

## *Catolicismo social europeu, Rerum Novarum e primazia do reino de Deus nas origens do catolicismo de esquerda na América Latina*

Alex Villas Boas<sup>1</sup>  
Ernesto Lazaro Sienna<sup>2</sup>

DOI: <http://dx.doi.org/10.4025/rbhranpuh.v11i32.43877>

**Resumo:** A proposta do presente artigo é mostrar como algumas posturas eclesiais, movimentos de cunho social dentro do Catolicismo no século XIX e algumas ênfases teológicas estão na origem do que pode ser entendido como catolicismo de esquerda, terreno fértil para o desdobramento das Teologias da Libertação do século XX. Entre os elementos que podem ser elencados para este período de gênese do compromisso social do catolicismo moderno se destaca o movimento que viria a ser conhecido como Catolicismo Social na Europa que exigia uma resposta da Igreja para a grave situação do proletariado que sofre os efeitos da Revolução Industrial, resultando na Encíclica *Rerum Novarum* do Papa Leão XIII, publicada em maio de 1891, e posteriormente é reafirmada no Concílio Vaticano II. Dentro destes dois aspectos se desenvolve a crescente recuperação e ênfase da categoria teológica do Reino de Deus, que possibilitava um outro imaginário social e formas de diálogo e cooperação com outros movimentos e teorias sociais e políticas.

**Palavras-chave:** Catolicismo Social, *Rerum Novarum*, Reino de Deus, Catolicismo de Esquerda

### *European Social Catholicism, Rerum Novarum and Primacy of the Kingdom of God in the Latin America Left Catholicism origins*

**Abstract:** The aim of this article is to show how some ecclesial positions, social movements within the Catholicism in the nineteenth century, and some theological emphases are the origin of what can be understood as Left Catholicism, fertile ground for the unfolding of the Liberation Theologies of the century XX. Among the elements that can be mentioned for the period beginning of the the social commitment of modern

<sup>1</sup> Professor Livre Docente em Teologia na Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC PR) nos Programas de Pós-Graduação em Teologia e de Pós-Graduação em Direitos Humanos. Pós-doutorado pela Pontifícia Università Gregoriana de Roma (PUG). Doutor em Teologia Pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC Rio). Email: alex.boas@pucpr.br.

<sup>2</sup> Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC PR). Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC RS). Professor do Curso de Teologia da PUC PR. Email: erneste.sienna@pucpr.br.

Catholicism stands out the movement that would come to be known as Social Catholicism in Europe that demanded a response from the Church to the grave situation of the proletariat that suffers the effects of the Revolution Industrial, resulting in the Encyclical *Rerum Novarum* of Pope Leo XIII, published in May 1891, and later reaffirmed in the Second Vatican Council. Within these two aspects there is a growing recovery and emphasis on the theological category of the Kingdom of God, which allowed for another social imaginary and forms of dialogue and cooperation with other movements and social and political theories.

**Keywords:** Social Catholicism, *Rerum Novarum*, Kingdom of God, Left Catholicism

***Catolicismo social europeo, Rerum Novarum y la primacía del Reino de Dios en los orígenes del Catolicismo de izquierda en América Latina***

**Resumen:** La propuesta del presente artículo es mostrar cómo algunas posturas eclesiales, movimientos de naturaleza social dentro del catolicismo en el siglo XIX y algunos énfasis teológicos están en el origen de lo que puede ser entendido como catolicismo de izquierda, terreno fértil para el desdoblamiento de las Teologías de la Liberación del siglo XX. Entre los elementos que pueden ser enumerados para este período de génesis del compromiso social del catolicismo moderno se destaca el movimiento que vendría a ser conocido como el Catolicismo Social en Europa que exigía una respuesta de la Iglesia para la grave situación del proletariado que sufre los efectos de la Revolución Industrial, resultando en la Encíclica *Rerum Novarum* del Papa León XIII, publicada en mayo de 1891, y posteriormente es reafirmada en el Concilio Vaticano II. Dentro de estos dos aspectos se desenvuelve la creciente recuperación y el énfasis de la categoría teológica del Reino de Dios, que permitía otro imaginario social y formas de diálogo y cooperación con otros movimientos y teorías sociales y políticas.

**Palabras clave:** Catolicismo Social, *Rerum Novarum*, Reino de Dios, Catolicismo de Izquierda.

*Recebido em 26/07/2018 - Aprovado em 12/08/2018*

***Introdução: Contexto social e eclesial das revoluções***

Ao final do século XVIII a França atravessava uma grave crise política, social e econômica que colocou o sistema monárquico absolutista em choque com a população cada vez mais oprimida. O Estado francês estava submerso em uma grande dívida que havia aumentado sobremaneira por conta dos gastos que o Rei Luis XV (1710-1774) havia promovido com a participação e consequente derrota para a Inglaterra e seus aliados na Guerra dos Sete Anos (1756-1763) e com a ajuda financeira e militar que o Rei Luiz XVI (1754-1791) havia promovido aos Estados Unidos para sustentar a guerra contra seus colonizadores. Esses fatores enfraqueceram muito a economia francesa

tornando insustentável a manutenção do regime monárquico. Para fazer frente ao déficit orçamentário e aumentar a arrecadação o rei Luis XVI com sua monarquia resolveu aumentar os impostos e endurecer a rigidez da fiscalização.

Como não bastasse a situação econômica de desequilíbrio fiscal e o grande endividamento do Estado, os camponeses franceses amargaram entre os anos de 1787 e 1789 “uma sucessão de colheitas medíocres ou totalmente deficitárias” (LEFEBVRE, 1989, p. 117), o que fez com que os alimentos se tornassem escassos e muito caros. A alta geral fez o preço do pão disparar chegando, em 1789, a consumir 88% do orçamento familiar, restando “apenas 12% do rendimento para as demais despesas. A alta dos preços poupava as categorias sociais abastadas, e sobrecarregava o povo” (SOBOUL, 1989, p. 24).

A falta de alimentos e a exploração cada vez mais constante do povo, mergulhou a França em muitos conflitos, não somente nas cidades, mas também nos campos. A mobilização popular, sobretudo em Paris, com a participação dos *sans culotte*, literalmente “sem calção” – pois diferente dos aristocratas, o povo em geral, mais pobre, não usava calção – mesmo que inicialmente motivada pelo sustento básico – o pão de cada dia – acabou se tornando um fator importante no contexto da revolução: “[...] não menos importante era a mobilização popular, que constituía a esfera da ação revolucionária direta. Desde alguns anos explodiam insurreições camponesas em várias regiões da França” (GRESPLAN, 2016, p. 83).

O proletariado francês, camponeses ou assalariados, sendo pressionados pelas situações de degradação, exploração, desemprego, carestia de alimentos em que viviam incitavam à muitas revoltas, a onda de “fome mobilizou o povo” (SOBOUL, 1989, p. 24) e, nesta situação, “não seria de admirar, portanto, que a penúria e a carestia gerassem regularmente tumultos”. A violência revolucionária foi inaugurada pelo conhecido motim Réveillon, um dos mais sangrentos da Revolução, com cerca de 300 pessoas mortas pela guarda francesa e milhares de feridos, como forma de repressão (LEFEBVRE, 1989, p. 121; GODECHOT, 1989, p. 59).

Além destas questões ainda havia o enorme desequilíbrio entre a vida simples do povo e o *modus operandi* da vida dos membros do clero e da realeza que não contribuíam com os impostos, mas era pautada por grandes privilégios, mordomias e ostentações de todo tipo. O rei não tinha um planejamento orçamentário, e a nobreza despendia muitos gastos para suprir suas despesas, lançando mão de novos impostos para manter seu padrão de vida. Dizia-se que Maria Antonieta, (a rainha) era uma perdulária, sendo apelidada de “madame déficit” (GODECHOT, 1989, p. 51) . O luxo dos privilegiados era uma ofensa à miséria dos pobres. Somente os trabalhadores e a burguesia eram

penalizados com o pagamento dos impostos e taxas atribuídos pela monarquia e que mantinham o sistema (VOVELLE, 2007, p. 23).

A época da Revolução, por força da lei e do sistema político francês existiam três classes sociais, ou três ordens: clero (Primeiro Estado), nobreza (Segundo Estado) e o povo (Terceiro Estado). As duas primeiras eram por “natureza” dominantes e a terceira era, “por natureza”, subserviente e vivia praticamente sob a pesada mão feudal das duas primeiras o que gerava uma enorme comoção e desigualdade social. A França era o país com maior população da Europa ao final do século XVIII, aproximadamente 23 milhões de habitantes. Deste contingente não havia mais que 100 mil sacerdotes (Primeiro Estado), e 400 mil nobres (Segundo Estado), “todo o resto pertencia ao Terceiro Estado”. A sociedade francesa, sobretudo, o chamado Terceiro Estado, exigiam uma reforma fiscal que obrigasse, esses dois últimos seguimentos, a contribuírem com os mesmos impostos que eram recolhidos pela população em geral. O povo consistia em cerca de quase 98% da população, o clero e a aristocracia eram apenas 2%, mas detinham o poder, viviam favorecidos por muitos privilégios e não contribuíam com os altos impostos que mantinham o Rei e sua corte. Assim, o pano de fundo para a Revolução de 1789 vai se tecendo no tear da crise econômica e social (COBBAM, 1989, p. 117; SOBOUL, 1989, p. 8-9; 22).

As tentativas de reforma fiscal para conter o déficit no orçamento esbarravam na crise política entre o parlamento e o rei, dada a oposição sistemática das classes privilegiadas, que seriam afetadas pela reforma, sobretudo com o pagamento de impostos. Enquanto clero e nobreza, os dois primeiros estados, eram mais homogêneos em seus integrantes, o Terceiro Estado, era uma espécie de um grande guarda-chuva que abrigava em baixo de si todos os outros seguimentos da população que não se enquadravam nos dois primeiros. Por isso muitas tensões se dão no bojo do Terceiro Estado, onde os interesses são os mais diversificados, tendo em vista que as necessidades dos trabalhadores assalariados não são as mesmas dos comerciantes, industriais, banqueiros ou proprietários de terra, entre outros, que estão todos no Terceiro Estado (GODECHOT, 1989, pp. 44-50).

### ***1. Revolução Francesa e o Iluminismo***

Em maio de 1789, houve a Convocação dos Estados Gerais pelo Rei Luis XVI, a saber os três estados, que não ocorriam desde 1614, visando uma solução diante da grave crise que assolava o Estado francês. Esta convocação causou muita expectativa na população, sobretudo, os de mais baixa renda tinham grande esperança na Convocação e seu desdobramento na Assembleia Constituinte de que “conseguissem realizar reformas efetivas para melhorar sua condição de vida e, neste sentido, estavam dispostos a lutar

para apoiar as decisões destas instituições contra os setores conservadores do antigo regime” (GRESPLAN, 2016, p. 83):

A convocação dos Estados Gerais suscitou no povo uma emoção profunda: desde então, a esperança e o medo caminharam par a par, ao ritmo da Revolução, deixando transparecer através dos acontecimentos políticos as motivações sociais que constituem sua mola essencial. A mentalidade revolucionária precisou-se, de início, naturalmente, nas consciências individuais e nas fileiras da burguesia. A mentalidade do Terceiro estava longe, sem dúvida, de ser uniforme: camponeses, artesãos e burgueses sofriam diferentemente o Antigo Regime; a penúria tendia a opor pobres e ricos, consumidores e produtores. Mas as condições gerais da economia e da sociedade, como as da política erguiam o conjunto do Terceiro contra a aristocracia e o poder real fiador do privilégio (SOBOUL, 1989, p. 28).

Os Estados Gerais foram assim compostos por 1139 delegados: Primeiro Estado com 291 membros (clero), Segundo Estado com 270 (nobreza) e o Terceiro Estado com 578 (povo). Como as votações se davam por estado (um voto para cada estado) e não por representantes os dois primeiros se uniam e derrotavam o terceiro estado nas votações. Inconformados com as derrotas, o Terceiro Estado – contando com apoio de alguns membros dos outros estados – solicitou uma mudança nas votações para que fossem por número de representantes e não mais por estado. O Rei Luis XVI prevendo que desta maneira o terceiro estado podia ter condições de aprovar mudanças substanciais contra seus interesses, do clero e da nobreza, ameaçou dissolver os Estados Gerais. Os representantes do terceiro estado se rebelaram refugiando-se em uma das salas do Palácio, exigindo que fosse convocada uma Assembleia Nacional Constituinte eles fizeram um juramento de se manterem unidos até que fosse elaborada uma nova Constituição para a França. Este fato do juramento aconteceu no dia 20 de junho de 1789, sendo considerado o estopim da Revolução Francesa (GODECHOT, 1989, p. 59).

