

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

GABRIEL RIBEIRO BARNABÉ

SUMMI PONTIFICATUS

As Relações Internacionais da Santa Sé sob Pio XII

TESE DE DOUTORADO APRESENTADA AO
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS
HUMANAS DA UNICAMP PARA OBTENÇÃO
DO TÍTULO DE DOUTOR EM FILOSOFIA.

PROF. DR. ROBERTO ROMANO DA SILVA

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA TESE
DEFENDIDA PELO ALUNO GABRIEL RIBEIRO BARNABÉ, E
ORIENTADA PELO PROF. DR. ROBERTO ROMANO DA SILVA,
CPG, EM 09/06/2011.

CAMPINAS, 2011

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP
Bibliotecária: Sandra Aparecida Pereira CRB nº 7432

B252s **Barnabé, Gabriel Ribeiro**
Summi Pontificatus: as relações internacionais da Santa Sé sob
Pio XII / Gabriel Ribeiro Barnabé. -- Campinas, SP : [s. n.], 2011.

Orientador: Roberto Romano da Silva
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Pio XII, Papa, 1876-1958. 2. Relações internacionais. 3. Ciência política - Filosofia. 4. Igreja e Estado. 5. Ética. 6. Igreja Católica. 7. Santa Sé - Relações exteriores. I. Silva, Roberto Romano da. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Título em inglês: Summi Pontificatus: the international relation of the Holy See under Pius XII

Palavras chaves em inglês (keywords): **International relations**
Political science - Philosophy
Church and State
Ethics
Catholic Church
Santa Sé - Foreign relations

Área de Concentração: Filosofia

Titulação: Doutor em Filosofia

Banca examinadora: Roberto Romano da Silva, Oswaldo Giacoia Junior,
Pedro L. Goergen, Celso Antonio de Almeida,
Romualdo Dias

Data da defesa: 09-06-2011

Programa de Pós-Graduação: Filosofia



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Tese de Doutorado, em sessão pública realizada em 09 de junho de 2011, considerou o candidato GABRIEL RIBEIRO BARNABÉ aprovado.

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora.

Prof. Dr. Roberto Romano da Silva

Handwritten signature of Roberto Romano da Silva in blue ink, written over a horizontal line.

Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Junior

Handwritten signature of Oswaldo Giacoia Junior in blue ink, written over a horizontal line.

Prof. Dr. Pedro Laudinor Goergen

Handwritten signature of Pedro Laudinor Goergen in blue ink, written over a horizontal line.

Prof. Dr. Romualdo Dias

Handwritten signature of Romualdo Dias in blue ink, written over a horizontal line.

Prof. Dr. Celso Antônio de Almeida

Handwritten signature of Celso Antônio de Almeida in blue ink, written over a horizontal line.

DEDICATÓRIA

À Graziela e Gabriela.

AGRADECIMENTOS

Ao Professor Doutor Roberto Romano da Silva, exemplo de acuidade filosófica, agradeço pela exímia e fértil orientação, pela atenção sempre concedida, pelo respeito ímpar e pelas inúmeras oportunidades de discussão e aprendizado.

A todas as pessoas que participaram, contribuindo para a realização deste trabalho, direta ou indiretamente, meu agradecimento.

Ao CNPq, pela bolsa concedida.

RESUMO

A pesquisa liga-se ao estudo das relações internacionais da Santa Sé. Considerando que essas se operam como relações entre a Igreja e o Estado, analiso, no primeiro capítulo, as principais teorias que as explicam. Primeiramente caracterizo as quatro propriedades da Igreja (una, santa, católica e apostólica), das quais se destaca a catolicidade, isto é, a universalidade, que a move em missão internacional por todo o mundo. Em seguida, comento a teoria da *plenitudo potestatis papae*, as analogias de Tomás de Aquino sobre o assunto, a teoria do poder indireto, cujo maior sistematizador foi o Cardeal Roberto Bellarmino, e a teoria da *societas perfecta*. No segundo capítulo, destinado a discorrer sobre a política concordatária da Santa Sé, trato do Código de Direito Canônico de 1917, da natureza jurídica das concordatas, da Lei das Garantias, do Tratado de Latrão e da *Quas Prima*, de Pio XI. O último capítulo dedico ao estudo da teoria e da prática de relações internacionais do Papa Pio XII, que participou do período em que a Santa Sé estabeleceu o maior número de concordatas e cujo pontificado ocorreu em uma das épocas mais dramáticas da história das relações internacionais. Inicialmente, apresento uma visão ampla dos principais acontecimentos históricos da primeira metade do século XX e também um estudo sobre o número de mortos em guerras e revoluções. Em seguida, analiso a encíclica *Summi Pontificatus*, de Pio XII, que se constitui como a principal referência de seu pensamento sobre a ordem internacional de sua época e também sintetiza o Magistério da Igreja e de seus doutores sobre a sociedade humana e as relações internacionais. Apresento, ainda, as mensagens de Natal de Pio XII, algumas das concordatas firmadas ou conduzidas por ele e as linhas mestras de sua grande contribuição para a Bioética. Na última seção, faço algumas considerações sobre as múltiplas imagens do mito de Pio XII. Concluo que embora a Igreja, em suas relações com os Estados, opere uma acomodação tensa, ela ao mesmo tempo reivindica tudo o que considera como seu campo de missão ética.

Palavras-chave: Relações Internacionais – Relações entre a Igreja e o Estado – Filosofia Política – Ética – Pio XII.

ABSTRACT

The research relates to the study of the international relations of the Holy See. Considering that these operate as relations between Church and State, throughout the first chapter I analyze the main theories that explain them. Firstly, I characterize the four main features of the Church (one, holy, catholic and apostolic), from which highlights the catholicity, that is, the universality, which moves it in international mission around the world. Afterwards, I comment on the theory of *plenitudo potestatis papae*, the analogies of Thomas Aquinas on said subject, the theory of indirect power, whose greatest systematizer was Cardinal Robert Bellarmine, and the theory of *societas perfecta*. On the second chapter, intended to develop on the concordist policy of the Holy See, I discuss the Code of Canon Law of 1917, the legal nature of the concordats, the Law of Guarantees, the Lateran Treaty and Pius XI's *Quas Prima*. The last chapter is devoted to the study of the theory and practice of Pope Pius XII's international relations, given he participated in the period in which the Holy See established the largest number of concordats and whose pontificate coexisted during the most dramatic times in the history of international relations. Initially, I present a broad overview of the major historical events of the first half of the twentieth century and also a study on the number of deaths in wars and revolutions. After, I examine the encyclical *Summi Pontificatus* of Pius XII, which is considered the main reference of his thinking on the international order of his time and also summarizes the Church's Magisterium as well as its doctors on human society and international relations. I also introduce Pius XII's Christmas messages, some of the concordats signed or conducted by him and the guiding lines of his great contribution to bioethics. In the last section, I present a few considerations about the multiple images of the myth of Pius XII. I conclude that although the Church in her States relations operates a tense accommodation, at the same time she claims everything she regards as being in her field of ethical mission.

Key words: International Relations - Relations between Church and State - Political Philosophy - Ethics - Pius XII.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	01
Capítulo 1: As Relações entre a Igreja e o Estado.....	11
1.1 A Missão Internacional da Igreja Católica.....	11
1.2 A Teoria da <i>Plenitudo Potestatis</i>	25
1.3 As Analogias de Tomás de Aquino.....	37
1.4 A Teoria do Poder Indireto.....	47
1.5 A Teoria da <i>Societas Perfecta</i>	63
Capítulo 2: A Política Concordatária da Santa Sé.....	69
2.1 O Código de Direito Canônico de 1917.....	69
2.2 A Natureza Jurídica das Concordatas.....	74
2.3 O Tratado de Latrão.....	91
2.4 Sob o Signo de Cristo Rei.....	101
Capítulo 3: As Relações Internacionais no Pensamento de Pio XII.....	113
3.1 As Relações Internacionais no Século XX: Guerra, Revolução e Catástrofe.....	113
3.2 <i>Summi Pontificatus</i>	120
3.3 As Mensagens de Natal.....	148
3.4 As Concordatas de Pio XII.....	171
3.5 Considerações sobre a Bioética.....	193
3.6 O Mito de Pio XII.....	213
CONCLUSÃO.....	233
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	251
ANEXO.....	273

INTRODUÇÃO

O pensamento político moderno sobre as relações internacionais é orientado, basicamente, por dois eixos: o hobbesiano e o grociano. Thomas Hobbes entende que as relações internacionais estão centradas em uma constante disputa pelo poder. Qualquer ordem no sistema internacional, no pensamento do filósofo, é precária, fundada apenas em um processo de cálculo de vantagens e equilíbrio instável dos interesses egoístas. Disso resulta que o cenário internacional é marcado pelo conflito permanente do qual apenas os mais poderosos são livres ou sobrevivem. A celebração de pactos ou de acordos para limitar a guerra total, como a formação de alianças e confederações entre os Estados, é uma medida suspensiva da guerra e pode facilmente ser abolida frente a um estado de conflito iminente. Hugo Grotius, por outro lado, entende que o homem, através do exercício de sua racionalidade, constrói um direito internacional que promove a sociabilidade entre os Estados. O estabelecimento de regras mínimas necessárias para se alcançar o mínimo de sociabilidade, ainda que a aceitação dessas regras possa ser entendida em termos de autointeresse, permite aos Estados conviverem, ainda que sem alcançar a paz¹. O Tratado de Paz de Westphália significou a consolidação das doutrinas de Grotius.

Desde a assinatura do Tratado de Westphália (1648), que colocou fim à Guerra dos Trinta Anos, definiu os princípios clássicos do Estado Moderno (o reconhecimento da soberania, a não intervenção, a autonomia de decisão e ação) e desvencilhou a política internacional do dever de obediência à Santa Sé, o sistema internacional permaneceu marcado pelas hostilidades e por uma ordem ditada pelos Estados mais poderosos. No século XVI só houve 25 anos sem operações militares importantes na Europa. No século XVII em apenas sete anos não ocorreram

¹ Cf. BARNABÉ, Gabriel Ribeiro. *A Guerra Externa em Hobbes, Locke e Grotius – Realismo e Racionalismo na Teoria das Relações Internacionais*. 2006. 92 f. (Mestrado em Filosofia). Curso de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

grandes guerras entre os Estados². Posteriormente, as Guerras Napoleônicas, as Guerras Coloniais e, finalmente, o século XX, o “terrível século XX”, como disse Isaiah Berlin, deixaram clara a crise de valores nas relações internacionais e na sociedade humana. A Organização das Nações Unidas (ONU), criada para substituir a extinta Liga das Nações, não apenas não obteve sucesso na pacificação internacional, como também se tornou mero instrumento de poder dos Estados mais potentes, o Conselho de Segurança, único órgão com real poder decisório e composto pelas potências nucleares³. A ONU está muito distante de significar a esperança de paz perpétua e a referência para um padrão ético universal. Nesse sentido, Demétrio Magnoli assevera:

“A ONU não é um ‘governo mundial’. Quando Roosevelt a imaginou, pensou-a sob a ótica do realismo. O seu projeto não partiu da assembleia geral, que reflete o princípio da igualdade entre os estados, mas do Conselho de Segurança, que reflete o princípio do poder. A Guerra Fria e as inúmeras guerras regionais que a pontuaram, formam uma evidência contundente de que vivemos ainda no mundo de Hobbes.”⁴

Nesse cenário, existe, na sociedade humana, uma instituição, concomitante ao Estado, que é matriz ética para o ocidente e que acumula saberes e práticas de relações internacionais há cerca de dois mil anos: a Igreja católica. Através dos séculos, muito antes da formação dos Estados modernos, ela já cooperava e

² MELLO, Celso D. de Albuquerque. *Curso de Direito Internacional Público*. Vol.II. Renovar, 2002, p. 1459.

³ HERZ, Mônica; HOFFMANN, Andrea Ribeiro. *Organizações Internacionais*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, p. 102.

⁴ MAGNOLI, Demétrio. Introdução: Além de Hobbes. In: Id (org.). *História da Paz*. São Paulo: Editora Contexto, 2008, p.18. Segundo Carl Schmitt, os EUA forçaram a França a fundar a Liga das Nações, que, segundo ele, nada mais foi que um instrumento político dos países mais poderosos, principalmente dos EUA, judicializando as relações internacionais para legitimar suas ações, especialmente a doutrina Monroe, que, sob o pretexto de não-intervenção, permitiu a ingerência em todo o mundo. SCHMITT, Carl. *Les formes de l’impérialisme en droit international moderne* (1932). In: BENOIST, Alain de (org.). *Du Politique – Legalité et légitimité et autres essais*. Tradução de Pierre Linn. Puiseux: Pardès, 1990. Confirma o artigo 21 da Convenção da Liga das Nações: “Nada nesta Convenção será interpretado como afetando a validade dos compromissos internacionais, como os tratados de arbitragem ou entendimentos regionais, como a doutrina Monroe, para assegurar a manutenção da paz.” “Nothing in this Covenant shall be deemed to affect the validity of international engagements, such as treaties of arbitration or regional understandings like the Monroe doctrine, for securing the maintenance of peace.” In: The Covenant of the League of Nations. http://avalon.law.yale.edu/20th_century/leagcov.asp#art21 (acesso em 21/02/2011).

estabelecia relações entre os diversos governos civis do mundo. Na época moderna, soube a Igreja conviver com os Estados nos mais diversos cenários de hostilidade ou de cooperação, sobrevivendo a todos eles para realizar sua missão espiritual internacional e permanecendo na sociedade humana ocidental como padrão ético universal que grande parte da humanidade obedece e que considera como limitação ao arbítrio dos Estados⁵. A Igreja católica ainda é uma matriz ética para a sociedade humana e um modelo de prática das relações internacionais cujo estudo pode contribuir para o desenvolvimento da prática e da teoria das relações internacionais. Nesse sentido, manifesta-se o jurista conservador Carl Schmitt:

“A Igreja Católica na Europa de hoje não tem adversário que tão aberta e vigorosamente a desafie como inimigo como fez esse espírito do século XVIII. O pacifismo humanitário é incapaz de inimizade, pois seu modo de proceder se perde na justiça e na paz. Muitos pacifistas, embora não o melhor deles, lidam apenas com o cálculo plausível de que a guerra é geralmente ruim para os negócios – a inabalável afirmação racionalista de que na guerra muita energia e material é desperdiçado. Como existe hoje, a Liga das Nações pode vir a ser uma instituição de utilidade. Mas ela não parece ser um adversário para a Igreja universal, muito menos ainda o líder espiritual da humanidade.”⁶

Como assinalou Claude Lefort, se o filósofo busca identificar um modo de distinguir os referenciais em função dos quais se ordena a sociedade, e se o religioso é o modelo que reproduz a sociedade, a interrogação filosófica não pode

⁵ De acordo com Max Weber, a sentença de que “se deve obedecer mais a Deus do que aos homens” (*Actus Apostolorum*, 5, 29), “constitui a barreira mais antiga e mais firme, até os tempos da grande revolução puritana e dos ‘direitos do homem’, contra todo poder político. A regra é o compromisso entre os poderes do Além e do Aquém. E este corresponde, de fato, aos interesses de ambos.” WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. São Paulo: Imprensa Oficial, 2004, p. 378.

⁶ “The Catholic Church in Europe today has no adversary which so openly and vigorously challenges it as an enemy as did this spirit of the eighteenth century. Humanitarian pacifism is incapable of enmity, because its deal is lost in justice and peace. Many pacifists, though not the best of them, deal only with the plausible calculation that war is usually bad for business – the unshakable rationalistic assertion that in war too much energy and material is squandered. As it exists today, the League of Nations may prove to be a useful institution. But it does not appear as an adversary of the universal Church, even less the spiritual leader humanity.” (minha tradução) SCHMITT, Carl. *Roman Catholicism and Political Form*. Tradução do alemão para o inglês por G. L. Ulmen. London: Greenwood press, 1996, p. 35.

ignorar o religioso⁷. O objetivo da presente pesquisa é analisar as relações internacionais da Santa Sé, apresentando as teses que a Igreja produziu sobre si mesma⁸, sua autorrepresentação e autorreflexão, fundamentadas nas múltiplas elaborações teológicas que a produziram e nos documentos que a constituíram. Segundo Roberto Romano: “Estes dois prismas do mesmo discurso – técnica de leitura e recolhimento cultural do passado – permitem ao intérprete da atividade católica verificar seu movimento ideal de autorreprodução, no presente e no pretérito.”⁹

Tendo em vista que as relações internacionais da Santa Sé se operam sobretudo como tratos entre a Igreja e o Estado, investigarei, no primeiro capítulo, as principais teorias que as explicam. No segundo capítulo analisarei a política concordatária da Santa Sé, tendo em vista que, após o final do século XIX, as concordatas se tornaram o principal instrumento da Igreja para estabelecer relações com os Estados e garantir sua liberdade e sobrevivência. O último capítulo dedicarei ao estudo da teoria e da prática de relações internacionais do Papa Pio XII, que participou do período em que a Santa Sé estabeleceu o maior número de concordatas e cujo pontificado ocorreu em uma das épocas mais dramáticas da história das relações internacionais, a Segunda Guerra Mundial, e de franca transição ideológica, alterando e definindo as estruturas éticas e políticas do mundo atual. Particularmente a sua primeira encíclica, *Summi Pontificatus*, sintetiza o Magistério da Igreja e de seus doutores sobre a sociedade humana e as relações internacionais. Tendo em vista a impossibilidade de abordar dois mil anos de história da Igreja católica, a escolha do pontificado do Papa Pio XII é, portanto, estratégica. Com esse estudo, pretendo investigar se há uma teoria e uma prática sistemática de relações internacionais da Santa Sé objetivando contribuir para o desenvolvimento das pesquisas e da atividade nessa área.

⁷ LEFORT, Claude. Permanência do Teológico-Político. In: Id. *Pensando o Político*. Trad. de Eliana M. Souza. São Paulo: Paz e Terra, 1991, p. 255, 272 e 260.

⁸ ROMANO, Roberto. Igreja Domesticadora de Massas ou Fonte do Direito Coletivo e Individual? Uma Aporia Pós-Conciliar. In: *Primeira Versão*. n.º 9. Campinas: IFCH/UNICAMP, 1990, p. 18.

⁹ Id. *Brasil: Igreja contra o Estado*. São Paulo: Kairós, 1979, p. 11.

Na primeira seção do capítulo primeiro indicarei quais são as quatro propriedades da Igreja definidas pelo Concílio de Constantinopla (una, santa, católica e apostólica), das quais se destaca a catolicidade, isto é, a universalidade, que a move em missão por todo o mundo. Empregarei, especialmente, os comentários de Carl Schmitt sobre a estrutura da Igreja católica¹⁰, e as instruções do Catecismo Romano de Trento e da doutrina canônica de Matteo Liberatore. Na segunda seção do mesmo capítulo comentarei a teoria da *plenitudo potestatis papae*, elaborada ao longo dos séculos e cujo ápice se deu no século XIII. Utilizarei sobretudo os estudos de medievalistas especializados no assunto, como John Watt¹¹, Willian Maccready¹² e Walter Ullmann¹³. Na terceira seção apresentarei as principais analogias de Tomás de Aquino sobre o assunto que serviram sempre de apoio para a Igreja e os seus doutores subsequentes, baseando-

¹⁰ Importa assinalar que Carl Schmitt, jurista autoritário e que se aliou ao governo nazista, foi inicialmente católico e, mesmo após seu desligamento da Igreja, por motivos disciplinares de matrimônio, sempre procurou basear a sua tese sobre a necessária ordem política na Igreja Católica, embora nela escolhendo autores que não representam a doutrina mantida pelo Magistério. Schmitt se apoia em especial nos autores da Contrarrevolução, como é o caso de Donoso Cortés. Muito precisaria ser enunciado sobre este jurista controverso. Entre vários, recorde os estudos de Tristan Storme: *Carl Schmitt et le marcionisme, l'impossibilité théologico-politique d'un oecuménisme judéo-chrétien?* Paris: Cerf, 2008 e a coletânea dirigida por Carlos-Miguel Herrera: *Le Droit, le politique, autour de Max Weber, Hans Kelsen, Carl Schmitt*. Paris: Harmattan, 1995. O enfoque mais importante, na obra de Schmitt, gira ao redor da secularização. As suas teses levantaram polêmicas relevantes, tanto para a teoria da Igreja, quanto para o estudo do Estado e da sociedade civil moderna. Cf. FOESSEL, Michäel (Ed.) *Modernité et sécularisation, Hans Blumenberg, Karl Löwith, Carl Schmitt, Leo Strauss*. Paris: CNRS, 2007. Como será constatado adiante, uso as noções de Schmitt que tentam descrever a estrutura e as representações católicas, postas como integrantes do modelo ideal do Estado. Não pretendo sugerir um vínculo determinado entre as práticas e doutrinas da Igreja e o pensamento de Schmitt. São conhecidas as polêmicas entre ele e, entre muitos, Jacques Maritain. Este último, no livro *Humanismo Integral*, critica a essência dos textos de Schmitt. Importa, no entanto, dizer que dentre os juristas do século XX, Schmitt foi quem mais buscou entender a natureza institucional da Igreja que, segundo ele, constitui um verdadeiro *complexio oppositorum*. Ela é una e coesa, mesmo acolhendo dentro de si a diversidade. A mesma lógica rege suas relações com os poderes seculares.

¹¹ WATT, John A. *The Theory of Papal Monarchy in the thirteenth century*. New York: Fordham University Press, 1965.

¹² MACCREADY, Willian D. *Papal Plenitudo Potestatis and the Source of Temporal Authority in Late Medieval Papal Hierocratic Theory*. In: *Speculum*, sem local, vol. 48, n° 4, p. 654-674, oct., 1973.

¹³ ULLMANN, Walter. *The Growth of Papal Government in the Middle Ages*. London: Methuen & CO. LTD, 1995.

me nas análises do Padre Álvaro Calderón¹⁴ e do Cardeal Charles Journet¹⁵. Na quarta seção exporei a teoria do poder indireto, cujo maior sistematizador foi o Cardeal Roberto Bellarmino, e as principais teses da crítica de Thomas Hobbes. Na quinta seção apresentarei a teoria da sociedade perfeita. Tendo em vista que é uma teoria que visa principalmente a um fim jurídico (a equiparação jurídica entre a Igreja e o Estado) e que foi mais amplamente elaborada no século XIX, recorrerei aos canonistas que a sistematizaram, como o Cardeal Camilo Tarquini¹⁶, principal expoente da teoria e autor de diversas obras canônicas, Matteo Liberatore¹⁷ e Luigi Taparelli D'Azeglio¹⁸; os dois últimos foram figuras notáveis no revivamento da filosofia escolástica tomista e na fundação da escola *Angelicum* de Roma por ocasião da encíclica *Aeterni Patris*, de Leão XIII, sobre a filosofia cristã.

No segundo capítulo, destinado a discorrer sobre a política concordatária da Santa Sé, tratarei, inicialmente, do Código de Direito Canônico de 1917, que significou a consolidação da teoria da sociedade perfeita e sustentou as novas concordatas do século XX. Empregarei, de maneira subsidiária, as doutrinas de canonistas como Mario Falco¹⁹, Felix Cappello²⁰ e Giorgio Feliciani²¹. Nas duas seções seguintes analisarei a natureza jurídica das concordatas, a Lei das garantias e o Tratado de Latrão. Para isso, recorrerei aos principais canonistas que circundam o fim do século XIX até o período imediatamente posterior ao Tratado

¹⁴ CALDERÓN, A. *El Reino de Dios*. (sem data/editora).

¹⁵ JOURNET, C. *La Jurisdiction de L'Église sur la Cité*. Paris: Desclée de Brouwer, 1931.

¹⁶ TARQUINI, Camilo. *Les Principes du Droit Public*. Tradução do italiano para o francês por Auguste Onclair. Bruxelles: H. Goemaère, 1878. Id., *Instituciones de derecho público eclesiástico*. Tradução do italiano para o espanhol por D. A. Manjón. Granada: Imp. y Lib. de D. José López Guevara. In: http://www.archive.org/stream/institucionesde00tarqgoog/institucionesde00tarqgoog_djvu.txt (Acesso em 10/02/2009).

¹⁷ LIBERATORE, Mathieu. *Le Droit Public de L'Église*. Tradução do italiano para o francês por M. Aug. Onclair. Paris: Retaux-Bray, 1888.

¹⁸ TAPARELLI D'AZEGLIO, Luigi. *Essai Théorique de Droit Naturel*. Vol. I. Tournai: Editeur Pontifical, 1875

¹⁹ FALCO, Mario. *Corso di Diritto Ecclesiastico*. Padova: CEDAM, 1930.

²⁰ CAPPELLO, Felice M. *Summa Iuris Canonici*. Romae: Universitatis Gregorianae, 1945.

²¹ FELICIANI, Giorgio. Droit canonique des relations de l'Église catholique avec les États depuis 1917. In: *Revue d'éthique et de théologie morale*, Paris, Cerf, n° 199, p. 87-119, dezembro de 1996.

de Latrão. Além dos canonistas já citados, destacam-se F. X. Wernz²², autor de monumental tratado de direito canônico (em colaboração com Petri Vidal) e Superior Geral dos Jesuítas, o Cardeal A. Ottaviani²³, que ocupou altos cargos de destaque na Cúria Romana, P. C. De Angelis²⁴, catedrático de direito canônico no Pontifício Seminário Romano, e F. Cavagnis²⁵, nomeado por Leão XIII catedrático em direito eclesiástico público nesse mesmo seminário. Os autores citados estão entre os maiores doutrinadores de direito canônico do fim do século XIX e início do século XX. Destacam-se, ainda, a doutrina dos seguintes canonistas: Constantino Jannaccone (Universidade de Cagliari)²⁶, N. Iung (Instituto Católico de Paris)²⁷, G. Balladore Pallieri (Universidade do Sacro Cuore - Milão)²⁸ e a tese de doutorado de Henri Wagon²⁹, que é talvez o mais autorizado estudo sobre a natureza jurídica das concordatas. Especificamente sobre o Tratado de Latrão, destacam-se os estudos de Marcel Brazzola³⁰, de Pierre Dilhac³¹ e de P. A. D'Avack³²; este último é autor das principais obras mais recentes sobre o *status* político e jurídico do Estado da Cidade do Vaticano. Na quarta seção, tratarei da encíclica *Quas Prima*, de Pio XI, sobre a realeza de Cristo, retomada na *Summi Pontificatus* de Pio XII, que, em contraposição com a política concordatária da Santa Sé, reivindica para Cristo-Rei o mundo todo, isto é, toda ordem pública e privada, constituindo-se como o maior protesto à ordem política internacional desde a *Bulla Unam Sanctam*, de Bonifácio VIII. Para essa seção, empregarei

²² WERNZ-VIDAL. *Ius Canonicum*. Romae: Universitatis Gregorianae, 1938

²³ OTTAVIANI, A. *Institutiones iuris publici ecclesiastici*. Roma:Typis Polyglotis Vaticanis, 1935.

²⁴ DE ANGELIS, Philippus Canonicus. *Praelectiones juris canonici*. Romae: Ex Typographia Della Pace, 1877, p. 96. In: http://sirio.ua.es/libros/BDerecho/juris_canonici_I/ima0090.htm . (Acesso em 09/02/2009.)

²⁵ CAVAGNIS, Felix. *Institutiones iuris publici ecclesiastici*. Roma: Romae Soc. Catholicae Instructivae, 1906.

²⁶ JANNACCONE, Costantino. *I fondamenti del diritto ecclesiastico internazionale*. Milano: Fiuffrè, 1936.

²⁷ IUNG, N. *Le Droit Public de L'Église*. Paris: Procure générale du clergé, 1948.

²⁸ PALLIERI, G. B. *Il diritto internazionale ecclesiastico*. CEDAM: Padova, 1940.

²⁹ WAGON, Henri. *Concordats et Droit International*. Gembloux: J. Duculot, 1935.

³⁰ BRAZZOLA, Marcel. *La cité du Vatican – Est-elle un État?* Paris: Recueil Sirey, 1932.

³¹ DILHAC, Pierre. *Les Accords de Latran*. Rennes: Université de Rennes, 1932.

³² D'AVACK, Pietro Agostino. *Vaticano e Santa Sede*. Bologna: Il Mulino, 1994.

conjuntamente as análises de teólogos como E. Hugon³³, F.L.M. Maupied³⁴ e A. Calderón.

No terceiro capítulo, inicialmente apresentarei uma visão ampla dos principais acontecimentos históricos da primeira metade do século XX para melhor localizar os fatos relevantes para as relações internacionais e a sociedade humana e também o estudo de Matthew White sobre o número de mortos em guerras e revoluções. Na segunda seção do terceiro capítulo analisarei a encíclica *Summi Pontificatus*, de Pio XII, a principal referência de seu pensamento sobre a ordem internacional de sua época e também sintetiza o Magistério da Igreja e de seus doutores sobre a sociedade humana e as relações internacionais. Além dos próprios textos de Tomás de Aquino, serão cotejadas as considerações sobre a origem da sociedade internacional de Luigi Taparelli D'Azeglio, Antonio Messineo³⁵, redator da revista *La Civiltà Cattolica*, A. Muller³⁶ e C. Périn³⁷. Na terceira seção apresentarei as mensagens de Natal de Pio XII, nas quais o Pontífice complementa o seu pensamento sobre as relações internacionais e manifesta qual a sua atitude na Segunda Guerra Mundial. Para a análise das mensagens de Natal, empregarei as considerações do Professor Guido Gonella³⁸, autor de uma série de artigos no *Osservatore Romano* sobre o pensamento de Pio XII relativo à ordem internacional que foi compilada, posteriormente, em um único livro. Também os comentários de Cesar H. Belaunde³⁹, sobre política internacional no pensamento de Pio XII, e de Marcel Clement⁴⁰, sobre economia internacional, serão cotejados. Na quarta seção

³³ HUGON, E. *La fête spéciale de Jesus Christ roi*. Paris: Pierre Téqui, 1928.

³⁴ MAUPIED, F.L.M. *L'Église et les lois éternelles des sociétés humaines*. Paris: Poussielgue-Rusand, 1863.

³⁵ MESSINEO, A. *Il diritto internazionale nella dottrina cattolica*. Roma: La Civiltà Cattolica, 1944.

³⁶ MULLER, A. The Organization of The International Society. In: RYAN, John A; BOLAND, Francis J. (org.) *Catholic Principles of Politics*. New York: The Macmillian Company, 1943.

³⁷ PÉRIN, Charles. *Les Lois de la Société Chrétienne*. Paris: Lecoffre Fils e Cie, 1875.

³⁸ GONELLA, Guido. *A Reconstrução do Mundo*. Tradução de Afonso J. Rocha. Petrópolis: Vozes, 1945.

³⁹ BELAUNDE, Cesar H. *La Política en el Pensamiento de Pio XII*. Buenos Aires: Fides, 1954.

⁴⁰ CLÉMENT, Marcel. *L'Économie Sociale selon Pio XII*. Paris: Nouvelles Éditions Latines, 1953.

do terceiro capítulo tratarei das concordatas firmadas ou conduzidas por Pio XII, dando especial destaque à concordata com o III^o Reich. Na quinta seção apresentarei as linhas mestras da enorme contribuição do Pontífice para a Bioética e a Deontologia Médica. Na última seção farei algumas considerações sobre as múltiplas imagens do mito de Pio XII.

Em relação aos documentos da Igreja utilizados, recorrerei principalmente à nova edição do *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*, de Denzinger-Hünermann⁴¹. Considerando que esse Compêndio nem sempre apresenta todos os documentos ou em sua integralidade, recorrerei, nesses casos, ao sítio do Vaticano se nele estiverem disponíveis. De maneira subsidiária, se em nenhum desses meios estiverem disponíveis, recorrerei a outros sítios da internet, notadamente o sítio *Documenta Catholica Omnia*. Para as concordatas, utilizei o *Enchiridion dei Concordati*, organizado por Erminio Lora, que contém os textos originais. Em relação aos documentos de Pio XII sobre Bioética, depois que o sítio do Vaticano, no início de 2010, passou a disponibilizar todas as *Acta Sanctae Sedis* e *Acta Apostolicae Sedis*, recorrerei a elas, mas, subsidiariamente, empregarei o Compêndio de Utz-Groner-Savignat: *Relations humaines et société contemporaine – Directives de S. S. Pie XII*⁴². Todas as citações da Bíblia foram retiradas da *Biblia Vulgata*, organizada por Colunga-Turrado⁴³, e traduzidas para o português por mim. Procurarei manter as traduções oficiais para o português dos documentos da Igreja que existirem e as traduções que existirem dos outros textos latinos desde que satisfatórias. Caso não existam traduções ou se forem deficientes, indicarei em nota de rodapé como minha tradução.

⁴¹ DENZINGER – HÜNERMANN. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. Tradução com base na 40^a edição alemã por José Marino Luz e Johan Konings. São Paulo: Loyola/Paulinas, 2007.

⁴² UTZ-GRONER-SAVIGNAT. *Relations humaines et société contemporaine – Directives de S. S. Pie XII*. Paris/Fribourg: Éditions St-Paul, 1956.

⁴³ BÍBLIA (Bíblia Vulgata). COLUNGA, A.; TURRADO, L. Madrid: BAC: 2005.

Capítulo 1: As Relações entre a Igreja e o Estado

Este capítulo liga-se à pesquisa sobre as relações entre a Igreja e o Estado. Para isso, examinarei, na primeira seção, a necessidade da Igreja estabelecer relações com os Estados em razão dos seus fins. Em seguida, apresentarei as teorias formuladas para explicar as relações entre as duas instituições. Primeiramente, na seção dois, examinarei o desenvolvimento, durante a Alta Idade Média, da teoria da *plenitudo potestatis*. Na seção três apresentarei as analogias de Tomás de Aquino. Em seguida, analisarei a teoria do poder indireto, tal como foi sistematizada por Roberto Bellarmino e também suas outras expressões em diferentes pensadores, e a crítica de Thomas Hobbes às teses de Bellarmino. Na seção cinco examinarei a teoria, mais recente, da *societas perfecta* e como ela é pressuposta para a política concordatária da Santa Sé.

1.1 A Missão Internacional da Igreja Católica

No primeiro Concílio de Constantinopla (381), a Igreja declarou, sobre si mesma, que tem quatro propriedades. Ela é una, santa, católica e apostólica⁴⁴.

De acordo com Tomás de Aquino, a unidade é o oposto da pluralidade⁴⁵. O objeto que é um não é dividido. A unidade se identifica com o ser do objeto. Daí se segue que algo conserva seu ser se conservar sua unidade⁴⁶. Por essa razão, Jesus

⁴⁴ “Et unam sanctam catholicam et apostolicam Ecclesiam.” DÂMASO I. I Concílio de Constantinopla. In: DENZINGER – HÜNERMANN. Op. Cit., n° 150.

⁴⁵ AQUINO, Santo Tomás de. *Suma Teológica*. Edição bilíngue. São Paulo: Edições Loyola, 2005, I, q. 11, a.2.

⁴⁶ “O uno nada acrescenta ao ente, senão a negação da divisão, pois uno nada mais significa que o ente indiviso. Assim, o ente e o uno são convertíveis. Com efeito, todo ente ou é simples ou composto. O que é simples é indiviso em ato e potência. Ao passo que o composto não tem o ser enquanto suas partes estão divididas, mas somente quando constituem e formam o próprio composto. Fica então claro: o ser de qualquer coisa consiste na indivisão. E daí decorre que toda e qualquer coisa ao conservar seu próprio ser conserva também sua unidade.” “Unum non addit supra ens rem aliquam, sed tantum negationem divisionis: unum enim nihil aliud significat quam

Cristo, quando reza pelos discípulos, pede a conservação da unidade: “Para que todos sejam um”⁴⁷. Nesse mesmo sentido, exprime-se da seguinte maneira: “Tenho ainda outras ovelhas que não são deste aprisco. Preciso conduzi-las também. E ouvirão a minha voz, e haverá um só rebanho e um só pastor.”⁴⁸ O rebanho é a Igreja. Enquanto sociedade, ela conserva sua indivisibilidade pela união de governo e, enquanto sociedade religiosa, ela a conserva pela unidade da fé. Não importa o número de fiéis, a Igreja entende que todos são um único corpo⁴⁹ sob a direção de um chefe, o Cristo, representado por seu Vigário. A unidade da fé⁵⁰ obtém-se pela unidade de magistério, o qual se obtém pela unicidade do mestre e juiz supremo: o Pontífice Romano.

A autocompreensão da Igreja como sociedade é, em um primeiro momento, realizada a partir “da síntese tomista, desenvolvida nas teses da ordem harmoniosa e hierárquica do social”⁵¹, cujo pilar é Pseudo-Dionísio, o Areopagita⁵², em que a influência neoplatônica é clara. A ideia de hierarquia desempenha, no pensamento de Dionísio e em toda tradição cristã subsequente, papel fundamental na doutrina

ens indivisum. Et ex hoc ipso apparet quod unum convertitur cum ente. Nam omne ens aut est simplex, aut compositum. Quod autem est simplex, est indivisum et actu et potentia. Quod autem est compositum, non habet esse quandiu partes eius sunt divisae, sed postquam constituunt et componunt ipsum compositum. Unde manifestum est quod esse cuiuslibet rei consistit in indivisione. Et inde est quod unumquodque, sicut custodit suum esse, ita custodit suam unitatem.” AQUINO, Santo Tomás de. *Suma Teológica*. Op. Cit. I, q. 11, a.1.

⁴⁷ “Ut omnes unum sint”. *Ioannem*, 27, 21.

⁴⁸ “Et alias oves habeo, quae non sunt ex hoc ovili: et illas oportet me adducere et vocem meam audient, et fiet unum ovile unus pastor.” *Ioannem*, 10, 16.

⁴⁹ “Multi unum corpus sumus” “formamos um só corpo”. *Romanos*, 11, 5.

⁵⁰ “Sede um só corpo e um só espírito, assim como fostes chamados pela vossa vocação a uma só esperança. Há um só senhor, uma só fé, um só batismo.” “Unum corpus et unus spiritus sicut vocati estis in una spe vocationis vestrae. Unus Dominus, una fides, unum baptisma” *Ephesios*, 4, 4.

⁵¹ ROMANO, Roberto. *Brasil: Igreja contra o Estado*. São Paulo: Kairós, 1979, p. 50.

⁵² Dionísio se apresenta como discípulo do apóstolo Paulo e afirma ter testemunhado alguns acontecimentos na época de Jesus, como o eclipse solar ocorrido durante a morte de Cristo. Contudo, seus escritos aparecem pela primeira vez no ano de 532. Para assinalar o caráter apócrifo das obras de Dionísio, costuma-se chamar o autor de Pseudo (GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 83 et seq). De acordo com Des Places, a influência dos místicos neoplatônicos (e também de Proclus) é evidente na obras de Dionísio (DES PLACES, Edouard. *Le pseudo-Denys l’Aréopagite, ses précurseurs et sa postérité*. In: *Dialogues d’histoire ancienne*, sem local, Volume 7, Número 1, p. 323-332, 1981).

crisã: “A hierarquia encontra-se na mais funda determinação do ser.”⁵³ Todos os seres participam de Deus em um escalonamento gradativo, desde os seres inanimados, seguidos pelos seres vivos, pelos seres racionais e depois pelos anjos, que mais se aproximam de Deus e participam mais de sua sabedoria. A essa hierarquia do ser - que se aplica não apenas ao âmbito ontológico, mas também ao epistemológico - corresponde à hierarquia eclesiástica e política⁵⁴. Há uma pluralidade de seres, cada um com uma finalidade determinada que, em última análise, resume-se numa união e assemelhação gradual com Deus, que é a unidade pura e isenta de qualquer pluralidade⁵⁵. Para a execução de suas finalidades determinadas, os seres o fazem em uma espécie de mútua colaboração que corresponde a dois movimentos: um descendente, em que os seres superiores purificam, iluminam e aperfeiçoam os seres inferiores, e um ascendente, que consiste precisamente no aperfeiçoamento dos inferiores rumo à perfeição⁵⁶. Nos escritos de Dionísio, a hierarquia angélica e eclesiástica manifestam o conhecimento divino e comunicam a santidade, conduzindo os seus membros para Deus. Segundo Luscombe,

“O conceito de hierarquia é a chave para a “arquitetura” do sistema de pensamento de Dionísio. Hierarquia é, como escreve Dionísio, atividade e uma ciência; seu objeto é a assimilação e a união com Deus. Mas a hierarquia é também um objetivo e ordem externa na qual as criaturas estão divididas em categorias ou graus. Hierarquia é uma concórdia universal das inteligências em uma perfeita ordem e unidade comandada pela lei divina. A medida da proximidade das inteligências a Deus é o nível que ocupam na hierarquia, o grau mais elevado a ser mais e mais semelhante a Deus. Assim, na hierarquia humana, de acordo com Dionísio, o bispo está mais perto de Deus do que as ordens subordinadas da igreja. Sem hierarquia não pode haver ascensão para Deus; quebrar a hierarquia ou abandoná-la seria descer na profanação e no mal para o qual a sanção é a exclusão da hierarquia.”⁵⁷

⁵³ Id. *Ponta de Lança*. São Paulo: Lazuli, 2006, p. 90.

⁵⁴ DIONÍSIO, Pseudo-Aeropagita. *De Ecclesiastica Hierarchia*, 2-6; 392-537. Apud: BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. *História da Filosofia Cristã*. Tradução de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 1982, p. 211.

⁵⁵ Ibid, 3, 2; 165 A.

⁵⁶ Id, *De caelesti Hierarchia*, 1, 2; 121 AB e 3,3; 165 s.

⁵⁷ “The concept of hierarchy is the key to the ‘architecture’ of Denis’ system of thought. Hierarchy is, as Denis writes, activity and a science; its object is assimilation and union with God. But hierarchy is also an objective and external order in which creatures are divided into ranks or grades. Hierarchy is a universal concord of intelligences in a perfect order and unity

Dionísio foi apropriado por Tomás de Aquino por meio da tradição que remonta a Agostinho e que se afasta da teologia experiencial, própria dos padres gregos⁵⁸. Aquino imprime flexibilidade na hierarquia proposta por Dionísio: a hierarquia eclesiástica deve imitar a dos anjos, mas isso não é obrigatório em todos os aspectos⁵⁹. Ao contrário dos anjos, que possuem diferenças imutáveis em suas naturezas, o homem possui apenas uma única natureza. A distinção de ordem na hierarquia entre os homens não é, ao contrário dos anjos, baseada na natureza, mas no poder. Por essa razão, enquanto um anjo de ordem inferior não pode ser elevado, um homem de ordem inferior pode ser elevado se a ele for confiada uma alta função por uma autoridade superior. No pensamento de Aquino, embora exista uma hierarquia eclesiástica derivada da celeste, na primeira as criaturas inferiores podem aumentar sua participação no trabalho das ordens mais altas, e vice-versa, diferentemente de uma interpretação rígida da hierarquia e da mediação que se depreende das obras de Dionísio⁶⁰. Ademais, Aquino também recusa a ideia de que a hierarquia eclesiástica reflete os graus de bondade: a diferença de hierarquia surge da posse de poder, tendo em vista que o grau de bondade é imperceptível pelo homem⁶¹.

A hierarquia de que trata Pseudo-Dionísio se desdobra: uma é a angélica e a outra é a dos entes em geral. Tomás de Aquino aceita integralmente a primeira,

commanded by divine law. The measure of the closeness of intelligences to God is the level they occupy in the hierarchy, the highest grade of orders being closest and most similar to God. Thus, in the human hierarchy, according to Denis, the bishop is closer to God than the subordinate orders of the church. Without hierarchy there can be no ascent to God; to breach hierarchy or to abandon it would be to descend into profanity and evil for which the sanction is exclusion from the hierarchy” LUSCOMBE, David E. Thomas Aquinas and conceptions of hierarchy in the thirteenth century. In: ZIMMERMANN, Albert; KOPP, Clemens (org.). *Miscellanea Mediaevalia*, sem local, número 19, 1987, p. 262.

⁵⁸ BUCUR, Bogdan G.. The theological reception of Dionysian apophatism in the Christian east and west: Thomas Aquinas and Gregory Palamas. In: *DOWNSIDE REVIEW*, sem local, número 125, 2007, p. 131, 135 e 142.

⁵⁹ LUSCOMBE, David E., Op. Cit., p. 268.

⁶⁰ Ibid, p. 269.

⁶¹ Ibid.

porque seus próprios estudos o conduziram a conclusões semelhantes⁶². Quanto à segunda, aceita-a com limitações, assim como aceita, geralmente com limitações, as teses platônicas e neoplatônicas sobre a diversidade de graus de entes. Contudo, ele aceita elementos essenciais delas: a) existem graus de entidade diversos e ascendentes, o que lhe serve de ponto de partida para a quarta via ou prova do ser (existência) de Deus. b) A noção de participação, tratada por Platão e utilizada alteradamente por Plotino e seus seguidores. Mas Aquino só a aceita deslocando-a: enquanto naqueles as coisas participavam das Ideias e, sobretudo, do Uno ou Sumo Bem, para o Aquinate os entes participam do Ser de Deus na medida em que recebem seu ser d'Ele e o imitam precisamente no ter o ser. Portanto, sempre que julga necessário, Aquino aponta as divergências com as doutrinas platônicas e neoplatônicas e do Pseudo-Dionísio.

A Igreja católica, por meio da interpretação do Aquinate, emprega, de maneira geral, o modelo de Dionísio na forma de seu governo e de seu pensamento social⁶³. Apesar de almejavam a unidade e assemelhação com o Uno, os seres são desiguais e, portanto, múltiplos, pois, como assevera a fórmula agostiniana, “se todas as coisas fossem iguais, nada seriam” (*non essent omnia, si essent aequalia*)⁶⁴. A partir de semelhante enunciado, Carl Schmitt afirma que a Igreja

⁶² Confira todos os muitos textos de Tomás de Aquino sobre os anjos. Essa, inclusive, é a razão porque é justamente chamado de o Doutor Angélico

⁶³ ROMANO, Roberto. *Ponta de Lança*. Op. Cit., p. 91. A hierarquia é importante nas ideias políticas e sociais da Igreja. Contudo, a hierarquia secular não precisa seguir rigidamente a hierarquia eclesiástica, pois, segundo argumenta João de Paris, as várias diferenças entre os homens, como de clima e de raça, implicam na variação das necessidades temporais, enquanto que as almas dos homens são similares. LUSCOMBE, David E., Op. Cit., p. 273.

⁶⁴ Tomás Aquino explica essa questão da seguinte forma: “Nas coisas criadas não se encontraria a bondade perfeita se nelas a bondade não fosse ordenada de modo que umas sejam melhores que as outras; pois não se completariam todos os graus possíveis de bondade, e nem uma criatura assemelhar-se-ia a Deus porque estivesse acima da outra. Seria também tirada a máxima beleza das coisas, se delas fosse tirada a ordenação da disparidade e da distinção e, sobretudo, desapareceria a desigualdade na bondade. Isto porque é pela diferenciação que existe entre elas que uma é melhor que a outra, como também o ser animado é melhor que o inanimado, e o racional, que o irracional. Eis porque, se houvesse absoluta igualdade nas coisas, só haveria um bem criado, o que é evidentemente contrário à perfeição da criatura. Ora, um grau de bondade é superior quando algo é bom e não pode perder a bondade; é, no entanto, inferior a ele um que pode perdê-la. Mas a perfeição do universo requer ambos.” “Perfecta bonitas in rebus creatis non inveniretur nisi esset ordo bonitatis in eis, ut scilicet quaedam sint aliis meliora: non enim

católica é um complexo de opostos (*complexio oppositorum*), pois, por maior que seja a pluralidade, ela consegue estabelecer a unidade. Por meio dessa unidade na pluralidade (*unity-in-plurality*), a Igreja consegue ser o terceiro mais elevado nas contradições ou antíteses ocorridas entre as partes sociais, políticas e econômicas:

“De qualquer maneira, acredito que essa moderação teria se tornado infinitamente mais profunda se houvessem compreendido completamente a extensão na qual a Igreja católica é um complexo de opostos, um *complexio oppositorum*. Não parece haver nenhuma antítese que ela não abrace. Há muito tempo e orgulhosamente ela reivindica ter unido dentro de si todas as formas de Estado e de Governo; ser uma monarquia autocrática cuja cabeça é eleita pela aristocracia de cardeais, mas na qual, todavia, há tanta democracia que, como colocou Dupanloup, mesmo o último pastor de *Abruzzi*, independentemente do seu nascimento e posto, tem a possibilidade de tornar esse soberano autocrático. Sua história conhece exemplos de espantosa acomodação, bem como de intransigência teimosa, a capacidade varonil de resistência e a submissão feminina - uma curiosa mistura de arrogância e humildade.”⁶⁵

A unidade é alcançada na pluralidade sem que a diversidade seja reprimida e sem que a unidade seja rompida:

“Com isso em mente, compreenderemos melhor o empenho da Igreja em retornar à devoção, aos cultos, às festas e às imagens religiosas tradicionais. Assim fazendo, por certo ela revela um conhecimento ‘científico’ de mudança social, procurando introduzir gradativamente

implerentur omnes gradus posibles bonitatis; neque etiam aliqua creatura Deo similaretur quantum ad hoc quod alteri emereret. Tolleretur etiam summus decor a rebus, si ab eis ordo distinctorum et disparium tolleretur. Et quod est amplius, tolleretur multitudo a rebus, inaequalitate bonitatis sublata: cum per differentias quibus res ad invicem differunt, unum altero melius existat; sicut animatum inanimato, et rationale irrationali. Et sic, si aequalitas omnimoda esset in rebus, non esset nisi unum bonum creatum: quod manifeste perfectioni derogat creaturae. Gradus autem bonitatis superior est ut aliquid sit bonum quod non possit a bonitate deficere: inferior autem eo est quod potest a bonitate deficere. Utrumque igitur gradum bonitatis perfectio universi requirit.” AQUINO, Tomás de. *Suma contra os Gentios*. Tradução de D. Odilão Moura. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996. Livro 3, LXXI

⁶⁵ “All the same, I believe this temper would have become infinitely deeper if one had grasped completely the extent to which the Catholic Church is a complex of opposites, a *complexio oppositorum*. There appears to be no antithesis it does not embrace. It has long and proudly claimed to have united within itself all forms of state and government; to be an autocratic monarchy whose head is elected by aristocracy of cardinals but in which there is nevertheless so much democracy that, as Dupanloup put it, even the least shepherd of *Abruzzi*, regardless of his birth and station, has the possibility to become this autocratic sovereign. Its history knows examples of astounding accommodation as well as stubborn intransigence, the manly ability to resist and womanly compliance – a curious mixture of arrogance and humility” (minha tradução). SCHMITT, Carl. *Roman Catholicism and Political Form*. Tradução do alemão para o inglês por G. L. Ulmen. London: Greenwood press, 1996, p. 07.

transformações toleráveis, que encontrem receptividade e consolidem o processo de aculturação. Mas isto é pouco; sua prática revela um discernimento bem mais profundo: ela não apenas conserva os elementos exteriores da cultura, mas também respeita a sua perfeita identidade.”⁶⁶

A outra propriedade da Igreja, declarada pelo primeiro Concílio de Constantinopla, é a santidade. Tomás de Aquino, baseando-se em Isidoro de Sevilha⁶⁷, o segundo pilar de seu pensamento, se forem deixados de lado Aristóteles e Platão, afirma que a palavra santidade significa, por um lado, pureza e, por outro, estabilidade⁶⁸. A Igreja é pura, pois, segundo o apóstolo Paulo, “Jesus Cristo amou a Igreja e se entregou por ela, para santificá-la, purificando-a pela água do batismo com a palavra, para apresentá-la a si mesma toda gloriosa, sem mácula, sem ruga, sem qualquer outro defeito semelhante, mas santa e irrepreensível”⁶⁹. A Igreja também é santa no sentido de estável, pois ela permanece inabalável no compromisso com Deus e também porque isso é garantido pela promessa de Jesus Cristo (“as portas do inferno não prevalecerão contra ela”⁷⁰).⁷¹

⁶⁶ ROMANO, Roberto. *Brasil: Igreja contra o Estado*. Op. Cit., p. 233.

⁶⁷ Isidoro sustenta que é possível chegar ao significado das coisas por meio das etimologias.

⁶⁸ “o nome santidade considera-se de duas maneiras: a primeira, como pureza. Neste sentido, corresponde ao termo grego ágios, quase no seu sentido etimológico de sem terra. A segunda, como firmeza. Por isso, para os antigos, santas eram as coisas estabelecidas por leis que não podiam ser violadas; por isso se diz sancionado o que está estabelecido por lei. Entre os latinos, o nome santo implica pureza, significando este nome “tinto por sangue, porque antigamente os que desejavam purificar-se eram tintos no sangue das vítimas”, segundo Isidoro. Esses dois sentidos aplicam-se aos que dedicam ao culto divino, de modo que não só os homens, mas também os templos, os vasos sagrados, etc., são ditos santos, porque são dedicados ao culto divino.” “nomen sanctitatis duo videtur importare. Uno quidem modo, munditiam, et huic significationi competit nomen Graecum, dicitur enim agios quasi sine terra. Alio modo importat firmitatem, unde apud antiquos sancta dicebantur quae legibus erant munita ut violari non deberent; unde et dicitur esse aliquid sancitum quia est lege firmatum. Potest etiam secundum Latinos hoc nomen sanctus ad munditiam pertinere, ut intelligatur sanctus quasi sanguine tinctus, *eo quod antiquitus illi qui purificari volebant sanguine hostiae tangebantur*, ut Isidorus dicit, in libro Etymol. Et utraque significatio competit, ut sanctitas attribuaturs his quae divino cultui applicantur, ita quod non solum homines, sed etiam templum et vasa et alia huiusmodi sanctificari dicantur ex hoc quod cultui divino applicantur.” (tradução adaptada) AQUINO, Santo Tomás de. *Suma Teológica*. Op. Cit. II a IIae, q. 81, a.8.

⁶⁹ “Christus dilexit ecclesiam et se ipsum tradidit pro ea ut illam sanctificaret mundans lavacro aquae in verbo ut exhiberet ipse sibi gloriosam ecclesiam non habentem maculam aut rugam aut aliquid eiusmodi sed ut sit sancta et immaculata” *Ephesios*, 5, 25-27.

⁷⁰ “portae inferi non praevalerunt adversus eam”. *Matthaeum*, 16,18.

A "obsessão pela estabilidade"⁷² ("as portas do inferno não prevalecerão") é uma característica da Igreja digna de nota:

"A primeira característica definindo a superioridade católica sobre o pensamento secular, filosófico, é o tempo. A Igreja é antiga. Reconhecemos o argumento de Tertuliano contra os filósofos. Herdeira do judaísmo, a posse da verdade é garantida à Igreja por certo usucapião: antes dos gregos – estes grileiros da verdade – os judeus já receberam o ensinamento correto. Vale para Aristóteles, Platão, e outros, no *Apologeticum*, o que se afirma no *De praescriptione haereticorum*: sendo a Verdade, as Escrituras, uma posse hereditária dos cristãos, os demais não têm o direito de nelas tocar. Mas o tempo é apenas a face do Eterno. (...) O argumento da antiguidade católica garante o segundo, a sua constância imutável, na doutrina e sacramentos."⁷³

Segundo Carl Schmitt, "todos os conceitos significativos da teoria moderna do Estado são conceitos teológicos secularizados."⁷⁴ Em *Catolicismo Romano e Forma Política*, o jurista encontra na Igreja católica uma matriz para a estabilidade jurídica e a obediência política. Em *Romantismo Político*⁷⁵, Schmitt direciona sua crítica aos românticos. Segundo ele, esses imergem de tal forma na interioridade que fogem da contradição política quando procuram o terceiro mais elevado, resultado do embate entre tese e antítese, *i. e.*, a síntese. Como essa não reside nem no Ego, nem no mundo, resta para os românticos, sempre absorvidos pela contínua relativização do mundo em favor do Ego, apenas uma nostalgia, um ideal, uma

⁷¹ Apesar da posição explicitamente protestante, ainda há resquícios dessas notas distintivas no pensamento de Kant. O filósofo alemão pensa que a verdadeira Igreja, para ser efetiva, deve apresentar algumas características que, dentre elas, estão a pureza e a imutabilidade, ou seja, os elementos que se aproximam do que o Aquinate entende como sendo os significados de santidade: "2. A característica (qualidade) de tal Igreja; *i. e.*, a pureza, a união sob nenhuns outros motivos a não ser morais. (Purificada da imbecilidade da superstição e da loucura do fanatismo.) (...) 4. A modalidade de tal Igreja, a imutabilidade quanto à sua constituição, com a reserva, porém, dos ordenamentos contingentes, respeitantes só à administração da Igreja, as quais podem mudar segundo o tempo e as circunstâncias, embora ela tenha para tal de conter a priori em si mesma (na ideia do seu fim) os princípios seguros." KANT, Immanuel. *A Religião nos limites da simples razão*. Tradução de Artur Morão. Corvilha, 2008, p. 118.

⁷² ROMANO, Roberto. *Brasil: Igreja contra o Estado*. Op. Cit., p. 147.

⁷³ ROMANO, Roberto. Igreja Domesticadora de Massas ou Fonte do Direito Coletivo e Individual? Uma Aporia Pós-Conciliar. In: *Primeira Versão*. n° 9. Campinas: IFCH/UNICAMP, 1990, p. 05.

⁷⁴ "tous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'État sont des concepts théologiques sécularisés". SCHMITT, Carl. *Théologie Politique*. Tradução do alemão para o francês por J-L Schlegel. Paris: Gallimard, 1988, p. 46.

⁷⁵ Id, *Romantisme Politique*. In: BENOIST, Alain de (org). Op. Cit., p. 01-17.

longa discussão e, por fim, jamais chegam a uma decisão. Em *Catolicismo Político e Forma Política*, Schmitt indica que a Igreja católica é aquilo que os românticos, imersos na interioridade, não conseguiram alcançar: o terceiro mais elevado nas contradições⁷⁶. A Igreja católica é o *complexio oppositorum*. Segundo Schmitt, sua racionalidade jurídica seria superior à razão mecânica e instrumental do liberalismo e do socialismo modernos e consegue resolver as oposições que esses não conseguem nem mesmo perceber.

O jurista constata a enorme elasticidade da política da Igreja, concebida como oportunismo por seus adversários: ela se alia a correntes e grupos opostos, com várias coalizões que depõem contra uma suposta integridade da instituição. Em um lugar, ela patrocina a contrarrevolução, e se torna inimiga declarada de toda a burguesia. Em outro, ela exige a mesma liberdade, como a liberdade de ensino. De acordo com Schmitt, todas as correntes e tendências são instrumentalizadas, desde que ajudem a encarnar as formas eclesiásticas. Parece não haver oposição que ela não englobe, a começar por sua estrutura, um misto, que reúne elementos democráticos, aristocráticos e monárquicos absolutistas:

"Do ponto de vista da ideia política do catolicismo, a essência do *complexio oppositorum* católico romano reside em uma superioridade especificamente formal sobre o assunto da vida humana, tal que nenhum *imperium* jamais a conheceu até hoje. Aqui foi bem sucedida uma configuração substancial da realidade histórica e social que, apesar de seu caráter formal, retém sua existência concreta, cheia de vida e no entanto racional no mais elevado ponto. Esta particularidade formal do catolicismo romano repousa sobre a realização estrita do princípio de representação"⁷⁷

⁷⁶ "Também é concebível que construtores de sistema especulativo têm considerado o Catolicismo, uma hora ou outra, 'o terceiro mais elevado'." "It is also conceivable that speculative system-builders have at one time or another considered Catholicism the 'higher third'." (minha tradução). SCHMITT, Carl. *Roman Catholicism and Political Form*. Op.Cit..p. 09.

⁷⁷ "From the standpoint of the political idea of Catholicism, the essence of the Roman-Catholic *complexio oppositorum* lies in a specific, formal superiority over the matter of human life such as no other *imperium* has ever known. It has succeeded in constituting a sustaining configuration of historical and social reality that, despite its formal character, retains its concrete existence at once vital and yet rational to *n*th degree. This formal character of Roman Catholicism is based on a strict realization of the principle of representation." (minha tradução) SCHMITT, Carl. *Roman Catholicism and Political Form*. Op.Cit..p. 08.

No Império Romano pode ser observada a mesma experiência, ou seja, um complexo de todas as culturas mediterrâneas, da Europa e da Ásia. Nele, todas as religiões, formas políticas, administrativas e filosóficas eram aceitas, desde que fosse reconhecida a supremacia do direito e da autoridade romana. Segundo o jurista, existe, na Igreja católica, uma teoria e uma prática de representação da ideia na qual o Papa é o representante de Cristo. A representação deve ser pessoal, bem como envolver crenças substantivas, ideais e mitos. Assim, representar, nesse sentido, é representar diante do povo, e não para o povo. A representação vem do Eterno para o tempo, de cima para baixo, e não do tempo para a ideia, do econômico para o político, como no pensamento liberal ou socialista⁷⁸. A Igreja representa a *civitas humana* e manifesta o elo histórico entre a encarnação e o sacrifício da cruz, representando, pessoalmente, o próprio Cristo, ou seja, o Deus que se tornou homem. É justamente nesta forma representativa que se encontra a sua superioridade sobre uma época dominada pelo pensamento econômico⁷⁹. De maneira especial, Carl Schmitt salienta que o racionalismo da Igreja, que capta moralmente a natureza psicológica e sociológica do homem, possui mais peso do que o racionalismo da indústria e da técnica orientada para o domínio e o uso da matéria para fins produtivos e de consumo, que pensa e age segundo polaridades (especialmente a oposição entre a economia e a política) e que gostaria de usar a Igreja como “instituto higiênico para os sofrimentos da luta concorrencial”⁸⁰ (uma função terapêutica), como “polaridade espiritual da ausência de espírito”⁸¹ ou como assunto privado, compatível com a propriedade privada⁸².

