

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS

**PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* MESTRADO EM
CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

ROBERT LANDGRAF

**A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA PRESENTE NO
DOGMA DA IMACULADA CONCEIÇÃO**

**CAMPINAS
2017**

ROBERT LANDGRAF

**A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA PRESENTE NO
DOGMA DA IMACULADA CONCEIÇÃO**

Trabalho para defesa de Dissertação, apresentado como exigência para obtenção do Título de Mestre em Ciências da Religião, ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião do Centro de Ciências Humanas Sociais e Aplicadas, da Pontifícia Universidade Católica de Campinas.

Orientador: Prof. Dr. Newton Aquiles Von Zuben

**PUC-CAMPINAS
2017**

Ficha catalográfica elaborada por Marluce Barbosa – CRB 8/7313
Sistema de Bibliotecas e Informação - SBI - PUC-Campinas

t232.911 Landgraf, Robert D.

L256e A experiência religiosa presente no dogma da Imaculada Conceição /
Robert D. Landgraf. - Campinas: PUC-Campinas, 2018.
107 f.

Orientador: Newton Aquiles Von Zuben.

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas, Pós-Graduação em Ciências da Religião.

Inclui bibliografia.

1. Imaculada Conceição. 2. Religião – História. 3. Experiência (Religião) . I. Von Zuben, Newton Aquiles, 1942- . II. Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas. Pós-Graduação em Ciências da Religião. III. Título.

22.ed.CDD – t232.911

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS APLICADAS
PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU*
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

Autor (a): LANDGRAF, Robert

A experiência religiosa presente no dogma da Imaculada Conceição

Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião

BANCA EXAMINADORA

Presidente e Orientador Prof. Dr. Newton Aquiles Von Zuben

1º Examinador Prof. Dr. Kuniharu Iwashita

2º Examinador Profa. Dra. Ceci Costa Baptista Mariani

Campinas, 19 de dezembro de 2017.

Aos meus pais, que estiveram comigo em cada novo desafio da minha vida e me ensinaram que não importa quanto conhecimento se tem: é preciso agir com honestidade.

AGRADECIMENTOS

A Deus, pelo dom da vida.

A Maria Imaculada, que com seu sim, possibilitou a encarnação do Redentor.

Ao Prof. Dr. Newton Aquiles Von Zuben, pela orientação, paciência e incentivo à pesquisa.

Ao Prof. Dr. Pe. Paulo Sérgio Lopes Gonçalves, pelo empenho prestado ao Curso de Pós Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião e por seu amor ao conhecimento, bem como sua presença amiga no decorrer desta pesquisa.

Ao corpo docente do Curso de Pós Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião, pela dedicação em apoiar quem está iniciando no universo da pesquisa.

Aos companheiros de turma, que com suas sugestões contribuíram com o desenvolvimento deste trabalho e pelo incentivo nos momentos difíceis.

À Pontifícia Universidade Católica de Campinas, pela bolsa de 50%.

À Diocese de Limeira, na pessoa de D. Vilson dias de Oliveira, bispo diocesano, por reconhecer a importância dos estudos na vida ministerial da Igreja.

Aos paroquianos da Paróquia Nossa Senhora do Carmo, onde estou para servir, pelo carinho, apoio e orações.

Aos amigos, dos quais não me atrevo a citar nomes, seria impossível mencionar todos, mas serão sempre lembrados em minhas preces.

À minha família, pela compreensão nas ausências e pelo carinho.

É graça divina começar bem. Graça maior
continuar na caminhada certa. Mas graça das
graças é não desistir nunca.

D. Helder Câmara

RESUMO

LANDGRAF, Robert. *A experiência religiosa presente no dogma da Imaculada Conceição*. 2017. 107f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Campinas.

A presente pesquisa tem como objeto o dogma da Imaculada Conceição proclamado pelo Papa Pio IX com a *Ineffabilis Deus* de 8 de dezembro de 1854, colocando fim a um longo processo histórico de controvérsias em torno da doutrina da Imaculada. Já nos primeiros séculos do cristianismo, com os Santos Padres, desenvolve-se o paralelismo entre Eva e Maria e alguns escritores chegaram a refletir sobre a ideia de pureza e santidade de Maria, com o propósito de exaltar a santidade de Jesus, mas não chegaram a defender a crença na Imaculada. O que se pode afirmar que nestes primeiros séculos há uma crença implícita na doutrina imaculatista. No século VIII, no oriente, aparece a festa da Concepção da Virgem que depois chega ao ocidente por influência do império Bizantino. A definição dogmática está inserida em um contexto histórico complexo iniciado com o fim da idade Média com a Reforma Protestante e início da idade moderna com o advento do iluminismo que culmina na Revolução Francesa. Todos esses acontecimentos abalam o poder de influência da Igreja na vida dos fiéis e do Estado. Neste ínterim reina no pontificado Pio IX que usou de todas as ferramentas para lutar contra as ideias modernistas entre elas a proclamação do dogma da Imaculada Conceição. O pontífice faz uso *sensus fidei* e da tradição e de textos bíblicos para legitimar a doutrina imaculatista. O dogma apresenta uma perspectiva antropológica bem como aplicabilidade na vida do cristão católico quando este olha para a Imaculada e a assume como modelo.

Palavras chave: Imaculada Conceição, história, experiência.

ABSTRACT

LANDGRAF, Robert. *The religious experience at the dogma of the Immaculate Conception*. 2017. 107f. Dissertation (Masters in Sciences of Religion) - *Stricto Sensu* Post-Grad Program in Sciences of Religion of the Pontifical Catholic University of Campinas.

The present research aims at the dogma of the Immaculate Conception proclaimed by Pope Pius IX with the *Ineffabilis Deus* of December 8, 1854, putting an end to a long historical process of controversies around the doctrine of the Immaculate. Already in the first centuries of Christianity, the Holy Fathers developed the parallelism between Eve and Mary and some writers came to reflect on the idea of purity and holiness of Mary, with the purpose of exalting the holiness of Jesus, but failed to defend the belief in the Immaculate. What can be said that in these first centuries there is an implicit belief in the imaginatist doctrine. In century VIII, in the east appears the celebration of the Conception of the Virgin and soon arrives at the west by influence of the Byzantine Empire. The dogmatic definition is embedded in a complex historical context beginning with the end of the Middle Ages with the Protestant Reformation and beginning of the modern age with the advent of the Enlightenment that culminates in the French Revolution. All these events undermine the influence of the Church in the lives of the faithful and the State. In this interim reigns in the pontificate Pius IX that used of all the tools to fight with the modernist ideas between her the proclamation of the dogma of the Immaculate Conception. The pontiff makes use of *sensus fidei* and tradition and biblical texts to legitimize the doctrine of imagination. The dogma presents an anthropological perspective as well as applicability in the life of the Catholic Christian when he looks at the Immaculate and assumes it as a model.

Keywords: Immaculate Conception, history, experience.

SUMÁRIO

RESUMO	5
ABSTRACT	6
INTRODUÇÃO	9
CAPÍTULO 1	12
1. A EVOLUÇÃO DA CRENÇA NA IMACULADA CONCEIÇÃO NA TRADIÇÃO DA IGREJA	12
1.1 INTRODUÇÃO	12
1.2 A ERA DA PATRÍSTICA	12
1.3 PERÍODO DE UMA FÉ EXPLICITA EMERGENTE: DO CONCÍLIO DE ÉFESO (431) ATÉ O SÉCULO XI.	19
1.4 A CONTROVERSA MEDIEVAL: DEBATE SOBRE A IMACULADA CONCEIÇÃO	21
1.5 INTERVENÇÕES MAGISTERIAIS	25
1.6 ORIGEM E DESENVOLVIMENTO DA FESTA NO ORIENTE	29
1.7 ORIGEM E DESENVOLVIMENTO DA FESTA NO OCIDENTE	30
1.8 CONCLUSÃO	31
CAPÍTULO 2	34
2. CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA DA PROCLAMAÇÃO DO DOGMA DA IMACULADA CONCEIÇÃO	34
2.1 INTRODUÇÃO	34
2.2 CONTEXTO GERAL: BAIXA IDADE MÉDIA - REFORMA PROTESTANTE	34
2.3 - REFORMA: UMA EXIGÊNCIA COMUM A TODA A EUROPA	39
2.3.1 <i>Reforma Católica</i>	42
2.4 SÉCULO XVIII – A IGREJA DIANTE DO RACIONALISMO MODERNO: ILUMINISMO E REVOLUÇÃO FRANCESA	50
2.4.1 <i>Concílio Vaticano I</i>	66
2.5 CONCLUSÃO	74
CAPÍTULO 3	76
3. ANÁLISE DO TEXTO DA <i>BULA INEFFABILIS DEUS</i>: IMPLICAÇÕES PRÁTICAS	76
3.1 INTRODUÇÃO	76
3.2 ESTRUTURA TEXTUAL DA BULA <i>INEFFABILIS DEUS</i>	76
3.2 O USO DO MODELO DOGMÁTICO	79
3.3. A QUESTÃO DA TRADIÇÃO DA IGREJA PARA AFIRMAR O DOGMA DA IMACULADA CONCEIÇÃO	81
3.4 O <i>SENSUS FIDEI</i> NA PROCLAMAÇÃO DO DOGMA	83
3.5 Os TEXTOS BÍBLICOS USADOS NA DEFINIÇÃO DOGMÁTICA	88
3.5.1 <i>O protoevangelho de Genesis 3. 15</i>	88
3.6 O DOGMA NA PERSPECTIVA DA ANTROPOLOGIA	91
3.7 EXEMPLARIDADE DE MARIA NO DOGMA	94
3.8. CONCLUSÃO	98
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS	100
REFERÊNCIAS	105

Introdução

A presente pesquisa versa sobre o tema do dogma da Imaculada Conceição promulgado pelo papa Pio IX, na bula *Ineffabilis Deus*, em 8 de dezembro de 1854 na qual se declara que Maria, mãe de Jesus, foi preservada imune do pecado original. O pontífice afirma que, em vista dos méritos do Redentor futuro, sua Mãe foi preservada do pecado original desde o primeiro instante de sua concepção, porque Deus não poderia permitir que aquela que deveria ser templo de carne, a *Theotókos*, como nova arca da aliança, fosse ultrajada, ainda que minimamente, pela mancha do pecado. O pontífice afirma que isso convinha ao desígnio divino, em vista dos méritos de Cristo, o qual, como Redentor universal, o fez por “singularíssima benevolência” e “de maneira admirável” e singular, em relação a todos os outros da humanidade que, ao contrário, foram libertos do pecado original com o Batismo. E afirma que a doutrina imaculatista tida como verdadeira, com a definição dogmática ensina que, de um lado, Maria foi concebida imaculada, porque foi preservada, portanto, liberta do pecado original antes ainda de o contrair e, de outro lado, que na sua pessoa, no aspecto ontológico, existiu imediatamente um tão grande fluxo da graça e do Espírito Santo pelos quais, no próprio momento da sua criação, Maria foi santificada de maneira sublime (Cf. GAUDIO, 2016, p.78).

O dogma da imaculada concepção é fruto de um longo processo histórico dentro da Igreja. Sendo assim, no primeiro capítulo fizemos uma análise da evolução da crença na imaculada concepção, objetivando perceber em que momento a ideia da imaculada concepção de Maria tornou-se uma crença explícita na fé da Igreja. Para isso percorreremos o pensamento acerca da imunidade do pecado original em Maria, percebendo quais as dificuldades para essa doutrina ser aceita bem como as intervenções magisteriais sobre o assunto. Em seguida, estudar-se-á a origem e o desenvolvimento da festa da Imaculada Conceição no oriente e no ocidente.

O segundo capítulo abarca o complexo contexto histórico em que Pio IX proclamou o dogma da Imaculada Conceição. A pesquisa inicia-se na baixa idade média, com a Reforma Protestante, período em que a Igreja tem uma grande perda de influência, principalmente porque o pensamento reformista que teve como objetivo a libertação da hierarquia romana, buscou uma independência em

relação ao pontificado e, não por acaso, uma dependência cada vez mais forte em relação à autoridade civil. Neste processo, a instituição católica, buscou uma renovação de suas estruturas, que veio a ser chamada de Contrarreforma, que vai culminar no Concílio de Trento (1545-1563). Toda essa situação atinge seu ponto culminante no século XVIII com o advento do iluminismo. O século das luzes pretendia resolver os problemas do mundo com a luz da razão, opondo-se ao chamado obscurantismo da revelação, e propunha uma religião natural reduzida ao deísmo. Essa busca de liberdade seria a base também da Revolução Francesa que assumiu uma posição anticlerical. Este ambiente reflete o desejo de separação entre o mundo secular e o religioso, com a finalidade de exaltar a supremacia do homem e sua razão contra todo tipo de revelação divina, contra toda forma de dogmatismo absolutista, favorecendo um ideal de liberdade humana que, apesar de desconfiar de qualquer tipo de autoridade institucional, acreditava na capacidade do homem de dominar o mundo através da ciência. Em meio a toda essa turbulência social, política e eclesial, os pontífices desdobraram-se para fazer frente às mudanças que iam tornando a sociedade menos cristã e cada dia mais laica. Dar-se-á destaque ao pontificado de Pio IX que lutou com todas as armas ao seu alcance contra as ideias modernistas, entre elas a proclamação do dogma da Imaculada Conceição, o Syllabus e até a convocação de um Concílio. O segundo capítulo buscará analisar as tensões presentes em todo o processo de relação da Igreja com a sociedade que levaram o Papa à definição dogmática.

No terceiro capítulo busca-se, num primeiro momento, fazer uma apresentação da Bula *Ineffabilis Deus*. Em seguida analisar-se-á o uso da linguagem dogmática buscando perceber se o discurso apresenta uma apologética da fé cristã católica, atitude muito presente na Igreja na modernidade. O Papa Pio IX procura legitimar sua decisão de proclamar o dogma da Imaculada Conceição com base também na Tradição. Destarte, é importante entender qual o conceito de tradição presente na bula de definição, tendo em vista o risco de entender o Magistério como única instância de Tradição. Outro meio empregado para justificar a definição dogmática é o *Sensus fidei*, e aqui se faz necessário entender o que vem a ser essa realidade dentro da Igreja e de que maneira ele é usado para dar força à definição dogmática.

Não há um texto bíblico que afirma explicitamente a Imaculada Conceição. Entretanto, a bula apresenta dois textos para fundamentar o dogma; um é Gênesis 3.15, no qual se fala que a descendência da mulher esmagará a cabeça da serpente, e outro, retirado do Evangelho de Lucas 1.28, na saudação do anjo, no qual se diz que Maria é especialmente agraciada por Deus e, depois, Lucas 1.42, no qual Isabel chama Maria de bendita entre as mulheres. Aqui usaremos de exegese para compreender o real sentido dessas passagens e entender como Pio IX apodera-se dessas passagens para sustentar a doutrina. Ainda no terceiro capítulo, buscaremos analisar o dogma na perspectiva antropológica, tendo na imagem da Imaculada o modelo para o cristão católico, e como ela é “usada” para corrigir erros no que concerne ao conceito de homem e para manifestar a necessidade de glorificar a Deus. Depois, ainda dentro da dinâmica antropológica, estudaremos em linhas de aplicabilidade o dogma da Imaculada dentro do que pode ser chamado de exemplaridade, procurando entender, para além do sentido doxológico, o sentido axiológico para o cristão católico.

Capítulo 1

1. A evolução da crença na Imaculada Conceição na Tradição da Igreja

1.1 Introdução

O dogma da Imaculada Conceição conta com uma história complexa dentro da Igreja, que reflete as vicissitudes e as mudanças no pensamento filosófico teológico que ocorreram dentro dela. O presente capítulo faz um recorrido histórico mostrando o processo de construção do dogma desde a era patrística, na qual a doutrina imaculatista encontra-se de modo implícito nos escritos dos Padres da Igreja. A situação começa a mudar depois do Concílio de Éfeso (431), no qual se constituiu uma época de preparação para a exposição clara para a doutrina da imaculatista. Na Patrística, com o pensamento agostiniano sobre o pecado original, coloca-se a teoria da imaculada conceição em dúvida, fazendo, assim, o tema ser debatido por grandes teólogos, o que ficou conhecido como período de controvérsia. Posto isto, o capítulo busca fazer um levantamento das principais intervenções magisteriais dos pontífices sobre o assunto. Estudaremos, ainda, a origem da festa da Imaculada Conceição, que se desenvolveu de maneira diferente no Oriente e no Ocidente.

1.2 A era da Patrística

A doutrina da Imaculada Conceição encontra-se já de modo implícito, nos escritos dos primeiros Padres da Igreja. Desde o século II aparecem fórmulas que indicam a associação de Maria a Cristo, o Redentor, em luta contra o diabo. Nessa associação expressa-se o paralelismo Maria-Eva (Cf. IWASHITA, 1991. p. 147).

Esta comparação, tantas vezes repetida, entre a primeira mulher, a pecadora Eva que foi seduzida pela serpente, e a segunda Eva, Maria, está baseada em uma antítese similar entre Adão e Cristo. São Paulo escreve: “De fato, assim como, pela desobediência de um só homem, a multidão se tornou pecadora, assim também, pela obediência de um só, a multidão se tornará justa” (Rm 5.19). A comparação das mulheres, uma vencida e outra vencedora do diabo, resulta como um corolário natural da desobediência do antigo Adão e da perfeita submissão do novo Adão, Jesus (Cf. CAROL, 1964. p. 307) .

O paralelismo Eva-Maria é um dos mais fundamentais das tradições marianas e se tornou o assunto mais discutido da pregação patrística. Eva representa a sexualidade feminina caída, símbolo de sedução e morte (Cf. COYLE, 2012. p. 170).

O *Protoevangelium*, “Porei hostilidade entre ti e a mulher, entre tua linhagem e a linhagem dela. Ela te esmagará a cabeça e tu lhe ferirás o calcanhar” (Gn 3.15), é também conhecido como “a primeira boa nova”. Na mariologia católica romana, essa passagem tem sido entendida como prenúncio do papel corredor de Maria no plano divino da Salvação. Porque obedeceu à serpente, a primeira Eva causou desobediência e morte. A imagem da mulher esmagando a cabeça da serpente reforçou o entendimento mariológico de Gênesis 3.15 na Igreja ocidental (Cf. COYLE, 2012. p.171).

O paralelismo de Maria com Eva parece ter sido afirmado primeiramente por Justino (+ 165), mártir, no *Diálogo com Trifão*. Justino conclui que a colaboração de Maria com Deus contrastou vivamente com os efeitos da sedução de Eva por Satanás:

Se é por meio da Virgem que Cristo se faz homem, é com o intuito de que, através do mesmo caminho em que a desobediência, nascida da serpente, teve a sua origem, se encontre também a solução. Na realidade, Eva era virgem, e não deflorada, quando acolheu no seu seio a palavra que lhe vinha da serpente e deu à luz a desobediência e a morte. Ao contrário, a Virgem concebeu fé e alegria quando o anjo Gabriel lhe anunciou a boa nova de que o Espírito do Senhor desceria sobre ela e que a força do Altíssimo a cobriria com a sua sombra, de modo que o Ser santo que nasceria dela seria Filho de Deus (Lc 1.35). Ela respondeu: Faça-se em mim segundo tua palavra (Lc 1.38). (Justino, apud FIORES, 1995. p. 975).

Essa extensão da comparação punha Maria em cena e levava a um novo paralelo antitético entre a responsabilidade negativa de Eva, mãe dos viventes, e a positiva de Maria. A importância do texto reside em que a solução que Deus oferece para solucionar o problema é percorrer o mesmo caminho, mediante a obediência de Maria, para corrigir a desobediência de Eva.

Em Irineu (+202) o tema encontrará não só maior destaque e explicitação como ainda um estatuto teológico. A comparação entre Eva e Maria aí não é absolutamente simples paralelo, mas como que consequência necessária de uma ideia essencial: o plano salvífico de Deus não é simples reparação da primeira obra. É recomeço desde a origem, regeneração mediante a cabeça, recapitulação em Cristo. Nessa renovação radical cada um dos elementos corrompidos no

momento da queda, é transformado em radicalmente novo. (Cf., FIORES; MEO, 1995, p. 976).

Irineu explica que o complicado nó dado pela desobediência de Eva foi desatado pela obediência de Maria:

Assim como Eva, mulher de Adão, mas ainda virgem [...] por sua desobediência tornou-se causa de morte para si mesma e todo gênero humano, também Maria, esposada, mas virgem, por sua obediência tornou-se causa de salvação para si mesma e todo gênero humano [...] E foi assim que o nó da desobediência de Eva foi desatado pela obediência de Maria. Pois o que a virgem Eva atou fortemente por sua recusa em crer, a Virgem Maria desatou por sua fé“. (Irineu, apud COYLE, 2012, p. 172).

O contraste entre estas duas mulheres envolve uma dupla comparação: a primeira de semelhança, a segunda de diferença. Eva e Maria são parecidas, posto que ambas saíram das mãos de Deus sem mancha, sem pecado, sem corrupção, virgens. Porém, diferenciam-se porque Eva, por sua desobediência e orgulho, tornou-se um instrumento que levou a humanidade ao pecado. Já Maria, por sua obediência e humildade, foi digna de ajudar na salvação do mundo por meio de sua maternidade. Posto isso, os padres expressam que a falta de corrupção em Maria pode ser derivada da falta de pecado original (Cf. CARR; WILLIAMS, 1964, p. 326).

A primeira indicação sobre a origem extraordinária e santa de Maria encontra-se no *Protoevangelho de SãoTiago*¹ (séc. II), que relata como Ana a concebeu sem intervenção de homem algum, estando Joaquim ainda no deserto. Não temos aí um dado histórico plausível, pois o autor do apócrifo não conhece bem a tradição judaica e escreve provavelmente no Egito, usando um gênero literário claramente popular e fantasioso. Tal relato, surgido em ambiente popular,

¹ Narra determinadas passagens da vida de Maria e do nascimento de Jesus. Possui caráter apologético, quer defender sobretudo a honra de Maria, sua concepção extraordinária. O autor informa-nos que Maria nasceu perto da piscina probática de Jerusalém, porque pertencia a uma família de estirpe sacerdotal. Em seguida, narra sua infância no templo como tecelã, junto às outras virgens que lá habitavam prestando o mesmo serviço. E sobre tais virgens tecelãs, diz exatamente que, ajudadas pelos sacerdotes do Templo de Jerusalém, somente Maria era adolescente, e a confirmaram à custódia do Ancião José, o que é definido um matrimônio putativo. O *Protoevangelho* narra, ainda, com diversos detalhes a mais que nos Evangelhos canônicos, o nascimento de Jesus em Belém, explicando que, enquanto o menino nascia, a gruta onde Maria e José abrigavam-se tornou-se completamente iluminada. O nascimento da criança divina acontece, portanto, por condensação de luz, não alterando, em nada, a integridade da mãe (GAUDIO DEL, Daniela. *Maria de Nazaré: breve tratado de mariologia*. Trad: José Dias Goulart. São Paulo: Paulus, 2016, p. 64-65).

embora sem especificar a ausência intuitiva e mística da santidade perfeita e original de Maria, representa uma primeira tomada de consciência intuitiva e mística da santidade perfeita e original de Maria na sua própria concepção. (Cf. FIORES; MEO, 1995, p. 600). Um relato similar é encontrado no Evangelho do Pseudo Mateo. Este texto, provavelmente do século VI, conhece a tradição do *Protoevangelho de São Tiago* e reproduz a essência da história, faz um realce à imensa santidade de Maria e sua virgindade perpétua (Cf. GUZMÁN, 2014, p. 16).

É importante salientar que estes tipos de relatos, no tempo em que foram escritos, não eram conhecidos por todas as comunidades a não ser das que tinham uma autoridade e prestígio. A finalidade dos textos era glorificar a figura de Maria num tempo em que não se havia produzido um discernimento claro entre os evangelhos canônicos e apócrifos. Deste modo, para os Padres, estas passagens tinham um grande valor. Porém, o que importa destacar aqui é a maneira como as primeiras comunidades cristãs viviam sua fé e a imagem que tinham de Maria (Cf. GUZMÁN, 2014, p. 16).

Entre os Padres da Igreja, o tema da santidade de Maria aparece quase sempre com o propósito de exaltar a dignidade de Jesus e para defender a realidade de sua vida terrena, de seus sofrimentos e de sua morte (Cf. CARR; WILLIAMS, 1964, p. 327).

Ao negar que Maria havia pecado, os Padres da Igreja a classificaram de modo distinto do resto da humanidade e lhe dedicaram adjetivos no superlativo para expressar a ideia de santidade. Assim, chamavam-na de “puríssima”, “intacta”, “sem mancha”, “inocentíssima”, “bendita sobre todas as coisas”. Seguramente esta santidade excluía o pecado original (Cf. CARR; WILLIAMS, 1964, p. 326-327).

As primeiras reflexões teológicas em torno da Imaculada Conceção são encontradas na rica tradição Oriental. Na Igreja do Oriente, anteriormente ao Concílio de Éfeso (431), denominava Maria como a Toda Santa (Panaghia). Era considerada a mulher que não tinha pecado algum. Por esta razão, pode-se encontrar com frequência nas homilias, textos e hinos destes Padres da Igreja expressões como santíssima, imaculada, incorruptível, sem defeito (Cf. GUZMÁN, 2014, p. 18).

É necessário entender claramente que estas importantes elucubrações acerca do tema da imaculada concepção são muito arcaicas e que, por isso, não

podemos considerar que, quando no século V falou-se de imaculada, tinha o mesmo conteúdo e sentido teológico que a definição dogmática de 1854. Posto isso, não se deve esquecer que a teologia oriental evoluiu de maneira diferente da ocidental ou latina. Quando os gregos usam o conceito de concepção imaculada, não incluem a isenção de Maria do pecado original; tendo em vista que a teologia do pecado original era desconhecida para a tradição bizantina. Esta ideia era algo próprio das igrejas latinas ocidentais. Nos cinco primeiros séculos, os padres gregos não conheceram este problema tal como era conhecido no Ocidente. Por isso, ao adjetivar Maria como imaculada, simplesmente queriam afirmar sua santidade perfeita desde a origem e que havia estado livre de todo pecado pessoal e de toda falta moral (Cf. GUZMÁN, 2014, p. 18).

Um dos testemunhos mais diretos sobre a santidade de Maria, no oriente, nos escritos eclesiásticos primitivos, vem de Santo Efrén da Síria (+373). Em um de seus escritos, *Carmina Nisibena* equipara a pureza de Maria à pureza de Cristo e afirma que a imunidade do pecado é um privilégio dos dois: “Apenas tu e tua mãe sois irmãos em todos os aspectos, em ti não há pecado algum e nenhuma mancha em tua mãe”. Nesta declaração afirma a exceção de Maria de todo pecado (Cf. ROSCHINI, 1955, p. 25).

Para destacar ainda mais a prerrogativa da santidade de Maria, Santo Efrén enfatiza que somente ela em toda humanidade possui tal privilégio. E, por isso, é elevada sobre toda criatura porque sua alma puríssima saiu imaculada das mãos de Deus (Cf. CARR; WILLIAMS, 1964, p. 328).

A ideia de santidade de Maria, unida à ação do Espírito Santo, é utilizada nos textos de São Gregório (+ 390). Segundo ele, o Verbo de Deus foi concebido por Maria, porém antes ela foi purificada previamente pelo Espírito em alma e corpo (Cf. GUZMÁN, 2014, p. 19).

Entre o século VI e VII, encontramos Theoteknos de Livias. Este será um dos grandes pilares do tema imaculada na patrística. Segundo ele, Maria nasce pura e imaculada (Cf. GUZMÁN, 2014, p. 19).

A citação mais importante do século VIII corresponde a Santo André de Creta (+ 740), que ensina de modo bastante explícito o privilégio de Maria. Resumidamente, afirma que a concepção e o nascimento de Maria foram santos devido a uma intervenção especial de Deus no momento de sua concepção e que Maria é a novidade de uma humanidade restaurada (Cf. ROSCHINI, 1955, p. 29).

Outra figura da Igreja oriental que se destaca neste período é São João Damasceno (+794) que em suas obras declara-se partidário da Imaculada Conceição, entretanto não ensina esta doutrina expressamente; seu tratado de mariologia pressupõe este privilégio como um elemento especial dado a Maria. Ao compará-la com o resto da humanidade, concebida em pecado, afirma que ela está à parte de tudo o que está unido ao pecado original. Assim, em sua homilia na festa da Natividade de Maria, afirma: “Quando a virgem Mãe de Deus nasceu de Ana, a natureza desafiou antecipadamente a gérmen da graça, porém manteve-se infrutífera” (Cf. GORGUES; HERRERO, 2007, p. 27).

No ocidente, as afirmações sobre a imaculada conceição foram mais cautelosas. A tradição latina nunca teve obstáculos em declarar a impecabilidade de Maria no sentido de falta pessoal e moral. Porém, outra coisa bem distinta era considerar que Maria em nenhum momento havia sido manchada pelo pecado original. Neste momento, encontramos escritores que falam de uma total santidade de Maria (Cf. GUZMÁN, 2014, p. 21).

São Máximo de Turín (470) escreveu que Maria é uma morada digna de Deus devido sua graça original, e sem essa graça não haveria de ser a mãe do verbo encarnado (Cf. CARR; WILLIAMS, 1964, p. 338).

Um escritor chamado Sedulio, compositor de hinos, fez uma comparação entre a pureza de Maria e a natureza manchada do resto da humanidade. São Fulgêncio, bispo de Ruspe (+533), compara o pecado de Eva com a santidade perpetua de Maria e explica que o significado de “cheia de graça” equivale a afirmar “sem pecado” (Cf. CARR WILLIAMS, 1964, p. 339).

Neste íterim surge o pensamento de Santo Agostinho (+430). O doutor de Hipona realiza uma reflexão sobre o pecado original em sua luta contra o pelagianismo². Com Santo Agostinho vai haver um destaque da condição pecadora da humanidade, devido à universalidade do pecado original. Deste modo, ressalta-se a necessidade de salvação e graça por parte de Cristo. Posto

² Pensamento defendido por Pelágio que entendia que o pecado de Adão era uma culpa pessoal que, conforme Rm 7.17, não constitui absolutamente nenhuma herança da natureza e, portanto, não é transmitida à criança. O ato de Adão contra Deus, no entanto não foi apenas um mau exemplo, mas estímulo dinâmico que impulsiona a imitá-lo; atribui à natureza do homem a capacidade evitar o pecado, a vontade moral de cada um de fazer o bem leva à justiça plena pelo exemplo misericordioso de Cristo. Na antropologia pelagiana, o esforço por atingir a perfeição é dever de todos (LENZENWEGGER, Jose; et al. *História da Igreja Católica*. Trad: Fredericus Stein. São Paulo. Loyola, 2006, p. 92.

isso, afirmar a Imaculada Conceição de Maria significava um verdadeiro conflito. Para abordar o tema era necessário superar dois obstáculos: o primeiro, que Maria estivesse isenta do pecado original desde o primeiro instante de sua concepção; o segundo, que esta prerrogativa não fosse incompatível com o dogma central do cristianismo que afirma Jesus Cristo como único mediador e redentor (Cf. GUZMÁN, 2014, p. 21).

A questão fundamental era de afirmar a imunidade de Maria ao pecado original, já que a mesma não teria necessidade de ser salva e redimida por Cristo. Portanto, posto que Cristo houvesse realizado sua ação salvífica para todo o gênero humano, a virgem necessariamente teria que ter contraído o pecado original, como membro da humanidade (Cf. GUZMÁN, 2014, p. 21).

Entretanto o tema da imaculada não foi estudado diretamente por Santo Agostinho. A polêmica inicia-se como consequência lógica da leitura e reflexão dos seus textos. De fato, ele manteve certa ambiguidade com respeito a Maria e sua imaculada concepção; por um lado, pretendendo excetuar a virgem do pecado, mas em alguns textos se observa certa ambiguidade (Cf. GUZMÁN, 2014, p. 21).