Nesta época o ministro das finanças francês era o economista suíço Jacques Necker (1732-1804), que era favorável aos Estados Gerais, a limitar os gastos da aristocracia e fazer concessões aos membros do terceiro estado, buscando assim, promover uma abertura as reformas necessárias. Temendo grandes mudanças e perda dos seus interesses

e da aristocracia, o rei Luis XVI tentando reverter a situação demitiu o ministro Necker e instalou em seu lugar, no ministério das finanças, o conservador barão de Bretevil e determinou que tropas reais fossem para Paris com o intento de conter a rebelião.

Os ânimos dos representantes do terceiro estado se acirraram e a população saiu às ruas de Paris no dia 14 de julho de 1789, em busca de armas. Eles sabiam que havia na cidade dois depósitos de armamentos, o *Hôtel National des Invalides*, edificação construído pelo Rei Louis XIV no ano de 1670, para abrigar os soldados feridos e inválidos de guerra e a Bastilha, que fora construída durante a Guerra dos Cem Anos (séc XIV e XV), para funcionar como portal de entrada para o bairro de Saint-Antoine, em Paris e que servia como depósito de armas e para onde se enviavam alguns presos denominados de inimigos da monarquia.

Uma grande multidão, cerca de quase 50 mil pessoas (GODECHOT, 1989, p. 66), “correu para os Invalides, onde, na manhã do dia 14 de julho, apropriou-se de 32.000 fuzis” (LEFEBVRE, 1989, pp. 127-128). A tomada da Bastilha, na tarde de 14 de julho, fornecia a munição para a Revolução e inicia os confrontos, vários soldados são massacrados tendo suas cabeças cortadas, inclusive a do próprio governador da Bastilha, o marquês de Launay (GODECHOT, 1989, p. 67). A tomada da Bastilha, significa a queda de um importante símbolo do poder real absolutista, é o início do fim do Antigo Regime, “a revolução popular tinha ganhado sua primeira batalha” (OLIVEIRA, 2014, pp. 420-421).

Embora a Bastilha, velha fortaleza que perdera sua função militar, não fosse mais importante sequer como prisão, ela ainda tinha um valor simbólico como baluarte do absolutismo. Sua tomada pelo povo enfurecido teve imenso impacto e influenciou movimentos semelhantes também nas províncias, onde prefeitos e câmaras municipais foram alvo de ataques nas semanas seguintes, sendo substituídos por pessoas da confiança do terceiro estado. Muito importante também foi o fenômeno conhecido como o “grande medo”, no qual camponeses assustados com súbita falta de autoridade civil e revoltados contra os tributos que deviam pagar aos senhores, em condições de extrema penúria, invadiram e incendiaram castelos da nobreza rural, geralmente massacrando seus ocupantes (GRESPLAN, 2016, pp. 83-84).

Esse antigo regime era algo que deveria ficar para trás como que se fosse possível apaga-lo, pois “desde o começo os revolucionários deram o nome de ‘Antigo Regime’ ao mundo que eles haviam destruído como se quisessem virar a página e começar uma nova aventura. Esse Antigo Regime era o reino da França, uma monarquia sob o reinado de Luis XVI e de sua esposa, Maria Antonieta” (VOVELLE, 2007, p. 11).

O ano de 1789 acabou se tornando um marco não só para o Ocidente, mas determina o início da Idade Contemporânea, pondo fim ao Antigo Regime, em que os privilégios de uma minoria se impunham ao povo – formado por trabalhadores, camponeses e burgueses, “moradores das cidades e dos campos, ricos e pobres, que constituem, no total 95% dos franceses” (VOVELLE, 2007, p. 15) – destinados a serem sempre povo, sem privilégios, sem direitos políticos como o voto, e que deveriam manter o Estado, bem como todos os privilégios de seus dirigentes com o pagamento dos impostos.

A Revolução Francesa está situada dentro das influências das grandes transformações sociais, como “uma série de revoluções, Genebra, na Bélgica, nos Países Baixos, nos Estados Unidos” (VOVELLE, 2007, p. 10), e ideológicas como o movimento iluminista que já vinha sendo desenvolvido desde o século anterior, mas que encontrou terreno fértil na Europa do século XVIII, onde a sociedade passava a questionar-se em sua forma de organização e sobretudo sobre a produção do conhecimento que, até então, estava como que um monopólio da igreja. As ideias iluministas é que impulsionam a uma nova imaginação social:

O choque provocado por estas novas concepções foi ainda mais forte quando sua difusão encontrou na *Enciclopédia* um veículo adequado. Em 1746, alguns editores franceses propuseram a Diderot e a D’Alembert que traduzissem do inglês a *Cyclopedia* de Chamber, publicada em 1728. Compreendendo a oportunidade única que lhes era oferecida naquele momento de embate de ideias, os dois filósofos sugerem organizar um texto completamente novo, e chamam os grandes pensadores iluministas para colaborar com o empreendimento [...] Profundamente críticos da religião – alguns deístas, outros simplesmente ateus –, seus autores minavam as bases da fé pela simples exposição de alternativas plausíveis à história da criação ensinada pela *Bíblia*. Na medida em que a autoridade da Igreja era

essencial na estrutura absolutista do poder, a irreligiosidade levada à contestação latente do Estado e da ordem feudal, ambos baseados no respeito ao privilégio e à hierarquia “natural”. Para a *Enciclopédia*, ao contrário, “natural” é o estado em que todos os homens vivem em igualdade de condições, em que todos têm direitos básicos comuns, e não o “estado civil” que institui as diferenças sociais. Aqui a filosofia política de Locke desempenhava papel fundamental, levantando suspeitas sobre a legitimidade das prerrogativas aristocráticas (GRESPLAN, 2016, pp. 49-50).

### **1.1. Direita e Esquerda na Revolução Francesa**

Foi a partir da nova Constituição francesa que passou a vigorar o que se conhece hoje por direita e esquerda no jogo político partidário. A partir desta nova Constituição o sistema político francês passou a ser exercido com base na Tripartição dos Poderes Políticos entre Legislativo, Judiciário e Executivo o que marcou a passagem do Estado Absolutista onde o monarca detinha todo o poder para um Estado democrático e liberal.

Nas sessões da Assembleia francesa, do lado direito se colocavam os integrantes da alta burguesia (clero e realeza), denominados girondinos, pelo fato de a maioria de seus integrantes serem provenientes de uma região no sudoeste da França muito próspera chamada Gironda. Moderados e conservadores, legislavam em favor de seus interesses e negócios, defendiam o cerceamento político dos trabalhadores. Eram liderados pelos advogados Jacques-Pierre Brissot (1754-1793) e François Buzot (1760-1794) e pelo economista Jean Marie Roland (1734-1793). Seguindo os ideais iluministas de Voltaire desejavam concentrar o poder no parlamento através de uma Monarquia Constitucional.

Ao lado esquerdo da Assembleia, se posicionavam os representantes da baixa burguesia e do proletariado francês (trabalhadores, colonos, artesãos, profissionais liberais, comerciantes), denominados de jacobinos.<sup>3</sup> Eram mais radicais, com forte influência dos ideais de Rousseau defendiam a República com os três poderes, o voto universal, maior participação popular no governo, a igualdade de direitos, a limitação do poder real. Eram liderados pelos advogados Maximilien de Robespierre (1758-1794) e

---

<sup>3</sup> O termo “jacobinos” refere-se ao convento de Saint-Jacques, local onde se reuniam os membros do clube maçônico jacobino. A época os Dominicanos tinham dois conventos em Paris que eram denominados pela rua onde se localizavam, o da Rue Saint-Jacques é o mais velho.



Georges Couthon (1755-1794), pelo jornalista Honoré Mirabeau (1749-1791) e pelo filósofo Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat, marquês de Condorcet (1743-1794).

Nas eleições de 1792 a esquerda francesa foi vitoriosa com os jacobinos, inaugurando o período conhecido como Convenção que foi o mais radical e violento da Revolução Francesa. Neste período a República foi adotada, os jacobinos assumiram o poder e em 1793 decapitaram o Rei Luís XVI, bem como outros vários suspeitos acusados de serem traidores da Revolução. Esse período ficou conhecido também como “O Terror”, foi o mais sangrento e se estendeu entre 1793 (quando os jacobinos assumem o poder) até julho de 1794 (quando Robespierre é preso). Estima-se que no período em que os jacobinos estiveram no poder mais de cinco mil pessoas foram guilhotinadas. Para deixar o método de decapitação mais humano o deputado altruísta Joseph-Ignace Guillotin (1738-1814), que era contra a pena de morte, desenvolveu um dispositivo mecânico para eliminar os criminosos: “ao decepar a cabeça em um piscar de olhos, a guilhotina pretendia evitar todo sofrimento inútil” (VOVELLE, 2007, p. 51).

O período do Terror chega ao seu final com o golpe de Termidor, décimo-primeiro mês do Calendário Revolucionário Francês, que aconteceu nos dias 27 e 28 de julho de 1794, que tirou Robespierre do poder, tendo sido decapitado no dia seguinte ao golpe juntamente com mais de uma centena de outros jacobinos. Com o golpe e a morte de Robespierre os girondinos assumem o poder e em 1795 restauram muitos dos privilégios que já haviam sido derrubados anteriormente pelos jacobinos.

Em suma, apesar das contradições históricas dos partidos, para o ideal revolucionário o sistema que defende as diferenças não é legítimo, e o que está em cheque é a posição de um grupo que entende a desigualdade social como natural (direita), e dela se serve, e um outro grupo que a compreende como um processo histórico e social que deve ser enfrentando (esquerda).

## ***1.2. Revolução Francesa, a questão dos pobres e a ascensão da burguesia capitalista***

A pobreza na França foi um processo resultante da convergência de diversos fatores. Sucessivas safras ruins de grãos que escassearam o pão e elevaram sobremaneira o preço, no outro extremo, abundantes colheitas de uva resultaram em grade produção de vinho e conseqüentemente queda do preço por conta da oferta; as indústrias inglesas estavam mais bem desenvolvidas, sobretudo, na produção de tecidos, o que levou a produção têxtil francesa à uma forte decadência; as guerras envolvendo a Turquia, Polônia, Rússia e Áustria agitaram grande parte da Europa o que tornou impraticável a

exportação para outros países; além do grande endividamento do Estado, fizeram as oportunidades de emprego despencar:

O desemprego aumentou cruelmente, justo no momento em que o custo de vida também subia de forma vertiginosa. Os operários não podiam obter aumento de salários; calcula-se que, do período de 1726 a 1741 até o de 1785 a 1789, os preços aumentaram 65 por cento, enquanto os salários subiram apenas 22%. Em 1789, um operário parisiense ganhava em média de 30 a 40 *sous*, (equivalente a um vigésimo do franco) e para que ele pudesse viver, o pão não deveria custar mais do que dois *sous* a libra: na primeira quinzena de julho custava o dobro; na província o preço era bastante superior, chegando a oito *sous* ou mais, em Paris, receando sublevações, o governo vendia o pão abaixo do custo do trigo importado. Desde a morte de Luis XIV o pão nunca custara tanto (LEFEBVRE, 1989, p. 119).

De acordo com um levantamento de 1785, constata-se que mais da metade da população estava abaixo da linha de pobreza. Os pobres haviam aumentado em muito, aproximadamente 14% da população está na faixa mais baixa de renda, boa parte formada, por inválidos, idosos, enfermos, mulheres e crianças abandonadas (COBBAN, 1989, pp. 112-113). Lefebvre afirma que o centro da Revolução não era o despotismo da monarquia, mas seu alvo principal era a aristocracia, foi uma luta do Terceiro Estado contra os outros dois, “uma luta social, uma guerra de classes” (LEFEBVRE, 1989, p. 74).

Assim, o processo revolucionário francês se deu dentro de uma complexidade social em que tudo o que não se caracterizava como da corte real, da nobreza aristocrática ou membros do clero, eram o povo. Para Albert Soboul (1914-1982) “a revolução assinala a elevação da sociedade burguesa e capitalista na história da França. Sua característica essencial é ter realizado a unidade nacional do país por meio da destruição do regime senhorial e das ordens feudais privilegiadas” (Soboul, 1989, p. 7). Para René Remond (1918-2007) além da unidade social a Revolução Francesa ajudou a desenvolver os modernos nacionalismo em outras duas frentes: “A Revolução Francesa suscitou o nacionalismo moderno, pelo menos em três modos: em primeiro lugar, pela influência de suas ideias, a independência e a unidade nacionais decorrem diretamente dos princípios de 1789” (RÉMOND, 1976, p. 153).