O racionalismo da Igreja baseia-se em um plano institucional, caracterizando-se pela sua essência jurídica. Nela, o sacerdócio é um ministério,

⁷⁸ MULLER, Jan-Werner. *A dangerous Mind, Carl Schmitt in Post War European Thought*. London: Yale University Press, 2003, p. 22.

⁷⁹ SCHMITT, Carl. *Roman Catholicism and Political Form*. *Op.Cit.*.p. 19.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 11.

⁸¹ *Ibid.*

⁸² "Se a religião é um assunto privado, resulta também que a privacidade é reverenciada. A propriedade privada é, portanto, venerada precisamente porque é um assunto privado." "If religion is a private matter, it also follows that privacy is revered. Private property is thus revered precisely because it is a private matter." (minha tradução) *Ibid*, p. 28.

que está vinculado por uma cadeia contínua à pessoa e à missão de Cristo. É isso que constitui, segundo Schmitt, o mais espantoso *complexio oppositorum*⁸³. A Igreja é uma representação concreta e pessoal de uma personalidade concreta. Tanto no representante quanto no representado está presente um princípio pessoal de autoridade pelo alto. É por tal motivo que ela encarna uma ideia política, capaz de resolver as oposições que sequer são percebidas pelo pensamento mecânico da indústria e da técnica. Segundo Schmitt, este mundo da representação tem sua hierarquia de valores e de humanidade. É nele que vive a ideia política, bem como sua energia para realizar as três formas principais⁸⁴: 1) a forma estética, isto é, a simbólica e representativa, que consiste na capacidade retórica, em um discurso que não discute, um discurso cuja percussão vem da fé, da representação reclamada pelo locutor; 2) a forma jurídica da *societas perfecta*, que torna a Igreja capaz de negociar com o Estado como figura de representação igual; 3) A forma de potência histórica mundial, que representa o Cristo reinante, soberano, triunfante, e funda a força política do catolicismo. Ela produz a eterna oposição entre a justiça e a glória, a potência que só pode ser adquirida no próprio Deus. Em seu imperialismo mundial, a Igreja, se ela atinge seu fim, trará paz ao mundo.⁸⁵

A Igreja, na sua autocompreensão, também é apostólica, pois descende dos apóstolos de três maneiras: 1) pela identidade de seu ensino; 2) pela identidade de sua instituição; 3) pela sucessão legítima e não interrompida de seus pastores⁸⁶. Jesus Cristo, segundo o magistério da Igreja, recebeu a missão salvífica de seu Pai e a

⁸³ SCHMITT, Carl. *Roman Catholicism and Political Form. Op.Cit.*.p. 14.

⁸⁴ Ibid, p. 21-32.

⁸⁵ Confirma também a concepção de Igreja e da relação entre a Igreja e o Estado em Hegel, Novalis, Fichte e Leibniz: HEGEL, G. W. F. *O Estado*. Tradução de Marcos Lutz Müller. Campinas, IFCH/Unicamp, Textos Didáticos, nº 32, maio de 1998, parágr. 270, p. 45. NOVALIS. *Europe ou la Chrétienté*. In: *Oeuvres complètes*. Vol. I. Paris: Gallimard, 1975, p. 307-323. FICHTE, J. R. *Considérations destinées à rectifier les jugements du public sur la Révolution Française*. Paris: F. Chamerot, 1858, p. 296-346. GAQUÈRE, François. *Le dialogue irénique Bossuet-Leibniz - La réunion des Eglises en échec (1691-1702)*. Paris: Beauchesne, 1966. GODIN, Christian. *La Totalité*. Vol. 3. Seyssel: Champ Vallon, 2000, p. 279.

⁸⁶ LIBERATORE, Mathieu. Op. Cit., p. 41. *Catecismo Romano*. Versão autêntica de 1566 por decreto do Concílio Tridentino. Petrópolis: Editora Vozes, 1962, p. 150-151.

comunicou a seus apóstolos⁸⁷. Esses são aqueles enviados em missão – assim como designa a palavra - para pregar o Evangelho a todos os homens de todo o mundo⁸⁸, segundo o mandamento divino, para que as almas sejam salvas.

A Igreja também é católica, isto é, universal, o que significa que ela está difundida por todos os lugares, ou que algum dia estará⁸⁹. De acordo com Francisco Suarez, a universalidade pode ser vista como um direito e como um fato:

“advertimos que dois são os sentidos em que pode entender-se que a Igreja de Cristo deve estar difundida por todo o mundo, a saber, de direito e por instituição e poder, e de fato e - digamos assim - por possessão atual.

No primeiro sentido, é uma coisa clara que a Igreja de Cristo foi católica e universal desde sua fundação. O primeiro, porque foi fundada para todo o mundo e não para uma determinada nação como a sinagoga. O segundo, porque já desde então recebeu o direito de pregar a fé de Cristo por todo o mundo, conforme aquilo ‘Pregai o Evangelho a toda criatura’ e aquilo outro ‘Sereis testemunhas de mim em Jerusalém e em toda Judeia e Samaria e até o fim da Terra.’ E por último, porque tem poder na terra para governar todo o mundo no que toca ou se refere à salvação da alma segundo aquilo ‘Quem não ouvir a Igreja, seja para ti como pagão, etc. Apascenta minhas ovelhas’. Por conseguinte, esta universalidade da Igreja – a que podemos chamar de direito ou de suficiência – poderia bastar para chamar-se de verdade Católica.”⁹⁰

Enquanto um direito, a universalidade implica na faculdade de se estabelecer e de se propagar por todos os lugares. A universalidade de fato é colocar essa faculdade em prática⁹¹. A Igreja, portanto, tem o direito, ou mesmo o dever, segundo o mandamento divino “Ide por todo o mundo e pregai o Evangelho

⁸⁷ “Como o Pai me enviou, assim também eu vos envio” “sicut misit me Pater et ego mitto vos” *.Ioannem*, 20, 21.

⁸⁸ *Marcum*, 16, 15.

⁸⁹ SUAREZ, Francisco. *Defensio fidei catholicae*. Edição Bilíngue (Latim- Espanhol) .Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1970, lib. I, XVI, 8.

⁹⁰ “duobus modis intelligi posse Ecclesiam Christi debere esse per totum orbem diffusam, scilicet, vel iure, & institutione ac potestate, vel facto, & actuali (ut ita loquar) possessione. Priori modo manifestu est, Ecclesiam Christi ex quo instituta est, Ecclesiam Christi ex quo instituta fuit, catholicam, & universalem fuisse: Tum quia pro Toto mundo instituta est, & non sicut sinagoga pro quadam natione: Tum etiam quia ex tunc accepit ius praedicandi fidem Christi per universum mundum, iuxta illud, Praedicate Evagelium omni creatura, Marci, illud, Eritis mihi testes in Hierusalem, in omni Iudea, Samaria, ad ultimum terrae. Tum denique quia habet potestatem in terris ad gubernandum universum orbem in iis, quae ad salute animae spectat, vel ad illam referuntur, iuxta illud, Qui Ecclesiam no audierit, sit tibi tanquam ethnicus, Pasce oves meãs. Haec ergo universitas Ecclesiae, quam iuris, seu sufficientiae vocare possumus, sussicere poterat, ut vere Catholica diceretur.” (tradução adaptada) *Ibid*, 4.

⁹¹ LIBERATORE, Mathieu. *Op. Cit.*, p. 35.

a toda criatura”⁹², de se propagar por todo mundo. Para exercitar esse direito, não é necessária nenhuma autorização do poder temporal, pois se trata de um poder conferido pelo próprio Jesus Cristo: “Todo poder me foi dado no céu e na terra. Ide, portanto, ensinai a todas as nações; batizai-as em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo. Ensinai-as a observar tudo o que vos prescrevi”⁹³. A Igreja, portanto, se autorrepresenta como católica, ou seja, universal, porque foi instituída para todas as nações, para todas as classes da sociedade humana e porque ela tem poder de governar todos os homens, no que diz respeito ao espiritual, para levá-los à vida eterna⁹⁴.

Por meio do conceito de participação da lei natural na lei eterna também é possível compreender a Igreja como universal. De acordo com Aquino, o fim último da vida humana é a felicidade ou bem-aventurança, que consiste na visão beatífica. A lei deve visar à ordem para se alcançar a bem aventurança. Para isso, toda lei ordena-se ao bem comum⁹⁵. A lei natural é uma participação na lei eterna⁹⁶, que é a razão de Deus. A lei natural, portanto, ordena o mundo a partir da

⁹² “Euntes in mundum universum praedicate Evangelium omni creaturae.” *Marcum*, 16, 15. Citando São Gregório, Santo Tomás explica essa passagem da seguinte forma: “Com o nome de toda criatura assinala o homem, posto que tem algo de todas elas, como o ser com as pedras, o viver com as árvores, o sentir com os animais, o entender com os anjos. Assim se prega o Evangelho a toda a criatura quando se prega para o homem apenas; porque somente ele é ensinado, e para ela foi criado tudo, não sendo estranho nada por certa semelhança que tem com tudo. Também se pode compreender por *a todas as criaturas* a todas as nações.” “Con el nombre de toda criatura señala al hombre, puesto que tiene algo de todas ellas, como el ser con las piedras, el vivir con los árboles, el sentir con los animales, el entender con los ángeles. Así que se predica el Evangelio a toda criatura cuando se predica para el hombre solo; porque sólo él es enseñado, y para él ha sido creado todo, no siéndole extraño nada por cierta semejanza que tiene con todo. También se puede entender por todas las criaturas a todas las naciones.” (minha tradução) Aquino, Tomás de. *Catena Aurea*. Volume III. Buenos Aires: Cursos de cultura católica, 1946, p. 220.

⁹³ “Data est mihi omnis potestas in caelo et in terra: euntes ergo docete omnes gentes: baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti: docentes eos servare omnia quaecumque mandavi vobis” *Matthaeum*, 28, 19-20. Citando São Remigio, Santo Tomás explica essa passagem da seguinte forma “Se lhe deu todo o poder no céu e na terra, porque Aquele que antes reinava somente no céu, devia reinar agora na terra por meio da fé dos crentes. ” “Se le dió toda potestad en el cielo y en la tierra, porque Aquél que antes sólo reinaba en el cielo, debía reinar ahora en la tierra por medio de la fe de los creyentes.” *Ibid*, Volume II, p. 385.

⁹⁴ *Catecismo Romano*. Op. Cit., p. 149-150.

⁹⁵ AQUINO, Santo Tomás de. *Suma Teológica*. Op. Cit., Ia, IIae, q. 90, a 2.

⁹⁶ “E tal participação da lei eterna na criatura racional se diz lei natural.(...) Daí se torna manifesto que a lei natural nada mais é que a participação da lei eterna na criatura racional.” “Et

transcendência divina. Os entes movem-se para Deus em um movimento hierarquizado segundo os níveis do ser. Esse movimento dos entes passa pela natureza e se dirige para a sobrenatureza rumo ao fundamento último. Tendo em vista que a lei natural é originada de Deus, cumpre à Igreja a tarefa de anunciá-la, complementá-la, reconhecê-la e denunciar o seu não cumprimento efetivo⁹⁷. Essa concepção de lei natural possibilita “a justificação metafísica da hierarquia existente como um todo e permite também pensar o sistema da cristandade e de sua cultura, sobretudo a política, como universal.”⁹⁸

Deus é invisível para os homens⁹⁹. Ele é conhecido pelo discurso da razão e a lei que nos vincula a ele é invisível. Conquanto, através da instituição da Igreja, Deus tornou visível seu reino invisível e a elevou à ordem sobrenatural:

“A visibilidade da Igreja é baseada em algo invisível. O conceito de Igreja visível é, em si mesmo, algo invisível. Como toda a realidade, ele perde sua atualidade em relação a Deus porque Deus é a única realidade verdadeira. Assim, a verdadeira visibilidade da Igreja é invisível. Não existe Igreja invisível que não é visível e nenhuma Igreja visível que não é invisível. Assim, a Igreja pode estar *no* mundo, e não é *do* mundo. Um arranjo tornando visível o invisível deve estar enraizado no invisível e aparecer no visível. O mediador desce, porque a mediação só pode proceder de cima, não de baixo. A salvação está em que Deus se fez homem (não que o homem se torna Deus). Assim como Cristo tinha um corpo real, do mesmo modo a Igreja deve ter um corpo real. Essa metáfora, repetida frequentemente, pressupõe um argumento da maior dignidade, pois se refere a uma identidade na estrutura lógica de ambos os processos e concretamente manifesta a maravilhosa estrutura dessa mesma ‘mediação’, que constitui a essência da Igreja.”¹⁰⁰

talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur. (...) Unde patet quod lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura.” (minha tradução) AQUINO, Santo Tomás de. *Suma Teológica*. Op. Cit., Ia, IIae, q. 91, a 2.

⁹⁷ ROMANO, Roberto. *Brasil: Igreja contra o Estado*. Op. Cit., p. 62.

⁹⁸ Id. *Ponta de Lança*. Op. Cit., p. 97-98.

⁹⁹ *I Ioannis*, 4, 12.

¹⁰⁰ The visibility of the Church is based on something invisible. The concept of the visible Church is itself something invisible. Like all reality, it loses its actuality in relation to God because God is the only true reality. Thus the true visibility of the Church is invisible. There is no invisible church that is not visible and no visible Church that is not invisible. Thus the Church can be *in* but not *of* this world. An arrangement making the invisible visible must be rooted in the invisible and appear in the visible. The mediator descends, because the mediation can only proceed from above, not from below. Salvation lies in that God becomes man (not that man becomes God). Just as Christ had a real body, so must the Church have a real body. This often repeated metaphor assumes an argument of the highest dignity because it refers to an identity in the logical structure of both processes and concretely manifests the marvelous structure of this same ‘mediation’, which constitutes the essence of the Church.” (minha tradução) SCHMITT, Carl. *The Visibility of*

A Igreja abrange todos os homens, em razão de sua universalidade, segundo o mandamento divino “pregai o Evangelho a toda criatura”, e possui por finalidade a felicidade eterna, a qual consiste na visão beatífica, isto é, na visão intuitiva de Deus.

A propriedade católica e missionária exige que a Igreja se propague por todo o mundo e, portanto, estabeleça relações internacionais e esteja presente em todas as nações. Para evitar rivalidade entre o poder eclesiástico e o poder temporal, algumas teorias foram elaboradas ao longo dos séculos, as quais pretendem explicar qual a extensão de cada um dos poderes ou assegurar a participação da Igreja no concerto das nações para, de igual modo, garantir sua existência e a liberdade necessária para cumprir sua finalidade.

1.2 A Teoria da *Plenitudo Potestatis*

Durante muitos séculos, a Igreja existiu, de fato, como a única sociedade no Oriente Médio, no Mediterrâneo e na Europa que abarcava os povos que, mais tarde, resultaram nos Estados nacionais. Dentro das instituições, sob a tutela do direito das gentes, existiu, de fato, uma sociedade universal: a cristandade¹⁰¹. Os povos que habitavam a Europa central e ocidental constituíam uma unidade moral e social, de crença religiosa e de obediência hierárquica, que, possivelmente, jamais se viu depois em toda a história da humanidade. Na cristandade medieval

The Church. Tradução do alemão para o inglês por G. L. Ulmen. London: Greenwood press, 1996, p. 53.

¹⁰¹ “*Omnium enim Christianorum una respublica est. (...) De fato, christianitas, tota christianitas, omnis christianitas, designam amiúde, em suas letras, uma sociedade comparável à do Império, porém mais vasta que este e cuja capital é Roma. Precisando fórmulas já empregadas por Nicolau I, que, aliás, seus adversários haviam acusado de se erigir em Imperador do universo (totiusque mundi imperatorem se facit), João VIII define a Igreja de Roma como a que ‘tem autoridade sobre todos os povos e à qual as nações do mundo inteiro estão reunidas como única mãe e única cabeça’.* Ligar assim à Igreja de Roma não só as outras Igrejas, mas também os povos (gentes) e as nações (nationes) era constituir o próprio corpo da cristandade.” GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*. Op. Cit., p. 307.

observou-se uma uniformidade filosófica, teológica, literária, jurídica, bem como uma mesma legislação espiritual e temporal. Nesse contexto, a *Respublica christiana*¹⁰² se consolidou e se estabeleceu sobre o direito público da Europa cristã como um poder internacional de ordem legislativa, judiciária e coercitiva¹⁰³.

O direito público comum que regia as cidades e os reinos (os Estados nacionais se encontravam ainda em formação), se violado, reclamava reparação a um magistrado internacional, cujo poder supremo podia requerer coerção contra os transgressores. Isso se operava pela cooperação entre a hierarquia temporal e a espiritual. A primeira assentava-se nas relações de suserania e vassalagem do regime feudal, sob a suserania universal do Imperador. A segunda era a da Igreja católica: os sacerdotes, os chefes religiosos das abadias, os bispos e, sobre o topo da pirâmide, estava o Papa, que exercia jurisdição plena sobre todos¹⁰⁴.

O poder civil colaborava com os assuntos da Igreja e muita vez mantinha representantes nos Concílios. Alguns altos membros do clero também eram senhores feudais. Da mesma forma, o Papa, além de exercer o poder direto nos assuntos religiosos e o poder indireto nos assuntos civis, exercia também algumas prerrogativas de senhor feudal e de magistrado de suprema arbitragem. Para resguardar os direitos da religião e da moral e o direito comum que imprimia a ordem e a paz na cristandade, os Papas aplicavam sanções negativas ou sanções

¹⁰² “A cristandade se apresenta, primeiramente, como a sociedade formada por todos os cristãos, difundidos no mundo inteiro, unidos sob a soberania espiritual do papa. Sob esse aspecto, não difere em nada da Igreja, mas uma primeira determinação vai distingui-la desta. Enquanto membros da Igreja, os cristãos formam uma sociedade religiosa de essência sobrenatural, mas, por serem seres que vivem no espaço e no tempo, os cristãos formam uma sociedade temporal e, por conseguinte, um povo. É este o *populus christianus* dos papas, é esta *respublica christianorum* de que já falava santo Agostinho. Portanto, essa sociedade temporal não se confunde com nenhum dos corpos políticos existentes, não sendo ela mesma um corpo político. Todo corpo político compõe-se de homens unidos em função da busca imediata de fins temporais por meios temporais. O povo cristão é bem diferente, pois, embora seja uma realidade temporal (no que se distingue da *Civitas Dei*, por exemplo), seus vínculos constitutivos são espirituais e ele só serve de meios temporais, como vimos no caso das Cruzadas, numa intenção e com vistas a fins puramente espirituais. Portanto, a cristandade é o conjunto de todos os cristãos, pessoas, inteligências, vontades e bens, que colaboram no tempo para as finalidades religiosas da Igreja.” Ibid, p. 311.

¹⁰³ SCHMITT, Carl. *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*. Tradução do alemão para o inglês por G. L. Ulmen. New York: Telos, 2003, p. 56 et seq.

¹⁰⁴ BRIÈRE, Yves de la. *La “Société des Nations”*?. Paris: Gabriel Beauchesne, 1918, p. 21-23.

positivas¹⁰⁵ e também sanções espirituais, como a excomunhão, e, se necessário, sanções temporais, executadas pelo *braço secular*, isto é, pelos suseranos e reis católicos¹⁰⁶.

A Igreja, durante a Europa medieval, era a guardiã do direito, da moral e dos interesses da cristandade. A arbitragem ou a mediação do Papa ou do alto clero remediavam juridicamente muitos conflitos entre as cidades e os reinos. Os costumes morais, as normas originadas dos Papas, dos Concílios, as regras das ordens religiosas, o direito canônico (por exemplo, a instituição da cavalaria, da *trêve de Dieu*, da *paix de Dieu*, das imunidades eclesiásticas e do direito de asilo¹⁰⁷), originados todos da Igreja, paulatinamente passavam a prevalecer sobre o direito público dos reinos cristãos europeus e consolidaram a cristandade como uma unidade política, social e moral¹⁰⁸.

A unidade internacional na Idade Média foi uma realidade jurídica: a cristandade era uma unidade de ordem política, social e moral, pública e privada, representada pela cabeça visível da Igreja, o Pontífice Romano, a autoridade política máxima e o mestre do bem comum de todos os cristãos:

“Uma abundância de termos - *Christianitas*, *Christianus populus*, *gens* ou *societas christiana*, normalmente -, todos já em uso antes de Graciano ter compilado seu *Decretum*, atesta que os canonistas não inventaram a ideia de que a sociedade cristã formava uma entidade supranacional. Por alguns séculos, o papado tinha conscientemente fomentado a ideia entre as nações do Ocidente de que elas constituíam uma única *communitas*, unidas através de sua ‘cidadania’ comum cristã, dirigida por meio de uma lealdade comum a si própria, informada por uma ética política comum, do qual o papado era o guardião, intérprete e juiz, suscetível de atingir um bem comum para o todo, transcendendo os

¹⁰⁵ “Na literatura filosófica e sociológica, o termo ‘sanção’ é empregado em sentido amplo, para que nele caibam não apenas as consequências desagradáveis da inobservância das normas, mas também as consequências agradáveis da observância, distinguindo-se, no *genus* sanção, duas *species*: as sanções positivas e as sanções negativas”, isto é, os prêmios e os castigos. BOBBIO, Norberto. *Da estrutura à função*. Tradução de Daniela Beccaccia Versiani. Barueri: Manole, 2007, p. 07 e 23-32.

¹⁰⁶ BRIÈRE, Yves de la. *La “Société des Nations”?*. Op. Cit., p. 23-24.

¹⁰⁷ Id. *La “Société des Nations”?*. Op. Cit., p. 23.

¹⁰⁸ “Da Cristandade pode dizer-se que é um conceito de dupla significação: 1) a ordem temporal das sociedades impregnada pelos princípios do Cristianismo; 2) a união das diversas sociedades políticas cristãs (tais foram os reinos medievais, que precederam os Estados nacionais modernos), união esta constituindo uma espécie de sociedade das nações.” GALVÃO DE SOUSA, José Pedro; et alii. *Dicionário de Política*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1998, p. 146, verbete “cristandade”.

bens individuais das partes particulares. É um ponto intrigante na história recente das ideias políticas papais saber se este conceito de sociedade era distinto do da Igreja - se havia uma distinção entre *ecclesia* e *christianitas* ou entre *universalis Ecclesia* e *christianus populus* - ou se foi simplesmente incluído na noção da Igreja como tal. Mas seja qual for a visão tomada nesse ponto, permanece o fato que o papado se considerou e exigiu o reconhecimento de si mesmo como chefe de uma sociedade internacional composta pelo conjunto de reinos cristãos e cidades.”¹⁰⁹

No século XIII, sob o pontificado de Inocêncio III, e no início do século XIV, sob o pontificado de Bonifácio VIII, os poderes temporais do papado sob a cristandade atingiram seu auge, ao mesmo tempo em que a expressão *plenitudo potestatis*, que designa a extensão dos poderes do Papa, atingiu seu significado mais amplo entre os canonistas¹¹⁰.

Os canonistas¹¹¹ do século XIII e XIV desenvolveram, em expressões técnicas, uma concepção singular das relações entre o poder espiritual e o poder temporal e do papel central do papado na cristandade. *Plenitudo potestatis*, *vicarius Christi e iudex ordinarius omnium* são expressões recorrentes entre os

¹⁰⁹ A wealth of terms – *Christianistas, populus Christianus, gens* or *societas Christiana*, typically – all in use before ever Gratian compiled his *Decretum*, testifies that the canonists did not invent the Idea that Christian society formed a supranational entity. For some centuries the papacy had consciously fostered the Idea among the nations of the West, that they constituted a single *communitas*, united through their common Christian ‘citizenship’, directed through a common allegiance to itself, informed by a common political ethic, of which the papacy was the guardian, interpreter and judge, susceptible of pursuing a good common to the whole, transcending the individual goods of particular parts. It is Nice point in the history of early papal political ideas as to whether the concept of this society was distinguished from that of the Church – whether there was a distinction between *ecclesia* and *christianitas* or between *ecclesia universalis* and *populus christianus* – or whether it was merely included in the notion of the Church as such. But whatever view is taken on that point, the fact remains that the papacy saw itself and demanded recognition of itself, as the head of an international society composed of ensemble of Christian kingdoms and cities.” (minha tradução) WATT, John A. Op. Cit., p. 103.

¹¹⁰ Dentre esses canonistas, Maccready cita Donation of Constatine, Alexander de S. Elpidio, Alvarus Pelagius, Augustinius Triumphus, James of Viterbo, Conrad of Megeberg, François de Meyronnes, Henry de Cremona, Hermannus de Scildis, John of Naples e Tholey of Lucca. Cf.: MACCREADY, Willian Op. Cit., p. 655.

¹¹¹ Watt analisa Rufinus, Alanus, Joannes Faventinus, Simon of Bisignano, Huguccio, Bernard of Parma, Vincentius Hispanus, Hugolinus, Rogerius, Joannes Teutonicus, James of Albenga, Alexander of Hales, Nicholas of Cotrone, Willian of Drogheda, Johannes Bassianus, Boncompagni, Goffredus de Trano, Guilelmus Durantis, Curialis, John of Paris, James of Viterbo, Hostiensis, Richardus Anglicus, S. Alberto Magno e S. Tomás de Aquino. WATT, John A. Op. Cit., p. 74-105.

canonistas dos séculos XIII e XIV, particularmente de Hostiensis¹¹², e fundamentaram os documentos oficiais da Igreja sobre suas relações com o poder temporal.

Inicialmente, a expressão *plenitudo potestatis* foi associada mais adequadamente aos assuntos espirituais. John A. Watt¹¹³ assinala que essa expressão, apenas em relação ao seu aspecto espiritual, comportava um duplo significado: 1) suprema autoridade jurisdicional monárquica; 2) que todos os poderes eclesiásticos derivam sua jurisdição da Igreja Romana (*in partem sollicitudinis*).¹¹⁴ A expressão *plenitudo potestatis* significa a totalidade da jurisdição papal e, ao mesmo tempo, a relação entre as jurisdições eclesiásticas

¹¹² Henrique de Susa, chamado de Hostiensis, um dos mais importantes canonistas do século XIII, alcançou alta distinção no âmbito da Academia e na diplomacia dos círculos políticos mais influentes da Europa. Hostiensis influenciou imensamente o pensamento político eclesiástico posterior. Destacam-se, nas suas obras, a execução de uma grande síntese da jurisprudência eclesiástica e seus comentários aos Decretos de Inocêncio III. WATT, John A. Op. Cit., p. 107 et seq.

¹¹³ WATT, John A. Op. Cit., p. 75-76.

¹¹⁴ A análise é feita a partir da dupla ocorrência da expressão *plenitudo potestatis* no texto do Segundo Concílio de Lyon, em 1274. Cf.: "**A mesma santa Romana Igreja possui também o supremo e pleno primado e principado sobre toda a Igreja católica; <primado> que, com verdade e humildade, reconhece ter recebido, com plenitude do poder, do próprio Senhor, no bem-aventurado Pedro, príncipe ou cabeça dos Apóstolos, do qual o Romano Pontífice é o sucessor.** E assim como está obrigada a defender, mais que as outras, a verdade da fé, assim também devem ser definidas por seu juízo as questões que surgirem a respeito da fé. A ela pode apelar qualquer acusado em matéria que pertença ao foro eclesiástico, e em todas as causas que dizem respeito à avaliação eclesiástica pode-se recorrer ao seu julgamento. A ela estão sujeitas todas as Igrejas, e os seus prelados lhe devem obediência e reverência. **Todavia, a plenitude do poder se dá para ela deste modo, que deixa participar de sua solicitude as outras Igrejas,** muitas das quais, sobretudo as patriarcais, com diversos privilégios honrou a mesma Igreja romana, sempre salvaguardada porém a sua prerrogativa, seja nos concílios gerais, seja em alguma outra coisa." "**Ipsa quoque sancta Romana Ecclesia summum et plenum primatum et principatum super universam Ecclesiam catholicam obtinet; quem se ab ipso Domino in beato Petro Apostolorum principe sive vertice, cuius Romanus Pontifex est successor, cum potestatis plenitudine recepisse veraciter et humiliter recognoscit.** Et sicut prae ceteris tenetur fidei veritatem defendere: sic et si quae de fide subortae fuerint quaestiones, suo debent iudicio definiri. Ad quam potest gravatus quilibet super negotiis ad ecclesiasticum forum pertinentibus appellare: et in omnibus causis ad examen ecclesiasticum spectantibus ad ipsius potest iudicium recurri: et eidem omnes ecclesiae sunt subiectae, ipsarum praelati oboedientiam et reverentiam sibi dant. **Ad hanc autem sic potestatis plenitudo consistit, quod ecclesias ceteras ad sollicitudinis partem admittit;** quarum multas et patriarchales praecipue diversis privilegiis eadem Romana Ecclesia honoravit, sua tamen observata praerogativa tum in generalibus conciliis, tum in aliquibus aliis semper salva." (meu destaque e grifo) DENZINGER – HÜNERMANN. Op. Cit., n° 861.

inferiores e o papado, na qual uma jurisdição subordinada deriva seu poder da autoridade suprema: somente o Papa possui a plenitude do poder; os eclesiásticos inferiores apenas participam do poder por derivação do poder mais alto do Papa¹¹⁵.

De acordo com Carl Schmitt, o conceito de *plenitudo potestatis* converteu-se em uma transformação de toda organização eclesiástica sem tomar em consideração os direitos e privilégios dos cargos legitimamente adquiridos¹¹⁶. O Papa deixou de ser o senhor feudal supremo de toda a Igreja: “Os prelados já não são seus vassallos, mas seus funcionários, o juramento feudal se converteu em juramento de cargo sem que houvesse mudado suas palavras.”¹¹⁷ Na análise do

¹¹⁵ O Concílio do Vaticano I (1869-1870) cita o texto do Segundo Concílio de Lyon para fundamentar o primado da jurisdição sobre toda a Igreja ao Romano Pontífice, sucessor do apóstolo Pedro (Pio IX. *Concilio Vaticano I. 4º sessão. Constituição Dogmática Pastor Aeternus*. In: DENZINGER-HÜNERMANN. Op. Cit., nº 3067). Com fundamento sobretudo em *Mateus*, 16, 16 et seq., a Igreja estabeleceu o primado de jurisdição sobre toda a Igreja católica, de preferência aos outros apóstolos, ao apóstolo Pedro (Ibid, nº 3053-3055), príncipe dos apóstolos e verdadeiro vigário de Cristo, e que esse tem sucessores perpétuos no primado, os quais são os Papas (Ibid, nº 3056-3058). Ao Romano Pontífice, cabeça de toda a Igreja e doutor de todos os cristãos, cabe o pleno e supremo poder de jurisdição sobre a Igreja católica, não apenas nos assuntos referentes à fé e aos costumes, mas também nos que se referem à disciplina e ao governo da Igreja espalhada sobre o mundo. Ele goza desse poder supremo em toda sua plenitude (e não apenas em parte), de forma ordinária e imediata, sobre todas e cada uma das Igrejas e sobre todos e cada um dos pastores e fiéis (Ibid, nº 3059-3064). No primado apostólico que o Romano Pontífice, como sucessor de Pedro, tem sobre toda a Igreja está incluído o supremo poder do magistério para defender principalmente a verdade da fé dos perigos que surgirem. Tendo em vista isso, o Concílio do Vaticano I estabeleceu o dogma da infalibilidade papal. Não se trata de uma infalibilidade em todos os assuntos ou em quaisquer circunstâncias, mas apenas quando o Papa se pronuncia *ex cathedra*, isto é, apenas quando estão reunidas cumulativamente determinadas condições: "O Romano Pontífice, quando fala *ex cathedra*- isto é, quando no desempenho do múnus de pastor e doutor de todos os cristãos, define com sua suprema autoridade apostólica que determinada doutrina referente à fé e à moral deve ser sustentada por toda a Igreja -, em virtude da assistência divina prometida a ele na pessoa do bem-aventurado Pedro, goza daquela infalibilidade com a qual o Redentor quis estivesse munida a sua Igreja quando deve definir alguma doutrina referente à fé e aos costumes; e que, portanto, tais declarações do Romano Pontífice são, por si mesmas, e não apenas em virtude do consenso da Igreja, irreformáveis." "Romanum Pontificem, cum ex Cathedra loquitur, id est, cum omnium Christianorum Pastoris et Doctoris munere fungens, pro suprema sua Apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam definit, per assistentiam divinam, ipsi in beato Petro promissam, ea infallibilitate pollere, qua divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit; ideoque eiusmodi Romani Pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae irreformabiles esse." Ibid, nº 3074.

¹¹⁶ SCHMITT, Carl. *La Dictadura*. Tradução para o espanhol por José Diaz García. Madrid: Alianza Editorial, 2003, p. 75.

¹¹⁷ “Los prelados non son ya sus vasallos, sino sus funcionarios, el juramento feudal se há convertido em juramento del cargo, sin haber sido cambiadas sus palabras...” (minha tradução).

poder pontifício em *A Ditadura*, Schmitt mostra, na sequência do que indicou Max Weber, que ocorreu uma separação entre o indivíduo que exerce um cargo e os próprios meios desse cargo: os indivíduos detentores de poderes mais baixos da Igreja foram despossuídos dos meios de salvação e de governo do organismo salvífico.

A criação mais notória dessa nova organização foi o legado papal, cujo fundamento (a *commissio*), dará origem, segundo Schmitt, à moderna ditadura comissarial. Como o Pontífice não poderia estar em todas as partes, a *plenitudo potestatis* era exercida pelos legados papais (*legatus vices gerit domini papae*), capazes de atenuar o poder de todas as instâncias e competências e a condição para o cargo, podendo, inclusive, castigar todos os que o estorvam ou não o obedecem, pois desobedecer ao legado é desobedecer ao Papa¹¹⁸. Por meio dos legados, o Papa pode intervir nos cargos e competências de maneira imediata, flexibilizando a estrutura de hierarquização absoluta da Igreja. Assim, quando um legado visita uma diocese, não importa se ele é um simples padre ou frade e se o visitado é um cardeal ou arcebispo, o legado representa o poder papal e pode intervir em detrimento do restante da hierarquia.

A partir da *plenitudo potestatis* como exercício da totalidade da jurisdição papal, a expressão foi acoplada a *vicarius Christi* particularmente por Inocêncio III. O vigário de Cristo é o verdadeiro substituto de Cristo na terra (*veri Dei vicem gerit in terris*). Ele não presta contas a ninguém senão a Deus, ele julga a todos, mas não é julgado por ninguém senão por Deus:

“Pois já vedes quem é este servo, que é constituído acima da família, vigário para o proveito de Jesus Cristo, sucessor de Pedro, do Senhor Cristo, faraó de Deus: constituído o mediador entre Deus e o homem, abaixo de Deus, mas acima do homem: menor que Deus, mas maior que o homem, julga sobre tudo e por ninguém é julgado: declarando publicamente pela palavra do Apóstolo, ‘quem me julga é Deus’ (1 Cor. 4.4)”.¹¹⁹

Ibid, p. 76. Essa análise sai do livro *Economia e Sociedade*, em que Max Weber procura mostrar a burocracia na Igreja até mesmo antes do Estado.

¹¹⁸ Ibid, p. 78 e 90.

¹¹⁹ “Iam ergo videtis quis iste servus, qui super familiam constituitur, profecto vicarius Iesu Christi, successor Petri, Christus Domini, Deus Pharaonis: inter Deum et hominem medius

A expressão *plenitudo potestatis* também foi utilizada em associação à expressão *iudex ordinarius omnium*. A expressão designa que o detentor da plenitude do poder goza de uma “corte omnicompetente de primeira instância para toda a cristandade.”¹²⁰ Qualquer um pode ser julgado pelo Papa sem qualquer intermediário.

Nesses sentidos, as expressões *plenitudo potestatis*, *vicarius Christi* e *iudex ordinarius omnium* foram empregadas em relação aos assuntos espirituais e eclesiásticos. No entanto, no capítulo *Per Venerabilem* (1202), de Inocêncio III, *plenitudo potestatis* também designa que o Papa pode intervir em outros lugares sobre assuntos temporais:

“Não só no patrimônio da Igreja, sobre o qual gerimos no temporal com pleno poder, na verdade também em outras regiões, tendo inspecionado certas causas, exercemos ocasionalmente a jurisdição temporal”¹²¹

Inocêncio III, em sua carta *Novit ille*, em 1204, explica aos bispos da França que interveio no conflito que separou João sem Terra e o rei Felipe Augusto somente para se pronunciar sobre um estado pecaminoso e julgar a fidelidade aos juramentos pelos quais os reis da Inglaterra e da França haviam concluído um tratado de paz:

“Portanto, não pense alguém que pretendemos perturbar ou diminuir a jurisdição ou o poder do ilustre rei dos francos, que este não quer nem também deveria impedir nossa jurisdição e nosso poder; em que caso não somos capazes de realizar a nossa própria jurisdição porque queremos usurpar o que é dos outros? (...) Com efeito, não queremos julgar sobre o feudo, sobre o qual do próprio [rei] se espera justiça,

constitutus, citra Deum, sed ultra hominem: minor Deo, sed maior homine: qui de omnibus iudicat, et a nemine iudicatur: Apostoli voce pronuntians, ‘qui me iudicat, Dominus est’ (1 Cor. 4.4)” (minha tradução) INOCÊNCIO III. *Sermo 2, In consecratione Pontificis Maximi* (PL cit. 657-58). In: http://www.documentacatholicaomnia.eu/01p/1198-1216_SS_Innocentius_III_Sermones_de_Diversis_MLT.pdf (acesso em 11/12/2009)

¹²⁰“omnicompetent court of first instance for the whole Christendom.” WATT, John A. Op. Cit., p. 93.

¹²¹ “Non solum in Ecclesiae patrimonio, super quo plenam in temporalibus gerimus potestatem, verum etiam in aliis regionibus certis causis inspectis, temporalem jurisdictionem casualiter exercemus.” (minha tradução) INOCÊNCIO III. *Per venerabilem. Apud: Decretales*, liv. IV, tit. 17, c. 13. In: http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost13/GregoriusIX/gre_4t17.html (acesso em 11/12/2009)

salvo se houver privilégio especial na atuação de um forte direito comum ou se alguma decisão for rejeitada por ser contrária aos costumes estabelecidos, mas julgar sobre o pecado, do qual pertence a nós sem dúvida a censura, que devemos e podemos exercer [jurisdição] contra não importa quem. (...) Por último, no caso que os tratados entre os reis teriam tomado a forma da paz, e fossem confirmados sendo colocados à frente dos dois lados um juramento; não teriam sido, porém, conservados até o tempo pré-determinado. Por acaso não poderíamos conhecer do juramento religioso, o que não há dúvida que o julgamento pertence à Igreja, para que os tratados rompidos sejam refeitos ?”¹²²

O Papa, portanto, segundo as expressões empregadas por Inocêncio III, tem poder para intervir nos assuntos temporais em razão do pecado (*ratione peccati*), ocasionalmente (*casualiter*), tendo investigado certas causas (*certis causis inspectis*)¹²³.

No mesmo sentido da *Per Venerabilem*, Inocêncio IV entende que o Papa, diante de uma crise e da ausência de um superior a quem recorrer, pode julgar a todos (*iudex ordinarius omnium*), inclusive nos assuntos temporais (assim como ele mesmo fez em relação ao rei Frederico II), em razão de sua plenitude de poder como vigário de Cristo¹²⁴. Nesse contexto, *plenitudo potestatis* diz respeito ao direito do Papa de eventualmente preencher a vacância da realeza. Se não houvesse nenhum superior a quem recorrer, o Papa agiria como tal, suprindo essa deficiência e qualquer outra deficiência na lei que poderia ameaçar a paz: se os eleitores fossem negligentes, o Papa escolheria o imperador; se a eleição fosse dividida, o Papa faria a escolha definitiva; se o Império estivesse vacante, sua jurisdição era

¹²² “Non ergo putet aliquis, quod iurisdictionem aut potestatem illustris regis Francorum perturbare aut minuere intendamus, quum ipse iurisdictionem et potestatem nostram nec velit nec debeat etiam impedire, quumque iurisdictionem propriam non sufficiamus explere, cur alienam usurpare vellemus? (...) Non enim intendimus iudicare de feudo, cuius ad ipsum spectat iudicium, nisi forte iuri communi per speciale privilegium vel contrariam consuetudinem aliquid sit detractum, sed decernere de peccato, cuius ad nos pertinet sine dubitatione censura, quam in quemlibet exercere possumus et debemus. (...) Postremo quum inter reges ipsos reformata fuerint pacis foedera, et utrinque praestito proprio iuramento firmata, quae tamen usque ad tempus praetaxatum servata non fuerint, numquid non poterimus de iuramenti religione cognoscere, quod ad iudicium ecclesiae non est dubium pertinere, ut rupta pacis foedera reformentur?” (minhatradução) INOCÊNCIO III. In: Decretales, liv. II, tit. I, c. 13. In: Bibliotheca Augustana: http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost13/GregoriusIX/gre_2t01.html (acesso em 03/12/2008).

¹²³ CONGAR, Yves. *L'Église*. Paris: Cerf, 2007.p. 197.

¹²⁴ WATT, John A. Op. Cit., p. 100.

transferida para o Papa. Trata-se de uma reserva de poder na qual as deficiências das jurisdições inferiores poderiam ser suplementadas em situações emergenciais¹²⁵. Em suma, o Papa tem um poder discricionário para suprir os defeitos da justiça temporal (*plenitudo potestatis omnia supplet*), mas desde que não prejudique os direitos de outrem (*prejudicium alterius*) na ordem temporal. O Papa exerce a jurisdição nos assuntos temporais sempre que for dada oportunidade para ocasiões de pecado (*ratione peccati*), negligência e injustiça, para que seja mantido o bem-estar espiritual.

A justificação de Inocêncio IV e de Hostiensis para isso é que Cristo transferiu a seu vigário a tutela para assegurar que todos (clérigos e leigos, a ordem pública e a privada) possam contribuir, cada um com suas obrigações, para os meios pelos quais a vida humana é ordenada à salvação das almas. Portanto, o Papa tem a suprema responsabilidade pelo bem das almas e é isso o que lhe dá a autoridade para assegurar que a organização da sociedade cristã seja não um obstáculo, mas um meio para a salvação¹²⁶.

A visão do Papa como líder da cristandade e a consciência da existência de um bem comum para ela foram determinantes para a propagação da Cruzada, particularmente durante o pontificado de Inocêncio III, e depois continuando com seus sucessores. O poder secular (inferior) pode cooperar com o espiritual (superior) ajudando-o, por exemplo, a combater hereges, os destruidores da propriedade eclesiástica, etc. No entanto, o superior não pode ser forçado a agir pelo inferior, por exemplo, exigindo que a Igreja excomungue um rei inimigo. O Papa Inocêncio III, na *Sicut universitatis* (1198), por meio da tese do Papa-Sol e do Rei-Lua¹²⁷, sustenta que a cooperação da autoridade real com os fins da autoridade pontifícia dignifica a primeira:

“Como Deus, criador de todas as coisas, colocou dois grandes astros no céu, o astro maior para presidir ao dia e o astro menor para presidir à noite, assim no firmamento da Igreja universal, que é chamada com o

¹²⁵ Ibid, p. 101.

¹²⁶ Ibid, p. 105; TIERNEY, Brian. *The Crisis of Church and State, 1050-1300*. Toronto: University of Toronto Press, 1996, p. 150-157.

¹²⁷ ROMANO, Roberto. *A Figura do Leviatã*, p. 06 e 20.

nome de céu, constituiu duas grandes dignidades: a maior para, como aos dias, presidir às almas e a menor para como às noites, presidir aos corpos, e estas são a autoridade pontifícia e o poder real.

Além disso, assim como a lua recebe sua luz do sol e na realidade é menor do que este em quantidade e também em qualidade e igualmente em posição e efeito, assim o poder real recebe o esplendor da sua dignidade da autoridade pontifícia; e quanto mais adere à visão desta, mais é ornada de luz maior, e quanto mais se afasta das suas vistas, tanto mais vai perdendo seu esplendor.”¹²⁸

Na bula *Unam sanctam* (1302), o papa Bonifácio VIII declara a superioridade da Igreja sobre o poder temporal, deixa claro que há distinção entre os dois poderes e que a Igreja pode intervir nos assuntos temporais:

“Pelas palavras evangélicas aprendemos que neste seu poder há duas espadas, isto é, a espiritual e a temporal [são alegados Lc 22, 38 e Mt 26, 52]. ... Uma e outra, portanto, estão em poder da Igreja, isto é, a espada temporal e a material. Mas esta é usada em prol da Igreja, aquela, ao invés, pela Igreja, uma pelo sacerdote, a outra pela mão dos reis e dos soldados, mas com a anuência e o consentimento do sacerdote. É necessário, de fato, que <uma> espada esteja sob a <outra> espada e que a autoridade temporal esteja sujeita ao poder espiritual. ... Com tanta maior clareza quanto as coisas espirituais sobressaem às temporais, devemos afirmar que o poder espiritual supera, em dignidade e nobreza, qualquer poder terreno. ... Pois a Verdade atesta que o poder espiritual deve instituir o poder terreno e julgá-lo, se não tiver sido bom. ... Portanto, se o poder terreno se desviar do reto caminho, será julgado pelo poder espiritual; se um poder espiritual menor se desviar, <será julgado> pelo que lhe é superior; se, porém, o poder supremo <se desviar>, poderá ser julgado só por Deus, não pelo homem, como atesta o Apóstolo: O homem espiritual julga todas as coisas, mas ele mesmo não é julgado por ninguém” [1 Cor 2, 15]. ... E declaramos, enunciamos, definimos que, para toda criatura humana, é necessário para a salvação submeter-se ao Romano Pontífice”¹²⁹

¹²⁸ “Sicut universitatis conditor Deus duo magna luminaria in firmamento caeli constituit, luminare maius, ut praesentet diei, et luminare minus, ut praesentet nocti, sic ad firmamentum universalis Ecclesiae, quae caeli nomine nuncupatur, duas magnas instituit dignitates: maiorem, quae quae diebus animabus praesentet, et minorem, quae quae noctibus praesentet corporibus, quae sunt pontificalis auctoritas et regalis potestas. Porro sicut luna lumen suum a sole sortitur, quae revera minor est illo quantitate simul et qualitate, situ pariter et effectu, sic regalis potestas ab auctoritate pontificali suae sortitur dignitatis splendorem; cuius conspectui quanto magis inhaeret, tanto maiori lumine decoratur, et quo plus ab eius elongatur aspectu, eo plus deficit in splendore.” INOCÊNCIO III. *Sicut universitatis*. In: DENZINGER – HÜNERMANN. Op. Cit., n° 767.

¹²⁹ “In hac eiusque potestate duos esse gládios, spirituales videlicet et temporales, evangelicis dictis instruimur [Adduntur Lc 22, 38 et Mt 26,52]. ...Uterque ergo est potestate Ecclesiae, spiritualis scilicet gladius et materialis. Sed is quidem pro Ecclesia, ille vero ab Ecclesia exercendus. Ille sacerdotis, is manus regum et militum, sed ad nutum et patientiam sacerdotis. Oportet autem gladium esse sub gládio, et temporalem auctoritatem spirituali, subici potestati. ... Spirituales et dignitate et nobilitate terrenam quamlibet praecellere potestatem, oportet tanto

A bula *Unam Sanctam* é talvez um dos documentos mais famosos que tratam das relações entre a Igreja e o poder temporal. Ela reúne o pensamento de Inocêncio III e de Inocêncio IV. O Papa, sucessor de Pedro, encarregado de conduzir os homens à felicidade eterna, tem o poder de julgar a todos, mas não é julgado por ninguém. É verdade que ele pode julgar e intervir¹³⁰ nas coisas temporais apenas *ratione peccati* (Bonifácio diz *si bona non fuerit*), o que compreende todas as coisas civis e profanas. Somente o vigário de Cristo, a cabeça da Igreja, decide quando uma questão temporal deixa de ser meramente temporal e, de alguma maneira, se reporta ao fim salvífico da Igreja. A partir desse momento, o Pontífice terá qualquer direito necessário sobre a ordem temporal a fim de restabelecer o bem comum da cristandade que, em última análise, é ordenado à salvação dos homens.

Na cristandade, os povos cristãos formavam um todo, unido pela mesma fé. O foco de união institucional é a Igreja católica, cuja cabeça é o Pontífice Romano. O vigário de Cristo, em razão da sua missão apostólica, se encarregava de assegurar o bem comum dos cristãos, algo que transcende os bens particulares dos indivíduos, governantes e nações. Nesse sentido, o Papa possuía a plenitude do poder espiritual e temporal não apenas sobre os indivíduos cristãos, mas também

clarius nos fateri, quanto spiritualia temporalia antecellunt. ... Nam Veritate testante, spiritualis potestas terrenam potestatem instituere habet, et iudicare, si bona non fuerit. ...Ergo si deviat terrena potestas, iudicabitur a potestate spritualis; sed, se deviat spiritualis minor, a suo superiore; si vero suprema, a solo Deo, non ab homine poterit iudicari, testante Apostolo: "Spiritualis homo iudicat omnia, ipse autem a nemine iudicatur" [I Cor 2, 15] ...Porro subesse Romano Pontifici omni humanae creature declaramus, dicimus, diffinimus omnino esse de necessitate salutis".
BONIFÁCIO VIII. *Bula Unam Sanctam*. In: DENZINGER – HÜNERMANN. Op. Cit., n° 873.

¹³⁰ Bonifácio VIII também fala que o poder espiritual pode instituir o poder terreno (*spiritualis potestas terrenam potestatem instituere habet*). Congar comenta que a palavra *instituere*, no caso, não significa que o poder terrestre deriva do poder eclesiástico. CONGAR, Yves. Op. Cit. p. 180 e 277. A palavra instituir, no sentido de criar, só pode significar, no caso, que embora o poder civil se origine diretamente de Cristo-Rei ("Não há poder que não venha de Deus" - "*Non est enim potestas nisi a Deo*", *Romanos*, 13, 1), e não de seu Vigário, o Papa pode instituir formalmente o poder civil, segundo a promessa "tudo aquilo que ligares na terra, será ligado nos céus" ("*Et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in caelis*", *Matthaeum* 16, 19).

sobre todas as nações cristãs do mundo; ele é o *dominus spiritualium et temporalium*.

1.3 As analogias de Tomás de Aquino

O pensamento de Tomás de Aquino, tanto filosófico como teológico, é um paradigma para o Magistério da Igreja. Na encíclica *Aeterni Patris*, Leão XIII declarou definitivamente que o Doutor Angélico sobrepuja, como guia e mestre de todos, os Doutores da Igreja. O pensamento do Aquinate sempre serviu de referência para os Papas e pensadores da Igreja, os quais sempre reivindicam, com algumas exceções, conformidade dos seus pensamentos com o dele. Particularmente sobre as relações entre a Igreja e o governo civil, embora não tenha tratado de maneira específica e exaustiva o assunto, Aquino apresentou princípios e distinções ilustradas por analogias que desde então orientam (ou mesmo repetem em outros termos) as teorias que buscam explicar as relações entre a Igreja e o Estado.

A subordinação da ordem temporal à espiritual, segundo Tomás de Aquino, pode ser ilustrada segundo uma tríplice analogia: 1) o espiritual está para o temporal na Igreja assim como a alma está para o corpo no homem; 2) o espiritual está para o temporal na Igreja assim como a graça está para a natureza no justo; 3) o espiritual está para o temporal na Igreja assim com a fé está para a razão na teologia¹³¹. Considerarei, nessa ordem, as três analogias:

Na *Suma Teológica*, para responder à objeção que diz que “o poder espiritual se distingue do poder temporal. Mas, às vezes, os prelados, dotados do poder espiritual, se intrometem em coisas pertencentes ao poder secular. Logo o

¹³¹CALDERÓN, A. Op. Cit., p. 16. Encontram-se, ainda, elementos distintivos das analogias em: JOURNET, C. Op. Cit.. LACHANCE, Louis. *L'Humanisme politique de Saint Thomas d'Aquin*. Paris: Sirey, 1964, p. 22-33. COPLESTON, F. *Historia de la Filosofía*. Vol. II. Barcelona: Editorial Ariel, 1991, p. 402-404. GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*. Op. Cit., p. 308.

juízo usurpado não é ilícito”¹³², Aquino emprega a famosa analogia entre a alma e o corpo:

“o poder secular está sujeito ao espiritual como o corpo à alma. Por isso, não é usurpado o juízo, quando o prelado espiritual se intromete nas coisas temporais, naquilo em que o poder secular lhe está submetido, ou que o poder secular lhe entrega.”¹³³

As coisas análogas se equiparam naquilo que tem de mais semelhante¹³⁴. Assim como a alma e o corpo são dois princípios distintos que se completam para que exista uma única substância composta, um todo uno, que é o homem, assim também a ordem espiritual e a temporal se completam para formar uma e a mesma realidade¹³⁵.

A expressão de uma única realidade com uma distinção real toma as noções de matéria e forma (potência e ato) ensinadas por Aristóteles, particularmente no *De Anima*. De acordo com o Estagirita, o corpo realiza a função de substrato e matéria. A alma é essência enquanto forma do corpo natural que em potência possui vida. A essência é efetividade (a alma é “a efetividade primeira de um corpo natural orgânico”¹³⁶). Segundo Aristóteles, a forma é o atual e a matéria é o potencial. O corpo, enquanto matéria, é uma substância incompleta, e a alma, enquanto forma, também é substância incompleta. O que concretamente existe e pode ser objeto de percepção é a substância completa individual, o composto de matéria e forma. Essas, no caso dos entes materiais vivos, se chamam corpo e

¹³² “potestas spiritualis distinguitur a temporalis. Sed quandoque praelati habentes spiritualem potestatem intromittunt se de his quae pertinent ad potestatem saecularem. Ergo usurpatum iudicium non est illicitum” (minha tradução) .AQUINO, Santo Tomás de. *Suma Teológica*. Op. cit. IIa IIae, q. 60, a.6, obj. 3

¹³³ “potestas saecularis subditur spirituali sicut corpus animae. Et ideo non est usurpatum iudicium si spiritualis praelatus se intromittat de temporalibus quantum ad ea in quibus subditur ei saecularis potestas, vel quae ei a saeculari potestate relinquuntur.” Ibid, ad. 3.

¹³⁴ LAHR, C. *Manual de Filosofia*. Porto: Apostolado da Imprensa, 1958, p. 399-402. AQUINO, Santo Tomás de. *Suma Teológica*. Op. cit. Ia, q. 13, a. 5; Id, *Suma contra os Gentios*. Op. Cit., livro I, Cap. xxxiv. CALDERÓN, A. Op. Cit., p. 16

¹³⁵ CALDERÓN, A. Op. Cit., p. 16.

¹³⁶ ARISTÓTELES. *De Anima*. Introdução e Tradução de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Ed. Gredos, 1978, 412a 16.

alma. Por isso o filósofo afirma que “assim como o olho é a pupila e a vista, também aqui o animal é a alma e o corpo”¹³⁷.

No mesmo sentido que Aristóteles, Aquino pensa que assim como a alma é a forma e vivifica o corpo e esse é a matéria e o substrato da alma, constituindo uma substância completa, assim também a Igreja e o governo civil constituem uma substância completa, um único organismo social, que concorrem ao fim último do homem, a fruição de Deus. Os dois princípios (corpo e alma; ordem temporal e ordem espiritual) são distintos e podem se separar: a alma pode deixar o corpo, o que implica na morte do homem e passando o corpo a cadáver; o poder espiritual pode se separar do poder temporal, o que implica na morte da Igreja militante e torna a sociedade um cadáver¹³⁸. Portanto, na analogia com o corpo e a alma, Aquino explica que a Igreja e o governo civil constituem uma única realidade, na qual a primeira vivifica e dá forma ao segundo, assim como a alma dá a forma e vivifica o corpo.

No opúsculo *De Regno ad Regem Cypri*, Aquino, para explicar a relação entre o poder espiritual e o temporal, emprega a analogia com a relação entre a graça e a natureza. O filósofo, inicialmente, para analisar a noção de governo, recorre à imagem do navio: da mesma forma que a função do piloto é conduzir a nau ileso ao porto de salvamento, a função do governante é conservar a coisa e conduzi-la ao seu fim, pois “governar é conduzir convenientemente ao devido fim o que é governado”¹³⁹. Se existisse algo cujo fim não estivesse fora dele, bastaria que o piloto conservasse a nau intacta. Contudo, o fim da nau é o porto, e por isso o marceneiro cuida do conserto, se houver estrago, e o piloto cuida para dirigir a nau ao porto. Da mesma forma, o homem, se não tivesse um fim fora dele, bastaria

¹³⁷ Ibid, 412b 5.

¹³⁸ CALDERÓN, A. Op. Cit. p. 16-17. Em outro sentido: JOURNET, C. Op. Cit., p. 87-90.

¹³⁹ “gubernare est, id quod gubernatur, convenienter ad debitum finem perducere” AQUINO, Tomás de. *De regno ad regem Cypri*. Liber I, cap. 15 In: [HTTP://www.corpusthomicum.org/cpo.html](http://www.corpusthomicum.org/cpo.html). Acesso em 17/09/2009. (minha tradução).

um médico para conservar-lhe a saúde, um ecônomo para ministrar-lhe as coisas necessárias à vida, um professor para ensinar-lhe a verdade, etc.¹⁴⁰

Tendo em vista que “o juízo que se faz sobre o fim de um homem deve ser feito também sobre o fim da multidão”¹⁴¹, se o fim do homem fosse um bem existente nele mesmo, então, se esse bem fosse a saúde, quem governaria a sociedade seria o médico, se fosse a riqueza, quem governaria seria o economista, e, se fosse a ciência, quem governaria seria um doutor¹⁴². Contudo, afirma Aquino, dentre os bens existentes no homem, o principal é a virtude, a qual todos os demais bens devem se subordinar. Por essa razão, o primeiro cuidado do rei deve ser a vida virtuosa da multidão¹⁴³. A busca dos outros bens, que são necessários para a sociedade, deve ser cometida a ministros e o rei deve cuidar para eles busquem tais bens na medida em que convenha para alcançar e manter a virtude na sociedade¹⁴⁴.

Se o fim do homem e, portanto, da sociedade humana estivesse apenas no âmbito natural, a função do governante seria conduzir a sociedade à vida virtuosa e conservá-la perfeita. Teríamos, assim, uma comunidade perfeita de acordo com o modelo que pensa Aristóteles¹⁴⁵. Contudo, para Tomás de Aquino, como o homem está ordenado por graça a um fim exterior, a beatitude eterna, ele necessita de um sacerdote de Cristo que o conduza à salvação:

“Contudo, como o homem vivendo virtuosamente se ordena a um fim superior, que consiste na fruição de Deus, como acima dissemos, é necessário que a sociedade tenha o mesmo fim que o homem individual. Por conseguinte, o fim último da sociedade não é viver virtuosamente, mas chegar à fruição de Deus por meio da vida virtuosa. Se fosse possível conseguir esse fim somente com as virtudes da natureza do homem, seria função obrigatória do rei dirigir os homens a sua

¹⁴⁰ Ibid.

¹⁴¹ “idem oportet esse iudicium de fine totius multitudinis et unius”. Ibid.

¹⁴² Ibid.

¹⁴³ Ibid.

¹⁴⁴ CALDERÓN, A. Op. Cit. p. 18.

¹⁴⁵ “Desse modo, é evidente que a virtude deve ser o objeto dos cuidados de um Estado que realmente merece seu nome.” “Uma Cidade, é a comunidade do bem viver para as famílias e grupos de famílias em vista de uma vida perfeita e autossuficiente.” “Ainsi est-il évident que la vertu doit être l’objet des soins d’un Etat qui mérite véritablement son nom.” “une cité, c’est la communauté du bien vivre pour les familles et les groupes de familles en vue d’une vie parfaite et autarcique.” (minha tradução). ARISTÓTELES. *Política*. Livro III. Tradução para o francês por Jean Aubonnet. Paris: Les Belles Lettres, 1971, 1280 a.

consecução. (...) Mas como o homem não consegue o fim último, que consiste na fruição de Deus, por virtude humanas, mas pela virtude [graça] divina, conforme o dito do apóstolo – ‘A graça de Deus é a vida eterna’ -, a condução a aquele fim não cabe ao governo humano, mas ao divino. Logo, tal governo pertence àquele rei que é não apenas homem, mas também Deus, isto é, a nosso senhor Jesus Cristo, que, fazendo os homens filhos de Deus, os introduziu na glória celeste. Este é, portanto, o domínio que lhe foi dado, que não se acabará, pela qual na sagrada Escritura se chama não apenas de sacerdote, mas de rei, dizendo Jeremias (23, 5) 'Reinará um rei, e será sábio; por isso Dele se deriva o sacerdócio real.'¹⁴⁶

O fim último do homem consiste na fruição de Deus. Tendo em vista que, “o juízo que se faz sobre o fim de um homem deve ser feito também sobre o fim da multidão”, o fim do governo do rei deve se ordenar a obtenção da salvação das almas. Todos os bens naturais, como a saúde, a riqueza, a ciência, e mesmo a virtude, são apenas fins intermediários que devem ser buscados o tanto quanto se ordenam e sirvam para alcançar o fim último, o qual não pode ser alcançado por virtude humana, mas pela graça, que é uma virtude infusa sobrenatural que não suprime a natureza, mas a aperfeiçoa¹⁴⁷.