Em uma famosa e controversa passagem de *Da natureza e da graça*, um dos mais importantes tratados devotados à defesa do pecado original, relacionava os grandes santos do Antigo e do Novo Testamento que, não obstante, haviam sido pecadores (Cf. PELIKAN, 2000, p. 258), Agostinho afirma:

Excetuando, pois, a santa Virgem Maria, acerca da qual, pela honra devida a nosso Senhor - quando se trata de pecados não quero absolutamente levantar questão alguma porque sabemos que lhe foi conferida com maior abundância de graça para vencer qualquer pecado. Mereceu ela conceber e dar à luz, ao que nos consta, sem pecado algum. Digo: "Excetuando, pois, esta Virgem" [...]. (AGOSTINHO, apud PELIKAN, 2000, p. 258).

A ideia principal desta passagem consiste em ressaltar a universalidade do pecado original. Para Santo Agostinho, ninguém exceto Cristo, está livre do pecado. A humanidade inteira está em pecado desde a desobediência de Adão, formando, assim, uma massa de pecadores (Cf. GUZMÁN, 2014, p. 22).

Um elemento chave para entender a argumentação agostiniana é o conceito de concupiscência. Para o bispo de Hipona, o pecado original é transmitido a toda a humanidade mediante a concupiscência. Por meio do ato sexual dos pais, a falta de Adão estende-se ao gênero humano e é barrada unicamente pelo batismo. Esta insistência em afirmar a influência ativa da concupiscência na transmissão do pecado original, dificultou muito a doutrina imaculista e o desenvolvimento do dogma mariano. Isso porque, segundo sua doutrina, Cristo é o único que teve uma origem singular, não gerado mediante relações sexuais, é também o único que não havia sido manchado pela desobediência dos primeiros pais (Cf. GUZMÁN, 2014, p. 22).

Como vemos, não se pode sustentar que a verdade sobre a imunidade do pecado original em Maria foi uma doutrina ensinada explicitamente pelos escritores da Igreja primitiva (Cf. CARR; WILLIAMS, 1964, p. 329).

1.3 Período de uma fé explícita emergente: do concílio de Éfeso (431) até o século XI.

Em 431, o Concílio de Éfeso, terceiro ecumênico, definiu explicitamente Maria como Mãe de Deus (Teotókos):

Com efeito, não nasceu antes, da santa Virgem, um homem qualquer, sobre o qual depois desceria o Verbo, mas se diz que < este >, unido desde o útero materno, assumiu o nascimento carnal, apropriando-se o nascimento de sua própria carne... Por isso, [os santos Padres] não duvidaram chamar a Santa Virgem de Deípara, não no sentido de que a natureza do Verbo ou a sua divindade tenham tido origem da Santa Virgem, mas no sentido de que por ter recebido dela o santo corpo dotado de alma racional ao qual também estava unido segundo a hipóstase, o verbo se diz nascido segundo a carne. (DS; n. 251).

A intenção do Concílio foi de afirmar a unidade da pessoa de Cristo. Reconhecer Maria como mãe de Deus significa, com efeito, professar que Cristo, Filho de Maria, segundo a geração humana, é filho de Deus e Deus ele mesmo. O dogma da maternidade divina de Maria abarca, assim, duas realidades: Maria é verdadeiramente mãe, no sentido natural, e é verdadeiramente mãe de Deus (Cf. IWASHITA, 1991, p. 143-144).

Esta definição serviu de estímulo para o desenvolvimento da doutrina de Maria e de suas prerrogativas singulares tanto do ponto de vista teológico como

litúrgico. Ao condenar o nestorianismo³, houve um avanço para a declaração explícita do conceito de Imaculada Conceição. Porém, o auge da crença na imaculada conceição ocorre de modo diferente no oriente e no ocidente. No oriente, a crença cresce rápida e vigorosa. Entretanto, no ocidente, lenta e indecisa. Isto se deve às inquietações e instabilidades causadas pelas invasões bárbaras nos países latinos e também pela reação antipelagiana, pois muitos autores, talvez por influência dos escritos de Santo Agostinho, temiam apoiar abertamente a imunidade de Maria sobre o pecado para não parecer que defendiam as teorias de Pelágio sobre o pecado.

Do século VI ao VIII, a doutrina da imaculada conceição continuou a se desenrolar com o mesmo vigor, porém com uma maior ênfase na insistência de que a graça de Maria foi inicial desde seu primeiro instante. Assim, o Pseudo Fulgêncio, em sua obra *Sermo de Laudibus Maríae*, escreveu que quando se diz que Maria é a cheia de graça, é o mesmo que dizer que está excluída da sentença do pecado (Cf. HERRERO; GORGUES, 2007, p. 40).

No século seguinte, Venâncio Fortunato (+609), arcebispo de Poitiers, afirma que Maria é a nova criação santa e justa. Por sua parte, São Romano Cantor (+590) afirma, então, que Cristo eliminou a maldição do pecado por meio de Maria Virgem e restaurou Adão, devolvendo-lhe seu estado primitivo (Cf. HERRERO; GORGUES, 2007, p. 40).

Progressivamente, a ideia de santidade e de inocência perfeita aparece mais intimamente ligada a Maria. Assim, o autor de vários sermões sobre Maria, Santo Ildefonso (+667), em uma obra de autenticidade duvidosa sobre os privilégios de Maria, afirma que ela é a alma bem aventurada por quem o autor da vida entrou no mundo (Cf. HERRERO; GORGUES, 2007, p. 40).

Ambrósio Autperto (+778) declara de que Maria foi imaculada, porque de nenhuma maneira estava corrompida e nunca estava sujeita às tentações de

³ Não compreendendo como seria possível que em Jesus coexistissem duas naturezas, o patriarca de Constantinopla, Nestório, afirmava que não podia atribuir a Maria o título grego de *theotókos*, como já se fazia havia muito, por que não era possível que uma mulher fosse mãe de Deus, uma vez que Deus não poderia ter um início ou o nascimento no tempo. Nestório ensinava que Maria não podia ser definida *Theotókos*, que significa aquela que gera Deus, mas somente *Cristotókos*, ou seja, mãe de Cristo. Entretanto, aceitar essa tese significava negar que Jesus tivesse tido, realmente, duas naturezas unidas e comunicantes entre si, ou significava afirmar que Jesus tivesse tudo duas pessoas e duas naturezas, como Nestório queria, por isso Maria havia tido no seio a pessoa humana de Cristo (GAUDIO DEL, Daniela. *Maria de Nazaré: breve tratado de mariologia*. Trad: José Dias Goulart. São Paulo: Paulus, 2016, p. 90).

Satanás. Paulo Warnefrido reconhece que Maria não esteve abandonada espiritualmente pela graça do Verbo (Cf. HERRERO; GORGUES, 2007, p. 40).

Um dos primeiros e mais importantes pensadores do Ocidente latino a levar adiante a ideia da imaculada concepção foi um monge beneditino do século IX, Pascásio Radberto, que foi um pioneiro da doutrina mariana, tendo escrito um tratado intitulado *Gogitis me* (Tu me subjugas), que, no entanto, foi escrito sob o nome de Jerônimo, que vivera quase quatro séculos antes. Este tratado devotou-se a esclarecer a questão de ser ou não apropriado celebrar um festival comemorando o dia do nascimento físico de Maria e não o dia de sua morte, ou “dormição”, até ali celebrado como o momento mais importante de sua vida. De modo inevitável, as considerações sobre esse assunto levantaram a questão do nascimento e da concepção de Maria, tentando esclarecer especificamente se, como o restante da humanidade, ela fora concebida a partir do pecado original ou se merecia ser vista como uma grande exceção à regra universal, sendo seu Filho, Jesus Cristo, a principal exceção. O tratado abordou esta questão, mas deixou sem resolução (Cf. PELIKAN, 2000, p. 258).

Estas citações tomadas, entre muitas, ilustram a afirmação constante da santidade de Maria, que ao mesmo tempo, expressam a imunidade do pecado original e suas consequências.

1.4 A controversa Medieval: debate sobre a Imaculada Concepção

Entre o século XII e o XIV ocorre um período de controvérsia. Esta situação ocorre devido às ideias agostinianas cuja concepção afirma que o pecado original transmite-se pela geração natural e pela concupiscência a ela ligada. Além dessa influência, há a convicção da universalidade da redenção de Cristo, incluindo até Maria, mas não podiam compreender que ela tenha podido ser redimida, a não ser que tivesse sido submetida ao pecado original (CF. IWASHITA, 1991, p. 149).

Santo Anselmo nega a imaculada concepção tendo em vista a dificuldade de a conciliar com a redenção universal, entretanto apresenta uma série de princípios que influenciaram positivamente no progresso ulterior ao dogma: afirmação da santidade de Maria; a sua purificação antes da concepção de Cristo em razão aos méritos dele, preparando a ideia de uma redenção preventiva (Cf. IWASHITA, 1991, p. 149).

É interessante a reflexão que Eadmero de Canterbury (+1141), discípulo de Santo Anselmo, seguindo os postulados de seu mestre, chega à afirmação do privilégio imaculatista. Em sua obra *De conceptiones Sanctae Mariae*, distingue a concepção ativa pela concupiscência dos pais e a passiva sem pecado original; segundo ele, os dois podem ser separados por Deus. Este pensamento tem como consequência o rompimento da convicção de que, para haver imunidade do pecado original, a concepção teria que ser realizada virginalmente. A razão do privilégio de Maria está em função de ser Mãe de Deus (Cf. GUZMÁN, 2014, p. 25).

Contra essa ideia, temos Santo Tomás de Aquino (+1274), que afirma que o obstáculo contra a imaculada concepção de Maria ocorre justamente devido à redenção universal de Cristo. Segundo ele, se a alma de Maria nunca foi manchada pelo pecado original, isso prejudicaria a dignidade de Cristo salvador de todos (Cf. GUZMÁN, 2014, p. 25). Santo Tomás afirma na Suma Teológica:

Da santificação da Beata Virgem, enquanto estivesse sido santificada *in útero* nada diz a Escritura canônica, a qual não menciona sequer seu nascimento. Mas, como diz Agostinho, razoavelmente se argumenta que ascendeu ao céu em corpo, o que tão pouco a Escritura nos diz. Assim também podemos argumentar razoavelmente que tenha sido santificada *in útero*. (Santo Tomás, apud GONZÁLEZ, 1990, p. 272).

São Tomaz não negou a santificação de Maria antes do nascimento dela; afirma que Maria contraiu o pecado original, porém foi purificada dele antes de nascer. Ele afirma a necessidade de redenção de Maria que foi concebida no pecado original e, somente depois da sua animação, foi santificada. Aqui não há o conceito de preservação do pecado original, mas apenas a santificação, isto é, a libertação do pecado original. Uma razão mais importante para a oposição era cristológica. A ideia de uma concepção imaculada era vista como uma ameaça ao lugar único e central do próprio Cristo. O argumento usado era de que ninguém pode ser libertado, a menos que antes tenha sido capturado. Dizer que Maria nunca se identificara com as estruturas de injustiça e pecado parecia significar que não precisava de redenção oferecida por Cristo (Cf. COYLE, 2012, p. 137-138).

O teólogo que encontrará a chave para solucionar a controvérsia será o franciscano irlandês Duns Scotus (+1308). Ele expõe harmonicamente toda a doutrina imaculatista. Inclina-se decididamente por uma opinião favorável à

Imaculada Conceição. Seus méritos principais são: Desenvolve a ideia de redenção preservativa, como a redenção mais perfeita, e propõe uma fórmula clara, segundo a qual, embora Maria não tivesse pecado original, teve seu “débito”: haveria sido inimiga se não tivesse sido preservada (Cf. BASTERO, 2013, p. 370).

Duns Scotus, na obra *Ordinatio*, afirmou que não só a preservação é melhor que a cura, como toda cura aspira a ser prevenção. Ele considerava o pecado original uma falta, uma privação em nossa natureza humana e acreditava que, para Maria, essa privação não existiu porque uma redenção que preserva do pecado é mais perfeita do que a que liberta do pecado. O propósito da vinda de Cristo foi trazer a plenitude da vida. Entendia que, no caso de Maria, essa redenção foi antecipadora (Cf. COYLE, 2012, p. 138-139).

Scotus afirma que Maria não contraiu pecado original pela excelência de seu filho como reconciliador, mediador e redentor. Ele é o perfeito mediador, aquele que é capaz de realizar o mais perfeito ato de mediação para com a pessoa por quem faz a mediação. Cristo, pois, não teve em relação a nenhuma outra pessoa um grau de mediação tão excelente como aquele que usou em relação a Maria. Isto se entende muito bem quando se recorre à clássica comparação entre a pessoa e a doença. A pessoa pode ser liberta da doença em duas perspectivas: evitando que caia doente e curando a doença; isto é, pode-se libertar da doença prevenindo a doença ou curando a doença depois de contraída. Efetivamente, sempre é melhor prevenir que curar. Pois foi isto o que Deus fez através de Cristo em relação a Maria. Deus preferiu preveni-la do pecado em vez de a redimir depois de o ter contraído (Cf. CECCHIN, 2004, p. 18).

Duns Scotus estudou o problema de Maria em um método teológico que acabou por ser denominado “maximalismo”. Ele afirma que Deus poderia: 1) Tê-la preservada do pecado original; 2) tê-la resgatado desse pecado um instante após sua concepção, para que, apesar de concebida em pecado, ela nascesse livre de toda iniquidade; ou 3) tê-la tornado absolutamente pura depois de algum tempo. Continuava ele: “Qual das três opções [...] Só Deus é quem sabe”. Como as escrituras e a tradição calavam-se sobre esse assunto, ele afirmava que “sem contradizer a autoridade das Escrituras ou da Igreja, é preferível atribuir a Maria a maior grandeza a considerá-la menor”. Outro componente desse método era preceito sempre repetido: “Tudo o que for possível e eminentemente adequado

para Deus, ele o fez”. Os imaculatistas entendiam que reconheciam este princípio como indispensável à doutrina da imaculada concepção (Cf. PELIKAN, 2000, p. 263-264).

Devido à grandeza do filho de Maria, Jesus, ser o redentor, Scotus insistia que o mais perfeito dos redentores só poderia ter possuído “o maior grau possível de mediação com respeito a uma única criatura” e que a pessoa mais adequada para essa honra tinha sido, obviamente, sua mãe. O método mais perfeito de redenção fora preservá-la do pecado original em vez resgatá-la dele. Com relação aos outros seres humanos “a graça redentora anula o pecado original”, mas, no caso de Maria, “a graça protetora não anulava o pecado original, e sim o prevenira”; nesse sentido, foi até possível Scotus afirmar que “Maria necessitava de Cristo como seu Redentor mais que qualquer outra pessoa”, pois seu sofrimento era indispensável, “não por causa do pecado que estava presente nela, mas por causa do pecado que estaria presente em seu próprio filho se ela não tivesse sido preservada através da fé”. Ela teria sido imaculadamente concebida, não pelo que a natureza lhe dera, mas sim em virtude do que a especial graça de Deus nela realizara (Cf. PELIKAN, 2000, p. 264-265).

A intervenção de Duns Scotus foi decisiva no desenvolvimento da doutrina sobre a imaculada concepção, que será de agora em diante defendida sobretudo pelos teólogos franciscanos e se tornará progressivamente comum entre os teólogos (Cf. FIORES; MEO, 1995, p. 602).

As ideias de Duns Scotus têm tanto impacto que, no Concílio de Basileia (1431-1437), pede-se, por parte dos teólogos, que coloquem fim à controvérsia em torno da Imaculada Concepção, declarando-a como um mistério pertencente à fé (Cf. BASTERO, 2013, p. 371).

Em 18 de dezembro de 1439, a 36ª sessão do Concílio da Basileia decretou que a imaculada concepção era uma “santa doutrina em conformidade com o culto da Igreja, a fé católica, o raciocínio correto e as Escrituras Sagradas”. Foi recomendado que essa doutrina fosse aprovada, defendida e professada por todos os católicos, proibindo-se qualquer pregação ou ensinamento contrário a ela. Isso parecia encerrar o assunto, e provavelmente era isso que se pretendia, mas, na época dessa sessão, o Concílio de Basileia passava por momentos difíceis devido a suas afirmações e ações relativas à autoridade do papa com relação a esse concílio geral que, subseqüentemente, condenou e invalidou suas

últimas seções, negando-lhe o direito à designação de concílio ecumênico. Desse modo, o decreto sobre a imaculada concepção deixaria de possuir valor canônico. No entanto, os defensores dessa doutrina, no século XVI, ainda se utilizariam desse decreto para asseverar que, apesar de anteriormente ter sido permitido questionar esse problema, a Igreja então tomara uma posição bem clara sobre o assunto que era “insensato e atrevido”: continuar a se opor a ela. No final do século XV, apoiada ou não na autoridade do Concílio de Basileia, a doutrina tornara-se largamente aceita pela cristandade Ocidental, acreditada pelos fiéis e ensinada pelos doutores da Igreja (Cf. PELIKAN, 2000, p. 267).

Por influência do Concílio de Basileia, a Universidade de Paris decidiu, em 1497, pela implantação do voto e juramento pela defesa da imaculada. Seguindo este exemplo realizou o mesmo voto a Universidade de Colonia (1499), Manguci (1500), Viena (1501). O juramento era feito através da palavra, por escrito e inclusive com derramamento de sangue, caso fosse necessário. Este gesto espalhou-se bem depressa entre as ordens religiosas e os fiéis. Tudo isso mostra o ascensão do movimento imaculatista (Cf. BASTERO, 2013, p. 371).

A partir do século XVI, pode-se dizer que os teólogos da Companhia de Jesus, os franciscanos, os carmelitas e alguns dominicanos defendem a Imaculada Conceição, os argumentos utilizados a favor permanecem idênticos aos escritos nos séculos anteriores (Cf. BASTERO, 2013, p. 371-372).

Temos, assim, um recorrido histórico dos principais pensamentos que levaram à crença explícita na doutrina da imaculada concepção.

1.5 Intervenções magisteriais

A primeira e mais importante declaração magisterial é encontrada no Concílio de Basileia. Em 18 de dezembro de 1439, na 36ª sessão do Concílio, decretou-se que a imaculada concepção era uma santa doutrina em conformidade com o culto da Igreja, a fé católica, o raciocínio correto e as Escrituras. Foi recomendado que essa doutrina fosse aprovada, defendida e professada por todos os católicos, proibindo-se qualquer pregação ou ensinamento contrários a ela, definindo o 8 de dezembro como o dia da festa da Imaculada Conceição. Mas esse concílio é cismático, por estar em ruptura com o papa. Por isso, o texto não

tem valor magisterial. Apesar disso, constitui um ponto importante para a difusão da doutrina (Cf. SESBOÜÉ, et al, 2005, p. 495).

No período da controvérsia, ocorreram ataques agressivos contra a doutrina da Imaculada. O Papa Sixto IV organizou em Roma uma grande discussão pública sobre o assunto. Destacaram-se nesta discussão padre Vicente Bandello, que era contra a doutrina imaculatista e padre Francisco de Brescia, superior dos franciscanos, que era defensor da doutrina imaculatista vencedor da discussão. Em 27 de fevereiro de 1477, o mesmo papa publica a bula *Cum praeexcelsa*. Mediante este documento estavam aprovados os textos da missa e do ofício em honra à Imaculada Conceição, compostos por Leonardo Nogarrola. (Cf. ROSCHINI; 1954, p. 65). A bula afirma:

Achamos conveniente, ou melhor, obrigatório, convidar todos os fiéis cristãos às indulgências e à remissão dos pecados, para que a Deus onipotente rendam graças e louvores pela admirável concepção da mesma Virgem imaculada e ofereçam as missas e outros ofícios divinos para isto instituídos na Igreja de Deus e deles participem, para se tornarem, pelos méritos intercessão da mesma Virgem, cada vez mais aptos à graça divina. (DS, n. 1400).

Porém esta constituição não colocou fim à disputa. Em 1481, Hercule de Este, duque de Ferrara, organizou uma discussão pública. Atuou como opositor o mesmo padre Vicente Bandello e, como defensor, Bartolomé Bellati de Felta, franciscano, e o servita Cesário de Ferrara. O resultado deste debate foi nulo, cada um atribui a si mesmo a vitória. Logo após, Bandello publicou um opúsculo no qual afirmava que Maria foi concebida em pecado, como os demais homens. Diante desses ataques, Sixto IV publicou a Bula *Graves nimis*, em 4 de setembro de 1483, no qual excomungava e declarava como heréticas as afirmações que defendiam que Maria foi concebida com a mancha do pecado original (Cf. ROSCHINI, 1954, p. 65).

Na sessão VI do Concílio de Trento (1545-1563), celebrada em 1546, sob o pontificado de Paulo III, aborda-se a doutrina do pecado original. O cardeal Pedro Pacheco, bispo de Jaén, aproveita a ocasião para que se trate sobre a exceção da mancha do pecado original. Muitos dos assistentes não consideravam que se devesse abordar o assunto no Concílio. Quando nas primeiras sessões apresentou-se o decreto sobre o pecado original, não havia nenhuma referência sobre a imaculada. Posto isso, o cardeal Pacheco, com outros participantes

espanhóis, protestaram e pediram que se adicionasse alguma coisa a respeito. No novo projeto que foi apresentado, no dia 14 de junho 1546, tampouco havia intenção de falar de Maria ou declarar qualquer coisa nesta matéria (Cf. GUZMÁN, 2014, p. 29). Finalmente, na sessão de 17 de junho de 1546, inclui-se o seguinte parágrafo no texto conciliar, por pressões do cardeal Pacheco:

Este santo Sínodo declara, contudo, que não é sua intenção incluir neste decreto, no qual o assunto é pecado original, a bem-aventurada e imaculada vagem Maria, genitora de Deus, mas que se devem observar sobre este ponto as constituições do Papa Sixto IV, de Feliz memória, sob pena das sanções nelas previstas e que este Sínodo renova. (DS, n.1516).

Depois do Concílio, houve uma moderação por parte da oposição, e muitos dos que haviam se pronunciado contra a doutrina imaculatista cessaram os ataques e até mudaram de opinião (Cf. CARR; WILLIANS, 1964, p. 347).

São Pio V (+1565), na constituição *Super speculum Domini*, de 30 de novembro de 1570, proíbe atacar em público a doutrina da imaculada, recordando as constituições de Sixto IV e os decretos do Concílio de Trento (Cf. HERRERO; GORGUES, 2007, p. 57)

A grande devoção da Imaculada Conceção presente na Espanha⁴ no início do século XVII provoca uma viva reação por parte dos adversários dessa crença. Por isso, o rei Felipe III, preocupado com as discussões e escândalos, reclama ao papa uma solução definitiva para o conflito. Não obstante, o Papa Paulo V (+1621) define a constituição *Sanctissimus Dominus Noster*, em 12 de setembro de 1617, na qual reitera a proibição de afirmar publicamente que Maria foi concebida em pecado (Cf. GUZMÁN, 2014, p. 29).

Gregório XV (+1623), em 1622, proíbe que a festa da Imaculada Conceção seja celebrada com o nome de Santificação de Nossa Senhora, como vinha sendo feito pelos dominicanos, ordenando ainda que de maneira nenhuma fosse refutada a doutrina imaculatista (Cf. GUZMÁN, 2014, p. 29).

⁴ A Espanha fora uma grande fatora da devoção à Imaculada, difundindo-a inclusive na América Latina e Caribe. Já o Espanhol Santo Ildefonso (+667) celebrava sua festa. O rei Pedro IV, em 1333, funda a Real Confraria da Imaculada Conceção. Isabel e Fernando, em 1492, consagram a mesquita de Granada à Imaculada. Carlos V levava consigo e imprimia nas armas a imagem da Imaculada. Desde o século XVII, quase todas as instituições da Espanha fazem voto de defender este dogma. São inúmeras também as obras de arte de grandes pintores espanhóis que retratam a imaculada (BOFF, Clodovis. *Mariologia Social: o significado da Virgem para a sociedade*. São Paulo: Paulus, 2006. p. 497).

Porém, a questão da doutrina ainda estava acirrada. Gregório XV permitiu que aqueles a quem a Santa Sé concedesse um especial indulto, poderiam discutir sobre o assunto. Não tardaram em conseguir esta permissão. Para piorar, o Santo Ofício, no começo de 1646, publicara um decreto especificando que a festa da Imaculada não deveria se chamar A Imaculada Conceição da Vigem, mas sim de Conceição da Virgem Imaculada. A segunda denominação, defendida pelo Santo Ofício implicava que Maria não havia sido concebida sem pecado original desde o primeiro instante de seu ser natural, mas santificada depois de sua concepção. Deste modo haveria um retrocesso, voltar-se-ia às discussões teológicas do século XIII (Cf. GUZMÁN, 2014, p. 29).

Urbano VIII, sucessor de Gregório XV, além de estimular os defensores da doutrina imaculatista, a pedido do Duque de Mantua e outros príncipes, instituiu a Ordem dos cavaleiros da Imaculada Conceição e aprovou seus estatutos. Impelido por sua devoção à Imaculada, quis ser o primeiro a celebrar a Missa na primeira igreja dedicada à Imaculada em Roma (Cf. ROSCHINI, 1954, p. 67).

Alexandre VII, em 8 de dezembro de 1661, com a constituição *Sollicitudo omnium Ecclesiarum*, aprova formalmente a Imaculada Conceição e reconhece a antiguidade de seu culto, mas não o impõe (Cf. ROSCHINI, 1954, p. 67). O documento afirma:

Antiga é a piedade dos fiéis cristãos para com a bem aventurada mãe, a Virgem Maria, quando pensam que sua alma foi preservada imune da mancha do pecado original, no primeiro instante da criação de sua alma e da infusão no corpo, por especial graça e privilégio de Deus em vista dos méritos de seu Filho Jesus Cristo, Redentor do gênero humano, e neste sentido honram e celebram com rito solene a festa de sua concepção: e o seu número tem crescido depois das constituições promulgadas... pelo papa Sixto IV de feliz memória. Esta piedade tem cresceu de novo e foi propagada, a tal ponto que, aderindo também várias das mais celebres academias a esta sentença, hoje em dia quase todos os católicos a abraçam. (DZ, n. 2015).

O documento *Sollicitudo omnium ecclesiarum*, para evitar mais discussões por parte dos opositores à doutrina imaculatista, proíbe toda discussão oral, escrita, pública ou privada sobre o assunto. Deste modo, renova as disposições que os pontífices anteriores haviam determinado (Cf. GUZMÁN, 2014, p. 31).

Clemente XI (1700-1721), na bula *Commissi nobis*, de 6 de dezembro de 1708, estendia a festa da Imaculada Conceição a toda a Igreja. Deste modo,

declarava solenemente a certeza moral do insigne privilégio de Maria de ser preservada do pecado original (Cf. ROSCHINI, 1954, p. 69).

Finalmente, Pio IX, retomou a questão da doutrina da imaculada, impelido por numerosas petições e também por sua própria devoção. Em 1848, constituiu uma comissão de teólogos e cardeais dedicados a estudar a possibilidade e conveniência da definição do dogma da imaculada concepção. Através de uma encíclica chamada *Ubi Primum* (1849), o Papa, interroga todos os bispos sobre a temática. Daí resulta uma convergência como que plebiscitária a favor da definição dogmática. Essa situação encoraja Pio IX a formar uma nova comissão para preparar a bula de definição (Cf. FIORES; MEO, 1995, p. 604).

A bula passa por oito redações e, nessa trajetória, o acento desloca-se de uma demonstração histórico-teológico para a fé atual e para a tradição viva da Igreja. Finalmente, a 8 de dezembro de 1854, através da Bula *Ineffabilis Deus*, Pio IX pronuncia a fórmula da definição dogmática, encerrando uma longa e, por vezes, calorosa discussão teológica. O documento atesta:

[...] declaramos, proclamamos e definimos: a doutrina que sustenta que a beatíssima Virgem Maria, no primeiro instante de sua concepção, 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. (DZ, n. 2800).

Efetivamente, a Bula *Ineffabilis Deus* resume os argumentos que ajudaram o desenvolvimento da doutrina imaculatista: as interpretações tradicionais da Sagrada Escritura, as opiniões dos teólogos, do Magistério da Igreja e, finalmente, o clamor por parte dos fiéis e também do clero, que se havia manifestado nos últimos anos a favor da definição dogmática (Cf. GORGUES; HERRERO, 2007, p. 59).

1.6 Origem e desenvolvimento da festa no Oriente

Assim como o aspecto teológico, a festa hoje conhecida com o nome de Imaculada Conceição sofreu ao longo dos séculos uma evolução significativa. É importante saber que o sentido primordial da festa da concepção de Maria não tem as mesmas conotações que a solenidade nos dias atuais, porém elas servem de germe para se chegar à devoção que se tem hoje. Esta festa no oriente não

teve como objetivo afirmar isenção de Maria do pecado original, mas apenas celebrar a maneira extraordinária com que Ana ficou grávida de Maria (Cf. GUZMÁN, 2014, p. 36).

Os primeiros testemunhos da festa da concepção remontam ao final do século VII e princípio do século VIII, e têm sua origem nos mosteiros da Palestina. Efetivamente existe um hino da festa, composto por Santo André de Creta (+740), monge em Jerusalém, chamado de “*In conceptionem sanctae ac Dei avae Annae*”, que constitui o escrito mais antigo que se tem notícia sobre o assunto (Cf. GUZMÁN, 2014, p. 36).

Em 883 a festa foi inserida no calendário da Igreja grega pelo patriarca Focio de Constantinopla. Sucessivamente o imperador Leão VI (896-903) estende-a a todo o império do Oriente e, em 1166, o imperador Manuel Comneno (1118-1180) declara-a festa de preceito (Cf. CECCHIN, 2003, p.19).

Esta festa tinha por objetivo comemorar o anúncio feito pelo anjo a Joaquim e Ana da concepção de Maria, assim como celebrar o prodígio de sua concepção em um seio estéril. Mas, ainda não estava ligada com a crença da imunidade do pecado original (Cf. GUSMÁN, 2014, p. 38).

1.7 Origem e desenvolvimento da festa no Ocidente

Do Oriente a festa passou a ser celebrada no Ocidente, devido à influência do Império Bizantino. A presença de mosteiros bizantinos no sul da Itália influenciou a propagação da festa. Assim, pois, foi encontrado em 1742 um antigo calendário de mármore da igreja napolitana, na igreja de São Geovani, o que parece ser uma inscrição que data dia 9 de dezembro como festa da Concepção de Santa Maria Virgem (Cf. CECCHIN, 2003, p. 21).

Na Irlanda existem testemunhos dos séculos VIII e IX que parecem atestar o conhecimento da concepção de Maria, mas não a celebração litúrgica da festa (Cf. CECCHIN, 2003, p. 21).

Na Inglaterra do século XI aparece de forma clara a celebração da festa da concepção de Maria. Nas abadias de Old Minster e New Minster, em Winchester, foram encontrados livros litúrgicos que datam a festa no dia 8 de dezembro, com o título de *Conceptio sanctae Dei Genetricis Mariae y Conceptio sanctae Mariae*.

A data provável da composição destes textos está entre o ano de 1030-1035 (Cf. CECCHIN, 2003, p. 21).

Entretanto, com a invasão normanda na Inglaterra, em 1066, a festa foi suprimida, para ser restabelecida pouco tempo depois, em parte por causa de um milagre lendário que dizia que um monge chamado Helsin, abade de Ramsay, estava a caminho da Dinamarca como embaixador de Guilherme, o Conquistador. Numa tempestade no mar do Norte, ele teria sido informado, numa visão, que seria alvo de naufrágio se não promettesse celebrar a concepção de Maria no dia 8 de dezembro e difundisse essa devoção em seus sermões. A lenda foi difundida num documento falso, atribuído a santo Anselmo de Cantuária. O que é certo é que esta história serviu de estímulo para a recuperação da festa (Cf. CECCHIN, 2003, p. 22).

A celebração seria restabelecida por Anselmo, sobrinho de Santo Anselmo, arcebispo de Canterbury (+1109), que a instituiu em diversos monastérios. Sua influência foi tão forte que outros monastérios adotaram a festividade (Cf. GUZMÁN, 2014, p. 38).