A Revolução Francesa, contudo, também deu condições para que o capitalismo pudesse se desenvolver na França: “[...] a revolução burguesa é melhor entendida como provendo uma estrutura legal e política na qual o capitalismo industrial poderia desenvolver-se” (OLIVEIRA, 2014, p. 419), ou como afirma “Robert R. Palmer (1909-2002), a Revolução “limpou o caminho para o triunfo do capitalismo” (OLIVEIRA, 2014, p. 419), ou ainda na visão de Afred Cobban (1901-1968) “tratou-se de uma revolução a favor, e não contra, do capitalismo (COBBAN, 1989, p. 141). Dito de outro modo, apesar dos ideias de liberdade, igualdade e fraternidade que traduziam a luta contra a desigualdade social, o surgimento do capitalismo na Europa é uma das consequências da Revolução Francesa: “A revolução, é apenas o clímax de uma longa evolução econômica e social que transformou a burguesia na soberana do mundo” e “a Revolução, pela primeira vez na Europa, proclamou a liberdade de iniciativa, ela abriu o caminho para o capitalismo” (COBBAN, 1989, p. 59).

Enquanto na Europa continental se desenvolvia o processo revolucionário francês, com acento político, social, popular, ideológico, sob a égide da razão iluminista, do outro lado do Canal da Mancha, nas Ilhas Britânicas, se desenvolve, na segunda metade do séc, XVIII, outro tipo de revolução, dando origem “a um novo padrão de organização social, política econômica e cultural”, a Revolução Industrial (VISENTINI & PEREIRA, 2008, p. 17). Enquanto o mundo agrícola europeu andava a passos lentos, a Inglaterra estava desenvolvendo uma agricultura puramente capitalista que viria a financiar o desenvolvimento industrial (HOBSBAWM, 2016, pp. 33-44).

O que os franceses experimentaram com a Revolução a partir de 1789, os britânicos já haviam se familiarizado desde o século XVII. A Inglaterra já havia liderado em 1640 o início “das revoluções liberais-burguesas [...] caracterizada pela ascensão do poder de uma nova classe, a burguesia, cujo poder era legitimado não mais pela terra e pelos títulos herdados – como o eram, durante o Antigo Regime, a aristocracia e o clero –, mas pela acumulação de capital. No campo religioso Henrique VIII (1491-1547) já havia feito sua reforma quando através do Ato de Supremacia, aprovado em 1534, se torna o chefe absoluto da igreja, rompendo de vez com a Igreja de Roma e, assim, fundando a Igreja Anglicana na Inglaterra.

O rompimento de Henrique VIII com a Igreja Católica trouxe pelos menos três grandes consequências do ponto de vista econômico para a Inglaterra: as terras feudais de propriedade da igreja foram transformadas em propriedade privada, sendo repassadas e exploradas por alguns nobres britânicos; deixaram de pagar tributos (dízimos) para Roma, fazendo com que esse montante de capital pudesse ficar no país; intensificação da rivalidade marítima, onde piratas ingleses atacavam os navios dos reis católicos saqueando-os e levando suas mercadorias, muitas vezes metais valiosos para a Inglaterra

e, assim, fortalecendo a economia interna. Sobretudo, a transição das terras para a burguesia senhorial inglesa provocaram uma mudança na produção agrícola, em que até então, a terra não era tida como um bem de negócio, mas um bem comum que era cultivada pelos camponeses, passando para uma produção agrícola capitalista, em que a terra será considerada um bem de produção e como tal deve ser explorado neste sentido, provocando um êxodo rural, e intensificando a concorrência nas cidades, fator que levou muitos trabalhadores a morrer de fome, como de fato aconteceu com 500 mil tecelões manuais (HOBSBAWM, 2016, p. 79).

Na esteira dessa “Dupla Revolução”, no dizer do historiador Eric Hobsbawm, vão se desenvolver movimentos ideológicos, sociais, econômicos ou mesmo filosóficos que também vão ajudar, não apenas entender as revoluções, mas a influenciá-las, servindo como seu próprio combustível. Os reflexos desses grandes acontecimentos podem ser experimentados no mundo contemporâneo, em nossa atualidade. Para Soboul, essa dupla revolução constitui “o coroamento de uma longa evolução econômica e social que fez da burguesia a senhora do mundo” (1974, p. 9).

## **2. O surgimento do Catolicismo social**

Dada as condições de degradação do trabalho dos operários com a ascensão do capitalismo industrial, o êxodo rural, o inchaço das cidades, a fome e a miséria imerecida de grande contingente da população, surgiram diversos movimentos de reivindicação por melhores salários e condições de trabalho. No entanto duas grandes vertentes de pensadores vão polarizar em torno das discussões dos rumos ou da herança social deixada pela Revolução Industrial e influenciar o restante do mundo perenemente. Por um lado, os postulados econômicos de Adam Smith (1723-1790) e John Stuart Mill (1806-1873) que desenvolveram os ideais do liberalismo econômico; por outro, as questões sociais que o primeiro pensamento suscita vão encontrar discordância radical nas reações sociais do Manifesto Comunista de Karl Marx (1818-1883) e Friedrich Engels (1820-1895), publicadas em 1848. Na esteira da emergência destes movimentos sociais e intelectuais se dá também o surgimento do Catolicismo social.

Diante de um proletariado cada vez mais pobre, muitos católicos deram início ao movimento social. Defendiam uma ampla reforma do sistema capitalista que pudesse humanizar a sociedade impedindo a exploração dos trabalhadores. Um de seus precursores foi o padre francês Robert de Lammenais (1782-1854) – só mais tarde, em maio de 1891, a Igreja Católica vai dar início ao processo de sistematização e institucionalização de sua Doutrina Social com o Papa Leão XIII através da Encíclica *Rerum Novarum*. A partir dessas lutas dos movimentos operários a questão social e a

relação capital e trabalho vai tomando corpo, as organizações sindicais e políticas vão se consolidando e expandindo cada vez mais durante o século XIX:

Em 1864 foi criada em Londres a Associação Internacional dos Trabalhadores, ou Primeira Internacional. Protagonizada por Marx e Bakunin, a Internacional deixa de existir em 1872. A Segunda Internacional, fundada em 1889 em Bruxelas, já possuía mais força e coesão, baseada que estava em poderosos partidos operários como o Partido Trabalhista britânico, os Partidos socialistas da França e da Itália e os Partidos Social-Democratas Alemão, Austríaco e Russo. Esta Internacional foi marcada pela luta entre a corrente marxista e a anarquista, que culminou com a expulsão da última em 1896 (VISENTINI & PEREIRA, 2008, pp. 100-101).

Apesar do Catolicismo social não ser parte integrante de um partido político específico, ele se alinhava as causas que atendiam a parcela da população que era representada pela esquerda francesa, ou seja, ao grupo que entendia a luta contra a desigualdade social uma tarefa oriunda do próprio Evangelho.

### ***2.1. O nascimento de Congregações religiosas marcadas pela sensibilidade social***

Se por um lado a igreja, enquanto instituição globalizada, mas com centro de poder no Vaticano e, sobretudo na figura do Papa, se fecha as grandes mudanças que acontecem no mundo e dita para si uma norma diferente do que está surgindo e acontecendo na vida social, não aceitando os grandes ideais que surgem e tomando uma postura conservadora e reacionária, que só se preocupava consigo mesma; por outro prisma, não se pode negar ou fechar os olhos para as grandes mudanças e movimentos que vão acontecendo dentro da própria estrutura da igreja, para além de sua hierarquia de poder. Movimentos que vão se organizando extramuros de Roma e que espalham pelo mundo católico uma nova aura cristã. A Europa, de uma forma geral, vai reinventar um catolicismo pautado por movimentos positivamente contrários ao *status quo* eclesial da época. Uma grande multidão de empreendedores missionários vai surgir no seio da igreja, com sacerdotes, religiosas, religiosos, leigas e leigos, que vão contribuir para a renovação da igreja e, por conseguinte, ajudar na restauração de sua credibilidade junto a sociedade.

É certo que num primeiro momento esse movimento vai em direção de uma prática de caridade assistencial. É preciso entender que, para a mentalidade religiosa da época, era possível justificar a pobreza como algo normal e que estaria fundamentado nas palavras de Jesus que disse: “sempre haverá pobres entre vocês” (Jo 12,8). Assim, não seria estranho que os mais pobres trabalhassem para os mais abastados gerando não só a pobreza, mas a miséria, pois a desigualdade social seria algo natural inerente a vida:

O próprio Napoleão [...] havia escrito: ‘Deus quer assim, é preciso que haja pobres e ricos’ [...]. E esse tema era constantemente repetido pelos pregadores, como o cura da igreja de Saint-Maurice, em Lille, que declara em 1841: ‘A repartição desigual das fortunas é necessária para manter a felicidade sobre a terra; o pobre trabalha para o rico, o rico assiste o pobre e a harmonia da sociedade resulta dessa diferença entre seus membros, como a harmonia do órgão depende da grossura desigual de seus tubos’ (PIERRARD, 1982, p. 243).

Portanto mudar a mentalidade seria um trabalho difícil. Quando se afirma que o rico assiste (ajuda) o pobre e não que o patrão paga ao operário por um trabalho digno que ele realizou, ou que o patrão deve pagar ao trabalhador pelo tempo de seu labor físico, tira-se a responsabilidade do pagamento salarial e deixa essa responsabilidade na esfera da caridade e da resignação do pobre, talvez por isso que a maioria das ações desenvolvidas pela igreja através das inúmeras congregações são ações de “caridade”, “assistencialistas”, e não de promoção e transformação social, assim o dever social se concretiza “como uma questão de caridade mais do que de justiça, como uma questão de assistência mais do que uma questão de reforma das estruturas” (PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ, 1993, p. 11).

Na contramão do que poderia parecer uma derrocada generalizada da igreja e das congregações religiosas, o século XVIII também foi um período fértil para o nascimento de inúmeras agremiações religiosas, sendo a França um grande vertedouro desse processo. Essas sociedades tem um caráter muito mais prático do que contemplativo:

Há poucas fundações contemplativas entre elas: as antigas parecem bastar. Por outro lado, cada miséria da sociedade suscitaria uma resposta, desde o cuidado para os surdos-

mudos, até a reabilitação moral das prostitutas. Geralmente a ajuda aos pobres e doentes vai, nas finalidades das Congregações, junto com o ensino do povo (ROGIER & SAUVIGNY, 1971, p. 354).

Surgem inúmeras Congregações e cristãos com grande sensibilidade social, sendo as mais importantes:

### Personagens históricos inspirados pelo Catolicismo social

<p>1) Vicente de Paulo (1581-1660), inspirou à Santa Catarina Labouré (1806-1876) a fundação da Associação da Juventude Mariana Vicentina e ao intelectual francês Antoine Frédéric Ozanam (1813-1853), a fundação, em 1833, da Congregação dos Vicentinos em Paris;</p>	<p>12) Os irmãos Pe. Antonio Cavanis (1772-1858) e Pe. Marcos Cavanis (1774-1853), em 1802, fundam, em Veneza, a obra assistencial de caridade Congregação Mariana, a qual se desenvolveu no ramo da educação, sendo conhecida como Escolas de Caridade, que promovia a educação para os pobres;</p>
<p>2) João Batista de La Salle (1651-1719), sacerdote francês, que inovou o ensino na França formando professores destinados à educação das crianças, sobretudo as mais pobres, fundou em 1684 a Congregação dos <u>Irmãos das Escolas Cristãs</u>, mais conhecidos como Lassalistas;</p>	<p>13) Madalena de Canossa (1774-1835) religiosa italiana, largou a nobreza de sua família para se dedicar ao cuidado e a caridade dos pobres, fundou em 1808 o Instituto das Filhas e Filhos Canossianos, dedicado a educação, evangelização e assistência social dos menos favorecidos, dos doentes e dos necessitados;</p>
<p>3) Marcelino Champagnat (1789-1840), funda a Congregação dos Pequenos Irmãos de Maria em 1817, para educar e catequizar as crianças do meio rural francês;</p>	<p>14) Ludovico Pavoni (1784-1849), sacerdote italiano, fundou o Pio Instituto São Barnabé em 1821 e, em 1847, a Congregação dos Filhos de Maria Imaculada (Pavonianos), com objetivo de promover para os mais necessitados, além da educação, a assistência e a profissionalização, acolhia meninos abandonados pelos pais e parentes ao mesmo tempo em que desenvolvia uma audaciosa inspiração de ter religiosos operários, que estivessem inseridos no mundo do trabalho – Pavoni antecipa, em alguns aspectos, a dignidade do trabalho humano que viria a ser desenvolvida pela <i>Rerum Novarum</i> em 1891;</p>
<p>4) Paulo Francisco Danei (1694-1795), fundou em 1725 a Congregação da Paixão de Jesus Cristo (os Passionistas) com a intenção de exercer uma pastoral inserida no meio do povo;</p>	<p>15) José Cotollengo (1786-1842) sacerdote italiano, inconformado com a falta de atendimento aos</p>
<p>5) Afonso Maria de Liguori (1696-1787), funda em 1732 a Congregação dos Missionários Redentoristas, que se dedicou as classes populares que no século XVIII na Itália eram negligenciadas;</p>	