De acordo com o magistério da Igreja, o homem não foi criado para uma ordem apenas natural, mas quis elevá-lo, por meio da graça, a um fim sobrenatural¹⁴⁸. Após o pecado original, a natureza humana ficou decaída e não pode, por si mesma, elevar-se ao fim último, mas precisa do complemento da

¹⁴⁶ “Sed quia homo vivendo secundum virtutem ad ulteriorem finem ordinatur, qui consistit in fruitione divina, ut supra iam diximus, oportet eumdem finem esse multitudinis humanae qui est hominis unius. Non est ergo ultimus finis multitudinis congregatae vivere secundum virtutem, sed per virtuosam vitam pervenire ad fruitionem divinam. Siquidem autem ad hunc finem perveniri posset virtute humanae naturae, necesse esset ut ad officium regis pertineret dirigere homines in hunc finem. (...) Sed quia finem fruitionis divinae non consequitur homo per virtutem humanam, sed virtute divina, iuxta illud apostoli: gratia Dei, vita aeterna, perducere ad illum finem non humani erit, sed divini regiminis. Ad illum igitur regem huiusmodi regimen pertinet, qui non est solum homo sed etiam Deus, scilicet ad dominum nostrum Iesum Christum, qui homines filios Dei faciens in caelestem gloriam introduxit. Hoc igitur est regimen ei traditum quod non corrumpetur, propter quod non solum sacerdos, sed rex in Scripturis sacris nominatur, dicente Jer. xxii, vers. 5: Regnabit rex, et sapiens erit; unde ab eo regale sacerdotium derivatur.” AQUINO, Tomás de. *De regno ad regem Cypri. Op.Cit.* Liber I, cap. 15.

¹⁴⁷ “a graça não suprime a natureza, mas a aperfeiçoa” “Gratia non tollat naturam sed perficiat” AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica. Op. Cit.* I, 1, 8, ad. 2. Nesse sentido: “o direito divino, que vem da graça, não destrói o direito humano, que vem da razão natural” “Ius autem divinum, quod ex gratia, non tollit ius humanum, quod ex naturali ratione.” Ibid, IIa IIae, q. 10, a.10.

¹⁴⁸ JOURNET, C. Op. Cit., p. 26-27.

graça¹⁴⁹. Desse modo, a natureza não é um princípio completo, mas, sim, um coprincípio potencial que precisa da graça para seu complemento atual¹⁵⁰.

Tomás de Aquino ainda acrescenta em seguida que a administração (*ministerium*) da ordem temporal é distinta da ordem espiritual e que a primeira deve se subordinar à segunda:

“A fim de distinguir as coisas terrenas e as coisas espirituais, foi, portanto, cometido o ministério deste reino não a reis terrenos, mas a sacerdotes e, principalmente, ao sumo sacerdote, sucessor de Pedro, vigário de Cristo, o Romano Pontífice, a quem importa serem sujeitos todos os reis dos povos cristãos, como o próprio senhor Jesus Cristo. Pois a ele, a quem pertence o cuidado do fim último, devem estar subordinados aqueles a quem incumbe o cuidado dos fins antecedentes, e por ele devem ser dirigidos. (...) Mas, na lei nova, há um sacerdócio mais alto, pelo qual os homens são levados aos bens celestiais; daí, na Lei de Cristo, os reis devem ser sujeitos aos sacerdotes.”¹⁵¹

Portanto, na visão de Aquino, o cuidado do fim último, transcendente e sobrenatural, pertence à administração da ordem espiritual, isto é, o poder eclesiástico, enquanto a busca dos fins intermediários, imanentes e naturais, principalmente a vida virtuosa da multidão, mas também a saúde, a riqueza e a ciência, pertence à administração da ordem temporal, isto é, ao poder político. A distinção entre os dois poderes diferencia a Igreja católica, por exemplo, das teocracias chinesas, em que um único governante cuida tanto dos assuntos

¹⁴⁹ “Sem a graça pode o homem amar a Deus sobre todas as coisas somente com suas forças naturais? (...) No estado de natureza corrompida, o homem falha nisso, de acordo com o apetite da vontade racional, a qual, por causa da corrupção da natureza, busca um bem privado, a não ser que seja sanado pela graça de Deus. “Utrum homo possit diligere Deum super omnia ex solis naturalibus sine gratia. (...) Sed in statu naturae corruptae homo ab hoc deficit secundum appetitum voluntatis rationalis, quae propter corruptionem naturae sequitur bonum privatum, nisi sanetur per gratiam Dei.” AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. Op. Cit. Ia IIae, q. 109, a.3.

¹⁵⁰ CALDERÓN, A. Op. Cit., p. 20.

¹⁵¹ “Huius ergo regni ministerium, ut a terrenis essent spiritualia distincta, non terrenis regibus sed sacerdotibus est commissum, et praecipue summo sacerdoti, successori Petri, Christi vicario, Romano pontifici, cui omnes reges populi Christiani oportet esse subditos, sicut ipsi domino Iesu Christo. Sic enim ei, ad quem finis ultimi cura pertinet, subdi debent illi, ad quos pertinet cura antecedentium finium, et eius imperio dirigi. (...) Sed in nova lege est sacerdotium altius, per quod homines traducuntur ad bona coelestia: unde in lege Christi reges debent sacerdotibus esse subjecti.” Ibid.

espirituais como dos temporais¹⁵². No caso da ordenação assim proposta por Aquino, cada um dos poderes tem uma jurisdição própria, uma esfera de ação própria, segundo o mandamento "Dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus"¹⁵³, embora ambos concorram ao fim último universal.

Tendo em vista que o fim temporal não é senão um fim intermediário ou um meio para se alcançar o fim último, ele está ordenado por si mesmo ao fim espiritual, que é a fruição de Deus. Se o poder político buscasse os bens naturais sem levar em conta o fim sobrenatural, então a subordinação do fim do poder político ao fim espiritual seria acidental, mas como na visão de Tomás de Aquino não é isso que ocorre, então a subordinação de fins é essencial¹⁵⁴ e, portanto, todos os governantes da terra devem receber da Igreja qual a medida conveniente dos seus fins intermediários para se alcançar o fim último universal:

"Assim, pois, como já foi dito, a ele [o Romano Pontífice], a quem pertence o cuidado do fim último, devem submeter-se aqueles a quem pertence o cuidado dos fins antecedentes, a ser dirigidos por seu comando. (...) Assim como à vida feliz que esperamos no céu se ordena, como ao fim, a vida pela qual os homens vivem bem aqui, igualmente se ordenam à boa vida da multidão, como ao fim, quaisquer bens particulares que o homem procura, quer riquezas, quer lucros, quer saúde, quer eloquência ou erudição. Se, pois, como foi dito, quem cuida do fim último deve ter prioridade sobre os que têm o cuidado do que é ordenado ao fim e dirigi-los pelo seu comando, do que vai dito se põe claro que o rei, assim como deve se sujeitar, como ao Senhor, ao governo que se administra pelo ofício sacerdotal, assim também deve presidir a todos os ofícios humanos e ordená-los com o comando do seu governo."¹⁵⁵

¹⁵² "O poder de disposição sobre a coroa, que com isso está colocado nas mãos do sacerdócio, pode elevar-se, no caso-limite, a uma verdadeira realeza sacerdotal, na qual o chefe da hierarquia eclesiástica, como tal, também exerce o poder secular, conforme ocorreu, de fato, em alguns outros casos." WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. São Paulo: Imprensa Oficial, 2004, p. 364.

¹⁵³ "Reddite igitur quae sunt Caesaris, Caesaris: e quae sunt Dei, Deo" *Marcum*, 12, 17.

¹⁵⁴ AQUINO, Tomás de. *De Causis*, lect. 1. In: <http://www.corpusthomicum.org/cdc01.html#84236> (acesso em 17/09/2009). CALDERÓN, A. Op. Cit. p. 19. Journet entende que embora a ordem natural e o fim intermediário estejam essencialmente subordinados respectivamente à ordem sobrenatural e ao fim último, a subordinação do poder político ao poder eclesiástico é acidental, pois apenas nas matérias temporais que acidentalmente se tornam espirituais ocorre a subordinação. JOURNET, C. Op. Cit., p. 73, p. 86 nota 1, p. 88-89.

¹⁵⁵ "Sic enim ei, ad quem finis ultimi cura pertinet, subdi debent illi, ad quos pertinet cura antecedentium finium, et eius imperio dirigi. (...) Sicut autem ad vitam, quam in caelo speramus beatam, ordinatur sicut ad finem vita qua hic homines bene vivunt; ita ad bonum multitudinis

Em razão dessa subordinação de fins e poderes, um rei infiel, embora seu governo seja legítimo, se não ordenar o seu governo ao fim último universal ou obstruir a missão soteriológica da Igreja, ele eventualmente poderá, em certos casos, perder a legitimidade e ser deposto por ordem da Igreja¹⁵⁶, pois o poder político é fundamental para que o poder eclesiástico tenha êxito na sua atividade ordenada ao fim último, promovendo a virtude, a justiça, a economia, a saúde, etc. Portanto, da mesma forma que a natureza precisa da graça para ambas se ordenarem ao fim último sobrenatural, do mesmo modo o poder político precisa do poder eclesiástico para ordenar-se ao fim último sobrenatural da sociedade humana.

Tomás de Aquino ainda apresenta uma terceira analogia pela qual se pode ilustrar a união entre o poder espiritual e o poder civil: o espiritual está para o temporal na Igreja assim como a fé está para a razão na teologia:

"Ora, todo aquele a quem incumbe perfazer algo que se ordena a algo de outro como a seu fim, deve atentar para que sua obra esteja de acordo com o fim. Assim como o ferreiro fez a espada de modo que convenha à luta e o construtor deve edificar a casa de modo que seja própria para ser habitada. E, sendo a beatitude celeste fim da vida presentemente bem vivida, pertence à função régia, por essa razão, procurar o bem da vida da multidão, segundo convém à consecução da beatitude celeste, isto é, preceituando o que leva à bem-aventurança celeste e interdizendo o contrário, dentro do possível. Mas, qual o caminho para a verdadeira beatitude e quais sejam os impedimentos da mesma, conhece-se pela lei divina, cujo conhecimento ou ensinamento pertence ao ofício dos sacerdotes, conforme o dito de Malaquias (2,7): 'Os lábios dos sacerdotes guardam a ciência e na sua boca se buscará a lei'. E por isso preceitua o Senhor no Deuteronômio (17,18-19): 'Depois de ter-se sentado o rei no trono do seu reino, escreverá em volume para si o Deuteronômio desta lei, recebendo o exemplar do sacerdote da tribo de Levi, e tê-lo-á consigo e o lerá todos os dias da sua vida, a fim de aprender a temer o Senhor seu Deus e guardar-Lhe as palavras e

ordinantur sicut ad finem quaecumque particularia bona per hominem procurantur, sive divitiae, sive lucra, sive sanitas, sive facundia vel eruditio. Si igitur, ut dictum est, qui de ultimo fine curam habet praeesse debet his qui curam habent de ordinatis ad finem et eos dirigere suo imperio, manifestum ex dictis fit quod rex, sicut dominio et regimini quod administratur per sacerdotis officium subdi debet, ita praeesse debet omnibus humanis officiis et ea imperio sui regiminis ordinare." (a chave é minha) AQUINO, Tomás de. *De regno ad regem Cypri*. Trad. de Francisco Benjamin de Souza Neto. Petrópolis: Vozes, 1997. Liber I, cap. 15 e 16.

¹⁵⁶ Confira essa discussão em AQUINO, Santo Tomás de. *Suma Teológica*. Op. cit. Ila Ilae, q. 10, a.10.

cerimônias que estão prescritas na Lei'. Deve, portanto, instruído pela lei divina, aplicar-se a este esforço principal, isto é, como viva bem a multidão a ele sujeita.¹⁵⁷

Segundo Aquino, ao poder político compete a busca do bem da vida da multidão, isto é, os bens naturais, principalmente a vida virtuosa. Para isso bastaria o conhecimento apreendido apenas pela luz natural da razão. Tendo em vista que o fim último da sociedade humana é sobrenatural, os bens naturais são apenas fins intermediários que devem ser buscados na medida em que convém à consecução da beatitude celeste. Ora, segundo o Aquinate, para se alcançar esse fim último, que é revelado pela fé, é necessário conhecer a lei divina, cujo ensinamento pertence ao sacerdote. Dessa forma, o rei deve administrar o reino não segundo a razão apenas, mas segundo a razão iluminada pela fé, pois a administração dos bens naturais não é a mesma se levar em conta o fim sobrenatural revelado pela fé (Magistério da Igreja e teologia)¹⁵⁸:

¹⁵⁷ "Cuicumque autem incumbit aliquid perficere quod ordinatur in aliud sicut in finem, hoc debet attendere ut suum opus sit congruum fini. Sicut faber sic facit gladium ut pugnae conveniat, et aedificator sic debet domum disponere ut ad habitandum sit apta. Quia igitur vitae, qua in praesenti bene vivimus, finis est beatitudo caelestis, ad regis officium pertinet ea ratione vitam multitudinis bonam procurare secundum quod congruit ad caelestem beatitudinem consequendam, ut scilicet ea praecipiat quae ad caelestem beatitudinem ducunt, et eorum contraria, secundum quod fuerit possibile, interdicit. Quae autem sit ad veram beatitudinem via, et quae sint impedimenta eius, ex lege divina cognoscitur, cuius doctrina pertinet ad sacerdotum officium, secundum illud Mal.: *labia sacerdotis custodient scientiam, et legem requirent de ore eius*. Et ideo in Deut. dominus praecipit: *postquam sederit rex in solio regni sui, describet sibi Deuteronomium legis huius in volumine, accipiens exempla a sacerdote leviticae tribus, et habebit secum, legetque illud omnibus diebus vitae suae, ut discat timere dominum Deum suum et custodire verba et caeremonias eius, quae in lege praecepta sunt*. Per legem igitur divinam edoctus, ad hoc praecipuum studium debet intendere, qualiter multitudo sibi subdita bene vivat." AQUINO, Tomás de. *De regno ad regem Cypri*. Op. Cit., Liber I, cap. 16.

¹⁵⁸ "É manifesto que a medida que se impõe em tais concupiscências é de outra razão quando ela é segundo a regra da razão humana e segundo a regra divina. Por exemplo, na ação de tomar alimentos se estabelece o modo pela razão humana para que não se prejudique a saúde do corpo nem impeça o uso da razão, mas segundo a regra da lei divina se requer que o homem castigue seu corpo e o mantenha submisso pela abstinência da comida e bebida e outras coisas semelhantes." Manifestum est autem quod alterius rationis est modus qui imponitur in huiusmodi concupiscentiis secundum regulam rationis humanae, et secundum regulam divinam. Puta in sumptione ciborum, ratione humana modus statuitur ut non noceat valetudini corporis, nec impediatur rationis actum, secundum autem regulam legis divinae, requiritur quod homo castiget corpus suum, et in servitute redigat, per abstinentiam cibi et potus, et aliorum huiusmodi." AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. Op. Cit. Ia IIae, q. 63, art. 4 (minha tradução).

"Embora permanecendo natural em sua substância, o bem político, tal como é fixado pela razão cristã de um Santo Tomás, é incomparavelmente mais puro, mais espiritual, que o bem político tal como é fixado pela razão ferida [decaída] de um Aristóteles. (...) Quando ele distingue as virtudes infusas, que são sobrenaturais em sua substância, e a matéria sobre a qual elas se referem, que permanece natural em sua substância, João de Santo Tomás tem o cuidado de mostrar quanto dessa matéria natural em si é elevada pelo fato de que ela é fixada não pela razão apenas, mas pela razão iluminada pela fé, e que ela deve ser disposta não em vista de um fim puramente temporal, *solum secundum finem politicum*, mas em vista da vida eterna, *secundum ordinem ad finem vitae aeternae*. As virtudes morais infusas, continua ele, têm por objeto, por fim próprio, uma matéria moral natural "na mesma proporção que ela é regulada e medida pelas regras da razão, não de uma maneira qualquer, mas enaltecida em vista da ordem e do fim sobrenaturais". E ainda: 'A matéria das virtudes morais infusas é submissa a uma regulamentação que difere especificamente da regulação vinda da razão apenas', ou seja, 'às regras e preceitos sobrenaturais'."¹⁵⁹

Enquanto a filosofia utiliza apenas princípios conhecidos pela razão, a teologia, ainda que utilize a razão, recebe os princípios da fé¹⁶⁰. A teologia parte de princípios revelados ou dedutíveis da revelação e ilumina a razão (*ratio fide illustrata*) para tratar de todas as coisas (a política, a economia, a saúde, etc.) segundo a razão de Deus¹⁶¹. Consoante pensa Tomás de Aquino, os reis devem, portanto, orientar o seu ofício e buscar os bens naturais conforme a teologia política e não conforme a filosofia política. O Papa, autoridade máxima a quem os

¹⁵⁹ "Tout en restant naturel dans sa substance, le bien politique tel qu'il est fixé par la raison chrétienne d'un saint Thomas est incomparablement plus pur, plus spirituel, que le bien politique tel qu'il est fixé par la raison blessée d'un Aristote. (...). Lorsqu'il distingue les vertus infuses, qui sont surnaturelles dans leur substance, et la matière sur laquelle elles portent, qui reste naturelle dans sa substance, Jean de Saint-Thomas a soin de montrer combien cette matière naturelle elle-même est surélevée du fait qu'elle est fixée non par la seule raison, mais par la raison éclairée par la foi, et qu'elle doit être disposée non pas en vue d'une fin purement temporelle, *solum secundum finem politicum*, mais en vue de la vie éternelle, *secundum ordinem ad finem vitae aeternae*. Les vertus morales infuses, continue-t-il, ont pour objet, pour fin propre, une matière morale naturelle 'pour autant qu'elle est réglée et mesurée par les règles de la raison, d'une manière non quelconque, mais exhaussée en vue de l'ordre et de la fin surnaturels'. Et encore: La matière des vertus morales infuses est soumise à une régulation qui diffère spécifiquement' de la régulation venant de la seule raison, à savoir 'à des règles et à des préceptes surnaturels'." JOURNET, C. Op. Cit., p. 59-61.

¹⁶⁰ AQUINO, Tomás de. *Suma contra os Gentios*. Op. Cit., Livro I, III e IV. Id. *Suma Teológica*. Op. cit. Ia, q. 1, a. 1-9.

¹⁶¹ "Ora, na doutrina sagrada, tudo é tratado sob a razão de Deus, ou porque se trata do próprio Deus ou de algo que a Ele se refere como a seu princípio ou a seu fim." "Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei vel quia sunt ipse Deus; vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem." Id. *Suma Teológica*. Op. cit. Ia, q. 1, a. 7.

reis cristãos devem se submeter, governa a Igreja segundo a doutrina católica e os conhecimentos da teologia e o rei governa em sua competência aplicando esses princípios conforme a razão do seu ofício. Dessa forma, "espiritual está para o temporal na Igreja assim como a fé está para a razão na teologia porque tanto a autoridade eclesiástica como a política devem ser orientadas pelo conhecimento da teologia, embora naquela predomine a fé e nesta a razão."¹⁶²

As analogias de Tomás de Aquino mostram como em seu pensamento a Igreja e o governo civil mantêm estreita união, uma relação de simbiose. A ordem espiritual e a ordem temporal são coprincípios quase substanciais ao modo de matéria e forma. As esferas de ação do poder eclesiástico e do civil são distintas, mas um não pode alcançar convenientemente seu fim independentemente do outro, pois fazem parte de uma única realidade.

1.4 A Teoria do Poder Indireto

Embora a teoria do poder indireto seja comumente sustentada entre teólogos e canonistas¹⁶³, ela nunca foi proclamada solenemente como um dogma de fé e não constitui, portanto, uma verdade autêntica e absoluta da Igreja¹⁶⁴. A manifestação mais categórica que faz referência ao poder indireto eclesiástico nos assuntos temporais está na condenação do *Syllabus* (1860), de Pio IX, da seguinte proposição: “A Igreja não tem o poder de usar a força, nem algum poder temporal direto ou indireto”¹⁶⁵.

¹⁶² CALDERÓN, A. Op. Cit. p. 21.

¹⁶³ Dentre os que explicitamente sustentam a teoria do poder indireto, cito Roberto Bellarmino, Francisco Suarez, Victor Cathrein, Louis Billot, A. Ottaviani, Matteo Liberatore, Wernz-Vidal, Felix Cavagnis, Felix Capello.

¹⁶⁴ JOURNET, C. Op. Cit., p. 145.

¹⁶⁵ “Ecclesia vis inferendae potestatem non habet neque potestatem ullam temporalem directam vel indirectam.” PIO IX. *Syllabus*, proposição 24. In: DENZINGER – HÜNERMANN. Op. Cit. n° 2924.

O Cardeal Roberto Bellarmino foi quem mais amplamente sistematizou a teoria do poder indireto¹⁶⁶, desenvolvendo-a no *De Summo Pontifice*¹⁶⁷ e também no *De potestate Summi Pontificis in temporalibus*. No quinto livro do *De Summo Pontifice*, Bellarmino, no capítulo II, estabelece que o Papa não é o senhor de toda a terra, pois existem certos territórios ainda ocupados por infiéis; no capítulo III, afirma que o Papa também não é senhor nem mesmo do mundo cristão, pois o Cristo não veio abolir o direito legítimo dos príncipes; no capítulo IV, Bellarmino afirma que o Papa não tem, por direito divino, qualquer jurisdição meramente temporal diretamente; no capítulo V, ele confirma essa posição refutando os argumentos contrários; no capítulo VI, Bellarmino afirma que o Papa possui poder soberano temporal indiretamente, pois possui poder soberano de dispor, em vista dos fins espirituais, dos bens temporais de todos os cristãos¹⁶⁸.

Bellarmino emprega uma comparação entre a carne e o espírito para explicar no que consiste o poder indireto:

“Como, com efeito, há no homem espírito e carne, assim há na Igreja aqueles dois poderes: pois a carne e o espírito são como se fossem duas repúblicas, que podem se encontrar separadas e conjuntas. A carne tem o sentido e o apetite, aos quais correspondem os atos e os objetos proporcionados, e dos quais o fim imediato é a saúde, e a boa constituição do corpo; o espírito tem o intelecto e a vontade, e atos e objetos proporcionados, e para o fim da saúde e da perfeição: encontra-se a carne sem o espírito nos brutos, o espírito sem a carne nos anjos. Do que aparece, nenhum dos dois está precisamente ao lado do outro. Encontra-se ainda a carne unida ao espírito no homem, onde porque fazem uma pessoa, necessariamente eles têm subordinação e conexão: com efeito, a carne está abaixo, o espírito está acima, e convém que o espírito não se misture às ações da carne, mas deixe-a exercer todas as

¹⁶⁶ De acordo com Congar, foi Jean de Gales, depois de 1210, quem primeiro usou a expressão *potestas indirecta* para designar a intervenção do poder eclesiástico nos assuntos temporais. CONGAR, Yves. Op. Cit., p. 185.

¹⁶⁷ O Tratado *De Controversiis Christianae Fidei Adversus Hujus Haereticos* é composto de três controvérsias. A terceira controvérsia (*De Romano Pontifice*, também nomeada *De Summo Pontifice*) se refere ao Papa, sendo que o último livro (*De potestate Pontificis temporalis*) se refere ao poder temporal do Papa.

¹⁶⁸ "O Pontífice, como Pontífice, embora não tenha qualquer poder meramente temporal, ele possui, entretanto, em ordem ao bem espiritual, poder soberano de dispor das coisas temporais de todos os Cristãos" "pontificem ut pontificem etsi non habeat ullam mere temporalem potestatem, tamen habere in ordine ad bonum spirituale summam potestatem disponendi de temporalibus rebus omnium Christianorum" (minha tradução) BELLARMINI, Cardinalis Roberti. *De Summo Pontifice*. Lib. V, cap. vi. In: *Opera Omnia*, Tomo 1. Nápole: Josephum Giuliano, 1856.

suas ações, como exerce nos brutos; porém, quando os fins do espírito se opuserem a ela, o espírito impera sobre a carne, e a castiga, e, se é necessário, indica jejuns e outras aflições, também em detrimento dele e na debilitação do próprio corpo. E coage a língua a não falar, os olhos a não ver, etc. Por igual razão, se a finalidade do espírito deve ser obtida, haverá uma obra da carne, e até a própria morte; o espírito pode imperar sobre a carne, como também a si expor a sua [carne], como vemos nos mártires. Assim, em resumo, o poder político tem seus príncipes, leis, julgamentos etc. e igualmente o eclesiástico tem seus bispos, cânones, julgamentos. Aquele tem por fim a paz temporal; este, a salvação eterna. Algumas vezes se encontram separados, como outrora, no tempo dos Apóstolos, algumas vezes unidos, como agora: quando, na verdade, estão unidos um corpo agirá; e por isso devem ser conectados, e o inferior sujeito e subordinado ao superior. E assim, o espiritual não se mistura aos negócios temporais, mas deixa tudo se desenvolver, assim como antes de estarem unidos, desde que não sejam obstáculo para o fim espiritual, ou não sejam necessários para aquilo que se deve conseguir. Se, porém, tal acontecer, o poder espiritual pode e deve coagir o temporal por toda razão e caminho que para isso parecer ser necessário.”¹⁶⁹

A analogia empregada por Bellarmino, ao contrário da que se apresenta em Tomás de Aquino, não é feita entre o corpo e a alma, que, na visão aristotélico-tomista, são dois princípios distintos que se completam para que exista uma única substância composta, o composto humano. Mas ele move as figuras entre o espírito

¹⁶⁹ “Ut enim se habent in homine spiritus et caro, ita se habent in Ecclesia duae illae potestates: nam caro et spiritus sunt quae duae republicae, quae et separatae et conjunctae inveniri possunt. Habet caro sensum et appetitum, quibus respondent actus et objecta proportionata, et quorum omnium finis immediatus est sanitas, et bona constitutio corporis: habet spiritus intellectum et voluntatem, et actus atque objecta proportionata, et pro fine animae sanitatem et perfectionem: invenitur caro sine spiritu in brutis, invenitur spiritus sine carne in angelis. Ex quo apparet, neutrum esse praecise propter alterum. Invenitur etiam caro adjuncta spiritui in homine, ubi quia unam personam faciunt, necessário habent subordinationem et connexionem: caro enim subest, spiritus praecedit, et licet spiritus non se misceat actionibus carnis, sed sinat eam exercere omnes suas actiones, ut in brutis exercet; tamen quando eae officiant fini ipsius spiritus, spiritus carni imperat, eamque castigat, et si opus est, indicit jejunia, aliasque afflictiones, etiam cum detrimento aliquo et debilitatione ipsius corporis, et cogit linguam ne loquatur, oculos ne videant, etc. Pari ratione si ad finem spiritus obtinendum, necessária sit aliqua carnis operatio, et ipsa etiam mors; spiritus imperare potest carni, ut se ac sua exponat, ut in martyribus videmus. Ita prorsus política potestas habet suos príncipes, leges, judicia etc. et similiter ecclesiastica suos episcopos, cânones, judicia. Illa habet pro fine, temporalem pacem, ista salutem aeternam. Inveniuntur quandoque separatae, ut olim tempore Apostolorum, quandoque conjunctae, ut nunc: quando autem sunt conjunctae unum corpus efficiunt; ideoque debent esse connexae, et inferior superiori subjecta et subordinata. Itaque spiritualis non se miscet temporalibus negotiis, sed sinit omnia procedere, sicut antequam essent conjunctae, dummodo non obsint fini spirituali, aut non sint necessaria ad eum consequendum. Si autem tale quid accidat, spiritualis potestas potest et debet coercere temporalem omni ratione ac via, quae ad id necessária esse videbitur.”(minha tradução) Ibid.

e a carne, o que favorece uma interpretação de caráter mais platônico de duas substâncias separadas. Na analogia tomista, a Igreja (assim como a alma) vivifica o governo civil (o corpo) e não podem se separar sem que o último se torne um cadáver. Na interpretação de Bellarmino, a Igreja (o espírito) apenas impede que o governo civil (a carne) não se oponha aos seus fins e, caso se separem, o governo civil se compara a um bruto, e não a um corpo morto¹⁷⁰.

Com a comparação entre o espírito e a carne, Bellarmino claramente subordina o bem temporal ao espiritual e distingue as jurisdições, mas não como faz Suarez, que distingue totalmente a relação entre a Igreja e o poder político a ponto de atribuir um fim unicamente natural para o segundo¹⁷¹.

Bellarmino define o poder indireto de maneira mais clara no *De potestate Summi Pontificis in temporalibus*:

"o poder pontifício é *per se et proprie* espiritual, e por essa razão considera diretamente, como seu objeto primário, os assuntos espirituais; mas indiretamente, isto é, por ordem às coisas espirituais, redutivamente e por necessária consequência, por assim dizer, considera as coisas temporais como seu objeto secundário, ao que o poder espiritual não se envolve senão por caso."¹⁷²

¹⁷⁰ CALDERÓN, A. Op. Cit., p. 26. Roberto Romano entende que “embora atenuo o poder direto do Papa, no âmbito temporal, a doutrina de Bellarmino a exaspera, no setor espiritual, centrando a unidade eclesial na mais forte obediência aos ditames de Roma.” ROMANO, Roberto. Igreja Domesticadora de Massas ou Fonte do Direito Coletivo e Individual? Uma Aporia Pós-Conciliar. *Op.Cit.* p. 12.

¹⁷¹ "Distingue-se, pois, uma dupla felicidade do homem, uma da vida presente e outra da vida futura, e ambas devem distinguir –se em natural e sobrenatural segundo a doutrina teológica que agora supomos. Digo, pois, o primeiro; o poder civil e o direito civil por sua natureza (per se) não tendem à felicidade eterna sobrenatural da vida futura como fim próprio próximo nem último. Provo: tal poder é meramente natural; logo por natureza não tende ao fim natural" "Duplex ergo faelicitas hominis distinguenda est, una est vitae praesentis, altera, futurae, utraque in naturalem, supernaturalem distingui debet secundum receptam Theololicam doctrinam, quam nunc supponimus. Dico ergo primo; potestas civilis, ius civile per se non respiciunt aeternam faelicitatem super naturalem vitae futurae tanquam finem proprium, vel proximum, vel ultimum. Probatur, quia talis potestas est mere naturalis, ergo natura sua non tendit in finem supernaturalem." SUAREZ, Francisco. *De Legibus*, Op. Cit., livro III, capítulo xi, 4.. Logo em seguida, Suarez segue sua argumentação dizendo que o poder civil ordena-se à felicidade sobrenatural apenas de maneira extrínseca, isto é, acidental, e , portanto, é meramente circunstancial que o poder civil seja cristão.

¹⁷² "potestatem pontificiam per se, et proprie spiritualem esse, et ideo directe respicere, ut objectum suum primum, spiritualia negotia; sed indirecte, idest, per ordinem ad spiritualia, reductive, et per necessariam consequentiam, ut sic loquamur, respicere temporalia, ut objectum secundarium, ad quod non convertitur haec spiritualis potestas, nisi in casu." BELLARMINI,

Bellarmino reconhece que a Igreja tem um poder indireto nos assuntos temporais para precisamente distinguir os poderes, segundo a dupla jurisdição instaurada por Cristo ("Dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus"¹⁷³), mas a subordinação do poder político ao poder eclesiástico não é propriamente indireta ou accidental, como pensa Suarez, pois o fim do poder temporal não é um fim último absoluto:

"que, além disso, o poder político, não só enquanto Cristão, mas também enquanto política, está submetida à eclesiástica enquanto tal, primeiramente se demonstra a partir dos fins de ambos. Porque o fim temporal está subordinado ao fim espiritual, como é patente, porque a felicidade temporal não é um fim último absoluto, e deve referir-se à felicidade eterna, porque consta também em Aristóteles, livro 1 da Ética, capítulo 1, que as faculdades se subordinam como se subordinam os fins." ¹⁷⁴

No mesmo sentido que Bellarmino, Francisco Suarez entende que a intervenção do Pontífice nos assuntos temporais é indireta e ocorre quando está ordenada ao espiritual¹⁷⁵. Ele entende que essa doutrina é comum e certa teologicamente¹⁷⁶. Contudo, a explicação do poder indireto da Igreja é colocada por Suarez em outros termos. Ele não entende que o fim último do governo civil é sobrenatural¹⁷⁷. Dessa forma, diferentemente do que pensa Bellarmino, o governo civil está ordenado à felicidade sobrenatural de maneira meramente extrínseca ou

Cardinalis Roberti. *De potestate Summi Pontificis in temporalibus, adversus Gulielmum Barclay*. Cap. V. In: Opera Omnia, Tomo 4b. Nápole: Josephum Giuliano, 1859

¹⁷³ "Reddite igitur quae sunt Caesaris, Caesaris: e quae sunt Dei, Deo" *Marcum*, 12, 17.

¹⁷⁴ "quod autem potestas politica non solum, ut Christiana, sed etiam ut politica sit subjecta ecclesiasticae, ut talis est; Primo, demonstratur ex finibus utriusque. Nam finis temporalis subordinatur fini spirituali, ut patet: quia felicitas temporalis non est absolute ultimus finis; et ideo referri debet in felicitatem aeternam: constat autem ex Aristotele lib. 1. Ethic. cap. 1. ita subordinari facultates ut subordinatur fines." BELLARMINI, Cardinalis Roberti. *De Summo Pontifice*. Lib. V, cap. vii. In: Opera Omnia, Tomo 1. Nápole: Josephum Giuliano, 1856.

¹⁷⁵ "mas em quantas ocasiões lançaram mão de tal jurisdição em assuntos de ordem temporal, mas fizeram de um modo indireto e em ordem ao espiritual" "sed quotiescumque circa temporalia usi sunt iurisdictione, solum id fecerunt indirecte et in ordine ad spiritualia." (minha tradução). SUAREZ, Francisco. *De Legibus*, Op. Cit., Livro III, vi, 4.

¹⁷⁶ Ibid, V, ix, 2.

¹⁷⁷ SUAREZ, Francisco. *De Legibus*. Op. Cit., livro III, capítulo xi, 4

acidental¹⁷⁸. Suarez expõe a subordinação indireta do poder civil ao eclesiástico da seguinte forma:

"Ademais, é costume distinguir nisso uma dupla sujeição, isto é, direta e indireta. Chama-se direta a que esta dentro do fim e dos limites de um mesmo poder; indireta a que somente nasce da direção a um fim outro que é mais alto e que pertence a um poder superior e mais excelente. Com efeito, o poder civil propriamente dito de si somente se ordena diretamente à conveniente situação e à felicidade temporal da república humana da vida presente, e por isso também se chama poder temporal. Pelo qual, o poder civil se chama soberano em sua ordem quando, nessa mesma ordem e em respeito ao seu fim, é a ele que se recorre em última esfera (dentro da totalidade da comunidade que está), de tal maneira que do Príncipe soberano dependem todos os magistrados inferiores que detêm poder em toda a comunidade ou em uma parte dela, e o mesmo Príncipe a ninguém superior está subordinado em ordem ao mesmo fim do governo civil. Como a felicidade temporal e civil deve ordenar-se à espiritual e eterna, pode acontecer que a matéria mesma do poder civil deva ser dirigida e governada em ordem ao bem espiritual de maneira distinta como pareceria pedir somente a razão civil. Então, ainda que o Príncipe temporal e seu poder em seus atos não dependam diretamente de outro poder que seja da mesma ordem e que considere o mesmo fim somente, no entanto pode ocorrer que necessite ser dirigido, ajudado ou corrigido em sua matéria pelo poder superior que governa os homens em ordem ao fim mais excelente e eterno: nesse caso essa dependência se chama indireta, porque esse poder superior às vezes se ocupa de coisas temporais não por se ou por razão delas mesmas, mas indiretamente e por razão de outra coisa."¹⁷⁹

¹⁷⁸ "Se dirá que a natureza mesma do homem se ordena à felicidade sobrenatural como ao fim último; logo todas as potências naturais dessa natureza também se ordenam a esse mesmo fim; logo também o poder civil. Respondo que de duas maneiras pode uma coisa ordenar-se a esse fim último: uma por sua relação ou mandato extrínseco. Da primeira maneira a fé infusa se ordena à felicidade sobrenatural; da segunda maneira se ordena à ela a fé o qualquer outra virtude adquirida. Digo, pois, que o poder civil pode ordenar-se a ela como a último fim à felicidade sobrenatural por uma relação extrínseca seja de Deus, seja do homem que o tem." "Dices; ipsa hominis natura ordinatur ad supernaturalem faelicitatem, ut ad finem ultimim; ergo etiam potentiae omnes naturales huius nature ordinatur ad eudem finem; ergo etiam potestas civilis. Respondeo dupliciter posse aliquid ordinati in illum finem ultimo; uno modo per intrinsecam habitudine; alio modo per solam relationem, vel imperium extrinsecum. Priori modo ordinatur fides infusa v. g. ad supernaturale beatitudine; posteriori modo fides, vel alia virtus acquisita. Dico ergo potestatem civilem per relationem extrinsecam, vel Dei, vel hominis habentis illam posse ordinari ad supernaturalem faelicitatem ut ad finem ultimo."Ibid.

¹⁷⁹ "Deinde solet in praesenti distingui duplex subiectio, directa scilicet, indirecta. Directa vocatur, quae est intra fine, terminos eiusdem potestatis, indirecta, quae solum nascitur ex directione ad finem altiozem, ad superiorem, ac excellentiorem potestatem pertinente. Propria enim potestas civilis de se solu directe ordinatur ad convenientem statum, temporalem felicitatem humanae reipublicae pro tempore vitae praesentis ideo etiam potestas ipsa temporalis appellatur. Quamobrem tunc civilis potestas dicitur in suo ordine suprema, quando in eodem respectu sui finis ad illam sit ultima resolutio in sua sphaera, seu in tota communitate, quae illi subest: ita ut a tali Principe supremo omnes inferiores magistratus, qui in tali communitate, vel in parte eius potestatem habent, pendeant, ipse vero Princeps summus nulli superiori in ordine ad eundem

Francisco de Vitória, no mesmo sentido que Suarez, entende que o poder temporal está submetido ao espiritual e, portanto, a jurisdição da Igreja se estende aos assuntos temporais quando os interesses espirituais se fazem presentes. Contudo, a relação entre o fim do poder temporal (a felicidade social) e o fim do poder espiritual (a felicidade última) é meramente extrínseca:

“O Papa tem o poder temporal em ordem às coisas espirituais, isto é, enquanto seja necessário para administrar as coisas espirituais. Também essa proposição é de Torquemada no lugar citado e de todos os doutores. Prova-se porque a arte a que corresponde um fim superior é imperativa e preceptiva das artes a que correspondem fins inferiores e subordinados a esse fim superior, como se lê em Aristóteles. Agora bem, o fim do poder espiritual é a felicidade última; ao invés, o fim do poder civil é a felicidade social. Por conseguinte, o poder temporal está submetido ao espiritual.”¹⁸⁰

Em suma, a teoria do poder indireto, assim como foi sistematizada, estabelece a subordinação dos poderes, a distinção de jurisdições e o poder temporal da Igreja quando conectado com assuntos espirituais. Contudo, como explicam os canonistas¹⁸¹, nem sempre a determinação da zona de jurisdição de cada poder é tão clara, pois a Igreja e o Estado, considerados ambos como sociedades perfeitas que exercem autoridade pública, podem reclamar jurisdição

finem civilis gubernationis subordinetur. Quia vero felicitas temporalis, civilis ad spiritualem aeternam referenda est, ideo fieri potest, ut materia ipsa potestatis civilis aliter dirigenda, gubernanda sit in ordine ad spirituale bonum, quam sola civilis ratio postulare videatur. Et tunc quanuis temporalis Princeps, eiusq; potestas in suis actibus directe non pendeat ab alia potestate eiusdem ordinis, quae eundem finem tantum respiciat, nihilominus fieri potest, ut necesse sit, ipsum dirigi adiuuari, vel corrigi sua materia a superiori potestate gubernante homines in ordine ad excellentiorem finem, aeternum: tunc illa dependentia vocatur indirecta, quia illa superior potestas circa temporalia non per se, aut propter se, sed quasi indirecte, propter aliud" SUAREZ, Francisco. *Defensio fidei catholicae*. Op. Cit. lib. III, cap. 5, n. 2.

¹⁸⁰ “El Papa tiene potestad temporal en orden a las cosas espirituales, es decir, en cuanto sea necesario para administrar las cosas espirituales. También esta proposición es de Torquemada en el lugar citado, y de todos los doctores. Se prueba porque el arte a la que corresponde un fin superior es imperativa y preceptiva de las artes a las que corresponden fines inferiores subordinados a este fin superior, como se lee em Aristóteles. Ahora bien, El fin de la potestad espiritual es la felicidad última; en cambio el fin de la potestad civil es la felicidad social. Por consiguiente, el poder temporal está sometido al espiritual.” (minha tradução) VITÓRIA, Francisco. *Sobre los indios*. Tradução de Luis Frayle Delgado. Madrid: Tecnos, 1998.

¹⁸¹ IUNG, N. Op. Cit., p. 110. CATHREIN, Victore. *Philosophia Moralis*. Barcelona: Herder, 1945, p. 437 et seq. LIBERATORE, Mathieu. *Op.Cit.*, p. 231 et seq, e p. 319 et seq. WERNZ-VIDAL. *Op. Cit*, Tomus I, p. 18-26.

sobre a mesma matéria. Por isso, distinguem-se, no Código de Direito Canônico de 1917, 1) assuntos puramente espirituais e, portanto, pertencem à Igreja, como o culto, os sacramentos, a educação do clero, a pregação (por exemplo, cânones 1322, 1352, 1353); 2) assuntos temporais que se tornam espirituais em razão da destinação a um fim religioso e, por essa razão, a Igreja reivindica a jurisdição. Em geral, esses assuntos estão relacionados com a propriedade da Igreja (por exemplo, cânone 1495 et seq.); 3) assuntos que, devido às circunstâncias, podem interessar a Igreja se, de alguma maneira, se relacionam com a finalidade do poder eclesiástico, como a proibição do consumo de álcool em um país e o uso do vinho pelos padres para rezar a missa; 4) assuntos mistos propriamente, isto é, aqueles em que a Igreja e o Estado exercem autoridade porque a ambos concerne diretamente o mesmo fim.

Dentre os assuntos mistos, destacam-se as questões de matrimônio e de ensino. O matrimônio, entre os cristãos, é considerado um sacramento, e, nesse aspecto sobrenatural, a Igreja reivindica jurisdição. Quanto aos efeitos do casamento em relação aos aspectos temporais (regime de bens, herança, etc.), cabe ao poder civil legislar¹⁸². Quanto à educação, a Igreja reivindica o direito de salvar as bases sobrenaturais (cânone 1372), e, portanto, o direito de fundar escola não apenas elementares, mas também médias e superiores (cânone 1375). O direito direto e imediato de cuidar da educação na ordem meramente natural pertence somente à família. O Estado tem um direito apenas indireto e subsidiário, ajudando a iniciativa das famílias. A Igreja também tem uma jurisdição apenas indireta, cuidando para que o ensino não atinja a fé e os costumes. Quanto à educação religiosa, a Igreja reivindica um poder direto e imediato. As famílias são consideradas, nesse aspecto, mandatárias natas da Igreja designadas naturalmente para isso. O Estado não pode somente não impedir a educação religiosa, mas deve também assegurá-la¹⁸³.

¹⁸² CATHREIN, Victore. *Op. Cit.*, p. 444-445. PETRONCELLI, Mario. *Corso di Diritto Ecclesiastico*. Milano: Dott. A. Giuffrè, 1946, p. 176-181.

¹⁸³ CATHREIN, Victore. *Op. Cit.*, p. 445/449. LIBERATORE, Mathieu, *Op. Cit.*, p. 246 et seq. PAQUET, Louis-Adolphe. *Droit Public de L'Eglise: L'Eglise et l'Education*. Québec: Laflamme, 1916, p. 184-201.

Além do poder indireto propriamente dito, assim como sistematizado por Roberto Bellarmino, Yves de la Brière¹⁸⁴ afirma ainda a existência do poder diretivo da Igreja, que também se refere à intervenção do poder eclesiástico nos assuntos temporais e políticos, mas ele recai, mormente, sobre os cidadãos católicos de um determinado Estado.

De acordo com o grau de ligação que une o assunto temporal e o espiritual, o poder de intervenção do Papa pode ter uma característica de conselho, direção ou, se for o caso, pode tornar-se preceptivo, que é o poder indireto propriamente¹⁸⁵. O poder diretivo se trata de uma intervenção do Papa no qual ele aconselha os cidadãos católicos a preferir uma tática política em detrimento de outra - tendo em vista que o assunto que é objeto dessa tática de alguma maneira toca os assuntos da religião - para que se possa evitar um mal e procurar um bem em matéria religiosa. Tanto no poder indireto propriamente dito (ou poder preceptivo), como no poder diretivo, a intervenção do papado recai sobre assuntos mistos, mas, no segundo caso, a relação entre o poder temporal e o poder espiritual é menos estreita.

O poder de direção relaciona-se com um assunto temporal de característica lícita, que por si só não implica nenhuma dificuldade moral ou religiosa, mas que dependendo da atitude tomada pelos políticos católicos poderá gerar problemas para os interesses da religião. Para evitar eventual prejuízo, o Papa recomenda aos católicos que se conduzam de determinada maneira no assunto temporal¹⁸⁶.

O Papa Leão XIII, por exemplo, convidou, em 1887, os deputados católicos do partido do Centro alemão a votar favoravelmente pelos créditos militares para um período de sete anos, assim como havia requerido Bismarck e diferentemente da intenção do partido. O motivo da recomendação de Leão XIII era que essa atitude positiva dos deputados católicos em relação ao governo de Bismarck poderia acomodar os problemas de liberdade religiosa ocasionados pelo

¹⁸⁴ BRIÈRE, Yves de la. *L'Église et son gouvernement*. Paris: Bernard Grasset, 1935, p. 42-52.

¹⁸⁵ Ibid, p. 43.

¹⁸⁶ Ibid, p. 44.

Kulturkampf.¹⁸⁷ Não se trata, propriamente, de um conselho que obriga sob pena de desobediência, mas, antes, de um dever moral de prudência na atividade política e de deferência a quem se deve respeito por parte dos fiéis católicos. Os deputados do Centro alemão rejeitaram a recomendação de Leão XIII, mas esse fato não significa que cometeram uma desobediência ao rejeitarem um conselho diretivo¹⁸⁸. Em 1892, o Papa Leão XIII, na encíclica *Au milieu des sollicitudes*, pediu aos fiéis católicos da França que parassem de lutar contra o regime democrático e aderissem à República, “pois não há autoridade que não venha de Deus. Por conseguinte, quando são constituídos os novos governos que representam esse poder imutável, não só é permitido aceitá-los, mas é exigido e até imposto pela necessidade do bem social que os fez e os conserva.”¹⁸⁹ O poder diretivo, portanto, é dispositivo: nele a Igreja não obriga os fiéis à estrita obediência.

Todavia, isso não ocorre quando o papado exerce o poder preceptivo. A diferença entre o poder diretivo e o preceptivo está no fato de que a relação entre o assunto temporal e o religioso é mais estreita no segundo. A questão em litígio poderá resultar não apenas em inconvenientes para a Igreja, mas na violação de um direito divino ou da Igreja. Nessas questões mistas, a intervenção do Pontífice Romano "não será mais unicamente extrínseca, ou exterior, mas intrínseca, ou interior, à questão em litígio"¹⁹⁰. Nessa situação, a autoridade religiosa declara o que ou quem está em desacordo com o ensino católico ou a regra moral e os católicos estão obrigados, por subordinação hierárquica, a seguir a orientação caso não queiram receber as penas que forem cominadas.

Dentre as várias críticas ao poder temporal da Igreja, destaca-se a operada por Thomas Hobbes, que é direcionada especificamente às teses do Cardeal Roberto Bellarmino. No capítulo XLII do *Leviatã*, Hobbes critica a controvérsia

¹⁸⁷ Ibid; MACLEAR, J. F. *Church and State in the Modern Age*. Oxford University Press, 1995, p. 264-267,

¹⁸⁸ BRIÈRE, Yves de la. *L'Église et son gouvernement*. Op. Cit., p. 47.

¹⁸⁹ LEÃO XIII. *Au Milieu des sollicitudes*. In: *DOCUMENTOS DE LEÃO XIII*. Coord. Darci L. Marin; Tradução de Honório Dalbosco et alii. São Paulo: Paulus, 2005, p. 490.

¹⁹⁰ "ne sera plus uniquement extrinsèque, ou extérieur, mais encore intrinsèque, ou intérieur, à question en litige." BRIÈRE, Yves de la. *L'Église et son gouvernement*. Op. Cit., p. 48-49.

De Summo Pontifice, presente no tratado *De Controversiis Christianae Fidei Adversus Hujus Haereticos* de Bellarmino e, mais especificamente, suas teses sobre o poder indireto do Papa. Carl Schmitt entende que a crítica de Hobbes é oportuna diante do combate para livrar "a nação inglesa contra as pretensões da Igreja papal e da ordem dos Jesuítas de governar o mundo"¹⁹¹.

Na parte III do *Leviatã* (Do Estado Cristão), Hobbes expõe suas principais ideias sobre a religião e o poder eclesiástico¹⁹². A teologia hobbesiana, marcada pela técnica exegética, procede diretamente do protestantismo, através de Lutero e Calvino¹⁹³, mas as teses que sustenta são muito particulares e pessoais, embora declare, sobretudo, fidelidade à Igreja da Inglaterra. Dos vários pontos da teologia hobbesiana descritos na parte III do *Leviatã*, destaco: 1) a única fonte de doutrina é a Sagrada Escritura; 2) a crença no artigo de fé de que Jesus é o Cristo é suficiente para a salvação; 3) o soberano civil cristão é o único que detém a plenitude do poder eclesiástico e sacramental como supremo pastor, por direito divino, com direito a nomear outros pastores e a determinar qual a interpretação da doutrina cristã os súditos devem professar; 4) A Igreja e o Estado são os mesmos homens, o poder civil e eclesiástico estão em uma e mesma pessoa, o direito de regular a política e a religião são inseparáveis; 5) não existe uma Igreja universal: cada Estado tem uma Igreja e, portanto, existem tantas Igrejas na proporção da quantidade de Estados que existem; 6) Hobbes nega, ainda, a primazia, a infalibilidade, o poder temporal e espiritual de São Pedro e do Papa e a realeza de Cristo. O Papa e os pastores, se possuem algum poder, é apenas o de persuasão ou de ensino¹⁹⁴.

¹⁹¹ "la nation anglaise contre les prétentions de l'Église papale et de l'ordre des Jésuites à gouverner le monde" SCHMITT, Carl. *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes*. Paris: Éditions du Seuil, 2002, p. 141.

¹⁹² Hobbes ainda trata do assunto no *De Cive*, no *De Corpore* e nos capítulos XII e XXV do *Leviathan*.

¹⁹³ DUPRAT, J.-P. Religion et société civile chez Hobbes. KING, Preston (Ed.). *Thomas Hobbes – Critical Assessments*. London: Routledge, 1993, p. 253.

¹⁹⁴ MIDGLEY, E.B.F. *Leviathan, uma visão teológica*. Tradução de Oscar e Angela Morais. São Paulo: Nerman, 1988, p. 13-18.

No capítulo XLII do *Leviatã*, Hobbes critica toda a controvérsia *De Summo Pontifice*, de Bellarmino, e, portanto, o quinto livro da controvérsia, que se refere ao poder temporal do Papa. As teses que Hobbes atribui a Bellarmino não são precisas ou totalmente fiéis em relação à obra do teólogo. De qualquer forma, Hobbes concorda com as três primeiras conclusões de Bellarmino: 1) que o Papa não é senhor de todo o mundo; 2) que o Papa não é senhor de todo o mundo cristão; 3) que o Papa, fora do seu território, não tem diretamente nenhuma jurisdição temporal por direito divino. A quarta conclusão (que o Papa, nos domínios de outros príncipes, tem indiretamente o supremo poder temporal), Hobbes concordaria se indiretamente significasse que foi adquirida por meios indiretos, mas tendo em vista que o significado que se pretende é que a jurisdição temporal indireta pertence ao Papa de direito, em decorrência de sua autoridade pastoral, o filósofo inglês nega essa conclusão.

Antes de apresentar os seus argumentos, Hobbes afirma que a renúncia do Papa à posse direta do supremo poder civil sobre outros Estados significa apenas que ele nega ter adquirido esse poder por meio do consentimento dos governados, mas exige tal poder por dádiva divina (o que chama de poder indireto), podendo, portanto, exercê-lo em ordem à salvação das almas, como, por exemplo, depondo príncipes e governantes. Nesse sentido, Schmitt pensa que a grande importância da crítica de Hobbes ao poder indireto do Papa foi que ele percebeu o "sentido puramente político da pretensão espiritual à decisão."¹⁹⁵ A intervenção indireta do Papa nos assuntos temporais e a distinção em assuntos mistos (aqueles em que a Igreja e o Estado exercem autoridade) não são senão disfarces. A teoria do poder indireto nada mais é que uma pretensão indireta à decisão ou outro modo de responder a pergunta fundamental *Quis judicabit?* (Quem decide?)¹⁹⁶. Hobbes entende que não há distinção entre o poder temporal e o espiritual e que o poder

¹⁹⁵ "le sens purement politique de la prétension spirituelle à la decision" SCHMITT, Carl. *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes*. Op. Cit., p. 167.

¹⁹⁶ Ibid, 167- 174. Confirma outra análise da crítica de Hobbes a Bellarmino: ROMANO, Roberto. *O Caldeirão de Medéia*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001, p. 302 et seq.

indireto é apenas uma maneira de dividir tais poderes com outrem que não o soberano civil.

O primeiro argumento que Hobbes pretende refutar é que o poder civil está sujeito ao espiritual e, portanto, o detentor do poder espiritual pode dispor das temporalidades tendo vista o bem espiritual. Hobbes diz que não há sujeição de poderes, pois a subordinação é acidente de pessoas e não de poderes. Por conseguinte, ou há sujeição entre aqueles que detêm os poderes, ou um poder está para o outro como um meio está para o fim, assim como no exemplo comparativo de Bellarmino, em que a arte do seleiro está subordinada à arte equestre. Mesmo nesse último caso não se pode inferir a sujeição, pois a subordinação de artes não implica sujeição do mestre da arte, da mesma forma que um seleiro não está sujeito a qualquer cavaleiro. A questão, portanto, deve ser colocada em outros termos, a qual Hobbes formula fazendo referência à analogia de Bellarmino com o corpo natural:

"O soberano civil está sujeito ao espiritual, portanto o príncipe espiritual pode mandar nos príncipes temporais. (...) Os reis e os Papas, o clero e os leigos, constituem um único Estado; quer dizer, uma única Igreja. E em todos os corpos os membros dependem uns dos outros. Mas as coisas espirituais não dependem das coisas temporais, portanto as temporais dependem das espirituais, estando-lhe portanto sujeitas."¹⁹⁷

Em primeiro lugar, Hobbes nega que os reis e os Papas, o clero e os leigos, constituem um único Estado e uma única Igreja, pois há vários Estados (França, Espanha, etc.) e cada Estado tem uma Igreja, sendo o soberano civil cristão o seu supremo pastor, e, portanto, existem tantas Igrejas na proporção da quantidade de Estados que existem. Segundo Hobbes, haveria, contudo, uma única Igreja universal se existisse um único Estado universal:

¹⁹⁷ HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 404. "The civil sovereign is subject to the spiritual; therefore the spiritual prince may command temporal princes. (...) Kings and popes, clergy and laity, make but one commonwealth; that is to say, but one Church: and in all bodies the members depend one upon another: but things spiritual depend not of things temporal: therefore temporal depend on spiritual, and therefore are subject to them." HOBBS, Thomas. *Leviathan*. In: *The English Works of Thomas Hobbes*, Vol.II. Editado por Sir Willian Molesworth. Scientia Verlag Aalen, 1966, p. 575.

"o que não é o caso de uma Igreja geral ou universal, enquanto não tiver um representante, coisa que na terra não tem; pois se tivesse não haveria dúvida de que toda a cristandade seria um único Estado, cujo soberano seria esse representante, tanto nas coisas espirituais como nas temporais. E ao Papa, para tornar-se esse representante, faltam-lhe três coisas que nosso Salvador não lhe deu: mandar, julgar, e castigar, a não ser (por excomunhão) separar-se de quem com ele se recusa a aprender."¹⁹⁸

Em segundo lugar, Hobbes critica a comparação com o corpo natural. O filósofo afirma que embora exista coesão entre os membros do Estado, eles dependem apenas do soberano civil, que é a alma do Estado e sem o qual esse se desagrega em guerra civil. Não há, portanto, na visão de Hobbes, dependência dos leigos em relação ao clero, mas ambos dependem do soberano civil para serem ordenados, pelas ordens civis, à salvação das almas.

O segundo argumento que Hobbes se dispõe a refutar consiste no fato que da mesma maneira que um Estado pode forçar a mudança da administração de outro Estado que não lhe esteja sujeito ou depor um príncipe que lhe prepara injúrias, muito mais ainda pode um Estado espiritual ordenar a mudança da administração de um Estado temporal, e também depor o príncipe, se não há outra forma para salvaguardar o bem espiritual.

Hobbes sustenta que não existem na terra homens cujos corpos sejam espirituais e, portanto, não pode haver um Estado espiritual. O Estado de pregadores não é um Estado. Um Estado espiritual só existirá depois da ressurreição, na qual os que viveram justamente e acreditaram em Cristo se erguerão como corpos espirituais e o Salvador fundará um Estado espiritual, pois ele mesmo disse não ser desse mundo. Hobbes afirma ainda que se existisse um Estado espiritual, esse poderia, se houvesse injúria atual ou potencial, defender-se

¹⁹⁸ Ibid, 405. "which no general or universal Church is, till it have a representant; which it hath not on earth: for if it had, there is no doubt but that all Christendom were one commonwealth, whose sovereign were that representant, both in things spiritual and temporal. And the Pope, to make himself this representant, wanteth three things that our Saviour hath not given him, to command, and to judge, and to punish, otherwise than, by excommunication, to run from those that will not learn of him." Ibid, p. 576.

fazendo a guerra, mas também o soberano civil seria legítimo para fazer a guerra contra o soberano espiritual pelas mesmas injúrias.

O terceiro argumento a ser respondido Hobbes coloca nos seguintes termos:

"Não é legítimo que os cristãos tolerem um rei infiel ou herege, caso ele se esforce por arrastá-lo para sua heresia ou infidelidade. E compete ao Papa julgar se um rei está ou não arrastando seus súditos para a heresia. Portanto, o Papa tem o direito de decidir quando o príncipe deve ser deposto ou não ser deposto."¹⁹⁹

Hobbes sustenta que nenhum homem pode deixar de tolerar seu rei, ainda que faça uma lei que diz respeito à religião, ou estaria faltando com sua palavra, o que é contrário à lei divina. O filósofo define a heresia da seguinte forma: "A heresia não é mais do que uma opinião pessoal, obstinadamente mantida, contrária à opinião que a pessoa pública (quer dizer, o representante do Estado) ordenou que fosse ensinada."²⁰⁰ O soberano civil, portanto, não pode ser julgado herege, pois é ele quem define a doutrina pública a ser professada.

Hobbes argumenta ainda que não está escrito que a doutrina de depor os reis é cristã, pois nem os primeiros cristãos depuseram Nero, Diocleciano, etc, nem mesmo Cristo depôs César ou Pilatos. E isso não ocorreu por falta de força, mas por motivo de consciência. Ademais, não cabe aos súditos, nem ao Papa julgar um príncipe pagão ou transviado ou, caso contrário, também os súditos do Papa poderiam julgar suas doutrinas, pois o soberano civil é supremo pastor dos seus súditos da mesma forma que o Papa é dos seus.