Após a festa ser restabelecida na Inglaterra, ela se difunde na Normandia como festa de preceito e passa a ser a festa da nação normanda mais conhecida. Desta forma, a Normandia torna-se o ponto de onde se estende a celebração para toda a Europa Ocidental (Cf. CECCHIN, 2003, p. 22).

1.8 Conclusão

A pesquisa do presente capítulo oferece como resultado a afirmação de que o dogma da Imaculada Conceição, definido por Pio IX, em 1854, é fruto de um dinamismo histórico, teológico, pastoral e antropológico. Não obstante, até chegar à definição dogmática, é possível encontrar um rico debate teológico e um longo desenvolvimento doutrinal. Desse processo de desenvolvimento participaram o povo, os teólogos e o magistério.

É importante perceber que todo o desenvolvimento doutrinal imaculatista teve lugar primeiramente na liturgia, na espiritualidade e na piedade popular. Nesse sentido, a Igreja Oriental tem um papel importante, com uma longa tradição na vivência mariana.

Percebemos que falar da santidade de Maria era comum desde épocas remotas. Na Patrística o paralelismo entre Eva e Maria é muito forte, com uma defesa da santidade de Maria. No Oriente, há a defesa do primado absoluto da graça na vida de Maria. Os Padres gregos aceitam nela certos limites e imperfeições que demonstram sua aproximação progressiva à graça e fé como seguidora de seu filho. Esta Igreja professa sua fé na santidade de Maria, mas quando emprega a palavra imaculada não lhe dá o mesmo conteúdo que a Igreja no Ocidente. No Oriente, as controvérsias não haviam obrigado a examinar a natureza do pecado original e, quando se falava em isenção do pecado, ela não entendia como isenção do pecado original, mas apenas afirmava a santidade de Maria desde sua origem. No Ocidente, o problema não estava no reconhecimento de Maria como a “cheia de graça”, e sim no afirmar que levou uma vida sem pecado pessoal, crença difícil de coadunar com a doutrina do pecado original com que todas as pessoas vêm a este mundo. A razão era de cunho cristológico; era necessário defender Jesus Cristo como redentor universal, neste caso também Maria deveria ser redimida.

O dilema foi solucionado por Duns Escoto, que desenvolveu a ideia da redenção preservadora, como a mais perfeita. Ele considerava o pecado original uma falta, uma privação na natureza humana e acreditava que, para Maria, essa privação não existiu porque uma redenção que preserva do pecado é mais perfeita do que a que liberta do pecado. Escoto mostrou que, mesmo em um mundo decaído, o ser humano concebido pela união sexual podia ser criado sem pecado e essa possibilidade se realizaria em Maria. O debate não terminou com dom Escoto, mas sua posição resolveu a principal objeção cristológica.

Na história da Imaculada Conceição, a devoção popular exerceu uma função eficaz para sua promulgação. Vários fatores confluíram para fomentá-la: a pregação popular, especialmente dos franciscanos, que desde 1621 juraram defendê-la, e principalmente a festa litúrgica vinda do Oriente e que se estendeu por todo o Ocidente cristão católico, a partir de Clemente XI, em 1708.

Apesar da explicitação tardia do dogma, a argumentação da doutrina imaculatista encontra sua sólida certeza na definição de Pio IX, que apoiada pelo consenso dos bispos e dos fiéis põe fim a uma discussão secular. A imaculada concepção continua sendo um fato eclesial, porque amadureceu na consciência dos crentes ao longo dos séculos e se impôs na Igreja, superando obstáculos de

ordem teológica e a oposição de teólogos medievais de maior prestígio. Posto isto, é importante saber a contextualização histórica em que o dogma foi proclamado, algo a ser feito no próximo capítulo.

Capítulo 2

2. Contextualização histórica da proclamação do dogma da Imaculada Conceição

2.1 Introdução

O presente capítulo tem como objetivo, estudar a contextualização histórica do dogma da Imaculada Conceição. Para isto, mostra as transformações ocorridas na idade média com o surgimento da Reforma Protestante que colocou em crise as bases da cristandade. A Reforma faz uma crítica à sociedade cristã discutindo e, depois, refutando muitas elaborações doutrinárias de natureza teológica, espiritual, eclesial e os comprometimentos temporais da Igreja romana tão eficazmente denunciados pelos reformadores. Posto isto, veremos que a reação da Igreja para dar respostas à doutrina protestante, convoca o Concílio de Trento que teve como finalidade reafirmar a autoridade e os poderes da instituição católica através da Reforma Católica. Entretanto, uma pergunta a ser levantada quando se estuda a história da Igreja do século XVI é se houve uma Reforma Católica que já vinha lentamente empreendida pela instituição, ou Contrarreforma, como resposta ao movimento protestante. Apesar de todas as reformas empreendidas em Trento, a Igreja ainda teria que enfrentar conflitos mais agudos: a Revolução Francesa que traz em seu bojo o pensamento iluminista e o racionalismo, movimentos que buscaram a autonomia do humano em relação à Igreja no século XVIII. Neste contexto, Pio IX, que num primeiro momento é tido como papa liberal e, em seguida, passa a ser um papa antimodernista, ataca a modernidade com vários documentos e, por fim, convoca o Concílio Vaticano I com o intuito de salvaguardar o poder institucional e temporal do papado.

2.2 Contexto geral: Baixa Idade Média - Reforma Protestante

A baixa Idade Média foi palco de gênese de profundas transformações culturais, que lentamente culminaram na Idade Moderna, trazendo mudanças decisivas e vitais para os rumos da humanidade. Humanismo, Renascimento,

Reforma Protestante⁵, determinaram profundamente a história civil e eclesiástica nos séculos que se seguiram ao seu surgimento. Sob a Reforma Protestante acentua-se o processo de perda de influência exercida pela Igreja Católica, processo que vai atingir o seu ápice com o advento do pensamento iluminista. A Igreja, ao poucos, vai perdendo seu poder sobre as decisões nos acontecimentos temporais, nas cortes dos reis, nas universidades, na educação da nobreza. O valor absoluto das regras de fé, de moral e de pensamento deixa de ter importância (Cf. COSTA, 2004, p. 33).

Até mesmo o campo das estruturas políticas internas e externas é afetado:

A passagem da Idade Média ao Estado moderno caracteriza-se por uma organização interna dos Estados, agora baseada numa administração formada por funcionários de carreira diretamente dependente dos soberanos. É a afirmação da “burocracia”. Mediante a concentração dos feudos, passa-se do sistema feudal ao Estado moderno: unificação, racionalização, eficiência administrativa, chancelarias com crescente influência dos juristas, diplomacia internacional conduzida por embaixadores. (ZACHENI, 2014, p. 11).

Ocorre o surgimento dos Estados nacionais modernos, gênese, desenvolvimento e decadência dos governos absolutistas, suscitando a Revolução Industrial, que modifica hábitos e relações de trabalho, produção e consumo; aparecem as ideias socialistas. Esses movimentos históricos determinam e transformam o cenário da história na passagem dos séculos XVII ao XIX. Em consequência a esses movimentos, há uma progressiva modificação no pensamento do ser humano no que diz respeito ao divino, ao sobrenatural e com relação à Igreja. A maneira de conceber o ser humano também será abalada. Subjetivismo, individualismo, nacionalismo, separação Igreja-Estado, são algumas

⁵ “Etimologicamente, a palavra reforma (*reformatio*, *reformare*) não tem sentido bem claro e definido. Na última fase da Idade Média, era comum o clamor pela reforma da Igreja; basta lembrarmos das figuras como Francisco de Assis, João Hus e Jerônimo Savonarola, ou dos concílios de Constância e Basiléia. Por *reformatio* entendia-se sempre uma purificação da Igreja, de sua doutrina e sua vida, livrando-a de abusos, e sua renovação por uma volta ao antigo, à doutrina e à vida da Igreja nos seus primórdios. Na historiografia científica, o termo Reforma indica “o movimento, começado por Lutero, que levou à cisão da Igreja”. Quanto às condições e causas da Reforma, dividem-se as opiniões dos historiadores e teólogos. Alguns julgam que a “Igreja dos Papas” estava tão abarrotada de abusos e tão profundamente desviada do Evangelho que a reforma tornou-se inevitável. Outros, porém, chamam a atenção para o fato de que, quando irrompeu a Reforma Protestante, a época dos mais profundos abusos e depravações já pertencia ao passado e já havia na Igreja vigorosas reformas, que ajudaram a sustentar a Reforma Protestante, e sem as quais ela não teria sido possível”. (LENZENWEGER, José; et al. *História da Igreja Católica*. 2. ed. Trad: Fredericus Stein. São Paulo: Loyola, 2013, p. 207).

tendências que vão determinar os novos rumos da humanidade (Cf. COSTA, 2004, p. 35).

A ideia medieval da *christianitas* única, guiada pelo papa e pelo imperador, dissolve-se em diversas “cristandades nacionais”. Nessas “novas cristandades” o papa perde seu poder e os reis e príncipes acabam por controlar também os assuntos eclesiásticos e religiosos, seja para conseguir o bem-estar da própria Igreja e a sua Reforma, seja para realizar o próprio sistema de governo absoluto, que não admite a total independência de setores internos da nação, inclusive da Igreja, sobretudo no campo econômico e jurisdicional (Cf. ZACHENI, 2014, p. 11).

Um dos aspectos da travessia da idade Média à Idade Moderna é a substituição do ideal da *respublica Christiana* pela ideia de uma comunidade política na qual os interesses de um país surgem, mantêm-se e se desenvolvem em relação recíproca com os dos outros. A ação do império pode ser equiparada à dos outros Estados. Dessa situação surgem inúmeros conflitos.⁶ Sobre a situação eclesial e religiosa da Igreja, neste período, a historiografia oferece interpretações opostas e incertas. Segundo a tese tradicional, a Reforma Protestante foi causada principalmente pelos abusos e pelas desordens cometidos pelos representantes da Igreja, em todos os níveis, do pobre missales ao papa. Os reformadores protestantes, ao invés, acentuam particularmente a decadência doutrinária da escolástica medieval, reafirmam que a Igreja deve retornar à doutrina da justificação só pela fé e não pelas obras. (Cf. ZACHENI; 1999, p.28.).

Observa-se que no campo da teologia católica há uma incerteza, uma falta de clareza. Acabava-se por reduzir muitas questões ao campo do opinável. Com a falta de profundidade nos temas teológicos, houve um afastamento em massa de fiéis da Igreja (Cf. MARTINA, 2014, p. 99).

⁶ Exemplos desses conflitos são: “A França dos Valois (Francisco I, Henrique II), onde o poder do rei afirma-se por sobre todos os demais centros de poder, inclusive a Igreja, os Habsburgo, que graças também a uma hábil política matrimonial, concentraram sob seu poder amplos territórios, de modo a se tornar a mais importante potência europeia; esse reino compreende a Áustria, a Borgonha, a Espanha, a Sicília, Nápoles e, depois, também as colônias americanas. Seu prestígio aumenta em 1492, descobre o Novo Mundo. Outro Exemplo é o Sacro Império da Nação Alemã, trata-se de uma confederação, frágil em seu conjunto, de territórios feudais muito diferentes entre si; ocorrem, então, tensões e contínuos acordos entre os imperadores” (ZACHENI, Guido. *A Idade Moderna: Curso de história da Igreja – III*. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 1999. 2v.).

Uma tese oposta à tradicional é formulada pela mais recente historiografia, para a qual a questão da Reforma da Igreja não deve ser vista como moral, porém como essencialmente “política”, colocada nas novas relações entre Igreja Católica e os emergentes Estados Nacionais. Diante da decadência teórica e prática do prestígio e da autoridade papal, prevalece na Igreja o interesse pela independência e autonomia, buscadas através da construção de um Estado soberano e absoluto (Cf. ZACHENI, 2014, p. 28). É necessário entender que:

Não se pode estabelecer de maneira unívoca a causa que provocou a reforma. Isto porque houve distintas formas de reformas, de acordo com o pensamento dos diferentes reformadores, a diversa situação religiosa, cultural, econômica e política dos diversos países que abandonaram a Igreja Romana em maior ou menor grau. Em segundo lugar, é preciso entender que um fenômeno com tamanha complexidade como este, têm diferentes causas, embora a questão religiosa, seja a decisiva. (VILANOVA, 1989, p. 209).

O que se pode dizer é que, no final do século XV e início do século XVI, experimenta-se na Europa uma sensação de ruína e transtorno. Há uma visão pessimista da existência que se traduz em uma sensação de crise generalizada. Encontra-se em todas as partes a mesma explicação para a crise: a ordem imperante, o mundo ordenado por e para Deus, que engloba o conjunto da vida religiosa, cultural, política, econômica etc. Todas estas esferas da vida encontram-se em um estado de corrupção. Isto ocasiona desordem, insegurança, mudanças de valores e sobretudo angústia. Não é uma crise que pode ser reduzida somente ao âmbito da Igreja, mas sim uma crise que abarca a totalidade da existência. É, portanto, uma crise que alcança o império, a lei, a economia, o direito, a arte, a ciência, os costumes. Nesta situação, começam a surgir desentendimentos: os nobres com o imperador; o imperador com o papa, as cidades contra príncipes e bispos, os camponeses e contra os senhores, o baixo clero contra o alto clero, e todos, de alguma maneira, contra Roma (Cf. VILANOVA, 1989, p. 209).

Nesse período, o empenho do alto clero na *cura animarum* era de extrema ausência, tendo em vista que estavam ocupados em outros setores (mundanos, políticos, familiares). Há um entrelaçamento entre o religioso e o político, resultado de uma “cristandade” esfacelada, na qual os príncipes, dentro de seus territórios, detinham um enorme poder na área religiosa. A maioria dos bispos eram príncipes feudais, pertencentes à nobreza ou dela devedores de favores,

dedicavam-se amplamente aos interesses do Estado ou estavam a serviço do seu príncipe, como embaixadores, legados, chanceleres. O critério para escolha dos bispos e dos cardeais não se relacionava a interesses pastorais nem ao bem da Igreja. Uma nomeação ocorria por meio de nepotismo, pela simonia, por herança e por benefícios financeiros. Os bispos e cardeais levavam, em geral, uma vida mundana, principesca, cercados por uma corte numerosa e cheia de pompas. Essa estrutura também era funcional ao sistema político e social vigente; por isso era, em geral, aceita como algo normal (Cf. ZACHENI, 2014, p. 29-30). A maioria dos membros do episcopado pertencia à nobreza. Sua formação era predominantemente civil e careciam de conhecimentos teológicos. Com frequência as nomeações de bispos e abades seguiam critérios políticos e econômicos mais que razões pastorais. E não era raro encontrar bispos que governavam mais que uma diocese, dificultando, assim, as visitas pastorais (Cf. VILANOVA, 1989, p. 214).

Com relação ao baixo clero, a formação era precária tendo em vista a falta de seminários e de programas formativos homogêneos. Poucos padres possuíam estudos universitários completos. Antes da ordenação, o candidato ao sacerdócio era submetido a um exame junto ao teólogo do bispo, que exigia um conhecimento mínimo de latim e das artes, mas não necessariamente da teologia. Portanto, um conhecimento superficial que não era capaz de fazer frente às rápidas mudanças da cultura citadina do século XVI. A situação econômica também era precária, de tal maneira, que muitos tinham que trabalhar para complementar a renda, deixando para segundo plano os trabalhos paroquiais. Com esse quadro, faz-se necessária uma reforma (Cf. VILANOVA, 1989, p. 214).

A teologia do final do século XV sofria de uma falta de criatividade e aprofundamento. O que se observa é uma repetição e compilação dos conceitos já existentes, incapaz de iluminar as exigências do cristianismo naquele momento histórico concreto, pois não permitia compreender e interpretar os acontecimentos da vida cotidiana à luz da Palavra de Deus. Não é possível citar uma causa da Reforma. Esta é, pois, um fenômeno que contém várias nuances, com implicações em todos os âmbitos da existência individual e coletiva do século XVI. Contudo, o fator religioso é decisivo (Cf. VILANOVA, 1989, p. 215).

2.3 - Reforma: uma exigência comum a toda a Europa

A reforma era uma necessidade comum a toda a Europa e teve duas diferentes respostas: a protestante e a católica. Ambas têm suas raízes na Idade Média europeia ocidental, confrontam-se com as mesmas expectativas e problemas, com a mesma situação cultural, espiritual e política. As reformas católica e protestante têm como pano de fundo essas aspirações e tentativas, e devem ser vistas pela ótica de uma grande impaciência e de muitas ilusões e desilusões (Cf. ZACHENI, 2014, p. 34).

A reforma questionou numerosos aspectos da vida cristã, de modo mais crítico, em primeiro lugar, à instituição eclesial e à autoridade eclesiástica identificada com o papa. Para Lutero, Roma havia se fechado atrás de três muralhas: a reivindicação da superioridade do poder espiritual sobre o secular, o monopólio da interpretação da Escritura e o fato de reservar ao papa a convocação do concílio geral. Mas os reformadores não procuravam estabelecer outra Igreja – aos menos não Zuínglio⁷, nem Lutero, nem Calvino⁸, acreditavam que seu movimento fosse provisório, enquanto a Igreja mãe não se reformasse (Cf. SESBOÛÉ et al, 2005, p. 386).

O grande questionamento dos reformadores foi sobre a hierarquia dentro da Igreja. Uma das defesas fundamentais da Reforma é a da igualdade profunda de todos os batizados, independente de sua condição eclesial, como leigo, sacerdote ou monge. Isso significa afirmar que voto algum, observância alguma torna uma pessoa privilegiada diante de Deus, Sesboüé afirma:

⁷ Ulrich Zuínglio (1484-1531). Preocupado com a síntese teológica, ele situa a Igreja em estreita dependência da cristologia: Cristo é a única cabeça, o único Senhor da Igreja. Ele vê a Igreja como uma reunião dos eleitos. A escritura obriga também a reconhecer que a Igreja é, de fato, um corpo misto em que o joio se mistura com o trigo (SESBOÛÉ, Bernard.org. *História dos dogmas: os sinais da salvação*. Trad: Margarida Oliva. São Paulo: Loyola, 2005. 3.T. p. 388).

⁸ O mérito de Calvino não consiste em sua originalidade, mas na sistematização orgânica das teses dos reformadores precedentes, muitas vezes desordenadas e, normalmente, justapostas. A *institutio christianae religionis* constitui, por isso, no campo protestante, o que a *Summa tomista* representa para os católicos. No que diz respeito à Eucaristia, Calvino, hesitando entre tendências diversas que procurava harmonizar, como entre o conceito luterano da “consubstanciação” e o de Zwinglio de mero simbolismo, apresenta uma solução vaga e complexa. O pão e o vinho são instrumentos através dos quais entramos em comunhão com a substância de Cristo, participando realmente dos benefícios do Deus encarnado. A essência do sistema é, porém, a doutrina da predestinação: Deus, desde toda a eternidade, com um ato positivo de sua vontade, independentemente da previsão do pecado original, elege alguns à eterna felicidade, outros para a eterna condenação (MARTINA, Giacomo. *História da Igreja: de Lutero a nossos dias: período da reforma*. Trad. Orlando Soares Moreira. 5. ed. São Paulo: Loyola, 2014. p.149).

As funções eclesiásticas, sem dúvida nenhuma, são humanamente necessárias, mas não impedem que “todos sejam igualmente sacerdotes e bispos: o sacerdócio é uma prerrogativa de todos os batizados”. Entre os pais da Reforma protestante, essa afirmação acarretava a recusa a reconhecer a ordem como sacramento, mas, em termos mais moderados, ela se encontra em vários autores influenciados pelo humanismo da Renascença. [...]. (SESBOÛÉ, et al., 2005, p. 387).

Não só essas teses, mas uma série de reivindicações bem concretas dos reformadores encontraram grande eco no povo cristão. Essa acolhida é interpretada como um sinal de que realmente havia uma necessidade de Reforma.

Durante séculos, em amplos setores católicos, o protestantismo foi considerado o responsável de todos os males da civilização moderna e contemporânea. Imputaram-lhe a paternidade do racionalismo e do iluminismo e, portanto, da revolução francesa, do liberalismo laicista do século XIX, que por sua vez, teria gerado o socialismo, o comunismo e o totalitarismo. Essa visão aparece em toda a mentalidade da intransigência católica do século XIX na revista *Civiltà Cattolica*, mas também em outras revistas e jornais católicos. Entretanto, esse pensamento simplifica um processo complexo, deixando-se no esquecimento as verdadeiras raízes do racionalismo e do iluminismo (Cf. MARTINA, 2014, p. 167-168).

A reforma protestante resultou em perdas muito grandes para a Igreja: O catolicismo sofreu, antes de tudo, grandes perdas numéricas. Calcula-se que a Europa ocidental possuía na metade do século XVI, 60 milhões de habitantes e que cerca de um terço, 20 milhões, tenha se convertido ao protestantismo. Em meados de 1550, a Inglaterra, a Escandinávia, as nações bálticas, exceto Lituânia, muitos estados alemães e grande parte dos países baixos romperam com Roma. A Suíça tornara-se protestante; na Áustria, na Hungria, na Boêmia e na Polônia, podiam se observar consideráveis minorias dissidentes. A França vacilou por muito tempo entre o catolicismo e o calvinismo, e somente no final do século, com retorno definitivo de Henrique IV à religião tradicional do país, é que a Igreja católica ficou sendo a efetiva vencedora, ainda que o calvinismo tenha continuado a ter ampla propagação no Estado. Somente Portugal, Espanha e Itália permaneceram como nações inteiramente católicas. Numericamente limitados e sem influência ficaram os cenáculos dos inovadores entre os Alpes e a Sicília, à parte o grupo valdense, de origem mais antiga, mas de um modo ou de

outro ligado à reforma, restrito a alguns vales do Piemonte, com fugas singulares a Calábria, rápida e severamente reprimidas. Os países totalmente católicos, os três supracitados, contribuíram para a renovação católica e, juntamente com a França e a Áustria, exerceram grande influência sobre a vida da Igreja. (Cf. MARTINA, 2014, p. 168-169).

Além das perdas numéricas que o catolicismo enfrentou, houve ainda outro efeito que veio no bojo desta divisão religiosa, as chamadas lutas religiosas, que derramaram muito sangue em Portugal, Espanha, Itália, França, países baixos, Alemanha e Boêmia. Se não bastassem, ocorreram ainda verdadeiros massacres e mortes, individuais ou em grupo, por vias de fato ou como resultado de processos, muitas vezes impecáveis do ponto de vista político e jurídico, mas nos quais a opção religiosa tinha grande influência, senão exclusivo no veredito final. Também na Itália e na França ocorreram processos e condenações à morte por abandono da fé até então tradicional. Em nome de Cristo, os cristãos europeus, por pelo menos meio século, mataram-se mutuamente, sem economizar golpes (Cf. MARTINA, 2014, p. 169).

Outra consequência atribuída ao protestantismo é a sua contribuição para subordinar a Igreja ao Estado, ou seja, para criar uma Igreja de Estado. Isso porque a religião reformada apresentava as reformas religiosas como a tentativa de libertação da hierarquia romana, buscava-se uma independência em relação ao pontificado e, não por acaso, uma dependência cada vez mais forte em relação à autoridade civil. Essa separação choca-se com a mentalidade da idade média na qual a tendência era de subordinar o Estado à Igreja. Na idade moderna ocorre, sobretudo com a Reforma Protestante, uma reviravolta. A subordinação do espiritual ao temporal é um fenômeno comum, mesmo nos países católicos. Essa mentalidade enfraquece o papado, os pontífices foram considerados pelos governos, mesmo nos países Católicos, como potenciais inimigos, dos quais era preciso se defender ou, no mínimo, manter a independência. A Europa identificada pela sua unidade na fé, que reconhecia a grande autoridade moral e política do papa, torna-se coisa do passado. Sucede uma Europa de perfil religioso pluralista, dividida em Estados rigidamente confessionais, protestantes de um lado, católicos de outro (Cf. MARTINA, 2014, p. 170-172).

A Reforma Protestante trouxe também consequências para a população. O protestantismo criou em torno dos cristãos católicos, durante séculos, um clima de

desconfiança e até de desprezo, ou, pelo menos, de preconceitos. Na Alemanha, nos estados protestantes (Prússia, Saxônia, Hannover) os católicos eram vistos como cidadãos de segunda classe, ligados a uma potência estrangeira, obscurantistas e contra o progresso. Os católicos, por sua vez, pagavam na mesma moeda aos protestantes. Afirmavam que Lutero era um homem cheio de avarizia, orgulho, mergulhado na luxúria e que, por isso, seus seguidores não poderiam ser pessoas confiáveis e suas doutrinas levavam à condenação (Cf. MARTINA, 2014, p. 171).

Com toda essa situação, que abalou as estruturas da Igreja e principalmente seu poder sobre os Estados, ela reage com o que veio a ser chamada Reforma Católica.

2.3.1 Reforma Católica

Uma pergunta a ser levantada quando se estuda a história da Igreja do século XVI é se houve uma Reforma Católica ou Contrarreforma. Ou seja, a renovação que se vê na Igreja durante o século XVI é basicamente uma reação à revolução protestante, como algo que vem de fora, de modo heterônimo, cronologicamente após as ideias de Lutero, ou se é resultado de uma tensão sempre atuante na Igreja, que opera de modo interno e espontâneo, e que efetivamente tinha começado a dar os primeiros resultados antes de 1517 (Cf. MARTINA, 2014, p. 188).

À primeira questão foram dadas três respostas. A historiografia tradicional afirma que a Igreja medieval estava corrompida por abusos de todo tipo, fraca e impregnada por desejos mundanos, e não se via no horizonte nenhum esforço de renovação. Neste meio surge a voz de Lutero, e só então é que a Igreja desperta. Neste caso, a renovação é uma pura reação à revolução de Lutero ou, ao menos, somente depois de 1517 é que os católicos compreendem plenamente a necessidade de uma reforma nos costumes e nas instituições. No entanto, outros estudiosos pesquisaram as reais condições da Igreja nos diversos países e descobriram extraordinária efervescência e interessantes iniciativas já em andamento no final do século XV ou início do século XVI.⁹ Nesta perspectiva há

⁹ Um exemplo disso é a Espanha. “Pela combinação de poder estatal, vontade política de reformar, abertura cultural, mentalidade espiritual dos “ministros” e sua concepção de reforma da

um quadro bem diferente do apresentado pela historiografia tradicional, de uma Reforma Católica apenas como fenômeno de defesa à Reforma Protestante, a ponto de aceitar o caráter espontâneo da Reforma Católica, que teria sido igualmente realizada mesmo sem as ideias da Reforma Protestante. Observa-se, na História do século XVI, a presença de dois elementos: o primeiro é a tendência espontânea e vital para a reforma, que atua, sobretudo de baixo para cima, e que já se manifesta no final da Idade Média e pode ser chamada de Reforma Católica; o segundo elemento, negativo e dialético, é constituído pela reação à Reforma Protestante, que se desenvolve sob a guia do pontificado, com o emprego de meios diferentes dos que antes eram empregados e até com recurso à coerção e que pode ser chamado de Contrarreforma. Assim, pode se dizer que:

Antes de Lutero, portanto, havia um movimento espontâneo de reforma no seio da Igreja Católica e alguma coisa tinha sido feita. Os resultados, porém, ainda eram escassos e se estava bem longe de uma renovação séria e profunda, tanto mais que a resistência à renovação religiosa provinha, sobretudo, da cúria romana, onde pontífices e funcionários realmente não se davam conta da gravidade do perigo e se embalavam na indolência e na vida mundana. A casca dos velhos hábitos era por demais dura para que pudesse ser removida por dentro: era necessário um golpe de fora. Não criou esta as forças renovadoras, mas as deixou livres, de modo que se desenvolveram, se uniram e se tornaram assim, eficazes para a Igreja toda. (MARTINA, 2014, p. 189-190).

Descobrir as origens da reforma católica do século XVI leva a visitar o século XV, quando já existiam iniciativas reformistas no Concílio de Constança¹⁰ (1414-1418) e de Basileia¹¹ (1431-1449) nos quais há uma renovação das observâncias monásticas, renovação dos ideais e das práticas ascético-devotas. Todas estas iniciativas, com sua própria inspiração e solicitude renovadora, precederam os decretos reformadores do Concílio de Trento (1545-1563). Esta precedência explica a origem autônoma de tais iniciativas, que ocorrem

Igreja realizou-se, desde antes de 1500, uma renovação eficaz da Igreja espanhola. As decisões de concílios provinciais (1743–1512) não ficaram somente no papel, como na terra natal da Reforma Protestante”. (LENZENWEGER, José et al. *História da Igreja Católica*. 2. ed. Trad: Fredericus Stein. São Paulo: Loyola, 2013. p. 233-234).

¹⁰ O novo papa saído do concílio, Martinho V, já em Constança começou a reorganização da Cúria. Em Roma se dedicou totalmente à reconstrução do Estado pontifício, sendo chamado seu terceiro fundador (LENZENWEGER, José et al. *História da Igreja Católica*. 2. ed. Trad: Fredericus Stein. São Paulo: Loyola, 2013. p. 148-149).

¹¹ Como tarefas principais do Concílio foram mencionadas: a preocupação pela fé cristã, a paz na cristandade e a reforma da Igreja. A terceira era a mais importante e exigente. Nos decretos de reforma está o principal resultado de Basileia. Exigiam que os bispos fossem eleitos, restringiam a provisão pontifícia dos ofícios; limitavam a exploração financeira pela cúria e pelo poder judicial romano; regulamentavam a eleição do papa e do colégio cardinalício (LENZENWEGER, José et al. *História da Igreja Católica*. 2. ed. Trad: Fredericus Stein. São Paulo: Loyola, 2013. p.149).

independentemente das críticas dos reformadores protestantes. Deste modo, explica-se que não é justo utilizar para todo o conjunto de renovação católica o termo Contrarreforma, esquecendo este momento autônomo, de iniciativa independente, mesmo que depois os movimentos tenham adotado posições propriamente contrarreformistas. Não se pode negar que o movimento interno da reforma católica assumiria frente às inovações protestantes, no culto, na piedade popular, nas práticas cristãs, um caráter bem mais conservador e legalista, baseado nas verdades eternas e, ao mesmo tempo um tom polêmico. Compreende-se que em alguns ambientes predomina o aspecto reativo e repressivo, extrinsecamente disciplinar da reforma católica (Cf. VILANOVA, 1989, p. 152-153).

Esses dois momentos são complementares. O momento que antecede a Reforma Protestante pode ser chamado de carismático; e de jurídico o momento chamado de Contrarreforma, em combate às teses do protestantismo. O momento carismático é aquele entendido como que inspirado por Deus, tem como traços essenciais a espontaneidade, vitalidade íntima, mas corre o risco de cair em erros, porque não tem estabilidade e continuidade, não há uma ampla difusão e pode produzir frutos limitados. O aspecto jurídico corre o perigo de se afastar da tensão própria da autêntica religiosidade, tende a fazer prevalecer a letra, ou seja, as normas; cria-se uma estrutura burocrática centrada na hierarquia sem agilidade que demora a se adequar às novas exigências do devir histórico. Carisma e hierarquia, estas duas posições unem-se e colaboram através de uma tensão necessária e, se o carisma perde sua espontaneidade inicial, ganha estabilidade e, ao menos nesse sentido, ganha maior eficácia. A Reforma Católica que é anterior ao Concílio de Trento (1545–1563), tem como característica a espontaneidade, basta lembrar o surgimento dos vários institutos religiosos, é também menos geral e eficaz. A contra reforma perde, de certo modo, a áurea religiosa, pois basta lembrar-se da instituição da Inquisição, em 1542, mas ganha em extensão (Cf. MARTINA, 2014, p. 190).

