à própria Igreja”.

Tendo sido solidificada uma “interpretação oficial do concílio (...) que acentuava a necessidade de serem lidas suas decisões em plena continuidade com a tradição católica” (ALBERIGO, 2012b, p. 387) acentuam-se teologias que buscam equilibrar as mudanças pelas quais a sociedade passava como perspectivas para a Igreja. Nesse ínterim, duas questões ganharam revelo, os questionamentos sobre uma noção de Igreja pastoral com maior aproximação entre clero e leigos e outra dominada pelas críticas e defesa de maior rigor para a disciplina eclesiástica.

A elaboração do Vaticano I (1869-1870) seria questionada por dispensar a unidade dos bispos com o papa, atribuindo a este o direito de suspender ou de dissolver um concílio¹²⁸. No próprio Vaticano I (1869-1870) – que foi suspenso pelo papa – ficaria a cargo do papa a confirmação das elaborações e cânones do concílio). O Vaticano II (1962-1965) buscava fornecer uma “fórmula de equilíbrio” que remete à questão da primazia e afirma que “o concílio recebe do bispo de Roma sua autoridade quer na colação da jurisdição a cada bispo, quer no ato de convocação” (ALBERIGO, 1983, p. 87 [855]).

Souza (2005) apontou que o concílio Vaticano I (1869-1870) havia gerado certa frustração ao não discutir “as expectativas dos fiéis católicos de uma Igreja inserida diretamente no mundo” (SOUZA, 2005, p. 34). Tal como outros diálogos que poderiam ter sido considerados como necessários, esse ocorre com “grande atraso” (SOUZA, 2005, p. 34). Somente em fins do século XIX, o Vaticano volta o seu olhar para a América Latina, por exemplo. Assim, pelos mais diversos motivos, dentre os quais: “o avanço da secularização e da laicidade nos estados modernos ocidentais e a crescente perda de espaços (físicos e simbólicos)

¹²⁸ Essa ideia fundamenta aquela complexidade em relação às sessões dogmáticas de alguns concílios que não dispuseram do reconhecimento papal (como o concílio de Basileia-Ferrara-Florença-Roma, entre 1431 e 1449).

da Igreja levaram a Santa Sé a empreender esforços para a formação de um continente católico para além da Europa” (MARTINS, 2008, p. 62). A Igreja assumia na América Latina, inclusive no Brasil, a tarefa de empreender um papel educativo que reforçasse o papel do catolicismo na sociedade.

Em fins do século XIX, com a publicação da bula *Aeterni Patris* (1878), o papa Leão XIII (1878-1903) ainda retomava o tomismo-aristotélico como contraposição às teorias modernas do conhecimento, fundadas no empirismo.

Para Sardica (2004, p. 638) tal movimento marca a “procura consciente de um novo lugar para a Igreja no mundo”, mas ainda em uma concepção de sociedade “que conferia ao clero a direção central de toda a vida social” (SARDICA, 2004, p. 638) em uma reação não apenas ao liberalismo, mas também ao socialismo. Para Leão XIII, era indispensável “uma visão moralista, ética e pacífica dos problemas sociais” (SARDICA, 2004, p. 373).

Ainda com Leão XIII (1878-1903) e sua *Rerum Novarum* (1891) davam os contornos de uma doutrina social que buscasse corresponder às novas configurações sociais da modernidade.

De acordo com Casanova, essa tradição inaugurada por Leão XIII (1878-1903) e seguida por Pio XI (1922-1939) e João XXIII (1958-1963) “surge como uma das tentativas mais sólidas, abrangentes e sistemáticas de enfrentar os problemas das sociedades industriais modernas” (CASANOVA, 2010, p. 24), ainda que não compreendessem a complexidade da sociedade moderna e, incorressem por vezes, em tratar a doutrina social da Igreja como uma alternativa ente capitalismo e socialismo. Na verdade, o projeto de um “catolicismo social¹²⁹” poderia estar muito mais ligado à tentativa da Igreja de retomar o seu lugar central na vida das sociedades, frente ao crescente anticlericalismo e à “descristianização das massas” (SARDICA, 2004, p. 371).

Anos antes, em 1848 – mesmo ano de publicação do “Manifesto Comunista” de Karl Marx (1818-1883) e Friedrich Engels (1820-1895) –, o bispo de Mogúncia, Wilhelm Emmanuel von Ketteler (1811-1877), dava os primeiros passos em direção a um pensamento social católico (paralelo ao líder católico Frederico Ozanam (1813-1853) e sua obra “Passemos aos bárbaros”) com os sermões de Advento com o tema da questão operária. O próprio Ketteler (1811-1877) ainda escreveria em 1864 sobre “A questão operária e o cristianismo”. As ideias

¹²⁹ Sardica (2004) indica que esse catolicismo social corresponde a um conjunto de reflexões e ações que buscava, com base nas Escrituras, responder às novas configurações sociais da modernidade.

lançadas pelo bispo são consideradas as sementes da encíclica *Rerum Novarum*, publicada quatro décadas depois.

Mas essa Igreja, enredada com seus apoios às monarquias e às aristocracias no poder, permanecia na defensiva, tanto diante do mundo novo capitalista industrial que ia surgindo como do proletariado que dentro dele se mobilizava. Assim, quando em 1891 o papa Leão XIII publicou sua carta-encíclica sobre a questão social, com o título “Sobre as coisas novas” (*Rerum novarum*), isso era novidade para boa parte dos círculos da Igreja (SOUZA, 2004, p. 26).

A encíclica *Rerum Novarum* (1891) passaria a ser considerada marco da Doutrina Social da Igreja considerada como “o discurso ou conjunto de ideias e ensinamentos com que a hierarquia eclesiástica se pronuncia acerca dos desafios e problemas a cada momento levantados pelas sociedades humanas” (SARDICA, 2004, p. 638). Essa noção suscita aquela ideia de continuidade da tradição, que com um caráter dinâmico deve atender aos desafios de cada contexto das sociedades humanas.

A encíclica, organizada em três partes apontava como solução para a questão social suscitada pelas configurações capitalistas de trabalho “aquela baseada nos contributos conjuntos da Igreja e do Estado” (SARDICA, 2004, p. 372), em uma idealização do Estado como “mão operativa da moral cristã” (SARDICA, 2004, p. 373).

A *Rerum Novarum* teve uma enorme repercussão no mundo ocidental de finais do século XIX, evidenciando um claro sinal de ruptura operado por Leão XIII em relação ao “integrismo” do seu antecessor Pio IX. O resultado foi um reforço generalizado, visível nos mais diversos países europeus, do movimento social católico, em conexão com o conceito e a realidade da “democracia cristã”, como instrumento da atuação da Igreja no terreno social (SARDICA, 2004, p. 373).

Pio XI (1922-1939), por sua vez, com a encíclica *Quadragesimo anno* (1931), buscava distinguir os aspectos políticos e econômicos dos valores religiosos. Pretendia, assim, “promover a paz entre os povos, após os horrores da guerra mundial” (FISCHER-WOLPERT, 2006, p. 152).

O papa que encerrou oficialmente a questão romana e a reconciliação da Igreja com o Estado italiano, empreenderia esforços de intervenção internacional (inclusive, no que tange a ascensão de regimes totalitários na Europa). Foi proeminente em condenar o comunismo, mas também em buscar estabelecer para a Igreja um papel na vida social das sociedades modernas.

“O papa Pio XI governou a Igreja de uma maneira que o Reino de Deus fosse propagado através dos leigos da Ação Católica. O grupo deveria ser um braço continuador da hierarquia” (SOUZA, 2005, p. 3).

Seu sucessor, Pio XII (1939-1958), faria surgir o projeto de uma “civilização cristã” (SOUZA, 2005) e, utilizando-se de sua infalibilidade, proclamaria o dogma da Assunção de Maria (SOUZA, 2005). Durante o pontificado de Pio XII (1939-1958) atingiu um alto grau de centralização.

Enquanto as encíclicas de Leão XIII (1878-1903) e Pio XI (1922-1939) destinavam-se à fé católica, o papa João XXIII (1958-1963), com a *Pacem in Terris* (1963), vai direcionar seu posicionamento ao mundo inteiro e a todas as pessoas (CASANOVA, 2010).

João XXIII (1958-1963) empreenderia esforços em tratar de mais concreto os problemas temporais, de modo a recorrer à liberdade de consciência individual.

Seria no pontificado de João XXIII (1958-1963) que a Doutrina Social da Igreja adquiriria sua “mais importante reformulação”, relacionada à apropriação pelo papa “da moderna doutrina dos direitos humanos e à ampliação da visão papal visando abarcar também as relações conflitivas entre Ocidente e Oriente e entre Norte e Sul” (CASANOVA, 2010, p. 25).