Hobbes concorda com o quarto argumento de Bellarmino:

"O quarto argumento é baseado no batismo dos reis, onde estes, para poderem ser feitos cristãos, submetem seus cetros a Cristo, e prometem guardar e defender a fé cristã. Isto é verdade, porque os reis cristãos não são mais do que súditos de Cristo. Mas, apesar de tudo isso, podem ser equivalentes aos Papas, pois são os supremos pastores de seus próprios

¹⁹⁹ Ibid, p. 406. "It is not lawful for Christians to tolerate an infidel, or heretical king, in case he endeavour to draw them to his heresy or infidelity. But to judge whether a king draw his subjects to heresy or not, belongeth to the Pope. Therefore hath the Pope right to determine whether the prince be to be deposed, or not deposed." Ibid, p. 579.

²⁰⁰ Ibid, p. 407. "Heresy is nothing else but a private opinion obstinately maintained, contrary to the opinion which the public person, that is to say, the representant of the commonwealth, hath commanded to be taught." Ibid, p. 579.

súditos e o Papa não é mais do que rei e pastor, mesmo na própria Roma."²⁰¹

O quinto argumento Hobbes apresenta da seguinte forma:

"O quinto argumento é tirado das palavras proferidas por nosso Salvador, Alimenta minhas ovelhas; com as quais era conferido todo o poder necessário para um pastor, como o poder de afugentar os lobos, como o são os hereges, o poder de isolar os carneiros que são bravios ou agridem as outras ovelhas com os cornos, como o são os reis perversos (embora cristãos), e o poder de dar ao rebanho comida adequada. De onde ele infere que São Pedro havia recebido de Cristo estes três poderes."²⁰²

Hobbes sustenta que o último poder, "dar comida adequada ao rebanho", é apenas uma ordem para ensinar. Quanto ao poder de "afugentar os lobos", interpretado por Bellarmino como sendo os hereges e falsos profetas, não foi dado a São Pedro, mas se trata de um conselho dado ao povo judeu e, se confere o poder de expulsar reis, foi dado também a homens que não eram cristãos. Quanto ao poder de "isolar os carneiros que são bravios ou agridem as outras ovelhas", interpretados com sendo os reis cristãos que se recusam a obedecer ao Papa, Hobbes responde que Cristo não assumiu esse poder no mundo, que ele aconselhou que se deixasse o trigo crescer junto com o joio e que tal poder não foi dado a São Pedro e ao Papa.

Por fim, Hobbes recusa o sexto argumento de Bellarmino, que é tirado de exemplos, pois esses não provam nada e os invocados não formam uma probabilidade.

²⁰¹ Ibid, p. 408. "The fourth argument, is taken from the baptism of kings; wherein, that they may be made Christians, they submit their sceptres to Christ; and promise to keep and defend the Christian faith. This is true; for Christian kings are no more but Christ's subjects: but they may, for all that, be the Pope's fellows; for they are supreme pastors of their own subjects; and the Pope is no more but king and pastor, even in Rome itself." Ibid, p. 581.

²⁰² Ibid. "The fifth argument, is drawn from the words spoken by our Savior, Feed my sheep; by which was given all power necessary for a pastor, as the power to chase away wolves, such as are heretics; the power to shut up rams, if they be mad, or push at the other sheep with their horns, such as are evil, though Christian, kings; and power to give the flock convenient food. From whence he inferreth, that St. Peter had these three powers given him by Christ." Ibid.

Logo no início de sua crítica, Hobbes deixa claro que o poder indireto do Papa, assim como sistematizado por Bellarmino, não apenas distingue o poder eclesiástico e o civil, mas os divide, o que faz com que o poder do soberano civil deixe de ser absoluto. No pensamento de Hobbes, o soberano civil, além de governante, é também o supremo pastor, o responsável por regular a política e a religião. É somente ele quem decide as questões políticas e teológicas. Hobbes é um defensor absoluto do Estado. Sua crítica a Bellarmino é uma crítica do Estado à Igreja.

1.5 A Teoria da *Societas Perfecta*

No século XIII e no início do século XIV, sob o pontificado de Bonifácio VIII, os poderes temporais do papado sob a cristandade atingiram seu auge. A bula *Unam Sanctam* de Bonifácio VIII destaca, sobretudo, a superioridade da Igreja sob o Estado e também salienta a plenitude do poder temporal do Papa. Paralelamente, sempre existiu, na Igreja Católica, a teoria da *societas perfecta* que, diferentemente da teoria da *plenitudo potestatis*, não sobreleva a plenitude do poder do Papa e a superioridade da Igreja, mas pretende equiparar a organização da Igreja com a organização do Estado e, assim, afirmar sua independência e soberania em relação aos Estados. Isso permite à Igreja reivindicar e estabelecer em qualquer tempo, mesmo no de extremo laicismo, relações internacionais, inclusive com Estados laicos ou ateus, para garantir sua missão espiritual no mundo²⁰³.

²⁰³ “A Santa Sé tinha, com efeito, que realizar a integralidade de sua missão espiritual em toda independência *de facto*, por falta de obtê-la e exercê-la *de jure*. Para isso, ela argumentou que a Igreja é soberana *jure proprio*, por sua própria natureza: ela sempre reivindicou a independência de seu governo e de seu direito. A teoria tradicional da *societas juridice perfecta* nunca teve outros fins que proclamar a soberania da Igreja em face da soberania do Estado.” “La Saint-Siège se dut, en effet, d’accomplir l’intégralité de sa mission spirituelle en toute indépendance *de facto*, faute de l’obtenir et de l’exercer *de jure*. Pour cela, Il fit valoir que l’Église est souveraine *jure proprio*, de par sa nature même: elle a toujours revendiqué l’indépendance de son gouvernement et de son droit. La théorie traditionnelle de la *societas juridice perfecta* n’a jamais eu d’autre but que de proclamer la souveraineté de l’Église face à la souveraineté de l’État.” (minha tradução) D’ONORIO, Joël-

Durante muitos séculos a Igreja sempre afirmou claramente a sua independência frente ao Estado²⁰⁴, o que confirma a atribuição à Igreja da qualidade de sociedade perfeita. Também os tratados de direito público eclesiástico reiteradamente mencionam a teoria da *societas perfecta* para reafirmar o caráter soberano da Igreja. Particularmente nos anos que sucedem o Concílio do Vaticano I (1869-1870) e os que precedem a Encíclica *Immortale Dei* (1885), de Leão XIII, a teoria da *societas perfecta* foi reelaborada por diversos canonistas, notadamente pelo Cardeal Camilo Tarquini²⁰⁵.

De acordo com Tarquini, o fim próximo da Igreja católica é a santificação das almas e o fim último (*Romanos*, 6, 22) é a vida eterna. Para a realização desses fins, mister se faz a ação de dois poderes, sendo que um vem do Céu e o outro pertence aos homens. A primeira é a graça santificante, conferida através dos sacramentos, e a segunda é “a cooperação do homem pela profissão da verdadeira fé e por uma vida conforme a lei de Deus.”²⁰⁶ O primeiro poder, na linguagem teológica, chama-se poder de ordem e é aquele conferido principalmente ao sacerdote para ministrar os sacramentos da missa, da confissão, etc. O segundo poder chama-se poder de jurisdição, estabelecido para reger os fiéis na vida cristã²⁰⁷, e é comum a todas as sociedades perfeitas. O poder de jurisdição, na Igreja, é independente do poder de ordem²⁰⁸.

Tomás de Aquino, na *Suma Teológica*²⁰⁹, faz referência à definição de Aristóteles de sociedade (*polis*) perfeita²¹⁰, e também a comenta no *Comentário aos Livros da Política*:

Benoît. La Saint-Siège et le droit international. In: Ibid (coord.). *Le Saint-Siège dans les relations internationales*. Paris: Éditions du Cerf, 1989, p. 18.

²⁰⁴ Confirma, especialmente, a Constituição *Licet juxta doctrinam*, de João XXII, contra os erros de Marsílio de Pádua. In: DENZINGER – HÜNERMANN. Op. Cit. n° 941.

²⁰⁵ TARQUINI, Camilo. *Les Principes du Droit Public*. Op. Cit.. Id., *Institutiones de derecho público eclesiástico*. Op. Cit.

²⁰⁶ TARQUINI, C. *Les Principes du Droit Public*. Op.Cit., p. 09.

²⁰⁷ Ibid.

²⁰⁸ LIBERATORE, Mathieu. Op. Cit., p. 82.

²⁰⁹ “como o homem é parte da casa, assim a casa é parte da cidade; e a cidade é a comunidade perfeita, como se diz no livro I da Política. E assim, como o bem de um só homem não é o fim último, mas ordena-se ao bem comum, assim também o bem de uma só casa ordena-se ao bem de

“A cidade é uma comunidade perfeita. A prova é que toda comunicação entre os homens está ordenada para qualquer necessidade da vida; chama-se comunidade perfeita a ordenada de tal modo que o homem encontra, por meio dela, de maneira suficiente, o necessário para a vida. Tal é a comunidade que se chama cidade.”²¹¹

De acordo com Taparelli, a sociedade é um conjunto de homens reunidos por vínculos diversos esforçando-se, em harmonia de inteligência e de acordo com a vontade, para perseguir um fim comum e determinado. Se a sociedade possui nela mesma todos os meios necessários e proporcionais, conforme sua natureza, para atingir o seu fim, diz-se que ela é perfeita ou completa²¹². A sociedade perfeita, por possuir todos os meios para alcançar o seu fim, não está subordinada a qualquer outra coletividade e, portanto, é independente. A sociedade perfeita não faz parte de nenhuma outra sociedade, é subsistente nela mesma e o seu fim é supremo na sua ordem. Por tudo isso, a sociedade perfeita é dita soberana²¹³.

Todos os elementos da sociedade são subordinados e servem ao seu elemento central, o fim da sociedade. Os meios da sociedade existem apenas para se chegar ao seu fim e a ele estão proporcionados. O fim da sociedade determina a sua natureza e o é que distingue uma sociedade de outra. Todos os direitos e deveres de uma sociedade encontram sua fonte no fim a que ela se propõe²¹⁴. A sociedade

uma cidade, que é a comunidade perfeita. Portanto, aquele que governa uma família, pode certamente fazer alguns preceitos ou estatutos; não, porém, aqueles que têm propriamente razão de lei.” “sicut homo est pars domus, ita domus est pars civitatis, civitas autem est communitas perfecta, ut dicitur in I Politic. Et ideo sicut bonum unius hominis non est ultimus finis, sed ordinatur ad commune bonum; ita etiam et bonum unius domus ordinatur ad bonum unius civitatis, quae est communitas perfecta. Unde ille qui gubernat aliquam familiam, potest quidem facere aliqua praecepta vel statuta; non tamen quae proprie habeant rationem legis.” AQUINO, Santo Tomás de. *Suma Teológica*. Ia IIae, q. 90, a.3, ad. 3.

²¹⁰ ARISTÓTELES. *Política*, 1252, a, 5-7.

²¹¹ “civitas est communitas perfecta: quod ex hoc probat, quia cum omnis communicatio omnium hominum ordinetur ad aliquid necessarium vitae, illa erit perfecta communitas, quae ordinatur ad hoc quod homo habeat sufficienter quicquid est necessarium ad vitam: talis autem est communitas civitatis.” (minha tradução) AQUINO, Santo Tomás de. *Sententia libri Politicorum*. Liber I, Lectio 1. In: [HTTP://www.corpusthomisticum.org/cpo.html](http://www.corpusthomisticum.org/cpo.html). Acesso em 24/11/2008.

²¹² TAPARELLI D’AZEGLIO, Luigi. Op. Cit.. Vol. I. p. 125-129.

²¹³ LIMA, Alceu Amoroso. *Política*. Rio de Janeiro: AGIR, 1956, p. 30-34.

²¹⁴ “Para que algumas coisas sejam ordenadas duas condições se requerem. Primeira, que algumas coisas sejam ordenadas para o devido fim, que é o princípio de toda a ordem nas coisas que devem ser feitas; aquelas coisas, com efeito, que por acaso sobrevêm sem intenção do fim, ou que não se fazem seriamente, mas por diversão, dizemos ser desordenadas. Segunda, é necessário que

perfeita tem o direito de exigir tudo que é necessário para alcançar o seu fim, mas não o tem naquilo que não lhe é necessário²¹⁵.

A Igreja católica seria, portanto, uma sociedade perfeita tanto porque 1) isso decorre da sua própria natureza, como também porque 2) é vontade de seu divino fundador²¹⁶.

Por sua natureza, a Igreja possui nela mesma todos os meios necessários para alcançar o seu fim e não depende de nenhuma outra sociedade. Pelo fato da Igreja ser uma sociedade perfeita, ela também é independente e pública, e não privada, porque não está contida em outra da mesma ordem, mas subsiste por si mesma. Por essa razão, essa sociedade toma o nome de Estado, visto que se apoia sobre si mesma e é, assim, independente.²¹⁷

Muitas são as passagens das Escrituras indicadas pelos canonistas e pelos documentos da Igreja que afirmam ser a Igreja uma sociedade perfeita por vontade divina. A seguinte passagem, em que o apóstolo Pedro é declarado Vigário de Cristo e chefe supremo da Igreja, é tradicionalmente tomada como exemplo:

“Tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei a minha Igreja, e as portas do inferno não prevalecerão contra ela. Eu te darei as chaves do reino dos céus: Tudo o que ligares na terra, será ligado nos céus, e tudo o que desligares na terra, será desligado nos céus.”²¹⁸

o meio seja proporcionado ao fim. E disso se segue que a razão dos meios toma-se do fim, como a razão da disposição da serra toma-se do ato de serrar, que é seu fim, como se diz no livro II da Física.” “Ad hoc autem quod aliqua sint ordinata, duo requiruntur. Primo quidem, quod aliqua ordinentur ad debitum finem, qui est principium totius ordinis in rebus agendis, ea enim quae casu eveniunt praeter intentionem finis, vel quae non serio fiunt sed ludo, dicimus esse inordinata. Secundo oportet quod id quod est ad finem, sit proportionatum fini. Et ex hoc sequitur quod ratio eorum quae sunt ad finem, sumitur ex fine, sicut ratio dispositionis serrae sumitur ex sectione, quae est finis eius, ut dicitur in II Physic.” AQUINO, Santo Tomás de. *Suma Teológica*. Op. Cit., Ia IIae, q. 102, a. i.

²¹⁵ TARQUINI, C. *Les Principes du Droit Public*. Op. Cit., p. 13.

²¹⁶ Ibid, p. 43.

²¹⁷ LIBERATORE, Mathieu. Op. Cit., p. 20.

²¹⁸ “Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam; et portae inferi non praevalerunt adversum eam. Tibi dabo claves regni caelorum; et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum in caelis, et quodcumque solveris super terram, erit solutum in caelis” *Matthaeum*, 16, 18-19.

De acordo com Tarquini²¹⁹, as expressões “tudo o que” e “será ligado no céu, será desligado no céu”, revelam a existência de um poder que abarca todos os meios necessários para atender ao seu fim.

A Igreja é também uma sociedade espiritual, de ordem sobrenatural. Como dito anteriormente, uma sociedade se distingue pelo seu fim, e dele toma o seu nome. O seu fim é espiritual, pois ela não busca preceptivamente o bem-estar temporal ou o sustento material dos homens, mas continuar a missão salvífica do Messias²²⁰, que consiste na santificação das almas, redimindo-as do pecado. O fim da Igreja também é de ordem sobrenatural, que nada mais é que a visão beatífica e a vida eterna.

Precisamente porque o fim da Igreja é espiritual e sobrenatural, e esse fim domina e está acima de todos os outros fins, dirigindo todas as outras direções da vida humana, tanto individuais e sociais, ela é uma sociedade suprema. O Papa Leão XIII consagrou essas doutrinas na encíclica *Immortale Dei*, pronunciando-se da seguinte forma:

“Esta sociedade, embora, exatamente como a sociedade civil, composta de pessoas humanas, é todavia sobrenatural e espiritual por causa do fim que lhe é estabelecido e por causa dos meios com os quais o procura alcançar; e por isso é também distinta e diferente da sociedade civil; e, o que é importantíssimo, ela é sociedade perfeita em gênero e direito, pois pela vontade e benefício de seu Fundador ela tem em si mesma todos os recursos necessários à sua existência e ação. Como o fim que a Igreja se propõe é de longe o mais nobre, seu poder é o mais eminente e não pode ser considerado inferior ao poder civil, nem de modo algum, lhe ser subordinado.”²²¹

O poder de jurisdição que uma sociedade perfeita possui sobre os seus membros nada mais é que o direito de exigir deles tudo o que é necessário para o

²¹⁹ TARQUINI, C. *Les Principes du Droit Public. Op.Cit.*, p. 46.

²²⁰ *Titum*, 2, 11-14

²²¹ “Haec societas, quamvis ex hominibus constet, non secus ac civilis communitas, tamen propter finem sibi constitutum atque instrumenta, quibus ad finem contendit, supernaturalis est et spiritualis: atque ideo distinguitur ac differt a societate civili: et, quod plurimum interest, societas est genere et iure perfecta, cum adiumenta ad incolumitatem actionemque suam necessaria voluntate beneficio Conditoris sui, omnia in se et per se ipsa possideat. Sicut finis, quo tendit Ecclesia, longe nobilissima est, ita eius potestas est omnium praestantissima, neque império civili potest haberi inferior aut eidem esse ullo modo obnoxia.” Leão XIII. *Immortale Dei*. In: DENZINGER – HÜNERMANN. *Op. Cit.* n° 3166-3167.

seu fim. Este poder compreende a divisão em legislativo, judiciário e coativo.²²² A Igreja, na gestão dos seus interesses, exerce esses três poderes sobre seus membros de maneira independente, como qualquer outro Estado.

A teoria da sociedade perfeita, elaborada de maneira mais sistemática no final do século XIX, busca sobretudo equiparar a Igreja ao Estado para poder concorrer, junto com esse, na constituição do direito internacional. Não é possível um ente ser soberano, e, portanto, participar do concerto das nações, se não for autônomo. A teoria da sociedade perfeita pretende que a Igreja seja reguladora de sua própria organização e de seu funcionamento, estabelecendo a extensão e a eficácia de suas normas. A afirmação da Igreja como sociedade perfeita e sua independência em relação ao Estado está expressa na condenação pelo *Syllabus* da seguinte tese:

“A Igreja não é uma sociedade verdadeira e perfeita, completamente livre, nem dispõe de seus próprios e permanentes direitos, a ela conferidos por seu fundador divino, mas compete ao poder civil definir quais são os direitos da Igreja e os limites dentro dos quais ela pode exercer esses direitos.”²²³

Como verei na próxima seção, o Código de Direito Canônico de 1917 significou a consolidação da teoria da sociedade perfeita. Afirmando sua jurisdição e seu poder de guiar e governar sua própria sociedade de maneira autônoma em relação ao Estado, esse não pode estender sua soberania sobre a organização e o funcionamento da Igreja. Dessa maneira, a Igreja católica garante a não intervenção do Estado em sua missão, não aceitando violação de sua soberania. Os limites das soberanias são estabelecidos nas concordatas.

²²² TARQUINI, C. *Les Principes du Droit Public*. Op. Cit., p. 16.

²²³ “Ecclesia non est vera perfectaque societas plane libera, nec pollet suis propriis et constantibus iuribus sibi a divino suo fundatore collatis, sed civilis potestatis est definire, quae sint Ecclesiae iura ac limites, intra quos eadem iura exercere queat.” PIO IX. *Syllabus*, proposição 19. In: DENZINGER – HÜNERMANN. Op. Cit. n° 2919.

Capítulo 2: A Política Concordatária da Santa Sé

Busco analisar a política concordatária da Santa Sé. Para isso, inicialmente examinarei como o Código de Direito Canônico de 1917 significou a consolidação, na estrutura jurídica da Igreja, da teoria da *societas perfecta*. Em seguida, na seção dois, indicarei a natureza jurídica das concordatas para determinar a obrigação que delas resulta. Na seção três, examinarei a situação jurídica da Igreja com a Lei das Garantias em 1871 e com o tratado de Latrão em 1929, de maneira a verificar sua condição jurídica internacional para estabelecer relações exteriores e cumprir sua missão universal. Por fim, analisarei a encíclica *Quas Prima*, de Pio XI, retomada por Pio XII na *Summi Pontificatus*, que, em contraposição com a política concordatária da Santa Sé, constitui-se como um protesto à ordem internacional vigente possivelmente jamais visto desde a Bula *Unam Sanctam* de Bonifácio VIII.

2.1 O Código de Direito Canônico de 1917

A codificação do direito da Igreja, iniciada durante o pontificado de Pio X e promulgada por Bento XV em 27 de maio de 1917, significou a consolidação da teoria da *societas perfecta* para proclamar a soberania da Igreja frente à soberania do Estado de modo a inseri-la, assim como esse está, no concerto das nações.

De forma a equiparar a Igreja ao Estado, que é dotado de personalidade, e, ao mesmo tempo, afirmar a independência entre eles, a primeira frase do parágrafo 1º do cânone 100 atribui à Igreja e à Santa Sé, por disposição de Deus, a qualificação de sujeito de direitos e deveres: “A Igreja católica e a Sé Apostólica são pessoas morais pela própria ordenação divina”²²⁴.

²²⁴ “Can. 100. parag. 1º. Catholica Ecclesia et Apostolica Sedes moralis personae rationem habent ex ipsa ordinatione divina” (minha tradução) VATICANO. *Codex Iuris Canonici*. Edição anotada pelo Cardeal Pietro Gasparri. Typis Polyglottis Vaticanis, 1948.

O Código de 1917 reivindica para a Igreja o poder de ordem e de jurisdição, ressaltando sempre a origem divina²²⁵ e a exclusividade da Igreja em atribuir esses poderes. Apontam-se alguns exemplos de cânones que afirmam a independência da Igreja frente ao Estado em relação ao poder de jurisdição²²⁶: 1) o acesso à hierarquia eclesiástica não se dá por consentimento ou chamamento do povo ou do poder secular, mas por a) ordenação sagrada, b) eleição legítima e sua aceitação, no caso do Papado, c) missão canônica, nos demais graus de jurisdição (cânone 109); 2) direitos e privilégios irrenunciáveis dos clérigos para assegurar a liberdade no exercício do poder eclesiástico em relação ao poder secular, como imunidades em relação ao juiz secular (cânone 120, parágrafo 1º), isenção do serviço militar e cargos e ofícios públicos civis alheios ao estado clerical (cânone 121), isenção dos lugares sagrados da jurisdição civil (cânone 1160); 3) independência do poder civil para ensinar o Evangelho a todos os povos (cânone 1322, parágrafo 2º)²²⁷, para formar os que desejam se consagrar nos ministérios eclesiásticos (cânone 1352) e proibição das crianças católicas frequentarem escolas acatólicas, neutras ou mistas (cânone 1374); 4) liberdade da Igreja em relação ao poder civil no que diz respeito ao patrimônio²²⁸; 5) punição com excomunhão *latae sententiae* para os que criam normas contra a liberdade ou direitos da Igreja e

²²⁵ "Can. 196. O poder de jurisdição ou de regime que por divina instituição está na Igreja, uma é de foro interno, ou da consciência, outra é do sacramental ou extra-sacramental" "Can. 196. Potestas iurisdictionis seu regiminis quae ex divina institutione est in Ecclesia, alia est fori externi, alia fori interni, seu conscientiae, sive sacramentalis sive extra-sacramentalis." (minha tradução). VATICANO. *Codex Iuris Canonici. Op.Cit.*

²²⁶ FELICIANI, Giorgio. Op. Cit., p. 90-92. Para uma visão geral do Código de Direito Canônico de 1917, confira: FALCO, Mario. *Corso di Diritto Ecclesiastico*. Padova: 1930, p. 22-25. Para uma análise detalhada de cada cânone do Código, confira: CAPPELLO, Felix M. *Summa Iuris Canonici*. Vol. I, II, III. Roma: Pontificia Universitas Gregoriana, 1945.

²²⁷ "Can. 1322, parag. 2º. A Igreja, independentemente de qualquer poder civil, tem o direito e o dever de ensinar a todas as gentes [povos; nações] a doutrina evangélica, e todos, por lei divina, estão obrigados a aprendê-la devidamente e a abraçar a verdadeira Igreja de Deus." "Ecclesiae, independentemter a qualibet civili potestate, ius est et officium gentes omnes evangelicam doctrinam docendi: hanc vero rite ediscere veramque Dei Ecclesiam amplecti omnes divina lege tenentur." (minha tradução/meu comentário entre chaves). VATICANO. *Codex Iuris Canonici. Op.Cit.*

²²⁸ "Can. 1495, parag. 1º. A Igreja católica e a Sé Apostólica, livre e independentemente do poder civil, tem direito inato de adquirir, reter e administrar bens temporais para o êxito de seus próprios fins." "Ecclesia catholica et Apostolica Sedes nativum ius habent libere et independentemter a civili potestate acquirendi, retinendi et administrandi bona temporalia ad fines sibi proprios prosequendos." (minha tradução) Ibid.

para os que impedem o exercício da jurisdição eclesiástica recorrendo, para isso, ao poder laico (cânone 2334).

O emprego reiterado de expressões como *iura nativa, independentia, propria, exclusiva* deixa clara a intenção de afirmar a autonomia da Igreja em relação ao Estado. O Código pio-benedictino descreve de maneira sistemática e completa a ordem do poder eclesiástico e a sua extensão. De maneira especial, a descrição pormenorizada dos assuntos de organização e funcionamento da Igreja a assemelha, sob o aspecto jurídico-formal, ao Estado moderno, para afirmá-la como *societas perfecta* em reação aos Estados que se negam a reconhecê-la como não sujeita aos seus poderes²²⁹. A partir da autonomia que se determina entre ambos e da delimitação da ordem dos poderes, insere-se o princípio, descrito por Leão XIII, que sustenta as relações entre a Igreja e o Estado:

“Deus distribuiu, pois, o governo do gênero humano entre dois poderes, a saber o eclesiástico e o civil, um à frente das coisas divinas, o outro, das humanas. Ambos são supremos cada qual em seu gênero; cada qual tem determinados limites nos quais fica circunscrito, e esses são definidos pela natureza e causa próxima de cada um; assim pode ser circunscrito como que uma esfera em que a ação de cada um se desenvolve segundo direito próprio. Mas porque seu domínio se estende sobre as mesmas pessoas, e podendo no exercício acontecer que o objeto seja o mesmo, embora a título diferente, mas de toda maneira objeto da jurisdição de ambos, Deus providentíssimo, por quem ambos poderes foram constituídos, deve também ter coordenado seus caminhos de maneira justa e ordenada.”²³⁰

A concordata, como será visto na próxima seção, é uma manifestação de vontade da Igreja e do Estado que visa à regulação das suas relações exteriores e coexistência. A determinação da autonomia entre ambos, assim como tenciona o Código, é essencial na medida em que a concordata a pressupõe.

²²⁹ FELICIANI, Giorgio. Op. Cit., p. 93-94.

²³⁰ “Itaque Deus humani generis procurationem inter duas potestates partius est, scilicet ecclesiasticam et civilem, alteram quidem divinis, alteram humanis rebus praepositam. Utraque est in suo genere maxima: habet utraque certos, quibus contineatur, terminos eosque sua cuiusque natura causaque proxima definitos; unde aliquis velut orbis circumscribitur, in quo sua cuiusque actio iure proprio versetur. Sed quia utriusque imperium est in eosdem, cum usu venire possit, ut res una atque eadem, quamquam aliter atque aliter, sed tamen eadem res ad utriusque ius iudiciumque pertineat, debet providentissimus Deus, a quo sunt ambae constitutae, utriusque itinera recte atque ordine composuisse.” LEÃO XIII. *Immortale Dei*. In: DENZINGER – HÜNERMANN. Op. Cit. n° 3168.

Segundo o Código de Direito Canônico de 1917, o Pontífice, quando estabelece uma concordata, representa a Igreja universal e não a Igreja local, ainda que o objeto do acordo verse sobre o interesse da última, pois os órgãos locais são apenas partes de um todo e os interesses locais não podem ser destacados da Igreja universal²³¹. Assim como explica Jannaccone²³², a Igreja é um ente universal que exerce seu poder nas partes por meio dos órgãos centrais. Todos estão subordinados à primazia papal e a ela devem estar coordenados em suas atividades:

“Can. 218. Parag. 1. O Romano Pontífice, Sucessor de São Pedro no primado, tem não só o primado da honra, mas o supremo e pleno poder de jurisdição na Igreja universal, não somente nas coisas que concernem à fé e aos costumes, mas também naquelas que concernem à disciplina e à administração da Igreja difundida por todo o orbe. Parag. 2. Este poder é verdadeiramente episcopal, ordinário e imediato, o mesmo sobre todas e cada uma das Igrejas que sobre todos e cada um dos Pastores e fiéis, e independente de qualquer autoridade humana”²³³

Levando-se em consideração os acordos, ainda que raros, entre os bispos e o Estado, os primeiros agem como chefe de sua diocese (age com *potestas ordinaria*) ou como representante do Pontífice (age com *potestas delegata*), como se depreende da leitura dos cânones 197 e 198. Nesse último caso, são os denominados comissários, os quais agem representando a própria Igreja. De acordo com Carl Schmitt, a comissão (*commissio*), da qual dispunham os legados (*missus vicet gerens*) mais amplamente durante a Idade Média, dará origem à moderna ditadura comissarial. Encontram-se elementos da distinção do Código de Direito Canônico de 1917 acima apresentada na explicação de Schmitt sobre a comissão: “A palavra *committere* é já uma expressão técnica no direito canônico e designa, por oposição a *remittere*, a transmissão de uma faculdade jurisdicional a alguém

²³¹ JANNACCONE, Costantino. Op. Cit., p. 31-33.

²³² Ibid, p. 32.

²³³ “Can. 218. par. 1. Romanus Pontifex, Beati Petri in primatu Successor, habet non solum primatum honoris, sed supremam et plenam potestatem jurisdictionis in universam Ecclesiam tum in rebus quae ad fidem et mores, tum in iis quae ad disciplinam et regimen Ecclesiae per totum orbem diffusae pertinent. par. 2. Haec potestas est vere episcopalis ordinaria et immediata tum in omnes et singulas ecclesias, tum in omnes et singulos pastores et fideles a quavis humana auctoritate independens” (minha tradução) VATICANO. *Codex Iuris Canonici*. Op.Cit

que de outra maneira não a tinha; portanto, a alguém que não é o juiz ordinário.”²³⁴ Schmitt apresenta vários exemplos de distintas classes de comissários²³⁵ na Igreja, e depois nos Estados, desde comissário de gestão, comissário para arrecadar recursos, até comissário militar e diplomático; este último nomeado, geralmente, como *procurator*.

Tendo em vista que em virtude da plenitude do poder papal toda atividade de governo, inclusive a dos bispos, deve estar coordenada com a primazia do Pontífice, um acordo que verse sobre interesses de uma Igreja local não é um acordo entre o Estado e um ente de direito interno (e, por essa razão, deveria ser regulado pelo direito interno do Estado), mas sim uma verdadeira concordata. Por outro lado, segundo Jannaccone²³⁶, o acordo entre o bispo e o Estado relativos a negócios jurídicos regulados pelo direito interno estatal, como, por exemplo, a alienação de um imóvel da Cúria para a Prefeitura ou vice-versa, não é considerado uma concordata, mas um negócio jurídico entre o Estado e a pessoa jurídica estatal do ente eclesiástico e, portanto, é regulado pelo direito interno do Estado.

A Igreja, segundo exprime o Código, possui uma organização, administração e legislação própria que se estende a todos os fiéis do mundo. Ela não é uma confederação de Igrejas nacionais cuja situação jurídica é fixada pelo Estado. O Código pio-beneditino significou a consolidação da teoria da *societas perfecta* para proclamar a soberania da Igreja frente à soberania do Estado. O encontro das duas soberanias de naturezas diferentes resulta na celebração das concordatas. De um lado, a soberania política do Estado e, de outro, a soberania política da Igreja, representada pela Santa Sé, a qual busca assegurar sua missão espiritual.

²³⁴ “La palabra *committere* es ya una expresión técnica em el derecho canónico y designa, por oposición a *remittere*, la transmisión de una facultad jurisdiccional a alguien que de otra manera no la habría tenido, por tanto a alguien que no es juez ordinario.” SCHMITT, Carl. *La Dictadura*. Op. Cit., p. 79.

²³⁵ Ibid, p. 84-92.

²³⁶ JANNACCONE, Costantino. Op. Cit., p. 34.

2.2 A Natureza Jurídica das Concordatas

A autonomia que se determina entre a Igreja católica e o Estado e a necessidade desses entes se relacionarem constituem o elemento essencial dos acordos entre ambos. A assinatura de concordatas não é uma novidade dos tempos modernos, mas sim uma tradição secular. A palavra concordata apareceu pela primeira vez no acordo de *Constatiensia*, em 1418²³⁷. Durante a Idade Média, os termos *pax*, *tractatus*, *concordia*, *concordatum*, *concordata* e *pactum* foram empregados de maneira indiferente. Muitas vezes, algumas dessas expressões não significavam apenas o acordo entre a Santa Sé e o poder temporal, mas também os acordos entre a autoridade representante da Igreja local e uma autoridade civil.²³⁸

Embora muitas tenham sido as concordatas firmadas no transcorrer dos séculos, o projeto de uma política internacional concordatária é recente²³⁹. Enquanto as antigas concordatas assumiam predominantemente a forma de ato unilateral emanado da Santa Sé (como Constituição, Bula, etc.)²⁴⁰, as concordatas modernas sobrelevam a concorrência de vontades da Igreja e do Estado²⁴¹. O papado contemporâneo, para conservar a sua jurisdição, em vez de ressaltar sua superioridade frente ao Estado, recorre ao direito comum, por meio de estipulações concordatárias, assegurando a missão espiritual da Igreja. Atualmente, a palavra concordata possui um significado técnico preciso: aplica-se somente aos acordos estabelecidos entre o Papa e os chefes de Estado. Há uma multiplicidade de definições do termo entre os teólogos e canonistas.

De acordo com Camilo Tarquini, as concordatas são:

²³⁷ WERNZ-VIDAL. Op. Cit., Tomus I. p. 296.

²³⁸ Ibid, 299-303. IUNG, N. Op. Cit, p. 140.

²³⁹ “Se as concordatas supõem a presença de duas potências soberanas, isso implica que a igreja renunciou a todo sonho medieval de teocracia. As concordatas se inscrevem na história moderna da Igreja e dos Estados.” “Si les concordatas supposent la présence de deux puissances souveraines, cela implique que l’Église ait renoncé à tout rêve médiéval de théocratie. Les concordats s’inscrivent dans l’histoire moderne de l’Église et des États.” D’ONORIO, Joël-Benoît. Op. Cit, p. 35.

²⁴⁰ Confira nota circunstancial no ANEXO I

²⁴¹ JANNACCONE, Costantino. Op. Cit., p. 36

“Leis eclesiásticas particulares feitas pela autoridade do Soberano Pontífice para um Estado ou Reino, sobre as instâncias do chefe desse Estado e levado para o Príncipe a obrigação que contratou de observá-las religiosamente”²⁴²

Matteo Liberatore, no mesmo sentido que Tarquini, define da seguinte forma:

“Essas convenções, devido ao seu caráter especial, receberam um nome particular, o de Concordata. Poderíamos defini-las: os acordos solenemente firmados entre o poder religioso e poder civil sobre certos pontos da disciplina eclesiástica, em vista do governo oportuno de fiéis de um dado país, em certas circunstâncias.”²⁴³

Os canonistas Wernz e Vidal se manifestam sobre o assunto de maneira mais complexa:

“Nada, portanto, parece obstar a que se possa definir um acordo executado entre a Sé Apostólica e o poder civil se de uma e de outra parte constitutivas se tiver: a lei pontificia e a civil, trazida para o particular de uma certa república, para que sejam reguladas as relações entre Igreja e Estado sobre um assunto de outro regulamento concernente a uma e outra sociedade, que tem a força acrescida de um pacto público entre a Sé Apostólica e aquela república do começo e que verdadeiramente traz obrigações a uma e outra parte.”²⁴⁴

O canonista De Angelis exprime-se da seguinte maneira:

“Tendo sido anotadas estas coisas, pode-se ter facilmente a verdadeira natureza e definição dos concordatários, que segue : Concordatas são convenções entre a Igreja e o Estado, nas quais a Igreja, no exercício dos seus direitos, dá algo de favor ao Estado e cede o lugar a alguma

²⁴² “Des lois ecclésiastiques particulières faites par l’ autorité du Soverain Pontife pour un État ou un Royaume, sur les instances du chef de cet État et entraînant pour le Prince l’ obligation qu’ il a contractée de les observer religieusement.” (minha tradução) TARQUINI, C. *Les Principes du Droit Public*. Op. Cit., p. 103.

²⁴³ “Ces conventions, à raison de leur caractère spécial, ont reçu un nom particulier, celui de Concordatas. On pourrait les définir: Des accords solennellement conclus entre le pouvoir religieux et le pouvoir civil, par rapport à certains points de la discipline ecclésiastique, en vue du gouvernement opportun des fidèles d’ un pays donné, en certaines circonstances.” (minha tradução) LIBERATORE, Mathieu. Op. Cit. p. 432.

²⁴⁴ “Nihil igitur videtur obstaré, quominus concordatum inter Sedem Apostolicam et potestatem civilem in initum definiri possit, si utriusque partis constitutivae ratio habeatur: lex pontificia et civilis lata pro particulari quadam republica ad ordinandas relationes inter Ecclesiam et Statum circa materiam aliqua ratione utramque potestatem sive societatem concernentem, quae adiunctam habet vim pacti publici inter sedem Apostolicam et illam rempublicam initi et utramque partem vere obligantis.” (minha tradução) WERNZ-VIDAL. Op. Cit, p. 297.

coisa dele, para que dele possa, protegida por Deus, servir de sua segura liberdade.”²⁴⁵

Segundo esses autores, a concordata é uma convenção entre a Santa Sé e a autoridade civil. No entanto, há controvérsia sobre a natureza jurídica das concordatas, debatida pelos teóricos principalmente durante os sessenta anos que antecederam o Tratado de Latrão e também logo após²⁴⁶. A determinação da natureza jurídica da concordata é relevante precisamente porque a obrigação que dela resulta depende de sua natureza jurídica²⁴⁷. As principais teorias adotadas são a teoria legalista, a teoria dos privilégios e a teoria contratual²⁴⁸. As duas primeiras rejeitam o que a terceira reconhece, isto é, o caráter de um tratado bilateral. Analisarei, agora, as diferentes posições dos autores sobre a natureza jurídica das concordatas.

A teoria legalista, ensinada na Alemanha desde o fim do século dezoito²⁴⁹, cujo principal promotor foi Paul Hinschius, sustenta que a concordata é um ato unilateral e, portanto, manifestação somente da soberania do Estado. De maneira geral, os argumentos dessa teoria repousam sobre a soberania absoluta do Estado. Para os legalistas²⁵⁰, a concordata é entendida apenas como uma lei civil, resultado da atividade do poder legislativo estatal. O Estado é visto como o único poder soberano e independente e a fonte suprema de todos os direitos. Consequentemente, o seu poder soberano não pode ser objeto de concessão ou

²⁴⁵ “Quibus adnotatis facile potest concordatorum haberi vera indoles et definitio, quae sequens est: Concordata sunt pactiones inter Ecclesiam et Statum, quibus Ecclesia de exercitio suorum jurium aliquid remittit favore Status, eique nonnulla concedit, ut ab eo protecta Deo sua secunda possit servare libertate” (minha tradução) DE ANGELIS, Philippus Canonicus. Op. Cit., p. 96.

²⁴⁶ WAGON, Henri. Op. Cit., p. 01.

²⁴⁷ IUNG, N. Op. Cit., p. 143.

²⁴⁸ RUFFINI, Francesco. *Relazioni tra Stato e Chiesa*. Bologna: Il Mulino, 1974, p. 187. ALVAREZ, Francisco. *Introducción a la Defensio Fidei*. In: SUAREZ, Francisco. *Defensa de la fe*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1970, p. xlv.

²⁴⁹ WAGON, Henri. Op. Cit., p. 02.

²⁵⁰ HINSCHIUS, Paul. *Staat und Kirche*. Freiburg: Mohr, 1883, 277- 279. Id. *Esposizione generale delle Relazione fra lo Stato e la Chiesa*. In: BRUNIALTI, A. *Biblioteca di Scienze politiche*, sem local, Vol. 8, IT: U.T.E.T, 1892. LISZT, Franz von. *Derecho Internacional Público*. Barcelona: Gustavo Gili editor, 1929, p. 90. BOMPARD, Raoul. *La Papauté en droit international*. Paris: Arthur Rousseau éditeur, 1888, p. 57-77. DÖLLINGER, Johann Joseph Ignaz von. Tradução de Ruy Barbosa. *O Papa e o Concílio*. São Paulo: Saraiva, 1930.

transigência. O Estado pode se obrigar a exercer o poder legislativo, criando uma lei segundo os trâmites fixos da ordem jurídica interna, mas o exercício da soberania não pode ser objeto de contrato.

A base da teoria legalista está no princípio de que a Igreja é um ente contido dentro do Estado, como uma associação operante em seu interior. A atividade da Igreja é, deste modo, apenas um dos serviços públicos de uma nação. As concordatas são consideradas leis civis elaboradas de acordo com a vontade do Romano Pontífice que só possuem valor jurídico se emanadas da autoridade civil, a qual pode unilateralmente modificá-las, revogá-las, derogá-las, ab-rogá-las, de acordo com as normas de direito interno:

“A Igreja Católica não tinha soberania, seus representantes não são enviados diplomáticos. Não existe para os diferentes Estados nenhuma obrigação jurídica de conferir a ela privilégios e imunidades; é uma questão de direito interno da qual a solução depende do regime constitucional do culto católico em cada Estado.”²⁵¹

O Estado pode firmar uma concordata e introduzir, por meio do direito interno, uma limitação voluntária de sua autoridade e regradar a questão religiosa em seu território, mas, segundo os legalistas, as concordatas não seguem as regras de direito internacional:

“Assim, aos tratados (concordatas) celebrados entre as potências e o papa não se aplicam as regras do direito internacional, por isso o pontificado tampouco tem direitos internacionais, especialmente o direito de participar dos congressos dos Estados”²⁵².

A Igreja se autorrepresenta como uma sociedade perfeita, assim como a sociedade civil, e, portanto, independente, completa e com governo próprio, mas superior ao Estado. Por essas razões, a Igreja católica não admite ser tratada como

²⁵¹ “L’Eglise catholique n’ayant pas de souveraineté, ses représentants ne sont pas des envoyés diplomatiques. Il n’existe pour les différents États aucune obligation juridique de leur conférer des privilèges et des immunités; c’est là une question de Droit interne dont la solution dépend du régime constitutionnel du culte catholique dans chaque État.” BOMPARD, Raoul. Op. Cit., p. 71.

²⁵² “De aquí que a los tratados (concordatos), celebrados entre las potencias y el papa, no les son aplicables las reglas del Derecho internacional, por esto el pontificado tampouco tiene derechos internacionales, especialmente derecho a asistir a los congresos de los Estados.” LISZT, Franz von. Op. Cit. p. 90.

são as outras comunidades religiosas que existem em um país, isto é, como uma associação dentro do Estado, sujeita às normas originadas somente do arbítrio da autoridade civil e, portanto, passíveis de alteração de forma unilateral. A Igreja, segundo depreende-se do texto da proposição 43 do *Syllabus*, reprovou a tese legalista:

“O poder leigo tem autoridade para rescindir, declarar e tornar nulas as solenes convenções (chamadas “concordatas”) acerca do uso dos direitos referentes à imunidade eclesiástica celebrados com a Sé Apostólica, até sem o seu consentimento e malgrado o seu protesto.”²⁵³

Por outro lado, há aqueles que sustentam que a concordata é um privilégio eclesiástico, isto é, um privilégio outorgado pela Igreja ao Estado. Inversamente da teoria legalista, a teoria dos privilégios assenta-se sobre a superioridade da Igreja sobre o Estado. De maneira geral, os adeptos dessa teoria²⁵⁴, cujo maior promotor foi o Cardeal Tarquini, defendem que o Estado não pode impor sua vontade a uma sociedade superior e por isso não pode impor sua norma à Igreja. Portanto, os limites impostos ao poder eclesiástico na concordata são concessões da Igreja. Dessa forma, a concordata configura-se como um ato unilateral: a manifestação de vontade da Igreja. O fundamento dessa teoria se apoia sobre a tese, já discutida, de que a Igreja e o Estado são duas sociedades hierarquizadas, em que a primeira é superior a segunda e, portanto, o poder civil não pode tratar com o Papa "de igual para igual"²⁵⁵.

O Papa não pode ser considerado um príncipe qualquer, tendo em vista que foi colocado pelo próprio Jesus Cristo como cabeça da Igreja. Ao contrário dos outros príncipes temporais, o Papa não pode alienar ou conceder qualquer direito que ele detém²⁵⁶, deixando aos seus sucessores uma autoridade restrita ou

²⁵³ “Laica potestas auctoritatem habet rescindendi, declarandi ac faciendi irritas solemnes conventiones (vulgo “Concordata”) super usu iurium ad ecclesiasticam immunitatem pertinentium cum Sede Apostolica initas sine huius consensu, immo et ea reclamante.” PIO IX. *Syllabus*, proposição 43. In: DENZINGER – HÜNERMANN. Op. Cit. n.º 2943

²⁵⁴ TARQUINI, Camilo. *Les Principes du Droit Public*. Op. Cit., p. 100-112. Id., *Institutiones de derecho público eclesiástico*. LIBERATORE, Mathieu. Op. Cit. , p. 431-452. DE LUCA, Marianus. *Institutiones iuris ecclesiastici publici*. Romae: Pustet, 1901, p. 289.

²⁵⁵ LIBERATORE, Mathieu. Op. Cit., p. 435.

²⁵⁶ Ibid, p. 435-436.

mutilada²⁵⁷, algo que ocorreria se as concordatas fossem consideradas contratos, e não privilégios.

Além disso, segundo a teoria dos privilégios, deixando de lado os objetos de ordem temporal, os artigos das concordatas versam sobre assuntos que não podem ser objeto de contrato, que estão fora do comércio, precisamente porque são assuntos que de alguma forma se relacionam com o espiritual, o sagrado, obtido pela graça e não pela transigência. Caso contrário, segundo Liberatore, tratar-se-ia de um ato de simonia:

“Primeiramente, o assunto pertence a uma ordem diferente. Os tratados internacionais versam sobre interesses puramente temporais: comércio, defesa mútua, a posse de um território, e outras questões em que a troca é possível: eu dou para receber, eu recebo para dar. Nas Concordatas, o assunto sobre o qual a convenção versa é, do lado do Papa, sempre espiritual, isto é, sagrado, seja da sua natureza, como o exercício da jurisdição, seja ligado a algo sagrado, como o benefício eclesiástico. Ou os objetos parecidos não podem ser assunto de um contrato, pois estão fora do comércio, e não podem ser obtidos senão pela via da graça. Eles muito menos podem ser trocados por benefícios temporais que, sós, estão sob o poder do Príncipe laico; porque seria assim culpado do pecado de simonia, igualando as coisas celestes aos interesses da terra: ‘Que o seu dinheiro, assim como você, caia em ruína, porque você julga que o dom de Deus podia ser adquirido pelo dinheiro.’”²⁵⁸

No mesmo sentido, Tarquini pensa que as concordatas, uma vez que versam sobre assuntos espirituais, ainda que apenas de forma conexa, não podem ser objeto de contrato sem que isso acarrete simonia. Portanto, para o canonista, as

²⁵⁷ TARQUINI, Camilo. *Les Principes du Droit Public*. Op.Cit., p. 104

²⁵⁸ “Premièrement, la matière appartient à un ordre différent. Les traités internationaux roulent sur des intérêts purement temporels: le commerce, la défense réciproque, la possession d’un territoire, et d’autres questions encore dans lesquelles l’échange est possible: je donne pour recevoir, je reçois pour donner. Dans les Concordats, la matière sur laquelle roule la convention est, du côté du Pape, toujours spirituelle, c’est-à-dire sacrée, soit de sa nature, comme l’exercice de la jurisdiction, soit attachée à une chose sacrée, comme le bénéfice ecclésiastique. Or de pareils objets ne peuvent être la matière d un contrat, parce qu’ils sont hors du commerce, et ne peuvent être obtenus que par la voie de la grâce. Ils peuvent beaucoup moins encore être échangés contre des avantages temporels qui, seuls, sont au pouvoir du Prince laïque; car on se rendrait ainsi coupable du péché de simonie, en égalant les choses célestes aux intérêts de la terre: ‘Que ton argent soit avec toi en perdition, parce que tu as estimé que le don de Dieu pouvait être acquis à prix d’argent’” Ibid, p. 433-434.

concordatas são privilégios gratuitos, e não podem ser chamadas nem mesmo de privilégios onerosos, pois isso também constituiria um verdadeiro contrato²⁵⁹.

Segundo Jannaccone²⁶⁰, a teoria que considera a concordata um privilégio outorgado pela Igreja enfoca, sobretudo, uma situação que se delineou especialmente no período medieval, no qual a Igreja, através das concordatas, sempre procurou ressaltar sua supremacia sobre o Estado. Essa situação explica como, de maneira geral, as concordatas do passado assumem a forma de um ato unilateral emanado da Santa Sé, como Constituição, Bula, etc.

De acordo com essa situação jurídica, a Igreja, na concordata, se obriga a deixar o Estado exercitar um direito que considera essencialmente como próprio. Trata-se de instituto utilizado pela Igreja para solucionar conflitos com a autoridade laica através da concessão desse privilégio pontifício. Tal atitude sempre foi adotada pela Igreja quando há uma correspondência da autoridade laica²⁶¹. A concordata de Worms, em 1122, por ocasião da “querela das investiduras”, exemplifica essa situação:

“Privilégio do Papa Calixtus II

Eu, Bispo Calixtus, servo dos servos de Deus, concedo a ti, amado filho, Henrique - augusto imperador dos Romanos pela graça de Deus -, que as eleições dos bispos e abades do reino alemão, que pertencem ao reino, terão lugar na tua presença, sem simonia e sem qualquer violência; de modo que se surgir alguma discordância entre as partes interessadas, tu, pelo conselho ou julgamento do metropolitano e dos coprovincianos, pode dar consentimento e ajuda para a parte que tem mais direito. O eleito, além disso, sem nenhuma exação pode receber a regalia de ti através do cetro, e para isso fará a ti o que por direito deve fazer. Aquele que está consagrado em outras partes do império (isto é, Borgonha e Itália), em seis meses, e sem qualquer exação, receberá a regalia de ti através do cetro, e para isso fará a ti o que por direito deve fazer. Excetuam-se todas as coisas que conhecidamente pertencem à Igreja Romana. Em relação às questões, porém, que tu fazes queixa a mim, e pede ajuda, de acordo com o dever de meu cargo, fornecerá ajuda para ti. Dou-te a paz verdadeira, e para todos os que estão ou estiveram a teu lado no momento desta discórdia.

²⁵⁹ TARQUINI, Camilo. *Les Principes du Droit Public*. Op.Cit., p. 103-106.

²⁶⁰ JANNACCONE, Costantino. Op. Cit., p. 36.

²⁶¹ Ibid.

Edito do Imperador Henrique V

Em nome da santíssima e indivisível Trindade, eu, Henrique - augusto imperador dos Romanos pela graça de Deus -, pelo amor de Deus e da Santa Igreja Romana e do mestre Papa Calixtus, e para a cura da minha alma, remeto a Deus e aos santos apóstolos de Deus, Pedro e Paulo, e para a santa Igreja católica, toda investidura pelo anel e pelo báculo; e concedo que em todas as igrejas que estão em meu reino ou império pode haver eleição canônica e consagração livre. Todas as possessões e regalia de S. Pedro que, desde o início desta discórdia até este dia, seja no tempo do meu pai ou também em meu, foram subtraídas, e que tenho: eu restabeleço para a mesma Santa Igreja Romana. Quanto àquelas coisas, além disso, que eu não tenho, eu vou fielmente ajudar em sua recuperação. Também quanto às possessões de todas as igrejas e príncipes e de todos os outros leigos ou clérigos que foram perdidas na guerra: de acordo com o conselho de príncipes, ou de acordo com a justiça, eu restaurarei as coisas que eu tenho; e aquelas coisas que eu não tenho, eu fielmente ajudarei na restauração. E eu concedo a verdadeira paz para o nosso mestre Papa Calixtus, e à Santa Igreja Romana, e para todos aqueles que estão ou estiveram ao seu lado. E em matérias em que a Santa Igreja Romana pedirá ajuda, eu concederei; e nas matérias nas matérias que faz queixa de mim, eu devidamente concederei para isso a justiça.²⁶²

²⁶² **“Privilege of Pope Calixtus II:** I, bishop Calixtus, servant of the servants of God, do grant to thee beloved son, Henry-by the grace of God august emperor of the Romans-that the elections of the bishops and abbots of the German kingdom, who belong to the kingdom, shall take place in thy presence, without simony and without any violence; so that if any discord shall arise between the parties concerned, thou, by the counsel or judgment of the metropolitan and the co-provincials, may'st give consent and aid to the party which has the more right. The one elected, moreover, without any exaction may receive the regalia from thee through the lance, and shall do unto thee for these what he rightfully should. Be he who is consecrated in the other parts of the empire (i.e. Burgundy and Italy) shall, within six months, and without any exaction, receive the regalia from thee through the lance, and shall do unto thee for these what he rightfully should. Excepting all things which are known to belong to the Roman church. Concerning matters, however, in which thou dost make complaint to me, and dost demand aid-I, according to the duty of my office, will furnish aid to thee. I give unto thee true peace, and to all who are or have been on thy side in the time of this discord. **Edict of the Emperor Henry V:** In the name of the holy and indivisible Trinity, I, Henry, by the grace of God august emperor of the Romans, for the love of God and of the holy Roman church and of our master pope Calixtus, and for the healing of my soul, do remit to God, and to the holy apostles of God, Peter and Paul, and to the holy catholic church, all investiture through ring and staff; and do grant that in all the churches that are in my kingdom or empire there may be canonical election and free consecration. All the possessions and regalia of St. Peter which, from the beginning of this discord unto this day, whether in the time of my father or also in mine, have been abstracted, and which I hold: I restore to that same holy Roman church. As to those things, moreover, which I do not hold, I will faithfully aid in their restoration. As to the possessions also of all other churches and princes, and of all other lay and clerical persons which have been lost in that war: according to the counsel of the princes, or according to justice, I will restore the things that I hold; and of those things which I do not hold I will faithfully aid in the restoration. And I grant true peace to our master pope Calixtus, and to the holy Roman church, and to all those who are or have been on its side. And in matters where the holy Roman church shall demand aid I will grant it; and in matters concerning which it shall

A concordata, sob duas declarações de garantia mútua de paz, previa que a eleição dos bispos e abades seria livre e na presença do Imperador Henrique (*praesentia regis*), o qual poderia ajudar a escolher, segundo o conselho ou julgamento do bispo metropolitano ou coprovinciano, o melhor candidato. Além disso, a investidura seria feita pelo cetro e o Imperador renunciaria à investidura pelo báculo e pelo anel. A presença do Imperador na eleição dos bispos e abades e a possibilidade dele dar seu consentimento na eleição podem ser interpretadas como privilégios outorgados pelo Papa.

A teoria do privilégio, que considera que a Igreja não pode fazer concessões ao Estado sem cometer um ato simoniaco, salvaguarda essencialmente aquelas concordatas que possam limitar o poder de jurisdição da Igreja e a liberdade do seu poder espiritual: tendo em vista que a concordata é uma simples outorga de privilégio, o Estado exercita um direito que a Igreja considera como seu, mas o Romano Pontífice pode revogá-lo quando quiser.

No entanto, em que pese a teoria do privilégio sobrelevar a superioridade e o domínio soberano da Igreja, os argumentos dos que a sustentam não são absolutos. A teoria legalista e a teoria do privilégio, as quais tiveram sucesso entre os canonistas e juristas do século XIX, foram abandonadas a partir do início do século XX. Segundo Wagon, a teoria contratual passou então a ser universalmente aceita, com algumas variações teóricas²⁶³, entre os canonistas, civilistas e internacionalistas²⁶⁴. A maioria dos autores considera a concordata como um contrato sinalagmático, isto é, bilateral, firmado entre dois poderes independentes, impondo a cada um deles a obrigação de observar os termos acordados.

make complaint to me I will duly grant to it justice.” (minha tradução) *CONCORDATA DE WORMS*. In: <http://www.fordham.edu/halsall/source/worms1.html> <Acesso em 18/02/2009>.

²⁶³ Dentre os que consideram a concordata como um contrato, há muitas variações nas opiniões. Destacam-se os que consideram a concordata como um tratado *sui generis* (CAVAGNIS, Felix. *Institutiones juris publici ecclesiastici*. Op. Cit. tomo I, p. 419-444) e os que consideram a concordata como um tratado de direito intersoberano, e não de direito internacional (LE FUR, Louis. *Le Saint Siège et le droit des gens*. Paris: Recueil Sirey, 1930).

²⁶⁴ WAGON, Henri. Op. Cit., p. 07.

Ao contrário do que pensam os adeptos da teoria do privilégio eclesiástico, a concordata, considerada como um contrato, apesar de versar sobre assuntos espirituais ou mistos, não constitui simonia, restrição ou mutilação do poder eclesiástico²⁶⁵. A simonia é definida pelo Código pio-benedictino nos seguintes termos:

“Can. 727. § 1. É simonia de direito divino a intenção deliberada de comprar ou vender por um preço temporal uma coisa intrinsecamente espiritual, como são, por exemplo, os sacramentos, a jurisdição eclesiástica, a consagração, as indulgências, etc., ou uma coisa temporal unida a uma espiritual de tal maneira que a coisa temporal não possa de nenhum modo existir sem a espiritual, p. ex., um benefício eclesiástico, etc., ou que a espiritual seja objeto, ainda que parcial, de contrato, p. ex., a consagração na venda do cálice consagrado. §2. É simonia de direito eclesiástico o dar coisas temporais unidas a uma espiritual em troca de outras temporais unidas também a uma espiritual, ou espirituais por espirituais, ou ainda temporais por temporais, se isso for proibido pela Igreja por causa do perigo de irreverência diante das coisas espirituais.”²⁶⁶

A simonia é, portanto, a compra e venda ou troca de uma coisa espiritual ou mista por preço ou uma coisa temporal. Além de considerá-la um pecado grave, punido com excomunhão, o Código de Direito Canônico de 1917 considera o ato nulo. De acordo com De Angelis, as estipulações concordatárias tratam de matérias espirituais ou mistas, mas não podem ser comparadas com trocas da simonia, pois os benefícios temporais não são propostos como moeda de troca para se alcançar privilégios da Santa Sé²⁶⁷. O objetivo do pacto concordatário é estabelecer uma união de colaboração entre os dois poderes, assim como expressou Leão XIII na

²⁶⁵ TARQUINI, Camilo. *Les Principes du Droit Public. Op.Cit.*, p. 104.

²⁶⁶ “Can. 727, § 1. Studiosa voluntas emendi vel vendendi pro pretio temporali rem intrinsece spiritualem, ex. gr., Sacramenta, ecclesiasticam iurisdictionem, consecrationem, indulgentias, etc., vel rem temporalem rei spirituali adnexam ita ut res temporalis sine spirituali nullo modo esse possit, ex. gr., beneficium ecclesiasticum, etc., aut res spiritualis sit obiectum, etsi partiale, contractus, ex. gr., consecratio in calicis consecrati venditione, est simonia iuris divini. § 2. Dare vero res temporales spirituali adnexas pro temporalibus spirituali adnexis, vel res spirituales pro spiritualibus, vel etiam temporales pro temporalibus, si id ob periculum irreverentiae erga res spirituales ab Ecclesia prohibeatur, est simonia iuris ecclesiastici.” VATICANO. *Codex Iuris Canonici. Op.Cit.* . Confirma a análise de Tomás de Aquino em seis artigos sobre a simonia: AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica. Op. Cit.*, IIa, IIae, q. 100.

²⁶⁷ DE ANGELIS, Philippus Canonicus. *Op. Cit.*, p. 105.

*Immortale Dei*²⁶⁸, através da criação de normas comuns às partes. Tal ato não pode ser qualificado simonia. O Cardeal Ottaviani ainda observa que se admitirmos a objeção de simonia, tal também poderia ser aplicada à teoria dos privilégios: os privilégios concedidos pelo Soberano Pontífice poderiam ser considerados como contravalor aos bens temporais oferecidos pelo Estado²⁶⁹, o que seria um absurdo.