Para muitos estudiosos a Contrarreforma é a afirmação de uma Igreja de caráter autoritário¹², na qual o ascetismo se misturava ao desejo de domínio que

¹² “Após a Reforma, o papado estava na defensiva e condenou-se à reação. Já em 1542 sob o cardeal Carofa, o famigerado do *Sanctum Officium Santissimae Inquisitionis*, hoje chamado Congregação para a Doutrina da Fé, foi fundado como centro da Inquisição de todos os países, e

levou à opressão das consciências, e esta, à hipocrisia e ao ceticismo. É visto também como um movimento de natureza política que explica a aridez moral e intelectual que a acompanhou. Em síntese, a Contrarreforma representa o endurecimento dogmático e disciplinar, dificultando o movimento criativo, pondo fim à autonomia do pensamento, um movimento no qual o elemento político prevaleceu nitidamente sobre o religioso (Cf. MARTINA, 2014, p. 190-192).

Por parte de estudiosos católicos, a tese é diametralmente oposta. Esses estudiosos defendem que a Contrarreforma tem uma vitalidade religiosa muito forte, denotativa de verdadeira reforma moral e espiritual da Igreja Romana que se deu no século XVI, como fruto maduro de outras tentativas de reforma. Afirmam que é uma reforma disciplinar e canônica que se concretizou pelo ímpeto inquisitorial do papa Carafa, a santidade orante e militante de Pio V e as novas e renovadas ordens religiosas. Nessa mentalidade não é possível falar de movimento predominantemente político, de hipocrisia, de conformismo, de pura aridez intelectual. Martina afirma que:

Essa autêntica elegia da Contrarreforma, porém, ressalta apenas seus aspectos positivos. Hoje, até mesmo por influência do Vaticano II, a historiografia, mesmo reconhecendo autêntica religiosidade da época, destaca também suas reais e pesadas sombras. A Contrarreforma apresenta, de fato, dois movimentos, ora justapostos, ora entrelaçados: desenvolvimento autônomo de renovação e, ao mesmo tempo, a reação à reforma, com objetivos e meios predominantemente negativos e defensivos. Plasticamente, essa concepção foi expressa sem querer nas duas estátuas que ladeiam o altar de Santo Inácio, na Igreja do Gesù, em Roma: duas mulheres, a primeira das quais apresenta o ostensório para a adoração dos reis ajoelhados diante dela, e a outra ajoita severamente dois homens, Lutero e Calvino, explicitamente nomeados, que, envolvidos por serpentes, tentam em vão se defender e fugir. (MARTINA, 2014, p. 192).

É preciso parcimônia para não reduzir a Contrarreforma a uma simples superação dos abusos cometidos, nem simplesmente uma reafirmação das doutrinas tradicionais; há também um espírito de renovação religiosa cristocêntrica ainda que insuficientemente desenvolvida e divulgada.

foi publicado um primeiro Index de livros proibidos. Esta foi uma evolução trágica para reformadores católicos de tendência evangélica, e foi selada pela eleição do mesmo Carafa como papa em 1555. Como Paulo IV, Carafa tentou novamente estabelecer uma teocracia medieval, e fracassou novamente de modo lamentável.” (KÜNG, Hans. *A Igreja Católica*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002. p. 173-174).

A grande resposta aos reformadores protestantes, por parte da Igreja Católica, foi o Concílio de Trento¹³ (1545-1563). Não se pode deixar de notar os grandes esforços deste concílio para promover mudanças – eles teriam seu efeito ao longo das décadas seguintes. Os decretos doutrinários, desejados por Roma, sobre as escrituras¹⁴ e a tradição¹⁵, a justificação, os sacramentos, o purgatório e as indulgências eliminaram alguns mal-entendidos. Os decretos disciplinares formaram a base das novas formas de educação sacerdotal, da vida das ordens religiosas e da pregação. Com o tempo, os decretos reformadores também levaram à renovação da assistência pastoral, das missões e da catequese, e da assistência aos pobres e aos doentes. Entretanto, o concílio não fez nenhuma menção sobre a reforma do papado, tão urgentemente necessária (Cf. KÜNG, 2002, p.174). Sobre o Concílio de Trento Sesboüé afirma:

No campo dogmático, a resposta aos reformadores foi o Concílio de Trento (1545-1563). Mas esta, coisa à primeira vista surpreendente, não abordou a eclesiologia. Nem mesmo falou do papa. Esse silêncio estranho deveu-se a diversas razões. Em primeiro lugar, os objetivos do concílio eram a reforma da Igreja e a resposta direta às posições dos reformadores. Ora, estas não partiram primeiro de uma problemática eclesiológica, mas de posições sobre a graça e a justificação. Para responder às consequências que eles tiravam quanto à estrutura da Igreja, os Padres de Trento dispunham de uma herança eclesiológica de elementos disparatados: havia posições papistas, outras oriundas das correntes espiritualistas e ainda outras do conciliarismo. Os membros do concílio não eram unânimes a respeito dessas questões. Nenhuma dessas correntes estava à altura de oferecer uma eclesiologia

¹³ “A necessidade de um concílio vinha sendo pregada por Lutero e seus seguidores desde 1517 (mas nem sempre com coerência); as próprias dietas alemãs renovam constantemente essa exigência. Todavia, a convocação de um concílio defronta-se com obstáculos no campo político e é retardada. O imperador Carlos V, seguro da própria posição e cômico da sua responsabilidade, mesmo no terreno da fé, é, em princípio, favorável à convocação, mas encontra a decidida oposição do papa Clemente VII e de Francisco I, rei da França. Durante esse período de incerteza, de expectativa do concílio, a Reforma Luterana aproveita para conquistar espaço” (ZACHENI, Guido. *A idade Moderna: Curso de História da Igreja*; Trad: José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 1999. 3v. p. 172).

¹⁴ Partindo da afirmação *Scriptura Sola*, o concílio inicialmente se preocupou em definir a autoridade do texto bíblico. Fixa seu conteúdo autêntico e enumera todos os livros canônicos, inclusive os que eram rejeitados pelos protestantes: os livros de Tobias, de Baruc e dos Macabeus (1 e 2), as epístolas de Tiago e de Judas; ao contrário, Neemias 3 e 4 são excluídos do cânon. Reconhece a autenticidade da versão latina tradicional da Bíblia chamada Vulgata (Alberigo, Giuseppe. *História dos concílios ecumênicos*. Trad: José Maria de Almeida. 3.ed. São Paulo: Paulus, 2005. p. 340).

¹⁵ Afirmada a autoridade da Bíblia, o concílio recusou-se 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. Portanto, tanto a Escritura como a tradição são normas de fé e como tais têm que ser igualmente respeitadas, porém deixa sem explicação de que maneira uma se relaciona com a outra (VILANOVA, Evangelista. *Historia de la teologia cristiana*. Barcelona: Herder, 1989. 2.T., p. 541).

orgânica e equilibrada. Enfim, diferentemente dos concílios do século precedente, os Padres de Trento eram todos bispos (os teólogos desempenhavam só papel de conselheiros); eles estavam pouco preocupados em reforçar os poderes da Cúria romana ou os do braço secular. Parece mais que praticaram um “episcopalismo prático”, evitando tomar partido em questão de divisão de poderes. (SESBOÛÉ, et al., 2005, p. 390).

No campo dogmático, os decretos Tridentinos tiveram como objetivo, sobretudo, condenar e anatematizar aquilo que era entendido como erros heréticos dos protestantes e também transmitir e ensinar a verdadeira doutrina católica, como efetivamente condenou, anatematizou e definiu; criou uma exposição positiva da doutrina católica que serviu de norma para os sacerdotes e fiéis. Afirmou a necessidade da mediação da Igreja enquanto corpo místico de Cristo e, ao mesmo tempo, organismo jurídico, ou seja, Igreja, na qual o elemento místico baseia-se, apoia-se e se expressa no elemento jurídico, que tem sua primeira afirmação na hierarquia estabelecida por Cristo, e que, diferenciando-os, subordina os leigos ao episcopado, mesmo que, pelo sacramento do batismo, todos tenham a dignidade comum do sacerdócio; defendeu que a Igreja é a guardiã e intérprete da Palavra Revelada¹⁶, que se mantém viva através do magistério eclesiástico e à fonte ordinária da graça através dos sacramentos¹⁷, dos quais se afirma o valor objetivo e a eficácia intrínseca, independentemente da retidão subjetiva de quem os confere. Com relação à justificação¹⁸, defende que,

¹⁶ “O concílio acentua a continuidade da história da Igreja, ao oferecer a definição das fontes da fé: à rígida *Sola Scriptura* dos protestantes responde colocando ao lado da Bíblia também a Tradição (o testemunho dos santos Padres e dos concílios aprovados), isto é, o juízo e o consenso da Igreja. Mas ao impulso do concílio de Trento para que houvesse maior aproximação da Bíblia – expresso em diversas disposições pastorais – não houve correspondência no período pós conciliar, sobretudo por causa da violenta polêmica anti-protestante”. (ZACHENI, Guido. *A idade Moderna: Curso de História da Igreja*; Trad: José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 1999. 3v. p. 181).

¹⁷ “A doutrina dos protestantes sobre os sacramentos (inclusive sobre o sacrifício da missa) tivera na vida prática das comunidades um efeito de desunião, que penetrou mais profundamente no povo os demais dogmas (E. Iserloh). Estabeleceu-se, então, o número (7) dos sacramentos. Defendeu-se a doutrina da transubstanciação, claramente distinta das ideias de Zuínglio (*symboliter*), Calvino (*virtualiter*) e Lutero (*consubstantialiter*): o Ressuscitado estaria presente em pão e vinho ‘verdadeira, real e substancialmente’ (*vere, realiter, substantialiter*)” (LENZENWEGER, Josef et al. *História da Igreja Católica*. 2. ed. trad: Fredericus Stein. São Paulo Loyola, 2013. p. 242).

¹⁸ “A justificação é descrita nestes termos: “Ela é graça de Deus, através da qual uma pessoa, de injusta torna-se justa [...]”. Ela consiste não apenas na remissão dos pecados, mas também na renovação do homem; renovação interior que é obtida através do acolhimento voluntário da graça e dos dons, mediante os quais o homem não justo torna-se justo, e de inimigo torna-se amigo, para ser herdeiro, segundo a esperança, da vida eterna. Lutero, ao invés, sublinha que a justificação é simplesmente “imputada”, ou seja, é exterior ao homem; para ele, o homem, também quando é um eleito de Deus, continua sendo pecador.” (ZACHENI, Guido. *A idade Moderna: Curso de História da Igreja*; Trad: José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 1999. 3v. p. 180).

para se chegar a ela, é necessária a graça, bem como as boas obras (Cf. MARTINA, 2014, p. 250-253).

No campo disciplinar, o concílio deu um impulso à vida religiosa. O concílio adotou uma orientação geral: a *cura animarum* sob a responsabilidade dos bispos, isto é, dos ordinários locais, também eles reformados. O princípio da *cura animarum* é o elemento unificador de todos os decretos da reforma do concílio. Determinou-se que os párocos são obrigados a pregar, mandaram criar, nas igrejas com cabidos, um leitorado especial em Sagrada Escritura, proibiu o acúmulo de benefícios curados, impôs severamente aos bispos a obrigação de residirem em suas dioceses¹⁹ e os padres em suas paróquias, insistiu no zelo em seus deveres pastorais e estabeleceu normas para a vida dos prelados, que deveria ser pautada pela simplicidade e pela modéstia. Tendo em vista o baixo nível intelectual do clero, decretou a construção de seminários para a formação dos clérigos; determinou aos bispos a responsabilidade da pregação e da instrução religiosa do povo, apresentou normas para a reforma dos institutos religiosos, estabelecendo a clausura e a observância dos votos monásticos (Cf. ZACHENI, 1999, p. 182-183). Alberigo afirma neste sentido que:

Em primeiro lugar, o concílio reorientou toda a instituição eclesiástica na perspectiva da salvação das almas. O clero, na sua natureza e nos seus atos, é definido pela sua função pastoral, a serviço dos fiéis; a sua razão de ser está no ensinar o evangelho e administrar os sacramentos, duas tarefas que, aliás, se correspondem, pois não se deve nunca administrar os sacramentos sem explicar o seu valor e seu significado. (ALBERIGO, 2005, p 346).

Os bispos à frente das dioceses, os párocos, das paróquias: essas são as duas colunas que sustentam a Igreja restaurada pelo concílio de Trento. Com relação aos leigos, nada é mencionado, a não ser como eventuais usurpadores dos direitos do clero (Cf. ALBERIGO, 2005, p. 346).

As reformas empreendidas no concílio foram amplamente beneficiadas, na sua aplicação, pelo impulso dado pelo Papa Pio V. Durante seu pontificado (1566-1572), ele não parou de escrever aos bispos e aos príncipes para estimulá-los a traduzir em fatos os decretos tridentinos. Na prática, o concílio de Trento previra

¹⁹“Agora o poder episcopal não podia mais ser exercido por nenhum tipo de substituto (vigários-gerais, vigários pontifícios, bispos auxiliares, priores de catedrais, arqui-diáconos ou quaisquer outros prelados)” (LENZENWEGER, Josef et al. *História da Igreja Católica*. 2.ed. trad: Fredericus Stein. São Paulo Loyola, 2013. p. 242).

como meio normal para fazer passar suas decisões para o nível das Igrejas locais a reunião de concílios provinciais. Em seguida a Trento, alguns metropolitas convocaram um concílio regional. Os primeiros foram celebrados em 1564 e em 1565. Simultaneamente, numerosos bispos reuniram seu sínodo diocesano, com estatutos inspirados nos do concílio de Trento, e a maioria deles fundou seminários tridentinos²⁰. Outro meio para concretizar a reforma tridentina foram as visitas pastorais. Os bispos foram exortados a visitar as próprias dioceses, e para o cumprimento dessa missão foram-lhes reconhecidos maiores poderes. Essas visitas tornaram-se um estímulo para o clero, tanto dos capítulos, os quais logo se empenham à fadiga pela visita de seu bispo, como dos padres de paróquia, que aproveitam as visitas para fazer melhorar seu estatuto material e moral. E também o papado toma a iniciativa de enviar às dioceses visitantes apostólicos, cuja autoridade substitui temporariamente a dos bispos, para inspecionar as Igrejas locais e corrigir os abusos (Cf. ALBERIGO, 2005, p. 354-355).

O concílio confiou à Sé romana a publicação de um índice dos livros proibidos. Assim, em 24 de março de 1564, foi publicado o *Index librorum prohibitorum*. Em setembro de 1566, saiu o *Catechismus Romanus*, material para auxiliar os párocos e os se que dedicavam ao ensino da religião pudessem encontrar normas seguras para a cultura cristã e para a edificação espiritual dos católicos (Cf. VILANOVA, 1989. p. 588).

Outro meio usado para implantar a reforma, foi a instauração de um novo Missal e um novo Breviário. Pio V promulgou o novo Breviário romano em 1568 e, dois anos depois, o Missal Romano, e também instituiu a Sagrada Congregação de ritos, como instrumento institucional do centralismo litúrgico. Com isso, ocorre uma romanização da Igreja ocidental que permaneceu católica, e de suas filiais em terras de missão (Cf. VILANOVA, 1989. p. 593-594).

A reforma empreendida em Trento e continuada nos decênios que se seguiram dá testemunho de uma vitalidade renovada da velha Igreja em múltiplos domínios. Nesse sentido, a expressão “Contrarreforma” não é suficiente para

²⁰ A aplicação das normas tridentinas sobre a constituição dos seminários era a chave para conseguir a perduração do concílio. A formação do clero dentro de seminários possibilitava uma educação unitária. No capítulo 8 do decreto sobre a ordem, na seção XXIII, de 15 de Julho de 1563, havia estabelecido a construção de seminários para a formação dos clérigo. (VILANOVA, Evangelista. *Historia de la teologia cristiana*. Barcelona: Herder, 1989. 2.T. p. 582) .

caracterizar a renovação eclesial da época. A reforma católica contribuiu para dar à vida da Igreja um dinamismo e uma coerência que as divisões da cristandade latina haviam abalado. Um exemplo desse dinamismo é a fundação da Companhia de Jesus, por Inácio de Loyola (aprovada por Paulo III, em 1540), que dá partida para um novo empreendimento missionário (Cf. SESBOÜÉ et al, 2005, p. 393-394).

O Concílio de Trento não conseguiu restabelecer a unidade, devido a intransigências tanto da parte católica como da parte protestante. Entretanto, o aparente fracasso não diminui a importância do Concílio. Ele mostrou que a instituição católica tem uma forte capacidade de recuperação diante de uma gravíssima crise, reforçou a unidade dogmática e disciplinar, que mesmo ameaçada várias vezes permanece firme. Enfim, abriu um novo período na história da Igreja, determinando, em certo sentido, seus traços essenciais, do século XVI aos dias atuais (Cf. MARTINA, 2014, p. 249-250).

Apesar de todas as reformas empreendidas em Trento, a Igreja ainda teria que enfrentar conflitos mais agudos: a Revolução Francesa e o Iluminismo, movimentos que buscaram a autonomia do humano em relação à Igreja no século XVIII, passando de uma posição de um simples distanciamento para uma posição de ataque hostil. Com isso, a Igreja, que não consegue dar respostas, fecha-se em situação de defesa e de condenação das teses adversárias.

2.4 Século XVIII – A Igreja diante do racionalismo moderno: Iluminismo e Revolução Francesa

O século XVIII foi um século de crise para a Igreja. O mundo estava em contínuo desenvolvimento social, econômico e cultural, a hierarquia não conseguia fazer a necessária distinção entre as exigências autênticas da fé e os aspectos contingentes, aos quais estava ligada há séculos. Ocorria um distanciamento entre sociedade que passava, aos poucos, a se desenvolver fora da Igreja e até contra ela. A sociedade passa por um processo de desmoralização e descristianização. Os seminários procuravam formar um clero virtuoso, mas intelectualmente fraco. Entre os candidatos ao sacerdócio, a exemplo de muitos padres e bispos, há o desejo de encontrar na vida clerical segurança e comodidade financeira. Consequentemente, o cuidado pastoral, principalmente

nas zonas rurais quase não existe. Os decretos de reforma do Concílio de Trento só muito lentamente eram aplicados sem grandes resultados. Faltava clareza teológica e doutrinal e sobravam abusos e desvios. Entre os fiéis havia muitas superstições, que confirmavam as críticas dos racionalistas. Por conta da ausência, na Igreja, de homens preparados para o governo, ocorre um distanciamento entre Igreja e mundo moderno. Os papas escolhidos não possuíam as capacidades que o momento exigia. A igreja esteve às margens das grandes questões do século XVIII (Cf. COSTA, 2004, p. 36).

A revolução da modernidade foi principalmente uma revolução intelectual. Como o político e filósofo inglês Francis Bacon proclamou, num estágio bem inicial, conhecimento é poder. E, de fato, a ciência foi o primeiro grande poder da modernidade nascente. No paradigma católico-romano medieval, a autoridade suprema era do papa e, na Reforma, a “Palavra de Deus”; mas, no paradigma moderno é a *ratio, raison*. A razão humana é o principal valor da modernidade. A razão agora se torna cada vez mais juíza de todas as questões de verdade nas quais só o racional é considerado verdadeiro, útil e vinculante. A filosofia ganha precedência sobre a teologia; a natureza sobre a graça (Cf. KÜNG, 2002, p.184-188).

No século XVIII, a ideia secular de progresso da história parecia ser racionalmente progressista e progressistamente racional. Ocorria uma crença mecanicista no progresso, que podia ser entendido em termos de evolução como também de revolução. O progresso ganhou qualidades quase que divinas, como eternidade, onisciência, onipotência e excelência. A ideia de uma ordem mundial imutável, hierárquica, acaba perdendo espaço para uma nova ordem mundial com uma visão unitária do mundo e da história como representando um progresso permanente, com a realização da felicidade já neste mundo. Nasceram a autodeterminação humana e o poder humano sobre o mundo (Cf. KÜNG, 2002, p. 189-190). Esse mundo humano, que se percebe independente das instâncias religiosas, é um mundo pleno de estudos, de inventividade, de criação de valores. A industrialização transforma profundamente a paisagem social e reúne, em certas regiões, multidões de proletários. Surge o fenômeno das “massas populares”. Em resposta, aos poucos, vai tomando forma o movimento socialista. Sobre essas transformações, Sesboüé afirma:

Com a multiplicação das invenções, a época vive como que uma aceleração da história, característica que não cessou de se desenvolver até a época atual. Essas transformações sociais e culturais vão acarretar novas imagens de Deus, do mundo, do homem, que mudam a atmosfera espiritual do Ocidente. A época das controvérsias entre confissões cristãs, das guerras de religião com sua mistura de religioso e político e suas vítimas, já passou. Aspira-se à paz, que se procura no que é mais comum, mais englobante: o homem, a natureza, sua razão. Deixa-se a “superstição”, valoriza-se a experiência, a virtude, a tolerância, a felicidade terrestre. (SESBOÜÉ et al, 2005, p. 403-404).

Com essas transformações sociais a fé cristã é desafiada a se situar em um mundo que se torna cada vez mais estranho, e até hostil, à própria ideia de fé e de revelação. A religião como tal não é rejeitada, seu papel educador e humanizante é reconhecido, porém entende-se que não há razão nenhuma para privilegiar, *a priori*, uma religião em específico, são todas, em princípio, equivalentes (Cf. SESBOÜÉ et al, 2005, p. 404).

Com toda essa efervescência intelectual surge o Iluminismo. Considerado um amplo movimento de ideias e práticas da Europa setecentista, tem sua raiz na palavra “luz” da razão, com o objetivo de combater as trevas da ignorância e da superstição e derrubar o princípio de autoridade. Entende-se que a razão humana, com suas forças, alcança exigências, normas irrevogáveis e lhes molda um sistema absolutamente certo, que não tem nenhuma relação com Deus, com a revelação, com a Igreja. A confiança absoluta na razão faz com que o movimento estabeleça normas precisas, invioláveis, válidas para todos, prescindindo de qualquer consideração histórica, de qualquer respeito por hábitos e tradições bem enraizadas. Defende que uma boa lei é válida para todos como um teorema de geometria. Esquece-se que a história não se desenvolve segundo leis matemáticas. Há uma confiança na natureza humana, de tal maneira, que entende o ser humano como sendo, em si, bom e não corrompido pelo pecado, sendo assim, não existe necessidade de uma redenção que venha de Deus para salvá-lo, como afirma a religião cristã. O pecado original e a perda da felicidade primitiva são agora negados ou passam totalmente para segundo plano. O ser humano, com seus próprios recursos, conquistará sua felicidade, descobrirá a verdade e seguirá o que é bom. A corrupção é fruto das más leis, oriundas de falsos princípios e o ser humano pode encontrar, sozinho, o remédio necessário (Cf. MARTINA, 2014, p. 262-264).

No campo religioso, o Iluminismo recusa qualquer religião positiva, qualquer revelação, qualquer dogma, qualquer instituição que tenha uma atitude de mediadora entre Deus e o homem. Porém há um apoio à religião natural, reduzida a um vago deísmo, no qual a essência divina é incognoscível e é negada qualquer intervenção divina no mundo, no qual, porém, ressalta-se o aspecto ético da religião (Cf. MARTINA, 2014, p. 264).

O iluminismo entrou em relação com uma corrente teológica condenada pela Igreja, o jansenismo. Esse movimento teológico e eclesial desenvolveu-se em ambiente católico nos séculos XVII e XVIII. Seu nome tem origem no teólogo de Leuven Jansênio (Cornélius Jansen, 1585-1638) que insistia no caráter irresistível da graça divina até a predestinação, com teses próximas àquelas calvinistas, e acentuava a debilidade da vontade humana. Defendia uma moral rígida, afirmando o valor da Bíblia e dos Padres sobre a Filosofia e uma eclesiologia episcopal contrária ao primado da infalibilidade papal. O movimento foi difundido na Bélgica e na Holanda (Cf. GONÇALVES; SOUZA, 2013, p. 27-28). O aspecto moral do jansenismo é comumente mais conhecido. Entre o aspecto dogmático e moral a conexão é mais psicológica e histórica que lógica: ante a um Deus que é árbitro absoluto do destino humano, que elege a seu gosto um número reduzido de escolhidos e morre apenas por estes, a conduta mais espontânea é o temor, não o amor. Denuncia que a Igreja tornou-se infiel e que por isso deve ser renovada integralmente, mediante um retorno às suas origens, defende que é necessário eliminar as novidades introduzidas nos últimos quinze séculos, os quais afetam os aspectos disciplinares de sua vida. Com o tempo, movido pela necessidade prática de buscar apoio para a realização de seus ideais, o movimento abandonou a hostilidade inicial para com a autoridade civil e estabeleceu com ela uma aliança para fazer frente à autoridade do papa e da cúria romana (Cf. VILANOVA, 1989, p. 778).

Outra força dentro do iluminismo que afeta a Igreja é o galicanismo, termo encontrado no século XIX para designar a tendência francesa, de oposição doutrinal e disciplinar às decisões do papa. Essa doutrina sustenta uma autonomia da Igreja francesa perante Roma e a obediência do clero francês à autoridade do soberano. Tais orientações encontraram nítida expressão na Pragmática Sanção de Bourges (1438), publicada por Carlos VII. O conteúdo da carta é a elaboração de uma Igreja nacional, restabelece as eleições para os

bispos e as abadias e suprime as reservas gerais estabelecidas pelos papas: Clemente IV, Clemente V e João XII (Cf. GONÇALVES; SOUZA, 2013, p. 29). Os antecedentes destes esforços para limitar a influência da Santa Sé na vida religiosa francesa encontram-se na resistência que os parlamentares fizeram para evitar que os decretos tridentinos, vistos como imposição de uma autoridade externa à nação, o que se buscava era uma autonomia do soberano. Havia a defesa da concepção de uma igreja oligárquica, segundo a qual atribuía a soberania a todos os sacerdotes, o poder legislativo seria efetuado pelos sínodos e pelos concílios, já o poder legislativo seria em igual medida para o Papa e para os bispos (Cf. VILANOVA, 1989, p. 798-794).

O rei Luis XIV, criado em um ambiente galicano, entrou em conflito com a santa Sé, o bispo J.B Bossuet sintetizou nos *Quatro artigos do galicanismo*, as teses aprovadas por um Concílio nacional dos bispos em Paris (*Declaratio Clero gallicani*, 1682). Segundo esse texto, o poder civil é independente em assuntos temporais, o concílio está acima do papa, a autoridade dos papas é limitada pelos cânones eclesiásticos e as decisões em assunto de fé dependem da aprovação da Igreja inteira. Recusados pela Santa sé, os *artigos* foram retratados por Luiz XIV, em 1693. Apesar disso, a doutrina galicana continuou como dado adquirido no ensino e nas teses de teologia. Napoleão Bonaparte, em 1802, impõe esse ensinamento nos seminários. Permanece uma preocupação do papado até o triunfo do ultramontanismo²¹ no Concílio Vaticano I. Nos séculos XVII, XVIII e XIX, a concepção absolutista do poder do Estado sobre a Igreja espalhou-se. (Cf. GONÇALVES, SOUZA, 2013, p. 29-30).

Outro movimento que bebeu dos ideais do iluminismo foi o “josefismo”, que foi definido como um clericalismo de Estado. Seus princípios foram formulados pelo chanceler de Estado Wenzel Anton von Kaunitz, que durante muito tempo dirigiu a política austríaca. Eles vão ser aplicados a partir de 1780, sob a imperatriz Maria Tereza e, sobretudo, no reinado de seu filho José II²²

²¹ “Ultramontanismo é uma expressão que provém de duas palavras latinas que significam para além dos montes, dos Alpes. O termo designa a doutrina ou tendência favorável à submissão a tudo o que vem da Santa Sé, à jurisdição universal do papa, à independência total da Igreja em relação ao Estado. Os católicos ultramontanos, adversários dos galicanos, desejam um poder pontifício forte, livre até de qualquer direito episcopal ou prerrogativa conciliar”. (GONÇALVES; Paulo Sergio Lopes; SOUZA, Ney de. *Catolicismo e sociedade contemporânea*. Do Concílio Vaticano I ao Contexto histórico-teológico do Concílio Vaticano II. São Paulo: Paulus, 2013. p. 29.

²² “A Meta de José II (que era muito teimoso) em sua política eclesiástica era tornar a Igreja totalmente dependente do Estado. Devia se formar uma Igreja nacional austríaca, independente o

(1756-1790). Esses princípios estão norteados por uma ideia muito absolutista do papel do Estado. O príncipe exerce, sozinho, a soberania sobre todos os súditos, sejam clérigos ou leigos. O papa não pode lhes impor leis sem o seu *placet*. O papa não é chefe supremo, sua única função é velar pela unidade. Como consequência desses princípios, o Estado tem o direito pleno de legislar no domínio religioso como reorganizar o ensino teológico e a formação do clero, pode suprimir ou reduzir as ordens religiosas etc. Essas ideias, misturadas a outras correntes, refletem-se no sínodo de Pistóia (1786), e foram condenadas por Pio VI na constituição *Auctorem Fidei* (1794). Sua condenação reflete as posições romanas usais (Cf. SESBOÜÉ, et al, 2005, p. 405).

Entre o antigo e o novo regime, não somente político, mas também cultural, a linha de divisão simbólica é marcada pela Revolução Francesa (1789), na qual confluem os princípios das Luzes e a implementação de uma libertação do ser humano na base só da razão autônoma (Cf. SESBOÜÉ, et al, 2005, p.405).

Inicialmente, a Revolução Francesa não era anticlerical. Nos Estados Gerais, em 5 de maio de 1789, em Versalhes, existia grande convergência entre o Terceiro Estado e o clero, que compunha o Primeiro Estado. Em 23 de junho de 1789, 149 padres e 4 bispos associaram-se ao Terceiro Estado, quando este se constituiu em Assembleia Nacional. No momento da Tomada da Bastilha (14 de Julho de 1789), ainda não estavam em discussão os interesses religiosos, embora na província começassem a ser queimados palácios, igrejas e conventos. Na noite do sacrifício, de 4 para 5 de agosto de 1789, o clero incitou a nobreza, na Assembleia Nacional, a abdicar dos seus antigos direitos feudais e dos seus privilégios a favor da burguesia e dos camponeses. A ordem medieval da Igreja francesa ruiu de uma só vez. Nesse momento já não havia diferença entre ordens; há uma nova estrutura do Estado: igualdade em relação aos impostos, extinção dos direitos feudais, supressão das *corvéias*. Os sistemas político e social sobre os quais se baseava o *ancien régime* desmorona. Em 27 de agosto de 1789, os direitos do Homem e do Cidadão foram solenemente elevados à condição de lei estatal: “liberdade, igualdade, fraternidade”. O artigo 10º concedia

mais possível de Roma. Com suas reformas eclesiásticas, José II não pretendia combater a fé, e sim afastar a superstição da consciência de seu povo e eliminar devoções sentimentais e de mau gosto, com que a Igreja, em sua opinião, se expunha à zombaria dos leigos.” (LENZENWEGER, José; et al. *História da Igreja Católica*. 2.ed. Trad: Fredericus Stein. São Paulo: Loyola, 2013. p.264).

a todos os franceses a liberdade de religião e de culto (Cf. GONÇALVES; SOUZA, 2013, p. 30).