Seria o concílio Vaticano II (1962-1965), o encerramento da Doutrina Social da Igreja já que produziria o que Sardica (2004, p. 369) chama de “reconciliação oficial da Igreja com a sociedade moderna” pautada pela compreensão da sociedade como “povo de Deus”, a partir de parâmetros de ecumenismo.

O pontificado de João XXIII (1958-1963) ao lado do concílio Vaticano II (1962-1965), abre caminho para uma nova “dinâmica tradicional das relações entre a Igreja e o Estado” (CASANOVA, 2010, p. 30). Nesse sentido, a Declaração *Dignitatis Humanae* do Concílio Vaticano II, sobre a liberdade religiosa, contribui sobremaneira para um “realinhamento nas relações entre regimes religiosos e seculares” (CASANOVA, 2010, p. 30).

A Igreja e sua constituição visível, a posição e as funções do papa nela assumem contornos fundamentais para o desenvolvimento do concílio Vaticano II (1962-1965) assim como haviam sido para o concílio Vaticano I (1869-1870). A doutrina proposta pelo concílio atende não apenas o contexto histórico-teológico do século XX, mas também é

“(…) o resultado de um processo secular de reflexão comunitária sobre o conteúdo da fé, processo em que a Igreja pouco a pouco vai tomando consciência cada vez mais clara das diversas dimensões do mistério global do

cristianismo. Frequentemente, e não sem que fatores de natureza diversa o exigissem, os órgãos do magistério hierárquico formulam autoritariamente tal consciência da Igreja e marcam com decisões doutrinárias as diferentes etapas da explicitação do depósito revelado. Uma dessas etapas corresponde ao Concílio Vaticano I, no qual, como no Vaticano II, também foram problemas centrais a revelação sobrenatural de um Deus pessoal e transcendente, a Igreja e sua constituição visível, a posição e funções do Romano Pontífice nela¹³⁰ (GOMEZ-HERAS, 1971, p. 5).

Casanova (2010) entende que, a Igreja, a partir dessas novas relações, não precisará mais assinar concordatas e tratados com os Estados a fim de manter sua liberdade e soberania,

(...) procurando extrair tanto de regimes amistosos quanto não amistosos as condições mais favoráveis possíveis para assuntos católicos, mas, em vez disso, proclamar *urbi et orbi* o direito sagrado de toda e qualquer pessoa à liberdade religiosa e lembrar a todos os governos, não por meio de canais diplomáticos discretos, mas em público, de sua obrigação em proteger tal direito humano sagrado (CASANOVA, 2010, p. 31).

O papado como “porta-voz autodesignado da humanidade, o *defenser hominis*” (CASANOVA, 2010, p. 31) conseguiria se desvencilhar das necessidades de soberania territorial e política (temporal) herdadas do período medieval que lhe custaram a liberdade de movimento (e a própria soberania) para cumprir sua “missão espiritual” de conduzir o “povo de Deus”, fazendo sua voz ser ouvida em toda parte.

Mais do que possuir um Estado, a Igreja buscaria atravessar as fronteiras os Estados, alcançando aquela universalidade tão almejada e utilizando as igrejas locais para que reverberarem a doutrina. E assim, o caminho percorrido para o concílio Vaticano II (1962-1965) seria o de uma centralização do catolicismo, mas com as adaptações para a modernidade (CASANOVA, 2010).

¹³⁰ Texto original: “el re-sultado de un proceso secular de reflexion coinunitaria sobre el con-tenido de la fe, proceso en el que la Iglesia va poco a poco tomando conciencia cada vez mas clara de las diversas dimensiones del mis-terio global del cristianismo. A menudo, y no sin que factores de indole diversa lo exijan, los organos del magisterio jerarquico for-mulan autoritativamente tal conciencia de la Iglesia y jalonan con decisiones doctrinales las diferentes etapas de la explicacion del deposito revelado. Una de estas etapas corresponde al concilio Vaticano I, en el que, como en el Vaticano II, tambien fueron problemas centrales la *revelacion* sobrenatural de un *Dios* personal y trascendente, la *Iglesia* y su constitucion visible, la posicion y fun-ciones del *Romano Pontifice* en ella”.

6 CONCLUSÃO

As portas entreabertas do concílio Vaticano I (1869-1870) acabaram por relevar um vasto material e um conjunto significativo de obras pouco estudados pelo público em geral, inclusive os estudiosos de história da Igreja, do papado ou dos concílios. Cabe aqui realizar um balanço do caminho percorrido, com a certeza de que ainda há muito a agregar à essa pesquisa.

Aqui, parece ser fundamental retomar os termos abordados ao longo desse caminho, no intuito de clareá-los e retomá-los dentro do que foi pensado e escrito. Inicialmente, assumir a perspectiva de escrita de uma história institucional da Igreja, do concílio e do papado foi complexo e, até certo ponto perigoso. O historiador Leandro Rust (2011) em sua vasta obra sobre o papado medieval já alertava para os impasses conceituais que poderiam advir de tal escolha. Para contorna-los (mais do que evitá-los), o amparo da escola italiana de história das religiões, da história cultural e da teologia associada à teoria social foram imprescindíveis, mas longe de simplificar a tarefa, tornaram-na ainda mais complexa: a possibilidade de que, nessas interfaces, esse trabalho fosse qualquer coisa menos uma tese de doutoramento em ciência da religião. A emenda pode sair pior do que o soneto, como bem lembra o ditado. O esforço, então, foi de não permitir que tais contornos fizessem com que o fio norteador da tese fosse perdido ou desviado.

O fio norteador dessa tese foi a tradição, dela derivou cada parte do texto aqui escrito. Nesse intuito, não foi apresentada uma abordagem sistemática do concílio Vaticano I (1869-1870). Mais do que pensar o concílio Vaticano I (1869-1870), foi preciso pensar a tradição como instituição que sobressalta à própria instituição Igreja e para a qual o concílio Vaticano I (1869-1870) – assim como outros concílios – fora conduzido.

Desde algum tempo as ciências (especialmente, as humanas) entenderam as instituições como propósito de estudos ultrapassado. Mas, o risco maior de se tomar a tradição como instituição esteve na amplitude que o termo instituição adquiriu ao ser preterido, podendo denominar diversas partes da vida social¹³¹. Pareceu adequado, então, associar a tradição aos rearranjos da representação que a acompanham no âmbito das definições conciliares e eclesiológicas, de forma a compreendê-la nos limites das construções próprias aos textos e

¹³¹ Se por um lado, desde o século XX o termo instituição adquiriu uma conotação genérica, podendo designar dimensões completamente diferentes da vida em social, por outro lado, sua compreensão antes desse século costuma estar relacionada à um formalismo jurídico que no estudo da Igreja e dos concílios acabou por atribuir ao papado uma centralidade da qual derivariam as codificações normativas (cf. RUST, 2011).

contextos da história da Igreja e dos concílios (com o destaque devido ao concílio Vaticano I, 1869-1870).

De fato, aquela hipótese levantada – de perceber que a tradição adquiria *status* de instituição – mostrou-se útil e suscitou diversos questionamentos ao desenvolvimento da tese, aos quais foi preciso responder minimamente, quais sejam: os motivos pelos quais o catolicismo institucional persegue ao longo de diversos momentos da história uma noção de continuidade relacionada diretamente à ideia de consenso; se eram continuidade e consenso um desejo ou uma realidade; o que poderia torna-los tão evidentes que a Igreja precisasse lançar mão de concílios com proclamações oficiais. Os questionamentos e as possibilidades apresentadas ao longo não deixam esquecer que os concílios são momentos decisivos de embates históricos e/ou teológicos que secretam a memória autorizada e relegam às linhas divergentes o rompimento com a continuidade do catolicismo.

A análise do *corpus* documental que compõe o concílio Vaticano I (1869-1870) evidencia as ressignificações e recomposições das relações de poder e autoridade que se mostravam vitais para a Igreja no século XIX. Nesse âmbito, ficaram evidentes que tais relações tinham estreita relação com a noção de representação.

Assim, delimitou-se e especificou-se as conceituações que cruzariam o trabalho para que o horizonte institucional da tradição não se perdesse no desenrolar dos capítulos. Inicialmente, a interseção entre Igreja, concílios gerais e papado foi necessária para a compreensão das dimensões com as quais se estava trabalhando. A opção por entendê-las a partir das disputas por representação na Igreja e da Igreja para o mundo apontou para percepções (e disputas) de poder e autoridade recorrentes na história da Igreja. O recurso de apresentação dessas percepções foi sempre a tradição que, apresentada como invenção (HOBSBAWM, 2015), possibilitou perceber o concílio Vaticano I (1869-1870) integrado com a conjuntura do século XIX, em que diversas estruturas de poder buscaram consolidar tradições que lhes conferissem legitimidade.