De acordo com Wagon²⁷⁰, a concordata, vista como um contrato, não implica na diminuição da superioridade da Igreja ou da plenitude do poder papal: o Soberano Pontífice pode julgar, segundo sua vontade e sabedoria, que, para assegurar de maneira mais eficaz a missão espiritual, em vez de dar ordens, por exemplo, por meio de Bulas, é mais conveniente à Igreja apresentar-se ao Estado como uma sociedade de igual forma soberana e independente e estabelecer com ele um acordo. Nesse caso, segundo Cavagnis, o Papa não diminui a plenitude de seu poder, que é de direito divino, mas limita, segundo seu juízo, o exercício do poder, o seu modo de uso:

“Dirigir-se ao pontífice em busca de um acordo não é desrespeitar seu poder – pelo contrário: sua posição, assim, não é enfraquecida, mas entendida como um direito pontifício, intrínseco às suas obrigações e delimitado por certo modo de uso. Se o caso [*em questão*] é tratado contrariamente ao que fora acordado, de qualquer modo [*o requerente*] vai contra as obrigações estabelecidas, mas [*ele, ainda assim*] age de forma válida, dado que quem não possa atrair o poder a si mesmo e a seus sucessores será justamente um traidor do divino.”²⁷¹

²⁶⁸ “Mas porque seu domínio se estende sobre as mesmas pessoas, e podendo no exercício acontecer que o objeto seja o mesmo, embora a título diferente, mas de toda maneira objeto da jurisdição de ambos, Deus providentíssimo, por quem ambos poderes foram constituídos, deve também ter coordenado seus caminhos de maneira justa e ordenada.” Sed quia utriusque imperium est in eisdem, cum usu venire possit, ut res una atque eadem, quamquam aliter atque aliter, sed tamen eadem res ad utriusque ius iudiciumque pertineat, debet providentissimus Deus, a quo sunt ambae constitutae, utriusque itinera recte atque ordine composuisse.” LEÃO XIII. *Immortale Dei*. In: DENZINGER – HÜNERMANN. Op. Cit. n° 3168.

²⁶⁹ OTTAVIANI, A. Op. Cit., Vol.II, pag. 318.

²⁷⁰ WAGON, Henri. Op. Cit., p. 18-19.

²⁷¹ “Et ut magis intelligatur quomodo jus pontificium non imminuatur, attende pontificem per concordatum non esse expoliare potestate sua, sed tantum adsumere obligationem circa modum ea utendi, conservando principi aliqua privilegia et abstinendo a quibusdam actibus jurisdictionis, nisi aliud requirat animarum salus. Si igitur extra hunc casum contra concordatum agat, utique venit contra obligationem suam, sed valide agit, utpote qui non potuit sibi et successoribus auferre potestatem jure divino traditam.”(minha tradução/meus complementos entre colchetes) CAVAGNIS, Felix. Op. Cit., I, n. 679.

Da mesma maneira que Pedro e os outros apóstolos encontraram obstáculos materiais em sua missão de pregar o evangelho a todas as nações, também o Papa, dependendo da situação particular de cada concordata, fica submisso às conjecturas e limitações no exercício do seu poder²⁷². Contudo, como demonstra Cavagnis, a plenitude do seu poder permanece absoluta: ainda que o poder não seja exercido em sua plenitude, ele é ainda assim exercido com limitações sempre que o Soberano Pontífice julgar necessário que seja mais conveniente permitir tais limitações.

Diversos documentos estabelecem que a concordata é um contrato com características peculiares. Os textos das concordatas não deixam dúvida sobre a natureza do ato que querem estabelecer as autoridades que as firmam: a intenção manifesta da Santa Sé e do Estado de concluir uma verdadeira convenção jurídica. O preâmbulo das concordatas, ou algum dos seus artigos, geralmente declara que as partes querem concluir uma “convenção solene”. Indico alguns exemplos nas concordatas:

O artigo 17 da Concordata de 1801 com a França aponta o caráter contratual do acordo:

“Art. 17. – Dos dois lados foi acordado que, no caso em que alguém dos sucessores do atual Primeiro Cônsul não assegure à religião católica direitos e privilégios lembrados no artigo superior; além disso, sobre a nomeação para arquiépiscopado e episcopado, faça-se uma nova concordata”²⁷³

O artigo 18 da Concordata de 1817 com o rei da Baviera também afirma o caráter contratual:

“Art. 18. – Uma parte e a outra dos contratantes promete por si e por Seus sucessores tudo do que está nos Artigos de uma e de outra parte do

²⁷² IUNG, N. Op. Cit., p. 163.

²⁷³ “Art. 17. – Utrinque conventum est, quod, in casu quo aliquis ex successoribus hodierni Primi Consulis catholicam religionem non profiteretur, super iuribus et privilegiis in superiori articulo commemorantis, necnon super nominatione ad archiepiscopatus et episcopatus, respectu ipsius, nova conventio fiet.” (minha tradução) Concordato fra Pio VII e la Repubblica francese (15 luglio 1801). In: LORA, Erminio(org.). Op. Cit., p. 02.

que se prometeu honradamente virá a ser conservada, e referendando o Acordo pela Majestade Régia é declarado lei de estado.”²⁷⁴

O artigo 35 da Concordata de 1818 com o rei das Duas Sicílias repete esses mesmos termos:

“Art. 35. – Depois desta ratificação da convenção, a execução da mesma, aos cuidados de dois varões seletíssimos, dos quais um será nomeado por sua Santidade, o outro pela majestade régia, será acompanhado, e eles serão munidos pelas respectivas partes contratantes dos poderes necessários e oportunos.”²⁷⁵

Também os documentos pontifícios compreendem a concordata como um contrato. Na epístola *Nobilissima Gallorum Gens* (1884), Leão XIII afirma a natureza contratual da concordata:

“Mas, quando por motivos diversos e da maneira diversa é conveniente que ambos os poderes intervenham juntos, então é preciso que haja entre si aquela concórdia necessária e exigida pelo público; e ao faltar essa concórdia segue-se obrigatoriamente tal situação sempre incerta e mutável que não é possível obter uma tranquilidade duradoura nem para a Igreja nem para o Estado. Portanto, quando se estabeleceu um acordo sobre algum ponto entre o poder religioso e o civil, então, se importa à justiça, importa também ao Estado que o acordo fique intacto, porque assim como uma parte e a outra se prestam serviços recíprocos, assim também ambas recebem determinadas vantagens.”²⁷⁶

Também a encíclica *Immortale Dei* (1885) de Leão XIII repete esse pensamento:

“Chega por vezes uma época em que prevalece outro modo de assegurar a concórdia e de garantir a paz e a liberdade; é quando os chefes de Estado e os Sumos Pontífices se põem de acordo por um tratado sobre algum ponto particular. Em tais circunstâncias, a Igreja dá provas evidentes da sua caridade materna, levando tão longe quanto possível a indulgência e a condescendência.”²⁷⁷

²⁷⁴ “Art. 18. – Utraque Contrahentium pars spondet, se, successoresque Suos omnia, de quibus in his Articulis utrimque conventum est sancte servaturas, et a Maestate Regia paesens Conventio lex status declarabitur.” (minha tradução) Concordato fra Pio VII e Massimiliano Giuseppe re di Baviera (5 giugno de 1817). In: *Ibid.*, p. 28.

²⁷⁵ “Art. 35. – Post huius conventiois ratificationem, eiusdem executio duobus selectissimis viris, quorum alter a Sanctitate sua, alter a maestate regia nominabitur, committetur, iique a respectivis partibus contrahentibus necessariis et opportunis facultatibus munientur.” (minha tradução) Concordato fra Pio VII e Ferdinando I re delle Due Sicilie (16 febbraio 1818) In: *Ibid.*, p. 48.

²⁷⁶ LEÃO XIII. *Nobilissima Gallorum Gens*. In: *DOCUMENTOS DE LEÃO XIII*. Op. Cit., p. 198

²⁷⁷ *Id.* *Immortale Dei*. In: *Ibid.*, p. 245.

Na encíclica *Vehementer nos* (1906), sobre a lei francesa de separação com a Igreja, o Papa Pio X é explícito ao máximo em considerar as concordatas como pactos:

“5. E os laços que consagraram essa união deveriam ter sido duplamente invioláveis a partir do fato de que elas foram sancionadas por tratados jurados. A Concordata, começada pelo Sumo Pontífice e o Governo Francês, era, como todos os tratados da mesma natureza celebrados entre os Estados, um contrato bilateral vinculando ambas as partes a ele. O Romano Pontífice, de um lado, e o Chefe da Nação Francesa, do outro, solenemente estipularam, ambos para si e seus sucessores, manter inviolável o pacto que assinaram. Portanto, a mesma regra aplicada à Concordata como a todos os tratados internacionais, viz., a lei das nações que prescreve que não poderia ser de forma alguma anulada por uma só das partes contratantes. A Santa Sé sempre observou, com escrupulosa fidelidade, os compromissos que assumiu, e tem sempre exigido a mesma fidelidade do Estado. Essa é uma verdade que nenhum juiz imparcial pode negar. Ainda hoje, o Estado, por sua única autoridade, ab-roga o pacto solene que assinou. Assim, viola a sua promessa jurada. Para romper com a Igreja, para se libertar da sua amizade, ele parou por nada, e não hesitou em afrontar a Sé Apostólica por esta violação da lei das nações, e perturbar a ordem social e política em si mesma- para a segurança recíproca das nações em suas relações uma com a outra depende principalmente a fidelidade inviolável e o sagrado respeito com que eles observam seus tratados.”²⁷⁸

O Código de Direito Canônico de 1917, no cânone 3²⁷⁹, emprega o termo *conventiones* para designar as concordatas. No cânone 255²⁸⁰ a expressão

²⁷⁸ “5. And the ties that consecrated this union should have been doubly inviolable from the fact that they were sanctioned by sworn treaties. The Concordat entered upon by the Sovereign Pontiff and the French Government was, like all treaties of the same kind concluded between States, a bilateral contract binding on both parties to it. The Roman Pontiff on the one side and the Head of the French Nation on the other solemnly stipulated both for themselves and their successors to maintain inviolate the pact they signed. Hence the same rule applied to the Concordat as to all international treaties, viz., the law of nations which prescribes that it could not be in any way annulled by one alone of the contracting parties. The Holy See has always observed with scrupulous fidelity the engagements it has made, and it has always required the same fidelity from the State. This is a truth which no impartial judge can deny. Yet to-day the State, by its sole authority, abrogates the solemn pact it signed. Thus it violates its sworn promise. To break with the Church, to free itself from her friendship, it has stopped at nothing, and has not hesitated to outrage the Apostolic See by this violation of the law of nations, and to disturb the social and political order itself -- for the reciprocal security of nations in their relations with one another depends mainly on the inviolable fidelity and the sacred respect with which they observe their treaties.” PIO X. *Vehementer nos*. In: <http://www.papalencyclicals.net/Pius10/p10law.htm> (Acesso em 27/02/2008)

²⁷⁹ “Can. 3. Não se anulará de modo algum o Código Canônico estabelecido pela Sede Apostólica, segundo os acordos das várias nações [envolvidas e participantes]; nem será suprimido por quem quer que seja; a lei, por essa razão, põe-se em vigor no momento presente, impedindo-se-lhe a

empregada é *pacta conventa* e no cânone 1471²⁸¹ é *concordata*, distinguindo-a dos privilégios de que trata o cânone 4²⁸².

De acordo com Wagon²⁸³, os termos empregados em diversos documentos ao longo dos anos para designar as concordatas (*conventio, concordatum, concordia, tractatus, pax*) e a forma pela qual tais atos são revestidos confirmam a intenção de celebrar um pacto e a natureza contratual das mesmas. Os textos das concordatas e os documentos pontifícios deixam inequívoca a intenção da Santa Sé e dos Estados: estabelecer uma convenção para reger suas relações mútuas.

A concordata é o produto da vontade coletiva da Igreja e do Estado, e não apenas da Igreja ou do Estado. A concordata torna-se fonte da vontade coletiva dos mesmos e reconhece-se a eficácia obrigatória do conteúdo do acordo. A

mínima prescrição.” “Can. 3. Codicis canones initas ab Apostolica Sede cum variis Nationibus conventiones nullatenus abrogant aut iis aliquid obrogant; eae idcirco perinde ac in praesens vigere pergunt, contrariis huius Codicis praescriptis minime obstantibus.” (minha tradução/meu complemento entre colchetes) VATICANO. *Codex Iuris Canonici*. Op.Cit. Cânone 3.

²⁸⁰ “Can. 255. Recorre à Congregação para negócios extra-ordinários para constituir dioceses ou dividi-las, e para as dioceses vacantes promover homens idôneos, todas as vezes em que isto deve ser feito com Governos civis; além disso, esta Congregação se ocupa destes negócios cujo exame se coloca sob o Sumo Pontífice pelo Cardeal Secretário de Estado, especialmente aqueles que têm algo ligado à lei civil e se referem a tratados acordados com várias Nações” “Can. 255. Ad Congregationem pro negotiis ecclesiasticis extraordinariis spectat dioeceses constituere vel dividere et ad vacantes dioeceses idoneos viros promovere, quoties hisce de rebus cum civilibus Guberniis agendum est; insuper Congregatio in ea negotia incumbit, quae eius examini subiiciuntur a Summo Pontifice per Cardinalem Secretarium Status, praesertim ex illis quae cum legibus civilibus coniunctum aliquid habent et ad pacta conventa cum variis Nationibus referuntur.” (minha tradução) Ibid, Cânone. 255.

²⁸¹ “Can. 1471. Se a eles a Sé Apostólica ou em concordância ou fora de concordância concedesse indulto do que deve ser apresentado à igreja vacante ou ao benefício vacante, desde esse momento não surge o patronato, e convém que o privilégio da apresentação tenha uma interpretação restrita do teor do indulto “Can. 1471. Si cui Sedes Apostolica sive in concordantis sive extra concordanta indultum concesserit praesentandi ad ecclesiam vacantem vel ad beneficium vacans, non inde ius patronatus oritur, et privilegium praesentationis strictam interpretationem pati oportet ex tenore indulti.” (minha tradução) Ibid, Can. 1471.

²⁸² “Can. 4. O juramento de outros, os privilégios e indultos materiais ou morais em uso (os quais, atualmente e em qualquer lugar, são concedidos pela Sede Apostólica para as pessoas) ainda não estão cassados – permanecem intactos e em vigor, salvo revogação expressa deste Código Canônico.” “Can. 4. Iura aliis quaesita, itemque privilegia atque indulta quae, ab Apostolica Sede ad haec usque tempora personis sive physicis sive moralibus concessa, in usu adhuc sunt nec revocata, integra manent, nisi huius Codicis canonibus expresse revocentur.” (minha tradução) Ibid, Can. 4.

²⁸³ WAGON, Henri. Op. Cit., p. 16-17.

obrigatoriedade encontra-se no princípio que orienta o acordo com eficácia obrigatória e o direito internacional: *pacta sunt servanda*²⁸⁴.

As concordatas celebradas entre a Igreja e o Estado significam sobretudo a afirmação da autonomia dos respectivos entes. Nesses acordos celebrados está implícito, por parte do Estado, o reconhecimento da soberania da Igreja, de sua organização e de poder governar a sociedade eclesial com atividade legislativa, judiciária e administrativa. Por parte da Igreja também está implícito o reconhecimento da autonomia do Estado e também de sua soberania sobre seu território e população²⁸⁵.

Além de implicarem o reconhecimento da autonomia e soberania das partes, as concordatas implicam a delimitação das soberanias, visto que, como são independentes, um ente não pode compreender a soberania do outro contra sua vontade. Nas concordatas, portanto, delimita-se e explica-se a extensão da interferência de cada ente nos assuntos em que há coincidência do Estado e da Igreja. Se assim não fosse, poderia o Estado impedir o funcionamento da Igreja em seu território e a atuação sobre sua população, destruindo a missão universal da Igreja²⁸⁶.

O Código de Direito Canônico de 1917, no cânone 3²⁸⁷, declara que as concordatas são firmadas com a Santa Sé. Quase todas as concordatas a apresentam como parte contratando com o Estado. Por outro lado, algumas concordatas firmadas logo após a promulgação do Código de 1917 reconhecem a Igreja católica universal como parte na concordata²⁸⁸. O cânone 7, determina que a Santa Sé

²⁸⁴ JANNACCONE, Costantino. Op. Cit., p. 43.

²⁸⁵ Ibid, p. 28-29.

²⁸⁶ Ibid, p. 29-30.

²⁸⁷ “Can. 3. Não se anulará de modo algum o Códice Canônico estabelecido pela Sé Apostólica, segundo os acordos das várias nações [envolvidas e participantes]; nem será suprimido por quem quer que seja; a lei, por essa razão, põe-se em vigor no momento presente, impedindo-se-lhe a mínima prescrição.” “Can. 3. Codicis canones initas ab Apostolica Sede cum variis Nationibus conventiones nullatenus abrogant aut iis aliquid obrogant; eae idcirco perinde ac in praesens vigere pergunt, contrariis huius Codicis praescriptis minime obstantibus.” (minha tradução/meu complemento entre colchetes) Ibid, Can. 3.

²⁸⁸ Vide, por exemplo: “Art. 8. parágrafo 1. Ficam garantidas à Igreja a supervisão e a direção da instrução religiosa nas escolas de ensino fundamental, médio e superior.”” Sono garantite alla

compreende o Soberano Pontífice e os órgãos por meio dos quais é regida a Igreja universal²⁸⁹. A Santa Sé designa, portanto, o governo do Estado, levando-se em conta que a monarquia é a forma de governo da Igreja por direito divino e, desse modo, imutável. O Romano Pontífice possui a plenitude do poder, conforme declara o cânone 218²⁹⁰, é o chefe da Igreja universal, e não apenas local, o que significa que tratar com ele ou com a Santa Sé significa tratar com a própria Igreja. Por isso, são indiferentes as cláusulas concordatárias que empregam os termos Soberano Pontífice, Santa Sé ou Igreja, pois os benefícios atribuídos a um deles são atribuídos à própria Igreja²⁹¹.

A teoria da sociedade perfeita, concretizada no Código pio-benedictino, equipara a Igreja ao Estado, afirma a autonomia e independência da primeira frente ao segundo e permite que a relação entre ambos seja considerada como relação internacional regida não pelo direito interno de cada Estado, mas pelo direito

Chiesa la sorveglianza e la direzione dell'istruzione religiosa nelle scuole elementari, medie e superiori.” (minha tradução) Concordato fra la Santa Sede e lo Stato Bavarese (29 marzo 1924). In: *Enchiridon dei Concordati – Due Secoli di Storia dei Rapporti Chiesa-Stato*. Op. Cit., p. 633. “Art. XIV. - As igrejas, capelas e cemitérios católicos são considerados propriedade da igreja católica na Letônia, e são administradas de forma livre pela autoridade eclesiástica; não podendo ser alienadas ou confiscadas por quem quer que seja, nem destinadas a outro uso contra a vontade da autoridade eclesiástica” “Le chiese, cappelle, cimiteri cattolici sono considerati come proprietà della chiesa cattolica in Lettonia; sono liberamente amministrati dall'autorità ecclesiastica; non possono essere alienati o confiscati da chiunque sia, né destinati ad altri usi contro la volontà dell'autorità ecclesiastica.” (minha tradução) Concordato fra la Santa Sede e il Governo di Lettonia (30 maggio de 1922). In: *Ibid*, p. 593.

²⁸⁹ “Can. 7. O nome da Sede Apostólica ou da Santa Sé, neste Código, não diz respeito somente ao Pontífice de Roma, mas também – com exceção das coisas naturais e de discursos alheios – a Congregações, Tribunais e cargos diversos, [meios] pelos quais o próprio Pontífice costuma explicar os assuntos universais da Igreja.” “Can. 7. Nomine Sedis Apostolicae vel Sanctae Sedis in hoc Codice veniunt non solum Romanus Pontifex, sed etiam, nisi ex rei natura vel sermonis contextu aliud appareat, Congregationes, Tribunalia, Officia, per quae idem Romanus Pontifex negotia Ecclesiae universae expedire solet.” (minha tradução/ meu complemento entre colchetes) VATICANO. *Codex Iuris Canonici*. Op.Cit. Cânone 7.

²⁹⁰ “Can. 218. par. 1. O Romano Pontífice, Sucessor de São Pedro no primado, tem não só o primado da honra, mas o supremo e pleno poder de jurisdição em toda a Igreja, não somente nas coisas que concernem à fé e aos costumes, mas também naquelas que concernem à disciplina e à administração da Igreja difundida por todo o orbe.” “Can. 218. par. 1. Romanus Pontifex, Beati Petri in primatu Successor, habet non solum primatum honoris, sed supremam et plenam potestatem iurisdictionis in universam Ecclesiam tum in rebus quae ad fidem et mores, tum in iis quae ad disciplinam et regimen Ecclesiae per totum orbem diffusae pertinent.” (minha tradução) *Ibid*, Can. 218.

²⁹¹ WAGON, Henri. Op. Cit., p. 33-34.

internacional, no qual impera o princípio *pacta sunt servanda*. Se a organização e a administração autônoma da Igreja e o seu reconhecimento pelos Estados ao longo da história da atuação da Santa Sé no cenário internacional - corporificado no direito de legação ativa e passiva mesmo após 1870 - já indiciavam a personalidade internacional da Santa Sé, os acordos de Latrão em 1929 significaram sua formalização.

2.3 O Tratado de Latrão

O movimento pela unificação da Itália, liderado por Giuseppe Mazzini e Vincenzo Gioberto, que, durante o século XIX, foi sempre sentida pela Igreja como uma constante ameaça aos seus domínios temporais, culminou, em 1870, na invasão a Roma e no fim dos Estados Pontifícios. Apesar desse revés, a diminuição do poder secular da Igreja significou, por outro lado, segundo alguns historiadores, o aumento do prestígio do papado e a crescente da atividade do seu poder espiritual²⁹².

Em 13 de maio de 1871 foi promulgada pelo reino da Itália uma lei que assegurava algumas garantias à Igreja, especialmente ao Soberano Pontífice: a Lei das Garantias, na qual o reino da Itália assegurava ao Papa, de maneira geral, a plena soberania e imunidade, uma renda anual de 3,25 milhões de liras para compensar a perda dos Estados, o uso do palácio do Vaticano e de Latrão e o Castelo Gandolfo, a liberdade de ir e vir, e direito de receber embaixadores e os nomear.²⁹³ Embora o sistema de garantias determinadas por meio de uma lei nacional (e não uma convenção internacional²⁹⁴) atribuísse à Igreja um semblante de soberania, de maneira a manifestar aos países do mundo que a população

²⁹² LENZENWEGER, Josef; et alii. *História da Igreja Católica*. Tradução de Fredericus Stein. São Paulo: Loyola, 2006. p. 277.

²⁹³ Ibid.

²⁹⁴ BOMPARD, Raoul. *La Papauté en droit international*, Op. Cit., p. 185 et seq.

católica não estava sob influência de um Estado estrangeiro²⁹⁵, o fato é que ela se tornou um súdito do reino da Itália.

Somente após os eventos de 1870 e a promulgação da Lei das Garantias em 1871 surgem as discussões jurídicas para determinar a situação da Santa Sé em relação ao direito internacional. Antes dessas datas a personalidade internacional da Santa Sé e o exercício das prerrogativas soberanas do papado eram fatos indiscutíveis²⁹⁶. Embora Pio IX tenha reprovado a Lei das Garantias e excomungado os participantes dos eventos de 1870 na encíclica *Ubi nos* (1871), essa lei determinou oficialmente a situação jurídica da Igreja até 1929, quando foram firmados os acordos de Latrão.

A Lei das Garantias não consagrou nenhuma soberania territorial à Santa Sé, conquanto os Palácios Pontífices gozassem de certos privilégios, nos termos do artigo 7º:

“Nenhum Oficial da Autoridade pública ou Agente das forças públicas pode, a fim de realizar atos do próprio ofício, adentrar os edifícios e lugares de residência permanente ou temporária do Sumo Pontífice, ou lugares nos quais se encontra reunido um Conclave ou um Concílio ecumênico, sem autorização do Sumo Pontífice, do Conclave ou do Concílio”²⁹⁷

Esses privilégios buscam salvaguardar a independência do Papa, mas não implicam que a soberania do Estado italiano não se estende sobre todo o território, o que compreende os Palácios Pontíficos. Como denota o dispositivo em tela o Papa possui algo que se aproxima de uma extraterritorialidade temporal quando convoca um Concílio ou Conclave²⁹⁸.

²⁹⁵ LE FUR, Louis. *Précis de Droit International Public*. Paris: Dalloz, 1939, p. 145.

²⁹⁶ WAGON, Henri. Op. Cit., p. 45.

²⁹⁷ “Nessun Ufficiale della pubblica Autorità od Agente della forza pubblica può, per esercitare atti del proprio ufficio, introdursi nei palazzi e luoghi di abituale residenza o temporaria dimora del Sommo Pontifice, o nei quali si trovi radunato un Conclave o un Concilio ecumenico, se non autorizzato dal Sommo Pontifice, dal Conclave e dal Concilio.” (minha tradução) ITÁLIA. Lei de 13 de maio de 1871. In: SCADUTO, Francesco. *Guarentigie pontificie e relazioni fra stato e chiesa: (legge 13 maggio 1871)*. Torino: Ermano Loescher, 1884, p. 475. In: <http://www.archive.org/stream/guarentigiepont01scadgoog> <Acesso em 20 de abril de 2009>.

²⁹⁸ DILHAC, Pierre. *Les Accords de Latran*. Rennes: Université de Rennes, 1932, p. 74.

Ademais, a Lei das Garantias, no Título I, concede ao Soberano Pontífice algumas liberdades necessárias para sua missão universal. O artigo 11 assegura o direito de legação ativa e passiva e a imunidade para seus agentes pelo tempo necessário ao trânsito. Os artigos 9 e 10 garantem a liberdade dos atos do Ministério espiritual através da afixação nas portas das basílicas desses atos e da garantia de não vexação dos eclesiásticos que executam esses atos. Os estrangeiros investidos de uma função eclesiástica são protegidos como um cidadão italiano. Como já visto, a Lei confere algumas imunidades que devem ser acordadas, como aos Palácios Pontífices (art. 7), à reunião em Conclave ou Concílio ecumênico (art. 6 e 7) e às Congregações e Ofícios pontifícias investidas de atribuições puramente espirituais (art. 8). Também alguns locais sob o controle da Santa Sé são excluídos de qualquer ingerência do Estado:

“Art. 13. Na cidade de Roma e nas seis sés *suburbicária*, os Seminários, as Academias, Colégios e outros Institutos católicos fundados para a educação e cultura dos Eclesiásticos, continuarão a depender exclusivamente da Santa Sé sem nenhuma interferência das Autoridades escolásticas do Reino²⁹⁹”

O Estado italiano oferece proteção contra o atentado e a provocação ao Soberano Pontífice, punidas com as mesmas penas cominadas se tais atos fossem praticados contra o rei. Também as injúrias e ofensas públicas cometidas diretamente contra a pessoa do Soberano Pontífice são puníveis. Todos esses delitos são de ação pública e de competência da Corte d’Assisie (art. 2º e 19).

O Governo italiano confere ao Soberano Pontífice as honras soberanas³⁰⁰ e permite que sejam mantidos guardas (*pro custodia et decore*³⁰¹) vinculados a sua

²⁹⁹ “Art. 13. Nella città di Roma nelle sei sedi suburbicarie, i Seminari, le Accademie, i Collegi e gli altri Istituti cattolici fondati per la educazione e coltura degli Ecclesiastici, continueranno a dipendere unicamente dalla Santa Sede senza alcuna ingerenza delle Autorità scolastiche dei Regno.” (minha tradução) Ibid.

³⁰⁰ “Art. 3. O Governo Italiano concede ao Sumo Pontífice, no território do Reino, as honras soberanas; e mantém a preeminência de honra atribuída a ele pelos Soberanos católicos.” “Art. 3 Il Governo italiano rende al Sommo Pontifice, nel territorio del Regno, gli onori sovrani; e gli mantiene le preminenze d’onore riconosciutegli dai Sovrani cattolici.” (minha tradução) Ibid.

³⁰¹ CAMARA, Hernani de Barros. *A Santa Sé em Direito Internacional*. Rio de Janeiro: Patronato da Lagoa, 1928, p. 124.

pessoa e aos Palácios, mas permanecem submissos às obrigações militares italianas (art. 3º), consoante o disposto no art. 10, *in fine*.

A Lei prevê a doação de 3.225.000 liras de renda anual para a manutenção de algumas despesas elencadas no art. 4º, a qual será inscrita no Grande Livro de Débito público. A Lei também assegura o direito de livre correspondência com o episcopado e com o mundo todo, sem ingerência do governo italiano, e a concessão de diversas imunidades fiscais para isso (art. 12 e parágrafos).

O Título II da Lei das Garantias estabelece a separação do Estado e da Igreja, manifestado, principalmente, nas seguintes disposições: 1) livre reunião do clero católico (art. 14); 2) os bispos não mais necessitam prestar juramento ao rei; 3) abolição do *exequatur* e do *placet* real, naquilo que concerne à publicação e à execução dos atos da autoridade eclesiástica (art. 16 e parágrafos).

Apesar das garantias concedidas pela lei italiana, a Santa Sé continuava sendo um súdito do reino da Itália e submisso às leis do Estado italiano. Os Papas posteriores jamais aceitaram essa situação e continuamente protestaram energicamente reivindicando o poder temporal. De qualquer maneira, as relações da Santa Sé com os Estados não apenas continuaram como também aumentaram: os governos estrangeiros mantiveram seus agentes diplomáticos, os legados continuaram a ser recebidos e muitas concordatas em que Santa Sé é reconhecida como pessoa de direito internacional foram firmadas³⁰².

Nos acordos de Latrão de 11 de fevereiro de 1929 corroboram-se para a Santa Sé alguns elementos constitutivos de um Estado, como território, população, serviços públicos próprios e sua soberania e independência da Itália. Os acordos de Latrão se compõem de dois atos distintos: 1) um tratado político; 2) uma concordata, como qualquer outra, com o Estado italiano. No tratado de Latrão restitui-se o poder temporal do Papa e afirma-se a independência da Santa Sé do Estado Italiano. Na concordata regula-se a condição jurídica da Igreja na Itália. Analisarei o tratado político.

³⁰² BRAZZOLA, Marcel. *La cité du Vatican – Est-elle un État?* Paris: Recueil Sirey, 1932, p. 43.

O tratado é composto do preâmbulo, vinte sete artigos e quatro anexos. O preâmbulo começa com uma invocação à Santíssima Trindade, algo que já havia sido feito em algumas concordatas. Em seguida, anuncia-se o objetivo:

“Que a Santa Sé e a Itália reconheceram a conveniência de eliminar qualquer razão de dissídio existente entre elas a fim de se chegar a uma sistematização definitiva das relações recíprocas, que esteja conforme a justiça e a dignidade das duas Altas Partes e que, assegurando à Santa Sé de maneira estável uma condição de fato e de direito que lhe garanta absoluta independência para a execução da Sua Alta missão no mundo (...) Que considera-se, a fim de assegurar à Santa Sé a absoluta e notável independência, garantindo-Lhe uma soberania incontestável no campo internacional, a necessidade de constituir, em modalidade particular, a Cidade do Vaticano, reconhecendo à Santa Sé **1) a propriedade plena e 2) O poder exclusivo e absoluto e a jurisdição soberana.**”³⁰³

O preâmbulo deixa claro que o objetivo do Tratado é reconhecer a plena propriedade e a soberania da Santa Sé para assegurar a ela soberania indiscutível no campo internacional. O artigo primeiro é uma proclamação de fé da parte do Estado italiano e o artigo segundo declara, de maneira geral, que a Itália reconhece a soberania da Santa Sé no domínio internacional como um atributo inerente a sua natureza, em conformidade com sua tradição e com as exigências de sua missão no mundo, isto é, que a personalidade internacional da Santa Sé é uma consequência de sua soberania espiritual.

O tratado de Latrão consagra algumas liberdades ao Papa para exercer seu ministério espiritual que já eram reconhecidas na Lei das Garantias e, de maneira original, consagra a soberania territorial, constituindo um enclave independente sob o qual o Pontífice exerce sua soberania absoluta.

³⁰³ “Che la Santa Sede e l’Italia hanno riconosciuto la convenienza di eliminare ogni ragione di dissidio fra loro esistente con l’addivenire ad una sistemazione definitiva dei reciproci rapporti, che sia conforme a giustizia ed alla dignità delle due Alte Parti e che, assicurando alla Santa Sede in modo stabile una condizione di fatto e di diritto la quale Le garantisca l’assoluta indipendenza per l’adempimento della Sua alta missione nel monde (...) Che dovendosi, per assicurare alla Santa Sede l’assoluta e visibile indipendenza, garantirLe una sovranità indiscutibile pur nel campo internazionale, si è ravvisata la necessità di costituire, con particolari modalità, la Città del Vaticano, riconoscendo sulla medesima alla Santa Sede **1) la piena proprietà e 2) l’esclusiva ed assoluta potestà e giurisdizione sovrana**” (minha tradução - meu destaque e numeração) *Inter Sanctam Sedem et Italiae Regnum Conventiones* (11 februarii 1929). In: *Enchiridon dei Concordati – Due Secoli di Storia dei Rapporti Chiesa-Stato*. Op. Cit. p. 728.

Apontam-se como liberdades já reconhecidas na Lei das Garantias, ainda que expressas em outros termos, as seguintes: 1) o direito de proteção contra o atentado, as injúrias públicas, etc., ao Soberano Pontífice (art. 8º); 2) o direito de legação ativa e passiva (art. 12 e 19); 3) a liberdade dos conclaves e concílios (art. 21); 4) a proteção dos eclesiásticos que executam os atos do ministério espiritual da Santa Sé (art. 10); 5) a liberdade de correspondência (art. 12 e 19); 6) proteção dos serviços oficiais da Igreja católica (art. 11).

Embora a Lei das Garantias tenha estabelecido certa liberdade de território ao prever o uso e a imunidade de alguns imóveis (art. 5, parágrafo 1º e art. 7), o Tratado de Latrão estabelece a soberania territorial à Santa Sé ao constituir um enclave independente, sem qualquer ingerência do governo italiano, e pela cessão de alguns imóveis em Roma que gozam de imunidade diplomática.

O art. 3 do Tratado prevê a criação do Estado da Cidade do Vaticano:

“Art. 3. A Itália reconhece à Santa Sé a propriedade plena e o poder exclusivo e absoluto e a jurisdição soberana sobre o Vaticano como é atualmente constituído, com todos os seus pertences e dotações, criando-se assim a Cidade do Vaticano **para os fins específicos e na forma que fica estabelecido nesse Tratado.**”³⁰⁴

Embora seja reconhecida a soberania do Estado da Cidade do Vaticano, ela é condicional, subordinada aos fins especiais e segundo a modalidade do tratado³⁰⁵.

³⁰⁴ “Art. 3. – L’Italia riconosce alla Santa Sede la piena proprietà e la esclusiva ed assoluta potestà e giurisdizione sovrana sul Vaticano, com’è attualmente costituito, con tutte le sue pertinenze e dotazioni, creandosi per tal modo la Città del Vaticano **per gli speciali fini e con le modalità di cui al presente Trattato.**” (minha tradução-meu grifo) Ibid, p. 729.

³⁰⁵ DILHAC, Pierre. Op. Cit., p. 193. Em sentido contrário, Balladore Pallieri e Pietro A. D’Avack entendem que os “fins especiais” a que se refere esse artigo estão presentes no preâmbulo do Tratado: “para assegurar a Santa Sé a absoluta e visível independência, e garantir a ela uma soberania incontestável no campo internacional” “per assicurare alla Santa Sede l’assoluta e visibile indipendenza, e garantirle una sovranità indiscutibile pur nel campo internazionale”(minha tradução). De acordo com D’Avack “Notou-se a esse respeito como a posição do E.C.V (Estado da Cidade do Vaticano) nos confrontos da Itália poderia estar ligada a imagem daqueles Estados que recebem o chamado reconhecimento condicionado, mas que, ao meu ver, estão perfeitamente de acordo com o *Balladore Pallieri* dado de que tal ligação não é perfeita e que no caso em questão se apresenta também uma particularidade, que é a revogação *ipso jure* do mesmo reconhecimento no caso de descumprimento de qualquer um dos atributos e características da sua constituição.” “È stato notato a questo proposito come la posizione dello S.C.V. nei confronti dell’Italia potrebbe riconnettersi alla figura di quegli Stati che ricevono un cosiddetto riconoscimento condizionato, ma, per mia parte, sono perfettamente d’accordo col

A Cidade do Vaticano compreende o Vaticano com suas dependências e dotações, dentre as quais está a praça de São Pedro, posta em uma situação especial: deve estar aberta ao público (a Santa Sé não pode fechá-la) e está submissa ao poder de polícia da autoridade italiana (art. 3, parágrafo 2º). Do artigo 13 ao artigo 16 do Tratado enumeram-se certos bens imóveis fora da Cidade do Vaticano que foram outorgados à Santa Sé e que gozam de imunidades especiais (art. 15). Por outro lado, o direito de propriedade da Santa Sé, no que diz respeito aos tesouros de arte e de ciência que se encontram na Cidade do Vaticano, encontra-se limitado, pois, em consonância com o que determina o artigo 18, devem estar obrigatoriamente visíveis aos estudiosos e visitantes. A Santa Sé não pode, portanto, dispor livremente desses bens.

O artigo 6º do Tratado amplia a liberdade de comunicação já prevista no artigo 12 da Lei das Garantias e também prevê uma doação adequada de água, a ligação dos serviços ferroviários e a circulação de automóveis do Vaticano nas vias italianas. As mercadorias provenientes do estrangeiro direto para o Vaticano serão beneficiadas por imunidades tributárias (art. 20).

Os artigos 12 e 19 preveem uma lista de pessoas, como dignitários da Igreja e diplomatas, que podem livremente entrar e deixar a Cidade através de simples visto no passaporte por representantes pontifícios.

Os artigos 9 e 21 do Tratado introduzem a figura da cidadania (*cittadinanza*) vaticana³⁰⁶. Ela é adquirida pelas pessoas que tenham uma residência estável na Cidade e também pelos Cardeais residentes em Roma, ainda que fora da Cidade do Vaticano. Portanto, diferentemente do modo usual de aquisição de nacionalidade (*jure soli* ou *jure sanguinis*), para se adquirir a cidadania vaticana basta a autorização para residir na cidade.

Balladore Pallieri nel ritenere che tale riavvicinamento non sia esatto e che nel caso in esame si abbia anche qualche cosa di più: la revoca cioè *ipso jure* del riconoscimento stesso non appena venisse meno alcuno di questi attributi e caratteri della sua costituzione.” (minha tradução) D’AVACK, Pietro Agostino. *Op. Cit.*, p. 130.

³⁰⁶ Embora existam diferenças, especialmente no direito brasileiro, entre nacionalidade e cidadania, considero que aqui os termos são empregados como sinônimos. Cf.: DOLINGER, Jacob. *Direito Internacional Privado (Parte Geral)*. Rio de Janeiro: Renovar, 2003, p. 156-160.

Destacam-se alguns favores concedidos pela Itália: a) os dignitários da Igreja e os funcionários vinculados aos escritórios da Santa Sé são isentos do serviço militar, júri, etc. (art. 10); b) os Cardeais gozam da honra de Príncipe de sangue (art. 21); c) imunidade tributária (art. 17).

De acordo com o artigo 22, a Santa Sé pode renunciar ao exercício da jurisdição penal sob seu território e estabelecer uma delegação para analisar cada caso de maneira a reprimir os delitos praticados em seu território. O parágrafo 1º desse mesmo artigo estabelece a renúncia, por parte do Vaticano e em benefício da Itália, do direito de extradição para os casos em que criminosos se refugiam na Cidade. Trata-se, nesses dois casos, de uma possível redução do poder temporal do Papa. Por outro lado, ao contrário do que dispunha o artigo 17 da Lei das Garantias, o artigo 23, parágrafo 2º, do Tratado de Latrão, consagra o apelo ao braço secular (*braccio secolare*³⁰⁷) para a execução das sentenças emanadas da autoridade eclesiástica em matéria espiritual e disciplinar³⁰⁸. O artigo 23 ainda afirma que se aplica a norma de direito internacional para as sentenças emanadas dos tribunais da Cidade do Vaticano.

Destacam-se, ainda, as disposições do artigo 24 que estabelecem dois compromissos da Santa Sé com o governo Italiano: a estipulação de neutralidade e a renúncia às competições (confrontos) temporais:

“Art. 24. A Santa Sé, tendo em conta a soberania que lhe compete também no campo internacional, declara que Ela quer permanecer e permanecerá alienada das competições temporais entre outros Estados e dos Congressos internacionais organizados para esse fim, a não ser que as partes litigantes façam apelo concorde a sua missão de paz, reservando-se, em todo caso, o direito de fazer valer o seu poder moral e

³⁰⁷ D'AVACK, Pietro Agostino. Op. Cit., p. 194.

³⁰⁸ “Terão, por sua vez, em qualquer situação, eficácia jurídica plena, inclusive para todos os efeitos civis, as sentenças e as medidas adotadas pelas autoridades eclesiásticas na Itália e comunicadas oficialmente às autoridades civis, a respeito das pessoas religiosas ou eclesiásticas e relacionadas a matérias espirituais ou disciplinares.” “Avranno invece senz'altro piena efficacia giuridica, anche a tutti gli effetti civili, in Italia le sentenze ed i provvedimenti emanati da autorità ecclesiastiche ed ufficialmente comunicati alle autorità civili, circa persone ecclesiastiche o religiose e concernenti materie spirituali o disciplinari.” (minha tradução) Ibid, p. 735.

espiritual. Em consequência disso a Cidade do Vaticano será, para todos os efeitos, considerada sempre um território neutro e inviolável”³⁰⁹

O dispositivo em tela deixa claro que a Santa Sé pode intervir no cenário internacional se as partes em litígio 1) em comum acordo invocam sua missão de paz, como nos casos de arbitragem internacional; 2) ou se a Santa Sé reserva-se, em todos os casos, a fazer valer seu poder moral e espiritual, isto é, defender os interesses religiosos das quais ela possui custódia.

De acordo com o artigo, a Santa Sé não poderia intervir na política internacional, fazer parte de aliança ou associação ou de reunião internacional. Embora o Tratado de Latrão tenha reconhecido a soberania territorial da Santa Sé, esse dispositivo sobreleva seu poder moral e espiritual para participar do cenário internacional e também revela o desinteresse do Papa em assuntos temporais. Por outro lado, em razão do seu poder indireto, a Igreja não poderia abdicar do seu direito de intervenção em assuntos temporais desde que esses estejam vinculados a interesses morais e espirituais.

Embora o governo italiano tenha se mostrado contrário ao registro do tratado de Latrão na antiga Sociedade das Nações, bem como a participação da Santa Sé na Organização das Nações Unidas³¹⁰, o fato é que, apesar de ter encontrado dificuldades³¹¹, a Santa Sé, já no mesmo ano de 1929, figurou como

³⁰⁹ “Art. 24. - La Santa Sede, in relazione alla sovranità che le compete anche nel campo internazionale, dichiara che Essa vuole rimanere e rimarrà estranea alle competizioni temporali fra gli altri Stati ed ai Congressi internazionali indetti per tale oggetto, a meno che le parti contendenti facciano concorde appello alla sua missione di pace, riservandosi in ogni caso di far valere la sua potestà morale e spirituale. In conseguenza di ciò la Città del Vaticano sarà sempre ed in ogni caso considerata territorio neutrale ed inviolabile.”(minha tradução) Ibid.

³¹⁰ CARDIA, Carlo. In: D’AVACK, Pietro Agostino. Op. Cit., p. 44.

³¹¹ “Em 1944, o problema da participação do Vaticano na nova estrutura das Nações Unidas foi levado diretamente ao representante pessoal do Presidente dos Estados Unidos junto ao Pontífice. Mas a resposta que chegou a Taylor do Departamento de Estado foi negativa em todos os aspectos, a ponto de não justificar nenhuma expectativa, nem mesmo futura. Para os Estados Unidos, de fato, era necessário o consenso das maiores potências, inclusive a Soviética. Além disso, o artigo 24 do Tratado de Latrão parecia incompatível com a entrada da Santa Sé na futura organização, tanto pela abstenção do Vaticano nas decisões relativas ao uso da força militar, quanto pelas limitações territoriais, que teriam impedido o Vaticano de cumprir os deveres pertinentes a um membro de tal organização internacional. Por fim, se a requisição tivesse sido oficializada e se tornado pública teria criado problemas inclusive dentro dos Estados Unidos.”

membro de diversas organizações internacionais e, desde então, tal participação sempre aumentou³¹².

O Tratado de Latrão permitiu à Santa Sé aparecer para todo o mundo como independente e livre de todo o poder temporal, especialmente do Estado italiano. Permitiu também que a Cidade do Vaticano se constitua como um verdadeiro Estado, possuindo os elementos geralmente requeridos para se reconhecer a personalidade internacional³¹³, notadamente a soberania territorial, mas também a administração pública e uma pequena população. Como declara o preâmbulo do Tratado, trata-se também de garantir uma soberania indiscutível mesmo no âmbito internacional.

Os acordos de 1929 permitiram ao Soberano Pontífice formalmente resgatar sua qualidade de Chefe de Estado para estabelecer relações internacionais em nome de um Estado. O tratado estabeleceu uma união entre a Igreja e o Estado da Cidade do Vaticano, colocando esse Estado a serviço da Igreja. Dessa maneira, os atos jurídicos da Santa Sé na ordem internacional feitos pelo Soberano Pontífice não mais são feitos apenas na qualidade de Chefe da Igreja, mas também como Chefe de Estado. Isso permite que a Cidade do Vaticano participe das organizações internacionais e na qualidade de Estado atue no cenário internacional para realizar a missão universal da Igreja.

A Igreja, para regular as matérias mistas em que há conflito de competência com o poder temporal, embora declare possuir autonomia absoluta em razão de sua

“Nel 1944 il problema della partecipazione del Vaticano alla prossima struttura della Nazioni Unite fu posto direttamente al rappresentante personale del Presidente USA presso il Pontifice. Ma la risposta fatta pervenire a Taylor dal Dipartimento di Stato fu, un po' su tutti i versanti, negativa e tale da non legittimare alcuna aspettativa, neanche futura; per gli USA, infatti, era necessario il consenso delle maggiori potenze, compresa quella sovietica, inoltre, l'articolo 24 del Trattato lateranense sembrava incompatibile con l'appartenenza della Santa Sede alla futura organizzazione, se non altro perché non avrebbe reso possibile la partecipazione vaticana alle decisioni relative all'uso della forza militare; la limitatezza territoriale, poi, avrebbe impedito al Vaticano di adempiere ai compiti propri di un membro della organizzazione internazionale; infine, se resa ufficiale e pubblica la richiesta avrebbe creato problemi anche all'interno degli Stati Uniti.” (minha tradução) Ibid.

³¹² Ibid, p. 45 et seq.

³¹³ LE FUR, Louis. *Précis de Droit International Public*. Op. Cit., p. 64 et seq. MELLO, Celso D. de Albuquerque. Op. Cit., p. 353-354.

missão espiritual e sobrenatural, vê-se obrigada, diante do crescimento do número de Estados que se proclamam laicos, a recorrer a acordos, sob a fórmula de concordatas, de valor obrigatório – assim como são os tratados entre os Estado –, regidas pelo princípio de direito internacional *pacta sunt servanda*.

2.4 Sob o Signo de Cristo-Rei

A política concordatária da Santa Sé permitiu garantir para a Igreja católica o poder temporal necessário para sua sobrevivência, como, por exemplo, o direito de propriedade, e também a continuidade de sua missão internacional de pregar o Evangelho a todas as nações mesmo em um cenário em que os Estados se proclamam laicos.

O Pontificado do Papa Pio XI (1922-1939), apenas nos seus dez primeiros anos, foi o que mais registrou concordatas e relações com os Estados na história da Igreja³¹⁴. O Cardeal Eugênio Pacelli, futuro Papa Pio XII, tanto enquanto Núncio, como também depois enquanto sucessor de Pietro Gasparri na Secretária de Estado, foi quem organizou ou estabeleceu a maioria dessas concordatas e relações internacionais.

A teoria da *societas perfecta*, elaborada de maneira mais sistemática no final do século XIX, nos anos que antecedem a encíclica *Immortale Dei*, permitiu à Igreja sua equiparação com o Estado para que pudesse, junto com esse, constituir o direito internacional e assegurar, por meio de concordatas, a realização de sua missão espiritual. De acordo com Cavagnis³¹⁵, as concordatas, vistas como contratos, não diminuem a plenitude do poder papal, contudo limitam o seu exercício, pois ele fica submisso às conjecturas e restrições nelas descritas.

³¹⁴ FONTENELLE, Mons. Renato. *Pio XI*. Tradução de Tasso da Silveira. Petrópolis: Vozes, 1941, p. 271.

³¹⁵ CAVAGNIS, Felix. Op. Cit. I, n. 679. Cf.: seção 2.2.

Assim como Pedro e os outros apóstolos também encontraram obstáculos materiais em sua missão de pregar o evangelho a todas as nações, a política concordatária da Santa Sé foi a resposta encontrada pela Igreja para realizar sua missão espiritual diante do crescente laicismo, desde a Revolução Francesa, que ocasionou o seu afastamento da organização social, bem como das coisas públicas em geral. Apesar do poder do Papa não ser exercido, por meio de concordatas, em sua plenitude, ele é ao menos exercido, embora com limitações.

Ainda que seguindo, na prática, as diretrizes apontadas na *Immortale Dei* para o estabelecimento de concordatas, o Papa Pio XI abandonou o tom apologético tomado por Leão XIII e deixou um documento que se constitui como um verdadeiro protesto à ordem internacional vigente possivelmente jamais visto desde a *Sicut universitatis* de Inocêncio III e a Bula *Unam Sanctam* de Bonifácio VIII. Na encíclica *Quas prima*³¹⁶, que trata da Realeza de Jesus Cristo, Pio XI institui a festa de Cristo-Rei e reivindica, unilateralmente, todo o mundo, isto é, todo o território, todos os povos, os indivíduos e a sociedade, a ordem pública e a ordem privada, ao reinado de Cristo. Há, portanto, uma concentração total da autoridade política em Cristo. E a “Igreja católica, que é o reino de Cristo sobre a Terra”³¹⁷, está destinada a se estender sobre todos os homens e nações.

A encíclica *Quas prima* prolonga e desenvolve a encíclica *Ubi arcano*, que trata da “paz de Cristo no reino de Cristo” e inaugurou o Pontificado de Pio XI. No início da *Quas prima*, o Pontífice constata que os grandes males que recaíam sobre o gênero humano, referindo-se tanto à Primeira Guerra Mundial como também à corrupção geral dos homens, estavam no afastamento de Jesus Cristo, tanto na ordem privada como na pública. Na sequência, Pio XI apresenta os fundamentos da realeza de Cristo, a natureza do reino de Cristo e, por fim, conclui a encíclica instituindo a festa do Cristo-Rei.

³¹⁶ As traduções para o português dos trechos da *Quas Prima* foram feitas a partir dos textos publicados pela Tipografia Poliglota Vaticana, coordenadas por Darci L. Marin e retiradas da Coleção Documentos da Igreja: *Documentos de Pio XI*. São Paulo: Paulus, 2004.

³¹⁷ “catholica Ecclesia, quae est Christi regnum in terris” PIO XI. *Quas prima*. In: http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_11121925_quas-primas_lt.html Acesso em 21/08/2009.

Pio XI apresenta uma série de passagens do antigo e do Novo Testamento que fundamentam a realeza de Cristo. Os textos messiânicos do Antigo Testamento, tanto o livro da Gênesis³¹⁸, como os livros dos Profetas³¹⁹ e os Salmos³²⁰, afirmam reiteradamente a realeza universal do Messias. A seguinte passagem de Daniel resume a predição de um Messias, descendente de Davi, que se estabelecerá eternamente como rei universal:

“Olhando, pois, a visão noturna, eis que, com as nuvens do céu, vinha um ser parecido com o Filho do homem; ele dirigiu-se ao ancião dos dias e foi apresentado diante dele. E deu-lhe poder, honra e realeza; todos os povos, tribos e línguas, o serviram; seu poder é um poder eterno, que não será retirado, e seu reino não será corrompido.”³²¹

A *Quas prima* também traz as passagens do Novo Testamento que deferem a realeza de Cristo. Logo no início dos Evangelhos, há o relato do arcanjo anunciando a Maria que daria à luz a um filho, ao qual Deus teria dado o trono de Davi, seu Pai, e que teria reinado na casa de Jacó eternamente, e que o seu reino nunca teria fim (*Lucam*, 1, 32-33). Pio XI afirma e exemplifica ocasiões em que Jesus Cristo, por diversas vezes, dá testemunho do seu império:

“com efeito, quer no seu último discurso às multidões, quando fala de prêmios e de penas, destinados perpetuamente aos justos e aos condenados; e quando responde ao governador romano, que publicamente lhe perguntava se era rei (Mt 25, 31-40), e publicamente confirmou ser rei (Jo 18, 37) e anunciou solenemente que lhe fora conferido todo o poder no céu e na terra (Mt 28, 18). Com essas palavras o que se quer significar a não ser a grandeza do poder e a extensão imensa de seu reino?”³²²

³¹⁸ 12, 2-3; 23, 17; 26, 8.

³¹⁹ *Isaias*, 9, 6-7; *Daniel* 2, 34 et seq; *Zacharias*, 9, 9

³²⁰ 2; 71; 109

³²¹ “Aspiciebam ergo in visione noctis, et ecce cum nubibus caeli quase Filius hominis veniebat, et usque ad antiquum dierum pervenit. Et in conspectu eius obtulerunt eum; et dedit ei potestatem, et honorem, et regnum; et omnes populi, tribus, et linguae ipsi servient: potestas eius, potestas aeterna, quae non auferetur, et regnum eius, quod non corrumpetur.” *Daniel*, 7, 13-14

³²² “sive enim in postremo ad populum sermone de praemiis poenisve locutus est, quibus in perpetuum iusti vel rei afficiendi forent, sive Praesidi romano respondit, publice ex ipso utrum rex esset percontanti, sive, postquam resurrexit, Apostolis munus docendi et baptizandi omnes gentes commisit, oblata opportunitate, et sibi regis nomen attribuit (*Matthaeum*, 25, 31-40), et se regem esse palam confirmavit (*Ionnem*, 18, 37), et sollemniter edixit, datam sibi esse omnem potestatem in caelo et in terra (*Matthaeum*, 28, 18): quibus profecto verbis quid aliud, quam eius magnitudo potestatis et infinitas regni, significatur?” PIO XI. *Quas prima*. Op. Cit.

O apóstolo Paulo³²³ prega a divindade de Cristo e o seu poder real, pois, uma vez que ele tem a forma e a natureza de Deus e que é o filho de Deus, possui, por conseguinte, o império universal. Diz-se, ademais, que Cristo é Rei 1) por direito de herança, visto que em virtude da união hipostática³²⁴ ele se constituiu herdeiro de todas as coisas, e 2) por direito de conquista³²⁵, por força da redenção, visto que resgatou os homens por meio do seu sangue derramado³²⁶.

Em relação à natureza do reino de Cristo, Pio XI trata, inicialmente, do tríplice poder desse principado, em seguida, da natureza espiritual, social e universal do reinado e, por fim, da dignidade régia.

De acordo com Pio XI, a realeza comporta um tríplice poder: legislativo, judiciário e executivo. O Papa fundamenta seu ensinamento indicando, nas sagradas escrituras, que Jesus, igualmente como Deus, promulgou leis (*Ioannem*, 14, 15; 15, 10), atribuiu a si o poder judiciário (*Ioannem*, 14, 15 e 22) e o poder executivo, pois todos devem obedecer a suas ordens e ninguém pode se subtrair de suas penas³²⁷.

Ademais, a *Quas prima* explicita que a natureza da realeza de Cristo não é apenas espiritual, mas também temporal. Os textos das escrituras concluem que Jesus Cristo é rei, soberano das nações, rei dos reis, etc. Como verei, há unanimidade entre os teólogos que Cristo não quis exercer neste mundo a realeza temporal³²⁸. Contudo, é controvertida a questão de saber se como homem ele exerceu o domínio de todo o universo e se nessa condição ele foi rei temporal de todos os reis e de todos os impérios.

³²³ *Philippenses*, 2; *Romanos*, 8, 31; *Hebreos*, 1.

³²⁴ O Concílio de Calcedônia, em 451, declarou a união hipostática de Cristo que afirma que Jesus possui dupla natureza, humana e divina. Cf.: DENZINGER – HÜNERMANN. Op. Cit. n° 300-303.

³²⁵ “regere a Igreja de Deus, que ele adquiriu com seu próprio sangue.” “regere Ecclesiam Dei, quam acquisivit sanguine suo.” *Actus Apostolorum*, 20, 28.

³²⁶ *I Petri*, 1, 18-19; *Corinthios I*, 6, 15 e 6, 20.

³²⁷ PIO XI. *Quas prima*. Op. Cit..

³²⁸ Confirma o debate dessa questão: MAUPIED, F.L.M. *L'Église et les lois éternelles des sociétés humaines*. Paris: Poussielgue-Rusand, 1863, p. 63-110.

O Cardeal Roberto Bellarmino entende que Cristo, enquanto homem, não é rei por sucessão hereditária: “De fato, Cristo, feito homem, não possuiu um reino hereditário: pois, embora ele descenda da família real, não há registro [evidente] de que ele foi mais próximo herdeiro de Davi que muitos dos outros que eram da mesma família (...)”³²⁹ Bellarmino sustenta que Cristo não é um soberano terrestre assim como são os reis terrestres e que ele não exerce exteriormente (carnalmente) seu poder real e seu domínio soberano. Pio XI evita a controvérsia da realeza de Cristo, enquanto homem, por sucessão hereditária para instituir a festa do Cristo-Rei. O Papa ressalta a herança divina de Cristo, decorrente da união hipostática, para fundamentar a realeza universal: em Cristo subsiste a natureza humana e a divina e ele é rei absoluto pela ordem temporal e pela espiritual. Contudo, Pio XI adverte³³⁰ que isso não significa que Cristo-homem não tenha o poder sobre as coisas temporais, pois Deus conferiu a Cristo, também enquanto homem, todo o poder sobre as coisas criadas: “Todo o poder me foi dado no céu e na terra”³³¹.

O poder absoluto de Cristo sobre as criaturas, como assinala a *Quas prima*, não foi, todavia, exercido em sua plenitude enquanto viveu na terra. Segundo relata o Evangelho do Apóstolo João, quando Cristo está diante de Pilatus, ele diz: “*Regnum meum non est de hoc mundo*”³³². Essa frase significa que a origem do poder não provém do mundo³³³ e não é exercido de uma maneira mundana³³⁴. Nesse mesmo sentido é o pensamento de Tomás de Aquino:

³²⁹ “Nam habuit Christus homo regnum haereditarium: nam etsi descendit ex familia regia; tamen non constat, an ipse esset magis proximus Davidi, quam alii multi, qui de eadem familia erant (...)” (minha tradução) BELLARMINI, Cardinalis Roberti. *De Romano Pontifice*. Op. Cit., Lib. V, cap. iv.

³³⁰ “Por outro lado, erraria gravemente aquele que negasse a Cristo-homem o poder sobre todas as coisas humanas e temporais, posto que o Pai lhe conferiu um direito absoluto sobre as coisas criadas, de forma tal que todas estão submetidas à sua vontade” “Turpiter, ceteroquin, erret, qui a Christo homine rerum civilium quarumlibet imperium abiudicet, cum is a Patre ius in res creatas absolutissimum sic obtineat, ut omnia in suo arbitrio sint posita.” PIO XI. *Quas prima*. Op. Cit..

³³¹ “Data est mihi omnis potestas in caelo et in terra” *Matthaeum*, 28, 18.

³³² “O meu reino não é deste mundo” *Ioannem*, 18, 36.

³³³ “Em outras palavras, a fórmula “*deste mundo*” não significa que Jesus se recusa a reconhecer à Sua Soberania um caráter de realeza social. O ‘*deste mundo*’, ‘*de hoc mundo*’, expressa aqui a origem e nenhum latinista jamais o negou. Minha realeza não é deste mundo; quer dizer: minha realeza não é uma realeza segundo este mundo, o meu reino não é um reino como aqueles da terra, que são limitados, sujeito a mil caprichos ... Minha realeza é muito mais do que isso. Meu reino

“o poder de julgar é decorrência da dignidade real. Ora, Cristo, embora fosse rei por constituição de Deus, não quis, ao viver nesta terra, administrar um reino terreno e temporal. Por isso, ele próprio afirma: “O meu reino não é deste mundo”. Igualmente, não quis exercer o poder de julgar sobre coisas temporais, pois viera elevar os homens ao plano divino.”³³⁵

Aquino deixa claro que Cristo recebeu de Deus a qualidade de rei mesmo na ordem temporal, mas que se absteve, durante sua vida, do seu exercício. Assim o fez porque não quis se servir desse poder e direito, visto que descera a terra para favorecer causas divinas e não terrenas. Isso porque, segundo a doutrina católica, o bem temporal não é um bem verdadeiro se não enquanto está ordenado para o bem espiritual: o bem comum temporal consiste em dispor a ordem das coisas temporais para assegurar e promover da melhor maneira a salvação das almas. Nesse sentido, somente Cristo pode estabelecer essa subordinação essencial dos bens temporais aos espirituais. Por essa razão, se o fim da ordem política, como entende Suarez³³⁶, fosse apenas natural, com uma relação acidental ao fim último sobrenatural, não haveria sentido em atribuir a Cristo o poder régio, o que Suarez, coerentemente, não faz.