6) Louis-Marie Grignion de Montfort (1673-1716), fundou em 1712 a Companhia de Maria, e outras duas Congregações, as Filhas da Sabedoria e os Irmãos de São Gabriel, com primeira finalidade a evangelização dos pobres na França;

7) Antonio María Claret (1807-1870), fundou a ordem dos padres claretianos em 1849, também conhecida como Congregação dos Filhos do Imaculado Coração de Maria;

8) João Bosco (1815-1888) fundou a Congregação dos Salesianos em 1859 e a Congregação das filhas de Maria Auxiliadora (1872), ramo feminino dos Salesianos, além da fundação da Associação dos Salesianos Cooperados em 1876, uma sociedade mista de leigos e leigos que tinham como missão também o trabalho educativo e de catequese junto as crianças e jovens;

9) Leonardo Murialdo (1828-1900), fundou a Congregação de São José, mais conhecida como os Josefinos, em 1873;

10) Daniel Comboni (1831-1881), sacerdote italiano, fundou em 1877, a Congregação dos Missionários Combonianos do Coração de Jesus com ramo masculino e feminino;

11) Luis Guanela (1842-1915), sacerdote italiano, fundou na Itália a Congregação dos Servos da Caridade e do Instituto das Filhas de Santa Maria da Providência;

pobres, começa ajudar os necessitados fundando a pequena Casa da Divina Providência em 1837;

16) Vicente Pallotti (1795-1850) sacerdote italiano, teólogo e doutor em teologia, desenvolveu um grande trabalho de valorização do laicato na Igreja, de certa forma antecipa o Concílio Vaticano II neste sentido, fundou em 1835 a União do Apostolado Católico – UAC (os Palotinos), com padres, irmãos, leigos e leigos, onde todo batizado tem a mesma dignidade de participação na missão da Igreja;

17) Antônio Rosmini (1797-1855), sacerdote, filósofo e teólogo italiano, foi responsável pela fundação da Congregação do Instituto da Caridade em 1828 e as Irmãs da Providência em 1832;

18) João Batista Scalabrini (1839-1905), bispo italiano, fundou em 1887 a Congregação dos Missionários de São Carlos, mais conhecidos como os Scalabrinianos, com carisma de cuidar dos migrantes italianos, chegou a visitar os emigrantes italianos no Brasil em 1904, desenvolveu, ainda, a organização dos trabalhadores num modo de produção que fosse mais justo para todos;

19) Luís Orione (1872-1940), para homenagear José Cotollengo, seus inspirador, iniciou em 1899 uma obra assistencial com o nome de “Pequenos Cotolengos”, acolhendo pessoas com deficiências múltiplas e, em 1915, funda a Congregação das Pequenas Irmãs da Caridade, as irmãs Orionitas.



A tabela abaixo extraída de Galache, Giner, & Aranzadi, demonstra a atuação da Igreja nas várias dimensões das questões sociais (1969, p. 195):

Atividade	Iniciativas – Congregações - Grupos
Defesa da cultura clássica	Benedictinos, Escolas abaciais e catedráticas.
Luta contra a usura. Montes de piedade	Franciscanos.
Amparo dos escravos e índios	São Pedro Claver, Cardeal Lavigerie, Bartolomeu de Las Casas, P. Vitória
Cuidado dos doentes	São João de Deus, S. Vicente de Paulo, São Camilo de Lellis, Cottolengo.
Redenção de cativos e encarcerados	Ordem das Mercês, S. Raimundo Nonato
Liberação dos oprimidos	Ordens Militares e de Cavalaria
Educação Moderna	Irmãos das Escolas Cristãs, Jesuítas, Dominicanos, Maristas, Salesianos, Escolápios e muitas ordens e congregações femininas.
Em favor dos pobres	Organizações de Caridade, Caixas de Crédito Raiffeisen, Cooperativas Católicas...

Entre o século XVII e XVIII, fundaram-se ainda várias novas Ordens e Congregações, que contribuíam, cada uma conforme a sua índole, na pregação, na pastoral, no ensino ou missões, no cuidado e atendimento aos necessitados. Somente na área de atuação mais específica para a educação, muitas são Congregações fundadas, sobretudo de irmãos:

fica-se impressionado pelo número de Congregações de irmãos para o ensino: ao lado da antiga congregação dos Irmãos das Escolas Cristãs de São João Batista de la Salle, que nasce nesse tempo, se espalha pelo mundo inteiro (em 1811 apenas 274 irmãos com 42 casas, em 1845 são 3.792 irmãos e 469 casas), nascem mais de vinte sociedades semelhantes (ROGIER & SAUVIGNY, 1971, pp. 354-355).

Entre tantos outros nomes importantes, estes padres, religiosos e leigos foram fundadores de muitos movimentos e congregações dinâmicos, abertos e sensíveis às mudanças e necessidades sociais de sua época, sobretudo com os mais necessitados, os pobres, as crianças abandonadas, os idosos, os doentes, os imigrantes; promoviam a educação, a assistência social, a catequese, o ensino profissional, num contexto pastoral de resposta aos grandes desafios socioculturais dos séculos XVII, XVIII e XIX. Muitos

foram os bispos e sacerdotes que se envolveram nessas práticas sociais que surgiram no interior da Igreja, no entanto, a responsabilidade era basicamente dos leigos através de movimentos que se preocupavam com o fazer prático e não com a reflexão teórica sobre os problemas sociais, não eram ações políticas a princípio, no entanto com o tempo perceberam que para uma maior efetividade de suas ações era preciso agir também sobre as estruturas e não somente através das intervenções assistenciais e de caridade (ZAGHENI, 1999, p. 185.). Assim, tem início uma mudança de paradigma no pensamento/ação social da Igreja com início de um movimento também de reflexão e transformação das estruturas sociais.

De forma geral o século XIX será caracterizado pelo surgimento de diversos novos paradigmas, como seria chamado pelo Papa Leão XIII “das coisas novas” [*rerum novarum*]. O novo é a marca indelével do século XIX, com revoluções econômicas, políticas, sociais, religiosas. A república e a democracia, são a nova aurora para o Estado; o liberalismo dita as normas para a economia; na manufatura, a industrialização com a máquina a vapor acelera os meios de produção e ganho de capital com a especialização do trabalho; com o emergente fluxo migratório do campo para as cidades tem-se uma nova configuração das cidades e conseqüentemente um novo paradigma de classes sociais; e no que tange as relações entre religião e ciência, nem sempre amistosas, se alternam com mais ou menos credibilidade, influência e respeito por parte da sociedade.

Uma reação mais institucional da Igreja aos problemas emergentes dessas “coisas novas”, demorou a surgir. O ano de 1848 é muito importante neste contexto, pois é quando eclode as revoluções por quase toda a Europa, afetando sobretudo França, Alemanha, Polônia, Itália e o Império Austríaco; também conhecida como a “Primavera dos Povos”, foram motivadas pelas crises econômicas, contra os regimes de governo autocráticos e monárquicos, pela falta de representação política das classes mais baixas junto ao parlamento/governo. Outro fator importante deste ano foi a publicação, na iminência da revolução, do Manifesto Comunista de Marx e Engels, que tinha como objetivo conscientizar a classe trabalhadora de sua condição e da força de sua união. Para Eric Hobsbawm o período histórico determinado pela Revolução Industrial e Revolução Francesa termina com os grandes acontecimentos do ano de 1848. (Hobsbawm, 2016, p. 24). A igreja, de uma forma geral, é um tanto lenta para responder de forma institucional às grandes questões culturais e sociais, no entanto não se pode dizer que os católicos não tinham olhos para os problemas sociais, como observa Gutierrez:

Não deixa de chamar atenção o fato de que, no mesmo ano de 1848, em que Marx e Engels publicam o Manifesto Comunista, von Ketteler pregou seus famosos sermões de

Advento, publicados em 1850 sob o título: ‘As grandes questões sociais de nosso tempo’. Em 1864 – ano em que se fundou a 1ª internacional Socialista –, apareceu sua obra mais madura: ‘O problema dos trabalhadores e o cristianismo’ [*Die Arbeiterfrage und das Christentum*] (1995, p. 17-18).

Para Bastos Ávila, não há dúvidas de que a crítica ao sistema capitalista “como sistema global já se consumara antes da publicação do Manifesto do Partido Comunista, em 1848. Todos os pontos vulneráveis do modelo tinham sido denunciados com clareza inequívoca, pelo catolicismo social”, até mesmo algumas expressões que são “atribuídas a Marx, como a ‘exploração do homem pelo homem’, são encontradas *ipsis litteris* na tradição pré-marxista” do catolicismo social (ÁVILA, 1972, p. 9-10). Marx, que pregava a revolução pela luta de classes, percebeu que o movimento desses católicos sociais era nocivo ao seu modelo revolucionário, pois estavam, de certa forma, organizados:

Esta passagem pela Bélgica, a estada em Aix-la Chapelle e a viagem pelo Reno me convenceram de que os padres, especialmente nas zonas católicas, devem ser atacados com energia. Trabalharei nesse sentido através da Internacional. Os canalhas (por exemplo, o bispo von Ketteler, de Mogúncia, os padres do Congresso de Düsseldorf etc.) namoram, quando lhes é conveniente, a questão operária. Na realidade, foi para eles que trabalhamos em 1848; somente eles aproveitaram os frutos da revolução durante o período da reação” (apud IVERN & BINGEMER, 1994, p. 26.)<sup>4</sup>

As ideologias emergentes na sociedade – liberalismo, socialismo utópico, socialismo científico, anarquismo – ajudaram a acordar a Igreja e dar ciência da real situação proletária, com uma reação que foi se constituindo num terreno fértil e propício ao nascimento do que ficou conhecido como “catolicismo social”, abrindo caminho para cristalização da Doutrina Social da Igreja. As novas “doutrinas sociais” emergentes preocupavam a igreja, pois a maioria era de cunho materialista. Opondo-se a elas, o

---

<sup>4</sup> Karl Marx. Carta a Friedrich Engels, 25 de setembro de 1869, mega III, 4 p. 227.

catolicismo social vai defender uma espécie de comunhão entre os ideais cristãos e algumas propostas socialistas, pois nessa visão, poderia existir uma compatibilidade entre eles. Uma sociedade mais justa deveria ser conquistada através do entendimento entre patrões, detentores do capital, e trabalhadores, detentores da força braçal. Os ideais cristãos eram opostos a luta de classes, ao materialismo ateu e estavam muito preocupados em propor uma nova forma de sociedade mais equilibrada e justa, onde os trabalhadores fossem ouvidos em suas necessidades mais básicas, com melhores condições de trabalho.

O Catolicismo Social foi um movimento que surgiu em meados do século XIX no entanto, suas raízes já se encontram na segunda metade do século XVIII. Foi um movimento que se levantou dentro da igreja “contra as consequências desastrosas provocadas pela industrialização” (ÁVILA, 1993, p. 71), que nasce sobre a égide capitalista liberal e do individualismo. Foi uma corrente muito mais de pensamento e reflexão do que de ação, porém em função de uma revolta ou da denúncia dos males imerecidos pela maioria dos trabalhadores que deveria resultar em alguma ação prática para a mudança da situação. Na esteira das Revoluções Industrial e Francesa, surge o embrião de uma revolução econômica e social que foi se desenvolvendo com o progresso comercial e pelos ideais liberais da burguesia “que não conhecia outra hierarquia a não ser a do dinheiro e das funções públicas (ROGIER & SAUVIGNY, 1971, p. 210).

Todas essas mudanças sociais e industriais, que tem em seu bojo os fundamentos do liberalismo e do capitalismo com o lucro através da exploração da mão de obra barata vai causar a comoção entre muitos pensadores que vão em defesa do proletariado que é aviltado em sua dignidade. O liberalismo, que sai fortalecido da Revolução, vai rejeitar todo tipo de despotismo, inclusive o da igreja, e evocara para si o direito de orientar toda a vida na sociedade, incluindo, governo, trabalho, indústria, comércio, relações pessoais (PIERRARD, 1982, p. 225). Como já citado acima, o padre La Mennais, entusiasta de um liberalismo católico, vai atrair grande números de seguidores que também queriam um novo paradigma para igreja, diferente da cansativa e “asfixiante atmosfera da restauração” do antigo regime (PIERRARD, 1982, p. 226). Certamente o pensamento de La Mennais e mais tarde Frédéric Ozanam vão anunciar “o catolicismo social resolutamente aberto à evolução democrática do mundo contemporâneo”. (PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ, 1993, p. 9). La Mennais, mesmo sendo um defensor do liberalismo, nas suas mais diversas formas de liberdade, e a favor da completa separação entre Igreja e Estado, não estava alheio aos problemas sociais gerados pela premente industrialização:

Em 1823, La Mennais chamou, em palavras apaixonadas, atenção para a opressão do proletariado: ‘A política moderna vê no pobre apenas uma máquina de trabalho da qual deve tirar, no menor tempo possível, o máximo proveito... São estes homens livres? Abram-se os olhos: não. Estes infelizes não são livres... suas necessidades os tornam dependente de nós, sua desgraça faz deles nossos escravos’. Os remédios sugeridos foram os da caridade tradicional: um apelo à generosidade dos ricos e à resignação dos pobres (ROGIER & SAUVIGNY, 1971, p. 336).