A seguir, o trabalho com os contextos inerentes ao concílio Vaticano I (1869-1870) pode evidenciar os embates que a Igreja travava desde o século XVI e as questões que envolveram a convocação de um concílio no século XIX. Esse panorama forneceu bases para uma compreensão das discussões e definições do concílio vaticano I (1869-1870). Dentre os assuntos que adquirem relevo, está a questão romana. Essa questão esteve no centro das disputas pelos Estados pontifícios e nas perdas do poder temporal do papa. A abordagem do pontificado de Pio IX (1846-1878) mostrou-se como um dos itens fundamentais para a compreensão das

formas pelas quais ocorreram as definições dogmáticas do concílio. A afirmação atribuída ao papa: “A tradição sou eu!” ao lado de vários documentos de seu pontificado corroboraram a imagem de um papa com tendências centralizadoras e que não estava disposto a dispor de nenhum elemento do poder que poderia concentrar como papa (nem no âmbito temporal/político nem no espiritual/religioso). Concomitante, a consideração da *ecclesia est societas perfecta*, fundamentada em correntes teológicas conservadoras, como o ultramontanismo disseminado no século XIX, também influenciou o desenvolvimento do concílio e a elaboração das constituições dogmáticas que foram aprovadas e proclamadas, da mesma forma que, favoreceu mudanças no sentido que tinham as noções de representação e de tradição.

A respeito das constituições dogmáticas, foram evidenciadas as formas discursivas utilizadas na evocação da tradição da Igreja, com a recorrência à sucessão apostólica, ao primado de Pedro e à primazia da Igreja de Roma, bem como a utilização de documentos de outros concílios que sustentassem as definições propostas. Os textos das constituições em conjunto com seus cânones são enfáticos em determinar como a Igreja e seus fiéis devem lidar com o mundo moderno. As assertivas sobre contra os supostos erros da modernidade encaminham afirmações sobre a revelação, sendo a Igreja sua legítima portadora; a fé, a base da verdade revelada e as relações entre fé e razão, podendo a primeira regular sobre a segunda, mas não o contrário. Presentes na *Dei Filius* (1870) essas proposições consideram enquadrar essa liberdade nos limites de uma reconceitualização, retomando elementos de Trento (1545-1563), da relação entre fé e razão, representação e tradição. Na *Pastor aeternus* (1870) ficam evidentes os inúmeros embates ocorridos no interior do concílio entre a maioria infalibilista e a minoria anti-infalibilista. Em sua fundamentação da Igreja, a constituição atribuiu ao episcopado um papel fundamental para a Igreja que se defrontava com tantos opositores: firmar a unidade. Esse papel, entretanto, fica esmaecido quando a constituição para suas elaborações dogmáticas, baseadas no estabelecimento do primado de Pedro e na primazia do pontífice romano, delineando, assim, o magistério infalível do pontífice romano.

Não obstante, resta ainda uma considerável tarefa por realizar nesse sentido. Os votos, esquemas e projetos apresentam muitas outras questões doutrinárias cuja análise crítica pode contribuir para outros contornos da assembleia realizada entre 1869 e 1870.

A obra do concílio Vaticano I (1869-1870) conduziu a Igreja a uma busca pela centralização da catolicidade que também remete aquela ideia de tradição como o apelo a uma continuidade (trans-histórica e transcendental) e autoridade. Essa catolicidade pode ser

entendida naquela perspectiva de identidade cristã presente nos concílios gerais da Antiguidade e diretamente relacionada com os momentos de tensão em que ideias e valores passam por uma apropriação cognitiva e produzem sentido. Diversas vozes se fizeram ouvir após o adiamento do concílio, inclusive, as vozes que conflitavam com as definições. A Igreja, entretanto, manteve sua postura de autoridade anatemizando os que questionassem tais definições. As relações políticas foram sobremaneira afetadas por essas atitudes, mas também teólogos e membros da hierarquia católica também tiveram dificuldades em lidar com essas configurações.

Percorrer o caminho das formas como se desenvolveram as relações políticas e sociais da Igreja após o concílio possibilitou perceber a tradição afirmada pela Igreja como parte da conjuntura do século XIX. Apesar da perda do poder temporal do papado, a postura adotada por Pio IX (1869-1870) ao se declarar prisioneiro do Vaticano conduziu a Igreja ao encontro das estruturas políticas que se desenvolviam na Europa. Após décadas, a criação do Estado do Vaticano, em 1929, garantiria à Igreja sua linha de continuidade da centralização da catolicidade (nas mãos do papa e no território de Roma). Da mesma forma, as décadas que sucederam o concílio continuaram sendo marcadas por tentativas da Igreja de se posicionar frente ao mundo moderno e não abrir mão de seu poder de condução da vida dos fiéis. Assim, os modos pelos quais a Igreja tratou o laicismo acabaram por influenciar até mesmo os usos do termo.

Em aspectos teológicos, a Igreja conduziu um processo de compilação e elaboração normativa das aceções sobre a Igreja. Como resultado desse processo, ficaria pronto em 1917 o Código de Direito Canônico. Por outro lado, membros da hierarquia católica e papas buscaram contribuir para o abrandamento dos sentidos dogmáticos do concílio Vaticano I (1869-1870) e atuar em outras questões que requeriam posicionamento da Igreja, como a questão social decorrente das mudanças nas formas e relações de trabalho advindas da industrialização. O surgimento da Doutrina Social da Igreja, marca essa atenção tardia da Igreja com as questões da modernidade que haviam sido negligenciadas ao longo do século XIX. Esse caminho contribuiu para a convocação de um novo concílio, que revisitasse as questões dogmáticas do concílio Vaticano I (1869-1870) – até na perspectiva de uma re-recepção, como foi apontado – e apontasse os caminhos eclesiológicos para as novas configurações da Igreja e do mundo no século XX.

Enfim, a polaridade entre texto e contexto pareceu um esquema apropriado para uma hermenêutica do concílio Vaticano I (1869-1870) na perspectiva da tradição e da representação. Entendendo que o contexto, em sua dimensão mais ampla – cultural, religiosa, social, política

e econômica –, interpretou-se mutuamente com a tradição ou, as fórmulas de transmissão e interpretação da Escritura e com a representação, relacionada ao desenvolvimento e afirmação da autoridade e da continuidade na Igreja.

Nem de longe, contudo, foi possível contemplar todas as perspectivas de textos e contextos pertinentes ao concílio. Mas, certamente, o conhecimento da documentação que lhes diz respeito deixa aberto o caminho para várias percepções e desenvolvimentos da pesquisa. No que foi possível apresentar, buscou-se não ceder aos imperativos das obras produzidas sobre o concílio de reduzi-lo às suas definições dogmáticas. Tal determinação exigiu paciência, pois inúmeras vezes pareceu que o caminho que se percorria era cíclico e fazia retornar o concílio a elas.

As linhas dessa tese proporcionaram interpretações sobre os rumos da tradição no século XIX, adensando também as direções tomadas pela Igreja para além da realização do concílio. A busca por esse fim despontou inúmeros obstáculos e só foi possível alcançá-lo graças à imersão conceitual apresentada logo de início. A compreensão das relações decisórias transcorridas dentro e fora do concílio também demonstraram a complexidade e as tensões com as quais a pesquisa se deparou.

O centralismo e as relações políticas; os embates e aproximações com a modernidade que se destacaram na Igreja pós-conciliar evidenciam a medida institucional da tradição, mas também destacam as interseções que atravessam a história dos concílios e da Igreja. Portanto, não há o encerrar, contornos foram apontados, mas as portas permanecem entreabertas.