Segundo Pio XI, o poder absoluto sobre todas as criaturas que Cristo recebeu lhe dá soberania sobre todos os homens. Essa soberania se estende inclusive aos povos não católicos e também a toda ordem pública e ordem privada:

não conhece fronteiras. Ele é infinito, eterno; não depende de um plebiscito, nem do sufrágio universal. A boa ou a má vontade dos homens não pode fazer nada contra ele”. “Autrement dit, la formule ‘ de ce monde ’ ne signifie nullement que Jésus refuse de reconnaître à Sa Souveraineté un caractère de royauté sociale. Le ‘ de ce monde ’, ‘ de hoc mundo ’, exprime ici l’origine et jamais latiniste ne l’a nié. Ma royauté n’est pas de ce monde; c’est-à-dire: ma royauté n’est pas une royauté selon ce monde, mon royaume n’est pas un royaume comme ceux de la terre, qui sont bornés, sujets à mille traverses... Ma royauté est beaucoup plus que cela. Mon royaume ne connaît pas de frontières. Il est infini, éternel; il ne dépend ni d’un plébiscite, ni du suffrage universel. Le bon ou le mauvais vouloir des hommes ne peut rien contre lui.” (minha tradução) OUSSET, Jean. *Pour qu’il règne*. Québec: La Cité Catholique, 1959, p. 19-20.

³³⁴ “se opõe unicamente ao reino de Satanás e ao poder das trevas” “opponitur unice regno Satanae et potestati tenebrarum” PIO XI. *Quas prima*. Op. Cit..

³³⁵ “iudiciaria potestas consequitur regiam dignitatem. Christus autem, quam vis rex esset constitutus a Deo, non tamen in terris vivens terrenum regnum temporaliter administrare voluit: unde ipse dicit, Jo 18, 36: Regnum meum non est de hoc mundo. Et similiter etiam iudiciariam potestatem exercere noluit super res temporales, qui venerat homines ad divina transferre.” AQUINO, Santo Tomás de. *Suma Teológica*. Op. Cit. III, q. 59, a.1.

³³⁶ SUAREZ, Francisco. *Defensio fidei catholicae*. Op. Cit., lib. III, V, 15 e 17.

“Portanto, o domínio do nosso Redentor abrange todos os homens, como afirmaram estas palavras do nosso predecessor, de imortal memória, Leão XIII, que aqui nós fazemos nossas: ‘O reino de Cristo não se estende somente aos povos católicos, ou àqueles que, regenerados na fonte batismal, pertencem, por direito à Igreja, ainda que opiniões erradas os afastem ou a divergência os divida da caridade; mas abrange também todos aqueles que não possuem a fé cristã, de forma que todo o gênero humano está sob o poder de Jesus Cristo.’ Não há diferença entre indivíduos e sociedade doméstica e civil, pois os homens, unidos em sociedade, não estão menos sob o poder de Cristo do que estejam os homens particulares. Somente ele é a fonte da salvação privada e pública.”³³⁷

Segundo o magistério da Igreja católica, é de Deus, autor da sociedade, que deriva toda autoridade³³⁸. Por essa razão, a dignidade régia de Cristo torna sacra, de certa maneira, a autoridade humana e implica que os príncipes do mundo todo, eleitos legitimamente, governam em virtude de um mandato ou representação (*mandato ac loco*) do rei divino³³⁹. Essa conclusão de Pio XI implica que não há autoridade política legítima se ela não está ordenada ao bem comum temporal que está referenciado à Cristo. Nesse sentido, um rei, para permanecer legítimo, não deve se opor a uma missão internacional católica, pois colocaria obstáculo à salvação de seu povo. Segundo expressa o evangelho do apóstolo Mateus, como todo o poder na terra (e no céu) foi dado a Cristo, a legitimidade da autoridade é

³³⁷ “Itaque principatus Redemptoris nostri universos complectitur homines; quam ad rem verba immortalis memoriae decessoris Nostri Leonis XIII Nostra libenter facimus: «Videlicet imperium eius non est tantummodo in gentes catholici nominis, aut in eos solum, qui, sacro baptismate abluti, utique ad Ecclesiam, si spectetur ius, pertinent, quamvis vel error opinionum devios agat, vel dissensio a caritate seiungat: sed complectitur etiam quotquot numerantur cbristianae fidei expertes, ita ut verissime in potestate Iesu Christi sit universitas generis humani». Nec quicquam inter singulos hac in re et convictiones domesticas civilesque interest, quia homines societate coniuncti nihilo sunt minus in potestate Christi quam singuli. Idem profecto fons privatae ac communis salutis” PIO XI. *Quas prima*. Op. Cit..

³³⁸ “não há poder que não venha de Deus, e os que existem foram ordenados [instituídos] por Deus” “non est enim potestas nisi a Deo: quae autem sunt, a Deo ordinatae sunt.” *Romanos*, 13,1

³³⁹ “E se os príncipes e magistrados legítimos estiverem convencidos de mandar não tanto por direito próprio quanto por mandato do Rei divino, entende-se facilmente qual o uso santo e sábio farão da sua autoridade, e qual o interesse do bem comum e da dignidade dos súditos usarão ao fazer as leis e ao exigir a execução delas.” “Quodsi principibus et magistratibus legitime delectis persuasum erit, se, non tam iure suo, quam divini Regis mandato ac loco imperare, nemo non videt, quam sancte sapienterque auctoritate sua usuri sint et qualem in legibus ferendis urgendisque rationem communis boni et humanae inferiorum dignitatis sint habituri”. PIO XI. *Quas prima*. Op. Cit..

retirada se obstruir o ensinamento da Igreja (“Todo o poder me foi dado no céu e na terra. Ide, pois, ensinai a todas as nações”³⁴⁰).³⁴¹

Pio XI ainda exorta à submissão à realeza de Cristo e pelo estabelecimento da cristandade como ideal da política cristã:

“Por aquilo que se refere à concórdia e à paz, é manifesto que quanto mais vasto é o reino e mais largamente abrange o gênero humano, tanto mais os homens se tornam conscientes daquele vínculo de irmandade que os une. Essa consciência como afasta e dissipa os conflitos frequentes, assim alivia e diminui as amarguras. E se o reino de Cristo, como de direito, abraça todos os homens, assim de fato verdadeiramente os abraça, porque deveríamos desesperar daquela paz que o rei pacífico trouxe à terra, aquele rei – digamos – que veio ‘para reconciliar todas as coisas’ (...)”³⁴²

Os Estados são membros do corpo formado por todo o gênero humano, o qual só pode ser salvo se se submeter ao poder eclesiástico. Para que o bem comum temporal esteja ordenado ao fim último, mister se faz que os Estados ingressem com seus povos na Igreja. De acordo com o evangelho de Marcos, os apóstolos foram enviados a pregar “a toda criatura”, não apenas aos indivíduos, mas também aos Estados³⁴³: “somente ele [Cristo] é fonte da salvação pública e privada”³⁴⁴. Se, a exemplo de Leão XIII³⁴⁵, Pio XI entende que o ideal da política cristã é a unidade espiritual e temporal, na ordem pública e privada, sob a direção dos princípios cristãos, então a cristandade universal é o que se busca.

A *Quas prima* deixa claro que os interesses da comunidade internacional, como a paz mundial e a cooperação entre os Estados, presentes especialmente na

³⁴⁰ “Data est mihi omnis potestas in caelo et in terra. Euntes ergo docete omnes gentes” *Matthaeum*, 28, 18-19.

³⁴¹ CALDERÓN, A. *El Reino de Dios*. Op. Cit., p.51. STRATMANN, Franziskus. *Cristo e o Estado*. Lisboa: Editorial Aster, 1956, p. 29.

³⁴² “Ad concordiae autem pacisque munera quod attinet, liquet omnino, quo latius regnum producitur atque ad universitatem humani generis pertinet, eo magis mortales sibi eius communionis conscios fieri, qua inter se copulantur: quae quidem conscientia, cum frequentes conflictiones praeventat ac praecupet, tum earundem asperitatem omnium permulcet ac minuit. Ecurr, si Christi regnum omnes, ut iure complectitur, sic reapse complectatur, de ea pace desperemus, quam Rex pacificus in terras intulit, ille, inquam, qui venit *reconciliare omnia* (...)” PIO XI. *Quas prima*. Op. Cit.

³⁴³ RODDE, Abbé Dominique. *Pie XI et le Christ-Roi*. Paris: Sicre Éditions, 2004, p. 72.

³⁴⁴ “Idem profecto fons privatae ac communis salutis”. PIO XI. *Quas prima*. Op. Cit.

³⁴⁵ LEÃO XIII. *Immortale Dei*. In: *DOCUMENTOS DE LEÃO XIII*. Op. Cit., p. 248-249.

ocasião do pontificado de Pio XI, são, por sua universalidade, formalmente espirituais³⁴⁶. Por um lado, da mesma maneira que o poder espiritual de Cristo não foi totalmente transmitido ao Papa - como, por exemplo, a instituição de novos sacramentos -, a realeza de Cristo, que lhe atribui poder direto sobre os reis e impérios, também não implica que o Papa tenha poder direto sobre os assuntos temporais³⁴⁷. Por outro lado, uma vez que a ordem internacional, por sua universalidade, deve estar subordinada a fins espirituais e que inexistente uma autoridade com poder mundial propriamente político que não usurpe a autoridade de Cristo-Rei e não obstrua a missão soteriológica da Igreja, perdendo assim sua legitimidade, Pio XI não deixa outra conclusão que a submissão da comunidade de nações ao Papa, a cabeça da Igreja católica, “que é o reino de Cristo sobre a Terra”³⁴⁸, assim como outrora foi pretendido pelo papado³⁴⁹.

O Papa Pio XII retoma na encíclica *Summi Pontificatus*, inaugural do seu pontificado e às vésperas da festa de Cristo-Rei, o tema da realeza de Cristo: “Pondo esta primeira encíclica do nosso pontificado sob o sinal de Cristo-Rei, como que nos sentimos inteiramente seguros do consenso unânime e entusiástico de todo o rebanho do Senhor”³⁵⁰.

Pio XII afirma que em seu tempo não há poucos que querem destronar Cristo e que as dificuldades do momento, notadamente a recém deflagração da Segunda Guerra Mundial, só podem ser superadas por meio do reconhecimento dos direitos reais de Cristo e a volta dos indivíduos e da sociedade à sua lei de verdade

³⁴⁶ CALDERÓN, A. Op. Cit., p.51.

³⁴⁷ HUGON, E. Op. Cit., p. 10.

³⁴⁸ “quae est Christi regnum in terris” (minha tradução). PIO XI. *Quas prima*. Op. Cit.

³⁴⁹ “Houve uma época na Idade Média – entre 1100 e 1300 – em que se deduzia da Soberania de Cristo sobre o mundo inteiro, a soberania política do Papa sobre o mesmo mundo.” STRATMANN, Franziskus. Op. Cit., p. 26.

³⁵⁰ “Dum Encyclicas has Litteras, quas primas post initum Pontificatum edimus, sub Iesu Christi Regis signo atque auspicio fidentes sperantesque ponimus, pro certo habemus universum Dominicum gregem unanima impensissimaque consensione hoc esse prosecuturum” PIO XII. *Summi Pontificatus*, parag. 7. In: http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_20101939_summi-pontificatus_lt.html

e de amor³⁵¹. Pio XII afirma que, assim como ensinou seu predecessor na *Quas Prima*, a Igreja não quer abalar a autoridade civil ou usurpar seu poder, mas somente cumprir sua missão de evangelizar as nações³⁵². O Pontífice encerra sua encíclica afirmando que a mão onipotente de Cristo-Rei há de acalmar a tempestade da guerra³⁵³.

A *Summi Pontificatus* acentua o simbolismo exortador, ou mesmo um protesto para mundo, que significa a instituição da festa Cristo-Rei:

“Se, à luz da eternidade, contemplarmos os acontecimentos externos e internos que se desenvolveram nos últimos quarenta anos, e lhes medirmos as grandezas e deficiências, aquela consagração universal a Cristo-Rei, pelo seu sagrado significado, pelo seu simbolismo exortador, pelo seu escopo de purificação e de elevação, revela-se aos olhos do nosso espírito como tendente a robustecer e defender cada vez mais as almas, ao mesmo tempo que, na sua providente sabedoria, visa sarar e enobrecer a sociedade humana e promover o seu verdadeiro bem. Revela-se-nos também cada vez mais claramente, como uma mensagem de exortação e de graça de Deus, dirigida não só à sua Igreja, mas também a um mundo hoje tão necessitado de sacudimento e de guia, porquanto, imerso no culto do presente, vem desorientando-se cada vez mais e esgotando-se na fria investigação de ideais puramente terrenos; mensagem a uma humanidade que, em fileiras cada vez mais numerosas, se destaca da fé em Cristo e, mais ainda, do conhecimento e da observância da sua lei; mensagem contra uma concepção do mundo, segundo a qual a doutrina de amor e de abnegação do Sermão da montanha e a divina ação de amor da cruz não passam de escândalo e de loucura. Como o precursor de Cristo proclamava certo dia: "Eis o Cordeiro de Deus" (Jo 1,29), advertindo que o Esperado das gentes, se bem que ainda desconhecido, habitava entre os homens; assim o representante de Cristo, esconjurando, dirigia o seu brado possante: "Eis o vosso Rei!" (Jo 19,14) aos renegadores, aos duvidosos, aos indecisos, aos hesitantes que, ou se recusavam a seguir o Redentor glorioso, sempre vivo e operante na sua Igreja, ou seguiam-no descuidados e lentos.”³⁵⁴

³⁵¹ Ibid, parag. 15 e 16.

³⁵² Ibid, parag.68-71.

³⁵³ Ibid, parag. 76.

³⁵⁴ “Si externarum rerum casus interioraque animorum incrementa per quadraginta hos annos habita sub luce aeternitatis meditatur, atque hinc ortas amplitudines, illinc vero defectiones metitur, illa profecto humani generis Iesu Christo Regi dedicatio luculentius usque Nobis praebet quantum sacrae significationis habeat, quid, quasi indito signo, hortetur omnes, ac quantopere eos purificet, relevet, sancteque corroborando tueatur; itemque non minus luculenter oculis observatur Nostris quam sapientissime eadem enitatur universam hominum communitatem persanare eiusque veri nominis prosperitatem provehere. Atque haec eadem dedicatio videtur Nobis quasi hortationis divinaeque gratiae nuntius non modo Ecclesiae, sed cuncto etiam humano generi datus, quod, incitamentis ac regimine indigens, e via abstrahebatur retta, atque in terrenas res se ingurgitans, easque solummodo affectans, miserrime conficiebatur; nuntius hominibus

Em meio a uma época de laicismo e de afastamento da cultura cristã, a Igreja reafirma que Cristo é o verdadeiro Rei de tudo: dos Estados, das cidades, da política, das famílias, da educação, da história, da economia, dos trabalhos, da ciência, das artes, da cultura, de todos os homens. Segundo Pio XI, o reino de Cristo na terra é a Igreja católica, e abarca não apenas o clero e os fiéis, como toda a cristandade. Essa é formada pelo gládio espiritual e pelo gládio temporal, subordinadas e ordenadas ambas a Cristo. A autoridade de Cristo não se estende apenas aos que professam a fé católica, mas também a toda humanidade. Cumpre à Igreja o papel, segundo Pio XII, de “reorganizar tudo no espírito de realeza de Cristo”³⁵⁵. A reorganização de tudo em Cristo significa que realmente todas as coisas devem estar ordenadas para Cristo e, especialmente, na época de Pio XI e Pio XII, o poder temporal.

Diante do crescente laicismo e as dificuldades da Igreja em se estabelecer como Estado e exercer sua missão espiritual, os acordos de Latrão e a política concordatária foram as vias escolhidas por Pio XI para ampliar a liberdade da Igreja no cenário internacional. Pio XII, no mesmo sentido, julga como convenientes os acordos de Latrão e o estabelecimento de concordatas para assegurar minimamente a missão internacional da Igreja. Contudo, não obstante serem asseguradas pelo direito internacional as condições para o exercício da atividade eclesiástica, Pio XII, colocando sua primeira encíclica sob o signo de Cristo-Rei, quer, a exemplo do seu antecessor, reafirmar que todas as coisas (especialmente o poder temporal, mas também os outros temas que trata na *Summi*

omnibus, qui numero increbrescentes cotidie magis a Iesu Christi fide, immo etiam ab agnoscenda observandaque eius lege abducebantur; nuntius denique qui illam vitae rationem aversabatur, passim iam invectam, qua caritatis praecepta seseque ac sua abnegandi doctrina, per evangelicum in monte habitum sermonem promulgata, itemque divina amoris actio in Cruce patrata offensio atque stultitia videbantur. Quemadmodum olim Redemptoris Praecursor iis, qui studiose sciscitabantur, idcirco proclamabat: « Ecce Agnus Dei » (4), ut eos admoneret Expectatum gentium (5), etsi ignotum, inter eos commorari; ita Iesu Christi Vicarius iis omnibus, qui — infitiores, nutantes, ancipites vel gloriosum sequi Redemptorem renuebant, nullo non tempore in Ecclesia sua viventem operantemque, vel eum segniter neglegenterque sequebantur, obsecrando obtestandoque acclamabat: «Ecce Rex vester»” Ibid, parag. 03.

³⁵⁵ Ibid, parag. 16.

Pontificatus, como a família, a economia, o direito, etc.) devem estar ordenadas a Cristo. Trata-se de um protesto contra a ordem internacional vigente que há séculos não se via.

Capítulo 3: As Relações Internacionais no Pensamento de Pio XII

Busco analisar o pensamento de Pio XII sobre as relações internacionais. Para isso, inicialmente, apresentarei uma visão ampla dos principais acontecimentos históricos da primeira metade do século XX para melhor localizar os fatos relevantes para as relações internacionais e a sociedade humana e também o estudo de Matthew White sobre o número de mortos em guerras e revoluções. Na segunda seção analisarei a encíclica *Summi Pontificatus*, título da tese, que se constitui como a principal referência de seu pensamento sobre a ordem internacional de sua época e também como a Igreja compreende a sociedade humana e as relações internacionais. Na terceira seção apresentarei as mensagens de Natal, em que ele complementa o seu pensamento sobre as relações internacionais e manifesta qual a sua atitude na Segunda Guerra Mundial. Na quarta seção tratarei das concordatas firmadas ou conduzidas por Pio XII, dando especial destaque à concordata com o III^o Reich. Na quinta seção apresentarei as linhas mestras da grande contribuição do Pontífice para a Bioética e a Deontologia Médica. Na última seção farei algumas considerações sobre as múltiplas imagens do mito de Pio XII.

3.1 As Relações Internacionais no Século XX: Guerra, Revolução e Catástrofe

O escopo desta seção é apresentar uma visão ampla dos principais acontecimentos históricos da primeira metade do século XX para melhor localizar os fatos relevantes para as relações internacionais e a sociedade humana. Tratarei, em primeiro lugar, do colonialismo, da Primeira Guerra Mundial, da Revolução Comunista na Rússia, da Grande Depressão, da ascensão do fascismo e da Segunda

Guerra Mundial. Em seguida, apresentarei o estudo de Matthew White sobre o número de mortos em guerras e revoluções no século XX.

O cenário internacional, durante 1871 e 1914, destacou-se pelo apogeu do imperialismo europeu. Os países desse continente dominavam as relações econômicas, estratégicas e políticas e alcançaram tal hegemonia de modo relativamente fácil. No final do século XIX, essa supremacia uniu-se à forte vontade europeia de dominação mundial. Todavia, essa dominação se deu de forma violenta, sobretudo na partilha da África, na ocupação territorial de grande parte da Ásia e na abertura da China.³⁵⁶ Em 1913, o Império Britânico se estendeu por 12 milhões de quilômetros quadrados, o que representava 24% da área mundial, incluindo o Canadá, a Austrália, a Nova Zelândia, a África do Sul, etc. O Império Francês controlava 9% da área mundial, incluindo a Indochina e a África central e do norte. Os demais países, com menos poder imperial, como Alemanha, Portugal, Bélgica, Itália, Espanha, Holanda, Japão e Estados Unidos, controlavam algumas colônias ultramarinhas espalhadas pelo globo³⁵⁷. Após o final da Guerra Civil, os Estados Unidos alcançaram a posição de primeira potência industrial mundial. No final do século XIX o Japão iniciou a era Meiji, quando o governo promoveu a transformação de um país agrofeudal em potência industrializada.

O período entre 1871, ano em que se originou a Alemanha unificada após a derrota da França na guerra contra a Prússia, e 1914, ano em que se iniciou a Primeira Guerra Mundial, foi marcado pelo fortalecimento do Império alemão e seu anseio em alcançar maior influência e poder em escala mundial, segundo o dito nacionalista que se tornou emblemático pelos nazistas: "Hoje a Alemanha, amanhã o mundo inteiro"³⁵⁸. As grandes potências europeias, inclusive os EUA e o Japão, dedicaram-se à expansão colonial na África e na Ásia e empreenderam uma

³⁵⁶ SARAIVA, J. F. S. *Relações Internacionais – Dois Séculos de História (1815-1947)*. Brasília: IBRI, 2001, p. 106-107.

³⁵⁷ BEST, Antony; et alii. *International History of the Twentieth Century*. London: Routledge, 2003, p. 81 et seq.

³⁵⁸ "Heute Deutschland, morgen die ganze Welt." HOBBSAWM, Eric J. *A Era dos Impérios*. Tradução de Sieni Maria Campos e Yolanda Steidel de Toledo. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988, p. 440.

vigorosa corrida armamentista, aumentando ainda mais a rivalidade entre as nações.³⁵⁹ Embora os 43 anos entre 1871 e 1914 tenham sido o segundo maior período de paz na história recente da Europa, ultrapassado apenas pelo período após 1945, tratava-se, também a exemplo desse período, de uma *paz armada*, ou uma *guerra fria*, nos termos que disse Hobbes:

“Porque tal como a natureza do mau tempo não consiste em dois ou três chuviscos, mas numa tendência para chover que dura vários dias seguidos, assim também a natureza da guerra não consiste na luta real, mas na conhecida disposição para tal, durante todo o tempo em que não há garantia do contrário. Todo o tempo restante é de paz.”³⁶⁰

As relações internacionais desse período, segundo os historiadores, podem ser subdivididas em duas fases. A primeira, de 1871 a 1890, destaca as relações internacionais dominadas pela negociação e alianças do sistema de Bismarck. A segunda fase, de 1890 a 1918, é marcada pela intensificação das ofensivas alemãs na política externa, pelo aumento das tensões, pela bipolarização e pela Primeira Guerra Mundial.³⁶¹ Essa se originou precisamente desse contexto internacional de tensão e deterioração progressiva³⁶². Dois blocos opostos se confrontavam: A Tríplice Aliança, formada pela Alemanha, a Áustria-Hungria e a Itália (retirou-se em 1915), e a Tríplice Entente, que reunia a França, a Rússia e a Inglaterra. A maioria dos historiadores sustenta que, no ano de 1914, "todos os Estados europeus já haviam anulado a paz, mas que a política alemã teria sido a principal responsável pela guerra, sem, contudo, ter tido uma clara e expressiva vontade de uma guerra ofensiva"³⁶³.

A Primeira Guerra Mundial, a exemplo de outras guerras no século XX, foi uma grande tragédia humana, mas, na memória principalmente dos franceses e dos

³⁵⁹ Ibid, 226.

³⁶⁰ “For as the nature of foul weather, lieth not in a shower of two of rain; but in an inclination thereto fo many days together: so nature of war, consisteth not in actual fighting; but in the known disposition thereto, during all the time there is no assurance to the contrary. All other time is PEACE.” HOBBS, Thomas. *Leviathan*. Op. Cit., cap. xiii, p. 113. Nesse sentido: SARAIVA, J. F. S. (org.). Op. Cit., p. 112. HOBSBAWM, Eric J. *A Era dos Impérios*. Op. Cit., p. 418.

³⁶¹ SARAIVA, J. F. S. Op. Cit., p. 110-111.

³⁶² HOBSBAWM, Eric J. *A Era dos Impérios*. Op. Cit., p. 431.

³⁶³ SARAIVA, J. F. S. Op. Cit., p. 168.

britânicos, ela foi especialmente traumática e terrível. Cerca de meio milhão de britânicos com menos de trinta anos, sobretudo os provenientes das classes altas, foram mortos. Um quarto dos alunos de Oxford e Cambridge com idade inferior a 25 anos e que serviam no exército foi morto. Os franceses perderam cerca de 20 % dos homens em idade militar e, se incluídos os feridos gravemente de forma definitiva - os *gueules cassés* (os *cara quebradas*) -, apenas um terço dos soldados franceses saiu ileso³⁶⁴. A Primeira Guerra Mundial foi considerada, na época, como "os últimos dias da humanidade"³⁶⁵, como chamou Karl Kraus.

Outro evento importante no século XX foi a Revolução Comunista na Rússia em 1917 especialmente porque, segundo Eric Hobsbawm, após essa data, muitos movimentos políticos impulsionadores de atividade revolucionária, como o anarquismo, foram absorvidos pelo bolchevismo. Em poucos países, com exceção da Espanha e da América Latina, o anarquismo e outros movimentos revolucionários continuaram a existir com força³⁶⁶. Ser revolucionário passou a significar ser seguidor de Lênin e da Revolução Bolchevique de Outubro de 1917. Ademais, depois da Revolução, os ideais comunistas se difundiram largamente e muitos passaram a considerar a possibilidade real do mundo se tornar socialista³⁶⁷. A Guerra Civil Espanhola (1936-1939), bem como a Guerra Civil Mexicana (1926-1929), foram eventos importantes principalmente em razão da perseguição religiosa. Na primeira morreram cerca de 10 mil pessoas do clero, além de milhares de Igrejas terem sido destruídas. A Itália fascista e a Alemanha nazista auxiliaram os exércitos de Franco contra os grupos anarquistas e socialistas apoiados pela União Soviética.

A Grande Depressão, também chamada de Crise de 1929, foi uma crise econômica que se iniciou com uma recessão nos EUA e teve enormes consequências, durante a década de 30, em todo o mundo, como a queda de preços, da produção industrial, do comércio internacional, das reservas monetárias e do

³⁶⁴ HOBBSAWM, Eric. *A Era dos Extremos*. Op. Cit., p. 33-34.

³⁶⁵ HOBBSAWM, Eric J. *A Era dos Impérios*. Op. Cit., p. 454.

³⁶⁶ Ibid, p. 73 et seq..

³⁶⁷ Ibid, p. 457.

emprego. Outras consequências foram o nacionalismo econômico e político, o protecionismo alfandegário e a autarcia política³⁶⁸. Na Alemanha, em especial, a Crise resultou na suspensão dos pagamentos das reparações dos danos da Primeira Guerra à França e Grã-Bretanha e tornou propícia a nomeação de Hitler como chefe de governo na Alemanha em razão do colapso do governo parlamentar que promoveu cortes orçamentários para enfrentar a crise.³⁶⁹

Esse contexto favoreceu a ascensão do fascismo, criado por Benito Mussolini, que, inicialmente, não exerceu influência internacional e se restringiu à Itália. Contudo, com Adolf Hitler, o ideal fascista passou a ganhar simpatizantes em várias partes do mundo e se consolidou como "uma onda do futuro"³⁷⁰. Em 1934, as ditaduras nacionais de Hitler, Mussolini e Stalin dominavam a Europa central e oriental. Às vésperas da Segunda Guerra Mundial, quase todos os principais países do mundo possuíam regimes políticos ditatoriais ou, no caso dos países democráticos, com governantes há muito tempo no poder. Nos EUA, por exemplo, o presidente Roosevelt chegou a obter quatro mandatos consecutivos (faleceu no início do último). As concepções fascistas de exaltação da guerra, de expansionismo, bem como o nacionalismo ou egoísmo dos países democráticos e da União Soviética nas questões internacionais, favoreceram várias crises diplomáticas e políticas de apaziguamentos, especialmente de Neville Chamberlain na Grã-Bretanha, que, por serem ineficazes diante do totalitarismo, resultaram na conflagração geral em setembro de 1939³⁷¹.

A Segunda Guerra Mundial envolveu todos os povos e culturas e produziu enormes modificações na sociedade, desde a organização do trabalho, com a inclusão do emprego de mulheres, até o extraordinário desenvolvimento técnico e científico, por exemplo, na medicina e nos recursos bélicos que, conjuntamente, trouxeram profundas mudanças políticas e sociais. Foi também, como assevera

³⁶⁸ SARAIVA, J. F. S. Op. Cit., p. 209 et seq.

³⁶⁹ HOBSBAWM, Eric. *A Era dos Extremos*. Op. Cit., p. 140.

³⁷⁰ Ibid, p. 127.

³⁷¹ SARAIVA, J. F. S. Op. Cit., p. 211.

Hobsbawm, "uma guerra de religião, ou, em termos modernos, de ideologias"³⁷², que alterou e definiu as estruturas éticas e políticas do mundo atual. A França, a Grã-Bretanha e a Alemanha, que há séculos figuravam no centro do poder, declinaram e os impérios coloniais desapareceram. Os EUA e a União Soviética se tornaram grandes potências e trouxeram a *guerra fria*. O primeiro entrou na *Idade de Ouro* e sua sociedade alcançou enorme bem-estar, poucas vezes visto na história.

No século XX ocorreram as maiores atrocidades que o homem já viveu. Segundo o testemunho de Isaiah Berlin, "vivi a maior parte do século XX, devo acrescentar que não sofri provações pessoais. Lembro-o apenas como o século mais terrível da história"³⁷³. Quando, até então, a cifra dos mortos em guerras não passava dos milhares, no século XX por diversas vezes ela alcançou a casa dos milhões. O emprego pelas partes em litígio de todos os recursos disponíveis para subjugar ou aniquilar o adversário levaram a guerras totais, extermínios em massa, revoluções catastróficas e o constante perigo de morte violenta.

A revisão bibliográfica de Matthew White, citada em mais de 45 livros e 80 artigos, reúne um amplo estudo de diversos historiadores sobre a quantidade de mortos em guerra no século XX³⁷⁴. O estudo apresenta os diversos números e variações da quantidade de mortos nas guerras segundo cada autor e em seguida apresenta uma estimativa ou uma média.

Segundo White, na Primeira Guerra Mundial, cerca de 15 milhões de pessoas morreram, sendo que em torno de 8 milhões foram militares. Na Guerra Civil da Rússia (1917-22), foram cerca de 9 milhões de mortos, sendo 5 milhões por fome, dos quais a metade disso por *democídio* (*democide*)³⁷⁵, e 2 milhões por epidemias. Na União Soviética, durante o regime de Stalin (1924-53), White apresenta o número de 20 milhões de mortos. Contudo, o historiador comenta que a

³⁷² HOBBSAWM, Eric. *A Era dos Extremos*. Op. Cit., p. 50.

³⁷³ APUD: HOBBSAWM, Eric. *Era dos Extremos*. Op. Cit., p. 115

³⁷⁴ WHITE, Matthew. *Source List and Detailed Death Tolls for the Twentieth Century Hemoclysm*. In: <http://users.erols.com/mwhite28/warstat1.htm> (acesso em 06/12/2010).

³⁷⁵ O termo *democide*, criado por Rudolph J. Rummel, significa o assassinato em massa feito pelo governo.

determinação do número de mortos durante o regime de Stalin é uma das mais controvertidas, não apenas porque é difícil saber os dados do arquivo do governo soviético, e se de fato eles são verdadeiros, como também em razão da influência do componente ideológico sobre as cifras. Segundo White, há uma tendência de historiadores que apresenta números altos e outra que apresenta números baixos. A primeira parte da estimativa de 20 milhões de mortos até chegar a 60 milhões. A segunda corrente estima que não mais de 9 milhões de pessoas morreram durante o governo de Stalin. Calculando uma média dos dados apresentados pelos historiadores, chega-se à cifra de 30 milhões.

A Segunda Guerra Mundial é um dos eventos mais estudados pelos historiadores. A literatura sobre o número de mortos nela ocorrido é a mais extensa. De 1937 até 1945, White estima 63 milhões de mortos. Os números apresentados pelos historiadores vão de 40 milhões até 84 milhões de mortos. A média é de 50 milhões. Especificamente sobre o extermínio de judeus pela ação de Hitler, a estimativa vai de 4 a 6 milhões de mortos.

Outro evento no século XX que revelou enorme morticínio foi o regime de Mao Tse Tung (1949-75) na República Popular da China. Segundo White, a grande dificuldade em apresentar uma estimativa e uma média está no fato de que os documentos oficiais são mantidos em segredo pelo governo Chinês. Os números dos historiadores variam de 40 a 70 milhões, sendo que a maioria (de 20 a 44 milhões) foi durante o Grande Salto Adiante, campanha econômica e social promovida pelo governo chinês. White apresenta o número de 40 milhões de mortos, mas o número chega a quase 57 milhões se houvesse maior certeza quanto aos Campos de Trabalho, que, segundo uma média entre os historiadores, morreram 20 milhões de pessoas.

Além desses acontecimentos, muitas outras guerras pontuais e revoluções apenas intensificam ainda mais a grande catástrofe humana que se observou no século XX. Essa tragédia, que é mensurada apenas em número de mortos, já revela grandes proporções, mas se todos os eventos desse século pudessem ser medidos pela quantidade de sofrimento dos homens, teríamos assim algo ainda mais

terrível. Em um século de conflitos de ideologias e de utopias, de promessas e de efetiva realização do supremo bem-estar para muitos, mas também de miséria absoluta para outros, tornou-se patente que "a tentativa de fazer o céu na terra invariavelmente produz o inferno"³⁷⁶.

3.2 *Summi Pontificatus*

A carta encíclica³⁷⁷ *Summi Pontificatus* (Supremo Pontificado) é datada de 20 de outubro de 1939. Trata-se da primeira encíclica desde que o então Cardeal Eugênio Pacelli³⁷⁸ foi eleito Papa Pio XII em março do mesmo ano. A encíclica, além de apresentar as prioridades do pontificado, recordar os males da época e os meios para tornar cristã a sociedade, constitui o principal documento de Pio XII sobre as relações internacionais. O Papa fornece os fundamentos para uma ordem internacional que serão depois desenvolvidos e expandidos nas mensagens de Natal.

Inicialmente, Pio XII reflete sobre o sacrifício e as dificuldades dos que procuram propagar o Evangelho e também manifesta tristeza diante da constatação de um mundo hostil à revelação do Sinai (a tábua dos dez mandamentos), ao espírito do Sermão da Montanha e à cruz, substância ética da mensagem de Cristo.

³⁷⁶ " the attempt to make heaven on earth invariably produces hell" (minha tradução). POPPER, Karl. *The open society and its enemies: Hegel and Marx*. Vol. II. New York: Routledge, 1995, p. 262.

³⁷⁷ "Chamam-se **Cartas Encíclicas** as próprias cartas apostólicas dirigidas ao Orbe católico ou aos bispos de alguma região. Elas transmitem, sobretudo, a doutrina e graves exortações e, não raro, também contêm advertências disciplinares previamente mencionadas." "**Litterae Encyclicae** dicuntur ipsae litterae apostolicae ad catholicum Orbem vel ad Episcopos alicuius regionis directae, quae praesertim doctrinam atque graves exhortationes et monita tradunt atque non raro etiam disciplinaria praescripta continent." WERNZ-VIDAL. Op. Cit., p. 280.

³⁷⁸ Eugênio Pacelli fez toda sua carreira na diplomacia eclesiástica. Participou da codificação do Código de Direito Canônico de 1917, foi secretário de assuntos eclesiásticos extraordinários em 1914, núncio em Munique em 1917 e depois em Berlim em 1920. Tornou-se Cardeal em 1929, foi secretário de Estado de 1930 a 1939 e destacou-se, nessa função, pela grande colaboração prestada a Pio XI principalmente nas concordatas firmadas durante esse pontificado. Cf.: HILAIRE, Yves-Marie (org.). *Histoire de la papauté*. Tallandier, 2003, p. 453.

O Papa também relembra a obra providencial dos Pactos Lateranenses e submete sua primeira encíclica ao sinal de Cristo-Rei, como tratei em outra seção.

Logo após, o Pontífice afirma o seu dever de vigário de Cristo: difusão do reino de Cristo³⁷⁹. Assim como o seu predecessor, o Papa Pio X, havia tomado como lema do pontificado *omnia instaurare in Christo*, Pio XII também reafirma que a missão da Igreja consiste em restaurar em Cristo todas as coisas do céu e da terra³⁸⁰. Tanto o Estado como o indivíduo só podem encontrar a salvação segura em Cristo³⁸¹: “O reconhecimento dos direitos reais de Cristo e a volta de cada um e da sociedade à lei da sua verdade e de seu amor são o único caminho de salvação.”³⁸² Para se chegar ao reino de Cristo, segundo o entendimento de Pio XII, o primeiro dever do vigário é pregar e dar testemunho da verdade. De acordo com o Papa, o testemunho da verdade exige a condenação do erro, mas isso deve ser feito do modo devido, com caridade, “praticando a verdade com amor”³⁸³.

Antes de recordar os males do seu tempo, Pio XII lamenta “a apavorante notícia que se desencadeara o terrível tufão da guerra”³⁸⁴. No dia primeiro de Setembro de 1939, um mês e vinte dias antes da *Summi Pontificatus*, Hitler iniciou a invasão da Polônia e, de maneira subsequente, França e Grã-Bretanha declararam guerra à Alemanha. Pio XII lamenta o grande sofrimento e as desventuras que prometiam advir, como de fato advieram, na Segunda Guerra Mundial³⁸⁵.

³⁷⁹ PIO XII. *Summi Pontificatus*, parag. 2. In: http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_20101939_summi-pontificatus_lt.html

³⁸⁰ Ibid, parag. 66.

³⁸¹ Ibid, parag. 71.

³⁸² “Quamobrem Christum in regali suo solio revereri, eidem regiae potestatis iura agnoscere, idque efficere ut singuli universaque societas ad christianae veritatis caritatisque legem redeant, haec omnia solummodo possunt homines ad salutis viam revocare.” Ibid, parag. 14. In:

http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_20101939_summi-pontificatus_lt.html Tradução oficial do site do Vaticano:

http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_20101939_summi-pontificatus_po.html

³⁸³ Ibid.

³⁸⁴ “terrificus affertur Nobis nuntius nefandum iam belli incendium” Ibid, para. 16.

³⁸⁵ A encíclica *Summi Pontificatus* foi interpretada como um apoio às potências ocidentais e, por isso, durante a guerra, dezenas de milhares de exemplares foram lançados de paraquedas por aviões franceses sobre regiões católicas da Alemanha. HILAIRE, Yves-Marie (org.). *Histoire de la papauté*. Op. Cit., p. 454.

Em seguida, o Papa inicia a parte central da encíclica, em que aponta os problemas do presente e indica os remédios. Primeiramente, ele aponta a raiz dos males que ocorrem:

“E antes de tudo, é certo que a raiz profunda e última dos males que deploramos na sociedade moderna é a negação e repulsa de uma norma de moralidade universal, quer na vida individual, quer na vida social e das relações internacionais, isto é, o desconhecimento, tão difundido nos nossos tempos, e o esquecimento da própria lei natural, que tem o seu fundamento em Deus, criador onipotente e Pai de todos, legislador supremo e absoluto, onisciente e justo vingador das ações humanas. Quando se renega Deus, abala-se toda a base de moralidade; sufoca-se ou, pelo menos, debilita-se de muito a voz da natureza, que ensina, até aos iletrados e às tribos ainda alheias à civilização, o que é bem e o que é mal, o que é lícito e o que é ilícito, e faz sentir a responsabilidade das próprias ações perante o Juiz supremo. Pois bem, a negação da base fundamental da moralidade teve, na Europa, a sua raiz originária no afastamento daquela doutrina de Cristo, de que é depositária e mestra a cátedra de São Pedro; doutrina que, em tempos idos, dera certa coesão espiritual à Europa, a qual, educada, enobrecida e civilizada pela cruz, chegara a tal grau de progresso civil que a fizera mestra de outros povos e de outros continentes. Afastando-se, ao invés, do magistério infalível da Igreja, não poucos chegaram até a subverter o dogma central do cristianismo, a divindade do Salvador, acelerando assim o processo de dissolvimento espiritual.”³⁸⁶

³⁸⁶ “Cum temere aeternum renuitur Numen, iam cuiuslibet honestatis principium labat nutans, iamque naturae vox silet vel pedemptim debilitatur, quae indoctos etiam ac vel eos edocet, qui non dum ad civilis cultus usum pervenerunt, quid fas sit, quid nefas, quid liceat quidque non liceat; eosque admonet se aliquando coram Supremo Iudice de bene maleque factis suis rationem esse reddituros. Ut profecto nostis, Venerabiles Fratres, ea de causa omnis in ordine morum probitatis fundamentum in Europa olim reici coeptum est, quod homines non pauci a Iesu Christi doctrina abducti sunt, cuius Beati Petri cathedra custos est atque magistra. Qua quidem doctrina ita per revoluta saecula Europae populi coaluere christianoque spiritu conformati sunt, ut Cruce nobilitati, et humaniores cultioresque effecti, ad tam provectam publicae civilisque rei progressionem pervenirent, ut ceteras quoque gentes ac terras omne genus disciplinis excolerent. At cum ab inerranti Ecclesiae magisterio se vindicavissent plures a Nobis seiuncti fratres eo, pro dolor, processerunt, ut ipsam Servatoris nostri divinitatem, quod christianae doctrinae caput est ac veluti centrum, respuendo subverterent, religionis conversionem dissolutionemque maturantes. Cum Christus Dominus, quemadmodum Evangelii narrat historia, truci affixus est, « tenebrae factae sunt super universam terram » (20); quod ea luttuose significare videtur, quae acciderunt continenterque accidunt, cum qui de religionis rebus increduli sunt homines, caligine obcaecati sibi que nimium fidentes, divinum Redemptorem ex hodiernae vitae actione ac praesertim ex publica re quasi extorrem exigunt, atque, una cum Christi fide, Dei etiam fidem debilitant. Id siquidem consequitur, ut omnia de conformandis moribus principia ac normae, quibus superiore tempore rationes privatim publiceque vivendi diiudicabantur, quasi obsoleta facta sint; utque, ubi civilis societas omnino ad laicismi, quem vocant, effata ac placita redacta fuerit — quod quidem citatiore cotidie gradu evenit, summisque laudibus extollitur — atque ubi eo utque incesserit, ut singulos cives, domesticum convictum universamque civitatem ab almo ac benefico Dei Ecclesiaeque afflatu subtraxerit, luculentiora cotidie ac miseriora manifestentur signa ac vestigia corruptricis ethnicorum veterum falsitatis. Quod quidem in iis etiam regionibus contingit, in

O Pontífice constata que a Europa afastou-se da lei natural, a qual fornece uma norma de moralidade universal. A origem desse afastamento, segundo ele, coincide com o afastamento da doutrina de Cristo: o afastamento da doutrina católica levou a um obscurecimento da lei natural e de uma norma de moralidade universal. A Igreja católica, na sua autocompreensão, é depositária da revelação e da interpretação infalível e procura a plena observação da lei eterna, a qual compreende a lei natural e também a revelação.

De acordo com Tomás de Aquino, o mundo é regido pela divina providência e a comunidade do universo é governada pela razão divina³⁸⁷. A ordem em que as comunidades existem, bem como as relações que são estabelecidas entre elas, seguem uma regra suprema que está na mente do Criador. Os homens, que são seres morais, possuem leis, as quais, por livre vontade, eles se conformam³⁸⁸. A origem dessa lei está, segundo o Aquinate, na lei eterna, isto é, a razão soberana, que é o próprio Deus:

“Como em todo artífice preexiste a razão daquelas coisas que são constituídas pela arte, assim também em qualquer governante é necessário que preexista a razão da ordem daquelas coisas que se devem fazer por aqueles que estão submetidos ao governo. E como a razão das coisas a serem feitas pela arte se chama arte ou exemplar dos artefatos, assim também a razão do que governa os atos dos súditos obtém a razão de lei, mantidas todas aquelas coisas que acima dissemos sobre a lei. Deus por sua sabedoria é criador de todas as coisas, às quais se compara como o artista aos artefatos, como se mostrou na I Parte. É também o governador de todos os atos e movimentos que se acham nas criaturas singulares, como também se demonstrou na Parte I. Portanto, assim como a razão da divina sabedoria, enquanto por ela foram todas as coisas criadas, tem razão de arte ou exemplar ou ideia, assim também a razão da divina sabedoria ao mover todas as coisas para o devido fim, obtém a razão de lei. E segundo isso, a lei eterna nada é senão a razão da divina sabedoria, segundo é diretiva de todos os atos e movimentos.”³⁸⁹

quibus per tot saeculorum decursum christianae urbanitatis iubar refulsit: « Tenebrae factae sunt dum crucifixissent Iesum »” Ibid, parag. 20-21.

³⁸⁷ MÍSSIO, Edvaldo Renê. *A Concepção de Lei Natural em Tomás de Aquino*. 2002. 138 f. (Mestrado em Filosofia). Curso de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, p. 46.

³⁸⁸ PÉRIN, Charles. Op. Cit., p. 161.

³⁸⁹ “sicut in quolibet artifice praexistit ratio eorum quae constituuntur per artem, ita etiam in quolibet gubernante oportet quod praexistat ratio ordinis eorum quae agenda sunt per eos qui gubernationi subduntur. Et sicut ratio rerum fiendarum per artem vocatur ars vel exemplar rerum

Consoante a comparação de Aquino, na ordem política, os governantes inferiores dependem do príncipe, isto é, preexiste nos que estão sujeitos ao príncipe a razão da ordem das ações que devem ser praticadas; na ordem das artes, da mesma forma, preexiste nos artífices a razão das obras a se realizarem, inspirado pelo arquiteto³⁹⁰. A lei eterna é a razão de Deus³⁹¹, príncipe e mestre de todas as coisas. Por conseguinte, no entendimento de Aquino, Deus é a regra primeira de todas as razões inferiores e de todos os atos que procedem. Também a retidão de todas as leis e a moralidade de todas as ações são julgadas primeira e principalmente por sua relação com essa lei³⁹². Da lei eterna se origina a lei natural, que é a razão indicando à vontade as normas últimas do agir na coletividade, como, por exemplo, fazer o bem e evitar o mal³⁹³, pois estão conforme a natureza. A lei natural é uma derivação e participação na lei eterna³⁹⁴. É através da lei natural que o homem participa da lei eterna³⁹⁵.

artificiatarum, ita etiam ratio gubernantis actus subditorum, rationem legis obtinet, servatis aliis quae supra esse diximus de legis ratione. Deus autem per suam sapientiam conditor est universarum rerum, ad quas comparatur sicut artifex ad artificiata, ut in primo habitum est. Est etiam gubernator omnium actuum et motionum quae inveniuntur in singulis creaturis, ut etiam in primo habitum est. Unde sicut ratio divinae sapientiae in quantum per eam cuncta sunt creata, rationem habet artis vel exemplaris vel ideae; ita ratio divinae sapientiae moventis omnia ad debitum finem, obtinet rationem legis. Et secundum hoc, lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum”. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. Op. Cit.. Ia, II ae, q. 93, a. 1.

³⁹⁰ MÍSSIO, Edvaldo Renê, Op. Cit. p. 50-51.

³⁹¹ AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. Op. Cit., Ia, IIae, q. 19, a. 4; q. 71, a. 2.

³⁹² PÉRIN, Charles, Op. Cit., p. 164.

³⁹³ MÍSSIO, Edvaldo Renê, Op. Cit, p. 81.

³⁹⁴ “E tal participação da lei eterna na criatura racional se diz lei natural(...) Daí se torna manifesto que a lei natural nada mais é que a participação da lei eterna na criatura racional.” “Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur. (...) Unde patet quod lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura.” AQUINO, Santo Tomás de. *Suma Teológica*. Op. Cit., q. 91, a. 2.

³⁹⁵ Na seguinte passagem, Tomás de Aquino resume toda a questão: “Nas causas ordenadas, o efeito depende mais da causa primeira do que da causa segunda, porque a causa segunda não age senão em virtude da causa primeira. Que a razão humana seja a regra da vontade humana, pela qual sua bondade é medida, procede essa regra da lei eterna, que é a razão divina. Por isso, diz o Salmo 4: ‘Muitos dizem: Quem nos mostrará o bem? Senhor, a luz do teu rosto está impressa em nós: como se dissesse: ‘A luz da razão que está em nós, em tanto nos pode mostrar o bem e regular nossa vontade, enquanto é a luz de teu rosto, isto é, derivada de teu rosto.’ Por isso, é evidente que muito mais depende a bondade da vontade humana da lei eterna, do que da razão humana, e quando falha a razão humana, é necessário recorrer à lei eterna.” “in omnibus causis ordinatis,

A lei natural é essencialmente racional³⁹⁶ e, assim como a razão, ela é imutável³⁹⁷. Contudo, em sua aplicação, a razão pode se enganar, pois as más inclinações da natureza decaída, como, por exemplo, erro no especulativo ou os maus hábitos, podem em parte obscurecer a lei natural nos corações dos homens³⁹⁸. Por essa razão, segundo o magistério da Igreja, Deus deu aos homens a verdade revelada, sendo que é na Igreja que se encontra o complemento e o critério da revelação. Por meio da revelação e pela infabilidade da Igreja, "a lei divina investiu o caráter positivo que deve ter toda lei destinada a reger em detalhes as ações humanas e a reger as relações da vida pública e privada"³⁹⁹. A Igreja, na sua autoconsciência, procura observar plenamente essa lei e fixar seus termos e determinar seu alcance. Por meio da Igreja, a lei se torna, portanto, precisa.

Nesse sentido, Pio XII entende que a laicização da sociedade, subtraindo o homem, a família e o Estado da influência da ideia de Deus e do ensino da Igreja⁴⁰⁰, conduziu a Europa ao afastamento da doutrina de Cristo e, por conseguinte, tornou-a menos ciente da lei natural, inclinada à corrupção do

effectus plus dependet a causa prima quam a causa secunda, quia causa secunda non agit nisi in virtute primae causae. Quod autem ratio humana sit regula voluntatis humanae, ex qua eius bonitas mensuretur, habet ex lege aeterna, quae est ratio divina. Unde in Psalmo IV, dicitur, multi dicunt, quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui, domine, quasi diceret, lumen rationis quod in nobis est, intantum potest nobis ostendere bona, et nostram voluntatem regulare, in quantum est lumen vultus tui, idest a vultu tuo derivatum. Unde manifestum est quod multo magis dependet bonitas voluntatis humanae a lege aeterna, quam a ratione humana, et ubi deficit humana ratio, oportet ad rationem aeternam recurrere." Ibid, Ia, IIae, q. 19, a. 4.

³⁹⁶ Ibid, q. 94, a. 1.

³⁹⁷ A lei tem como norma suprema a razão (Ibid, q. 90, a. 4). A lei natural é reconhecida pela razão como sendo conforme a natureza. Enquanto derivação da razão suprema, a lei natural é, segundo o Magistério da Igreja, imutável. Tomás de Aquino afirma que quanto aos primeiros princípios da lei da natureza, a lei natural é imutável. Em relação aos preceitos segundos, que são conclusões particulares dos primeiros princípios, ela pode ser alterada em algo particular e em poucos casos, em razão de algumas causas especiais. Cf.: Ibid, q. 94, a.5.

³⁹⁸ Ibid, q. 94, a. 6.

³⁹⁹ "la loi divine a revêtu le caractère éminemment positif que doit avoir toute lois destinée à regir dans le détail les actions humaines, et à régir dans le détail les actions humaines, et à régler tous les rapports de la vie publique et de la vie privée." PÉRIN, Charles, Op. Cit. p. 169.. Nesse sentido: ROMANO, Roberto. *Brasil: Igreja contra o Estado*. Op. Cit., p. 62, 40-42.

⁴⁰⁰ PIO XII. *Summi Pontificatus*. Op. Cit., parag. 22.

paganismo, à desordem externa e interna, pública e privada, ou, enfim, a um mundo não civilizado⁴⁰¹.

O Pontífice confronta a situação da Europa em seu tempo com a cristandade medieval:

“É verdade também que nos tempos em que a Europa se irmanara com ideais idênticos recebidos da pregação cristã, não faltaram dissídios, desordens e guerras que a desolaram; mas talvez nunca se tenha experimentado tão agudamente o desalento dos nossos dias sobre a possibilidade de conciliação; viva era então a consciência do justo e do injusto, do lícito e do ilícito, que facilita os entendimentos, enquanto freia o desencadear das paixões e deixa aberta a via a um honesto acordo. Nos nossos dias, ao contrário, os dissídios provêm não somente do ímpeto de paixões rebeldes, mas de uma profunda crise espiritual que subverte os sãos princípios da moral privada e pública.”⁴⁰²

Durante a Idade Média, na Europa, a Igreja exercia a jurisdição em todas as questões de moral e de justiça e funcionava como um tribunal supremo para as questões internacionais, respondendo pela necessidade de paz e segurança entre os povos. A Igreja se constituía mestra das consciências e diretora da sociedade internacional. Nessa configuração, a vontade das nações concorria com o direito da Igreja para formar a extensa unidade moral e política da cristandade. Tal unidade estendia-se também nos costumes e na vida privada e pública das nações. O direito,

⁴⁰¹ “Enfraquecida a fé em Deus e em Jesus Cristo, ofuscada nos ânimos a luz dos princípios morais, fica a descoberto o único e insubstituível alicerce daquela estabilidade e tranquilidade, daquela ordem externa, e interna, privada e pública, única que pode gerar e salvaguardar a prosperidade dos Estados.” “Siquidem remissa ac debilitata Dei divinique Redemptoris fide, ac luce obumbrata in animis, quae ex universalibus probitatis honestisque normis oritur, iam unum illud atque unicum labefactatur stabilitatis tranquillitatisque fundamentum, quo privatus ac publicus animorum rerumque ordo innititur, qui quidem sollummodo potest civitatum prosperitatem gignere ac sartam tectamque servare.” Ibid, parag. 24.

⁴⁰² “Tum etiam pro certo, cum. Europae gentes fraterno illo continebantur foedere, quod eadem alebant christiana instituta ac praecepta, non dissidia, non rerum conversiones, non populantia bella deerant; sed nunquam alias forsitan, ut in praesens, tam fratto homines affiictoque fuere animo, quandoquidem acri trepidatione cernunt quam difficile sit suis mederi malis. Dum contra superiore aetate praesens mentibus animisque erat quid fas, quid nefas esset, quid liceret, quid denique illicitum esset: quod quidem et consensiones faciliores reddit, et concitatas cupidines coércet, et ad honestam rerum compositionem viam pandit ac munit. Hisce tamen cliebus non ex vehementi tantummodo intemperantis animi impetu oriuntur dissidia, sed ex intimae potius conscientiae perturbatione defectioneque, ex qua privatae ac publicae probitatis honestisque normae temere subvertuntur.” Ibid, parag. 25.

ainda que muitas vezes violado na prática, lembra Pio XII, sempre conservava seu vigor e permanecia como regra certa pela qual as nações eram julgadas.

Após apontar, de maneira geral, os problemas de sua época e relembrar o modelo da cristandade, Pio XII destaca, de modo especial, dois problemas que tornam quase impossíveis ou incertas as relações internacionais pacíficas: o esquecimento da lei da caridade e o totalitarismo. Ele trata, em primeiro lugar, do esquecimento da lei da caridade e apresenta os fundamentos da sociedade internacional.

Segundo Pio XII, a lei de caridade e solidariedade humana se impõe 1) pela identidade de origem, 2) pela igualdade da natureza racional em todos os homens, sem distinção de povos, 3) pelo sacrifício da redenção oferecido em favor de toda humanidade pecadora.⁴⁰³

O Pontífice relata, inicialmente, os fatos descritos nas Escrituras, particularmente no livro da Gênese, sobre a origem dos homens⁴⁰⁴: o homem foi criado por Deus à sua imagem e semelhança, recebendo Dele uma natureza racional, composta de corpo material e alma espiritual e imortal. A partir do primeiro casal criado (Adão e Eva), originaram-se os outros homens que, ao longo do tempo, propagaram-se e ocuparam o mundo. Dessa maneira, os homens, segundo Pio XII, têm um duplo elo de origem: os homens possuem a mesma causa transcendente, Deus, e a mesma linhagem terrestre, ou seja, o primeiro casal criado por Deus.

Isso implica que todos os homens pertencem a uma mesma linhagem que remonta ao Criador. Deus é o pai de todos e, portanto, todos os homens têm o direito de invocá-Lo como tal, independentemente de qual raça ou nação pertença ou de quaisquer outras diferenças acidentais, pois isso não altera a dependência original e essencial dos homens em relação ao Criador. Por essas razões, concluiu-se que cada homem está unido com o gênero humano como uma família em consequência da criação original do homem pelo Criador e também por força da

⁴⁰³ Ibid, parag. 27.

⁴⁰⁴ Ibid, parag 28 e 29.

relação de paternidade que cada um possui com Deus. Jesus Cristo, o Deus que se fez homem, por meio do sacrifício da paixão, restituiu e reforçou a amizade primitiva com Deus que fora corrompida pelo pecado original, tornou-se o mediador entre Deus e os homens⁴⁰⁵ e deixou como mandamento “amai-vos uns aos outros, como eu vos amei”⁴⁰⁶.

Pio XII apresenta algumas inferências a partir da conclusão da unidade do gênero humano em razão da origem comum em Deus:

“um só "Deus e Pai de todos, aquele que está acima de todos, por todos e em todos" (Ef 4,6): na igualdade de natureza, igualmente constituída em todos de corpo material e alma espiritual e imortal; na unidade do fim imediato e da sua missão no mundo; na unidade de habitação, a terra, de cujos bens, por direito natural, todos os homens podem valer-se a fim de sustentar e desenvolver a vida; na unidade do fim sobrenatural, o próprio Deus, a que todos devem tender; na unidade dos meios para conseguir tal fim.”⁴⁰⁷

De maneira concomitante a essas considerações de ordem sobrenatural e exegética, Pio XII também explicita a unidade de natureza e o instinto universal de solidariedade entre homens do ponto de vista da ordem natural: o instinto de solidariedade que leva os homens a conviverem uns com os outros nasce da unidade de natureza entre os mesmos:

“À luz desta unidade de direito e de fato de toda a humanidade, os indivíduos não nos aparecem desligados entre si, como grãos de areia; mas sim unidos por relações, diversas com o variar dos tempos, mas orgânicas, harmoniosas e mútuas, por natural e sobrenatural destino e impulso. E os povos, evoluindo e diferenciando-se segundo as diversas condições de vida e de cultura, não são destinados a quebrar a unidade do gênero humano, mas sim a enriquecê-lo e aformoseá-lo, com a comunicação dos seus dotes peculiares e com aquela recíproca permuta dos bens, possível e ao mesmo tempo eficaz somente quando um mútuo

⁴⁰⁵ Ibid, parag. 30.

⁴⁰⁶ “ut diligatis invicem, sicut dilexi vos.” *Ioannem*, 15, 12.

⁴⁰⁷ “« Unus Deus et Pater omnium, qui est super omnes et per omnia et in omnibus nobis » (*Eph.*, XV, 6); itemque natura unum, quae ex corporis concretione et ex immortalis spiritualique animo constat; unum ob proxime omnibus assequendum finem, obque commune per praesentis huius vitae decursum fungendum munus; unum ob eandem habitationem, terrarum nempe orbem, cuius opibus naturali iure omnes frui possunt, ut sese alere queant seseque ad auctiora incrementa provehere; unum denique ob supernum finem, Deum ipsum, quo contendant omnes oportet, et ob res atque adiumenta, quibus eundem finem tandem aliquando contingere valeant.” PIO XII. *Summi Pontificatus*. Op. Cit., parag. 29.

amor e uma caridade vivamente sentida venha unir todos os filhos do mesmo Pai e todos os redimidos pelo mesmo sangue divino.”⁴⁰⁸

Tomás de Aquino, seguindo o ensinamento de Aristóteles⁴⁰⁹, afirma que o homem é, naturalmente, um animal social e político⁴¹⁰: vivendo em multidão, os homens podem, de forma mais idônea, alcançar seus fins superiores. De acordo com Aquino, as limitações, em primeiro lugar, da natureza humana⁴¹¹, e, de forma

⁴⁰⁸ “Quamobrem, si hanc iure ac reapse datam totius humani generis unitatem intente consideramus, non seiuncti nobis singuli cives, quasi arenarum grana, videntur, sed inter se potius apto compositoque ordine ac mutua variaque ob temporum diversitatem necessitudine congregati ex naturali ac superna impulsione destinationeque. Et cum gentes ad humaniorem cultura evehantur, et pro rerum vitaeque condicionibus inter se dissimiles fiant, non idcirco debent humanae familiae unitatem infringere, sed eandem potius familiarin, suis ipsarum communicatis dotibus animique ornamentis, ditare, itemque mutuo illo bonorum commercio, quod tum solummodo efficienterque haberi potest, cum vivida ac flagrans caritas omnes eiusdem Patris filios omnesque eodem divino cruore redemptos homines fraterno foedere coagmentat.” Ibid, parag. 33.