La Mennais, como “grande precursor do pensamento social contemporâneo”, denuncia a falta de olhar crítico da sociedade para a situação dos pobres, sobretudo para a cegueira da própria Igreja, da qual fazia parte. Se, por um lado muitos bispos, que viviam em seus palácios episcopais, provenientes da nobreza e da alta burguesia, não tinham olhos para o sofrimento do povo e, por sua origem, não compreendiam as dimensões e a gravidade dos problemas sociais, por outro prisma não podemos deixar de mencionar muitos padres e bispos que viram e ouviram o sofrimento e o lamento do povo pobre e simples, despojado das coisas mais elementares para sua sobrevivência, como o pão de cada dia (ÀVILA, 1972, p. 75).

Em 1842, também ficou famoso o Cardeal Bonald, com sua homilia por ocasião da quaresma falando sobre a santificação do domingo, onde denuncia com fervor a exploração do operário. Embora seu discurso se atenha as questões morais, de certa forma toca nas questões das consequências econômicas:

Que é o homem para a cupidez? Nada mais do que uma máquina que funciona, uma roda que acelera o movimento uma alavanca que levanta, um martelo que quebra a pedra, uma bigorna que dá forma ao ferro? Que é a criancinha? A cupidez não vê nela senão uma peça de engrenagem que ainda não atingiu plena potência. Eis o que é, aos olhos da cupidez, toda a dignidade humana. Se lhe perguntardes onde reside a salvação da sociedade, ela vos responderá indicando o movimento contínuo das máquinas, a ação ininterrupta do operário que produz, o vapor que faz desaparecer as distâncias [...] (COMBY, 1988, p. 117)

O processo de surgimento do catolicismo social é um tanto lento, por conta do silêncio de Roma e porque as vozes que vão eclodindo e denunciando o atentado a dignidade humana quase não encontram reverberação fora de seu âmbito paroquial ou das próprias dioceses (Portelli, 1990, p. 15). Dentre estas vozes não se pode deixar no anonimato nomes como Cardeal Lavigerie de Cartago (1825-1892) que patrocinou campanhas antiescravagistas na África; Charles-Émile Freppel, (1827-1891), Bispo de Angers, o qual se opôs com coragem contra a educação estatal que considerava tendenciosa ao socialismo e fundou, em 1875, a Université Catholique de l'Ouest - UCO Angers; Nicholas Patrick Stephen Wiseman (1802-1865), primeiro bispo de Westminster, um dos principais dinamizadores do catolicismo social na Inglaterra no século XIX; Joseph Othmar von Rauscher (1797-1875), Arcebispo de Viena; o Cardeal polonês Mieczyslaw Halka Ledóchowski (1822-1902); Engelbert Sterckx (1792 – 1867), Cardeal em Mechelen - Bélgica, aproveitando a liberdade religiosa, reorganizou na Bélgica, escolas, faculdades, mosteiros organizações de caridade e seminários, fez oposição sistemática ao governo liberal e anticlerical belga; Jean-Baptiste-Henri Lacordaire (1802-1861), padre francês que também era um “apaixonado pela liberdade [...], uma das maiores figuras da história religiosa do século XIX” (Ávila, 1972, p. 207), aderiu as ideias liberais e foi um defensor ferrenho da separação entre a Igreja e Estado, no sentido de ser a única forma de dar liberdade a Igreja, envolveu-se com a política e com as questões sociais da França; Josip Juraj Strossmayer (1815-1905), Bispo da Bósnia, Croácia, foi também um influente político do Partido Popular que defendia mais direitos para o povo; Gaspard Mermillod (1824-1892) Bispo de Lausana e Genebra, fundou a Congregação das Oblatas de São Francisco de Sales, que tinha como objetivo proteger as meninas pobres trabalhadoras, foi professor e fundador da União Católica de Estudos Sociais e Econômicos, e teve a oportunidade de ver a promulgação da encíclica *Rerum Novarum*, foi um dos precursores da Doutrina Social da Igreja; James Gibbons (1834-1921), segundo cardeal dos EUA, empenhou-se nas questões sociais operárias de sua época, na proteção e defesa do movimento trabalhista *Knights of Labour* (Cavaleiros do Trabalho), e também foi um dos precursores da moderna Doutrina Social da Igreja; Henry Edward Manning (1808-1892) Cardeal inglês, chamado de “cardeal dos pobres”, tinha fama de grande orador, chegando a dividir o púlpito de Westminster com John Henry Newman (1801 - 1890), foi um dos inspiradores da encíclica *Rerum Novarum*; Wilhelm Emmanuel von Ketteler (1811-1877), bispo de Mogúncia, Alemanha, considerado o “bispo trabalhador”, foi defensor acirrado das questões trabalhistas e sociais de seu tempo, através das associações operárias preconizava uma nova forma mais evoluída do catolicismo social, é elencado entre os inspiradores da encíclica *Rerum Novarum* e um dos co-fundadores da

Doutrina Social da Igreja (PIERRARD, 1982, p. 235- 247; GALACHE, GINER, & ARANZADI, 1969, p. 196-197).

Ao lado dessa parcela zelosa do clero, que tinham um discurso social em favor da vida e contra as mazelas impostas pelo sistema liberal capitalista, sobressaem muitos leigos que se destacam no discurso social, como Charles de Coux (1787-1864), economista francês, professor catedrático de economia política na Universidade Católica de Malinas, que atacou a ordem social que concentrava cada vez mais a riqueza nas mãos de poucos; Charles Henri Xavier Périn (1815-1905), advogado e economista belga, grande amigo e seguidor de De Coux, é considerado como integrante da primeira geração de católicos sociais da metade do século XIX; o visconde Alban de Villeneuve-Bargemoint (1784-1850), economista e político francês, foi prefeito do *Département du Nord*, atacou a corrupção moral que a industrialização disseminou na vida das pessoas; Philippe Buchez (1796-1865), historiador e político francês, foi um dos ideólogos do socialismo cristão, incentivando os trabalhadores a se associarem em cooperativas de produção; Frédéric Ozanam (1813-1853), dedicado a caridade social e severo crítico do liberalismo econômico como uma “doutrina vergonhosa que reduz toda a vida aos cálculos do interesse próprio” (ROGIER & SAUVIGNY, 1971, pp. 336-337); os irmãos Melun, Armand (1807-1877) e Anatole (1807-1888) políticos franceses criadores e “animadores da Sociedade de Economia Caritativa e do catolicismo paternalista que caracterizou o período 1848 – 1870; Pierre-Guillaume-Frédéric Le Play (1806-1882), economista e sociólogo francês, defensor da família como meio de socialização das crianças, considerava que os patrões tinham obrigações sociais para com a melhoria da qualidade de vida dos empregados, desenvolveu a reforma social de 1864 na França; Charles Forbes René de Tryon, Conde de Montalembert (1810-1870), inglês de nascimento, mas francês e católico por opção do seu pai, foi um importante defensor da liberdade da Igreja e sua separação do Estado, “foi um grande líder do liberalismo católico na França, e um dos pioneiros do catolicismo social. Todas as teses políticas e sociais que defendeu são hoje pacificamente aceitas pela Igreja” (ÁVILA, 1972, p. 168); Karl Freiherr von Vogelsang (1818-1890), na Áustria, foi um reformador social católico, fundou a associação de políticos sociais que visava defender os pequenos proprietários e operários, condenou com veemência o capitalismo selvagem, rejeitou o socialismo, foi grande incentivador de associações que pudessem intermediar as relações entre os indivíduos e o Estado, suas ideias inspiraram os direitos trabalhistas desenvolvidos na encíclica *Rerum Novarum* (PIERRARD, 1982, p. 247); Marquês René La Tour du Pin (1831-1924), oficial militar e político francês, foi um dos maiores idealizadores do Catolicismo Social na França, junto com Alberto de Mun fundou em 1871, os "Círculos Católicos de Operários" e, no ano seguinte, com Dom Mermillod, bispo de Genebra, fundou, em Friburgo, o Conselho de

Estudos Sociais, tendo como principal meio de divulgação a revista *L'Association Catholique*, algumas das suas ideias, como a relação entre o salário justo e as necessidades do trabalhador, foram assumidas por Leão XIII na Encíclica *Rerum Novarum*; Albert de Mun (1841-1914), sociólogo e político católico francês, depois de ler os escritos de Dom Ketteler, entrou para à ação política e social à luz do Evangelho, tornando-se um dos precursores do corporativismo, em 1871 fundou com La Tour du Pin os Círculos Católicos de Operários, que estimulou os católicos à luta sindical, e que segundo Bastos de Ávila, foi ele “ quem preparou a minuta do texto que serviria de documento de base para a encíclica *Rerum Novarum* (ÁVILA, 1972, p. 12).

Conforme Gutierrez, “é impossível compreender a gênese e a evolução da Doutrina Social da Igreja sem evocar toda uma geração de católicos sociais, cardeais, bispos, sacerdotes e leigos europeus e norte-americanos” (1995, p. 16). Diante da situação social, praticamente em todas as nações da Europa podia se contar com “vários pioneiros na defesa dos seus irmãos contra os abusos do Capitalismo” (GALACHE, GINER, & ARANZADI, 1969, p. 196). Essa leva de pensadores cristãos, padres e leigos, considerados como “os pioneiros do catolicismo social” (PIERRARD, 1982, p. 246) condenaram com veemência os problemas nefastos ocasionados pelo industrialismo capitalista e abriram a voz contra a degradação da vida a que foram impingidos uma grande e significativa parcela da população da Europa:

Com o advento e o aperfeiçoamento das máquinas, muitos artesãos se arruinaram e desceram ao nível dos assalariados; a fuga do campo para os centros industriais rompia as tradicionais estruturas da sociedade; a falta quase total de uma legislação que defendesse os trabalhadores e de um salário mínimo suficiente para garantir a satisfação das necessidades fundamentais tornavam fortemente instável a coesão social e determinava uma situação de extrema miséria dos trabalhadores nos centros industriais. (Zagheni, 1999, p. 177)

Gutierrez faz uma reflexão a respeito da contribuição desses embaixadores do catolicismo social no processo que proporcionou o amadurecimento da consciência social da Igreja e afirma que são três grandes contribuições: a primeira a denúncia profética da miséria imerecida da população; a segunda, de que essa miséria não é vontade de Deus e muito menos fatalismo histórico, mas fruto do capitalismo selvagem que dominou a economia; a terceira de que esses católicos sociais afirmam não ser necessário destruir o



capital mas sim humanizar as relações econômicas, não é preciso promover a luta de classes, mas antes aproximá-las (GUTIERREZ, 1995, p. 18).

### **3. Da *Rerum Novarum* ao Concílio Vaticano II: o diálogo com a modernidade a partir da ênfase teológica do Reino de Deus**

A politização da vida privada, a apropriação dos bens da igreja, e o controle ideológico do clero, e mesmo a execução de não poucos destes por parte do Estado durante a Revolução Francesa e o modo como este episódio virou modelo para as demais nações fez com que vários setores da Igreja Católica vissem o fim do Antigo Regime e a consequente modernidade como um mal a ser combatido (PERROT, 1987, p. 18; LANFREY, 2015, p. 32; SABORIT, 1989, p. 45; CRUZ, 2007, p. 190), pensamentos claramente expressos nas Encíclicas *Mirari Vos*, de Gregório XVI (1832), na *Quanto Cura*, de Pio IX (1864) – com seu famoso apêndice *Syllabus errorum*, uma lista em forma de apêndice com oitenta proposições da modernidade que foram enfaticamente condenadas pela igreja.