REFERÊNCIAS

- ABAIGAR, Victor Urrutia. —Laicismo y laicidad. **Fronteira**, [S.l.], n. 35, p.11-36, 2005. Disponível em: <<http://2001.atrrio.org/PRIVADO/FRONTERA/35/35-VIctor.pdf>>
- AGNOLIN, Adone. **História das Religiões: perspectiva histórico-comparativa**. São Paulo: Paulinas, 2013.
- ALBERIGO, Giuseppe. **Breve historia del Concilio Vaticano II**. Salamanca, Espanha: Sígueme, 2015.
- ALBERIGO, Giuseppe. Os concílios ecumênicos na história. In: ALBERIGO, Giuseppe (Org.). **História dos concílios ecumênicos**. São Paulo: Paulus, 2012. p. 5-12.
- ALBERIGO, Giuseppe. O Concílio Vaticano I (1969-1970). In: ALBERIGO, Giuseppe (Org.). **História dos concílios ecumênicos**. São Paulo: Paulus, 2012b. p. 367-390.
- ALBERIGO, Giuseppe. O Concílio Vaticano II (1962-1965). In: ALBERIGO, Giuseppe (Org.). **História dos concílios ecumênicos**. São Paulo: Paulus, 2012c. p. 393-442.
- ALBERIGO, Giuseppe. O papado no concílio ecumênico. In: CONGAR, Yves; ALBERIGO, Giuseppe; TIERNEY, Brian (org.). **O concílio ecumênico na estrutura da Igreja**. Concilium/187 – Vozes, 1983/7. p. 86-94.
- ALMEIDA, Antônio José de. Por uma Igreja ministerial: os ministérios ordenados e não ordenados no “Concílio da Igreja sobre a Igreja”. **Ciberteologia**, São Paulo, n. 5, p. 337-368, 2004. Disponível em: <<http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/wp-content/uploads/2009/05/05jun-art-ministerial.pdf>>
- AMATUZZI, Mauro Martins. O desenvolvimento da representação na religião. In: PAIVA, Geraldo José; ZANGARI, Wellington (Org.). **A representação na religião: perspectivas psicológicas**. São Paulo: Loyola, 2004. p. 89-104.
- ANDRADE, Péricles. CIBERESPAÇOS SAGRADOS: as capelas virtuais no catolicismo contemporâneo. **Estudos de Sociologia**, Recife, v. 13, p. 175-194, 2007.
- ARATO, Andrew. Representação, soberania popular, e accountability. **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**, [s.l.], n. 55-56, p. 85-103, 2002. FapUNIFESP (SciELO). Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/s0102-64452002000100004>>
- ARAÚJO, Luiz Bernardo. A ordem moral moderna e a política do secularismo. **Ethic@ - An International Journal For Moral Philosophy**, Florianópolis, v. 10, n. 3, p. 39-53, dez. 2011. Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.5007/1677-2954.2011v10n3p39>>
- ARENDT, Hannah. O conceito de história — antigo e moderno. In: ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 1992. p. 69-126.

ASAD, Talal. Introduction: Thinking about Secularism. In: ASAD, Talal. **Formations of the secular: Christianity, Islam, Modernity**. Stanford, Califórnia, Estados Unidos da América: Stanford University Press. p. 1-17, 2003.

AUBERT, Roger. **Historia de los concilios Ecuménicos: Vaticano I**. Vitoria, Espanha: Eset, 1970.

BALLERINI, Paolo Angelo. **Il Concilio Ecumenico Vaticano: Cenni Storici Ed Esposizione Delle Due Sue Costituzioni Dogmatiche**. Milão, Itália: Tipografia e Libreria Arcivescovile Boniardi-pogliani, 1880.

BAPTISTA, Júlio Cesar. Portugal e o Cisma do Ocidente. **Lusitania Sacra**, Lisboa, Portugal, p.65-203, 1956. Disponível em:
<repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/5020/1/LS_S1_01_JulioCBaptista.pdf>.

BARBOSA, David Sampaio Dias. Concílios Ecuménicos. In: AZEVEDO, Carlos Moreira. **Dicionário de História Religiosa de Portugal**. Lisboa, Portugal: Círculo de Leitores, 2001. p. 405-413.

BARBOSA, David Sampaio. O Concílio Vaticano I e o Governo Português. **Lusitania Sacra**, Lisboa, Portugal, n. 1, p.11-44, 1989. Disponível em:
<repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/4854/3/LS_S2_01_DavidSBarbosa.pdf>.

BARTOLOMEO, Filippo. **Il Concilio Vaticano del 1870 E I Vecchi Cattolici di Germania Nemici dell'Infallibilità del Papa e dell'Ultramontanismo: Opera Religiosa Politica**. Messina, Italia: Tipografia Luigi Oliva, 1872.

BAUCHWITZ, Oscar Frederico. A questão da secularização. **Princípios: Revista de Filosofia (UFRN)**, v. 2, n. 1, p.143-157, jun. 1995.

BELLITO, Christopher M. **História dos 21 Concílios da Igreja: de Niceia ao Vaticano II**. São Paulo: Loyola, 2014.

BELLITO, Christopher. Vaticano I, um concílio mais católico do que o papa? **Revista IHU online**, abr. 2018. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/578238-vaticano-i-um-concilio-mais-catolico-do-que-o-papa>>.

BENTO XV. **Bula: Providentissima Mater**. 1918. Disponível em:
<http://w2.vatican.va/content/benedict-xv/it/bulls/documents/hf_ben-xv_bulls_19170527_providentissima-mater.html>.

BEOZZO, J. O. A recepção do Vaticano II na Igreja do Brasil. In: INSTITUTO NACIONAL DE PASTORAL (INP-CNBB) (Org.). **Presença pública da Igreja no Brasil: jubileu de ouro da CNBB (1952-2002)**. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 425-457.

BETTENSON, Henry. **Documentos da Igreja Cristã**. São Paulo: Aste, 2011.

BÍBLIA, N. T. Atos dos Apóstolos. In BÍBLIA. Português. **A Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2004.

BÍBLIA, N. T. Mateus. In BÍBLIA. Português. **A Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2004.

BOFF, Leonardo. **Igreja: carisma e poder**. São Paulo: Ática, 1994.

BOURDIEU, Pierre. Razões práticas: sobre a teoria da ação. Campinas: Papius, 2005. **Brasileira de História**, São Paulo, v. 29, n. 57, p. 165-186, jun. 2009. Disponível em: <www.scielo.br/pdf/rbh/v29n57/a07v2957.pdf>

BOURDIEU, Pierre. **Meditações pascalianas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

BRAUDEL, Fernand. **História e ciências sociais**. Lisboa, Portugal: Presença, 1990.

BRAUDEL, Fernand. História e Ciências sociais. A longa duração. In: BRAUDEL, Fernand. **Escritos sobre a História**. São Paulo: Perspectiva, 2005. p. 41-78.

BRITO, Lucelmo Lacerda. **Uma análise da polêmica em torno do livro “Igreja: carisma e poder”, de Leonardo Boff, na Arquidiocese**. 2009. 154 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de História, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009.

BURKE, Peter. Abertura: a nova história, seu passado e seu futuro. In: BURKE, Peter (Org.). **A Escrita da História: novas perspectivas**. São Paulo: Unesp, 1992. p. 7-38. Tradução de: Magda Lopes.

CALDEIRA, Rodrigo Coppe. **Os baluartes da tradição: a antimodernidade católica brasileira no Concílio Vaticano II**. 2009. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2009.

CARDOSO, Ciro Flamarion. Introdução: uma opinião sobre as representações sociais. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; MALERBA, Jurandir (Org.). **Representações: contribuição a um debate transdisciplinar**. São Paulo: Papius, 2000. p. 9-29.

CARLETTI, Anna. Ascensão e queda dos Estados Pontifícios. **Nerint**, UFRGS, p.1-14, 2010.

CASANOVA, José. A globalização do Catolicismo e o Retorno a uma Igreja Universal. **Rever: Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, n. 10, p.17-45, dez. 2010.

CASANOVA, José. Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective. **The Hedgehog Review**, v. 08, n. 01-02, p.07-22, 2006.

CASSIRER, Ernst. **A filosofia das formas simbólicas**. São Paulo: Martins Fontes, 2001. 1 v.

CAVALCANTE, Berenice. **A Revolução Francesa e a modernidade**. São Paulo: Contexto, 1990.

CECCONI, Eugenio. **Storia del concilio ecumenico Vaticano: Scritta sui documenti originali. Antecedenti del concilio**. Roma, Itália: Tipografia Vaticana, 1879. 4 v.

CERTEAU, Michel. **A Escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

CHARTIER, Roger. **À Beira da Falésia: A História entre Certezas e Inquietudes**. Porto Alegre: UFRGS, 2002.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural entre Práticas e Representações**. Rio de Janeiro: Bertrand, 1988.

CHARTIER, Roger. A “Nova” História Cultural existe? In: PESAVENTO, Sandra Jatahy; LOPES, Antonio Herculano; VELLOSO, Monica Pimenta (Org.). **História e Linguagens: texto, imagem, oralidade e representações**. Rio de Janeiro: 7letras, 2006. p. 29-44.

CHEINMAN, M.. **Vaticano contemporâneo**. São Paulo: Fulgor, 1963.

CHIRON, Yves. **Pio IX**. Madri, Espanha: Palabra, 2002.

Código de Direito Canônico (CIC). Versão portuguesa: Conferência Episcopal Portuguesa. Braga: Editorial Apostolado da Oração, 1983. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/portuguese/codex-iuris-canonici_po.pdf>

Codex Iuris Canonici. 1917. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/portuguese/codex-iuris-canonici_po.pdf>.

COFFELE, G, Cãnon. In: *Lexicon – Dicionário teológico enciclopédico*. São Paulo: Loyola, 2003. p. 89-91.