Com o decorrer dos acontecimentos, acelerou a questão da divergência quanto aos bens eclesiásticos. Com a finalidade de cobrir as necessidades financeiras do Estado, a Assembleia Nacional aprovou a proposta do Bispo Talleyrand (1754-1838) de expropriar todos os bens da Igreja, utilizando-os como meio de pagamento das despesas públicas. As opiniões dividiram-se no momento do debate referente à decisão. A extrema esquerda saudou ironicamente esse gesto e a situação alterou-se completamente. No dia 13 de fevereiro de 1790, foram abolidas todas as ordens e mosteiros caritativos. No que se refere à vida religiosa, decretou-se a supressão da profissão religiosa, porque contrária aos direitos e à dignidade religiosa, depois, estabelece que a lei não deve mais reconhecer as obrigações religiosas. Desse modo o religioso torna-se um cidadão como qualquer outro. Em 12 de julho, a nova Constituinte estabeleceu a Constituição Civil do clero, que fixava a Igreja francesa numa base preeminentemente nacional, separando-se de Roma e integrando-a ao Estado Francês. Há uma nova distribuição dos ofícios eclesiásticos, a escolha dos bispos é feita pela Assembleia departamental, e os párocos pela Assembleia do distrito. Em novembro de 1790, foi exigido do clero o juramento dessa constituição. Quando dois terços do mesmo se recusaram a pronunciá-la, sucederam-se perseguições sangrentas, com padres sendo presos, deportados ou executados (Cf. GONÇALVES; SOUZA, 2013, p. 31). Para Zachen:

A Constituição civil do clero é o mais importante texto legislativo da Assembleia Nacional em matéria eclesiástica. Nascida da dupla exigência de prover à manutenção do clero – depois da supressão das décimas e da expropriação dos bens da Igreja – e, ao mesmo tempo, de racionalizar a distribuição geográfica das dioceses e das paróquias para adequá-las às circunscrições administrativas, ela propõe também reformas disciplinares inspiradas na tendência de reformular a Igreja galicana segundo o modelo da Igreja primitiva (independência de Roma, eleição popular dos bispos e dos párocos). Na prática, ela provocou uma divisão da população em duas linhas opostas. O documento é duramente criticado pelos católicos, pelo seu caráter cismático; criticam-no também os amigos da revolução, porque, manteve a situação privilegiada do clero; descontentes ficam também os liberais, que provocam seu caráter regalista. Todas essas críticas têm um fundamento de verdade. (ZACHENI, 1999, p. 340).

Em setembro de 1792, iniciou-se a fase do Terror, que duraria até outubro de 1795. Em janeiro de 1793, foram executados Luiz XIV e Maria Antonieta.

Nesse mesmo ano, o cristianismo foi abolido na França e instituído o “culto à Razão”. Em 1795, a separação entre o Estado e a Igreja era elevada a lei e, repetiam-se as perseguições e deportações de eclesiásticos (Cf. ZACHENI; 1999, p. 340-341).

As perseguições ao cristianismo só terminaram quando Napoleão Bonaparte derrubou o Directório com o golpe de Estado, de 9 de novembro de 1799. Napoleão era totalmente indiferente, do ponto de vista religioso, encarando a religião como um fator meramente político. A fim de recuperar a ordem na França, concluiu, a 15 de julho de 1801, uma *Concordata* com o papa Pio VII. Com esta, determinou-se que a religião católica, apostólica romana constituía a confissão da maioria dos cidadãos franceses, devendo, por isso, ser restaurada (Cf. GONÇALVES; SOUZA; 2013, p. 31).

A Igreja renunciava aos bens expropriados, competindo ao Estado a remuneração do clero. Os bispados deveriam ser redefinidos e ocupados. Entretanto, Napoleão Bonaparte, acrescentou, por sua própria conta, *77 Artigos orgânicos*, que terminaram por enfraquecer e, em parte, anular a concordata; tratava-se de um conjunto de normas incorporadas ao projeto de Lei sobre a organização do culto e impostas à Igreja da França; através delas a Igreja ficava subordinada ao Estado, na mais pura tradição regalista e galicana. De nada adiantou o protesto do papa, que ainda sofria muitas humilhações por parte de Napoleão que, em 1804, nomeava-se imperador dos franceses. Para compensar a falta de prestígio dinástico, apela para a consagração eclesiástica, e pressiona o papa Pio VII para que venha a coroar em Paris, mas ao chegar, é tratado com arrogância e desprezo. Durante a cerimônia de coroação, Napoleão pega ele próprio a coroa e coloca-a na cabeça, reduzindo ao papa o papel de mera testemunha (Cf. ZACHENI, 1999, p. 353-354).

Em 2 de fevereiro de 1808, Napoleão ocupa Roma e o Estado Pontifício. A esse fato, o papa respondeu com a excomunhão, e Napoleão o faz prisioneiro em Fontainebleau, sendo pressionado a abdicar do Estado Pontifício; os arquivos romanos são levados para Paris e os cardeais obrigados a deixar Roma e deslocarem-se para a capital francesa (Cf. ZACHENI, 1999, p. 355).

Depois do desastre na Rússia (1812), com 400 mil mortos, Napoleão busca um novo acordo com o papa, que ainda se encontrava preso. Chega-se a onze artigos preliminares de uma nova concordata, que Napoleão manda publicar em

1813. Pelo acordo, a Santa Sé ficava privada das últimas cartas que lhe restavam ao conceder ao imperador o direito de nomear os arcebispos e bispos do Império e do reino da Itália, excetuados dez arcebispados. O acordo constituía uma inadmissível capitulação. O papa Pio VII escreve uma carta ao imperador em que anulava a concordata que acabara de ser acertada. Somente depois da batalha de Leipzig (1813) e de as tropas aliadas terem invadido Paris (1814), a reordenação da Europa, a liberdade da Igreja e a independência do Estado Pontifício puderam ser empreendidas pelo Congresso de Viena (Cf. ZACHENI; 1999, p. 355-356).

Com Pio VII, realiza-se a reorganização da Igreja Francesa (1801), em que 36 bispos legítimos que viviam fora da França eram depostos no exílio napoleônico, não autorizados a retornar, demonstrando, apesar de tudo, que o papado ainda possuía poder. Este foi um golpe inédito na história da Igreja e um passo para o triunfo do ultramontanismo (Cf. GONÇALVES; SOUZA, 2013, p. 31).

As atrocidades cometidas por Napoleão a Pio VII somente reforçaram o prestígio do papa. Durante o Congresso de Viena, não houve dificuldades em restabelecer o Estado Pontifício. Restava enfrentar a Itália, com seu anseio de unidade nacional. O clamor revolucionário, na península, começava a manifestar-se entre as associações secretas, em especial na maçonaria, não podendo conciliar-se com a ideia da existência de um Estado religioso (Cf. GONÇALVES; SOUZA, 2013, p. 32).

Leão XII (1823-1829) eleito pelo grupo dos cardeais “zelosos”, como eram então chamados os intransigentes, era um homem rigoroso, tinha um espírito reformista, mas não à altura de seu tempo; seu governo foi tachado de recaída na Idade Média. Com Pio VIII, (1829-1830) retornou-se a política moderada; infelizmente seu governo foi demasiadamente breve para poder realizar algo duradouro (Cf. MARTINA, 2005, p. 213).

Depois de um conclave de quase dois meses, é eleito Gregório XVI (1831-1846). Este se mostrou uma autêntica clarividência e certa coragem na atividade missionária e no que diz respeito à América do Sul, onde foram sendo gradualmente reconhecidos os novos Estados independentes, apesar dos protestos da Espanha. Demonstrou ser na administração interna e nas questões doutrinárias partidário da mais rígida intransigência (Cf. MARTINA, 2005, p. 213).

Gregório XVI, em sua encíclica programática *Mirari vos*²³, publicada poucos meses após sua eleição, mostra claramente o critério de exercício da autoridade papal, critério que pode ser considerado emblemático na orientação do papado por quase um século e meio. Nesta encíclica declara sua oposição ao indiferentismo e ao racionalismo. O Papa afirma que:

Chegamos agora a uma outra nascente transbordante dos males pelos quais lamentamos estar aflita, no presente, a Igreja, a saber, o indiferentismo, ou seja, aquela opinião perversa...<que reza> que em qualquer profissão de fé se pode conseguir a eterna salvação da alma, desde que os costumes se conformem à norma do que é reto e honesto. ...E desta bem fétida nascente do indiferentismo brota a absurda e errônea sentença, ou melhor, delírio, de que se deva admitir e garantir para cada uma a liberdade de consciência. (DS, n. 2730).

Gregório XVI tem uma visão essencialmente negativa das circunstâncias históricas. Para ele a Igreja encontra-se diante de um contexto patológico da expressão da fé. Por isso entende que é necessário usar o bastão da severidade e das condenações. Dessa maneira, mostra a orientação geral intencionalmente programática, destinada a caracterizar a concepção e o exercício da autoridade papal por mais de um século. A análise histórica deve tomar isso como a chave hermenêutica maior da ação do papado contemporâneo (Cf. ALBERIGO, 1999, p. 272-273).

Há tempos que o papado dava atenção crescente ao aspecto doutrinal da vida da Igreja e é nesse campo que, com Gregório XVI, acentua-se e se torna definitivo o uso de intervenções romanas cada vez mais frequentes. Assim procedendo, o magistério entra não só na questão do *depositum fidei* e das heresias que ameaçam, mas também no campo dos modos de formulação da fé e, correlatamente, dos erros. Isto significa que o magistério entra no campo que, há séculos, pertencia à elaboração teológica e aos organismos de gestão e de controle que ela mesma se atribuía: as faculdades teológicas. Desse modo, o papado apropria-se de um vastíssimo campo de intervenção num nível que corresponde supreendentemente ao escolar. E, além disso, no modelo escolar e na filosofia subjacente parece se inspirar também a rarefação do gênero literário

²³ A ocasião desta encíclica foi a posição de Felicité de Lamennais, (1782-1854), o qual no jornal *L' Avenir*, por ele fundado em 1830, difundia ideias liberais, que Gregório XVI rechaçava como indiferentismo. Lamennais e seu jornal não são citados na encíclica. Num primeiro momento ele se submeteu à Igreja, mas depois se colocou deliberadamente contra ela e defendeu seu pensamento no livro *Paroles d'un croyant* (1834) no qual repetia as doutrinas antecedentes (VILANOVA, 1992, p. 505-506).

“testemunho” ou “profissão” e o uso sempre mais comum do gênero “ensinamento”, nas formas de cartas encíclicas, cartas apostólicas, *motu proprio* etc. Também o uso esquemático que faz distinção entre *ecclesia docens* e *ecclesia discens*, que identifica a primeira com a hierarquia eclesiástica e a segunda com os fiéis, demonstra uma inspiração “escolástica” tão forte a ponto de não levar em consideração uma antiga e significativa realidade como a do *sensus fidelium*. Enfim, nos conteúdos, essa reviravolta cria um nível intermediário e autossuficiente entre Bíblia e tradição de um lado, e teologia do outro: exatamente o nível do “magistério”, alterando, assim, o equilíbrio secular (Cf. ALBERIGO, 1999, p. 273-274).

O papa Gregório XVI morreu em primeiro de junho de 1846. Com sua morte a maioria dos cardeais inclinou-se pela eleição de um homem jovem e de mente avançada que deveria empreender difíceis reformas. Foi eleito Giovanni Mastai-Ferretti, que adotou o nome de Pio IX (1846-1878). No dia 16 de julho de 1846, ou seja, a um mês de sua eleição, a anistia concedida aos prisioneiros e exilados políticos do Estado Pontifício foi interpretada como uma confirmação da tão sonhada abertura, e os cidadãos, além da fé religiosa, organizaram uma imensa manifestação até a residência do papa no Quirinal, para aclamar o novo pontífice, definido como “Papa libertador e renovador”. A Europa conservadora ficou horrorizada, acusavam-no de louco e que suas ações liberais acabariam com os Estados pontifícios. Entretanto Pio IX continuava a surpreender. Em 1847, criou uma assembleia consultiva, com representantes leigos, para ajudar a governar os Estados papais. Com seu modo de administrar tornou-se o ídolo da Europa, foi parabenizado por estadistas protestantes e homenageado em Londres, Berlim, Nova York como um governo modelo (Cf. DUFFY, 1998, p. 222).

A desilusão chegou em 1848, ano de revoluções em toda a Europa. Em Roma, o pontífice reagiu ao perigoso fervor revolucionário estabelecendo um governo municipal eleito e, em março, admitiu uma nova constituição nos Estados papais, feita por um parlamento eleito com poderes de vetar a política papal. Quando a exigência de expulsar a Áustria da Itália transformou-se numa guerra, um número cada vez maior de italianos passou a encará-la como uma cruzada e a exortar o papa para que assumisse a liderança; entretanto, o papa afirmou que não lutaria contra uma nação católica. Tal atitude foi interpretada como traição e, para escapar da situação de hostilidade, em 24 de novembro, Pio IX fugiu de

Roma vestido de Padre e refugiou-se na fortaleza de Gaeta. Em Roma estourou a Revolução; Garibaldi e Mazzini colocaram-se à frente de um regime republicano e ferozmente anticlerical (Cf. DUFFY, 1998, p. 223-224).

Escortado pelas tropas francesas, Pio IX retornou a Roma no dia 12 de abril de 1850, acolhido com frieza pela população, e deu início a uma política de restauração, agora decididamente contrário a qualquer concessão e sinceramente convencido da malícia intrínseca das aspirações modernas pela liberdade, sem se perguntar se o fracasso de sua tentativa de conciliação era devido principalmente às particularíssimas condições do Estado Pontifício, à excitação de 1848 e suas incertezas pessoais. As questões políticas contingentes tiveram, daquele momento em diante, um peso esmagador no endurecimento geral da Igreja diante do mundo moderno (Cf. MARTINA, 2005, p. 216-217).

Nesse período, o papa Pio IX dedicou-se, com a ajuda do Cardeal Antonelli, a reorganizar os Estados Pontifícios. Realizou obras públicas, concedeu uma autonomia moderada aos municípios, introduziu reformas na administração e na justiça, restabelecendo o equilíbrio no balanço, recuperando a grave inflação provocada pelo desastre da república romana. Não obstante tais esforços, a situação dos Estados Pontifícios permanecia crítica. No início de 1861, o primeiro ministro italiano Camilo Benso, Conde de Cavour, que liderou o governo italiano de 1852 a 1861, mandou seus enviados a Roma para tentar, por meio de tratativas secretas, convencer o papa a renunciar ao poder temporal, prometendo, em troca, liberdade plena para a Igreja. A promessa de plena liberdade para a Igreja coexistia, porém, com a aplicação de leis contra os religiosos nos territórios pontifícios. 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. Pio IX entendia que não podia renunciar deliberadamente aos seus territórios, mesmo sabendo que o fim era próximo, pois a história da igreja era repleta das ingerências do estado nos assuntos eclesiásticos; sabia que apenas a posse de um território lhe garantiria a plena independência. Em 1870, quando eclodiu a guerra franco-prussiana, a França retirou suas tropas do território italiano. A estrada estava livre. Diante da expedição piemontesa liderada pelo General Cadorna, o papa rendeu-se, em 20 de setembro de 1870. Era fim dos Estados Pontifícios. Em março de 1871, o rei publicou as “Leis das garantias”. Chegando a um compromisso entre as várias tendências presentes no

Parlamento italiano, e partindo do pressuposto da extinção dos Estados Pontifícios, o rei declarava inviolável a pessoa do Papa – considerado súdito italiano, e concedia-lhes os palácios do Vaticano, do Latrão e de Castel Gandolfo, acrescentando uma renda anual de 3.225.000 liras. Além disso, permitia ao papa exercer o direito de legação ativa e passiva, limitando, porém, o direito de propriedade das ordens religiosas e das entidades eclesíásticas. Considerando tais leis como um ato unilateral, Pio IX rejeitou-as, recusou a indenização oferta e proibiu os católicos de participar das eleições políticas (*non expedit*). Pio IX declarou-se prisioneiro no Vaticano (Cf. MARTINA, 2005, p. 220-222).

Foi neste contexto conturbado que Pio IX, refugiado em Gaeta (1848), escreveu a encíclica *Ubi Primum* (2\2\1849), pedindo a opinião dos bispos do mundo inteiro sobre a definibilidade do dogma da Imaculada. Referindo-se, na mesma carta, ao contexto conturbado da época, hostil ao poder da Igreja, diz Pio IX:

Ela (a Imaculada)... que esmagou com a potência de seu pé a cabeça da antiga Serpente e que... sempre libertou o Povo cristão das maiores calamidades... queira também nos dias de hoje... afastar as doloríssimas circunstâncias presentes... (*Ubi Primum*; n.2).

Pio IX pretendia ligar a definição dogmática da Imaculada à condenação dos “erros modernos”, reunidos sob designações como racionalismo, laicismo e outras. Essas correntes colocam sua fé no homem e em sua capacidade de se auto realizar plenamente. Com a declaração da Imaculada, o Papa queria atacar tal mentalidade e proclamar que o homem já nasce manchado com o pecado original, necessitando assim de Cristo para se redimir. O dogma afirmaria especificamente que só Maria nasceu imune da mancha do pecado original e isso se devia unicamente aos méritos do Salvador (Cf. BOFF, 2009, p. 500).

Das respostas recebidas dos bispos do mundo inteiro, cerca de 90 por cento declaram-se favoráveis à definição, considerando oportuna a decisão do papa. Com esse aceno positivo iniciaram-se os trabalhos que originaram vários projetos para a bula de definição. Em 2 de abril de 1850, Pio IX encarregou o jesuíta Pe. Perrone de elaborar um projeto de constituição dogmática: o documento *Deus Omnipotens*, pronto a 26 de março de 1851, foi rejeitado pela comissão. A rejeição desta primeira redação foi motivada pela ideia do papa de unir, à definição da Imaculada, uma condenação dos erros modernos. Um

segundo chamado *Quemadmodum Ecclesia*, de 23 de março de 1852, foi apresentado e também recusado pelo Papa. Foi instituída uma nova comissão de 22 membros que deveria redigir um esquema de definição aliado à condenação das teses liberais. A comissão trabalhou até agosto de 1853, mas acabou decidindo deixar para um segundo momento o exame dos erros a serem condenados e se fixar na definição da Imaculada Conceição. Entre fins de 1853 e início de 1854 foi apresentado o esquema *In Mysterio* que também foi recusada. Por isso foi criada, em 22 de março de 1854, uma nova Comissão cardinalícia consultiva, que deveria trabalhar junto com os teólogos da comissão já instituídas. Esta comissão de cardeais teria a missão de redigir o documento final da bula, que seria revisada por um determinado número de bispos de diversas partes do mundo, que haviam sido convidados pelo papa a estar em Roma em novembro desse mesmo ano. A esta comissão cardinalística foram apresentados oito (8) projetos que foram variando até chegar ao conclusivo, a *Ineffabilis Deus*, promulgada em 8 de dezembro de 1854 (Cf. CECCHIN, 2004, p. 17). A encíclica afirma:

[...] Com autoridade de nosso Senhor Jesus Cristo, dos bem aventurados apóstolos 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. (DZ; n.2803).

Sem rodeio, na bula *Ineffabilis Deus*, Pio IX mostra, segundo sua convicção relativa à mencionada conexão, o quanto era significativo para ele a definição desse dogma para o objetivo de resolver os problemas enfrentados pela Igreja neste contexto de cultura modernista em que ocorre o avanço do poder laicista, quer liberal, quer socialista, que contestava o poder tanto religioso como político da Igreja, especialmente a existência dos Estados Pontifícios. É o que se pode observar nas palavras conclusivas do documento final:

Mas sentimos firmíssima esperança e confiança absoluta de que a mesma santíssima Virgem, que toda formosa e imaculada triturou a venenosa cabeça da crudelíssima serpente e trouxe a saúde ao mundo, a glória dos profetas e apóstolos... que destruiu sempre todas as heresias e livrou sempre das maiores calamidades de toda ordem os povos fiéis e nações, a nós mesmos nos tirou de tantos ameaçadores perigos; fará com seu valiosíssimo patrocínio que a santa Mãe Católica

Igreja, removidas todas as dificuldades e vencidos todos os erros, em todos os povos, em todas as partes, tenha vida cada vez mais florescente e vigorosa e reine de mar a mar e do rio até os términos da terra e desfrute de toda paz, tranquilidade e liberdade, para que consigam os réus o perdão, os enfermos o remédio, os fracos a força, os aflitos o consolo, os que estão em perigo a ajuda oportuna e limpe a escuridão da mente, os desviados retornem ao caminho da verdade e da justiça e que se forme um só rebanho e um só pastor. (ID; n.43).

Como se pode observar, temos aí a imagem da Virgem guerreira que elimina as forças hostis à Igreja, especialmente o racionalismo, e ajuda a restaurar a autoridade central da Igreja contra o poder das forças organizadas sob a bandeira da razão e do progresso. O papa o afirma mais claramente ainda na alocução que fez no dia seguinte à proclamação do dogma. Diz que aí que o “significado amplo desse privilégio” consiste em sua “grandíssima eficácia” para “refutar” os males de nossa “misérrima época”, especialmente o naturalismo e o racionalismo, “erro perniciosíssimo” que a Virgem haverá de “desenraizar completamente e aniquilar” (Cf. BOFF, 2009, p. 501). CECCHIN afirma ainda:

Pio IX queria oferecer a Igreja a figura da Virgem, não apenas como uma devoção particular ou íntima, mas sim como um sinal a seguir, imitar e invocar como ajuda para as diversas associações católicas comprometidas com o social e com a cultura de seu tempo. A Imaculada é um modelo de vida cristã e uma bandeira de renovação para os católicos. (CECCHIN, 2004, p. 35-36).

Através da definição da Imaculada a Igreja reafirma a absoluta primazia da iniciativa de Deus na economia da redenção. Desse modo, era dada uma palavra definitiva contra todos aqueles que, prescindindo da ação de Deus na história, defendiam a ideia do homem como senhor único e absoluto de seu destino, como único artífice do progresso humano. A intenção do dogma era afirmar que todos os homens, menos Maria, são vítimas do pecado original desde o nascimento, escravos, dependentes, não livres e nem senhores da própria vontade, em oposição a tudo o que pregavam os liberais. A constituição da sociedade alienada de Deus e da Igreja, baseada apenas no racional, consequência dos princípios de 1789, só podia conduzir a humanidade aos caos. A única solução era confiar à guia da Igreja, que podia garantir o sustento sobrenatural necessário para a organização da vida coletiva, e para uma ordenada e pacífica convivência civil (Cf. COSTA, 2004, p. 61-64).

O espírito moderno constituiu o fundo polêmico da definição do dogma da Imaculada Conceição. O clima no qual a definição dogmática amadureceu foi o

mesmo que motivou, exatamente dez anos depois, em 8 de dezembro de 1864 a encíclica *Quanta Cura*, que condena o racionalismo, o liberalismo, o comunismo e o naturalismo. A *Quanta Cura* recorda e supera a *Mirari vos* pela dureza do tom e pela visão unicamente negativa da sociedade moderna. O papa em tom apologético chama os liberais de ímpios e perniciosos, escravos da corrupção e que maquinam para atrapalhar os fundamentos da religião católica e da sociedade civil, bem como corrompem as pessoas para enredá-las nos erros e, finalmente, arrancá-las da Igreja Católica (Cf. MARTINA, 2005, p. 240). Pio IX escreve:

Portanto, nossos predecessores resistiram com apostólica firmeza às malvadas tramas dos ímpios, que como vagas de mar tempestuoso, espumam as próprias torpezas, e prometendo liberdade, sendo escravos da corrupção, com suas enganadoras opiniões e com danosíssimos escritos procuram demolir os fundamentos da religião católica e da sociedade civil, destruir todo tipo de virtude e justiça, corromper as mentes e os corações de todos, desencaminhando os incautos e especialmente da inexperiente juventude da reta disciplina dos costumes, corrompendo-a miseravelmente, fazendo-a cair nos laços do erro, e, enfim surrupiando-a da do seio da Igreja Católica. (QC; n.1).

Unida à encíclica *Quanta Cura* está o célebre *Syllabus*, um conjunto de 80 proposições, dividido em 10 capítulos, nas quais o Papa condena os erros da modernidade. É o documento mais claro da hostilidade do papado frente ao mundo moderno. Com a publicação, os inimigos da Igreja aproveitaram para reiniciar os ataques devido à proposição 80ª do documento que condenava: “O Romano pontífice pode e deve reconciliar-se e fazer amizade com o progresso, o liberalismo e a civilização moderna”. Posto isso, poderia se deduzir que a Igreja tendia a voltar a um passado já não mais existente (Cf. VILANOVA, 1992, p.518).

Entre os católicos a reação foi diversa. De um estupor entre os liberais, que num primeiro momento não conseguiram compreender seu verdadeiro significado, mas acabaram por se submeter. De alegria e triunfo entre os conservadores, que viram na encíclica uma arma de ataque a inimigos pessoais (Cf. VILANOVA, 1992, p.518). Martina afirma que:

Se os intransigentes estavam contentes e os radicais satisfeitos em sua fria hostilidade, os católicos liberais estavam apavorados, pois todos os seus esforços de longos decênios para salvar o equilíbrio tão precário entre o catolicismo e a liberdade estavam agora repentina e irreparavelmente perdidos. (MARTINA, 2005, p.242).

Na opinião pública em geral o Syllabus, permaneceu desde então como um exemplo clássico do obscurantismo católico, talvez o mais significativo, se não o único; não deu resposta exaustiva aos problemas do tempo nem identificou claramente os erros a serem evitados e o caminho a seguir. Acabou sendo superado e arrastado pelos acontecimentos do tempo. Isso obrigou muitos católicos a consumir as próprias energias para esclarecer e defender as posições assumidas por Roma. Ele alargou o abismo entre Igreja e o mundo moderno. A tentativa de resumir os erros contemporâneos não foi positiva e teve efeitos negativos para a própria Igreja. Pode-se dizer que ele revela uma mentalidade típica da hierarquia de meados do século XIX: complexo estado de sítio, preocupação de interpor uma barreira entre fiéis e o mundo, de impedir infiltrações das ideias adversárias, incapacidade psicológica de perceber a parte da verdade que elas tinham, insuficiente aprofundamento teológico dos problemas, insegurança e, por reação, rigidez e intolerância (Cf. MATINA, 2005, p. 248-250).

2.4.1 Concílio Vaticano I

Pouco antes da publicação do Syllabus, em dezembro de 1864, Pio IX havia tratado com alguns cardeais a respeito da convocação de um concílio que devia contrapor a doutrina católica aos erros da época. A maioria dos cardeais aprovou o projeto. O papa tornou pública, no dia 26 de maio de 1867, por ocasião de um grande consistório realizado para celebrar o centenário do martírio de Pedro e Paulo, a intenção de convocar o concílio. O anúncio suscitou preocupação, sobretudo, nos círculos políticos, alarmados com a possibilidade de o concílio ser ocasião para se reafirmar a reivindicação papal de poder temporal e, mais genericamente, de relações privilegiadas com os Estados (Cf. ALBERIGO, 2005, p.368-369).

A orientação predominante no trabalho preparatório²⁴ era obter do concílio a sanção solene aos ensinamentos papais mais recentes e as orientações

²⁴ Diferentemente do que ocorrera em Trento, onde os próprios padres tinham formulado livremente a organização dos trabalhos, no Vaticano I, ela foi imposta do alto, pela autoridade do Santo Padre. As normas tinham especialmente em vista: facilitar um rápido desenvolvimento dos trabalhos, sem perder tempo em discussões sobre o procedimento a seguir, sobre precedências e sobre outras questões semelhantes, que várias vezes tinham aparecido em Trento. Previa-se, que os padres se limitariam a um breve exame dos textos propostos e que não deveria haver longas

disciplinares emanadas das congregações romanas. A comissão doutrinária tomou como base dos seus trabalhos o *Syllabus* (Cf. ALBERIGO, 2005, p. 369).

Enquanto se desenvolvia essa atividade preparatória, coberta de segredos, em 29 de junho de 1868, com a bula *Aeterni Patris*²⁵, Pio IX convocou a assembleia eclesiástica para o dia 8 de dezembro de 1869. Nela o papa apresenta os motivos pelos quais convoca o concílio:

No presente, todos conhecem a terrível instabilidade vivida pela Igreja e quantos males afligem a sociedade civil. Pelos hostis inimigos de Deus e dos homens, a Igreja católica e a salutar doutrina, o venerando poder e autoridade suprema desta apostólica sede é combatida e conculcada, todas as coisas santas são desprezadas... por toda parte propaga-se a impiedade, a corrupção dos costumes e o permissivismo desenfreado, o veneno das perversas opiniões de todo tipo... de modo que não somente a nossa santíssima religião mas também a sociedade humana está miseravelmente perturbada e atribulada. (AP; n.4).

Na bula *Aeterni Patris* não se fazia menção à questão da infalibilidade pontifícia, que já apaixonava a opinião pública. Entretanto, um fato que marcaria profundamente todo o desenrolar do concílio ocorreu no início de 1869, quando o importante periódico dos jesuítas italianos, *La Civiltà Cattolica*, publicou, a 6 de fevereiro, uma correspondência da França na qual sustentava que o concílio deveria concentrar-se na proclamação solene das doutrinas dos *Syllabus* e na prerrogativa da infalibilidade do papa. O artigo, que transcrevia quase literalmente

discussões e votos negativos. O direito de propor ao concílio as questões a ser discutidas era reservado ao papa, ou seja, evitando toda exposição geral de um dado problema, seria logo submetido aos padres um esquema de decreto. Os padres só podiam apresentar seus postulados a uma comissão especial, chamada de *postulatis*, nomeada pelo papa, em vez de ser nomeada pelos participantes: a comissão deveria examinar os votos e referi-los ao Pontífice (MARTINA, Giacomo. *História da Igreja de Lutero aos nossos dias: A era do liberalismo*. 2.ed.São Paulo: Loyola, 2005, 3.t. p. 258-259).

²⁵ A bula de convocação do Concílio é formada por sete pontos. No primeiro, Pio IX afirma que a integridade da Igreja e do governo é instituída por Cristo deve durar para sempre e que os pontífices sucessores de Pedro preservam a potestade suprema de Pedro bem como o primado e a jurisdição sobre toda a Igreja. No segundo, cita o cuidado dos papas para com a sociedade religiosa e civil quando estas se desviaram do caminho. No terceiro ponto, faz uma análise da sociedade do século XIX afirmando que todos têm conhecimento da terrível tempestade de males que assombram a sociedade e a Igreja. No quarto ponto, afirma-se que, diante dessa situação, faz-se necessário reunir todas as forças da Igreja para reparar toda a destruição e afirma seu empenho em combater as forças perniciosas. No quinto ponto, Pio IX diz que seguiu o exemplo de seus antecessores para convocar o Concílio e apresenta o que será discutido, bem como os objetivos do mesmo que é remover os males da Igreja e da sociedade. No sexto ponto, recorda a autoridade de que está investido e que, de Deus, foi passada aos beatos Pedro e Paulo, chegando até ele. E no sétimo ponto, instrui que a Bula seja lida nas Basílicas Patriarcais (GONÇALVES, Paulo Sergio Lopes; SOUZA, Ney de. *Catolicismo e sociedade contemporânea*. Do Concílio Vaticano I ao Contexto histórico-teológico do Concílio Vaticano II. São Paulo: Paulus, 2013. (Col. Igreja na História).

um texto redigido nos ambientes intransigentes, ganhou uma autoridade muito forte, e suscitou uma enorme repercussão, acendendo polêmicas violentas e concentrando definitivamente o debate pré-conciliar nas condenações doutrinárias e, sobretudo, na sanção da infalibilidade pessoal do Papa. Entre os participantes do concílio surgiu uma nítida divisão de grupos, desde antes que se reunissem em Roma. A maioria, os infalibilistas, desejava realizar a todo custo a definição da infalibilidade papal. Além de argumentos teológicos, havia também o medo de as correntes liberais da época porem em risco não apenas a autoridade do papa mas também a da Igreja em si (Cf. ALBERIGO, 2005, p. 370-371).

Finalmente, a 8 de dezembro, foi celebrada a solene sessão de abertura. Participaram da sessão 744 bispos, sobre um total de mais ou menos 1000; a grande maioria era constituída por prelados europeus. A maioria desses bispos tinha como ideia afirmar dentro e fora da Igreja a necessidade de uma autoridade clara e forte como ponto de agregação e garantia de certeza, ou seja, tinham o desejo de reforçar com uma declaração explícita o princípio de autoridade. Era numeroso o grupo de infalibilistas, embora tivessem suas divergências quanto aos limites da infalibilidade papal (Cf. ALBERIGO, 2005, p. 372).