⁴⁰⁹ “Assim, por um lado, é manifesto que a cidade tem, por natureza, preferência sobre o indivíduo e cada indivíduo sozinho não é autossustentável, conseqüentemente em relação à cidade é como as outras partes em relação ao seu todo. Por outro lado, um homem incapaz de integrar-se em uma comunidade, ou que seja autossustentável a ponto de não ter necessidade de integrar-se, não é parte de uma cidade, sendo ou uma besta ou um deus.” “οτι μεν ουν η πολις και φισει και προτερον η εκαστος χωρισφεις, ομοιως τοις αλλοις μερεσιν εξει προς το ολον ο δε μη δυναμενος κοινωνειν, η μεδεν δεομενος δι αυταρκεια, ουδεν μερος πολεως, ωστε η θηριον η θεος.”⁴⁰⁹ ARISTÓTELES. Política, livro I, 1253 a. In: NEWMAN, W. L. (org. e trad.) *The Politics of Aristotle*. Vol. II. Oxford: Oxford, 2000.

⁴¹⁰ “Tem todo homem, dada naturalmente, a luz da razão, pela qual é dirigido ao fim, nos seus atos. (...) É, todavia, o homem, por natureza, animal sociável e político, vivendo em multidão, ainda mais que em todos os outros animais, o que se evidencia pela natural necessidade.” “Est autem unicuique hominum naturaliter insitum rationis lumen, quo in suis actibus dirigatur ad finem. (...) Naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum, in multitudine vivens, magis etiam quam omnia alia animalia, quod quidem naturalis necessitas declarat”. AQUINO, Tomás de. *De regno ad regem Cypri*. Op. Cit. Liber I, cap. 01. Outros autores, como Francisco Suarez e Hugo Grotius, apontam que os homens possuem, naturalmente, um desejo de sociedade (appetitus societatis) que os impele a buscar a vida em sociedade: “E entre as coisas que são próprias do homem está o desejo de sociedade, isto é, o de comunidade; não de qualquer sociedade, mas uma tranquila e ordenada segundo seu próprio entendimento, com os quais pertencem ao seu gênero” “Inter haec autem quae homini sunt propria est appetitus societatis, id est communitatis non qualiscunque sed tranquillae, & pro sui intellectus modo ordinatae, cum his qui sui sunt generis.” (minha tradução). GROTIUS, Hugo. *De iure belli ac pacis Prolegomena*, 6. In: <http://gallica.bnf.fr/scripts/ConsultationTout.exe?O=N058022&E=0> (Acesso em 20 de Outubro de 2009)

⁴¹¹ “Realmente, aos outros animais preparou a natureza o alimento, a vestimenta dos pêlos, a defesa, tal como os dentes, os chifres, as unhas ou, pelo menos, a velocidade para a fuga. Foi, porém, o homem criado sem a preparação de nada disso pela natureza, e, em lugar de tudo, coube-lhe a razão, pela qual pudesse granjear, por meio das próprias mãos, todas as coisas, para o que é insuficiente um homem só. Por cuja causa, não poderia um homem levar suficientemente a vida por si. Logo, é natural ao homem viver na sociedade de muitos. Ademais: têm os outros animais

subsequente, das outras entidades sociais (família, aldeia, cidade)⁴¹², conduzem o homem a associar-se em sociedades cada vez mais amplas para suprir as deficiências de cada uma e alcançar, assim, os seus fins superiores.

Na família, o homem encontra autossuficiência em relação à nutrição e à procriação. Na aldeia, a autossuficiência é atingida no que diz respeito à profissão. Na cidade, em princípio, há, segundo Aquino, tudo o que é necessário para a vida; trata-se da sociedade perfeita. Todavia, a necessidade do homem de alcançar fins superiores, de aperfeiçoamento material, intelectual, moral, de desenvolver suas

inato o discernimento natural do que lhes é útil ou nocivo, como a ovelha vê, naturalmente, no lobo, um inimigo. Há, até, certos animais que, por aptidão natural, conhecem ervas medicinais e outras coisas necessárias à vida deles. O homem, no entanto, possui somente em geral o conhecimento natural do que lhe é necessário à sua vida, como quem possa chegar, dos primeiros princípios universais, ao conhecimento das coisas particulares necessárias à vida humana. Ora, não é possível abarcar um homem todas essas coisas pela razão. Por onde é necessário ao homem viver em multidão, para que um seja ajudado por outro e pesquise nas diversas matérias, a saber, uns na medicina, outro nisto, aquele outro noutra coisa.” “Aliis enim animalibus natura praeparavit cibum, tegumenta pilorum, defensionem, ut dentes, cornua, ungues, vel saltem velocitatem ad fugam. Homo autem institutus est nullo horum sibi a natura praeparato, sed loco omnium data est ei ratio, per quam sibi haec omnia officio manuum posset praeparare, ad quae omnia praeparanda unus homo non sufficit. Nam unus homo per se sufficienter vitam transigere non posset. Est igitur homini naturale quod in societate multorum vivat. Amplius: aliis animalibus insita est naturalis industria ad omnia ea quae sunt eis utilia vel nociva, sicut ovis naturaliter aestimat lupum inimicum. Quaedam etiam animalia ex naturali industria cognoscunt aliquas herbas medicinales et alia eorum vitae necessaria. Homo autem horum, quae sunt suae vitae necessaria, naturalem cognitionem habet solum in communi, quasi eo per rationem valente ex universalibus principiis ad cognitionem singulorum, quae necessaria sunt humanae vitae, pervenire. Non est autem possibile quod unus homo ad omnia huiusmodi per suam rationem pertingat. Est igitur necessarium homini quod in multitudine vivat, ut unus ab alio adiuvetur et diversi diversis inveniendis per rationem occupentur, puta, unus in medicina, alius in hoc, alius in alio.” AQUINO, Tomás de. *De regno ad regem Cyprí*. Op. Cit. Liber I, cap. 01.

⁴¹² “Competindo ao homem viver em multidão, por não se bastar para as necessidades da vida, permanecendo solitário, tanto mais perfeita será a sociedade da multidão, quanto mais autossuficiente for para as necessidades da vida. Tem a família, no seu lar, algo suficiente para a vida, quanto aos atos naturais de nutrição, geração da prole e coisas semelhantes; o mesmo numa aldeia, no pertinente a uma profissão; na cidade, porém, que é a comunidade perfeita [em princípio deve haver suficiência], quanto a todo o necessário à vida; e mais ainda em um país, em razão da necessidade da solidariedade guerreira e de mútuo auxílio contra os inimigos.” “Cum autem homini competat in multitudine vivere, quia sibi non sufficit ad necessaria vitae si solitarius maneat, oportet quod tanto sit perfectior multitudinis societas, quanto magis per se sufficiens erit ad necessaria vitae. Habetur siquidem aliqua vitae sufficientia in una familia domus unius, quantum scilicet ad naturales actus nutritionis, et prolis generandae, et aliorum huiusmodi; in uno autem vico, quantum ad ea quae ad unum artificium pertinent; in civitate vero, quae est perfecta communitas, quantum ad omnia necessaria vitae; sed adhuc magis in provincia una propter necessitatem compugnationis et mutui auxilii contra hostes.” Ibid. Liber I, cap. 2. A observação entre chaves é minha.

faculdades e alcançar maior grau de civilização, estimula o homem a ultrapassar as fronteiras do Estado e a se relacionar em uma sociedade mais ampla, a sociedade internacional⁴¹³.

Embora em grau menor que o indivíduo, o Estado também sofre deficiências conduzindo-o a estabelecer relações internacionais. A deficiência que um Estado pode enfrentar não está apenas no âmbito econômico, como, por exemplo, nos recursos minerais e do solo, necessários para a indústria e a agricultura, movendo-o a estabelecer o comércio internacional⁴¹⁴, mas também em outras áreas, como, por exemplo, no âmbito científico, técnico e cultural, ou mesmo em razão do

⁴¹³ "Normalmente, no entanto, o bem comum que uma nação, abandonada aos seus próprios recursos, pode esperar para conferir aos seus membros é muito limitado. Inclui apenas uma parte daquelas condições gerais através da qual, de acordo com Santo Tomás, cada um pode realizar 'todo o bem de uma vida humana'. Isolados e forçados a voltar sobre si mesmo, um povo descobre que as suas possibilidades de subsistência e desenvolvimento e a sua prosperidade material são estritamente limitadas pelo nível a que um povo pode alcançar por seus próprios métodos de cultura intelectual e moral, cultura essa que em breve endurece e tornar-se pobre, a menos que tenha a sorte de ser enriquecida pelos contatos do estrangeiro." "Ordinarily, however, the common good which a nation, left to its own resources, can hope to bestow on its members is very limited. It includes only one portion of those general conditions through which, according to Saint Thomas, each one may realize 'the entire good of a human life'. Isolated and forced back upon itself, a people finds that its possibilities of livelihood and development and its material prosperity are strictly limited by the level to which a people can raise itself by its own methods of intellectual and moral culture, that culture will soon harden and become impoverished unless it is fortunate enough to be enriched by foreign contacts." (minha tradução) MULLER, A. Op. Cit., p. 233.

⁴¹⁴ "Dois, contudo, são os modos de poder uma cidade prover-se de coisas. Um, como foi dito, pela fertilidade da região, produtora abundante de tudo quanto requer a necessidade da vida humana. Outro, pelo uso do comércio que para aí conduz, de partes diversas, o necessário para a vida. Quanto ao primeiro, já se apreende com clareza ser o mais conveniente; que tanto mais excelente é algo, quanto mais se basta por si; pois aquele que doutro necessita se declara deficiente. (...) Não devem, todavia, os negociantes ser excluídos completamente da cidade, dado que se não pode com facilidade encontrar local de tal forma transbordante em todos os gêneros necessários à vida, que não necessite de alguns importados de alhures. Além disso, tornar-se-ia prejudicial a muitos a grande quantidade das coisas que aí superabundassem, se não pudessem, por intermédio dos mercadores, ser transferidas para outras partes. Por isso, importa que uma cidade perfeita use comércio, mas com moderação." "Duo tamen sunt modi quibus alicui civitati potest affluentia rerum suppetere. Unus, qui dictus est, propter regionis fertilitatem abunde omnia producentis, quae humanae vitae requirit necessitas. Alius autem per mercationis usum, ex quo ibidem necessaria vitae ex diversis partibus adducantur. Primus autem modus convenientior esse manifeste convincitur. Tanto enim aliquid dignius est, quanto per se sufficientius invenitur: quia quod alio indiget, deficiens esse monstratur. (...) Nec tamen negotiatores omnino a civitate oportet excludi, quia non de facili potest inveniri locus qui sic omnibus vitae necessariis abundet quod non indigeat aliquibus aliunde allatis; eorumque quae in eodem loco superabundant eodem modo redderetur multis damnosa copia, si per mercatorum officium ad alia loca transferri non possent. Unde oportet quod perfecta civitas moderate mercatoribus utatur." Ibid. Liber II, cap. 2.

crescimento populacional, levando a processos migratórios. A sociedade internacional nasce, portanto, da unidade de natureza entre os homens que, dotados do movimento natural de associação para alcançar em multidão os seus fins, transpõem o Estado para se relacionarem com toda a humanidade⁴¹⁵.

As diferenças entre os povos não rompem a unidade do gênero humano, mas a elas se moldam e tornam mais ampla a unidade⁴¹⁶. Pio XII entende que a consciência da fraternidade universal não está em contraste com o patriotismo e os interesses legítimos. Aliás, toma como exemplo o próprio Cristo:

“E o divino Mestre deu também exemplo dessa preferência pela sua pátria, chorando sobre as ruínas da Cidade Santa. Mas o legítimo e justo amor à própria pátria não deve excluir a universalidade da caridade cristã que faz considerar também aos outros e a sua prosperidade, na luz pacificadora do amor.”⁴¹⁷

O Pontífice conclui essa parte da encíclica em que apresenta os fundamentos das relações internacionais salientando que a Igreja não deprecia as características que cada povo possui, mas, antes, considera como patrimônio precioso, contanto que “não contrastem com os deveres da humanidade derivados da unidade de origem e comum destino”⁴¹⁸. Segundo ele, o fim sobrenatural a que todos os homens devem tender é outro elemento de unidade internacional. Por essa razão, por mais contrastes que existam entre os povos, nada mais disso existe a partir do ideal cristão: “E vos revestistes do homem novo, que se renova para o conhecimento segundo a imagem do seu Criador. Aí não há mais grego e judeu,

⁴¹⁵ Sobre a origem da sociedade internacional a partir do movimento natural do homem de sociabilidade, confira: MULLER, A. Op. Cit., p. 230-243. MESSINEO, A. Op. Cit., p. 43-65.

⁴¹⁶ PIO XII. *Summi Pontificatus*. Op. Cit., parag. 33.

⁴¹⁷ “Hoc Divinus ipse Magister ex sua agendi ratione patefecit, cum potiore amore erga patriam solum exarsit, atque imminente Urbis Sanctae ruinae maestissime illacrimavit. At patria caritas, iure meritoque alenda, christianae in universos homines caritatis praecepto non obstet, non officiat, quod ceteros quoque omnes eorumque profectus in paciferi amoris luce collocat.” Ibid, parag. 36.

⁴¹⁸ “si modo officiis non adversentur, quae communis mortali omnium origo communisque destinatio imponant.” Ibid, parag. 34.

circunciso e incircunciso, bárbaro e cita, escravo e livre, mas Cristo é tudo e em todos."⁴¹⁹

Após relatar o problema do esquecimento da lei da caridade, Pio XII aponta para outro obstáculo que torna as relações internacionais insustentáveis: o totalitarismo. Isso se refere a um problema particular da época. Grande parte dos países, especialmente da Europa, adotaram, a partir da década de vinte do século passado até a eclosão da Segunda Guerra Mundial, ditaduras com regimes políticos - cada um em certa medida - autocratas ou totalitários⁴²⁰. Nesse último caso, os exemplos paradigmáticos são o nazismo na Alemanha e o comunismo na URSS⁴²¹. O Pontífice considera que os países que dispensam a autoridade civil de qualquer dependência de Deus e lhe concedem ilimitada faculdade de ação são nocivos ao bem-estar e a convivência pacífica dos povos. O totalitarismo é definido por Pio XII da seguinte forma:

“Renegada assim a autoridade de Deus e o império da sua lei, o poder civil, por consequência inevitável, tende a atribuir a si aquela absoluta autonomia que compete ao Autor Supremo; a substituir-se ao Onipotente; elevando o Estado ou a coletividade a fim último da vida; a critério sumo da ordem moral e jurídica, e interdizendo dessa maneira todo o apelo aos princípios da razão natural e da consciência cristã.”⁴²²

Dentre as diversas raízes intelectuais do totalitarismo e do Terceiro Reich, nota-se especialmente a influência de Hegel⁴²³. No pensamento político do filósofo

⁴¹⁹ ““et induentes novum eum, qui renovatur in agnitionem secundum imaginem eius qui creavit illum: ubi non est gentilis et Iudaeus, circumcisio et praepitium, Barbarus et Scythia, servus et liber: sed omnia, et omnibus Christus.” *Ad Colossenses*, 3, 10-11.

⁴²⁰ HOBBSAWM, Eric. *Era dos Extremos*. Op. Cit., p. 115-119. No mesmo sentido: ROMANO, Roberto. *Conservadorismo Romântico – origem do totalitarismo*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981, p. 21.

⁴²¹ POLIN, Claude. *Le Totalitarisme*. Paris: PUF, 1982, p. 38.

⁴²² “Itaque divina posthabita auctoritate eiusque legis imperio, id necessario consequitur ut civilis potestas absolutissima nullique obnoxia iura usurpet, quae ad summum Creatorem unice pertinent; utque, in eiusdem Creatoris locum suffecta, rem publicam vel civium communitatem efferat quasi supremam totius humanae vitae metam maximamque normam in iuris morumque ordine habendam; atque adeo omnes prohibeat quominus ad naturalis rationis christianaeque conscientiae praecepta refugiant.” PIO XII. *Summi Pontificatus*. Op. Cit., parag. 39.

⁴²³ SHIRER, Willian L. *Ascensão e Queda do Terceiro Reich*. Vol. I. Tradução de Pedro Pomar. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1964, p. 158.

alemão, o Estado é o fim supremo da vida humana⁴²⁴. É nele que o indivíduo se realiza e se exaure plenamente:

“O Estado, como realidade efetiva da vontade substancial, realidade efetiva que ele tem na autoconsciência particular erguida à universalidade do Estado, é o racional em si e por si. Esta unidade substancial é o auto-fim absoluto, imoto, no qual a liberdade chega ao seu supremo direito, assim como este fim-último tem o direito supremo em face dos singulares, cujo dever supremo é o de ser membro do Estado.”⁴²⁵

Hegel chama a família, a sociedade civil e o Estado de momentos da Ideia que passam através da “substância ética” a caminho da sua objetivação. A noção de sociedade civil segue logicamente do rompimento da família. Enquanto a família ainda subsiste como uma família, seus membros não possuem uma relação de pessoas independentes. Com o rompimento da família, eles adquirem esse estado. Consequentemente surge uma multiplicidade de pessoas independentes, externamente relacionadas como átomos sociais independentes. Enquanto elas permanecem dentro da família elas não serão fins nelas mesmas; a família será o fim delas - um fim mais alto que o indivíduo. Porém, na sociedade civil, cada pessoa atômica independente se torna um fim nela mesmo, e não admite nenhum outro fim que ela mesma. Cada indivíduo está inclinado a se tratar como um fim e tratar todos os outros somente como meios para os seus fins. Nessa situação, cada um fica completamente dependente de todos os outros: sem outros indivíduos, considerados como meios, ele não poderia atingir os seus fins. Por conseguinte, surge uma interdependência absoluta de todos em relação a todos: cada indivíduo usa todos os demais como meios para a satisfação de suas necessidades. Este estado de dependência mútua de pessoas independentes é a sociedade civil⁴²⁶.

Esse processo se completa no Estado. O fim do indivíduo, e de todo indivíduo, é agora idêntico ao fim universal do Estado. Isso dá a definição, ou a

⁴²⁴ Nesse sentido: ROMANO, Roberto. *Conservadorismo Romântico – origem do totalitarismo*. Op. Cit., p. 60 et seq.

⁴²⁵ HEGEL, G. W. F. *O Estado*. Tradução de Marcos Lutz Müller. Campinas, IFCH/Unicamp, Textos Didáticos, n° 32, maio de 1998, parag. 258, p. 25.

⁴²⁶ Id. HEGEL, G. W. F. *A Sociedade Civil*. Tradução de Marcos Lutz Müller. Campinas, IFCH/Unicamp, Textos Didáticos, n° 21, setembro de 2000, parag. 182-188, pag. 15-23.

Ideia, de Estado: a unidade na diferença do princípio universal da família e do princípio particular da sociedade civil. Trata-se da síntese da tríade, a reconciliação entre o universal e o particular. No Estado, segundo Hegel, os indivíduos são partes ao mesmo tempo em que são idênticos com a vida do todo, o Estado. Esse é, então, o próprio indivíduo objetivado e eternizado pela eliminação dos traços efêmeros e acidentais e a retenção do que é universal nele. O Estado é o absoluto, o fim, a personificação e atualização da Ideia ética. É o momento em que a Ideia alcança seu mais alto desenvolvimento: “O Estado não é um meio para assegurar o bem-estar do indivíduo. O Estado não é um meio para qualquer coisa. O Estado é um fim em si mesmo. E porque é um fim mais alto que o indivíduo, isso pode exigir o sacrifício desse para o seu fim mais alto. (...) O Estado é o fim mais alto.”⁴²⁷

Pio XII entende que atribuir ao Estado o fim último da vida e o fim a que tudo está dirigido e subordinado não apenas é uma usurpação da competência do Onipotente como também prejudica a prosperidade duradoura das nações⁴²⁸. Ademais, a utilização ou arrogação pelo Estado das atividades da iniciativa privada prejudica o bem público, pois estão apartadas do seu ambiente natural, que é de responsabilidade do particular⁴²⁹. O Pontífice assevera que, por força de circunstâncias contingentes, tal modo de proceder pode às vezes alcançar algum sucesso material, mas em certo momento esse edifício construído sobre bases tão fracas ruirá⁴³⁰.

O Papa também acrescenta que os jovens e as famílias podem sofrer as consequências dos erros de sua época e comprometer o futuro de todas as gerações vindouras. A educação do regime totalitário desenvolve virtudes cívicas unicamente visando ao sucesso político e não qualidades morais e intelectuais e

⁴²⁷ “It [the state] is not a means for securing the welfare of the individual. It is not a means for anything. It is an end in itself. And because it is a higher end than the individual, it may demand the sacrifice of the latter to its higher ends. (...) The state is the higher end.” STACE, W. T. *The Philosophy of Hegel*. New York: Dover, 1955, p. 427. (minha tradução)

⁴²⁸ PIO XII. *Summi Pontificatus*. Op. Cit., parag. 45.

⁴²⁹ Ibid, parag. 46.

⁴³⁰ Ibid, parag. 42.

virtudes que enobrecem o cidadão⁴³¹. A família, nesse regime político, só encontra seu valor se inserida nos objetivos políticos do Estado⁴³². Ademais, resta claro para Pio XII que as consequências da guerra são extremamente deletérias para os jovens e também um grande sofrimento para as mães e os pais. Esse sofrimento, segundo o Pontífice, as estatísticas não podem citar⁴³³.

Ao mesmo tempo em que aponta os problemas do totalitarismo, Pio XII apresenta o ensino tradicional da Igreja sobre o Estado e a soberania civil:

“Quer o Criador que exista a soberania civil, como afirmou sapientemente o nosso grande predecessor Leão XIII na encíclica *Immortale Dei*, para que regule a vida social de acordo com as prescrições de uma ordem imutável nos seus princípios universais, para que torne mais fácil à pessoa humana, na ordem temporal, alcançar a perfeição física, intelectual e moral, e para que a ajude a conseguir o fim sobrenatural. Nobre prerrogativa e missão do Estado é, pois, o fiscalizar, auxiliar e ordenar as atividades particulares e individuais da vida nacional, fazendo-as convergir harmonicamente para o bem comum, que não pode ser determinado por concepções arbitrárias, nem pode receber a sua norma primariamente da prosperidade material da sociedade, mas sim do desenvolvimento harmônico e da perfeição natural do homem, a quem, como meio, é pelo Criador destinada a sociedade.”⁴³⁴

O Pontífice, com essas considerações sobre o Estado, retoma os ensinamentos de Tomás de Aquino no *De regno ad regem Cypri*. Nesse livro, o filósofo afirma que “governar é conduzir conveniente ao devido fim o que é

⁴³¹ Ibid, parag. 48.

⁴³² Ibid, parag. 47.

⁴³³ Ibid, parag. 49.

⁴³⁴ “Etenim civitatis imperium, quemadmodum per Encyclicas Litteras Immortale Dei sapientissimus Decessor Noster p. m. Leo XIII edocet, idcirco a summo omnium Creatore statutum est, ut ex illius ordinis praescriptione, qui in universalibus, qui bus regitur, principiis ac normis incommutabilis consistit, publicam rem moderetur; ut humanae personae, in praesenti hac vita, ad corporis mentisque vires quod attinet et ad rite componendos mores, perfectionis adeptionem faciliorem reddat; utque cives adiuvet ad supernum sibi destinatum finem assequendum. Eo igitur nobilissimo munere fungitur res publica, ut, in nationis vita, privata singulorum incepta et opera recognoscat, temperet atque promoveat; eaque ad commune omnium bonum convenienter dirigat, quod quidem non ex alicuius arbitrio, neque solummodo a terrena civilis societatis prosperitate, veluti a primaria ratione sua definiatur, sed ex naturali potius hominis perfectione congruenter provehenda, ad quam civitas ipsa a supremo Creatore, quasi instrumentum atque praesidium, destinatur.” Ibid, parag. 43-44.

governado”⁴³⁵. Em seguida, Aquino desenvolve sua argumentação, afirmando que se o homem não tivesse outro fim fora de si mesmo, bastaria, para se conservar imune, que o governasse um médico para sua saúde, um ecônomo para sua alimentação, um professor para a ciência. Contudo, o fim da multidão é a vida virtuosa. O fim da associação humana, portanto, é a vida virtuosa, isto é, a perfeição natural do homem, e não a prosperidade material, como lembra Pio XII. E o homem, vivendo segundo a virtude, está ordenado a um fim ulterior, sobrenatural, como assevera Leão XIII, que compete à Igreja. A autoridade ou soberania civil deve ser exercida precisamente para ordenar os homens ao bem comum, estabelecendo as condições necessárias para a boa vida, de maneira que o homem possa exercitar a virtude⁴³⁶. De acordo com Tomás de Aquino, tanto no

⁴³⁵ “gubernare est, id quod gubernatur, convenienter ad debitum finem perducere” AQUINO, Tomás de. *De regno ad regem Cypri*. Liber I, cap. 15 In: [HTTP://www.corpusthomicum.org/cpo.html](http://www.corpusthomicum.org/cpo.html). Acesso em 17/09/2009. (minha tradução).

⁴³⁶ “Duas coisas se requerem para a boa vida de um homem: uma principal, que é a ação segundo a virtude, pois a virtude é aquilo pelo que se vive bem; outra, secundária e como que instrumental, isto é, a suficiência dos bens corpóreos, cujo uso é necessário ao exercício das virtudes. Todavia, a própria unidade do homem tem por causa a natureza, enquanto a unidade da multidão, que é denominada paz, deve ser procurada pela indústria do dirigente. Assim, pois, três condições se exigem para instaurar a boa vida da multidão. Primeira, que a multidão se estabeleça na unidade da paz. Segunda, ser essa multidão, unida pelo vínculo da paz, dirigida a proceder bem. Pois, assim como o homem nada pode fazer de bem, se não for pressuposta a unidade de suas partes, também assim a multidão dos homens, carente da unidade da paz, é impedida de bem proceder, enquanto anda em briga consigo mesma. Terceira, requer-se que, por indústria do dirigente, haja abundância suficiente do necessário para o bem viver. Por onde, constituída a boa vida na multidão por obra do rei, segue-se que deva tratar da sua conservação.” “Ad bonam autem unius hominis vitam duo requiruntur: unum principale, quod est operatio secundum virtutem (virtus enim est qua bene vivitur); aliud vero secundarium et quasi instrumentale, scilicet corporalium bonorum sufficientia, quorum usus est necessarius ad actum virtutis. Ipsa tamen hominis unitas per naturam causatur; multitudinis autem unitas, quae pax dicitur, per regentis industriam est procuranda. Sic igitur ad bonam vitam multitudinis instituendam tria requiruntur. Primo quidem, ut multitudo in unitate pacis constituatur. Secundo, ut multitudo vinculo pacis unita dirigatur ad bene agendum. Sicut enim homo nihil bene agere potest nisi praesupposita suarum partium unitate, ita hominum multitudo pacis unitate carens, dum impugnat se ipsam, impeditur a bene agendo. Tertio vero requiritur ut per regentis industriam necessariorum ad bene vivendum adsit sufficiens copia. Sic igitur bona vita per regis officium in multitudine constituta, consequens est ut ad eius conservationem intendat.”
Ibid, Liber I, cap. 16.

âmbito político como no epistemológico⁴³⁷, "onde quer haja multiplicidade, e esta multiplicidade seja ordenada para algo, é necessário que haja regência"⁴³⁸.

O homem, portanto, na concepção da Igreja, está no Estado, mas não é unicamente feito para o Estado. Ele deve cooperar para o bem comum da vida social, mas não permanece totalmente absorvido⁴³⁹. No Magistério da Igreja e de seus doutores, o homem encontra no Estado uma integração para sua deficiência e um modo de expandir a própria vida, mas não o seu fim último e sua razão de existir⁴⁴⁰.

⁴³⁷ "Como ensina o Filósofo em seus escritos Políticos, quando vários são ordenados a algo um, é necessário que um deles seja regulador ou diretor e os demais regulados ou dirigidos. Isto, em verdade, é manifesto na união da alma e do corpo, pois, naturalmente, a alma ordena e o corpo obedece. Ocorre o mesmo com as potências da alma, pois o irascível e o concupiscível são, por ordem natural, dirigidos pela razão. Ora, todas as ciências e técnicas ordenam-se a algo de uno, isto é, à perfeição do homem que é a sua felicidade. Donde, ser necessário que uma delas seja ordenadora de todas as outras, a qual reivindica com razão o nome de sabedoria, pois, compete ao sábio ordenar os demais." Sicut docet Philophus in POLITICIS suis, quando aliqua plura ordinantur ad unum, oportet unum eorum esse regulans, sive regens, et alia regulata, sive recta. Quod quidem patet in unione animae et corporis: nam anima naturaliter imperat, et corpus obedit. Similiter etiam inter animae vires: irascibilis enim et concupiscibilis naturali ordine per rationem reguntur. Omnes autem scientiae et artes ordinantur in unum, scilicet ad hominis perfectionem, quae est eius beatitudo. Unde necesse est, quod una earum sit aliarum omnium reatrix, quae nomen sapientiae recte vindicat. Nam sapientis est alios ordinare." AQUINO, São Tomás. *Proemium In Duodecim Libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*. Tradução de Francisco Benjamin de Souza Neto. (sem editora/sem data). Parag. 1º.

⁴³⁸ NOVAES FILHO, Moacyr Ayres. *O objeto da metafísica e Deus segundo Tomás de Aquino no Proêmio do Comentário à Metafísica de Aristóteles*. (sem editora/sem data) Pág. 8.

⁴³⁹ "A integração do indivíduo no todo precisa ser concebido como um ampliação e um enriquecimento da personalidade humana, não como uma degradação do indivíduo para uma mera função de parte com nenhum valor por si. Então, a ideia cristã do valor da personalidade humana parece estar salvaguardada, e é ainda mais reafirmada na concepção acima analisada que por mais proeminente e importante que o Estado possa parecer para a completude da natureza humana, a vida política não é senão uma condição ou meio para se alcançar um tipo mais alto de perfeição." "The integration of the individual in the whole must be conceived of as an enlargement and an enrichment of the human personality, not as a degradation of the individual to the mere function of a part with no value of its own. Thus the christian idea of the value of individual personality appears to be safeguarded, and is further reasserted in the conception, which has been analyzed above, that however paramount and important the state may appear for fulfillment of human nature, political life is in its turn but a condition and means for the attainment of a higher type of perfection." D'ENTRÊVES, Alexander Passerin. *The Medieval Contribution to Political Thought*. New York: The Humanities Press, 1959, p. 29.

⁴⁴⁰ De acordo com Roberto Romano, o totalitarismo, que absorve por completo os particulares, será sempre um obstáculo para a Igreja (e o inverso também ocorre), pois o primeiro reivindica o monopólio absoluto das consciências e "destrói todo e qualquer direito de comunidades ou de indivíduos". ROMANO, Roberto. *Igreja. Domesticadora de Massas ou Fonte do Direito Coletivo*

Entre os pensadores tomistas, Francisco Suarez teve o mérito de ter realizado analiticamente uma teoria sistemática sobre a soberania civil. No mesmo sentido que Tomás de Aquino, Suarez entende que a autoridade ou poder político deriva naturalmente do fato dos homens se reunirem em um organismo coletivo, pois é necessário, em uma comunidade perfeita, uma autoridade ou poder público cuja função específica seja buscar o bem comum⁴⁴¹, exigindo dos seus membros tudo aquilo que é necessário para isso. A soberania é uma propriedade originária do Estado porque sua origem, resultado da sociabilidade humana, coincide com o nascimento da autoridade política⁴⁴².

Assim como o Estado, a família é uma sociedade natural⁴⁴³. Em ambos os entes sociais há uma autoridade: o poder político e o poder paterno. Esses poderes são naturais no sentido que a natureza exige seu estabelecimento⁴⁴⁴. O que distingue os dois poderes é que enquanto o poder paterno é subordinado a um poder superior, o poder político é um poder supremo, ou seja, não está ordenado a se submeter a outra autoridade superior da mesma ordem. Suarez define o poder político como o poder soberano para governar civilmente o Estado⁴⁴⁵. A expressão soberano (*suprema*) significa a negação de outro mais alto a quem se deve obedecer⁴⁴⁶. O poder soberano assim se chama porque não recorre a nenhum outro poder superior a ele⁴⁴⁷. O Estado, contudo, tem um fim que consiste no bem

e Individual? Uma Aporia Pós-Conciliar. Op. Cit., p. 25. No mesmo sentido: Id. *Brasil: Igreja contra o Estado*. Op. Cit., p. 152.

⁴⁴¹ SUAREZ, Francisco. *Las Leys*. Edição bilíngue: versão espanhola por J. R. E. Muniozguren. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1967, livro III, capítulo I, n. 05-06.

⁴⁴² SUAREZ, Francisco. *Las Leys*. Op. Cit., livro III, capítulo III, n. 05.

⁴⁴³ Ibid, livro III, capítulo I, n. 03.

⁴⁴⁴ COPLESTON, F. *Historia de la Filosofia*. Vol. III. Barcelona: Editorial Ariel, 1991, p. 374.

⁴⁴⁵“Assim, pois, a autoridade política pode considerar-se em si mesma e em abstrato como um certo poder soberano para governar civilmente o Estado” Nota: segundo Suarez, a autoridade política em abstrato é concretizada em uma das formas de governo (monarquia, aristocracia e democracia). “Potest igitur principatus politicus, vel per se, & praecise considerari, ut potestas quaedam suprema regendi civiliter rempublicam.” SUAREZ, Francisco. *Defensa de la fé*. Edição bilíngue. Tradução de J. R. E. Muniozguren. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1970, livro III, capítulo II, n. 4.

⁴⁴⁶ TAPARELLI D’AZEGLIO, Luigi. *Essai Théorique de Droit Naturel*. Traduzido do italiano para o francês (sem nome). Tournai: Editeur Pontifical: 1875, n. 497.

⁴⁴⁷ “Pelo qual, o poder civil se chama soberano em sua ordem quando, na mesma ordem e em relação ao seu fim, é a ele a quem se recorre em última instância dentro de sua esfera – a saber,

comum dos associados. A soberania não pode ser concebida se não se leva em conta o fim do poder político que levou os homens a se associarem. Portanto, para Suarez, a soberania do Estado não é absoluta, mas está limitada à obtenção do bem comum dos associados.

Pio XII considera que a soberania ilimitada não apenas prejudica a missão e os fins do Estado, como também torna as relações internacionais insubsistentes⁴⁴⁸. Segundo o Pontífice, é cristalino que a autonomia absoluta dos Estados coloca-se em contraste com os princípios de direito natural internacional:

“Ora, não há quem não perceba que a autonomia absoluta do Estado põe-se em aberto contraste com esta lei imanente e natural, ou melhor, nega-a radicalmente, deixando à mercê da vontade dos governantes a estabilidade das relações internacionais e tirando a possibilidade de uma verdadeira união e fecunda colaboração no que respeita ao interesse geral. Porque, veneráveis irmãos, para a existência de contatos harmônicos e duradouros e de relações frutuosas, é indispensável que os povos reconheçam e observem aqueles princípios de direito natural internacional, que regulam o seu normal funcionamento e desenvolvimento. Tais princípios exigem o respeito dos relativos direitos à independência, à vida e à possibilidade de um desenvolvimento progressivo no caminho da civilização; exigem, além disso, a fidelidade aos pactos estipulados e ratificados segundo as normas do direito das gentes.”⁴⁴⁹

dentro da totalidade da comunidade a ele está submetida -, de tal maneira que do possuidor da soberania dependem todos os magistrados inferiores que tem poder em toda a comunidade ou em uma parte dela, e a ele nenhum superior está subordinado em ordem ao mesmo fim do governo civil” “Quamobrem tunc civilis potestas dicitur in suo ordine suprema, quando in eodem, & respectu sui finis ad illam sit ultima resolutio in sua sphaera, seu in tota communitate, quae illi subest: ita ut a tali Principe supremo omnes inferiores magistratus, qui in tali communitate, vel in parte eius potestatem habent, pendeant ipse vero Princeps summus nulli superiori in ordine ad eundem finem civilis gubernationis subordinetur.” SUAREZ, Francisco. *Defensa de la fé*. Op. Cit., livro III, capítulo V, n. 2.

⁴⁴⁸ PIO XII. *Summi Pontificatus*. Op. Cit., par. 52.

⁴⁴⁹ “Iamvero nemo est qui non videat asseverata illa rei publicae iura, absolutissima nullique prorsus obnoxia, legi huic naturali et insitae omnino adversari, eademque funditus refellere; itemque patet eadem iura illas legitime initas necessitudines, quibus nationes inter se coniunguntur, civitatis moderatorum arbitrio permittere, ac praepedire quominus recta habeatur animorum omnium consensio ac mutua adiutricis operae collatio. Ici siquidem postulant, Venerabiles Fratres, congruenter compositae perpetuoque mansurae civitatum rationes, postulant amicitiae vincula, e quibus uberes oriantur fructus, ut naturalis iuris principia ac normas, quibus nationes inter se contineantur, rite populi agnoscant, iisdemque obtemperent. Parique modo eadem ipsa principia iubent libertatem cuique suam servari incolumem, eaque omnibus tribui iura, quibus vivant, ac per civilis progressionis iter ad res magis cotidie prosperas adveniant; iubent denique pacta conventa, ex gentium iure stipulata ac sancta, integra inviolataque permanere”. Ibid., par. 54.

Pio XII deixa claro que a concepção do Estado como ente absolutamente autônomo e com autoridade ilimitada torna impossível a existência de uma ordem objetiva de valor jurídico⁴⁵⁰. O Estado dotado de soberania ilimitada opera apenas pelo próprio interesse, segundo uma moral utilitária, e reduz todo o direito ao direito positivo, resultado unicamente da vontade do Estado⁴⁵¹. Não há outro critério para criação do direito que não seja a vontade do Estado: o ordenamento jurídico pode ser constituído e reformulado sem que sua imposição possa ser considerada justa ou injusta, moral ou imoral, senão em referência à moral utilitária⁴⁵².

Como consequência, o direito internacional é reduzido a um conjunto de regras de direito positivo originadas das vontades dos Estados. A sociedade internacional, nessa última concepção, constitui-se não como comunidade que deseja a mútua integração para alcançar um fim comum, mas como constelação de vontades livres, como “grãos de areia”⁴⁵³, desligadas de qualquer vínculo jurídico. A soberania absoluta fica assim resguardada, visto que o direito se reduz a autoimposição de uma norma criada da mesma vontade, a vontade soberana. A sociedade internacional depende, assim, da mesma fonte, a vontade soberana, e não de um objetivo comum, o bem coletivo, a que a vontade dos membros aspira e, por conseguinte, exerce atratividade para a associação⁴⁵⁴.

O Papa, na passagem acima citada, não pensa em uma comunidade internacional e um direito internacional reduzido às normas emanadas dos Estados. Como já tratado, na concepção da Igreja e de seus doutores, assim como o homem é movido, por estímulos naturais, a inserir-se em um organismo coletivo e estabelecer relações mútuas para alcançar o seu fim, a comunidade internacional, a exemplo do Estado, é uma obra da natureza. E considerando que a sociedade das gentes é natural e que toda sociedade só existe com um direito (*ubi societas ibi*

⁴⁵⁰ Ibid, parag. 52.

⁴⁵¹ Ibid, parag. 41.

⁴⁵² MESSINEO, A. Op. Cit., p. 327.

⁴⁵³ PIO XII. *Summi Pontificatus*. Op. Cit., parag. 33.

⁴⁵⁴ MESSINEO, A. Op. Cit., p. 332-333.

ius), existe, por conseguinte, um direito natural das gentes⁴⁵⁵. Existe, portanto, na visão no Pontífice, um direito natural objetivo independente de modo absoluto da vontade dos Estados. Esse direito natural é a norma originária da sociedade internacional⁴⁵⁶. Dentre os princípios desse direito natural das gentes, segundo Pio XII, está o direito à independência, à vida, ao desenvolvimento em direção à civilização e a fidelidade aos pactos⁴⁵⁷.

A fidelidade aos pactos (*pacta sunt servanda*) não é elevada pelo Papa como máximo critério de justiça ou injustiça ou princípio metajurídico. Isso constrange o Estado, segundo Pio XII, a ter um determinado comportamento que nem sempre se demonstra equitativo e o obriga a recorrer ao interesse como critério último de referimento: as hostilidades entre os Estados se iniciam sem a necessidade intrínseca de uma justificação moral, mas basta somente o juízo conforme o próprio interesse⁴⁵⁸. Por essa razão, no caso de mudanças substanciais das circunstâncias em que foi estipulado o tratado, o Pontífice recomenda o reexame das cláusulas, mas desde que a cláusula *rebus sic stantibus* não se apresente como mera oportunidade para sustentar a má vontade e a conveniência e, por conseguinte, abalar a mútua confiança, a previsibilidade e a persuasão da fidelidade recíproca à palavra dada:

“É também verdade que, com o passar do tempo e a mudança substancial das circunstâncias, não previstas e talvez nem sequer previsíveis no ato da estipulação, um tratado ou algumas das suas cláusulas podem tornar-se ou parecer injustas, inatualizáveis ou muito onerosas a uma das partes; é claro que, se isso acontecesse, dever-se-ia proceder oportunamente a uma discussão leal para modificar ou substituir o tratado. Mas considerar os pactos, por princípio, como efêmeros e arrogar-se tacitamente a faculdade de rescindi-los unilateralmente quando não convenham mais, seria o mesmo que anular a confiança recíproca entre os Estados. Mutilar-se-ia assim a ordem natural, cavando-se ao mesmo tempo entre as nações lamentáveis abismos de separação”⁴⁵⁹

⁴⁵⁵ Ibid, p. 181-182.

⁴⁵⁶ PIO XII. *Summi Pontificatus*. Op. Cit., parag. 54.

⁴⁵⁷ Todos esses princípios Pio XII desenvolve nas mensagens de Natal, as quais tratarei na próxima seção.

⁴⁵⁸ Ibid, parag. 55.

⁴⁵⁹ “Asservandum utique est, temporis decursu ob graviter immutata rerum adiuncta — quae, dum pactio transigebatur, nec prospiciebantur, nec prospici quidem forsitan poterant — aut integras

Pio XII salienta na *Summi Pontificatus* o assunto da fidelidade aos tratados internacionais em razão sobretudo da situação da sua época. O Tratado de Versalhes, assinado em 28 de junho de 1919, que colocou fim à Primeira Guerra Mundial e criou a Liga das Nações, colocou sanções para Alemanha que se mostraram com o tempo insustentáveis. Além de perder 27 mil milhas quadradas do seu território, cerca de 7 milhões de habitantes, 13,5 por cento do seu potencial econômico, as colônias na África, entre outras sanções, foram impostos pagamentos sucessivos de proporções inatingíveis em razão dos danos de guerra causados “por culpa da Alemanha”⁴⁶⁰, consoante dispõem os artigos 231 e 232 do referido Tratado⁴⁶¹. Essa situação se tornou insustentável para a Alemanha e foi um

conventiones, aut quasdam earumdem partes alteri ex adstipulantibus iniustas quandoque evadere vel videri posse, vel saltem nimio graviore evenire, vel denique eiusmodi fieri ut ad rem deduci nequeant. Quod si contingat, procul dubio necesse est tempestive ad sinceram honestamque disceptationem confugere, ut pactio vel opportunas immutationes accipiat, vel iterum omnino componatur. Sed contra, pacta conventa aequae ac res fluxas et caducas habere, sibi que tacitam facultatem tribuere, quotiescumque propria utilitas id postulare videtur, eadem infringendi sua sponte, inconsulto nempe vel posthabito altero paciscente, hoc pro certo debita mutuaque fide civitates exiit; atque adeo naturae ordo funditus subruitur, ac populi nationesque quasi praeruptis immensisque voraginibus invicem segregantur.” Ibid, parag. 57.

⁴⁶⁰ BEST, Antony; et alii. Op. Cit., p. 41-42.

⁴⁶¹ “ARTIGO 231: Os Governos Aliados e Associados afirmam e a Alemanha aceita a responsabilidade da Alemanha e de seus aliados por ter causado todo dano e perda a que os Governos Aliados e Associados e os seus nacionais foram sujeitos como consequência da guerra que lhes foram impostos pela agressão da Alemanha e seus aliados. ARTIGO 232: Os Governos Aliados e Associados reconhecem que os recursos da Alemanha não são adequados - após levar em conta as diminuições permanentes desses recursos que resultarão de outras provisões do presente Tratado - para a reparação completa por toda essa perda e dano. Os Governos Aliados e Associados, no entanto, exigem, e compromete-se a Alemanha, que fará compensação por todo o dano causado à população das Potências Aliadas e Associadas e por sua propriedade durante o período de beligerância de cada um como uma Potência Aliada ou Associada contra a Alemanha, por agressão por terra, por mar e do ar, e, em geral, todo o dano, tal como definido no anexo I (...).” “ARTICLE 231: The Allied and Associated Governments affirm and Germany accepts the responsibility of Germany and her allies for causing all the loss and damage to which the Allied and Associated Governments and their nationals have been subjected as a consequence of the war imposed upon them by the aggression of Germany and her allies. ARTICLE 232: The Allied and Associated Governments recognise that the resources of Germany are not adequate, after taking into account permanent diminutions of such resources which will result from other provisions of the present Treaty, to make complete reparation for all such loss and damage. The Allied and Associated Governments, however, require, and Germany undertakes, that she will make compensation for all damage done to the civilian population of the Allied and Associated Powers and to their property during the period of

dos fatores, segundo os historiadores⁴⁶², que levaram Hitler a retirar-se da Liga das Nações em 1933. Ademais, a prática da diplomacia secreta e a sucessiva violação dos tratados internacionais por parte dos países do Eixo, e depois da Rússia, anexando países fracos ou pequenos, como Áustria e parte da Checoslováquia⁴⁶³, inclusive sem oposição de França e Grã-Bretanha, disseminaram a desconfiança e tornaram instáveis as relações internacionais da época.

Além desses princípios para uma ordem internacional pacífica e duradoura, Pio XII também estabelece, na *Summi Pontificatus*, o limite para o direito humano (que compreende o direito interno⁴⁶⁴ e o direito das gentes⁴⁶⁵): o direito divino. O Pontífice deixa claro em sua encíclica que “é necessário obedecer mais a Deus do que aos homens”⁴⁶⁶: os homens determinam a ordem social em que vivem, legislando sobre os assuntos referentes à sua utilidade e em vista do bem comum⁴⁶⁷, mas sob os limites da lei eterna.

the belligerency of each as an Allied or Associated Power against Germany by such aggression by land, by sea and from the air, and in general all damage as defined in Annex I hereto.(...)” (minha tradução) *The Versailles Treaty*. In: <http://history.sandiego.edu/gen/text/versaillestreaty/vercontents.html> (acesso em 29 de Outubro de 2009).

⁴⁶² HOBBSAWM, Eric. *Era dos Extremos*. Op. Cit., p. 130-135.

⁴⁶³ Ibid, p. 41. BEST, Antony; et alii. *International History of the Twentieth Century*, Op. Cit., 173-174.

⁴⁶⁴ “Onde se nega a dependência do direito humano do direito divino, onde não se apela senão para uma ideia mal segura de autoridade meramente terrena, onde se reivindica uma autonomia fundada apenas numa moral utilitária, ali o próprio direito humano perde justamente, nas suas aplicações mais gravosas, a sua força moral, que é a condição essencial para ser reconhecido e para exigir sacrifícios, se forem precisos.” “Ubi humana iura a divinis pendere renuitur, ubi non nisi ad adumbratam incertamque terrenae auctoritatis speciem provocatur, ac iura vindicantur, quae nulli sint obnoxia, quaeque non probitatis, sed utilitatis tantum rationibus regantur, inibi ipsum hominum ius, in actione agitationeque vitae, interna in animos vi necessario exiit; qua dempta, rite agnosci rerumque iacturas a civibus postulare non potest.” PIO XII. *Summi Pontificatus*. Op. Cit., parag. 41.

⁴⁶⁵ “Mas, por outra parte, destacar o direito das gentes da âncora do direito divino, para ligá-lo à vontade autônoma dos Estados, é o mesmo que destronar esse direito e tirar-lhe os títulos mais nobres e válidos, para abandoná-lo à infausta dinâmica do interesse privado e do egoísmo coletivo, no intuito de fazer valer os próprios direitos desconhecendo ao mesmo tempos os dos outros.” “Ceterum, ius gentium idcirco a divino iure vindicare, ut in rei publicae moderatorum arbitrio veluti fundamento unice innitatur, nihil aliud significat quam illud ipsum ex honoris sui suaeque firmitatis solio detrudere, idemque nimio concitatoque privati publicique commodi studio permittere, quod non alio contendit, nisi ut propria iura efferat, aliena deneget.” Ibid, parag. 56.

⁴⁶⁶ “Obedire oportet Deo magis quam hominibus.” *Actus Apostolorum*, 5, 29.

⁴⁶⁷ AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. Op. Cit.. Ia, II ae, q. 95, a. 3.

De acordo com Max Weber, a sentença de que “se deve obedecer mais a Deus do que aos homens”, “constitui a barreira mais antiga e mais firme, até os tempos da grande revolução puritana e dos ‘direitos do homem’, contra todo poder político. A regra é o compromisso entre os poderes do Além e do Aquém. E este corresponde, de fato, aos interesses de ambos.”⁴⁶⁸ Segundo o sociólogo alemão, recomenda-se ao poder político a aliança com a Igreja (poder hierocrático) porque 1) o último é um poder *legitimador* do primeiro e também porque 2) o último constitui meio para *domesticação* dos dominados precisamente em razão de que, “para os católicos, pertencer ao mundo cristão significa obediência, veneração pelo costume estabelecido, aceitação de uma verdade absoluta tal como determinada pela Igreja”⁴⁶⁹, ou, em outros termos, segundo o mesmo sociólogo, “a liberdade do católico consiste em obedecer ao Papa”⁴⁷⁰. Na concepção de Weber, essas duas razões apontadas proporcionam, de maneira geral, o mimetismo ou a colaboração entre os dois poderes necessária para a perpetuação da dominação⁴⁷¹.

Segundo a definição de Tomás de Aquino, a lei é “uma ordenação da razão para o bem comum, promulgada por aquele que tem o cuidado da comunidade”⁴⁷². A lei humana versa sobre assuntos referentes à utilidade do homem, deve ser conforme a razão e tem como propósito o bem comum⁴⁷³. A lei humana deve estar ordenada à lei natural e à lei eterna, tendo essa última como modelo⁴⁷⁴. A lei humana tira da lei eterna os princípios gerais e sua força obrigatória⁴⁷⁵. Portanto, a lei humana tem como regra a lei eterna, fora da qual ela perde sua força. A Igreja,

⁴⁶⁸ WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. Op. Cit., p. 378.

⁴⁶⁹ ROMANO, Roberto. *Igreja. Domesticadora de Massas ou Fonte do Direito Coletivo e Individual? Uma Aporia Pós-Conciliar*. Op. Cit., p. 09.

⁴⁷⁰ Ibid, p. 18. Nesse sentido: Id. *Brasil: Igreja contra o Estado*. Op. Cit., p. 40.

⁴⁷¹ WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. Op. cit., p. 362-407.

⁴⁷² “quae nihil est aliud quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata.” Ibid, q. 90, a. 4.

⁴⁷³ AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. Op. Cit.. Ia, II ae, q. 96, a. 1.

⁴⁷⁴ Ibid, q. 95, a. 3.

⁴⁷⁵ “Se são justas, têm força de obrigar no foro da consciência pela lei eterna, da qual derivam, segundo o livro dos Provérbios: ‘Por mim reinam os reis, e os que fazem as leis decretam coisas justas.’” “Si quidem iustae sint, habent vim obligandi in foro conscientiae a lege aeterna, a qua derivantur; secundum illud Prov. VIII, per me reges regnant, et legum conditores iusta decernunt.” Ibid, q. 96, a. 4.

na sua autoconsciência, procura observar a lei eterna e, pelos seus decretos, faz sua aplicação⁴⁷⁶.

Pio XII entende que os Estados devem ter um respeito absoluto ao direito divino, jamais prescrevendo o que ele proíbe e proibindo o que ele prescreve. Tendo em vista que todos estão sujeitos à lei eterna⁴⁷⁷, nada pode ser feito para o bem do Estado e da sociedade internacional fora da lei de Deus. O Papa considera, portanto, que não apenas não é possível desobedecer a Deus para obedecer aos homens, como também que o primeiro interesse de um povo é que a lei eterna seja respeitada e que o maior atentado que pode ser feito contra o bem desse povo é fazê-lo se desviar dela⁴⁷⁸. O Pontífice pensa que a aparente ordem existente no sistema internacional de sua época ruiu com o desencadeamento da guerra em razão do afastamento da lei divina⁴⁷⁹.

Antes de terminar a parte central da encíclica, Pio XII questiona sobre o desfecho da guerra, o futuro dos vencidos, e a nova ordem internacional que deverá advir. O Papa recomenda que nessa ordem deve se erguer a rocha do direito natural e da revelação divina⁴⁸⁰. Se, por um lado, os problemas da época são originados, em parte, do desequilíbrio econômico e luta de interesses, por outro lado, a raiz deles está na moral e na religião. Urge, portanto, uma reeducação da humanidade. Por essa razão, o Papa, finalizando a parte central da encíclica, lembra a ordem de Cristo de pregar o Evangelho a todas as nações para que seja difundido do reino de Deus⁴⁸¹.

Pio XII ainda menciona outros assuntos na encíclica. Em primeiro lugar, ele lamenta a desproporção entre o número de sacerdotes e a quantidade dos seus encargos ao mesmo tempo em que constata o crescimento da colaboração do laicato com o sacerdócio⁴⁸². Em seguida, ele aponta que a colaboração dos leigos

⁴⁷⁶ PÉRIN, Charles, Op. Cit. p. 176.

⁴⁷⁷ AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. Op. Cit.. Ia, II ae, q. 93, a.6.

⁴⁷⁸ PÉRIN, Charles, Op. Cit. p. 177.

⁴⁷⁹ PIO XII. *Summi Pontificatus*. Op. Cit., parag. 58.

⁴⁸⁰ Ibid, parag. 59.

⁴⁸¹ Ibid, parag. 60.

⁴⁸² Ibid, parag. 62.

com o apostolado ocorre especialmente no âmbito da família, pois esta influencia as gerações juvenis e também porque nela a vida cristã remanesce ainda que o laicismo seja extremo⁴⁸³. A família tem, portanto, na visão de Pio XII, uma importância essencial para a reconstrução da cristandade. O Pontífice ainda faz um apelo aos governantes e aos homens influentes para que assegurem a liberdade para a Igreja exercer sua missão, à qual não pode renunciar, especialmente no que se refere à educação dos jovens⁴⁸⁴. Ele afirma que está equivocada a suspeita que a Igreja visa abalar ou usurpar o poder da autoridade civil. Em razão disso, ele relembra o magistério da *Quas prima*: os fins imediatos da Igreja não são os mesmos que os do Estado, e também que a Igreja prega o respeito e obediência à autoridade civil, segundo a passagem do Evangelho “Dai, pois, a César o que é de César.”⁴⁸⁵

O Pontífice afirma que nesses dias em que os expedientes políticos se mostram falidos, muitos recorrem à Santa Sé esperando diretriz e conselho, reconhecendo nela a estabilidade de uma instituição bimilenar⁴⁸⁶. Apesar das grandes dificuldades e perseguições de sua época, o Papa Pio XII reitera, com base na promessa de que “as portas do inferno não prevalecerão”⁴⁸⁷, que a Igreja católica sairá vitoriosa e os que se afastam da doutrina de Cristo cairão em ruína⁴⁸⁸.

As considerações finais da encíclica são lamentações em razão das enormes dores que a guerra promete causar e também exortações para superar as

⁴⁸³ Ibid, parag. 63.

⁴⁸⁴ Ibid, parag. 64.

⁴⁸⁵ “Reddite ergo quae sunt Caesaris, Caesari.” *Matthaeum*, 22, 21.

⁴⁸⁶ “Reconhecem eles na Igreja católica a bimilenária estabilidade das normas de fé e de vida, a inabalável solidez da hierarquia eclesiástica que, unida ao sucessor de Pedro, se prodigaliza em iluminar as mentes com a doutrina do evangelho, em guiar e santificar os homens; e se é de grande condescendência para com todos, é também firme, ainda que a custo de tormentos e de martírio, quando deve dizer: “Não é permitido.” “Ii siquidem Catholicae Ecclesiae inconcussam agnoscunt profitendae fidei vitaeque christianis praeceptis componendae firmitudinem per viginti paene saecula comprobata; itemque arctissimam agnoscunt unitatem ecclesiasticae hierarchiae, quae, Apostolorum Principis successoris obstricta, evangelicae doctrinae veritate mentes actuose collustrat, homines ad morum sanctitudinem dirigit, atque dum omnibus materno animo indulget, stat tamen impavida vel acerrimos cruciatus ipsumque martyrium oppetens, cum hisce verbis omnino rem decernere oportet: Non licet!” PIO XII. *Summi Pontificatus*. Op. Cit., parag. 67.

⁴⁸⁷ “portae inferi non praevalerunt” *Matthaeum*, 16, 18.

⁴⁸⁸ PIO XII. *Summi Pontificatus*. Op. Cit., parag. 71.

dificuldades. Pio XII diz que se empenhou para que os países não recorressem às armas, ainda que corresse o risco de ser mal interpretado⁴⁸⁹. O Papa afirma que a calamidade da guerra é um momento de provação da fé, mas exorta a confiar que por meio de Cristo-Rei a paz virá. A Igreja católica, segundo Pio XII, traz, nesse momento de sofrimento, uma mensagem de caridade, necessária para a reconstrução do mundo, e também de conforto em meio às desolações. Por fim, o Pontífice exorta à oração, penitência e união na Igreja⁴⁹⁰.

3.3 As Mensagens de Natal

São inúmeras as manifestações públicas e oficiais de Pio XII sobre a guerra e as relações internacionais. As mensagens de Natal ocorridas entre 1939 e 1942 são, contudo, as que resumem de maneira sistemática, por meio de pontos específicos, a opinião do Pontífice sobre a guerra, a paz e a ordem internacional. As mensagens de Natal de 1941 e 1942 foram transmitidas por meio de rádio, veículo de informação que atingiu nessa época sua era de ouro. Diferentemente dos documentos pontifícios, essas mensagens não procuram, sobretudo, discutir e analisar, mas, antes, afirmam, exortam e enumeram normas concretas. Nesta seção, analisarei, em primeiro lugar, as mensagens de natal de 1939, 1940, 1941 e 1942. Em seguida, apresentarei algumas alocações do Pontífice ocorridas após a Segunda Guerra Mundial e início da *Guerra Fria*, selecionadas porque versam de maneira mais específica sobre as relações internacionais.

Cada uma das mensagens de Natal apresenta cinco pontos que, em alguns casos, se repetem ou se mesclam em forma resumida. Isso ocorre principalmente com as mensagens de 1939 e 1941, as quais analisarei conjuntamente. A mensagem de 1942 se refere não apenas às relações internacionais, mas também à ordem interna das nações, considerada por Pio XII como pressuposto necessário para a

⁴⁸⁹ Ibid, parag. 73.

⁴⁹⁰ Ibid, parag. 81.

ordem internacional. Por essa razão, iniciarei a análise por ela. A mensagem de 1940 apresenta cinco problemas que o Pontífice julga que devem ser superados para a instauração de uma nova ordem internacional pacífica. As mensagens de 1939 e 1941 enumeram os princípios fundamentais para uma ordem internacional com paz duradora.

Pio XII, no início da mensagem de 1942, declara que a ordem interna dos Estados é pressuposto para a estabilidade das relações internacionais⁴⁹¹. Em seguida, antes de apresentar os cinco pontos para a ordem e pacificação da sociedade, ele faz algumas considerações que já foram tratadas na análise da *Summi Pontificatus*. Em resumo, ele assevera novamente que a paz interna das nações, e também a paz externa, não podem ser obtidas sem o respeito e obediência ao direito natural e ao direito divino, ambos frutos da mesma fonte e que não se contradizem ou se opõem, mas se entrelaçam e se complementam.