COLBERG, Kristin M. **Vatican I and Vatican II: councils in the living tradition**. Minnesota, Estados Unidos da América: Liturgical Press, 2016.

COMBLIN, José. Cristianismo e Direito. In: SOARES, Afonso Maria Ligório; PASSOS, João Décio. *Teologia e direito: o mandamento do amor e a prática da justiça*. São Paulo: Paulinas, 2012.

COMBY, Jean. **Para ler a história da Igreja: Tomo II - Do século XV ao século XX**. São Paulo: Loyola, 2001.

CONGAR, Yves. **Diálogos de Outono**. São Paulo: Loyola, 1990.

CONGAR, Yves. Estrutura ou regime conciliar da Igreja. In: CONGAR, Yves; ALBERIGO, Giuseppe; TIERNEY, Brian (org.). **O concílio ecumênico na estrutura da Igreja**. Concilium/187 – Vozes, 1983/7, p. 6-14.

CONGAR, Yves. **Igreja e papado. Perspectivas Históricas**. São Paulo: Loyola, 1997.

CONGAR, Yves. **The meaning of tradition**. São Francisco, Estados Unidos da América: Ignatius Press, 2004.

Constituição Dogmática Lumen Gentium (LG). Concílio Vaticano II, 1964. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html>.

CORBELLINI, Vital. A participação de Atanásio no Concílio de Nicéia e a sua defesa do Homooúsios. **Teocomunicação**, Porto Alegre, v. 37, n. 157, p.336-408, set. 2007. Disponível em: <revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/teo/article/view/2720>.

DENZINGER, Heinrich. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral**. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2013.

DENZLER, Georg. Autoridade e recepção das conclusões conciliares na cristandade. In: CONGAR, Yves; ALBERIGO, Giuseppe; TIERNEY, Brian (org.). **O concílio ecumênico na estrutura da Igreja**. Concilium/187 – Vozes, 1983/7, p. 15-23.

DIAS, Romualdo. **Imagens de ordem**: a doutrina católica sobre autoridade no Brasil, 1922-1933. São Paulo: Unesp, 1996.

Documento de Ravena. Comissão internacional conjunta para o diálogo teológico entre a Igreja Católica Romana e a Igreja Ortodoxa, 13 de outubro de 2007. Disponível em: <https://www.ecclesia.org.br/biblioteca/dialogo_ecumenico/documento-de-ravena-2007.pdf>

DÖLLINGER, Johann Joseph Ignaz von (Janus). **O Papa e o Concílio**. Rio de Janeiro: Brown & Evaristo, 1877. Tradução e Prefácio de Ruy Barbosa.

DUPANLOUP, Felix. Lettre Pastorale de Mgr. L'évêque d'Orleans portant publication des constitutions dogmatiques Dei Filius et Pastor Aeternus promulguées au concile Du Vatican. Versailles, França: 29 de junho de 1872.

DULLO, Eduardo. Artigo bibliográfico após a (antropologia/sociologia da) religião, o secularismo? **Mana**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 2, p.379-391, 2012.

DUQUE, João Manuel. Ambiguidades da secularização entre modernidade e pós-modernidade. **Comunicação & Cultura**, v. 11, p.19-35, 2011.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

EMBIL, José Maria Urteaga. **Dicionário de Direito Canônico**. São Paulo: Loyola, 1993.

ENES, Fernanda. Diocese de Angra do Heroísmo. In: AZEVEDO, Carlos Moreira. **Dicionário de História Religiosa de Portugal**. Lisboa, Portugal: Círculo de Leitores, 2001. p. 67-78.

FAUS, José Ignacio González. **A autoridade da verdade**: momentos obscuros do Magistério eclesial. São Paulo: Loyola, 1998. Tradução de: Gilmar Sant'Clair Ribeiro.

FELIX, Elcio Rubens Mota. **A relação Palavra-Espírito Santo na Constituição Dogmática Dei Verbum do Concílio Vaticano II**. 2013. 156 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Teologia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2013.

FERES JUNIOR, João; POGREBINSCHI, Thamy. **Teoria política contemporânea: uma introdução**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2010.

FERNANDES, Rafael Morello. **O Ser Humano: Local do Encontro com Deus Abertura Transcendental e Auto comunicação divina em Karl Rahner**. 2005. 82 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.

FERREIRA, Antonio Matos. Laicidade. In: AZEVEDO, Carlos Moreira. **Dicionário de História religiosa de Portugal (J-P)**. Lisboa, Portugal: Círculo de Leitores, 2001. p. 58-65.

FERREIRA, Antonio Matos. Laicismo ideológico e laicidade: Entre a ideia de tolerância e a tentação totalitária. **Theologica**, n. 39, v. 2, p. 313-330, 2004.

FISCHER-WOLLPERT, Rudolf. **Os papas e o papado: de Pedro a Bento XVI**. Petrópolis: Vozes, 2006.

FONTES, Paulo F. de Oliveira. Educação, religião e laicidade em Portugal na época contemporânea: o debate acerca da “educação religiosa” na escola pública. In: PINTASSILGO, Joaquim (Coord.). **Laicidade, Religiões e Educação na Europa do Sul no Século XX**. Lisboa: Instituto de Educação da Universidade de Lisboa, p. 223-254, 2013.

FOUCAULT, M.. **A arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

FUNARI, Pedro Paulo Abreu. **Grécia e Roma: vida pública e vida privada**. Cultura, pensamento e mitologia, amor e sexualidade. São Paulo: Contexto, 2002.

GALLUCCI, Nicola Taccone. **La Societa Moderna e il Concilio Ecumenico Vaticano**. Nápoles, Itália: Tipografia Degli Accattoncelli, 1869.

GIBELLINI, Rosino. **A Teologia do século XX**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002. Tradução de: João Paixão Netto.

GIDDENS, Anthony. **Modernidade e Identidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

GIRARDI, Leonardo. A política pendular de D. Fernando I de Portugal (1367-1383) e sua relação com o Cisma do Ocidente (1378-1383). **Revista Cadernos de Clio**, [s.l.], v. 3, n. 1, p.45-69, 31 dez. 2012. Universidade Federal do Parana. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.5380/clio.v3i1.40550>>.

GIUMBELLI, Emerson. A noção de crença e suas implicações para a modernidade: um diálogo imaginado entre Bruno Latour e Talal Asad. **Horizontes Antropológicos**, v.17, n.35, p.327-356, 2011.

GIUMBELLI, Emerson. “Para estudar a laicidade, procure o religioso”. In: Verónica Giménez Béliveau e Emerson Giumbelli (orgs.) **Religião, Cultura e política en las Sociedades del siglo XXI**. Buenos Aires, Argentina: Biblos, p. 43-68, 2013.

GOMES, Antônio Maspoli de Araújo. Representações sociais, corpo e sexualidade no protestantismo. In: LUCENA, Célia Toledo; SOUZA, Maria Christina de (Comp.). **Práticas e Representações**. São Paulo: Humanitas/CERU, 2008. p. 29-64.

GOMEZ-HERAS, José Maria Garcia. **Temas dogmáticos del concilio vaticano I**. Vitoria, Espanha: Eset, 1971. 2 v.

GMAINER-PRANZL, Franz. Teologia intercultural: a forma discursiva da catolicidade. **Protestantismo em Revista**, v. 28, p. 3-17, 2012.

GRINGS, Dadeus. **Dialética Política: História dialética do cristianismo**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

GREGG, Samuel. Europa, Cristianismo e Secularização: insights de Joseph Ratzinger / Bento XVI. [S.l.]: **Acton Institute**, 2011. Disponível em: <<http://pt.acton.org/node/86>>.

HABERMAS, Jurgen; TAYLOR, Charles. “**Dialogue: Jurgen Habermas and Charles Taylor**”. **The power of religion in the public sphere**. Nova Iorque, Estados Unidos da América: Columbia University Press, p. 60-69, 2011.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HARTOG, François; REVEL, Jacques. **Les usages politiques du passé**. Paris, França: L'École Des Hautes Etudes En Sciences Sociales, 2001.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. Catolicismo: a configuração da memória. **Rever**, São Paulo, n. 2, p.87-107, 2005. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv2_2005/t_leger.htm>.

HERVIEU-LEGER, Daniele. **Peregrino e o convertido: A religião em movimento**. Petrópolis: Vozes, 2015.

HOBSBAWM, Eric J. **A Era das Revoluções: 1789-1848**. São Paulo: Paz e Terra, 2006.

HOBSBAWM, Eric J. Introdução: A invenção das tradições. In: HOBSBAWM, Eric J; RANGER, Terence (Org.). **A invenção das tradições**. São Paulo: Paz e Terra, 2015a. p. 7-24.