Em 24 de abril de 1870, é aprovada a constituição Dogmática sobre a Revelação Divina *Dei Filius*, com 667 *placet*, sem abstenções nem votos contrários; como estava presente, o Papa imediatamente também a aprovou. O preâmbulo resume os principais erros surgidos após o Concílio de Trento: o protestantismo e a sua degeneração em seitas, o racionalismo ou naturalismo, o panteísmo, o materialismo e o ateísmo, diante dos quais o capítulo primeiro reafirma a fé num só Deus, vivo e verdadeiro. O capítulo segundo, foi dedicado a proclamar a cognoscibilidade, e afirma que “Deus pode ser conhecido com certeza pela luz natural da razão humana, a partir das coisas criadas” e ensina ao mesmo a necessidade da revelação, retomando em seguida as principais afirmações tridentinas sobre a Bíblia e sobre sua interpretação por parte da Igreja (CF. ALBERIGO, 2005, p. 378-379).

É no capítulo terceiro que a constituição entra no cerne do confronto com a cultura moderna, sustentando que a Igreja católica professa que a fé “é uma virtude sobrenatural, pela qual, sob a inspiração de Deus e com a ajuda da graça, cremos ser verdade o que ele revela” (DZ; n.3008) e sustenta a autoridade da Igreja:

Deve-se, pois, crer com fé divina e católica tudo o que está contido na palavra de Deus escrita ou transmitida, e que pela Igreja, quer em declaração solene, que pelo Magistério ordinário e universal, nos é proposto a ser criado como revelado por Deus. (DZ; n. 3011).

O capítulo IV é dedicado a sustentar a existência de duas ordens de conhecimento distintas, mas não contraditórias, a da fé e da razão. Aliás, não só a fé e a razão jamais podem estar em contradição entre si, mas podem mesmo chegar a uma ajuda mútua; com o concílio invertia, assim, uma das teses de racionalismo integral características do positivismo, afirmando a complementaridade entre fé e razão. O capítulo concluía tratando o problema que se tornaria muito polêmico alguns anos mais tarde: a historicidade e a evolução dos dogmas. Segundo o concílio, “deve-se conservar dos dogmas sagrados sempre, aquele significado que a santa mãe Igreja um dia determinou, jamais dele afastando por causa e em nome de um conhecimento mais alto” (Cf. ALBERIGO, 2005, p. 379).

Todo o tema da racionalidade da fé acaba no debate sobre o uso da razão na metodologia teológica e no binômio ciência-dogma, segundo o qual se considera a relação da liberdade e o progresso científico com a autoridade e tradição. Ao evolucionismo teológico, o concílio opõe-se a imutabilidade do dogma, até mesmo anatematizando aqueles que acreditam que os dogmas católicos, graças aos progressos da ciência, possam adquirir um sentido diverso daquele declarado pela Igreja (Cf. VILANOVA, 1992, p. 580).

Durante todo esse processo, a questão da infalibilidade havia caminhado. Pio IX, depois de uma espera, devida e essencialmente a motivos técnicos, anunciou a decisão de que o concílio enfrentasse a questão que tão de perto dizia respeito a ele. Depois de longas discussões entre infalibilistas e antinfalibilistas, no dia 18 de julho, foi lido o texto definitivo da Constituição *Pastor Aeternus* e se precedeu à votação. De 535 bispos presentes, 533 deram sua aprovação. O Papa sancionou imediatamente o decreto (Cf. MARTINA, 2005 p. 274-275). Essa Constituição foi elaborada em circunstâncias próprias, em que o papa Pio IX defendia uma eclesiologia apologética, concebendo a Igreja como *societas perfectas*. Nessa eclesiologia, já havia a tradição do primado e da infalibilidade do papa. Por isso deduz-se que Pio IX desejava tornar densa essa tradição com a proclamação do dogma da infalibilidade papal, cuja forma foi o intenso debate

proporcionado, de um lado, por adeptos de uma infalibilidade pessoal e, de outro, por antinfalibilistas (Cf. GONÇALVES; SOUZA, 2013, p.89).

A constituição aprovada que tinha o título de “primeira constituição dogmática sobre a Igreja de Cristo” abria-se com proêmio que evocava a instituição da Igreja por Cristo, a missão dos apóstolos e a função de Pedro como o princípio perpétuo e fundamento visível da unidade da Igreja. Acrescenta-se também que o concílio queria propor aos fiéis a doutrina da instituição, perpetuidade e natureza do sagrado primado apostólico. Por isso, o propósito fundamental dessa Constituição era estabelecer claramente a doutrina do primado de jurisdição e a infalibilidade do papa. Dessa forma, recorda-se uma definição tradicional importante: Pedro é o vigário de Cristo, estando unido a Cristo para edificar a sua Igreja e pastorear o seu rebanho. E como Pedro possui nos papas os seus sucessores, cada papa é também vigário de Cristo, a quem todo o episcopado e todos os cristãos estão unidos. Essa unidade de Cristo com Pedro está na fundação mesma da Igreja, enquanto a unidade de Cristo com cada papa, concebido como sucessor de Pedro, está na continuidade da Igreja (Cf. GONÇALVES; SOUZA, 2013, p.89). Assim diz:

Mas, 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... Nós julgamos necessário para a guarda, a incolumidade e o aumento da grei católica, com a aprovação do Concílio, propor a todos os fiéis que creiam e sustentem a doutrina sobre a instituição, a perpetuidade e a natureza do santo primado apostólico, no qual reside a força e a solidez de toda a Igreja, segundo a fé antiga e constante da Igreja universal, e proscrever e condenar os erros contrários, tão perniciosos á grei do Senhor. (DZ; n.3051, 3052).

O capítulo primeiro, *intitulado A instituição do primado apostólico no beato Pedro*, repudia a posição dos que negavam a tese segundo a qual o primado direta e imediatamente teria sido conferido não a Pedro, mas à Igreja e, por meio dela, a ele como seu ministro. O documento afirma que Pedro foi constituído por Cristo “príncipe” de todos os apóstolos e chefe da Igreja militante. Essa honra é concebida a Pedro em função de sua primazia alcançada na *professio Fidei* em Cristo, concebida divinamente. Essa superioridade dada a Pedro deve ser compreendida não apenas na sua relação com cada apóstolo singularmente, mas a todos os apóstolos juntos, enquanto formam um colégio apostólico. Isso

fundamenta a afirmação de que Pedro é a “cabeça” da Igreja militante, e por ser o “príncipe” dos apóstolos, concebidos como “cabeças” das Igrejas particulares e, por conseguinte, responsáveis pela Igreja universal. E explicita, no anátema que fecha o capítulo, que o primado de Pedro não é somente um primado de honra, mas se trata de um primado de jurisdição verdadeira e propriamente dito (Cf. ALBERIGO, 1995, p. 383).

No capítulo segundo intitulado como *a perpetuidade do primado de Pedro nos romanos pontífices*, ligada diretamente à vontade divina. Pedro é concebido como coluna da fé e fundamento da Igreja, cuja perpetuidade do poder é imprescindível para a solidez da Igreja. Assim decorre que o primado deve ser, em seu todo idêntico na pessoa de Pedro e na pessoa dos seus sucessores, os papas, tendo como uma das consequências a presidência do colégio episcopal por parte de Pedro na singularidade de cada um de seus sucessores. Isso significa dizer que o ministério de Pedro subsiste no Pontífice Romano, enquanto é um ministério de governo de toda a Igreja (Cf. GONÇALVES; SOUZA, 2013, p. 92).

Chega assim ao terceiro capítulo, dedicado ao “valor e natureza do primado do romano pontífice” afirmando que o papa, pois, tem uma jurisdição ordinária, verdadeiramente episcopal e imediata sobre os pastores e sobre os fiéis que tem o dever da subordinação hierárquica e da verdadeira obediência a ela. A segunda parte do capítulo enuncia os principais corolários das afirmações precedentes, seja em relação às pretensões jurisdicionais dos poderes civis, que queriam ser avalistas das relações entre a Santa Sé e as Igrejas locais, seja no que se refere à função do Papa como supremo juiz de qualquer controvérsia eclesial, enquanto ele, por sua vez, não pode ser julgado por ninguém, nem mesmo pelo concílio ecumênico (Cf. ALBERIGO, 1995, p. 384). Assim, afirma o documento:

E, porque o Romano Pontífice preside a Igreja Universal em virtude do direito divino do primado apostólico, também ensinamos e declaramos que ele é o juiz supremo dos fiéis, podendo-se, em todas as coisas que pertencem ao foro eclesial, recorrer ao seu juízo; mas também que a ninguém é lícito pôr em questão o juízo desta Sé Apostólica, e que ninguém pode rediscutir seu juízo, nem julgar de seu juízo, visto que não há autoridade acima dela. Por isso, estão fora do reto caminho da verdade os que afirmam ser lícito apelar dos juízos dos Romanos Pontífices ao concílio ecumênico, como autoridade acima do Romano Pontífice. (DZ; n. 3063).

Dessa forma, fica evidenciado que na Igreja impera uma monarquia eclesiástica, sendo o primeiro monarca o papa e, em seguida, os bispos, que constituem um colégio episcopal que tem o sumo pontífice como sua “cabeça”.

O capítulo termina condenando os que defendem, que o papa “só tem poder de vigilância ou de direção e não pleno e supremo poder de jurisdição sobre toda a Igreja” (Cf. ALBERIGO, 1995, p. 383).

O capítulo quarto, enfim, trata do magistério infalível do pontífice romano, como aspecto do primado de Pedro. A constituição qualifica e delimita a infalibilidade pessoal do papa. O objetivo da prerrogativa não é a identificação de novas doutrinas, mas a guarda e a exposição fiel da revelação transmitida pelos apóstolos, ou seja, o depósito da fé. A constituição afirma ser um “carisma de verdade fé” dado para que toda a Igreja seja nutrida com o alimento da doutrina celeste” e se mantenha una. Por isso, é proclamado como “dogma divinamente revelado que o pontífice romano, quando fala *ex cathedra*, ou seja, quando cumprindo o seu ofício de pastor e mestre de todos os cristãos, em virtude da suprema autoridade apostólica, define que uma doutrina referente à fé ou aos costumes deve ser crida por toda a Igreja, goza de infalibilidade (Cf. ALBERIGO, 1995, p. 383). Assim diz a constituição:

O Romano pontífice, quando fala *ex cathedra* – isto é, quando no desempenho do múnus de pastor e 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 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 aos costumes; e que, portanto, tais declarações do Romano Pontífice são, por si mesmas, e não apenas em virtude do consenso da Igreja, irreformáveis. Se, porém – o que Deus não permita –, alguém contradizer esta nossa definição seja anátema. (DZ; n. 374-375).

O texto mostra a delimitação do objetivo a assuntos relativos à fé e aos costumes relevantes para toda a Igreja, excluídas, pois, as questões políticas e os problemas relativos ao poder temporal. A constituição *Pastor Aeternus* refere-se simplesmente ao poder papal em duplo aspecto de primado e justificação e de infalibilidade. A concentração de toda a atenção no papel do papa e seus privilégios explica-se pelas circunstâncias políticas, determinadas pelos

acontecimentos políticos e outros interesses estritamente dogmáticos. Paradoxalmente, a definição da infalibilidade suscitou muitas controvérsias, dentro e fora da Igreja católica (Cf. VILANOVA, 1992, p. 583-584).

O concílio foi encerrado em 20 de setembro, quando Roma foi tomada pelo exército do reino da Itália. Pio IX, vendo que não estava mais garantida a liberdade do concílio, adiou-o *sine die* com o breve *Postquam Dei munere*, de 20 de outubro.

As decisões do Concílio tiveram claramente o objetivo de fazer frente a “essa terrível tempestade, e que não pode ser atribuída a outras causas senão aos erros que o eterno adversário de Deus e dos homens difundem por toda a parte, com o objetivo de a tudo subverter”, como exprimia Pio IX em um breve²⁶ de 2 de março de 1875 (Cf. ALBERIGO, 1995, p. 385-386).

Desde o início de seu pontificado, Pio IX tinha se esforçado por promover uma restauração geral da sociedade cristã, pondo em evidência, contra o laicismo que se alastrava, a corrupção causada pelo pecado original e a necessidade de uma ajuda sobrenatural. Com essa finalidade, como vimos, foi proclamado, em 1854, o dogma de Imaculada Conceição, e com a mesma finalidade fora publicado, em 1864, o *Syllabus*. Na iminência mesma da publicação deste documento a ideia de um concílio começou a ganhar mais consistência. No dia 6 de dezembro de 1864, dois dias antes da assinatura da *Quanta Cura* 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. Persuadido de que era uma boa causa o que defendia, o papa pensou, ao contrário, em ampliar a obra iniciada e em levá-la a termo por meio da cooperação de todo o episcopado. O dogma de 1854, o *Syllabus* de 1864, o Concílio Vaticano I, constituem, portanto, três momentos sucessivos, mas estreitamente conexos de uma idêntica campanha: realizar contra o racionalismo

²⁶ Em uma circular do chanceler do império alemão Otto von Bismarck, afirmava que as relações entre Império alemão e o Papa foram gravemente hipotecadas pelo Concílio Vaticano I, porque na constituição sobre o bispo de Roma o concílio teria fixado como ponto de doutrina a centralização romana e o totalitarismo papal. O despacho fora redigido em 29 de maio de 1872, mas publicado somente em 29 de dezembro de 1874, e provocou uma declaração comum do episcopado alemão, assinada por todos os bispos, em janeiro de 1875, refutando a tese do chanceler. Pio IX aprovou a atitude dos bispos alemães bem como endossou sua interpretação em escrito apostólico e em audiência concedida aos bispos alemães (DENZINGER, Heinrich. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. Trad. José Mariano e Johan Konings. São Paulo: Loyola, 2007, p. 662).

teórico e prático século XIX o que o tridentino tinha realizado contra o protestantismo do século XVI, ou seja, reafirmar numa sociedade que depois da Revolução Francesa era levada a negar no mínimo muitos valores sobrenaturais e a aceitar sem muita dificuldade uma política laicista e secularizante as verdades fundamentais do cristianismo e os deveres de um católico mesmo numa sociedade cada vez mais laica (Cf. MARTINA, 2005, p. 256-257).

2.5 Conclusão

A pesquisa objetivou apresentar a contextualização histórica da proclamação do dogma da Imaculada Conceição, iniciando com um estudo do período da baixa idade média com o fim da *Christianitas única*, guiada pelo papa e pelo imperador dando início ao que pode ser chamada de “cristandades nacionais” resultando em um enfraquecimento do poder papal e um fortalecimento do poder dos imperadores que passam a controlar também os assuntos eclesiásticos. Percebemos que a questão da reforma era uma exigência comum em toda a Europa e possui duas diferentes respostas: a protestante e a católica. A reforma protestante questionou inúmeros aspectos da vida cristã, mas de modo muito especial a instituição eclesial e a autoridade eclesiástica identificada com o papado. Ela defendeu a igualdade de todos os batizados, independente de sua condição eclesial como leigo, sacerdote ou monge, dessa forma ocorria uma desvalorização do sacramento da ordem. O protestantismo contribuiu para criar uma Igreja de Estado com o objetivo de uma independência em relação ao pontificado buscando uma subordinação do espiritual ao poder temporal; com isso, abala as estruturas da Igreja e principalmente seu poder sobre os Estados; como resposta tem-se a Contrarreforma. Entretanto, o estudo aponta que antes da reforma protestante já havia dentro da Igreja um movimento espontâneo de reforma que tem suas origens no século XV no Concílio de Constança (1414-1418) e de Basiléia (1431-1449). Posto isso, pode-se dizer que há dois momentos complementares: um que antecede a Reforma Protestante, que pode ser chamado de carismático devido a sua espontaneidade, e outro de base mais jurídica, chamado Contrarreforma que tem seu início com o Concílio de Trento (1545-1563), Concílio este que reorientou toda a instituição eclesiástica na

perspectiva da salvação das almas. Não obstante aos problemas enfrentados neste período, a Igreja se vê no século XVIII diante do racionalismo moderno que leva a sociedade a uma descristianização. É um período de efervescência intelectual fomentado pelo pensamento iluminista, cujo princípio básico é a confiança absoluta na razão recusando qualquer mediação religiosa para realização do ser humano. A Revolução Francesa, vista no horizonte iluminista, será o grande desafio da instituição católica, pois trouxe consigo um sistema anticlerical com o desejo de erigir uma Igreja Nacional independente. A Igreja, apesar de todas essas contendas, retoma sua liberdade e independência do Estado Pontifício no Congresso de Viena. Diante de tudo isso, a reação institucional da Igreja é de salvaguardar o *depositum fidei*, dinamizando a *regula fidei*, capaz de reafirmar paralelamente a revelação cristã e a índole sobrenatural da Igreja. Para isso, emite vários documentos que condenam o racionalismo e o indiferentismo entre eles, a Encíclica *Mirari vos* de Gregório XVI. Porém, a apologética torna-se ainda mais firme com o Pontificado de PIO IX, com os documentos *Ineffabilis Deus*, com o qual define o dogma da Imaculada Conceição, *Quanta Cura* e o *Syllabus*, no qual condena os erros da modernidade, *Aeterni Patris*, que é a bula de convocação do Concílio Vaticano I na qual faz uma análise dos males que assombram a sociedade e a Igreja que o motivou a convocação do mesmo. No Concílio é aprovada a constituição *Dei Filius* e a *Pastor Aeternus*, dois documentos que condenam os erros modernos e defendem o primado, a jurisdição e a infalibilidade do papa.

Toda essa contextualização demonstra que a definição do dogma da Imaculada Conceição está inserido dentro de uma série de ações da Igreja para condenar o pensamento da reforma protestante tida como causadora de todos os “males” da Igreja na era moderna.

Capítulo 3

3. Análise do texto da *bula Ineffabilis Deus*: implicações práticas.

3.1 Introdução.

Este terceiro capítulo objetiva apresentar a estrutura textual da bula *Ineffabilis Deus*, com suas principais características. Em um segundo momento analisará o uso da linguagem dogmática na bula de definição do Dogma da Imaculada Conceição; depois, procurar-se-á analisar o uso da tradição para fortalecer o dogma da Imaculada Conceição, bem como o conceito de tradição usado para este fim. Em seguida, mostrar-se-á a importância do *sensus fidei* para a definição dogmática e os textos bíblicos usados para fundamentar a doutrina imaculatista. A pesquisa versa, ainda, sobre a antropologia subjacente ao dogma e como o mesmo usa da exemplaridade da Imaculada para definir um modelo de cristão.

3.2 Estrutura textual da Bula *Ineffabilis Deus*

A bula é composta primeiramente por um próêmio em que mostra a inefabilidade e sabedoria de Deus bem como sua soberania sobre o mundo a onisciência divina que tudo sabe e que, por isso, já previa a queda do ser humano derivada do pecado de Adão. Por isso desde toda eternidade decretou a encarnação do Verbo para o homem não mais perecer na culpa. Para essa encarnação, Deus, desde o princípio dos séculos, escolheu e pré-ordenou para seu filho uma mãe na qual se teria encarnado e da qual, depois, na plenitude dos tempos, haveria de nascer. Ainda no próêmio há adjetivação de Maria como sendo aquela que está livre de qualquer mancha do pecado.

Em um segundo momento, o documento busca na Tradição da Igreja, a evolução histórica sobre a Imaculada Conceição. Nesta parte do texto há uma apresentação da Igreja como coluna e fundamento da verdade afirmando que ela sempre acreditou como divinamente revelada a doutrina a respeito da inocência original de Maria e que nunca deixou de explicá-la, ensiná-la e favorecê-la, de muitas maneiras e por meio de atos solenes. Posto isso, o texto valoriza o *sensus fidei*, quando afirma que a doutrina é aceita desde os tempos mais antigos e profundamente radicada na alma dos fiéis e propagada no mundo católico.

Depois, expõe que Igreja romana é como mãe e mestra de todas as Igrejas e que apenas ela guardou inviolavelmente a religião, e dela todas as outras Igrejas devem receber a tradição da fé e que por isso esta Igreja sempre professou, propagou e defendeu a imaculada concepção de Maria e seu culto. Cuidado esse atestado por inumeráveis atos dos pontífices romanos que promoveram e aumentaram o culto à Imaculada Conceição. E, ainda, ordenaram que a festa da Imaculada Conceição fosse celebrada em toda a Igreja com solenidade igual à festa do Natal. Aqui Pio IX afirma que seguindo os passos de seus predecessores, de modo especial, Sixto IV autoriza o ofício próprio da Imaculada Conceição para toda a Igreja.

Em seguida, o texto precisa o objeto de culto da Imaculada Conceição de Maria. Afirma que os romanos pontífices ensinaram clara e, abertamente, que nesta festa por eles estabelecida haveria de ser celebrada a concepção da Virgem, e proscreveram como falsas e contrária ao pensamento da Igreja a opinião dos que julgavam e afirmavam que a Igreja honrasse não propriamente a concepção de Maria, mas a sua santificação. Define que o objeto do culto era a concepção considerada no seu primeiro instante. Em seguida o documento afirma que os papas predecessores de Pio IX proibiram as doutrinas contrárias à Imaculada Conceição. Elas não podiam ser sustentadas, seja em público, seja privadamente. Posto isso, o texto cita o documento do Papa Alexandre VIII chamado *Sollicitudo omnium Ecclesiarum*, de 1661, no qual longamente expõe as penas para os que se colocarem contra a doutrina da Imaculada Conceição.

Depois, afirma o consenso de doutores, bispos e famílias religiosas. Neste ponto o texto mostra o zelo com que a doutrina da Imaculada Conceição foi sustentada e defendida pelas famílias religiosas, pelas academias teológicas e pelos doutores mais capacitados nas ciências divinas. Cita o concílio de Trento, quando promulgou o decreto dogmático sobre o pecado original definindo que todos os homens nascem contagiados pelo pecado original. Entretanto, declarou que não era de sua intenção compreender nesse decreto, e na extensão da definição, a pessoa de Maria. Posto isto, afirma que há testemunhas da antiga Igreja oriental e ocidental que estão aí para atestar que a doutrina da imaculada concepção sempre existiu.

O documento faz um resgate do pensamento dos Padres e dos escritores eclesiásticos, afirmando que nos livros que escreveram para explicar a Escritura

defenderam a dignidade e imunidade de Maria de qualquer mancha do pecado original. Apresenta as figuras bíblicas que os padres reconheceram e transmitiram o claro prenúncio da excelsa dignidade de Maria. Afirma também que os padres, para descrever a inocência original de Maria, recorreram aos escritos dos profetas, depois esses padres e os escritores eclesiásticos consideraram que o anjo Gabriel, ao anunciar a Maria que ela seria Mãe de Deus, tinha-a chamado, por mandato de Deus, repleta de graça, ensinaram que com essa singular saudação, jamais ouvida antes, demonstrava-se que Maria não esteve sujeita à maldição do pecado. Posto isso, o texto faz memória ao paralelismo Eva e Maria feito pelos padres, no qual Maria é comparada com Eva ainda inocente, ainda incorrupta e não enganada pela serpente. Depois, Eva deu ouvidos à serpente e decaiu da inocência original, tornando-se sua escrava. Em contraposição a isso Maria não deu ouvidos à serpente, com ajuda divina, esvaziou-lhe radicalmente a violência e o poder.

A definição dogmática apresenta uma longa série de adjetivações que os padres da Igreja atribuíram a Maria devido a sua obediência; entre eles estão: terra completamente intacta, virginal, ilibada, imaculada, sempre bendita e livre de todo o contágio de pecado, arca da imortalidade. Afirma que os padres usaram expressões bem claras para expressar a imaculada concepção de Maria.

Em seguida, o documento mostra o consenso dos bispos para a definição do dogma. Afirma que os pastores da Igreja e o povo fiel sempre se alegraram de professar com muita piedade e devoção a doutrina da imaculada concepção de Maria que, na ótica dos Padres, está contida na Sagrada Escritura e que, por isso, desde os tempos mais antigos, bispos, eclesiásticos, ordens regulares e também imperadores e reis apresentaram pedidos à Sé Apostólica, para que fosse definida como dogma de fé católica a imaculada concepção.

Depois apresenta a fase de preparação para a definição dogmática. Pio IX afirma que seu pontificado está disposto a levar a cumprimento tudo aquilo que poderia estar ao alcance da Igreja, para que crescesse a honra de Maria. Diz ainda que, agindo com prudência constituiu uma comissão especial de cardeais, ilustres por sua piedade e pela ponderação no juízo, e também homens do clero secular e do regular versados nas disciplinas teológicas, com a incumbência de examinar com maior diligência tudo que diz respeito à imaculada concepção de Maria e que a ele dirigissem o parecer. Em seguida, o texto afirma que para

consolo de Pio IX as respostas dos bispos vieram com incrível e alegre entusiasmo para a definição dogmática. E, assim, considera ter chegado o momento para definir com supremo juízo a imaculada conceição da Virgem; e assim satisfazer os desejos do mundo católico.

Em seguida está a definição do dogma. Aqui Pio IX afirma definir o dogma para a honra de Maria, exaltação da fé católica e incremento da religião cristã, com autoridade de Jesus Cristo e dos apóstolos Pedro e Paulo e afirma que, se alguém deliberadamente presumir pensar de modo diferente deste que foi definido, deve estar ciente que está se condenando por seu próprio juízo e está separado da unidade da Igreja, incorrendo também nas penas estabelecidas pelas leis contra aquele que ousa manifestar oralmente ou por escrito, ou de qualquer outro modo externo, os erros que defende.

Por fim, a definição dogmática apresenta as esperanças de Pio IX de que a Virgem Maria fará com que a Igreja Católica, superadas todas as dificuldades e erradicados todos os erros, prospere e floresça a cada dia, tendo paz, tranquilidade e liberdade completa. E que os errantes, desfeita a névoa de suas mentes, retornem ao caminho da verdade e da justiça, e haja um só rebanho sob um único pastor. Pede para que continuem a venerar, invocar e suplicar a Maria, concebida sem pecado original. Afirma que não há necessidade de desespero quando se confia em Maria. Em seguida, há a ordem para que a definição dogmática seja transcrita e também impressa e pede que ninguém se permita infringir o texto da declaração, nem se opor a ele ou contrariá-lo.

3.2 O uso do modelo dogmático

Pode-se descrever a teologia como fenômeno de escritura. De fato, como no caso de toda escritura, trata-se sempre de “reescritura”. Em cada época a teologia se atribui a tarefa de tornar mais inteligível e mais falante a linguagem já constituída da revelação. Essa linguagem é privilegiada e normativa para toda fé da Igreja. Entretanto, não se pode simplesmente repeti-las de maneira passiva. Ela deve ser, sem cessar, reatualizada de maneira viva, em função de situação histórica nova e em diálogo com recursos inéditos de cada cultura. Isso implica dizer que a teologia é, pois, “reescritura” a partir de escrituras anteriores, não

somente da Escritura, suscitadas por ela ao longo da vida da Igreja (Cf. GEFFRÉ, 1989, p. 65).

Desde suas origens a teologia cristã conheceu vários modelos de escritura. Os Padres da Igreja, ao comentar a Escritura, praticaram a alegoria; a teologia medieval forjou o modelo de teologia-ciência da Escritura contra os recursos dialéticos da escolástica (Cf. GEFFRÉ, 1989, p. 65). Do Concílio de Trento ao Concílio Vaticano II predominou o modelo dogmático, período em que foi definido o dogma da imaculada concepção.

A teologia segundo o modelo dos manuais clássicos usados nos seminários procedia em três tempos. Primeiro, o enunciado de uma tese de fé. Depois vinha a explicação, na qual se aduziam as decisões oficiais do magistério, particularmente as do Concílio de Trento. Por fim, a prova, citando a Escritura, os Padres e alguns teólogos. Concluindo, rejeitam-se as teses opostas. Quando examinamos a Constituição Dogmática *Ineffabilis Deus*, percebemos essa mesma estruturação em seu corpo textual.

Estamos, portanto, diante de um sistema *autoritário*, no qual a autoridade do magistério praticamente substituía a autoridade da Escritura. Compreende-se que, nessa perspectiva, uma das maiores preocupações dessa teologia “autoritária” fosse demonstrar o desenvolvimento contínuo entre a Escritura, os Padres e o ensinamento atual do magistério. As célebres teorias sobre o desenvolvimento homogêneo do dogma procedem dessa preocupação apologética (Cf. GEFFRÉ, 1989, p. 66).

Essa teologia presente no dogma da Imaculada Conceição que segue o modelo dogmático tem seu perigo, isso porque a relação com a verdade da mensagem torna-se determinada pela relação com a instituição hierárquica. Dessa forma, corre-se o risco de se degradar em ideologia a serviço do poder dominante na Igreja. Como acontece em toda sociedade religiosa, a autoridade hierárquica muitas vezes é tentada a pedir à teologia que reproduza um discurso que legitima o monopólio que ela detém como única intérprete autêntica, rejeitando como marginais os discursos inovadores. Como é previsível, essa dependência estreita da teologia em relação à Igreja-instituição consagra também um tipo de relação entre a Igreja e a sociedade em geral, ou seja, uma atitude de defensiva, como mostra bem o anátema lançado contra as ideias modernas pelo

Syllabus de Pio IX (GEFFRÉ, 1989, p. 66-67). Posto isso, observa-se que o texto da definição dogmática da imaculada conceição também traz seu anátema:

Então se alguém (que Deus não permita) deliberadamente presumir pensar de modo diferente deste que estamos definindo, fique ciente e saiba estar condenando por seu próprio juízo, estar naufragando na fé, estar separado da unidade da Igreja, incorrendo também, “pelo fato mesmo”, nas penas estabelecidas pelas leis contra aquele que ousa manifestar oralmente ou por escrito, ou de qualquer outro modo externo, os erros que traz no coração. (ID, n. 23).

É possível perceber o caráter jurídico dado à formulação dogmática, que exclui qualquer pensamento que seja diferente do professado pelo magistério. É um estilo de Igreja que se pensa como sociedade exclusiva, segundo o modelo de ideologia unitária.

3.3. A questão da tradição da Igreja para afirmar o dogma da Imaculada Conceição

A constituição dogmática *Ineffabilis Deus* afirma que a Igreja católica, sempre acreditou como divinamente revelada e como contida no depósito da revelação a doutrina a respeito da inocência original de Maria, que, portanto, devido à dignidade e autoridade desta Igreja quando absolutamente lhe compete, porque ela deve ser tida o centro da verdade e da unidade católica, e dela todas as outras Igrejas devem receber a tradição de fé, e afirma que os papas favoreceram o culto à Imaculada Conceição. Posto isso é interessante refletir o que se entende por Tradição neste contexto.