Nesse contexto a figura do Papa Leão XIII (1878 a 1903) foi fundamental para a reconciliação da igreja com a modernidade. Já em sua Encíclica *Immortale Dei* (obra imortal de Deus) de 1885, traz um tom otimista à questão do problema do liberalismo, procurando abordar a questão da liberdade de consciência e da tolerância sob um novo aspecto, distingue as funções específicas de Estado e Igreja. Esta abertura a modernidade com todos os seus dilemas se nota também pela atenção que as questões políticas tiveram no pontificado de Leão XIII, na verdade ele era um papa político e escreveu nada menos que sete encíclicas abordando estritamente esta temática, foram publicadas por ele entre as duas décadas que vão de 1881 e 1901: *Diuturnum illud* (29/06/1881), sobre a origem do poder; *Humanum genus* (20/04/1884), sobre a franco maçonaria; *Immortale Dei* (1º/11/1885); sobre a constituição cristã do Estado; *Libertas praestantissimum* (20/06/1888), sobre a liberdade humana e o liberalismo, *Sapientiae christianae* (10/01/1890), sobre os deveres do cidadão cristão; *Au milieu des sollicitudes* (16/02/1892), sobre a posição dos católicos diante da república instaurada na França; e *Graves de communi* (18/01/1901), sobre o sentido da democracia cristã; conforme destaca Camacho, 1995, p. 75, Leão XIII foi diferente de seus antecessores porque encarou essas difíceis temáticas não com medo, indiferença ou absolutismo, mas com audácia. Ele foi o primeiro papa da contemporaneidade que olhou para o curso futuro da história da humanidade com otimismo, para ele era possível uma reconciliação da Igreja com a modernidade (ZAGHENI, 1999, p. 198).

Embora estivesse limitado pelas contingências da mentalidade católica de sua época, Leão XIII foi um papa a frente do seu tempo, que partindo de um olhar atento do passado promoveu mudanças no seu presente para prospectar um futuro com esperança, sem condenações, mas com abertura ao espírito humano. “Leão XIII é o Papa que introduziu a Igreja Católica no mundo que emergiu da revolução e que, com uma disposição de ânimo que só pode ser definido como ‘otimista’, empreendeu a tentativa de conciliar com o espírito moderno a tradição, sem diminuir a Igreja” (JEDIN, 1978, p. 47).

Com a Encíclica *Rerum Novarum* o papa Leão XIII abordou o problema da questão dos operários e da miséria imerecida em que viviam, que antes é uma situação desencadeada pela mesquinhez do próprio ser humano do que um desígnio de Deus. A bem da verdade o pano de fundo do texto, o grande problema a ser tratado, é a dignidade da pessoa humana, a qual dá ritmo e rumo ao desenvolvimento de todo documento (ZAGHENI, 1999, p. 192). Apesar de muitos documentos de Leão XIII abordarem temáticas político/sociais, nenhum outro angariou tamanha repercussão e prestígio junto a sociedade como a *Rerum Novarum*, que “por suas ideias inovadoras foi considerada, na época, uma encíclica revolucionária. Era a Carta Magna do operariado vítima das mais iníquas espoliações do chamado hoje capitalismo selvagem” (ÁVILA, 1993, p. 406).

Com a envergadura do discurso ou proposta político e social de Leão XIII,

a autoridade moral dos papas fora restaurada. Os trabalhadores voltaram a escutar o Evangelho de Jesus Cristo. Fazer justiça passou a ser a condição “sine qual non” e o campo de verificação do autêntico amor cristão. Havia-se operado o reencontro com os pobres, os quais a Igreja nunca deveria ter perdido” (GUTIERREZ, 1995, p. 28).

Para o padre Pierre Bigo, Leão XIII soube expressar seu pensamento à cerca dos graves problemas sociais de sua época que se transformaram no drama humano do século, por isso a *Rerum Novarum* foi revolucionária, um verdadeiro marco na história da Igreja e da humanidade, representou um novo modelo de relação entre a Igreja e o mundo moderno, onde ele conclamou o povo à sua responsabilidade para com a história, mostrando que a Igreja não se atemoriza mais com o mundo moderno, mas antes descobre nele uma seiva de vida que é assumida pelo cristianismo (BIGO, 1969, pp. 58-60):

O Papa deu a todos os fiéis um novo sentido de segurança interna em relação ao mundo. Nisto se mede sua

importância histórica. Leão XIII é, sem dúvida, o Papa mais proeminente do seu século e, certamente, também o Papa mais importante entre Bento XIV e Pio XI. Sua política e os aspectos desta política, suas encíclicas políticas e sociais, sua orientação centralista para Roma e as diversas correntes do catolicismo e da Igreja, sua dedicação à missão mundial, sua esperança de grandes movimentos de conversões, seu retorno à grande filosofia de São Tomás de Aquino: todo isto foram manifestações de uma grande vontade de restauração, não já pela renovação política do início do século, mas pela orientação para o mundo moderno (JEDIN, 1978, p. 66).

A *Rerum Novarum* foi um referencial para a nova relação da Igreja com o mundo e com as questões sociais do seu tempo, sendo um dos méritos de Leão XIII, restabelecer as relações da igreja com o mundo moderno, pela via de uma teologia que relacionava a natureza com a graça, o eterno com o temporal, uma teologia encarnada que impele aos cristãos a darem uma resposta concreta as questões sociais da modernidade (GARCÍA & BARQUILLA, 2004, p. 247).

### **3.1. A superação da Cristandade e a ênfase teológica do Reino de Deus**

As tensões iniciadas entre Igreja e Estado por ocasião da Revolução Francesa, eram em última instância, problemas relacionados a Cristandade herdeira da forma de Cristianismo Imperial assumida no Ocidente, já em sua forma decadente, sendo seu fim, o início da contemporaneidade. Tal superação, apesar de ser temerária na medida em que a Cristandade ocupa o imaginário social do Cristianismo, revela-se lentamente como um processo de depuração histórica dos discípulos de Jesus Cristo. Essa lenta mudança se dá dentro de um movimento dialético histórico interno ao próprio Cristianismo, e de modo particular neste trabalho, limita-se ao Catolicismo. Tal transição, apesar de se iniciar com o catolicismo social, é com a *Rerum novarum* que há mudança na semântica da pregação católica com a disposição para o diálogo com a modernidade, reconhecendo suas grandes contribuições, especialmente desde a sensibilidade social de Leão XIII, confirmando as iniciativas dos católicos sociais e iniciando a mudança do imaginário social católico em tempos modernos.

Contudo, um dos obstáculos para a efetiva mudança de mentalidade católica era a ainda a manutenção do Cristianismo de Cristandade, fonte de manutenção do *status quo* e da imaginação social de combate aos supostos “inimigos da igreja”. O último

pontificado que ainda iria defender uma concepção de missão eclesial atrelada ao conceito de Cristandade, a união entre Igreja e Estado, fora o de Pio XII (1876-1958). Mesmo dentro do conceito de Cristandade piana a categoria do Reino de Deus se faz presente, como elemento para o qual a missão se destina e estava ligada a uma conversão que tinha por objetivo a regeneração da cultura [de Cristandade], como entender ser a tarefa de seu Papado,

Realizar esta obra de regeneração, adaptando os seus meios às modificadas condições dos tempos e às novas necessidades do gênero humano, eis a tarefa essencial e materna da Igreja. Agregação do Evangelho, imposta pelo seu divino fundador, em que se inculca aos homens a verdade, a justiça e a caridade, e o esforço para arraigar nas almas e nas consciências os seus preceitos, eis também o trabalho mais nobre e frutuoso em favor da paz. A grandiosidade de tal missão quase que esmorece os corações daqueles que fazem parte da Igreja militante. Mas o empenhar-se para que seja difundido o reino de Deus, coisa que cada século procurou realizar de vários modos, com diversos meios e não poucas e duras lutas, é um dever imposto a todo aquele que a graça divina arrancou das garras de Satanás e que com o batismo elegeu cidadão daquele reino (*Summi Pontificatus*, 60).

Contudo, para Pio XII, a adaptação as “condições do tempo”, diz respeito muito mais a uma renovação apologética que

equivale em nossos dias a dever afrontar oposições vastas e tenazes e minuciosamente organizadas, isso a ninguém dispensa da franca e corajosa procissão de fé, mas antes deve incitar a ser firme na luta, também a custo dos maiores sacrifícios (*Summi Pontificatus*, 60).

Na eclesiologia piana, a “tarefa materna da Igreja” é entendida como uma Mãe que corrige seus filhos dos “erros”, para que se mantenham “incontaminados na fé” (*Ad Apostolorum Principis*, 34) e aos “tremendos perigos” que podem conduzir as “vítimas de ideias errôneas sobre a realidade da natureza humana”. A crise da Cristandade é vista

como uma perda de influência da doutrina cristã, por isso lamenta que “nem todos obedecem ao Evangelho”, o que leva a presença de “novos perigos que ameaçam o povo cristão” (*Miranda Prorsus*, 1957) e convoca a Cristandade a “voltar aos preceitos do cristianismo [...] se se quiser formar uma sociedade sólida, justa e equitativa” (*Meminisse Inwat*, 5), pois é a Igreja que possibilita a ordem social, não necessariamente excluindo outras influências, mas estando ela no centro, como reguladora moral:

A Igreja, quando civiliza os povos sob inspiração da religião cristã, não procede como quem corta, lança por terra e extermina uma floresta luxuriante, mas sim, como quem enxerta árvores bravas com qualidades escolhidas, para que elas venham a dar frutos mais saborosos e sazonados (*Evangelii Praecones*, 55).

A concepção de missão de Pio XII é acentuadamente eurocêntrica e advoga a promoção de uma cultura de Cristandade dominante, nos mesmos moldes da cultura imperial de Eusébio de Cesaréia, dada a compreensão que a Igreja é instrumento de civilização ao abrir as portas para o Evangelho, especialmente com as missões ultramarinas, como é o elogio e incentivo que faz a colonização portuguesa, em pleno Século XX:

Cristo Senhor confiou àqueles que já experimentam dos incomparáveis benefícios da redenção, o encargo de condividi-los com os irmãos que ainda não os possuem. Nas vossas magníficas colônias tendes milhões de irmãos, cuja evangelização vos é particularmente confiada [...] Por isso convocamos a todos vós para uma santa cruzada em favor das vossas missões (*Saeculo Exeunte Octavo*, 47-48).

Como os vossos gloriosos predecessores, dos quais este ano celebrais a memória, cerravam fileiras ao redor de capitães e cavaleiros, que agitavam a bandeira cruzada ou, quando não podiam segui-los, acompanhavam-nos com as orações, com a solidariedade e com a ajuda financeira, assim também vós empenhai-vos com a oferta dos vossos filhos, as vossas orações e o vosso óbolo generoso para as missões. A missiologia piana aposta que o Evangelho pode purificar as estruturas políticas e valoriza a concepção de civilização olvidando o ônus de barbárie imputado aos povos colonizados, e mesmo no céu da civilização europeia na primeira metade do Século XX. Pois a

acusação de que “quantos males poderiam ser evitados, quanta felicidade e tranquilidade se poderia criar” caso os “os esforços sociais e internacionais para se restabelecer a paz”, em suas estruturas institucionais, “se deixassem permeabilizar pelos profundos impulsos do evangelho do amor, na luta contra o egoísmo individual e coletivo” (*Summi Pontificatus*, 63), não se confirma no contexto da Primeira Guerra Mundial, em que cristãos britânicos e germânicos se enfrentam no *front* de guerra e passam a se detestar sinceramente, rezando para o mesmo Deus. Na América Latina o drama é ainda mais grave, pois se o preço de “iluminar as mentes com a doutrina do evangelho, em guiar e santificar os homens”, não raro, é apresentado “a custo de tormentos e de martírio”, no Novo Continente, os algozes dos mártires são igualmente católicos e estão unidos as estruturas de Cristandade em diversos níveis e setores eclesiais e civis (*Summi Pontificatus*, 67). A missão é confundida com cristianização da cultura na medida em que teologia do Reino de Deus é reduzida a estrutura política imperial de Cristandade e a universalidade do Reino é confundida com a presença hegemônica da Igreja Católica.

Com o Papa João XXIII (1881-1963), contudo, há duas grandes perspectivas, entre outras que podem ser elencadas em relação ao seu predecessor, que destoam da eclesiologia e missiologia piana, a saber a ideia de maternidade e universalidade do Reino que determinam a concepção do papado joanino. Contra a recusa de uma Cristandade política e uma teodiceia cultural da “época moderna”, que oferecia justificativas divinas para causas históricas, já criticadas veementemente pelos iluministas, João XXIII não segue o caminho de condenação da modernidade e nem de apologia de uma primazia católica, mas avança a perspectiva leonina e apresenta a igreja como capaz de proclamar “uma concepção sempre atual da convivência humana” (*Mater et Magistra* (MM), 217).

Ao apresentar ao mesmo tempo a maternidade eclesial e a universalidade do Reino de Deus, tem outra perspectiva laudatória ao elogiar a capacidade de “ressonância universal” do papado de Leão XIII, tanto pela “profundeza e vastidão da matéria tratada”, quanto pelo seu “vigor incisivo” da Encíclica *Rerum Novarum*. Ali, o Papa *Buono* indica que o “rumo” assinalado pela carta leonina jamais poderá “cair no esquecimento” e que abre “um caminho novo à ação da Igreja”, quando o “*Pastor supremo*, fazendo próprios os sofrimentos, as queixas e as aspirações dos humildes e dos oprimidos, uma vez mais se ergueu como defensor dos seus direitos”, caminho que sugere “critérios novos e vitais” no que toca a “questão social” dos novos tempos (MM, 8-9).