HOBSBAWM, Eric J. A produção em massa de tradições: Europa, 1870 a 1914. In: HOBSBAWM, Eric J; RANGER, Terence (Org.). **A invenção das tradições**. São Paulo: Paz e Terra, 2015b. p. 330-389.

HUNT, L. Revolução Francesa e Vida Privada. In: PERROT, Michelle (Org.). **História da Vida Privada: Da Revolução Francesa à Primeira Guerra**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987. p. 21-51.

JEDIN, Hubert. **Concílio Ecumênicos: História e Doutrina**. São Paulo: Herder, 1961.

JEDIN, Hubert. **Manual de Historia de la Iglesia**. Barcelona, Espanha: Herder, 1966.

JOÃO PAULO II. **Discurso do Papa João Paulo II ao Conselho da Secretaria Geral do Sínodo dos Bispos**. 1980.

JOÃO PAULO II. **Encíclica: Ut unum sint**. 1995. Disponível em:
<http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25051995_ut-unum-sint.html>.

JOÃO XIII. **Encíclica: Pacem in Terris**. 1963. Disponível em:
<http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html>.

JODELET, Denise. Représentations sociales: un domaine en expansion. **Les Représentations Sociales**, Paris, França, p.31-61, 1989. Tradução: Tarso Bonilha Mazzotti. Rio de Janeiro: UFRJ- Faculdade de Educação, 1993.

JOHNSON, Paul. **História do Cristianismo**. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

KEHL, Medard. **A Igreja: uma eclesiologia católica**. São Paulo: Loyola, 1997.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

LAARHOVEN, Jan Van. Balanço dos concílios ecumênicos: resumo quantitativo. In: CONGAR, Yves; ALBERIGO, Giuseppe; TIERNEY, Brian (org.). **O concílio ecumênico na estrutura da Igreja**. Concilium/187 – Vozes, 1983/7, p. 62-75.

LABOA, Juan Maria. **Historia de la Iglesia: Época Contemporánea**. Madri, Espanha: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002. 4 v.

LABOA, Juan Maria. Concílios e credos. In: DUE, Andra. **Atlas Histórico do Cristianismo**. Petrópolis: Vozes; Santuário, 1999. p. 9-48.

LAMOUNIER, Bolívar. **Liberais e antiliberais: a luta ideológica do nosso tempo**. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2016.

LEÃO XIII. **Encíclica: Aeterni Patris**. 1879. Disponível em:
<https://w2.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris.html>.

LEÃO XIII. **Encíclica: Rerum Novarum**. 1891. Disponível em:
<http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/pt/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html>.

LECOMTE, Bernard. **Le concile Vatican I**. Paris, França: Perrin, 2012.

LEONARDI, Paula; BITTENCOURT, Agueda Bernardete. De documento religioso a fonte histórica: as atas do I Concílio Plenário da América Latina. **Educação e Filosofia**, [s.l.], v. 30, n. 59, p.135-158, 30 jun. 2016. EDUFU - Editora da Universidade Federal de Uberlândia. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.14393/revedfil.issn.0102-6801.v30n59a2016-p135a158>>.

LENZENWEGER, Josef et al. **História da Igreja Católica**. São Paulo: Loyola, 2006.

LEVI-STRAUSS, Claude. **A noção de estrutura em etnologia; Raça e história; Totemismo hoje**. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

LIBÂNIO, João Batista. **Concílio Vaticano II: em busca de uma primeira compreensão**. São Paulo: Loyola, 2005.

LIMA, Luiz Alves de. **A Catequese do Vaticano II aos nossos dias**. São Paulo: Paulus, 2016.

LIMA, Maurílio Cesar de. **Introdução à história do direito canônico**. São Paulo: Loyola, 2004.

LINDBERG, Carter. **Reformas da Europa**. São Leopoldo: Sinodal, 2001.

LINDBERG, Carter. **Uma breve história do cristianismo**. São Paulo: Loyola, 2008.

LUBAC, Henri de. **Corpus Mysticum: L'Eucarestia e la Chiesa nel Medioevo**. Scrittura ed Eucarestia (Sezione Quinta). Milão, Itália: Jaca Book, 1996. 15 v.

MACEDO, Ubiratan Borges de. **Liberalismo e justiça social**. São Paulo: IBRASA. 1995.

MANNING, Henry Edward. **The true history of the Vatican Concil**. Londres, Inglaterra: Henry S. King & Co., 1877.

MANSI, Johannes Dominicus (Ed.). **Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio**. Graz, Áustria: Akademische Druck, 1961.

MARIANO, Ricardo. Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. **Civitas**, v.11, n. 2, p.238-258, 2011.

MARINS, José. **“Fomos a um Concílio”**: a surpresa do Vaticano II. São Paulo: Paulus, 2015.

MARQUES, João Francisco. Apologética. In: AZEVEDO, Carlos Moreira. **Dicionário de História Religiosa de Portugal**. Lisboa, Portugal: Círculo de Leitores, 2001a. p. 82-101.

MARQUES, João Francisco. Arquidiocese de Braga. In: AZEVEDO, Carlos Moreira. **Dicionário de História Religiosa de Portugal**. Lisboa, Portugal: Círculo de Leitores, 2001b. p. 221-252.

MARTINA, Giacomo. **História da Igreja: de Lutero aos nossos dias (III – A era do liberalismo)**. São Paulo: Loyola, 2005.

- MARTINA, Giacomo. **História da Igreja: de Lutero a nossos dias (IV – A era contemporânea)**. São Paulo: Loyola, 1997.
- MARTINA, Giacomo. Pio IX e il Vaticano I. **Archivum Historiae Pontificiae**, Vol. 16, pp. 341-369, 1978.
- MARTINA, Giacomo. **Pio IX (1867-1878)**. Roma, Itália: Pontificia Università Gregoriana, 1974.
- MARTINS, Antonio Manuel. Recepção em Portugal das encíclicas sobre o liberalismo: Miari voz, quanta cura e imortalidade dei. **Lusitania Sacra**, Lisboa, Portugal, p.41-80, 1989.
- MARTINS, Gabriela Pereira. Ultramontanos, positivistas e liberais: reflexões a partir da separação Igreja-Estado. **Sacrilegens**, Juiz de Fora, v. 5, n. 1, p.53-73, 2008.
- MATA, Sergio da; PEREIRA, Mateus Henrique de Faria; MOLLO, Helena Miranda; VARELLA, Flavia (orgs.). **Tempo Presente e usos do passado**. Rio de Janeiro: FGV, 2012.
- MATTEI, Roberto de. **Apologia da Tradição**. São Paulo: Ambientes & Costumes, 2013.
- MATTEI, Roberto de. **O Concílio Vaticano II: Uma história nunca escrita**. São Paulo: Ambientes & Costumes, 2018.
- MEDEIROS, Pedro Paulo da Silva. **Dicionário de palavras e expressões em Latim**. Joinville: Clube de Autores, 2015.
- MEDEIROS, Wellington da Silva. Concílio Vaticano I (1869 – 1870): centralização do catolicismo. **Revista Eletrônica Discente História.com UFRB**, Cachoeira, v. 1, n. 1, p.1-10, 2013.
- MELLONI, Alberto. **Vatican II: The Complete History**. Mahwah, Estados Unidos da América: Paulist Press, 2015.
- MENDONÇA, Antonio Gouvêa. Inserção dos Protestantismos e "Questão Religiosa" no Brasil, Século XIX (Reflexões e Hipóteses). **Estudos Teológicos**. p. 219-237. São Leopoldo, 1987.
- MENEZES, Djacir. A propósito de Rui Janus e o Papa e o concílio. **Revista de Ciência Política**, v.25, n. 2, p. 14-20, 1982.
- METZ, René. A influência do Concílio Vaticano I sobre a posição jurídica do Concílio no Código de direito Canônico de 1917. In: CONGAR, Yves; ALBERIGO, Giuseppe; TIERNEY, Brian (org.). **O concílio ecumênico na estrutura da Igreja**. Concilium/187 – Vozes, 1983/7, p. 110-116.
- MILBANK, John. **Teologia e teoria social: para além da razão secular**. São Paulo: Loyola, 1995.
- MILEY, John. **The History of Papal States: from their origin to the present day**. Londres Newby, 1850.

MIRANDA, Mário de França. **Inculturação da fé: uma abordagem teológica**. São Paulo: Loyola, 2001.

MONIZ, Jorge Botelho. Secularização: Inícios, meios e paradoxos modernos. **Observatório político**, jun. 2012.

MONTERO, Paula. Religião, Laicidade e Secularismo. Um debate contemporâneo à luz do caso brasileiro. **Cultura y religión**, Santiago, Chile. v. 17, n. 2, p.13-31, 2013.