O texto da constituição dogmática coloca no item Tradição da Igreja sobre a Imaculada Conceição de Maria os papas que favoreceram o culto à Imaculada Conceição, que precisaram o objeto de culto da Imaculada Conceição e os pontífices que proibiram as doutrinas contrárias. Nesta perspectiva é possível denotar que mais que a Tradição, o que se buscou firmar foi a opinião do magistério. Aqui o magistério expressa a função da hierarquia de controle da fé na Igreja. Pela expressão do poder magisterial visa “um corpo eclesialístico qualificado”, que exerce, na Igreja, a missão de ensinar com autoridade para definir o que é de fé. A Santa Sé, escreve Congar, antes da época moderna, praticamente não exerceu o magistério ativo de definir dogmas e formular sempre

a doutrina católica. É no pontificado de Gregório XVI e, sobretudo, de Pio IX, que ele aparece. Na antiguidade Cristã, o que existia era o respeito às regras de vida estabelecidas, em geral, pelas assembleias episcopais, tidas como instância judicial suprema na Igreja. Depois, na Idade Média, como instância moderadora e juiz supremo da cristandade. Questões doutrinárias eram tratadas e amadurecidas e, afinal, dirimidas por alguma referência imediata às Escrituras e uma série de textos patrísticos. Numa palavra, por um tipo de magistério da própria Tradição. (Cf. CONGAR, 1963, p. 234, apud SESBOÜÉ, 2006, p. 182)

No século XIX, formaliza-se a função do magistério. Com sentido novo, o termo é introduzido na linguagem oficial, em 1835. “A Igreja, escreve Gregório XVI, tem, por instituição divina, o poder [...] de magistério, para ensinar e definir o que se relaciona com a fé e os costumes e para interpretar a Escritura Sagrada, sem perigo algum de erro” e Pio IX, em 1849, afirmará na Encíclica *Nostis et nobiscum* que “é impossível rebelar-se contra fé católica sem rejeitar também a autoridade da Igreja romana, na qual reside o *fidei irreformabile magisterium* fundado pelo divino salvador”. O destaque dado à função do “magistério vivo”, invocado para discernir o que é de fé, a partir da Escritura e da Tradição, levará alguns grupos teológicos a transferir o sentido dessa tradição para o exercício do magistério ao longo do tempo. O que antes se respeitava monumento da tradição, agora é assumido, retroativamente, como expressão do magistério. O que os antigos viam como expressão do testemunho de fé, os modernos veem como objeto do magistério. O genitivo da expressão “regra de fé”, antes genitivo objetivo, torna-se genitivo subjetivo. A “regra de fé” invocada por Santo Ireneu é a que recebemos e assumimos e da qual somos testemunhas. É o depósito da fé. No sentido moderno, a “regra de fé” exprime o que a autoridade decide em matéria de doutrina. Esse deslocamento da tradição para o magistério não o fez o Concílio de Trento, que distinguiu, claramente, como suas as referências normativas, o Símbolo, as Escrituras e as tradições. Os teólogos pós tridentinos, porém, “operaram essa mudança conceitual de tradição, como conteúdo e depois como depósito recebido dos apóstolos, para a tradição considerada do ponto de vista do seu órgão transmissor, concretizado, sobretudo, no magistério da Igreja (Cf. SESBOÜÉ; THEOBALD,; 2006, p. 184-185).

Após a crise do modernismo, essa tendência crescerá ainda mais, de sorte que, enfocada em determinada época, a tradição confunde-se com o magistério

autêntico, regra próxima e imediata da fé. A famosa frase do papa Pio IX ao cardeal Guidi: “A Tradição sou eu!”, comentada em várias versões, mas seguramente verdadeira, só pode ser, sem dúvida, uma fala sem valor doutrinal, mas que revela certo modo de pensar (Cf. SESBOÜÉ; THEOBALD, 2006, p. 185). O teólogo Yves Congar afirma:

A teologia moderna inclui o magistério na definição da tradição [...] Nessas condições, pode-se perguntar se o magistério não acabou se constituindo no único lugar teológico, na única fonte para o conhecimento da verdade revelada [...]. Escritura e tradição, no sentido objetivo da palavra, são as referências pelas quais os teólogos justificam o magistério. (CONGAR, apud SESBOÜÉ; THEOBALD, 2006, p. 185).

No texto da *Ineffabilis Deus* é possível observar um conceito mais dinâmico de Tradição, deixando em segundo plano as ligações com a Escritura e com a patrística. Se, por um lado, o texto acentua a importância do magistério, por outro, abre o caminho para uma visão mais dinâmica da história do dogma. A ênfase coloca-se de uma demonstração histórico-teológica para a fé atual e para a tradição viva da Igreja docente e discente (Cf. COSTA, 2004, p. 55).

Deve à direta influência de Pio IX a ausência, na bula de uma análise mais acurada de caráter histórico e da Tradição. A preocupação do papa era a demonstrar a continuidade da fé através dos séculos, vendo os particulares como um momento secundário de um processo mais amplo, geral. Assim, cada fase particular era interpretada à luz da conclusão final de todo o processo, sem preocupação em colher o significado exato de cada escrito, de cada afirmação. A definição não esgotava todas as questões, especialmente sobre o modo exato como a verdade defendida estava contida na Escritura e na Tradição (Cf. COSTA, 2004, p. 56).

3.4 O *Sensus fidei* na proclamação do dogma

O Papa Pio IX na bula *Ineffabilis Deus*, faz uso do chamado *Sensus Fidei* para defender a doutrina da Imaculada Conceição. Por isso é importante entender o que significa *Sensus fidei* na Igreja e como ele foi usado na proclamação do dogma da Imaculada Conceição.

A definição do conceito de *Sensus fidei* aparece de maneira explícita na Constituição *Lumen Gentium*, que afirma:

A totalidade dos fiéis, que receberam a unção que vem do Espírito Santo (Cf. 1Jo 2.20 e 27), não pode enganar-se na fé, e manifesta esta sua propriedade característica através do sentido sobrenatural da fé do povo inteiro, quando “desde os bispos até os últimos fiéis leigos” exprime o seu consenso universal a respeito das verdades de fé e costumes. Graças a esse sentido de fé, que é suscitado e amparado pelo Espírito de Verdade, o povo de Deus, sob orientação do sagrado magistério e na fiel obediência ao mesmo, recebe, não um palavra humana, mas o que realmente é, a palavra de Deus (Cf. 1Ts 2.13), e adere indefectivelmente à fé, transmitida aos santos de uma vez para sempre (cf. Jd 3), penetra-a mais profunda e convenientemente, e transpõe-na para a vida com maior intensidade. (LG, n.12a).

Isso significa que o *Sensus Fidei* é uma característica comum a toda Igreja, um carisma que existe em todos os crentes, que mediante o senso sobrenatural da fé não podem nela se enganar. É um instinto natural, que tem uma ligação intrínseca com o dom da fé recebido na comunhão da Igreja, e permite aos cristãos cumprir a sua vocação profética (Cf. HACKMANN, 2015, p. 120).

A Comissão teológica Internacional (CTI) no documento *O Sensus Fidei na vida Igreja* afirma que o *Sensus Fidei* refere-se a duas realidades distintas, mas conexas; o sujeito próprio de um é a Igreja “coluna e sustentáculo da verdade” (1Tm 3.15) e cada fiel, que pertence à Igreja. Assim, o *sensus fidei* refere-se à aptidão pessoal que tem um fiel, no seio da comunhão da Igreja, para discernir a verdade da fé. Por outro lado, o *sensus fidei* entendido neste sentido reflete-se no fato de que os batizados convergem em uma adesão vital na Igreja. O *consensus fidelium* é um critério seguro para determinar se uma doutrina ou uma determinada prática faz parte da fé apostólica (Cf. CTI; n.3).

O documento faz uma fundamentação bíblica do *Sensus Fidei* e entende a fé não como “uma simples transmissão de informação religiosa, mas como a proclamação da palavra de Deus e do “poder de Deus para salvação”, que deve ser recebido em toda a verdade (Rm 1.16-1; Mt 11.15; Lc 7.22). Assim, ela é resposta à Palavra de Deus (Mc 1.15). O Antigo e o Novo Testamento mostram claramente que a forma e o conteúdo da fé caminham juntos: “A fé é tanto um ato de fé ou de confiança (*fides qua*) quanto o que é acreditado ou confessado (*Fides quae*). Os dois aspectos caminham inseparavelmente, pois a confiança é a adesão a uma mensagem que tem um conteúdo inteligível, e a confissão não pode ser reduzida a palavra sem conteúdo. O documento afirma ainda que as Escrituras mostram que a fé é pessoal e eclesial ao mesmo tempo, encontra-se

tanto o singular quanto o plural da primeira pessoa: “Nós acreditamos” (Gl 2.16), e “Eu acredito” (Gl 2.19,20) (Cf. HACKMANN, 2015, p. 121).

O *Sensus fidei* é uma espécie de instinto espiritual que capacita o fiel a julgar de forma espontânea se algum ensinamento particular ou determinada prática está ou não em conformidade com o Evangelho e com a fé apostólica (Cf. CTI, n.49) essa capacidade é chamada de *sensus fidei fidelis* que não é um conhecimento reflexivo dos mistérios da fé, que desenvolve conceitos e utiliza procedimentos racionais para chegar às suas conclusões. Como o próprio nome indica (*sensus*), ele é bastante semelhante a uma reação natural, imediata, comparável a um instinto vital ou uma espécie de “faro”, pelo qual o crente adere espontaneamente ao que está conforme a verdade da fé e evita o que se opõe (CTI, n.54).

Como deriva da virtude teologal da fé, o *Sensus fidei fidelis* é infalível em si mesmo quanto ao seu objeto, a verdadeira fé, e cresce em proporção ao desenvolvimento da virtude da fé, havendo por isso, “uma interação vital entre *sensus fidei* e o modo pelo qual o fiel vive a fé em diversos contextos de sua vida pessoal, o que, permite ver mais claramente o valor e as limitações de uma determinada doutrina e propor caminhos para a formulação mais adequada. Desse modo, aqueles que ensinam em nome da Igreja devem prestar muita atenção à experiência dos fiéis, especialmente a dos leigos que se esforçam para colocar em prática os ensinamentos da Igreja em áreas em que eles possuem experiência e conhecimento específicos (Cf. CTI, n. 55-55-59).

O *sensus fidei fidelis* pode se manifestar de três maneiras na vida pessoal dos fiéis: a primeira é discernir se um ensinamento particular ou se uma determinada prática que ele encontra na Igreja é coerente ou não com a verdadeira fé pela qual ele vive em comunhão com a Igreja. A segunda forma de manifestação é distinguir na pregação o essencial à fé católica autêntica e que, sem ser formalmente contrária à fé, é meramente acidental ou até mesmo indiferente em relação à fé. A terceira manifestação é fazer o fiel ser capaz de perceber, em contextos históricos e culturais novos, quais podem ser os meios mais apropriados para dar testemunho autêntico da verdade de Jesus Cristo (Cf. CTI, n. 60-65).

O documento *Sensus fidei na vida Igreja* da Comissão Teológica Internacional afirma que o papel do desenvolvimento da doutrina e da prática

cristã do *sensus fidei* tem como ponto de partida a responsabilidade da Igreja inteira, hierarquia e leigos juntos, pela revelação contida nas Sagradas Escrituras e na Tradição apostólica viva, que é confiada à Igreja, isto é, a todo o povo que crê, unido aos pastores. Isso significa que os fiéis não são apenas os destinatários passivos do que a hierarquia ensina e os teólogos explicitam, mas são, ao contrário, sujeitos vivos e ativos dentro da Igreja. Por isso, a fé e o *Sensus fidei*, não estão apenas ancorados no passado, ao aspecto retrospectivo, mas também estão orientados em direção ao futuro, ao aspecto prospectivo, que exige um processo de discernimento. Tal processo exige tempo para chegar a alguma conclusão, em que os fiéis em geral, os pastores e os teólogos têm cada qual o seu papel a desempenhar, a fim de atingir um esclarecimento do *Sensus fidei* e realizar um verdadeiro *consensus fidelium*, uma *conspiratio pastorum et fidelium* (Cf. CTI, n. 66, 69-71).

Desde o início do cristianismo, todos os fiéis desempenharam um papel ativo no desenvolvimento da fé cristã. Toda a comunidade deu testemunho da fé apostólica e a história mostra que, quando foi necessário tomar decisões sobre a fé, o testemunho dos leigos foi levado em consideração pelos pastores. Houve momentos em que os leigos sentiram em que direção andaria o desenvolvimento de uma doutrina, mesmo quando os teólogos e bispos estavam divididos sobre uma questão. Em outras ocasiões ocorreu claramente uma *conspiratio pastorum et fidelium*. Às vezes, ainda, quando a Igreja chegou a uma definição, a *Ecclesia docens* havia claramente “consultado” os fiéis, e ela indicava o *consensus fidelium* como que um dos argumentos que legitimavam a definição (Cf. CTI, n. 72).

É importante salientar que existe uma relação entre o *sensus fidei* e o Magistério. Essa relação acontece quando o Magistério “escuta o *sensus fidelium*, que é a voz viva dos fiéis, que não só tem o direito de serem ouvidos, mas também as suas reações ao que está sendo proposto como matéria de fé”. Nesse sentido o Magistério não tem a responsabilidade exclusiva. Ele deve se referir ao senso da fé de toda a Igreja. O *Sensus fidelium* pode se revelar um fator importante no desenvolvimento da doutrina e, por consequência, o Magistério precisa ter meios pelos quais possa consultar os fiéis (Cf. CTI, n. 74). Claude Geffré afirma sobre o Magistério:

O magistério está a serviço da comunidade eclesial e de seu testemunho. Isso significa que ele não pode usar a confissão de fé como

instrumento de poder. Ele deve, ao contrário, estar à escuta do *sensus fidei*, que se exprime de maneira variada em toda Igreja. Em outras palavras, a *aceitação* pelo conjunto do Povo de Deus do ensinamento dos responsáveis hierárquicos é critério certo de verificação de sua credibilidade e de sua força de persuasão. (GEFRÉ, 1989, p. 99).

É nesse sentido que, para a definição dogmática da imaculada concepção, o Papa Pio IX faz uso do *Sensus fidei*. Através da Encíclica *Ubi Primum*, de 2 de fevereiro de 1849, na qual o pontífice convidava o episcopado católico a exprimir seu parecer sobre o assunto, após ouvir o clero e os fiéis. Das respostas recebidas dos bispos do mundo inteiro, 546 de 603, declaravam-se favoráveis à definição, considerando oportuna a decisão do Papa.

Pio IX encontrou no consentimento unânime ou o chamado *conspiratio*, dos fiéis e de seus pastores, uma garantia da origem apostólica desta doutrina. Ele sustenta que os teólogos mais eminentes atribuíram valor probatório ao *Sensus fidelium* (Cf. CTI; n. 37).

Na Constituição Apostólica *Ineffabilis Deus* (1854), o Papa Pio IX expressa essa relação entre o *Sensu fidei* e o Magistério que o encorajou a definir o dogma:

E na verdade, foi bastante grande a consolação que experimentamos, quando nos chegaram as respostas dos mesmos Veneráveis irmãos. De fato, com cartas das quais transparece um incrível, um jubiloso entusiasmo, eles não somente nos confirmaram novamente a sua opinião e devoção pessoal e a de seu clero e dos seus fiéis, mas também, com voto que se pode dizer unânime, pediram-nos que, com o Nosso supremo juízo e autoridade, definamos a Imaculada Conceição da Mesma Virgem. (ID; n. 37).

Essa maneira de proceder de Pio IX, de consulta aos fiéis, demonstra uma valorização da devoção popular, uma impressionante indicação sobre a função de toda comunidade de fiéis no desenvolvimento doutrinal. Entende-se que os argumentos doutrinários dos teólogos só têm valor quando expressam a fé do povo pertencente à Igreja (Cf. CECCHIN, 2004, p. 29).

Em um momento histórico em que as ideologias de alguns moviam as massas, talvez com a ilusão de buscar seu próprio bem, a proclamação do dogma destaca a atenção da Igreja para buscar a verdade de fé a partir das massas, levando em conta seu *Sensus fidei* (Cf. CECCHIN, 2004, p. 29).

3.5 Os Textos bíblicos usados na definição dogmática

Não existe na Escritura qualquer texto que fale da Imaculada Conceição de Maria, com palavras explícitas. No entanto, a Igreja encontrou, na congruência das verdades reveladas, os fundamentos dessa doutrina (Cf. GONZÁLEZ, 1990, p. 275).

3.5.1 O protoevangelho de Genesis 3.15

Pio IX cita na bula *Ineffalis Deus* (1854) a passagem de Gn 3.15 que diz: “Porei hostilidade entre ti e a mulher, entre tua linhagem e a linhagem dela. Ela te esmagará a cabeça e tu lhe ferirás o calcanhar”²⁷ para sustentar a doutrina da Imaculada. A bula diz sobre essa passagem:

Por tal motivo, ao explicar as palavras com que, desde as origens do mundo, Deus anunciou os remédios preparados pela sua misericórdia para a regeneração dos homens, confundiu a audácia da serpente enganadora e reergueu admiravelmente as esperanças do gênero humano, dizendo: “Porei inimizade entre ti e a mulher, entre tua descendência e a dela” eles ensinaram que, com esta divina profecia, foi clara e abertamente indicado o misericordiosíssimo Redentor do gênero humano, isto é, o Filho Unigênito de Deus, Jesus Cristo; foi designada sua beatíssima Mãe, a Virgem Maria; e, ao mesmo tempo, foi nitidamente expressa a inimizade de um e de outra contra o demônio. (ID; n. 22).

A Comissão especial organizada para ajudar na definição dogmática, reunida em 10 de julho de 1842, havia sustentado que este texto bíblico podia ser interpretado em chave mariana e a favor da sentença imaculista, e conclui que a prerrogativa da imunidade da culpa original em Maria tem um sólido fundamento nas palavras de Genesis 3.15. A Comissão entendeu que esta inimizade entre a mulher e a serpente serve de base para compreender o privilégio mariano. Se a descendência da mulher não é outra se não o Messias prometido, então a mulher não é outra se não Maria (Cf. CECCHIN, 2004, p. 29).

É certo que no texto original, tomado isoladamente da forma como pode separá-lo um estudioso com a ajuda das ciências exegéticas, Maria não aparece em tais palavras. Entretanto, como disse, o Concílio Vaticano II no documento *Lumen Gentium*, “ela é insinuada profeticamente na promessa dada a nossos

²⁷ Texto extraído da Bíblia de Jerusalém, em língua portuguesa.

primeiros pais caídos em pecado” (LG; n. 55, cf. Rm 7). O hagiógrafo não tinha em mente e não falou diretamente de Maria. É o que se costuma chamar de *sensus plenior*²⁸, e que só se descobre a posteriori (Cf. GONZÁLEZ, 1990, p. 275-276).

O segundo texto bíblico usado na definição dogmática é o Evangelho de Lucas nas passagens: Lucas 1.28: *Ave gratia plena: dominus tecum*, e o de Lucas 1.42: *Benedicta tu inter mulieres, et benedictus fructus ventris tui*.

A *bula Ineffabilis Deus* usa o texto do anúncio do anjo à Maria para dar sustentação bíblica à doutrina. Assim diz:

Depois, quando os mesmos Padres e os escritores eclesiásticos consideravam que ao dar à beatíssima Virgem o anúncio da altíssima dignidade de Mãe de Deus, por ordem do próprio Deus, o anjo Gabriel lhe chamara cheia de graça, ensinaram que com esta singular e solene saudação, até então nunca ouvida, se demonstrava que a Mãe de Deus era a sede de todas as graças de Deus, era exornada de todos os carismas do Espírito Divino [...]. (ID; n.26).

A saudação do anjo, em sua forma latina “Ave”, é interpretada pela tradição como o oposto de “Vae” (ai!), para indicar que Maria não estava sob a condenação a que estava submetida toda a humanidade. Assim, Conrado de Sajonia (+1279), havia defendido que, se para os homens havia uma tripla maldição: o “ai!” (Vae!) do pecado atual, o “ai!” do pecado original e o “ai” (Vae!) das penas do inferno, para Maria torna-se num triplo “Ave”, porque estava imune destas maldições, por tanto, está bem insinuado na palavra Ave como sua pureza foi elevada ao grau máximo (Cf. CECCHIN, 2004, p.30).

Entretanto, é interessante deter a atenção no termo grego *Kekaritoméne* (cheia de graça), que provém da palavra *Karis*, que na Escritura se interpreta em dois sentidos: a “graça física”, quer dizer, a beleza nascida de um favor (cf. Sl 45.3: “a graça escorre dos teus lábios”), e a “graça moral”, como fonte de favores sobrenaturais (Cf. Ef 1.6: “para o louvor e glória da sua graça com a qual ele nos

²⁸ O *Sensus plenior* seria um sentido mais profundo do texto, desejado por Deus, mas não claramente expresso pelo autor humano. Entende-se que Deus é o autor primordial da Escritura, e o autor humano inspirado, como segundo autor. Com essa distinção, é possível ver como Deus pode mover um autor humano a formular alguma coisa, cujo *sensus plenior* só se tornaria aparente à luz da referencia subsequente a essa formulação ou de seu uso, sem que disso o autor humano original tivesse se quer uma vaga ideia. O *sensus plenior* não é um sentido que qualquer pessoa possa atribuir a uma passagem da Escritura; torna-se aparente apenas quando o texto é entendido à luz de outros textos bíblicos que depois o utilizam, ou quando é compreendido em sua relação com o desenvolvimento interno da revelação. (FITZMYER, Joseph. *A bíblia na Igreja*. trad. Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Loyola, 1997. p.83-84).

agraciou no Amado”) . Pio IX serve-se do segundo significado para expressar que Maria está cheia da graça sobrenatural com a qual Deus, graças a seu amado Filho, a fez agradável a seus olhos segundo o texto citado da carta aos Efésios (Cf. CECCHIN, 2004, p. 30).

As palavras de Isabel, “Bendita és tu entre as mulheres e bendito é o fruto de teu ventre” (Lc 1.42) também foram usadas por Pio IX na bula *Ineffabilis Deus*:

[...] de modo que, ela não somente nunca esteve sujeita à maldição, mas foi também, juntamente com seu filho, participante de perpétua benção: digna de, por Isabel movida pelo Espírito de Deus, ser dita: “Bendita és entre as mulheres e bendito o fruto do teu ventre”. (ID; n.26).

Essas palavras de Isabel completam a saudação do anjo e situam Maria no caminho das mulheres que forjaram a história de Israel. História de esperança e desejo de suprema fecundidade: a do filho de Deus. Esta benção remonta àquela que Deus deu à criação para que fosse fecunda e levar o homem a amadurecer sua capacidade de poder conceber a Deus. Portanto, Maria é a continuidade de todas as outras mulheres, embora esteja acima delas e em uma situação privilegiada em relação a ela, pois somente ela foi destinada a ser a mãe de Deus e por essa razão necessita uma benção superior (Cf. CECCHIN; 2004, p. 30-31).

A segunda benção de Isabel foi dirigida ao que vai nascer: “Bendito é o fruto de teu ventre”. O fruto é a fonte da qual nasce a graça e a benção de que Maria está cheia. Uma graça que havia sido reconhecida pelo anjo (Cf. CECCHIN, 2004, p.31).

Pio IX julga, então, que a doutrina da Imaculada Conceição está “consignada” nas Escrituras, segundo o Juízo dos Padres”. Mas a argumentação não se baseia diretamente na Escritura e não comporta nenhuma definição do sentido de qualquer texto tomado em si mesmo. Pretende ser doutrinal e põe em relação toda uma rede de Escrituras lidas à luz da encarnação do Verbo (Cf. SESBOÜÉ et al, 2005, p. 498).

Portanto, os textos de Lucas demonstram, segundo Pio IX, que Maria possuía uma graça muito particular que havia sido dada a ela porque dela nasceria o Filho de Deus. Esta graça inclui sua concepção limpa de toda mancha do pecado original.

3.6 O Dogma na perspectiva da Antropologia

É sempre difícil encontrar pessoas concretas, que em seu ser e sua ação, concretizam de modo completo um dado sistema antropológico. Aqueles que mais se aproximam do modelo dotado por uma cultura dada tornam-se, no máximo, heróis, santos e super-homens, conforme a sensibilidade cultural com que são recebidas cada uma dessas palavras-conceito. A antropologia cristã sempre teve a possibilidade de apresentar o “homem novo” na pessoa de Cristo, o modelo transcendente de toda a perfeição humana. Entretanto, permanece no ser humano a necessidade de se referir a um modelo de homem constituído por pessoa humana, unicamente humana. Nesse sentido a Igreja tem em Maria esse modelo que o homem necessita pôr diante de si, não para copiá-lo estreitamente, mas para nele contemplar tudo aquilo que a pessoa pode ser e se tornar quando aceita participar do projeto construído por Deus. Ela é o tipo (*typos*) e a imagem (*imago*) da igreja, como afirma o Concílio Vaticano II (LG; n. 63.65.68). Assim, a Igreja entende que na figura de Maria é possível encontrar uma definição de homem segundo o projeto desejado por Deus (Cf. FIORES; MEO, 1995, p. 92-93).

A reflexão de fé em torno de Maria, depois do grande período do desenvolvimento do dogma na Igreja Antiga, teve progressiva mudança de horizontes, características, todavia, da elaboração teológica em sua totalidade: do regime da cristologia passa-se para a urgência prioritária da perspectiva antropológica (Cf. FORTE. 1991, p.118).

As causas que, no Ocidente, influenciaram a definição do dogma da imaculada concepção podem ser assim descritas: a necessidade de professar a verdade de fé para a glória de Deus e para a salvação dos homens; a reação a alguns desvios de fundo sobre o conceito de homem e de sua redenção (Cf. FORTE, 1991, p. 118).

A primeira causa, necessidade de glorificar a Deus, não tem como motivação imediata responder a alguma heresia, ou de atacar alguma controvérsia, mas sim de dar testemunho à verdade de glorificar a Deus. O que existe é uma intenção doxológica²⁹ explícita no texto da bula *Ineffabilis Deus*:

²⁹ Doxologia vem de *doxa*, glória em grego e *logos*, palavra em grego. Significa, então, palavra de glória. Doxologia é um louvor ou benção a Deus. Em geral tem caráter trinitário.

“*Para a honra da santa e indivisa Trindade, para adorno e ornamento da Virgem Deípara, para exaltação da fé católica e incremento da religião cristã*” (DS; n. 2803). Unida a essa finalidade “doxológica” está o desejo de aprofundar e esclarecer a fé da Igreja em torno de Maria, depois de séculos de controvérsias escolásticas entre imaculatistas e maculatistas (Cf. FORTE, 1991, p.119).

A segunda intenção de cunho antropológico do dogma é a reação a alguns desvios de fundo sobre o conceito de homem. Podem-se identificar dois reducionismos opostos no âmbito da antropologia teológica e da doutrina da redenção, contra os quais o dogma reage. O primeiro é a exaltação moderna do homem em sua subjetividade e em seu protagonismo histórico, culminando com a eliminação de todo o dado teológico ou toda salvação procedente do alto, ou seja, uma espécie de glorificação do homem; do outro, a exaltação que a Reforma faz da glória de Deus, levada ao ponto de considerar de maneira puramente negativa e passiva o agir do homem, aqui pode-se dizer da negação do homem. Entre esses dois extremos situa-se a fé eclesial, precisamente em continuidade com o equilíbrio do dogma cristológico, que une o humano e o divino em Jesus, “sem mistura nem transformação, sem divisão nem separação”, na unidade da pessoa divina do Verbo encarnado; como explica o Concílio de Calcedônia (451) (DS 302). E como na Igreja antiga a mariologia servira para a manutenção do “escândalo” cristológico originário, assim, na idade moderna, ela se torna vínculo da afirmação das correspondências, na antropologia, do mesmo paradoxo evangélico. O “espírito moderno”, que constitui fundo polêmico da definição do dogma da Imaculada Conceição, tem o pensamento do homem árbitro absoluto de seu destino e artífice de seu progresso. Assim, o dogma da imaculada na contramão desse pensamento afirma o absoluto impacto da iniciativa de Deus na história da redenção, o qual se manifesta de maneira singular na história de Maria (Cf. FORTE, 1991, p. 119- 121).

É interessante perceber que o clima no qual a definição dogmática sobre a imaculada amadureceu foi o mesmo que motivou, exatamente 10 anos depois (8 de dezembro de 1864) a promulgação do *Syllabus*, que tem por objetivo a condenação dos erros do pensamento moderno. Contra o imperialismo da subjetividade humana, o dogma quis reafirmar o primado da Transcendência, o absoluto “vir antes de Deus”. Esse verdadeiro embate, que talvez nunca tenha sido tão forte entre fé cristã e o desejo de emancipação nascido com o

iluminismo, ajuda a compreender, como justamente na idade moderna, depois de séculos de controvérsias e esclarecimentos progressivos, chegou-se à definição dogmática sobre a imaculada concepção (Cf. FORTE, 199, p. 122).

Os termos usados na bula de definição do dogma da imaculada apresentam um caráter personalista. É a pessoa de Maria que é inserida no contexto de uma relação pessoal com o Deus. O texto diz: Deus “por singular graça e privilégio” (DZ; 2803), a singularidade é referida à pessoa concreta de Maria, que é preservada de toda mancha da culpa original “em vista dos méritos” do Filho, ou seja, esse privilégio está em função de ser mãe de Jesus, entendido como “salvador do gênero humano”. Posto isso pode se dizer que a imaculada concepção é caso de redenção antecipada e perfeita, por causa do valor retroativo do mistério pascal de Cristo e da sua máxima aplicação à Maria. Isso significa que, longe de ser uma exceção ou negação da necessidade universal da redenção por obra de Cristo, a imaculada concepção implica que Maria esteja “unida à descendência de Adão a todos os homens necessitados de redenção” (LG; n. 53) e tenha recebido, na sua radical incapacidade de autossalvação, a graça redentora. A eleição pelo Pai, absolutamente livre e gratuita, realiza-se também para ela, como para toda criatura, pela mediação única e universal de Cristo, por cujos méritos diante de Deus ela foi preservada da condição universal do pecado original. Essa visão exalta o triunfo da pura graça de Deus: “Sola gratia”. Essa afirmação absoluta do primado da iniciativa divina, que é o fundamento de todo o “mysterium salutis”, mostra com evidência que o dogma da imaculada é um capítulo da doutrina da redenção e que seu conteúdo constitui a forma mais radical e perfeita de redenção. Nele a instituição católica quer defender a verdade de “Deus semper prior et semper Maior”, opondo-se às presunções totalizadoras da razão moderna, a grande motivadora, embora não explicitamente mencionada, na definição dogmática. (Cf. FORTE, 1991, p. 123-125)

O dogma mariano também reage contra o pessimismo relativo ao homem, introduzido na Reforma: para o protestantismo, a celebração do “soli Deo Gloria” era, ao mesmo tempo, apelo ao primado absoluto de Deus na obra da Salvação, com isso rejeita-se toda possível mediação humana, portanto, eclesiástica nela. Na culminância de um processo secular de controvérsias, de modo mais intenso, a antropologia otimista do catolicismo, e do ponto de vista formal, reafirma a

importância decisiva na mediação da Igreja enquanto atualização concreta da mediação única e perfeita de Cristo. E isso, sem desconhecer o indiscutido primado da graça, celebrado contra o pensamento modernista presente no dogma da imaculada. Destarte o dogma oferece em Maria a imagem de uma antropologia teológica exemplar, na qual Deus não faz concorrência ao homem, e a sua glória, plenamente afirmada, coincide com a vida plena do homem (Cf. FORTE, 1991, p. 126).

3.7 Exemplaridade de Maria no dogma

Toda religião tem os seus modelos, que ela apresenta aos seguidores para ajudá-los a entrar em contato com a divindade, e o primeiro serviço que ele presta a quem é chamado a orientar e guiar os outros nesse caminho para o fim último do homem é sempre um serviço de exemplaridade: conseguirá tanto mais e tanto melhor quanto mais e quanto melhor houver experimentado em si o contato com o sagrado (Cf. FIORES; MEO, 1995, p. 903).

No cristianismo Deus é proposto explicitamente como modelo: “Deveis, portanto, ser perfeitos como o vosso Pai celeste é perfeito” (Mt 5.48). A religião cristã apresenta o Cristo como modelo. Tornar-se cristão significará seguir Cristo para ser como ele, para o imitar, para seguir seus ensinamentos (Cf. FIORES; MEO, 1995, p. 903).

Todo cristão é chamado a ser modelo realizando em si sua vocação. É lógico, pois que, a primeira comunidade cristã tenha fixado a sua atenção em Maria. Através dos evangelhos da infância posta em evidência, as primeiras gerações de cristãos viram em Maria a excepcional riqueza de santidade. Na escritura não existem elogios feitos a Maria, exceto as palavras do anjo e de Isabel e as da própria Maria proclamando jubilosa as “grandes coisas” que nela fez Deus (Lc 1.46-55); não existem elogios, mas existe a realidade exemplar de Maria. Quando se lê o *Magnificat* ou se observa as atitudes de Maria nos relatos de Lucas, não é difícil perceber uma alusão ao passado; os cristãos católicos, ao pensar em Maria, lembram-se de Eva, sentem ecoar os salmos, constataam a atuação das profecias; entretanto não é na longa história de Israel que se encontra o modelo em que Maria se inspirou; ela própria o diz: foi Deus quem fez grandes coisas nela realizando a mulher prometida e previamente anunciada; a

grandeza da bem-aventurada e bendita entre as mulheres, da cheia de graça, nada mais é senão reflexo para a comunidade cristã (Cf. FIORES; MEO, 1995, p. 903-904). Bruno Forte afirma:

Com relação à idade patrística, a mariologia moderna – marcada por interesse mais acentuadamente antropológico – esforça por ver na Virgem o modelo da criatura plenamente realizada segundo o desígnio de Deus, a síntese puríssima do homem remido (FORTE, 1991, p. 129) .