Na Carta Encíclica *Pacem in terris* (PT) há uma radical ruptura com o projeto de Cristandade na medida em que a “paz” emerge da nova consciência dos novos tempos da dignidade humana assimilando na linguagem eclesial a gramática dos Direitos Humanos, e acentuando a convivência social marcada pela justiça, caridade, liberdade valores mais universais e afins da “promoção do bem mútuo” (n. 31).

A gramática assimilada da dignidade da pessoa humana acentua a dimensão do “agir responsável e livre” como “fruto da própria convicção, da própria iniciativa, do próprio senso de responsabilidade” ao invés de mecanismo de “coação, pressão, ou qualquer forma de imposição externa”, ainda que religiosa, pois “uma convivência baseada unicamente em relações de força nada tem de humano” (*Pacem in terris*, 34). Os sinais dos tempos que indicam a presença do Reino testemunham a ação de Deus na história humana, especialmente em três fenômenos, a “gradual ascensão econômico-social das classes trabalhadoras” (n. 39), o “ingresso da mulher na vida pública” (n. 41), e a independência das nações, em que “já não existirão povos dominadores e povos dominados”, concepção radicalmente oposta a ideia de Cristandade (n. 42):

universalmente prevalece hoje a opinião de que todos os seres humanos são iguais entre si por dignidade de natureza. As discriminações raciais não encontram nenhuma justificação, pelo menos no plano doutrinário. E isto é de um alcance e importância imensa para a estruturação do convívio humano segundo os princípios que acima recordamos. Pois, quando numa pessoa surge a consciência dos próprios direitos, nela nascerá forçosamente a consciência do dever: no titular de direitos, o dever de reclamar esses direitos, como expressão de sua dignidade, nos demais, o dever de reconhecer e respeitar tais direitos (PT, 44).

Em João XXIII a universalidade do Reino de Deus deixa de coincidir com a forma de Cristandade e os inerentes privilégios ocidentais, e vai assumindo a promoção do Bem comum, entendido como “conjunto de todas as condições sociais que permitem e favoreçam nos homens o desenvolvimento integral da personalidade” (MM, 65), bem como o reconhecimento da *convivência* pacífica não somente entre os “irmãos e filhos [da Mãe Igreja] espalhados pelo mundo inteiro, mas todos os homens de boa vontade” para se unirem na “tarefa árdua, mas nobilíssima” (MM, 219), de promover a dignidade humana, com especial atenção aos mais vulneráveis, como um “avanço da cultura” (MM, 45):

todos os membros da sociedade devem participar deste bem comum, embora em grau diverso, segundo as funções que cada cidadão desempenha, seus méritos e condições.

Devem, pois, os poderes públicos promover o bem comum em vantagem de todos, sem preferência de pessoas ou grupos, como assevera nosso predecessor, de imortal memória, Leão XIII: "De modo nenhum se deve usar para vantagem de um ou de poucos a autoridade civil constituída para o bem comum de todos".[31] Acontece, no entanto, que, por razões de justiça e equidade, devam os poderes públicos ter especial consideração para com membros mais fracos da comunidade, pois se encontram em posição de inferioridade para reivindicar os próprios direitos e prover a seus legítimos interesses (PT, 56)

Tal *avanço da cultura* pode ser entendido como o abandono de uma cultura de litígio para a promoção de uma cultura de diálogo dada a necessidade de “entendimento e colaboração mútuos” entre os povos, a fim de fomentar uma cultura de solidariedade, de modo que entre as comunidades políticas se entenda a necessidade de que “todas se condicionam mutuamente e pode, mesmo, afirmar-se que cada uma atinge o próprio desenvolvimento, contribuindo para o desenvolvimento das outras” (MM, 201).

O Papa João XXIII ao promover a ideia de avanço cultural entende que a convivência implica reconhecimento de colaboração, e assim muda o tom de condenação do *múnus* petrino para reconhecer o “vasto campo de colaboração tanto com cristãos separados desta sé apostólica, como com pessoas sem nenhuma fé cristã, nas quais, no entanto, está presente a luz da razão e operante a honradez natural”. Ainda que haja um cuidado com a coerência cristã, incentiva os católicos no que toca as pessoas de outras religiões e mesmo sem fé, para que “mostrem espírito de compreensão desinteresse e disposição a colaborar lealmente na consecução de objetivos bons por natureza, ou que, pelo menos, se possam encaminhar para o bem” (MM, 156). Ademais, o Pontífice sabe reconhecer que para o fenômeno das pessoas que se afastam da Igreja, mas ainda “pelo menos em parte, ajustam a sua vida às normas evangélicas” a “explicação está na ruptura entre a fé e a atividade temporal” por parte da comunidade eclesial (MM, 151;152).

Não obstante, na Carta Encíclica *Princeps Pastorum* (PP), o *testemunho* cristão enquanto indivíduo, porém “confirmado e ampliado pela comunidade” é evocado para que a “fermentação e inspiração cristã” (MM, 150) dentro da cultura e das instituições políticas, sociais, econômicas e científicas, enfatizando a prática da fé “no exercício da mais generosa caridade” como “motivo de satisfação profunda e de mútua edificação” que fecundava a própria comunidade, e assim “louvavam a Deus e eram bem vistos por todo o povo. E o Senhor aumentava cada dia aqueles que vinham à salvação (PP 33; cf.



At 2,47). É este princípio máximo da caridade, como comunidade que “que estende os braços e o coração a todos, irmãos e inimigos” que testemunha a fé em Cristo no mundo nos novos tempos, tal qual a comunidade primitiva no plural mundo greco-romano, evocando assim um *ad fontes* da primazia da *caritas* sobre a *veritas*:

Sobre este assunto apraz-nos fazer nossas as palavras do nosso predecessor S. Clemente Romano: "Quando (os gentios) ouvem de nós que Deus diz: Não há mérito para vós se amais aqueles que vos amam, mas há mérito se amais os inimigos e os que vos odeiam (cf. Lc 6, 32-35), ao ouvirem estas palavras eles admiram esse altíssimo grau de caridade. Mas, quando vêem que nós não só não amamos os que nos odeiam, mas nem sequer amamos aqueles que nos amam, eles riem de nós, e o nome de Deus é blasfemado".[35] O maior dos missionários, S. Paulo Apóstolo, escrevendo aos Romanos no momento em que se preparava para evangelizar o extremo Ocidente, exortava à "caridade sem fingimento" (Rm 12,9ss), depois de haver elevado um hino sublime a esta virtude "sem a qual o cristão nada é" (1 Cor 13, 2) (PP, 34).

Dentro desse contexto de “renovação das relações de convivência na verdade, na justiça e no amor” (MM, 211) se situa a centralidade do Reino de Deus em João XXIII, bem como sua precedência na ação missionária, sendo semeado nos novos tempos pela busca comum da justiça, pelo testemunho da caridade cristã em sua motivação de gratuidade na mesma busca, primazia e guia de toda verdade cristã :

É sempre verdade a palavra do Divino Mestre: "Buscai em primeiro lugar o reino de Deus e a sua justiça, e todas estas coisas vos serão acrescentadas" (Mt 6,33). Quando se é "luz no Senhor" (Ef 5,8), e se caminha como "filhos da luz" (cf. Ef 5,8), apreendem-se melhor as exigências fundamentais da justiça, mesmo nas zonas mais complexas e difíceis da ordem temporal, em que, não raro, os egoísmos individuais, e os de grupo ou de raça, insinuam e espalham espessas névoas. E quando somos animados pela caridade de Cristo, nós conhecemos os laços que nos unem aos outros, e

sentimos como próprias as necessidades, os sofrimentos e as alegrias alheias. Por conseguinte, a ação de cada um, qualquer que seja o objeto da mesma e o meio em que se exerce, não pode deixar de ser mais desinteressada, mais vigorosa e mais humana; pois a caridade: "é paciente, é benigna... não busca os seus próprios interesses... não folga com a injustiça, alegra-se com a verdade... tudo espera, tudo suporta" (1 Cor 13,4-7) (MM, 255).

Acrescenta-se que na semântica joanina do Reino de Deus, como semântica seminal da ideia de *evangelização*, está contida a concepção de misericórdia como função social da caridade que se põe a serviço do que precisa como "ministro da Divina Providência", incluindo nisso a teleologia da propriedade privada, pois "quem tiver talento, trate de não o esconder; quem tiver abundância de riquezas, não seja avaro no exercício da misericórdia; quem souber um ofício para viver, faça participar o seu próximo da utilidade e proveito do mesmo" (MM,118), bem como o abandono da cultura de juízo moral para acentuar a dimensão medicinal, de cura e cuidado que valoriza a dignidade humana:

Não se deverá jamais confundir o erro com a pessoa que erra, embora se trate de erro ou inadequado conhecimento em matéria religiosa ou moral. A pessoa que erra não deixa de ser uma pessoa, nem perde nunca a dignidade do ser humano, e, portanto, sempre merece estima. Ademais, nunca se extingue na pessoa humana a capacidade natural de abandonar o erro e abrir-se ao conhecimento da verdade. Nem lhe faltam nunca neste intuito os auxílios da divina Providência. Quem, num certo momento de sua vida, se encontre privado da luz da fé ou tenha aderido a opiniões errôneas, pode, depois de iluminado pela divina luz, abraçar a verdade. Os encontros em vários setores de ordem temporal entre católicos e pessoas que não têm fé em Cristo ou têm-na de modo errôneo, podem ser para estes ocasiões ou estímulo para chegarem à verdade (*Pacem in terris*, 157).

A primazia do Reino de Deus na missão como primazia da justiça no espírito da verdade cristã do Mistério da caridade, fonte igualmente de toda misericórdia que

reconhece, defende e dinamiza a dignidade humana é a origem seminal do sentido de *evangelização* no Concílio Vaticano II. O próprio Papa *Buono* entende que a ressignificação da semântica teológica do Reino de Deus precisa ser ampliada, e inclusive conta com a atuação do laicato para ajudar a Igreja a discernir sua missão nos novos tempos, atento a sua recepção contextual, ou seja, “disposições daqueles a quem serão dirigidos os seus ensinamentos”, tarefa que o Concílio assume como missão:

Depois destas paternais exortações, confiamos, veneráveis irmãos, que não somente as acolhereis com entusiasmo em vós mesmos, mas também estimulareis nossos filhos do clero e do laicato espalhados pelo mundo todo a acolhê-las. Com efeito – se, como está na expectativa de todos, o próximo concílio ecumênico deverá acarretar um grandíssimo incremento da religião católica; se nele ressoará de modo ainda mais solene a “palavra do reino” de que se fala na parábola do semeador (Mt 13, 19); se queremos que por meio dele “o Reino de Deus” se consolide e se estenda sempre mais no mundo – o bom êxito de tudo isso dependerá, em grande parte, das disposições daqueles a quem serão dirigidos os seus ensinamentos de verdade, de virtude, de culto público e privado para com Deus, de disciplina, de apostolado missionário (*Paenitentiam Agere*, 22).

Tal semântica católica joanina é inevitavelmente assumida pelo Concílio Vaticano II (1862-1965) e aplica ao substrato semântico da Evangelização a própria tarefa hermenêutica conciliar de que “uma coisa é o próprio depósito de fé ou as verdades e outra é o modo de enuncia-las, conservando-se, contudo, o mesmo sentido [*sensus*] e significado [*sententia*]” (GS, 62). Uma grande novidade da sensibilidade conciliar para aumentar o diálogo e o “vivo intercâmbio” [*vivum commercium*], no qual a Igreja não só ensina mas também aprende com as diferentes culturas em um tempo “em que tudo muda tão rapidamente e os modos de pensar variam tanto” é contar com a “ajuda [*auxílio*] daqueles que vivem no mundo [*viventes in mundo*] [...] sejam eles crentes ou não [*sive de credentibus sive de non credentibus*]:

Para aumentar este intercâmbio, necessita especialmente a Igreja – sobretudo hoje, em que tudo muda tão rapidamente e os modos de pensar variam tanto – da ajuda daqueles que,

vivendo no mundo, conhecem bem o espírito e conteúdo das várias instituições e disciplinas, sejam eles crentes ou não. É dever de todo o Povo de Deus e sobretudo dos pastores e teólogos, com a ajuda do Espírito Santo, saber ouvir, discernir e interpretar as várias linguagens do nosso tempo, e julgá-las à luz da palavra de Deus, de modo que a verdade revelada possa ser cada vez mais intimamente percebida, melhor compreendida e apresentada de um modo conveniente [...] Ao ajudar o mundo e recebendo dele ao mesmo tempo muitas coisas, o único fim da Igreja é o advento do reino de Deus e o estabelecimento da salvação de todo o género humano (GS, 44b-45).