NASCIMENTO, Andrea Ana do. Tradição e Modernidade: o antes e o depois em Simmel e Giddens. **Perspectivas Sociais**, v. 4, n. 1, 2016.

NOBILI-VITELLESCHI, Francesco (Pompônio Leto). **Otto mesi a Romadurante il concílio vaticano**. Florença, Itália: Successori Le Monnier, 1873.

O'MALLEY, John W.. **Vatican I: The council and the making of the ultramontane church**. Londres, Inglaterra: Belknap Press, 2018.

ORO, Ari Pedro. A laicidade no Brasil e no Ocidente: algumas considerações. **Civitas**, v. 11, n. 2, p. 221-237, 2011.

ORO, Jose Garcia. **Historia de la Iglesia: Edad Moderna**. Madri, Espanha: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005.

PALATINO, David. **A questão do primado do Bispo de Roma no diálogo teológico católico-ortodoxo**. 2012. Dissertação (Mestrado) - Curso de Teologia, Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, Portugal, 2012.

PAREDES, Javier. Los papas de la edad contemporânea. PAREDES, Javier; BARRIO, Maximiliano; RAMOS-LISSÓN, Domingo; SUÁREZ, Luis. **Diccionario de los papas y concilios** (vol III). Barcelona: Editorial Ariel, 1998.

PAREDES, Javier; BARRIO, Maximiliano; RAMOS-LISSÓN, Domingo; SUÁREZ, Luis. **Diccionario de los Papas y Concilios**. Barcelona: Editorial Ariel, 1998.

PASSOS, João Décio; SANCHEZ, Wagner Lopes (Org.). **Dicionário do Concílio Vaticano II**. São Paulo: Paulus, 2015.

PASSOS, João Décio. **Concílio Vaticano II: reflexões sobre um carisma em curso**. São Paulo: Paulus, 2014.

PAULO VI. **Carta ao Cardeal Giovanni Willebrands por ocasião do VII centenário do VI Concílio Ecumênico de Lyon**. 1974. Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/paul-vi/la/letters/1974/documents/hf_p-vi_let_19741019_centenario-concilio-ecumenico.html>.

PAULO VI. **Declaração: Dignitatis Humanae**. 1965. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_po.html>.

PAULO VI. **Discurso do papa Paulo VI na última sessão pública do Concílio Vaticano II.** 1965. Disponível em: <<http://www.amerindiaenlared.org/contenido/3060/discurso-do-papa-paulo-vi-na-ultima-sessao-publica-do-concilio-vaticano-ii/>>

PAULO VI. **Encíclica: Ecclesiam Suam.** 1964. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_06081964_ecclesiam.html>

PERLATTO, Fernando. Poder, religião e esfera pública. Resenha de *The power of religion in the public sphere* (mimeo). 2011.

PERRONE, Lorenzo. Niceia (325) a Calcedônia (451). In: ALBERIGO, Giuseppe (Org.). **História dos concílios ecumênicos.** São Paulo: Paulus, 2012. p. 13-22.

PIRES, Maria Coeli Simões. **Direito Adquirido e Ordem Pública:** Segurança Jurídica e Transformação Democrática. Belo Horizonte: del Rey, 2005.

PIÉ-NINOT, Salvador. **Introdução à eclesiologia.** São Paulo: Loyola, 2006.

PIO IX. **Carta Apostólica Aeterni Patris.** 1868. Disponível em: <<https://w2.vatican.va/content/pius-ix/pt/documents/litterae-apostolicae-aeterni-patris-29-iunii-1868.html>>

PIO IX. **Constituição Dogmática Dei Filius.** 1870. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/i-vatican-council/documents/vat-i_const_18700424_dei-filius_it.html>.

PIO IX. **Constituição dogmática Pastor Aeternus.** 1870. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/i-vatican-council/documents/vat-i_const_18700718_pastor-aeternus_it.html>.

PIO IX. **Encíclica: Quanta Cura.** 1864. Disponível em: <<https://w2.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/encyclica-quanta-cura-8-decembris-1864.html>>.

PIO XI. **Encíclica: Quadragesimo anno.** 1931. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/pius-xi/pt/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno.html>.

PIO XI. **Encíclica: Qui pluribus.** 1931. Disponível em: <<https://w2.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/encyclica-qui-pluribus-9-novembre-1846.html>>.

PRADO, André Pires do; SILVA Jr., Alfredo Moreira da. História das religiões, história religiosa e ciência da religião em perspectiva: trajetórias, métodos e distinções. **Religare**, v.11, n.1, p. 04-31 março de 2014.

PROCH, Umberto. A união no segundo concílio de Lião e no concílio de Ferrara-Florença-Roma. In: ALBERIGO, Giuseppe (Org.). **História dos concílios ecumênicos.** São Paulo: Paulus, 2012. p. 279-316.

RAIMUNDO, Mariana de Matos Ponte. **A virada constantiniana e a consolidação da identidade cristã no século IV: uma análise sócio histórica.** 2013. 117 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2013.

RAMIRO JUNIOR, Luiz Carlos. **Entre o Syllabus e a Constituição moderna: debates políticos em torno da Questão Religiosa (1872 - 1875) no Brasil.** 2014. 200 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Ciência Política, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio Janeiro, 2014.

RAMOS-LISSÓN, Domingo. Historia de los concílios ecuménicos. In: PAREDES, Javier; BARRIO, Maximiliano; RAMOS-LISSÓN, Domingo; SUÁREZ, Luis. **Diccionario de los papas y concílios** (vol. IV). Barcelona: Editorial Ariel, 1998.

RANQUETAT JÚNIOR, Cesar A. Laicidade, laicismo e secularização: definindo e esclarecendo conceitos. **Revista Sociais e Humanas**, v. 21, n. 1, p. 67-75, 2008.

RANQUETAT JÚNIOR, Cesar Alberto. **Laicidade à brasileira: um estudo sobre a controvérsia em torno da presença de símbolos religiosos em espaços públicos.** Tese (Doutorado) - Curso de Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012.

RATZINGER, Joseph. **Episcopado y primado.** Barcelona, Espanha: Herder, 2012.

REIS, José Carlos. **História & teoria: historicismo, modernidade, temporalidade e verdade.** Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005.

RIBEIRO, Ari Luís do Vale. A revelação nos concílios de Trento e Vaticano II. **Trim**, Porto Alegre, v. 151, n. 36, p.055-074, mar. 2006.

RICCA, Paolo. O Concílio Ecumênico: Expressão da colegialidade dos bispos ou da *Communio Ecclesiarum*, ou representação de toda a comunidade dos fiéis. In: CONGAR, Yves; ALBERIGO, Giuseppe; TIERNEY, Brian (org.). **O concílio ecumênico na estrutura da Igreja.** Concilium/187 – Vozes, 1983/7, p. 102-109.

RIZZI, Marco. O concílio de Trento acabou. Depois de cinco séculos. **Revista IHU online**, 2012. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/510702-o-concilio-de-trento-acabou-depois-de-cinco-seculos> (Acesso em: 27/10/2018).

RODRIGUES, Henrique Estrada. Lévi-Strauss, Braudel e o tempo dos historiadores. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 57, n. 29, p.165-196, 2009.

RODRIGUES, Manuel Augusto. Problemática religiosa em Portugal no século XIX, no contexto europeu. **Análise Social**, Lisboa, Portugal, v. 16, n. 61/62, p.407-428, 1980.

ROMAG, Dagoberto. **Compêndio da História da Igreja: A idade Moderna (Volume III).** Petrópolis: Vozes, 1941.

RUST, Leandro Duarte. **Colunas de São Pedro: a política papal na Idade Média Central**. São Paulo: Annablume, 2011.

RUST, Leandro Duarte. **Mitos papais: Política e imaginação na história**. Petrópolis: Vozes, 2015.

RÜSEN, Jörn. DIDÁTICA DA HISTÓRIA: passado, presente e perspectivas a partir do caso alemão. **Práxis Educativa.**, Ponta Grossa, v. 1, n. 2, p.07-16, 2006. Disponível em: <www.revistas2.uepg.br/index.php/praxiseducativa/article/download/279/285>.

SANCHEZ ARTEAGA, Juanma. **O darwinismo e o sagrado na segunda metade do século XIX: alguns aspectos ideológicos e metafísicos do debate**. Rev. Bras. Hist. [online]. 2008, vol.28, n.56, pp.371-382. ISSN 0102-0188. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0102-01882008000200005>>.