No ocidente, o desenvolvimento dessa consideração da exemplaridade no mistério da Virgem Mãe de Deus foi ampliado posteriormente em relação às negações da Reforma: celebrar as glórias de Maria tornou-se modo concreto e densamente simbólico de rejeição do pessimismo antropológico que emergia da exasperação do “*soli Deo gloria*”, reafirmando a identidade própria da tradição católica em seu substancial otimismo sobre a dignidade do homem e sobre o seu destino segundo o projeto de Deus (Cf. FORTE, 1991, p. 128-130).

Neste sentido o dogma da Imaculada Conceição apresenta a pessoa de Maria como a figura perfeita do “*homo vivens*” e rejeita a exaltação moderna do homem com a rejeição do transcendente e a do pessimismo antropológico protestante.

A Imaculada Conceição é também um convite à contemplação. Maria, que “conservava cuidadosamente todos esses acontecimentos e o meditava no coração” (Lc 2.19), nunca perdeu de vista a presença divina dentro de si. Por isso se torna modelo de contemplação. Para a Igreja a oração contemplativa ajuda o ser humano a tomar consciência de si mesmo e todas as coisas em Deus. Essa dimensão contemplativa da existência está presente mesmo quando se recorre a ela. A imaculada conceição alerta para a exacerbação da racionalidade que leva o ser humano a não ficar atento à presença de Deus no seu interior (Cf. Coyle, 2012, p. 152-153).

A imaculada não é só o tipo antológico (imagem) ou escatológico (teletipo), mas também um tipo ético da Igreja (exemplar). Essa deve ser como Maria, esposa “gloriosa, sem mancha nem rugas, mas santa e irrepreensível” (Ef 5.27). Neste sentido, assim como a virgem Imaculada, a comunidade eclesial é chamada à santidade.

Posto isto a figura da imaculada como Toda Santa é uma lição de realismo. Maria foi uma mulher de santidade ordinária e anônima, sem milagres

nem ações espetaculares que chamassem a atenção (Cf. TEMPORELLI, 2011, p. 180). O Concílio Vaticano II, no decreto sobre o apostolado dos leigos *Apostolicam Actuositatem*, afirma que:

Modelo perfeito desta vida espiritual e apostólica é a bem-aventurada Virgem Maria, Rainha dos Apóstolos, a qual vivendo na terra uma existência igual à de todos, cheia de trabalhos e preocupações familiares, estava sempre intimamente unida a seu Filho [...]. (AA; n 4).

Maria apresenta-se como modelo de santidade vivida no cotidiano, no tecido ordinário da vida como a maioria dos fiéis, experimentou os dinamismos, paixões, pulsões que pertencem à condição criatural. Soube integrá-los e ordená-los para Deus. Nesse sentido, este dogma revela a possibilidade do ser humano resistir a tais tendências e se manter na graça³⁰. A Teóloga Coyle afirma:

A Teologia tradicional não raro creditava a Maria dons sobrenaturais que efetivamente a afastavam da condição humana. Muitas vezes entedia que ter sido concebida sem pecado original significa que ela era isenta das paixões e tentações humanas, em especial as de natureza sexual, e sempre se entende o plano de Deus para ela com clareza total. Essa interpretação de sua singularidade a desumaniza. Sua impecabilidade singular é, muitas vezes ressaltada em detrimento do restante da humanidade com que ela é contrastada. Sua isenção do pecado faz o pecado das outras pessoas parecer mais grave, dando, assim, maior ênfase à diferença entre Maria e o restante da humanidade. (COYLE, 2012, p. 150).

Isso significa dizer que o dogma da imaculada concepção não isenta Maria de seus sentimentos humanos mais intensos e vitais, dos limites dos condicionamentos culturais, do sofrimento, do caminho do amadurecimento e da peregrinação na fé.

Maria imaculada é a “santidade leiga”, a da imensa maioria dos filhos de Eva. Ela apresenta o ícone da pessoa perfeitamente individualizada, ou seja, de quem realizou, por um dom radical e total, a completa integração das paixões e

³⁰ Graça é o voltar-se – imerecido, inesperado e incompreensível do amor de Deus ao homem conduzindo-o à salvação na comunhão de vida com Deus, desvelando e vencendo libertadoramente a oposição a Deus enquanto prisão do homem em si mesmo. Desvelando a oposição a Deus como prisão do homem em si próprio, pois faz intuir, a partir do acolhimento do amor de Deus, que a vontade, que o homem tem de viver por sua própria força e determinando por si o seu sentido, não é somente vã como também desnecessária e, portanto, só leva à prisão na estreiteza das próprias possibilidades, que no fim só pode ainda transformar a miséria dos limites próprios na virtude de uma modéstia, por força da qual a pessoa se acomoda e se resigna à frustração causada pela transcendência essencial humana (EICHER, Peter. *Dicionário de conceitos fundamentais de teologia*. Trad: João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1993).

sua perfeita ordenação a Deus e à sua vontade salvadora (Cf. BOFF, 2009, p. 512-513).

Quando a doutrina da Imaculada Conceição fala na linguagem da ausência do pecado, trata-se, em essência, da presença da graça, pois ser concebida sem o pecado original significa ser concebida na graça (Cf. RAHNER apud COYLE, 2012, p.150). Ao declarar a impecabilidade original de Maria, o dogma celebra a vitória divina sobre os poderes e principados deste mundo e também que ela foi a primeira dos redimidos em Cristo, por isso ela antecipa a dádiva da graça oferecida a toda a humanidade na encarnação. Essa graça não é oferecida só aos cristãos, é universal, oferecida sempre e em todo lugar a todas as pessoas, segundo a vontade de Deus, oferta que o pecado mais grave não extingue.

O símbolo da Imaculada Conceição apresenta-se como um modelo de pureza absoluta. O coração humano deseja uma transparência total, à pureza da mente e do corpo. *A bula Ineffabilis Deus* afirma sobre a imaculada:

Imaculada, em tudo e por tudo Imaculada; inocente, antes espelho da inocência; ilibada, e ilibada em todos os sentidos; santa e longíssima de toda mancha de pecado; toda pura e toda intacta, antes o exemplar de pureza e da inocência [...]. (ID; n. 30).

Entretanto a pureza não é uma pureza ingênua, mas alguém que é capaz de pisar na cabeça da serpente. Por isso há que se entender a imaculada no horizonte maior da Toda Santa. É preciso entender que sua santidade não vem por um dom radical do Alto, mas também por um profundo combate íntimo que travou durante todo o curso de sua vida contra as forças do mal que contra Ela se lançaram. Maria é a primeira criatura “concebida”, na pureza mais absoluta, pela Mente divina através do verbo eterno. E porque a Virgem, no plano de Deus, vem antes de Eva, ela representa o “protótipo” humano por excelência (Cf. BOFF, 2009, p. 514). Neste caso, é importante lembrar que ela não usurpa o lugar de Cristo. O Concílio Vaticano II ensina que, por ser mãe, Maria é a figura da santidade que, embora na “Igreja ocupa o lugar mais alto depois de Cristo”, é, também, Aquela que está “mais perto de nós” (LG; n. 54).

A imaculada é modelo de busca pela beleza espiritual. Sobre isso o Papa Paulo VI, no discurso proferido na missa de conclusão do Concílio, em 1965, precisamente na festa da Imaculada Conceição afirma:

Maria é a mulher, a verdadeira Mulher ideal e real conjuntamente... A criatura na qual a imagem de Deus se reflete com limpidez absoluta, sem nenhuma perturbação... Espelho nítido e sagrado da infinita Beleza... Essa beleza de Maria Imaculada não se torna para nós um modelo inspirador? Uma esperança confortadora. (PAULO VI, apud. BOFF, 2009, p. 515).

O dogma da imaculada ensina que Maria é bela, porque é amada por Deus e ornada por seus dons, e que a verdadeira beleza origina-se da graça divina, pois não há beleza autêntica senão a que reflete a benevolência e a glória do Criador. Em seguida, a imaculada ensina que sua beleza está em sua fé em seu amor, em sua coragem em sua fidelidade (Cf. BOFF, 2009, 515-516).

A imaculada é modelo para viver uma libertação total. A imagem que prevaleceu da imaculada é a da mulher que esmaga a cabeça da serpente. Esta imagem combina elementos da mulher vestida de sol presente no livro do Apocalipse 12.1-2 e da mulher do Protoevangelho de Gênesis 3.15. Imagem que teve e tem um forte impacto sobre o povo. Por trás disso, está sem dúvida o arquétipo da “mulher e o dragão”. Ela aparece como imagem de santidade e força para realizar o bem, capaz de confrontar a força bruta e destrutiva do mal, chegando a inspirar a luta diante das forças de opressão (Cf. TEMPORELLI, 2011, p. 181). Clodovis Boff afirma:

A expectativa vétero-testamentária, expressa principalmente pelos profetas, de uma redenção absoluta encontrou em Maria suas primícias. “Objeto de uma redenção preservativa ou liberatória, Ela é aquela que foi radical e totalmente “redimida”, e redimida de um modo único e mais sublime” (LG; n. 53). Para Scotus, Maria é a redimida perfeitíssima porque foi redimida de modo perfeitíssimo pelo perfeitíssimo Redentor. Certamente, é um privilégio singularíssimo, mas – repetimos – tal graça especial tem uma “função social” (BOFF. 2009, p. 514).

Em sua função social a imaculada incita a libertação não só política, mas também integral, que inclui a libertação do “eu”, da vontade de poder, de domínio, de endeusamento pessoal. Inspira a libertação em suas raízes mais profundas. Ela representa o anelo de verdadeira libertação e se apresenta como figura da mulher libertada pela graça de Deus (Cf. TEMPORELLI, 2011, p. 182).

3.8. Conclusão

Este capítulo objetivou apresentar a estrutura textual da bula *Ineffabilis Deus*, depois analisou o uso da linguagem dogmática presente na definição do

dogma, o que leva a entender que o mesmo tem características apologéticas. Para legitimar a definição dogmática, Pio IX faz uso da tradição na forma como foi usada na bula de definição, que resume o conceito de Tradição à opinião do magistério, revelando, assim, que a regra de fé exprime o que a autoridade decide em matéria de doutrina, característica muito presente na idade moderna. Em seguida, observou-se o uso do *Sensus fidei*, entendido como a faculdade ou habilidade de penetração cognitiva da verdade da fé e de sua verificação na prática, usado para legitimar a doutrina imaculatista. A bula traz também dois textos bíblicos para fundamentar o dogma, um é o protoevangelho de Gênesis 3.15, que foi interpretado em chave mariana levando em consideração o *sensus plenior*, e outro é o Evangelho de Lucas nas passagens de Lc 1.28, no qual há o anúncio do anjo a Maria, e no qual o termo *Kekaritoméne* é usado na definição no sentido de graça moral. O segundo é o de Lc 1.42, no qual o que se destaca é que Maria é destinatária de uma benção superior por ser mãe de Jesus. Em seguida, faz-se uma análise na perspectiva antropológica em que foi possível entender que, para a Igreja, é um modelo que o cristão pode contemplar e ver que pode vir a ser se, como ela, permanecer na obediência. Posto isto, percebeu-se que o dogma da imaculada tem como objetivo reafirmar o primado da Transcendência contra o imperialismo da subjetividade humana defendida pelo iluminismo. Depois, o dogma apresenta a Imaculada Conceição como modelo para ser seguido pelo cristão católico para alcançar sua plena realização.

4. Considerações Finais

O presente trabalho, intitulado “*A experiência religiosa no dogma da Imaculada Conceição*”, buscou estudar o itinerário histórico percorrido por essa devoção até culminar com a definição dogmática, em 8 de dezembro de 1854, na *Bula Ineffabilis Deus* de Pio IX. A pesquisa também teve como objetivo entender o contexto histórico em que ocorreu a definição dogmática. Posto isto, objetivou, em seguida, realizar uma apresentação e uma análise da *Bula Inefabilis Deus*, bem como sua ressonância antropológica.

A pesquisa inicia-se no período da patrística quando foi possível perceber que a devoção na doutrina sobre a imaculada conceição de Maria ocorre de modo implícito. É um período em que o paralelismo Eva-Maria é muito forte quando são comparadas em termos de desobediência e obediência, morte e vida. Esse paralelismo no qual Maria é enaltecida pela sua obediência e leva os Santos Padres do oriente a chamá-la de Toda Santa (Panaghia). Ao adjetivar Maria como imaculada, simplesmente queriam afirmar sua santidade perfeita desde a origem e que havia estado livre de todo pecado pessoal e de toda falta moral; não tinham em mente a ideia de imunidade do pecado original.

No ocidente, as afirmações sobre a imaculada conceição foram mais cautelosas, o que se observa é que há autores que defendem uma total santidade de Maria. A dificuldade na aceitação da doutrina da imaculada conceição ocorre devido ao pensamento de Agostinho sobre o pecado original.

O período de uma fé explícita ocorre depois do Concílio de Éfeso (431), no qual se teve a definição de Maria como Mãe de Deus. A partir dessa definição, começaram a surgir estudos sobre as consequências da maternidade divina, o que fez nascer afirmações sobre a total pureza de Maria. Após um período de controvérsia sobre o tema, o franciscano Dusn Escoto (+1308) respondeu às objeções que não aceitavam a doutrina imaculatista. Escoto usou o argumento da pré-redenção ou redenção preservativa, ou seja, que Maria foi preservada imune do pecado original em função de ser mãe de Jesus; esse método usado por ele ficou conhecido como “maximalismo”.

A primeira afirmação oficial de Roma sobre a Imaculada pertence ao papa Pio IV com a constituição *Cum praeexcelsa* (1477), na qual o papa recomenda a

celebração da concepção da Virgem Imaculada. Mesmo assim, continuam as controvérsias sobre a questão que diminuíram com o Concílio de Trento (1545-1565), sob um decreto sobre o pecado original que afirmou que nele não estava incluída a Santíssima Virgem, o que legitimou as sanções de Pio IV. Depois, inúmeros papas incentivaram as discussões sobre a imaculada concepção de Maria, até que Pio IX a assumisse como dogma da Igreja.

Observa-se que as festas em honra à imaculada concepção também passam por uma evolução significativa. Surge primeiramente no oriente como festa da concepção de Maria, que não tinha como objetivo festejar a preservação de Maria do pecado, mas celebrar a maneira extraordinária com que Ana ficou grávida da mesma. Do oriente a festa passa para o Ocidente por influência do império bizantino que se expande por toda Europa ocidental.

Após ter percorrido itinerário histórico da devoção à imaculada concepção, pesquisamos o contexto histórico em que Pio IX realizou a definição dogmática, contexto esse que tem sua gênese na baixa idade média, momento em que surge a Reforma protestante que questiona a autoridade da Igreja, bem como denuncia os abusos cometidos dentro dela por seus líderes, inclusive o papa. Em resposta aos ataques dos reformistas a Igreja convoca o Concílio de Trento (1545-1563), cujos decretos tiveram como objetivo reafirmar a autoridade da Igreja na sociedade. Essa atitude apologética fez que o Concílio fracassasse em sua tentativa de restabelecer a unidade. Entretanto ele mostrou que a instituição católica tem uma forte capacidade de recuperação diante de uma gravíssima crise, reforçou a unidade dogmática e disciplinar que, mesmo ameaçada várias vezes, permanece firme. Enfim, abriu um novo período na história da Igreja, determinando, em certo sentido, seus traços essenciais, do século XVI aos dias atuais.

A Reforma Protestante foi acusada, por amplos setores católicos, como responsável por todos os males da civilização moderna e contemporânea. Imputaram-lhe a paternidade do racionalismo e do iluminismo e, portanto, da Revolução Francesa, do liberalismo laicista do século XIX, que por sua vez teria gerado o socialismo, o comunismo e o totalitarismo.

A Igreja enfrenta no século XVIII uma mudança na concepção de mundo. O homem se acha juiz de si mesmo e a razão humana é o principal valor. Com isso, surge o iluminismo que recusou que qualquer religião positiva, qualquer

dogma, qualquer instituição tenha uma atitude de mediadora entre Deus e o homem. Há uma confiança na natureza humana de tal maneira que se entende o ser humano sendo em si bom e não corrompido pelo pecado; sendo assim, não existe necessidade de uma redenção que venha de Deus para o salvar, como afirma a religião cristã. O pecado original e a perda da felicidade primitiva são agora negados ou passam totalmente para segundo plano. O ser humano, com seus próprios recursos, conquistará sua felicidade, descobrirá a verdade e seguirá o que é bom. A corrupção é fruto das más leis, oriundas de falsos princípios, e o ser humano pode encontrar, sozinho, o remédio necessário. Todos esses pontos atentam diretamente contra a doutrina da Igreja e sua autoridade enquanto mediadora entre Deus e o homem.

O iluminismo é a base da Revolução Francesa, que também buscava uma liberdade do ser humano na base só da razão autônoma, e que se tornou anticlerical, atitudes demonstradas pelas perseguições sangrentas, com padres sendo presos, deportados ou executados.

Esse é o contexto de uma modernidade hostil aos ensinamentos da Igreja, que por sua vez não está preparada para enfrentar e dialogar com essa nova realidade, isso devido, em grande parte, pela intransigência dos papas; como Gregório XVI, que na encíclica *Mirari vos* condena o racionalismo. Não diferentemente dele está Pio IX, que se mostrou antimodernista. Em meio a tantos desafios o papa decide proclamar o Dogma da Imaculada Conceição para combater os erros da modernidade, pois tem na Imagem da mulher que pisa a cabeça da serpente aquela que vai livrar a Igreja das forças hostis. Porém, a atitude apologética desse papado vai mais além quando com os documentos *Quanta Cura* e o *Syllabus* condenam os erros da modernidade e, depois, a *Aeterni Patris*, que é a bula de convocação do Concílio Vaticano I que faz uma análise dos males que assombram a sociedade e a Igreja que motivou a convocação do mesmo. No Concílio é aprovada a constituição *Dei Filius* e a *Pastor Aeternus*, dois documentos que condenam os erros modernos e defendem o primado, a jurisdição e a infalibilidade do papa.

A proclamação do dogma está inserida dentro de um contexto conflitivo da relação entre Igreja e o mundo moderno. A Igreja, na tentativa de salvaguardar o sistema político-religioso do tempo da cristandade não consegue perceber e absorver as novas mudanças e valorizar a contribuição que o processo e as

descobertas científicas, sociais e políticas lhe ofereciam para a compreensão do ser-humano, do universo e do próprio mistério da revelação. Posto isto, é possível perceber que a definição do dogma da Imaculada Conceição faz parte de uma série de atitudes apologéticas do pontificado de Pio IX.

Uma análise da bula *Ineffabilis Deus* permite perceber o uso do dogmatismo, ou seja, um sistema autoritário que não permite opiniões contrárias sobre o tema da Imaculada Conceição, chegando a anatematizar quem ousar pensar diferente do magistério.

Pio IX faz uso da tradição para afirmar o dogma da imaculada conceição. Entretanto, o que se evidenciou foi o uso da autoridade do magistério tendo em vista que a bula apenas menciona os papa que defenderam a doutrina imaculatista, o que mostra uma clara indicação de que o magistério é a única fonte para o conhecimento da verdade revelada e deixa em segundo plano as ligações com a Escritura e a tradição. Depois percebemos o uso de *Sensus fidei* para defender a doutrina da Imaculada Conceição, quando Pio IX, na encíclica *Ubi Primum*, convida o episcopado católico a ouvir o clero e o povo sobre o tema. Isso mostra que, embora ao falar da tradição mencione apenas do magistério da Igreja, demonstra uma valorização da devoção popular o que significa uma indicação sobre a função de toda comunidade de fiéis no desenvolvimento doutrinal.

Com relação às provas bíblicas usadas para fundamentar a definição dogmática, fica claro que nenhum texto bíblico fala explicitamente da imaculada conceição. O primeiro é chamado *Proto evangelho* de Gênesis (3.15) que foi interpretado com chave mariana usando o que a Igreja chama de *Sensus plenior*. O segundo é retirado do Evangelho de Lucas (1.28) que trata da saudação do Anjo a Maria; o outro é Lucas (1.42) que trata da saudação de Izabel. A força probatória dessas passagens do Novo Testamento tem mais caráter persuasivo que apodítico, embora forneça um argumento de conveniência em favor da doutrina imaculatista.

O dogma foi interpretado a partir de um horizonte antropológico. Percebe-se que há uma intenção doxológica, ou seja, levar o ser humano a glorificar a Deus. A segunda intenção é uma reação a alguns desvios de fundo sobre o conceito de homem e de sua redenção. Contra o imperialismo da subjetividade

humana, o dogma quis reafirmar o primado da Transcendência, o absoluto “vir antes de Deus”.

Ficou evidenciado que o dogma aplicabilidade na vida do fiel católico à medida que se busca na imagem de Imaculada Conceição uma exemplaridade para viver a relação com Deus. O dogma da Imaculada Conceição ensina a pessoa de fé a ouvir o que Deus tem a dizer. Ela se torna modelo de santidade e de pureza perfeita, sendo ao mesmo tempo um ser humano que luta pela libertação do seu “eu” contra todo tipo de alienação.

O estudo do dogma da Imaculada Conceição, evidenciou a presença de algumas dificuldades com sua legitimidade por não possuir base bíblica direta se formulado no que pode ser chamado de maximalismo mariano e por não ser proclamado em Concílio Ecumênico, o que dificulta o diálogo na linha do ecumenismo. Posto isto, em tempos em que a Igreja procura um maior diálogo inter-religioso, como o dogma da imaculada pode contribuir com essa prática ou ele ainda continua sendo um entrave?

O dogma, embora como visto, com suas limitações, faz-se necessário continuar a ser hermeneutizado a partir dos avanços do saber teológico que não exclui o uso de outras ciências.

A pesquisa evidencia também o risco do dogma da imaculada conceição, levar a uma interpretação errônea por parte do fiel católico sobre a pessoa de Maria, pois pelo fato de ser Imaculada podem entendê-la como um ser fora da realidade humana, ou seja, alguém que não teve dúvidas, crises e dificuldades de uma pessoa comum. Assim, fazem-se necessários estudos sobre a situação atual da religiosidade popular na Imaculada Conceição para perceber se o discurso teológico usado pelos líderes religiosos das comunidades não continuam, por falta de conhecimento atualizado, a transmitir aos fiéis as ideias de um maximalismo mariano, ou ainda, se esse não é usado na tentativa de “conquistar” mais fiéis, tendo em vista o poder que a figura de Maria tem de atrair pessoas para celebrações em sua honra.

Referências

- AGOSTINHO, Bispo de Hipona. **A Virgem Maria**: cem textos Marianos com comentários. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1996.
- ALBERIGO, Giuseppe. **A Igreja na história**. Trad: Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulinas, 1999. (Col: Igreja na história).
- ALBERIGO, Giuseppe. **História dos concílios ecumênicos**. Trad: José Maria de Almeida. São Paulo: Paulinas, 1995.
- BALTHASAR, Von, *et al.* **O culto a Maria hoje**. Trad: Luiz João Gaio. São Paulo: Paulinas. 1979.
- BASTERO, Juan Luiz. El dogma de la Inmaculada Concepción. Breve recorrido histórico-teológico. **Anales de teología**. Chile, UCSC, v.15, p. 361-397. jul.\dez. 2013.
- BOFF, Clodovis. **Mariologia social**: o significado da Virgem para a sociedade. São Paulo: Paulus, 2006.
- CARR, Aidan; WILLIAMS Germain. **Immaculada Concepcion de Maria**. Biblioteca de autores cristianos. Pontificia Universidad de Salamanca. Madri. 1964.
- CECCHIN, Stefano. L´Inmacolata Concezione. Breve storia del dogma. **Studi Mariologici**. PAMI. Roma. 2003
- CECCHIN, Stefano. Texto y contexto de la definicion dogmática de la Inmaculada Concepción. **Verdade y vida**: Revista franciscana de pensamiento. n. 239, p.7-40, Jan.\ Abr.2004.
- COSTA, Roberto Sandro (org.). **Imaculada**: Maria do povo Maria de Deus. Petrópolis: Vozes, 2004.
- COYLE, Kathleen. **Maria tão plena de Deus e tão nossa**. Trad: Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Paulus, 2012. (Col. Temas Marianos)
- DENZINGER, Heinrich. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral**. Tradução de José Marino e Johan Konings. São Paulo: Paulinas, Edições Loyola, 2007.
- DUFFY, Eamon. **Santos e Pecadores**: história dos Papas. Trad: Luiz Antônio Araújo. São Paulo: Cosac & Naify, 1998.
- EICHER, Peter. **Dicionário de Conceitos fundamentais de teologia**. Trad: João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1993.
- FIORES, Stefano de. **Maria em la teologia contemporanea**. Salamanca: Verdad e Imagen, 1991.
- FIORES, Stefano de; MEO, Salvatore. **Dicionário de Mariologia**. Trad: Álvaro A. Cunha, Honório Dalbosco, Isabel F.L. Ferreira. São Paulo: Paulus, 1995.
- FIORES, Stefano de; MEO, Salvatore. Figura bíblica de Maria e sua inculturação popular. **Atualidade Teológica**. Revista do Departamento de Teologia da PUC-Rio. n.36. 320-347. Set./dez. 2010.
- FITZMYER, Joseph A. **A bíblia na Igreja**. Trad: Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Loyola, 1997.

- FORTE, Bruno. **Maria a mulher ícone do mistério**: ensaio de mariologia simbólico-narrativa. Trad: Bênoni Lemos. São Paulo: Paulinas, 1991. (Col. Teologia sistemática).
- GAUDIO DEL, Daniela. **Maria de Nazaré**: breve tratado de mariologia. Trad: José Dias Goulart. São Paulo, 2016.
- GEFFRÉ, Claude. **Como fazer teologia hoje**: hermenêutica teológica. Trad: Bênoni Lemos. São Paulo: Ed. Paulinas, 1989.
- GONÇALVES, Paulo Sergio Lopes de; SOUZA, Ney de. **Catolicismo e sociedade contemporânea**. Do Concílio Vaticano I ao Contexto histórico-teológico do Concílio Vaticano II. São Paulo: Paulus, 2013. (Col. Igreja na História)
- GONZÁLEZ, Carlos Ignacio. **Maria evangelizada e evangelizadora**. Trad: José A. Ceschin. São Paulo: Loyola, 1990.
- GORGUES, Miguel Angel Catalá; HERRERO, Llorens. La Inmaculada Concepción en la historia, la literatura y el arte del pueblo valenciano. **De la Generalitat Valenciana**. Valencia. 2007.
- GUZMÁN, Antonio José Peinado. **La Inmaculada Concepción em Granada. Cuadernos de Arte e Iconografía**. Madri, FUE, n.45. 23.T.
- HACKMANN, Luiz Geraldo Borges. O documento da comissão teológica internacional sobre o sensus fidei. **Teocomunicação**, Porto Alegre. V.45, maio-ago 2015. p. 117-135. Disponível em: http://repositorio.pucrs.br/dspace/bitstream/10923/8260/2/O_documento_da_Comissao_Teologica_Internacional_sobre_o_sensus_fidei.pdf. Acesso em: 26 nov. 2017.
- IWASHITA, Pedro. **Maria e Iemanjá**: análise de um sincretismo. São Paulo: Paulinas, 1991. (Col. Pesquisa e projeto).
- KÜNG, Hans. **A Igreja Católica**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.
- LAURENTIN, René. **Breve tratado de teologia mariana**. Trad: Rose Marie Muraro. Petrópolis: Vozes. 1965.
- LENZENWEGER, José; et al. **História da Igreja Católica**. 2.ed. Trad: Fredericus Stein. São Paulo: Loyola. 2013.
- LENZENWEGER Jose; et al. **História da Igreja Católica**. Trad: Fredericus Stein. São Paulo. Loyola. 2006
- MARTINA, Giacomo. **História da Igreja de Lutero a nossos dias**: a era do absolutismo. Trad. Orlando Soares Moreira. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2015. 2.T.
- MARTINA, Giacomo. **História da Igreja de Lutero à nossos dias**: período da reforma. Trad. Orlando Soares Moreira. 5. ed. São Paulo: Loyola, 2014. 1.T.
- MARTINA, Giacomo. **História da Igreja de Lutero à nossos dias**: A era do liberalismo. Trad. Orlando soares Moreira. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2005. 3.T.
- PELIKAN, Jaroslav. **Maria através dos séculos**: seu papel na história da cultura. Trad: Vera Camargo Guarnieri. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- ROSCHINI, Gabriel. La madre de Dios: Según la fe y la teología. **Editorial Apostolado de la prensa**. V.2. 1954.

ROSCHINI, Gabriel. La madre de Dios: Según la fe y la teología. **Editorial Apostolado de la prensa**. V.2. 1954.

SESBOÜÉ, Bernard, THEOBALD, Christoph. **História dos dogmas**: a palavra da salvação. Trad Aldo Vannuchi. São Paulo: Loyola, 2006. 4.T.

SESBOÜÉ; Bernard.org. **História dos dogmas**: os sinais da salvação. Trad: Margarida Oliva. São Paulo: Loyola, 2005. 3.T.

SOARES, Maria Afonso Ligorio. **Revelação e diálogo intercultural**: nas pegadas do Vaticano II. São Paulo: Paulus, 2015. (Col. Marco conciliar).

TEMPORELLI, Clara. **Maria mulher de Deus e dos pobres**: releitura dos dogmas. Trad: Maria Paula Rodrigues. São Paulo: Paulus, 2010. (Col. Temas Marianos).

VILANOVA, Evangelista. **Historia de la teologia cristiana**. Barcelona: Herder, 1992. 3.T.

VILANOVA, Evangelista. **Historia de la teologia cristiana**. Barcelona: Herder, 1989. 2.T.

ZACHENI, Guido. **A Idade Moderna**: Curso de história da Igreja. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 1999.

Documentos da Igreja:

Bula Ineffabilis Deus. Documentos de Gregório XVI e de Pio IX. Trad: Darci L. Marin. São Paulo: Paulus, 1999. (Col. Documentos da Igreja).

Constituição dogmática Aeterni Patris. Documentos de Gregório XVI e de Pio IX. Trad: Darci L. Marin. São Paulo: Paulus, 1999. (Col. Documentos da Igreja).

Constituição dogmática Dei Filius. Documentos de Gregório XVI e de Pio IX. Trad: Darci L. Marin. São Paulo: Paulus, 1999. (Col. Documentos da Igreja).

Constituição dogmática Lumem Gentium. Documentos do concílio ecumênico Vaticano II (1962-1965). Trad: Tipografia Poliglota Vaticana. São Paulo: Paulus, 1997. (Col. Documentos da Igreja).

Constituição dogmática Sacrosanctum Concilium. Documentos do concílio ecumênico Vaticano II (1962-1965). Trad: Tipografia Poliglota Vaticana. São Paulo: Paulus, 1997. (Col. Documentos da Igreja).

Constituição dogmática Sacrosanctum Concilium. Documentos do concílio ecumênico Vaticano II (1962-1965). Trad: Tipografia Poliglota Vaticana. São Paulo: Paulus, 1997. (Col. Documentos da Igreja).

Encíclica Mirari vos. Documentos de Gregório XVI e de Pio IX. Trad: Darci L. Marin. São Paulo: Paulus, 1999. (Col. Documentos da Igreja).

O sensus fidei na vida da Igreja. Disponível em:

www.vatican.va/roman.../rc_cti_20140610_sensus-fidei_en.htm> acesso em: 26 nov. 2017.

Syllabus. Documentos de Gregório XVI e de Pio IX. Trad: Darci L. Marin. São Paulo: Paulus, 1999. (Col. Documentos da Igreja).