Ao resgatar a dimensão evangélica do Reino de Deus para além dos limites cristãos, também resgata o conceito de Povo de Deus que é maior que o conceito de Igreja, enquanto instituição confessional, redimensionando a finalidade eclesial, como “sacramento universal de salvação”, enquanto sinal que ajudar a visibilizar “o mistério do amor de Deus pelos homens” (GS, 45).

A categoria teológica de Povo de Deus entende que “sinceramente que todos os homens, crentes e não-crentes, devem contribuir para a reta construção do mundo no qual vivem em comum” (GS, 21), quer seja o Povo de Deus “por Cristo congregado” (GS, 3) quer seja a parcela de “todos os homens de boa vontade, em cujos corações a graça opera ocultamente” (GS, 22). Mesmo lamentando o “ateísmo” por dificultar o entendimento da bondade do Criador, que não se opõe a gramática da “dignidade do homem”, entende que o “remédio” não está na condenação, pois “só Deus pode responder plenamente e com toda a certeza, Ele que chama o homem a uma reflexão mais profunda e a uma busca mais humilde”, a dor presente nas razões de recusa de Deus, não raro ligado a um imaginário de teodiceia, mas “há de alcançar-se, antes de mais, com o testemunho duma fé viva e adulta, educada de modo a poder perceber claramente e superar as dificuldades”, porém, mais uma vez o Concílio insiste na primazia da *caritas* sobre a *veritas*:

Ela [a fé] deve manifestar a sua fecundidade, penetrando toda a vida dos fiéis, mesmo a profana, levando-os à justiça e ao amor, sobretudo para com os necessitados. Finalmente, o que contribui mais que tudo para manifestar a presença de Deus é a caridade fraterna dos fiéis que unânimemente

colaboram com a fé do Evangelho (18) e se apresentam como sinal de unidade” (GS, 21).

Assim o Povo de Deus deve, com a “ajuda do Espírito Santo” expresso pela fé ou no íntimo das consciências em que a graça opera misteriosamente “saber ouvir, discernir e interpretar as várias linguagens do nosso tempo”, e sobretudo “os pastores e teólogos, julgá-las à luz da palavra de Deus, de modo que a verdade revelada possa ser cada vez mais intimamente percebida, melhor compreendida e apresentada de um modo conveniente” (GS, 44c) para “discernir nos acontecimentos, nas exigências e aspirações, em que participa juntamente com os homens de hoje, quais são os verdadeiros sinais da presença ou da vontade de Deus”, rompendo radicalmente com uma semântica de teodiceia, para uma fé que permite “conhecer o desígnio divino acerca da vocação integral do homem e, dessa forma, orienta o espírito para soluções plenamente humanas (GS, 11). Assim, além de Mestra, inicia-se, ainda timidamente, a semântica da Igreja discípula, que também aprende com o tempo, e com isso assume a recusa de uma mera posição de condenação aos seus críticos, pois “a Igreja reconhece que muito aproveitou e pode aproveitar da própria oposição daqueles que a hostilizam e perseguem” (GS, 44c) e assim “Povo de Deus e o gênero humano se prestam mútuo serviço” (GS, 11).

Tal amadurecimento e ressignificação do imaginário missionário que começa a migrar da postura propositiva de uma cultura dominante, para o diálogo entre as culturas, a transição de uma Igreja que se entende exclusivamente como *mestra* para uma Igreja que precisa se converter para o *ad fontes* de também *discípula*. Com a Carta Encíclica *Ecclesiae Sanctae* de *motu próprio* destinada a implementação das novas normas decorrentes do Concílio Vaticano II, especificamente no que diz respeito aos seus decretos: *Christus Dominus*, sobre o ofício dos bispos [múnus pastoral]; *Presbyterorum ordinis*, sobre o ministério e a vida dos padres; *Perfectae caritatis* sobre a adaptação e renovação da vida religiosa e *Ad Gentes Divinitus* sobre a atividade missionária da Igreja, Paulo VI introduz um princípio hermenêutico conciliar:

para atender às relações introduzidas pelo Concílio e que serão cada vez mais [*magis magisque*] adaptadas aos novos fins [*novis apostolatus finibus*] e áreas do apostolado que através do Concílio foram abertos à Igreja no mundo moderno (*Ecclesiae Sanctae*, 1).

Essa adaptação “mais e mais” indica não uma mera mudança de forma pontual, mas assimilar a dinamicidade da mudança de época, que implica a iniciativa dos bispos,

por meio de suas Conferências Episcopais de propor “questões de grande importância nos tempos modernos” (41, 5, e); adaptar governo da Igreja e da vida religiosa para atender as “necessidades modernas” (18); adaptar os costumes da vida religiosa para as “circunstâncias modernas”, “adotando novas formas também extraídas da “condição moderna da vida” (22), bem como “tornar a prática e o testemunho da pobreza mais eficaz nos tempos modernos” (23).

### **Conclusão**

O que pode ser entendido como Catolicismo de Esquerda na América Latina é, mais que um alinhamento partidário, uma postura de entender o Cristianismo como fator de transformação social, vendo na desigualdade social uma luta a ser empreendida, motivada pelos próprios princípios do Evangelho.

Contudo, tal consciência vai sendo gestada lentamente desde o final do século XVIII, e mais acentuadamente com o catolicismo social que se alinha ao lado da parcela da sociedade que mais sofre com as mudanças sociais, econômicas e políticas. Tal iniciativa, apesar de criticada por alguns papados, é inspiradora de uma mudança de postura política e imaginário católico, que culmina na *Rerum novarum* como itinerário do reconhecimento das grandes e importantes questões sociais novas. Entretanto, não somente com o fim de um regime, mas com a mudança de mentalidade de Crístandade, iniciado em João XXIII, mas assumida pelo Concílio Vaticano II, que outra maneira de pensar e agir cristã, ao menos no mundo católico, começa a se consolidar, vendo na centralidade da categoria do Reino de Deus, a possibilidade de diálogo e cooperação com todos os movimentos sociais e intelectuais em prol do bem comum e da justiça aos que mais necessitam. Tal ênfase, é que permite imaginar outro Cristianismo, e construir formas de atuação em prol de um outro mundo possível. Na América Latina, as teologias da libertação encontravam na categoria Reino de Deus o substrato semântico necessário para ler nas causas nobres dos movimentos sociais e no diálogo com homens e mulheres de boa vontade que se dedicavam a questão do combate à desigualdade social, sinais da presença de Deus, levando bispos, padres, religiosos e religiosas, leigos, leigas e/ou ateus a unirem-se para enfrentar a ditadura militar, por exemplo, e a transformar a comunidade de fé em um Comunidade Eclesial de Base, que lia o mundo à partir da esperança bíblica de mudança social. Como a dialética é um traço cultural próprio da América Latina, o atual papado parece continuar a vanguarda dos papados leoninos e joaninos.

## ***Bibliografia***

- ÁVILA, F. B. *O pensamento social cristão antes de Marx*. São Paulo: José Olympio, 1972.
- ÁVILA, F. B. *Pequena Enciclopédia de Doutrina Social da Igreja*. 2ª ed. São Paulo: LOYOLA, 1993.
- BIGO, P. *A Doutrina Social da Igreja*. São Paulo: Loyola. 1969.
- CAMACHO, I. *Doutrina Social da Igreja. Abordagem histórica*. São Paulo: Loyola, 1995.
- COBBAN, A. *A Interpretação Social da Revolução Francesa*. Trad. A. L. Silva. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989.
- COMBY, J. *Para ler la Historia de la Iglesia II. Del siglo XV ao siglo XX*. Navarra: Verbo Divino, 1988.
- GALACHE, GINER, & ARANZADI. *Uma Escola Social*. São Paulo: Loyola, 1969.
- GARCÍA, Á. G. & BARQUILLA, J. B. *Léon XIII y su tiempo*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca. 2004.
- GODECHOT, J. L. *A Revolução Francesa: cronologia comentada, 1787-1799*. Trad. J. Leite. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989.
- GRESPLAN, J. *Revolução Francesa e Iluminismo*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2016.
- GUTIERREZ, E. R. *De Leão XIII a João Paulo II: cem anos de Doutrina Social da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1995.
- HOBSBAWM, E. J. *A era das revoluções, 1789-1848*. 36. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016.
- IVERN, F.; BINGEMER, M. C. *Doutrina Social da Igreja e Teologia da Libertação*. São Paulo: Loyola, 1994.
- JEDIN, H. *Manual de Historia de la Iglesia - Tomo VIII - La Iglesia entre la adaptación y la resistencia*. Barcelona: Herder. 1978.
- JOÃO XXIII. *Carta Encíclica Mater et Magistra*. 9ª ed. São Paulo: Paulinas. 1991.
- JOÃO XXIII. *Carta Encíclica Pacem in Terris*. 3ª ed. São Paulo: Paulinas. 1995.
- JOÃO XXIII. *Carta Encíclica Princeps Pastorum*. Disponível em: [https://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf\\_j-xxiii\\_enc\\_28111959\\_princeps.html](https://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_28111959_princeps.html)

JOÃO XXIII. *Carta Encíclica Paenitentiam Agere*. Disponível em:  
[https://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf\\_j-xxiii\\_enc\\_01071962\\_poenitentiam.html](https://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_01071962_poenitentiam.html)

LEFEBVRE, G. 1789. *O surgimento da Revolução Francesa*. Trad. de C. Schilling. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

MANTOUX, P. *A Revolução Industrial no século XVIII: estudo sobre os primórdios da grande indústria moderna na Inglaterra*. Trad. S. Rangel. São Paulo: HUCITEC, 1957.

OLIVEIRA, J. M. *A teoria das quatro revoluções de Georges Lefebvre*. Dimensões: Revista de História da UFES, v. 11, p. 402-428, 2014.

PAULO VI. *Carta Apostólica Ecclesiae Sanctae*. Disponível em:  
[http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/motu proprio/documents/hf\\_p-vi\\_motu proprio\\_19660806\\_ecclesiae-sanctae.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/motu proprio/documents/hf_p-vi_motu proprio_19660806_ecclesiae-sanctae.html)

PIERRARD, P. *História da Igreja*. São Paulo: Paulus, 1982.

PIO XII. *Carta Encíclica Summi Pontificatus*. Disponível em:  
[http://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf\\_p-xii\\_enc\\_20101939\\_summi-pontificatus.html](http://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_20101939_summi-pontificatus.html)

PIO XII. *Carta Encíclica Ad Apostolorum Principis*. Disponível em:  
[https://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf\\_p-xii\\_enc\\_29061958\\_ad-apostolorum-principis.html](https://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_29061958_ad-apostolorum-principis.html)

PIO XII. *Carta Encíclica Miranda Prorsus*. Disponível em:  
[http://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf\\_p-xii\\_enc\\_08091957\\_miranda-prorsus.html](http://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_08091957_miranda-prorsus.html)

PIO XII. *Carta Encíclica Meminisse Iuvat*. Disponível em:  
[https://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf\\_p-xii\\_enc\\_14071958\\_meminisse-iuvat.html](https://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_14071958_meminisse-iuvat.html)

PIO XII. *Carta Encíclica Evangelii Praecones*. Disponível em:  
[http://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf\\_p-xii\\_enc\\_02061951\\_evangelii-praecones.html](http://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_02061951_evangelii-praecones.html)

PIO XII. *Carta Encíclica Saeculo Exeunte Octavo*. Disponível em:  
[http://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf\\_p-xii\\_enc\\_13061940\\_saeculo-exeunte-octavo.html](http://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_13061940_saeculo-exeunte-octavo.html)

PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ. *Da Rerum Novarum à Centesimus Annus*. São Paulo: Loyola, 1993.

PORTELLI, H. *Os socialismos no discurso social católico*. São Paulo: Paulinas. 1990.



RÉMOND, R. *Introdução a história de nosso tempo: O século XIX - 1815 - 1914*. Trad de F. P. Mendes. São Paulo: Cultrix, 1976.

ROGIER, L. J.; SAUVIGNY, J. D.. *Nova História da Igreja. IV Século das luzes, revoluções, restaurações*. Petrópolis: Vozes, 1971.

SOBOUL, A. *A Revolução Francesa*. 7ª. ed. Trad. de R. Silva. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

VISENTINI, P. G.; PEREIRA, A. D. *História do mundo contemporâneo: da Pax Britânica do século XVIII ao Choque das Civilizações do século XXI*. Petrópolis: Vozes, 2008.

VOVELLE, M. *A revolução Francesa explicada a minha neta*. Trad de F. Santos. São Paulo: Editora UNESP, 2007.

ZAGHENI, G. *A idade contemporânea: curso de história da Igreja IV*. São Paulo: Paulus, 1999.