SANTIROCHI, Ítalo Domingos. Uma questão de revisão de conceitos: Romanização - Ultramontanismo - Reforma. **Temporalidades**, Belo Horizonte, v. 2, n. 2, p.12-23, ago. 2010. Disponível em: <<http://www.fafich.ufmg.br/temporalidades/pdfs/04p24.pdf>>.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Um discurso sobre as ciências na transição para uma ciência pós-moderna. **Estudos Avançados**, [s.l.], v. 2, n. 2, p.46-71, ago. 1988. FapUNIFESP (SciELO). Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/s0103-40141988000200007>>.

SANTOS, Manoel Augusto Santos dos. **O primado Pontifício: estudo sobre a fundamentação e o significado do primado pontifício em vista da proposta do Papa João Paulo II na encíclica Ut unum sint**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

SARDICA, José Miguel. A recepção da doutrina social de Leão XIII em Portugal. **Lusitânia Sacra**, Lisboa, Portugal, p.367-383, 2004.

SARTO, Pablo Blanco. **Vaticano II: Contexto, Historia, Doctrina**. Navarra, Espanha: Ediciones Universidad de Navarra, 2016.

SCHATZ, Klaus. **El primado del papa: Su historia desde los orígenes hasta nuestros días** (Presencia Teológica). Maliaño, Espanha: Sal Terrae, 1996. 256 p.

SEIBLITZ, Zelia. Conflito na diocese de Campos. In: SANCHIS, Pierre (Org.). **Catolicismo: Modernidade e Tradição**. São Paulo: Loyola, 1992. p. 251-302.

SERRANO, Carla. No Jardim da Basílica de São Pedro: a ação de Augusto de Castro na legação de Portugal no Vaticano. In: SIMÕES, Rita Basílio de et al (Org.). **Pessoas e ideias em trânsito: percursos e imaginários**. Coimbra, Portugal: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2017. p. 99-124.

SESBOÛÉ, Bernard. **O Magistério em Questão: autoridade, verdade e liberdade na igreja**. Petrópolis: Vozes, 2004.

SESBOÛÉ, Bernard; BOURGEOIS, Henri; TIHON, Paul. **História dos Dogmas: A palavra da Salvação (séculos XII-XX)**. São Paulo: Loyola, 2005.

SESBOÛÉ, Bernard; BOURGEOIS, Henri; TIHON, Paul. **História dos Dogmas: A palavra da Salvação** (séculos XVIII-XX). São Paulo: Loyola, 2006.

SIEBEN, Hermann-Josef. Relação entre Concílio e papa até meados do século V. In: CONGAR, Yves; ALBERIGO, Giuseppe; TIERNEY, Brian (org.). **O concílio ecumênico na estrutura da Igreja**. Concilium/187, Vozes, 1983/7, p. 24-31.

SILVA, Alex Sandro da; GIL FILHO, Sylvio Fausto. Geografia da Religião a Partir das Formas Simbólicas em Ernst Cassirer: Um Estudo da Igreja Internacional da Graça de Deus no Brasil. **Rever**, São Paulo, p.73-91, jun. 2009. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv2_2009/t_silva.htm>.

SILVA, Eliane Moura. Entre religião, cultura e história: a escola italiana das religiões. **Revista de Ciências Humanas**, Viçosa, v. 11, n. 2, p.225-234, jul. 2011. Disponível em: <www.cch.ufv.br/revista/pdfs/artigo1vol11-2.pdf>.

SILVA, Carlos Antônio da. **Para uma compreensão não absolutista do poder primacial: Revendo os fundamentos da Pastor æternus**. 2013. 134 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Teologia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2013.

SIMIAND, François. **Método histórico e ciência social**. São Paulo: Edusc, 2003.

SIQUEIRA, Silvia M. A.. Reflexões sobre política e igreja no século IV: um olhar para as mulheres cristãs. **Dimensões**, Vitória, v. 25, p.148-163, 2010. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufes.br/dimensoes/article/view/2548>>.

SOARES, Afonso Maria Ligorio. **Revelação e Diálogo Intercultural: nas Pegadas do Vaticano II**. São Paulo: Paulus, 2015.

SOUZA, Ezequiel de. O lugar da teoria social na elaboração da teologia da libertação. In: OLIVEIRA, Kathlen; REBLIN, Iuri; SCHAPER, Valerio; GROSS, Eduardo; WESTHELLE, Vítor (orgs.). **Religião, política, poder e cultura na América Latina**. São Leopoldo: Faculdades EST, 2012.

SOUZA, Luiz Alberto Gómez de. **Do Vaticano II a um novo concílio? O olhar de um cristão leigo sobre a Igreja**. São Paulo: Loyola/rede da Paz/ceris, 2004.

SOUZA, Ney; GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. **Catolicismo e Sociedade Contemporânea: do Concílio Vaticano I ao contexto histórico-teológico do Concílio Vaticano II**. São Paulo: Paulus, 2013.

SOUZA, Ney. Contexto e desenvolvimento histórico do Concílio Vaticano II. **Ciberteologia**. São Paulo: Paulinas, n. 2, p.1-36, Out-Dez, 2005.

SOUZA, Salmo Caetano de. **Mediação da Santa Sé na Questão do Canal de Beagle: um conflito de soberania marítima entre Argentina e Chile**. Barueri: Minha Editomara, 2008.

TACCONE-GALLUCCI, Nicola. **La Societa Moderna e il Concilio Ecumenico Vaticano**. Nápoles, Itália: Tipografia Degli Accattoncelli, 1869.

TAVARD, Georges. Os elementos que determinam a ecumenicidade de um concílio. In: CONGAR, Yves; ALBERIGO, Giuseppe; TIERNEY, Brian (org.). **O concílio ecumênico na estrutura da Igreja**. Concilium/187 – Vozes, 1983/7, p.55-61.

TERRAZAS, Santiago Madrigal. **Protagonistas del Vaticano II**: Galería de retratos y episodios conciliares. Madri, Espanha: Biblioteca de Autores Cristianos, 2016.

TIERNEY, Brian. A ideia da representação nos concílios medievais do Ocidente. In: CONGAR, Yves; ALBERIGO, Giuseppe; TIERNEY, Brian (org.). **O concílio ecumênico na estrutura da Igreja**. Concilium/187, Vozes, 1983/7, p.32-40.

TILLICH, Paul. **Teologia Sistemática**. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

TREVOR-ROPER, H. R. **Religião, reforma e transformação social**. Lisboa, Portugal: Presença, 1981.

VALLI, Aldo Maria. **La Verdad Del Papa**. Bogotá, Colômbia: San Pablo, 2014.
VENARD, Marc (Org.). O concílio lateranense V e o tridentino. In: ALBERIGO, Giuseppe. **História dos concílios ecumênicos**. São Paulo: Paulus, 2012. p. 317-363.

VEIGA, Alfredo César da. Teologia da Libertação: Nascimento, expansão, recuo e sobrevivência da imagem do excluído dos anos 1970 à época atual. Tese (Doutorado). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

VILANOVA, Evangelista. **Historia de la teologia cristiana**: Tomo III.- Siglos XVIII, XIX y XX.. Barcelona, Espanha: Herder, 1989.

VILLEFRANCHE, Jacques Melchior. **Pio IX: sua vida, sua história e seu século**. Lisboa, Portugal: Mattos Moreira & Cia, 1877.

WOHLMUTH, Joseph. Conciliarismo e constituição da Igreja. In: CONGAR, Yves; ALBERIGO, Giuseppe; TIERNEY, Brian (org.). **O concílio ecumênico na estrutura da Igreja**. Concilium/187 – Vozes, 1983/7, p. 41-48.

WOHLMUTH, Joseph. Os Concílios de Constança (1414-1418) e Basileia (1431-1449). In: ALBERIGO, Giuseppe (Org.). **História dos concílios ecumênicos**. São Paulo: Paulus, 2012. p. 221-273.

WOLFF, Elias. Reformas na igreja: chegou a vez do catolicismo? Uma aproximação dos 50 anos do Vaticano II e os 500 anos da reforma luterana, no contexto do pontificado do papa Francisco. **Horizonte**, [s.l.], v. 12, n. 34, p.534-567, 30 jun. 2014. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.5752/p.2175-5841.2014v12n34p534>>.

WOLFF, Elias. **Vaticano II**: 50 anos de ecumenismo na Igreja Católica. São Paulo: Paulus, 2015. (E-book)

WOLFINGER, Franz. O concílio ecumênico e a recepção de suas conclusões. In: CONGAR, Yves; ALBERIGO, Giuseppe; TIERNEY, Brian (org.). **O concílio ecumênico na estrutura da Igreja**. Concilium/187 – Vozes, 1983/7, p. 95-101.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 7-72.

ZILLES, Urbano. **Documentos dos primeiros oito concílios ecumênicos**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

ZILLES, Urbano. O Concílio Vaticano I: a Igreja e o primado do papa. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 2, n. 3, p.151-168, 1970. Disponível em: <faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/download/2543/2752>.