O primeiro ponto que Pio XII aponta para que haja ordem e paz na sociedade é a dignidade e os direitos da pessoa humana:

“Quem deseja que a estrela da paz desponte e se estabeleça sobre a sociedade concorra pela sua parte em restituir à pessoa humana a dignidade que Deus lhe concedeu desde o princípio; oponha-se à excessiva aglomeração dos homens, ao modo de multidões sem alma; à sua inconsistência econômica, social e política, intelectual e moral; à sua falta de princípios sólidos e de profundas convicções; à sua superabundância de excitações dos sentidos e instintos e à sua volubilidade. Favoreça com todos os meios lícitos, em todos os campos da vida, aquelas formas sociais em que se encontra possibilidade e garantia para uma plena responsabilidade pessoal, tanto na ordem terrestre como na eterna. Defenda o respeito e atuação prática dos seguintes direitos fundamentais da pessoa: o direito a manter e desenvolver a vida corporal, intelectual e moral e particularmente o direito a uma formação e educação religiosa; o direito ao culto de Deus,

⁴⁹¹ “Relações internacionais e ordem interna estão intimamente conexas, sendo o equilíbrio e a harmonia, entre as nações, dependentes do equilíbrio interno e da maturidade interna de cada Estado, no campo material, social e intelectual. Nenhuma sólida e imperturbável frente de paz será possível, ou é de fato realizável, para o exterior, sem uma frente de paz interna que inspire confiança.” *Rapporti internazionali e ordine interno sono intimamente connessi, essendo l'equilibrio e l'armonia tra le Nazioni dipendenti dall'interno equilibrio e dalla interna maturità dei singoli Stati nel campo materiale, sociale e intellettuale. Né un solido e imperturbato fronte di pace verso l'esterno risulta possibile di fatto ad attuarsi senza un fronte di pace nell'interno, che ispiri fiducia.*” Pio XII. *Radiomensagem de 24.12.1942 – Con sempre nuova Freschezza*. In: http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/speeches/1942/index_po.htm (Acesso em 05/11/2009), par. 4.

particular e público, incluindo a ação da caridade religiosa; o direito, máxime, ao matrimônio e à consecução do seu fim; o direito à sociedade conjugal e doméstica; o direito ao trabalho como meio indispensável para manter a vida familiar; o direito à livre escolha de estado, também sacerdotal e religioso; o direito ao uso dos bens materiais, consciente dos seus deveres e das limitações sociais.”⁴⁹²

De acordo com a doutrina católica, a pessoa humana é um fim em si mesmo, somente subordinado a Deus⁴⁹³. Segundo o livro da *Genesis* (1, 27 e et seq), Deus criou o homem a sua imagem e semelhança e o elevou a uma vida sobrenatural. O fim último do homem, nesse magistério, consiste em amar e conhecer a Deus. A dignidade da pessoa humana consiste no homem não ser um meio para um fim, como são os animais e os vegetais, os quais são feitos para o homem⁴⁹⁴. A sociedade é feita para o homem, e não o contrário. Segundo o Pontífice, o bem comum da sociedade não deve ser alcançado sacrificando os direitos inalienáveis da pessoa humana, que é anterior ao Estado e também à família, mas servindo-os e

⁴⁹² “Chi vuole che la stella della pace spunti e si fermi sulla società, concorra da parte sua a ridonare alla persona umana la dignità concessale da Dio fin dal principio; si opponga all'eccessivo aggruppamento degli uomini, quasi come masse senz'anima; alla loro inconsistenza economica, sociale, politica, intellettuale e morale; alla loro mancanza di solidi principi e di forti convinzioni; alla loro sovrabbondanza di eccitazione istintive e sensibili, e alla loro volubilità; favorisca, con tutti i mezzi leciti, in tutti i campi della vita, forme sociali, in cui sia resa possibile e garantita una piena responsabilità personale, così quanto all'ordine terreno come quanto all'eterno; sostenga il rispetto e la pratica attuazione dei seguenti fondamentali diritti della persona: il diritto a mantenere e sviluppare la vita corporale, intellettuale e morale, e particolarmente il diritto ad una formazione ed educazione religiosa; il diritto al culto di Dio privato e pubblico, compresa l'azione caritativa religiosa; il diritto, in massima, al matrimonio e al conseguimento del suo scopo, il diritto alla società coniugale e domestica; il diritto di lavorare come mezzo indispensabile al mantenimento della vita familiare; il diritto alla libera scelta dello stato, quindi anche dello stato sacerdotale e religioso; il diritto ad un uso dei beni materiali, cosciente dei suoi doveri e delle limitazioni sociali.” Ibid, parag. 32-34.

⁴⁹³ Sobre a dignidade e os direitos da pessoa humana confira: MARITAIN, Jacques. *Os Direitos do Homem e a Lei Natural*. Tradução de Afrânio Coutinho. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1947. VILLEY, Michel. *O direito e os direitos humanos*. Tradução de Maria E. A. P. Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2007. Roberto Romano mostra como, na concepção da Igreja, o conceito de pessoa humana está vinculado à noção de Bem Comum e às formações da família, do Estado e da própria Igreja: ROMANO, Roberto. *Brasil: Igreja contra o Estado*. Op. Cit., p. 53-55 e 62. ROMANO, Roberto. *Igreja Domesticadora de Massas ou Fonte do Direito Coletivo e Individual? Uma Aporia Pós-Conciliar*. Op. Cit., p. 23-24.

⁴⁹⁴ CONTRERAS, G. V. *Pio XII y la guerra*. Barcelona: Eugenio Subirana, 1943, p. 56.

promovendo melhores condições para que os indivíduos e as famílias possam se desenvolver⁴⁹⁵.

O segundo ponto que Pio XII apresenta é a defesa da unidade social e, particularmente, da família. É necessário que se rejeite qualquer forma de materialismo, que reduz o povo a “um rebanho de indivíduos, os quais, desunidos e sem consistência interna, vêm a ser considerados como matéria de domínio e de arbitrariedade.”⁴⁹⁶ A sociedade deve ser compreendida como “uma unidade interna, crescida e amadurecida sob o governo da Providência”⁴⁹⁷. O Estado deve coordenar e ajudar os organismos que existem na sociedade e pode, inclusive, completar a iniciativa privada, mas não sufocá-la ou anulá-la. Pio XII também exorta pela defesa, na vida pública e econômica dos povos, de um espaço vital para as famílias, concedendo a elas vantagens materiais e espirituais para que possam atender à missão de perpetuar a vida e educar os filhos. O Papa ainda pede para que a habitação e o local de trabalho do chefe de família, também considerado um educador, sejam próximos e que as escolas públicas e as famílias mantenham um vínculo de cooperação, algo que não mais ocorre em razão do influxo do materialismo que está em contraste com a educação familiar. Essas considerações, segundo o Pontífice, são fundamentais para o bom desenvolvimento e a unidade social de uma nação.

O terceiro ponto indicado é a defesa da dignidade e prerrogativas do trabalho:

“Quem deseja que a estrela da paz desponte e se estabeleça sobre a sociedade dê ao trabalho o lugar que Deus, desde o princípio, lhe marcou. Como meio indispensável para o domínio do mundo, que Deus quis para a sua glória, todo trabalho possui uma dignidade inalienável e, ao mesmo tempo, em correlação íntima com o aperfeiçoamento da pessoa; (...) Essas exigências compreendem, além de um salário justo, suficiente para as necessidades do operário e da família, a conservação e o aperfeiçoamento de uma ordem social, que torne possível, a todas as classes do povo, uma propriedade particular segura, se bem que modesta,

⁴⁹⁵ Pio XII. *Radiomensagem de 24.12.1942*. Op. Cit., parag. 9-14.

⁴⁹⁶ “un gregge di individui, i quali, scissi e senza interna consistenza, vengono considerati come materia di dominio e di arbitrio”. Ibid, parag. 35.

⁴⁹⁷ “un'unità interna, cresciuta e maturata sotto il governo della Provvidenza”, Ibid, parag. 36.

favoreça uma formação superior para os filhos das classes operárias, particularmente dotados de inteligência e de boa vontade.”⁴⁹⁸

Pio XII entende que a riqueza econômica de um povo não consiste propriamente na abundância dos bens que ele conseguiu acumular, medida por um cálculo do seu valor material, mas sim no que a abundância desses bens representa e é colocada real e eficazmente para o desenvolvimento dos seus membros. É por meio de uma justa distribuição e colocação dos bens que o objetivo da economia nacional é alcançado⁴⁹⁹. O desenvolvimento social depende das possibilidades econômicas de cada país. Por essa razão, mister se faz o intercâmbio internacional entre países fortes e fracos. O Papa lamenta que a “aguda psicose bélica” da hora presente fez esquecer a dependência no bem e no mal que há entre os povos.⁵⁰⁰

O quarto ponto que o Pontífice indica é a reintegração da ordem jurídica. Ele pensa que o problema jurídico que sua época enfrenta é “um positivismo e utilitarismo subordinados e vinculados ao serviço de determinados grupos, classes e movimentos, cujos programas traçam e determinam o caminho à legislação e à prática forense”⁵⁰¹. A solução para isso está na consciência de que a ordem jurídica deve ser baseada no direito divino, protegida do arbítrio humano, e que evoque a ação protetora e vindicativa de Deus contra os atentados aos direitos do homem e os ataques do poder humano. Dessa ordem emana o direito à segurança jurídica, protegida do ataque arbitrário. Segundo Pio XII,

“as relações da sociedade e da autoridade com os particulares, têm de colocar-se sobre uma clara base jurídica e, se for necessário, debaixo da

⁴⁹⁸ “Chi vuole che la stella della pace spunti e resti sulla società, dia al lavoro il posto da Dio assegnatogli fin dal principio. Come mezzo indispensabile al dominio del mondo, voluto da Dio per la sua gloria, ogni lavoro possiede una dignità inalienabile, e in pari tempo un intimo legame col perfezionamento della persona; (...)Queste esigenze comprendono, oltre ad un salario giusto, sufficiente alle necessità dell'operaio e della famiglia, la conservazione ed il perfezionamento di un ordine sociale, che renda possibile una sicura, se pur modesta proprietà privata a tutti i ceti del popolo, favorisca una formazione superiore per i figli delle classi operaie particolarmente dotati di intelligenza e di buon volere.” Ibid, par. 38.

⁴⁹⁹ CLÉMENT, Marcel. Op. Cit., p. 188.

⁵⁰⁰ Pio XII. *Radiomensagem de 24.12.1942*. Op. Cit., par. 39-41.

⁵⁰¹ “un positivismo e di un utilitarismo ligi e vincolati al servizio di determinati gruppi, ceti e movimenti, i cui programmi tracciano e determinano la via alla legislazione e alla pratica giudiziale.” Ibid, par. 41.

tutela da autoridade judicial. Isto supõe: a) um tribunal e um juiz que tomem as suas diretrizes de um direito claramente formulado e circunscrito; b) normas jurídicas claras que não se possam sofismar com apelações abusivas para um suposto sentimento popular ou com meras razões da utilidade; c) o reconhecimento do princípio segundo o qual também o Estado, com os seus funcionários e organizações que dele dependem, está obrigado a reparar e revogar medidas que lesem a liberdade, a propriedade, a honra, o avanço e a saúde dos indivíduos.”⁵⁰²

Por último, Pio XII aponta a necessidade de uma concepção do Estado segundo o princípio cristão: “[Quem deseja a paz na sociedade humana,] Ajude a reconduzir o Estado e seu poder ao serviço da sociedade, ao pleno respeito da pessoa humana e da sua atividade em ordem à consecução do seu fim eterno”⁵⁰³. A partir desse conceito, Pio XII também reprova o conceito de Estado 1) em que a autoridade é deficiente e permite o abuso dos particulares (o liberalismo) e também o conceito de Estado 2) que o considera quase como uma divindade (o totalitarismo).⁵⁰⁴

Postos os fundamentos para que haja ordem interna nos Estados, pressuposto para a ordem internacional, apresentarei, agora, os cinco problemas, presentes na mensagem de 1940, a serem superados para a instauração de uma nova ordem internacional pacífica. Em dezembro de 1940, a situação da guerra era trágica para os aliados. Os nazistas já ocupavam boa parte da Europa e preparavam a invasão à União Soviética⁵⁰⁵. Nessa mensagem de Natal, Pio XII diz que a Igreja não pode declarar-se partidária de uma tendência mais que outra. A afirmação de um sistema político depende de circunstâncias e causas que são estranhas ao fim e

⁵⁰² “il rapporto della società e dell'autorità verso i singoli debbono essere posti sopra un chiaro fondamento giuridico e tutelati, al bisogno, dall'autorità giudiziaria. Ciò suppone: a) un tribunale e un giudice, che prendano le direttive da un diritto chiaramente formulato e circoscritto; b) chiare norme giuridiche, che non possano essere stravolte con abusivi richiami ad un supposto sentimento popolare e con mere ragioni di utilità; c) riconoscimento del principio che anche lo Stato e i funzionari e le organizzazioni da esso dipendenti sono obbligati alla riparazione e al ritiro di misure lesive della libertà, della proprietà, dell'onore, dell'avanzamento e della salute dei singoli.” Ibid, parag. 44.

⁵⁰³ “aiuti a ricondurre lo Stato e il suo potere al servizio della società, al pieno rispetto della persona umana e della sua operosità per il conseguimento dei suoi scopi eterni”. (minha chave) Ibid, parag. 46.

⁵⁰⁴ Sobre esse discurso da Igreja, confira: ROMANO, Roberto. *Brasil: Igreja contra o Estado*. Op. Cit., p. 62.

⁵⁰⁵ BEST, Antony; et alii. *International History of the Twentieth Century*, Op. Cit. p. 192.

à atividade da Igreja⁵⁰⁶. Deve ela, antes, tutelar pela fé e pela moral e transmitir os valores cristãos⁵⁰⁷.

O Pontífice deixa claro nessa mensagem alguns dos pressupostos que ele aponta⁵⁰⁸. Ele propõe uma reforma dos costumes internacionais, invertendo os valores: substituir o ódio pelo amor, a desconfiança pela fé, o utilitarismo pela justiça, a força pelo direito e o egoísmo pela solidariedade⁵⁰⁹.

O primeiro pressuposto é a vitória sobre o ódio que divide os povos⁵¹⁰. De acordo com Pio XII, a propaganda moderna desprestigia o inimigo com notícias falsas, com o propósito de sugerir intenções que não existem, ou ultrajantes, apresentando-o de maneira ridícula. A incitação ao ódio ao inimigo, muitas vezes feita de maneira sistemática, viola o mandamento cristão “amar ao próximo como a ti mesmo”⁵¹¹. Elevar o ódio ao extremo para se converter em uma virtude guerreira⁵¹² produz apenas a aniquilação mútua, de vencidos e também dos vencedores, e prejudica a futura colaboração dos povos. Para uma paz duradoura, é necessário, antes, resgatar nos homens “os ideais naturais de verdade, justiça, cortesia e cooperação para o bem e, antes de tudo, o sublime ideal sobrenatural de amor fraterno trazido por Cristo ao mundo.”⁵¹³

⁵⁰⁶ Roberto Romano observa a atitude prudencial da Igreja em outras ocasiões: “Esta posição cautelosa em face do estado se repete na política eclesiástica diante da sociedade civil. A Igreja, neste campo, não se compromete com este com aquele partido ou tendência política, mas busca fazer com que a maioria assuma os valores da ‘ordem cristã’ na vida secular”. ROMANO, Roberto. *Brasil: Igreja contra o Estado*. Op. Cit., p. 254.

⁵⁰⁷ Pio XII. *Mensagem de 24.12.1940 – Discurso di sua Santità Pio XII al Sacro Collegio Dei Cardinali e alla Prelatura Romana..* In: http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/speeches/1940/index_it.htm (Acesso em 06/11/2009), par. 23.

⁵⁰⁸ Ibid, par. 11.

⁵⁰⁹ GONELLA, Guido. *A Reconstrução do Mundo (Anotações às mensagens de S.S. Pio XII)*. Op. Cit., p. 36.

⁵¹⁰ Pio XII. *Mensagem de 24.12.1940*. Op. Cit., par. 26.

⁵¹¹ “Diliges proximum tuum tanquam teipsum.” *Marcum*, 12, 31.

⁵¹² GONELLA, Guido. *A Reconstrução do Mundo*. Op. Cit., p. 44 et seq.

⁵¹³ “gli ideali naturali della veracità, della giustizia, della cortesia e della cooperazione al bene, e soprattutto il sublime ideale soprannaturale dell’amore fraterno portato da Cristo nel mondo.” Pio XII. *Mensagem de 24.12.1940*. Op. Cit., par. 26. Note o quanto esse ensino pontifício afasta-se da teologia política de Carl Schmitt, segundo a qual o conceito de inimigo é nuclear. Para Schmitt, o par conceitual amigo/inimigo constitui específica e essencialmente a Política. Para uma análise aprofundada sobre o assunto, confira.: MONOD, Jean-Claude. *Penser l’ennemi*,

O segundo pressuposto indicado por Pio XII é a vitória sobre a desconfiança, que oprime o direito internacional⁵¹⁴. Esse ponto talvez seja, no pensamento do Papa, um dos maiores desafios à paz, pois, ainda que existam inúmeras propostas para o fim das hostilidades, a falta de confiança mútua e a fidelidade aos pactos tornam os acordos irrealizáveis⁵¹⁵. Por essa razão, o Papa lembra e recomenda o ensinamento de Cícero: “O fundamento da justiça-proclamava a antiga sabedoria romana- é a fidelidade, isto é, a constância e a verdade no dito e pactuado”⁵¹⁶. Dentre as consequências dessa crise de confiança estão, segundo Guido Gonella, a tendência geral em recorrer a soluções extremas, como a guerra, a prática da mentira e a impossibilidade do entendimento veraz⁵¹⁷.

O terceiro pressuposto é apresentado nos seguintes termos:

“A vitória sobre o funesto princípio de que a utilidade é a base e regra do direito, de que a força cria o direito; princípio que torna inconsistente toda relação internacional, com grande dano especialmente para aqueles Estados que, seja por sua tradicional fidelidade aos métodos pacíficos, seja por sua menor potencialidade bélica, não querem ou não podem lutar com outros; o retorno, portanto, a uma séria e profunda moralidade nas normas do consórcio entre as nações, o qual não exclui, evidentemente, nem a busca da utilidade honesta, nem um oportuno uso da força para tutelar direitos pacíficos impugnados com violência ou para reparar as lesões.”⁵¹⁸

affronter l'exception. Réflexions critiques sur l'actualité de Schmitt. Paris: La Découverte, coll. Armillaire, 2007.

⁵¹⁴ Pio XII. *Mensagem de 24.12.1940.* Op. Cit., par. 26.

⁵¹⁵ “A paz conseguida através da reserva mental, com o uso de dissimulação, não é paz, mas armistício.” ROMANO, Roberto. Ensaio para um Posfácio. In: GUINSBURG, J. (org) *A Paz Perpétua – Um projeto para hoje.* São Paulo: Editora Perspectiva, 2004, p. 103.

⁵¹⁶ “‘*Fundamentum autem*’ proclamava l’antiga sapienza romana ‘*est iustitiae fides, id est dictorum conventorumque constantia et veritas*’ (Cicer., *De officiis*, I, 7, 23)” Pio XII. *Mensagem de 24.12.1940.* Op. Cit., par. 26.

⁵¹⁷ GONELLA, Guido. *A Reconstrução do Mundo.* Op. Cit., p. 53-55.

⁵¹⁸ “La vittoria sul funesto principio che l’utilità è la base e la regola del diritto, che la forza crea il diritto; principio il quale rende labile ogni rapporto internazionale, con grande danno specialmente per quegli Stati, i quali, sia per la loro tradizionale fedeltà ai metodi pacifici, sia per la loro minore potenzialità bellica, non vogliono e non possono contendere con altri; il ritorno quindi ad una seria e profonda moralità nelle norme del consorzio tra le Nazioni, ciò che evidentemente non esclude né la ricerca dell’utile onesto, né un opportuno e legittimo uso della forza per tutelare diritti pacifici con violenza impugnati o ripararne le lesioni.” Pio XII. *Mensagem de 24.12.1940.* Op. Cit., par. 26.

A base do direito é a justiça e essa está acima da conveniência das partes. Cada nação é limitada ao direito e aos deveres das outras nações. A justiça, como princípio superior de unidade e concórdia, deve regular os direitos e deveres entre as nações. As relações internacionais adquirem estabilidade se reguladas por princípios de justiça. O utilitarismo político, porém, toma como norma de conduta das nações não o justo, mas tudo que for proveitoso para sua expansão e progresso, ainda que injusto. Isso favorece o emprego da força pelas nações mais poderosas contra as mais débeis a fim de sujeitá-las a sua vantagem. Até mesmo os acordos pacíficos cumpridos pelos países que se guiam exclusivamente pelo utilitarismo são suspeitos, pois não os cumprem por razões de justiça, mas unicamente em razão das vantagens que lhes proporcionam e, por isso, podem a todo o momento ser quebrados se assim julgarem conveniente.

O Papa também indica para as consequências desastrosas para as relações internacionais do princípio que funda o direito na força. Nesse ponto apresenta-se um dos problemas mais dramáticos da filosofia política e recorrente na história da humanidade: a desproporção entre o direito e a força. Friedrich Meinecke, examinando a ideia de *raison d'état*⁵¹⁹, relembra o episódio do cerco dos atenienses aos mélios, descrito por Tucídides na *História da Guerra do Peloponeso*⁵²⁰. De acordo com o historiador grego, os atenienses desembarcaram na ilha de Melos com um poderoso exército e enviaram emissários às autoridades locais para que se rendessem sem resistência. Os mélios argumentaram que não o fariam, pois se julgavam homens pios, que sua causa era justa e que, portanto, os deuses e os amigos lacedemônios iriam ajudá-los. Os atenienses sustentaram que os deuses estão ao lado dos mais fortes, pois esta é a lei posta por eles, que a esperança (nos amigos e nos deuses), ainda que a causa seja justa, é estimulante para o perigo e que deveriam se preocupar com os recursos bélicos já postos contra eles, pois se empregados resultariam na destruição total da cidade. Ademais, o temor da

⁵¹⁹ MEINECKE, Friedrich. *Machiavellism – the doctrine of raison d'état and its place in modern history*. New Haven: Yale University Press, 1957, p. 25.

⁵²⁰ TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Universidade de Brasília, 1968, p. 281-288, capítulo 5, n. 84-116.

humilhação faz com que os homens tomem atitudes que acarretam calamidades irreversíveis e com isso incorrem em uma humilhação ainda mais vergonhosa, pois ela se liga à insensatez, e não ao infortúnio. Os mélios decidem não se submeter ao domínio ateniense. Os amigos lacedemônios não ajudaram os mélios e algum tempo mais tarde os atenienses mataram todos os mélios em idade militar, escravizaram as crianças e as mulheres e colonizaram a ilha com colonos atenienses.

Pio XII, na mensagem de Natal de 1941, nega que a força crie o direito, mas admite a possibilidade do uso legítimo da força. A história demonstra que a supremacia bélica nunca foi signo inequívoco de civilização e de justiça. O direito, ainda que oprimido pela força física, remanesce como sucesso moral. A força física, se vitoriosa sem o direito, “espalha rancores, ressentimentos e propósitos de vingança”⁵²¹ entre os lesados, o que também torna instáveis as relações internacionais. Isso porque enquanto o direito obriga a um dever, a força física apenas leva à passividade, não funda uma obrigação ética, e também porque não é uma garantia durável, visto que a força, por natureza, é mutável⁵²². A força, por si só, não possui significado ético e jurídico. O direito internacional visa precisamente limitar e medir o arbítrio dos Estados no emprego da força para que haja justiça e paz na convivência entre as nações.

O quarto pressuposto encontra-se nas excessivas diferenças no campo da economia mundial. O Papa também analisa essa questão nas mensagens de Natal de 1939 e 1941, das quais tratarei em seguida. Pio XII recomenda, na mensagem de 1940 “uma ação progressiva, equilibrada por correspondentes garantias, para chegar a uma organização que dê meios a todos os Estados para assegurar a seus próprios cidadãos, de qualquer classe que seja, um conveniente nível de vida”⁵²³.

⁵²¹ GONELLA, Guido. *A Reconstrução do Mundo*. Op. Cit., p. 106-107.

⁵²² Ibid, parag. 120.

⁵²³ “un’azione progressiva, equilibrata da corrispondenti garanzie, per giungere ad un assetto, il quale dia a tutti gli Stati i mezzi per assicurare ai propri cittadini di ogni ceto un conveniente tenore di vita” Pio XII. *Mensagem de 24.12.1940*. Op. Cit., parag. 26.

O quinto e último pressuposto para assegurar uma paz sólida e duradoura na nova ordem internacional é “a vitória sobre o espírito de frio egoísmo, o qual, orgulhoso de sua força, facilmente termina violando não menos a honra e a soberania dos Estados que a justa, sã e disciplinada liberdade dos cidadãos”⁵²⁴. O egoísmo nacional transpõe, para o âmbito das nações, o egoísmo individual. Ele se refere não apenas à busca dos próprios interesses, desprezando a justiça e o direito das outras nações, mas também ao desprezo pela cultura de outros povos, às políticas de imigração e raciais, etc⁵²⁵. Para superar essa situação, urge a solidariedade jurídica e econômica. A solidariedade internacional resulta da unidade de fins: o desejo do homem de aperfeiçoamento material, intelectual e moral estimula os Estados, em razão de suas deficiências, a cooperarem. A solidariedade realiza-se na cooperação internacional em diversos âmbitos, como a economia e a segurança coletiva.

Na mensagem de Natal de 1940, o Pontífice propõe uma reforma dos costumes internacionais e apresenta os problemas que devem ser superados para a instauração de uma nova ordem pacífica. As mensagens de Natal de 1939 e 1941 estabelecem os principais pontos na reconstrução das relações internacionais. Esses pontos são considerados pelo Papa os princípios essenciais e imprescindíveis, após o fim da guerra, para se instaurar um convívio pacífico, conforme os princípios de justiça e de caridade. Os cinco pontos da mensagem de 1941 complementam os cinco pontos da mensagem de 1939.

O primeiro ponto é o direito à vida e à independência de todas as nações, grandes ou pequenas, poderosas ou débeis⁵²⁶. O direito à vida compreende, para as nações, o direito à subsistência e a outros recursos e objetos necessários para sua

⁵²⁴ “La vittoria sullo spirito di freddo egoismo, il quale, baldanzoso della sua forza, facilmente finisce col violare non meno l’onore e la sovranità degli Stati, che la giusta, sana e disciplinata libertà dei cittadini.” Ibid.

⁵²⁵ GONELLA, Guido. *A Reconstrução do Mundo*. Op. Cit., p. 127.

⁵²⁶ Pio XII. *Messaggio de 24.12.1939 – Discorso di sua Santità Pio XII al Sacro Collegio e alla Prelatura Romana*. In: http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/speeches/1940/index_it.htm (Acesso em 08/11/2009), parag. 14. Id, *Radiomessaggio de 24.12.1941 - Nell’alba e nella luce*. In: http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/speeches/1940/index_it.htm (Acesso em 08/11/2009), parag. 19.

manutenção. O direito à independência compreende a liberdade, integridade e segurança em relação às outras nações. Esses direitos são inalienáveis, ao contrário dos criados por atos de vontade, como os tratados internacionais⁵²⁷. Os Estados devem se desenvolver em cooperação com os demais, contribuindo para o bem comum internacional. Essa cooperação deve basear-se na autodeterminação dos povos, o que não implica na absorção dos Estados pequenos por parte dos grandes e também não exclui a possibilidade de federalismo, mas, antes, favorece a colaboração mútua para alcançar um fim comum que não exclui a própria autonomia⁵²⁸.

Em conformidade com esse pensamento, vem a defesa dos países mais fracos, seja do ponto de vista econômico e militar, seja do ponto de vista da extensão territorial. As nações grandes ou poderosas não devem lesionar as pequenas ou débeis em sua liberdade, exercer um controle tirânico que não permita a sua expansão e progresso, negar-lhes os direitos tradicionais de cultura ou, ainda, desmembrar artificialmente a integridade dos Estados para colocá-los em impotência. A inevitável formação de grandes unidades econômicas e grupos de nações em virtude do aumento dos meios de comunicação não é prejudicial, mas a esfera de influência não pode significar a opressão de outras nações⁵²⁹. Os Estados não podem se isolar em razão da impossibilidade da autossuficiência. Contudo, a cooperação não pode se transformar em supremacia e servidão, mas, antes, deve

⁵²⁷ GONELLA, Guido. *A Reconstrução do Mundo*. Op. Cit., p. 148.

⁵²⁸ Ibid, p. 156.

⁵²⁹ “Se é inevitável que os grandes Estados, pelas suas maiores possibilidades e poderio, tracem o caminho para a constituição de grupos econômicos entre si e as nações mais pequenas e mais fracas; é, todavia, incontestável - como para todos; no âmbito do interesse geral - o direito destas ao respeito da sua liberdade no campo político, à guarda eficaz, nas contendas entre os Estados, daquela neutralidade que lhes compete segundo o direito natural e das gentes, à tutela do seu livre desenvolvimento econômico, pois que só em tal modo poderão conseguir adequadamente o bem comum, o bem-estar material e espiritual do próprio povo” “Se è inevitabile che i grandi Stati, per le loro maggiori possibilità e la loro potenza, traccino il cammino per la costituzione di gruppi economici fra essi e le azioni più piccole e deboli; è nondimeno incontestabile - come per tutti, nell'ambito dell'interesse generale - il diritto di queste al rispetto della loro libertà nel campo politico, alla efficace custodia di quella neutralità nelle contese fra gli Stati, che loro spetta secondo il gius naturale e delle genti, alla tutela del loro sviluppo economico, giacchè soltanto in tal guisa potranno conseguire adeguatamente il bene comune, il benessere materiale e spirituale del proprio popolo” Pio XII. *Radiomessaggio de 24.12.1941*. Op. Cit., parag. 19

ser articulada por uma complementariedade de funções e almejar o bem comum internacional⁵³⁰.

O segundo ponto da mensagem de 1941 e o quarto da mensagem de 1939 se referem à proteção das minorias étnicas e raciais:

“No campo de uma nova ordem fundada sobre princípios morais, não há lugar para a opressão manifesta ou sutil das peculiaridades culturais ou linguísticas das minorias nacionais, para o impedimento ou contração das suas possibilidades econômicas, para a limitação ou abolição da sua natural fecundidade.”⁵³¹

Há diversas maneiras de uma minoria étnica ou racial se formar dentro de um Estado: em virtude de guerra ou tratado, parte do território de um Estado é agregada a de outro, junto com a população e, por conseguinte, com suas características peculiares; pela emigração⁵³². A radiomensagem de 1942 evoca as “centenas de milhares de pessoas que sem culpa nenhuma da sua parte, às vezes só por motivos de nacionalidade ou raça, se veem destinadas à morte ou a um extermínio progressivo”⁵³³. A perseguição das minorias, segundo o Pontífice, pode ocorrer de várias maneiras: impedir que desenvolvam as suas peculiaridades culturais e linguísticas (proibir que frequentem a escola ou ensino universitário público, etc.), aniquilação econômica (por meio de confisco, impedimento de executarem trabalho qualificado, etc.), limitação ou abolição da fecundidade natural (por meio do aborto, esterilização ou falta de assistência do Estado)⁵³⁴.

Pio XII pensa que “quanto mais conscienciosamente a competente autoridade do Estado respeitar aos direitos das minorias, tanto mais segura e eficazmente lhes pode exigir o leal cumprimento dos deveres civis, como aos

⁵³⁰ GONELLA, Guido. *A Reconstrução do Mundo*. Op. Cit., p. 158.

⁵³¹ “Nel campo di un nuovo ordinamento fondato sui principi morali, non vi è posto per la oppressione aperta o subdola delle peculiarità culturali e linguistiche delle minoranze nazionali, per l'impedimento e la contrazione delle loro capacità economiche, per la limitazione o l'abolizione della loro naturale fecondità.” Pio XII. *Radiomessaggio de 24.12.1941*. Op. Cit., par. 20.

⁵³² CONTRERAS, G. V. Op. Cit., p. 99.

⁵³³ “centinaia di migliaia di persone, le quali, senza veruna colpa propria, talora solo per ragione di nazionalità o di stirpe, sono destinate alla morte o ad un progressivo deperimento..” Pio XII. *Radiomensagem de 24.12.1942 – Con sempre nuova Freschezza*. Op. Cit., par. 55.

⁵³⁴ CONTRERAS, G. V. Op. Cit., p. 100.

outros cidadãos.”⁵³⁵ Nesse caso, não há mais interesse de secessão para as minorias e motivo para maus-tratos por parte do Estado. Ao mesmo tempo em que as minorias não têm o direito de formar um Estado dentro de outro Estado, esse deve estimular o desenvolvimento dessa população e não impedir o desenvolvimento de sua cultura própria.

O terceiro ponto da mensagem de 1941 é a equitativa distribuição das matérias primas e riquezas: “No campo de uma nova ordem fundada sobre princípios morais, não há lugar para acanhados cálculos egoísticos, tendentes a açambarcar as fontes econômicas e as matérias de uso comum, de modo que as nações menos favorecidas pela natureza fiquem delas excluídas.”⁵³⁶ Também na mensagem de 1940, e também em outras ocasiões, o Pontífice se refere a essa questão, salientando que os bens e riquezas que Deus espalhou sobre o mundo são para a utilidade dos homens e devem ser distribuídos segundo a reta razão. Na radiomensagem de Pentecostes, em junho de 1941, por ocasião do 50º aniversário da *Rerum Novarum*, de Leão XII, que trata das condições dos operários e traz elementos da doutrina social da Igreja, Pio XII deixa claro o direito fundamental de usar todos os bens materiais da terra, inclusive mediante intercâmbio e doações, e o direito insuprimível da propriedade privada e a função reguladora, não opressora do poder público⁵³⁷.

A economia mundial deve ter um fundamento moral. Em razão da existência de um bem comum internacional, superior ao bem nacional, devem ser tomadas medidas para que as nações mais débeis tenham acesso às fontes dos bens econômicos necessários para seu desenvolvimento. Para que isso ocorra, é

⁵³⁵ “Quanto più coscienziosamente la competente autorità dello Stato rispetta i diritti delle minoranze, tanto più sicuramente ed efficacemente può esigere dai loro membri il leale compimento dei doveri civili, comuni agli altri cittadini.” Pio XII. *Radiomessaggio de 24.12.1941*. Op. Cit., parag. 20

⁵³⁶ “Nel campo di un nuovo ordinamento fondato sui principi morali, non vi è posto per i ristretti calcoli egoistici, tendenti ad accaparrarsi le fonti economiche e le materie di uso comune, in maniera che le Nazioni, meno favorite dalla natura, ne restino escluse.”Ibid, parag. 21.

⁵³⁷ Pio XII. *Radiomessaggio de Pentecoste 1941*. In: http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/speeches/1941/documents/hf_p-xii_spe_19410601_radiomessage-pentecost_it.html (acesso em 10/11/2009), parag. 13.

necessário vencer alguns obstáculos, como açambarcamento, protecionismo e outras estratégias da guerra econômica, e criar meios para efetivar uma equitativa distribuição, segundo os princípios de cooperação econômica. Pio XII não deixa claro nas mensagens de Natal quais são esses meios, apenas afirma que ela deve ser metódica, progressiva e garantida⁵³⁸.

O terceiro e quarto ponto da mensagem de 1939 e o quarto ponto da mensagem de 1941 destacam o respeito aos tratados internacionais e a formação de instituições para sua aplicação e revisão. Na *Summi Pontificatus*, Pio XII já havia mencionado que a falta de confiança na palavra empenhada e o inadimplemento dos acordos internacionais são dificuldades para se alcançar a paz. Ele também insiste que a estabilidade dos tratados não se opõe a sua justa e equitativa revisão quando as circunstâncias a recomendam (verdadeira necessidade, força maior, impossibilidade de cumpri-los por notável mudança das circunstâncias ou porque o fim para que foi feito não tem mais sentido) e desde que não se trate de um pretexto para elidi-lo, pois, na visão do Pontífice, se o tratado justo obriga, no momento em que se torna iníquo ele deixa de obrigar.

O Papa assinala que é necessária a criação de instituições internacionais que possam tutelar os pactos efetuados para que elas zelem por sua justa e equitativa aplicação e revisão⁵³⁹. Em razão das dificuldades dos tratados internacionais serem incapazes de prever tudo e de nem sempre serem inspirados pela equidade, é necessário gerar instituições com prestígio suficiente para granjear o respeito e

⁵³⁸ Marcel Clément faz um estudo completo de todas as mensagens de Pio XII de conteúdo econômico, inclusive econômico internacional, e explica como deve ocorrer a reorganização e redistribuição econômica, respeitados os direitos fundamentais do homem econômico: 1) direito fundamental ao uso dos bens materiais; 2) direito de ganhar sua vida pelo seu trabalho; 3) direito de propriedade dos bens de uso ou de produção. Cf. CLÉMENT, Marcel. Op. Cit., especialmente p. 117.

⁵³⁹ “Para que renasça a confiança recíproca, devem surgir instituições, que, conciliando o respeito geral, se dediquem ao nobilíssimo ofício de garantir o sincero cumprimento dos tratados, e de promover, segundo os princípios do direito e equidade, oportunas correções ou revisões.” “Perché la fiducia reciproca rinasca devono sorgere istituzioni, le quali, acquistandosi il generale rispetto, si dedichino al nobilissimo ufficio, sia di garantire il sincero adempimento dei trattati, sia di promuoverne, secondo i principi di diritto e di equità, opportune correzioni o revisioni.” Pio XII. *Radiomessaggio de 24.12.1941*. Op. Cit., parag. 23.

garantir a observância dos pactos, sua revisão (se necessária) e evitar lesões e interpretações unilaterais e arbitrárias de suas disposições⁵⁴⁰.

O segundo ponto da mensagem de 1939 e o quarto da mensagem de 1941 tratam da necessidade de limitação dos armamentos:

“No campo de uma nova ordem fundada sobre princípios morais, uma vez eliminados os focos mais perigosos de conflitos armados, não há lugar para uma guerra total, nem para uma corrida desenfreada aos armamentos. Não se deve permitir que a calamidade de uma guerra mundial com as suas ruínas econômicas e sociais, com as suas aberrações e perturbações morais, se despenhe pela terceira vez sobre a humanidade. Para que esta seja tutelada contra tal flagelo é necessário que com seriedade e lealdade se proceda a uma limitação progressiva e adequada dos armamentos. O desequilíbrio entre o exagerado armamento dos Estados poderosos e o deficiente armamento dos fracos cria um perigo para a conservação da tranquilidade e da paz dos povos e aconselha a descer a uma ampla e proporcionada limitação no fabrico e posse de armas ofensivas.”⁵⁴¹

As nações devem vencer o fatalismo bélico e a escalada armamentista. A abundância de recursos bélicos, em vez de ser garantia de tutela do direito, torna os países confiantes em sua própria força e isso os compele para guerra⁵⁴², ainda que ilícita. Ademais, os recursos despendidos prejudicam o progresso e o bem público. Isso causa uma tensão econômica e espiritual que torna a necessidade da guerra imperiosa. O desarmamento que o Pontífice propõe não é apenas de ordem material, mas também espiritual, formando no âmbito das consciências uma aversão à guerra. O desarmamento deve ser progressivo, proporcional às necessidades de defesa de cada nação e consentido, isto é, sem simulação⁵⁴³.

⁵⁴⁰ GONELLA, Guido. *A Reconstrução do Mundo*. Op. Cit., p. 311.

⁵⁴¹ Nel campo di un nuovo ordinamento fondato sui principi morali, non vi è posto - una volta eliminati i più pericolosi focolai di conflitti armati - per una guerra totale né per una sfrenata corsa agli armamenti. Non si deve permettere che la sciagura di una guerra mondiale con le sue rovine economiche e sociali e le sue aberrazioni e perturbazioni morali si rovesci per la terza volta sopra la umanità. La quale perché venga tutelata lungi da tale flagello, è necessario che con serietà e onestà si proceda a una limitazione progressiva e adeguata degli armamenti. Lo squilibrio tra un esagerato armamento degli Stati potenti e il deficiente armamento dei deboli crea un pericolo per la conservazione della tranquillità e della pace dei popoli, e consiglia di scendere a un ampio e proporzionato limite nella fabbricazione e nel possesso di armi offensive.” Pio XII. *Radiomessaggio de 24.12.1941*. Op. Cit., par. 22.

⁵⁴² Pio XII. *Messaggio de 24.12.1939*. Op. Cit., par. 14.

⁵⁴³ CONTRERAS, G. V. Op. Cit., p. 122.

Pio XII, no último ponto das mensagens de Natal de 1939 e 1941, trata da missão e perseguição da Igreja. Na mensagem de 1939, ele previne que os ordenamentos internacionais se tornarão letra morta se não repousarem sobre as normas de direito divino e o amor universal do ideal cristão. Na mensagem de 1941, ele, primeiramente, mostra seu inconformismo com a perseguição da religião e da Igreja e afirma que a fé forma o caráter forte e constante necessário para lidar com as dificuldades do conflito mundial e as que virão para reconstruir o novo mundo. O Papa também critica aqueles que tolhem a propagação da mensagem da fé cristã, particularmente entre a família e a juventude, instilando nessa última ideias, máximas e práticas anticristãs. Ele, por fim, assevera que Deus, a quem todos os homens devem responder, é o maior inimigo da nova ordem, para que os que se revoltam contra Ele, ao mesmo tempo em que também é o paladino do homem que crê.

Embora as mensagens de Natal resumam de maneira sistemática, por meio de pontos específicos, a doutrina sobre a guerra, a paz e a ordem internacional, são inúmeras outras as manifestações públicas e oficiais de Pio XII sobre o assunto, mas dispersas e entremeadas em documentos das *Acta Apostolicae Sedis* (AAS). Apresentarei, em seguida, algumas aloções de Pio XII ocorridas após a Segunda Guerra Mundial e início da *Guerra Fria*, selecionadas por mim porque tratam de maneira mais específica sobre as relações internacionais. Essas aloções versam sobre a supranacionalidade e a universalidade da Igreja, o seu papel na formação da sociedade humana e na paz mundial, a necessidade de um direito penal internacional para reprimir os delitos mais graves, e também sobre as guerras modernas de destruição em massa: atômica, bacteriológica e química (A.B.Q.).

Registram-se duas aloções de Pio XII ao Corpo diplomático. Na aloção de 18 de dezembro de 1949⁵⁴⁴, Pio XII salienta a confiança dos Estados na Santa Sé e a importância espiritual do Estado da Cidade do Vaticano para o mundo todo. O Pontífice afirma que a importância do Estado da Cidade do Vaticano não se

⁵⁴⁴ UTZ-GRONER-SAVIGNAT. Op. Cit, p. 2135-2137. Essa aloção não foi encontrada nas AAS.

mede nem pela extensão do território (um ponto imperceptível nos mapas do mundo), nem pelas forças armadas: o potencial de guerra desse Estado minúsculo é nulo, mas o potencial de paz é incalculável. Na ordem espiritual, o Estado da Cidade do Vaticano é um símbolo de alto valor e de extensão universal. O discurso ao Corpo diplomático de 25 de fevereiro de 1946⁵⁴⁵ ressalta a ideia de supranacionalidade da Igreja. O Corpo diplomático, composto por membros de diferentes nacionalidades, dá uma imagem visível dessa alta supranacionalidade. Em vez de ofuscar as nacionalidades, a Igreja promove a harmonização das diferentes características como se fosse uma grande polifonia clássica. A relação entre a política e a música (operada especialmente por Platão e Cícero) demonstra a profunda e refinada visão humanística do Pontífice. Platão, nas *Leis*, sobretudo no livro terceiro, expõe uma teoria do poder que tem como pressuposto a visão do universo e da sociedade como harmonia, ordenada na proporção da escala musical: o povo, composto de diferentes partes, se reúne, sob as leis da música, em harmonia bem acordada e temperada, produzindo a melodia da concórdia comunitária⁵⁴⁶.

A alocução ao Sacro Colégio em 20 de fevereiro de 1946⁵⁴⁷ ressalta novamente a ideia de supranacionalidade da Igreja e também de sua unidade universal e influência sobre as características constitutivas da sociedade humana. A unidade e a integridade da Igreja exercem uma influência não apenas sobre “os filhos da Igreja”, mas também sobre a estrutura e o dinamismo da sociedade humana. Não é o papel da Igreja abarcar toda a sociedade humana como um enorme império mundial. A Igreja progride, antes de tudo, em profundidade, depois em extensão, procurando, primeiramente, formar, modelar e aperfeiçoar o

⁵⁴⁵ AAS, xxxviii (1946), p. 152-155.

⁵⁴⁶ Cf. BARKER, Andrew: *The science of Harmonics in classical Greece*. Cambridge: University Press, 2007. E também: MACCLAIN, Ernest G: *The Pythagorean Plato: Prelude to the song itself*. New York: Stony Brook, 1977. O autor mostra as profundas implicações dos modelos matemáticos e políticos em Platão, vinculadas à forma da música no ordenamento da polis ideal. Cf. Santo Agostinho: *De musica, Traité de la musique*. Paris: Harmattan, 2006. Para a análise do pensamento agostiniano e a música, cf. CURTIUS, Ernst Robert : *La littérature Européene et le Moyen Âge Latin*. Paris: PUF, 1947.

⁵⁴⁷ AAS xxxviii (1946), p. 141-151.

homem conforme a semelhança divina, estendendo esse trabalho ao longo de toda a vida e em todos os campos da atividade humana. A Igreja, dessa forma, prepara uma base sobre a qual sociedade humana repousa. O imperialismo segue uma rota inversa: primeiramente busca expandir-se em extensão. Ele não visa ao homem em primeiro lugar, mas as coisas e as forças que o servem para se estender. Essa tendência exagerada para a expansão gera angústia e inquietude contínuas.

A Igreja, agindo no íntimo do homem, formando-o e educando-o na harmonia da vida natural e sobrenatural, no desenvolvimento ordenado dos seus instintos e inclinações, qualidades e aptidões, contribui para a coesão e o equilíbrio da sociedade, pois o homem é a origem e o fim da vida social, e não o inverso: toda atividade social é, por sua natureza, subsidiária, isto é, o que os particulares podem fazer por si próprios e por seus meios não devem transferir à comunidade.

O Papa critica as tendências imperialistas que, sem nenhum fundamento moral, evoluem necessariamente para uma concentração sempre maior e uma uniformidade sempre mais estrita. Conseqüentemente, seu equilíbrio e coesão se mantêm unicamente pela força, pelos constrangimentos exteriores das condições materiais e expedientes jurídicos, dos acontecimentos e das instituições, e não em razão da adesão interior dos homens, de sua aptidão e prontidão em tomar iniciativas e assumir as responsabilidades. A ordem interna, por conseguinte, reduz-se a uma simples trégua entre os diversos grupos, sempre com a contínua ameaça de ruptura do equilíbrio cada vez que variam os interesses em jogo e a proporção das forças.

Isso não ocorre em um Império fundado sobre uma base na qual o aspecto espiritual se estabelece e se reforça no curso da história e que encontra seu ponto de apoio na consciência de grande maioria dos cidadãos. A Igreja penetra na mais íntima profundidade do ser humano e o coloca no centro da vida social. Ela considera ser humano não o homem abstrato ou somente do ponto de vista da natureza pura, mas o homem completo, assim como é visto por Deus e na realidade concreta e histórica.

Pio XII ainda acrescenta que todos os povos e indivíduos são chamados a vir para a Igreja. Mas o “vir” não significa expatriação, emigração, abandono de tradições salutares, separação dos parentes, dos amigos, etc, e sua degradação na condição de uma massa, mas vir para a Igreja por atração espiritual, por compartilhar a mesma fé. A Igreja eleva o homem à perfeição do seu ser e de sua vitalidade e, para isso, ela se eleva acima de todas as diferenças, de todos os espaços, de todos os tempos e edifica sobre o fundamento da sociedade humana sem que haja interrupção do desenvolvimento. O sentido principal da supranacionalidade da Igreja é precisamente dar figura e forma ao fundamento da sociedade humana, acima de toda diversidade e além dos limites de espaço e de tempo. Mas essa supranacionalidade não opera como um Império que quer estender seus tentáculos e todas as direções para alcançar a dominação mundial. A Igreja é o fundamento estável da sociedade humana e que efetivamente se torna, como disse Agostinho⁵⁴⁸, uma só nação, porque uma só fé, porque uma só esperança, porque uma só caridade, porque uma só expectativa.

O discurso de 3 de outubro de 1953 ao VIº Congresso internacional de direito penal⁵⁴⁹ trata do direito penal internacional. Pio XII afirma que há uma necessidade urgente de unificação internacional do direito penal. A experiência de duas guerras mundiais também revela a necessidade de um direito para julgar crimes políticos e punir os culpados, sejam eles quem forem. Ademais, tendo em vista que nos novos tempos as pessoas mudam de domicílio ou passam frequentemente de um Estado para outro, é desejável que os delitos mais graves sejam sancionados por todos e, se possível, de maneira igualmente severa, de forma que os culpados não possam se subtrair da punição. Para delimitar os delitos mais graves, Pio XII afirma ser necessário levar em consideração os seguintes critérios:

“Além disso, a escolha e delimitação dos delitos a punir devem ser baseadas em critérios objetivos: a gravidade de certos delitos e a necessidade proceder precisamente contra eles. Em ambos os aspectos, é

⁵⁴⁸ *Comentário aos Salmos* 85, n. 14. Apud: Ibid.

⁵⁴⁹ AAS xxxv (1953), p. 730-744.

de uma importância decisiva ter em conta os elementos que seguem: 1) o valor dos bens lesados; serão apenas os mais significativos, 2) a força de atração que impele a lesar; 3) intensidade da má vontade que é habitualmente empregada quando cometem esses crimes; 4) o grau de perversão da ordem jurídica na pessoa do delinquente, no caso, p. ex., em que aqueles que deviam ser os guardiões do direito, eles mesmos o violam, 5) a gravidade da ameaça que pesa sobre a ordem jurídica por causa de circunstâncias extraordinárias que, por um lado, acentuam o perigo de empreendimentos delituosos e, por outro lado, tornam muito mais temíveis em seus efeitos, p. ex., situações de exceção, os estados de guerra e de cerco.”⁵⁵⁰

Tendo em vista esses elementos, é apontada a guerra ofensiva como um tipo de conduta que deve ser considerada crime e - mesmo no caso de guerra justa e necessária - o emprego de certos procedimentos de guerra, como fuzilamento em massa de reféns inocentes em represália pela falta de um particular (o governante, por exemplo), o massacre por ódio racial, os campos de concentração, a deportação em massa, a violência contra crianças e mulheres indefesas, etc.

É necessário tentar um ajuste, ou mesmo a unificação, das penas. A fixação das penas e sua adaptação ao caso concreto devem corresponder à gravidade dos delitos. A ação punitiva não deve ser baseada no arbítrio e na paixão, mas em regras jurídicas claras e firmes. Esse é especialmente o caso da prisão: alguns métodos de instrução judiciária, como a tortura física ou psíquica e a narcoanálise devem ser excluídos. Esses métodos lesam um direito natural, mesmo quando o acusado seja realmente culpado, e, além disso, com demasiada frequência conferem resultados errôneos. Deve ser garantida, na ação judiciária, a possibilidade de real defesa, e não apenas *pro forma*. A imparcialidade do juiz, ou do colégio de juízes, deve ser assegurada sobretudo quando as relações

⁵⁵⁰“En outre, le choix et la délimitation des délits à punir doivent se baser sur des critères objectifs : la gravité de certains délits et la nécessité de procéder précisément contre eux. Sous ces deux aspects, il est d'une importance décisive de tenir compte des éléments suivants: 1) la valeur des biens lésés ; ce ne seront que les plus considérables; 2) la force d'attrait qui pousse à léser; 3) l'intensité de la volonté mauvaise que l'on déploie habituellement, quand on commet ces délits;4) le degré de perversion de l'ordre juridique dans la personne du délinquant, au cas, p. ex., où ceux qui devraient être les gardiens du droit le violent eux-mêmes; 5) la gravité de la menace qui pèse sur l'ordre juridique à cause de circonstances extraordinaires, qui d'une part accentuent le péril d'entreprises délictueuses, et d'autre part les rendent beaucoup plus redoutables dans leurs effets. Qu'on songe, p. ex., aux situations d'exception, aux états de guerre et de siège.” (minha tradução) Ibid, p. 732.

internacionais estão empenhadas no processo penal. Em tais casos, talvez fosse necessário recorrer a um tribunal internacional, ou ao menos deve haver a possibilidade de apelar de um tribunal nacional para um internacional.

Entre outras garantias exigidas pelo direito está a determinação da culpabilidade (o nexo de causalidade e o resultado não podem ser imputados se não andam juntos com a culpabilidade) e o princípio *in dubio pro reo*. É necessário suprimir, por meio de convenções internacionais, a contradição jurídica em que uma lei ou o superior hierárquico ordena a prática de um ato imoral sob pena, e caso não o pratique, resulte em algum castigo: não é lícito praticar um ato em si imoral, mesmo que esteja de acordo com a legislação vigente ou sob as ordens de um superior. Existe a necessidade de se fixar juridicamente uma fórmula adotável em caso de conflito, especialmente internacional, para a chamada "falta coletiva", que muitas vezes é invocada para justificar ações e pretensões ou represálias contra todo um povo, e que é um conceito decisivo para se determinar a culpabilidade coletiva nos conflitos internacionais.

O Pontífice termina apontando alguns fundamentos do direito penal:

“1) O estabelecimento de um direito positivo pressupõe uma série de exigências fundamentais retiradas da ordem ontológica. 2) Mister se faz edificar o direito penal sobre o homem, como ser pessoal e livre. 3) Só pode ser punido aquele que é culpável e responsável perante uma autoridade superior. 4) A pena e sua aplicação são, em última análise, funções necessárias de ordem jurídica.”⁵⁵¹

Pio XII também se manifestou sobre a *Guerra Fria*⁵⁵², o comunismo⁵⁵³, e particularmente sobre as guerras modernas de destruição em massa: atômica, bacteriológica e química (A.B.Q.)⁵⁵⁴. A regra geral sobre a licitude do emprego dessas armas de destruição em massa, surge na alocução sobre moral e direito na

⁵⁵¹ “1) L'établissement d'un droit positif présuppose une série d'exigences fondamentales empruntées à l'ordre ontologique. 2) Il faut édifier le droit pénal sur l'homme, comme être personnel et libre. 3) Seul peut être puni celui qui est coupable et responsable devant une autorité supérieure. 4) La peine et son application sont en dernière analyse des fonctions nécessaires de l'ordre juridique.” (minha tradução) Ibid, p. 739.

⁵⁵² AAS xxxvii (1955), p. 15-28

⁵⁵³ AAS xxxxi (1949), p. 334 e xxxviii (1956), p. 26-41.

⁵⁵⁴ AAS xxxvi (1954), p. 212-214.

medicina militar⁵⁵⁵ e na fala sobre as diretivas de ética médica⁵⁵⁶. Em suma, o ensinamento do Pontífice sobre o assunto consiste no seguinte:

“O médico também tem um papel a desempenhar na elaboração, aperfeiçoamento e aumento dos meios da guerra moderna, em particular dos meios da guerra A. B. Q? Não podemos responder a essa pergunta sem antes resolver esta: A "guerra total" moderna, a guerra A. B. Q. em particular, é permitida em princípio? Não pode haver dúvida, especialmente por causa dos horrores e dos imensos sofrimentos causados pela guerra moderna, que provocá-la sem justa causa (ou seja, sem ser imposta por uma injustiça evidente e extremamente graves e se for inevitável), constitui um delito digno de sanções nacionais e internacionais das mais severas. Não se pode nem sequer em princípio colocar a questão da licitude da guerra nuclear, química e bacteriológica se não no caso onde ela deve ser julgada indispensável para se defender nas condições indicadas. Mesmo assim, no entanto, é necessário se esforçar por todos os meios para evitá-la através de convenções internacionais ou colocando limites bastante claros e estreitos em seu uso para que seus efeitos fiquem limitados às exigências estritas da defesa. Quando, porém, a aplicação deste método conduz a uma extensão tal do mal, de tal forma que escapa completamente ao controle humano, seu uso deve ser rejeitado como imoral. Aqui não se trata mais de "defesa" contra a injustiça e de "salvaguarda" necessária de possessões legítimas, mas de aniquilação pura e simples de toda a vida humana dentro do raio de ação. Isso não é permitido a qualquer título. Retornando ao médico. Se alguma vez, dentro dos limites indicados, uma guerra moderna (A.B.Q.) pode se justificar e se justifica de fato, a questão da colaboração moral lícita do médico pode, então, se colocar. Mas os senhores concordarão conosco: preferimos não ver o médico envolvido em uma tarefa desse gênero; ela contrasta muito com o seu dever primário: salvar e curar, não ferir ou matar.”⁵⁵⁷

⁵⁵⁵ AAS xxxv (1953) 744-754.

⁵⁵⁶ AAS xxxvi (1954) p. 587-598.

⁵⁵⁷ “Le médecin a-t-il aussi un rôle à jouer dans l'élaboration, le perfectionnement, l'accroissement des moyens de la guerre moderne, en particulier des moyens de la guerre A. B. C? On ne peut répondre à cette question avant d'avoir d'abord résolu cette autre : « La guerre totale » moderne, la guerre A. B. C. en particulier, est-elle permise en principe? Il ne peut subsister aucun doute, en particulier à cause des horreurs et des immenses souffrances provoquées par la guerre moderne, que déclencher celle-ci sans juste motif (c'est-à-dire sans qu'elle soit imposée par une injustice évidente et extrêmement grave, autrement inévitable), constitue un délit digne des sanctions nationales et internationales les plus sévères. L'on ne peut même pas en principe poser la question de licéité de la guerre atomique, chimique et bactériologique, sinon dans le cas où elle doit être jugée indispensable pour se défendre dans les conditions indiquées. Même alors cependant il faut s'efforcer par tous les moyens de l'éviter grâce à des ententes internationales ou de poser à son utilisation des limites assez nettes et étroites pour que ses effets restent bornés aux exigences strictes de la défense. Quand toutefois la mise en oeuvre de ce moyen entraîne une extension telle du mal qu'il échappe entièrement au contrôle de l'homme, son utilisation doit être rejetée comme immorale. Ici il ne s'agirait plus de « défense » contre l'injustice et de la « sauvegarde » nécessaire de possessions légitimes, mais de l'annihilation pure et simple de toute vie humaine à l'intérieur du rayon d'action. Cela n'est permis à aucun titre. Revenons au médecin. Si jamais, dans le cadre des limites indiquées, une guerre moderne (A. B. C.) peut se justifier et

O Papa considera que a guerra A. B. Q. só não será pecado gravíssimo se empreendida de maneira estritamente defensiva, com um justo motivo (injustiça evidente e extremamente grave e de outra forma inevitável) e desde que seu emprego não escape ao controle do homem e coloque em risco, inclusive, a espécie humana. Dentro dessas hipóteses, o médico (ou, por exemplo, um cientista) poderá cooperar na elaboração desses recursos bélicos e o Estado poderá empregá-los. É recomendável ainda o efetivo controle desses armamentos por parte de todos os Estados e o estabelecimento de uma rede mundial de centros de observação objetivando o monitoramento da experiência, uso e controle de armas atômicas⁵⁵⁸.

3.4 As Concordatas de Pio XII

O Pontificado do Papa Pio XI registrou, apenas nos seus dez primeiros anos, o maior número de concordatas e relações com os Estados na história da Igreja⁵⁵⁹, Eugênio Pacelli participou ativamente dessa política da Santa Sé, contribuindo para a organização e o estabelecimento de grande parte delas. As concordatas com o Estado da Baviera (1924), com a Prússia (1929), com a República de Baden (1932) e, finalmente, com o Reich Alemão (1933), estão entre as maiores conquistas de sua carreira diplomática durante o período em que foi Núncio e depois Secretário de Estado. Há, em seu pontificado, inúmeros registros de

se justifie en fait, la question de la collaboration morale licite du médecin peut alors se poser. Mais vous serez d'accord avec Nous : on préfère ne pas voir le médecin occupé à une tâche de ce genre; elle contraste trop avec son devoir primordial : porter secours et guérir, ne pas faire de tort ni tuer.” (minha tradução) Ibid, p.589.

⁵⁵⁸ AAS xxxviii (1956), p. 37-39.

⁵⁵⁹ FONTENELLE, Mons. Renato. *Pio XI*. Tradução de Tasso da Silveira. Petrópolis: Vozes, 1941, p. 271.

convenções, acordos e concordatas, destacando-se sobremaneira as concordatas com a Espanha e Portugal, pois esses possivelmente estabeleceram o mais estreito vínculo entre a Santa Sé e o Estado no século XX e garantiram para a Igreja, em dois países com regimes de tendência autocrata, amplos privilégios jurídicos e proteção institucional. Nesta seção, inicialmente, apresentarei um breve contexto do catolicismo político na Alemanha, o exame da concordata com o Reich Alemão em 1933 e dois documentos da Igreja que reprovam o nazismo. Em seguida, analisarei as concordatas com Portugal, governado por Antônio de Oliveira Salazar, e com a Espanha, governada pelo General Francisco Franco Bahamonde.

O pontificado de Pio IX (1846-1878) foi marcado por grandes acontecimentos na Igreja e em suas relações com o Estado. Na encíclica *Quanta Cura* (1864) e nas oitenta proposições do *Syllabus* (1864), Pio IX condena principalmente as ideias fundamentais do liberalismo. O Concílio Vaticano I (1867-1870) trouxe definições sobre o primado da jurisdição papal e sua infabilidade. Otto von Bismark, que governou o Império Alemão de 1871 a 1890, era favorável à submissão da Igreja ao Estado. Em razão do antiliberalismo da Igreja católica e de sua desconfiança em relação ao recém fundado partido do Centro alemão, que conjugava sobretudo forças políticas católicas, mas também protestantes, e que era visto por ele como mero instrumento da Santa Sé, Bismark promoveu o *Kulturkampf* (luta pela cultura), que pode ser entendido como “a luta do Estado moderno e da sociedade liberal contra as tendências restaurativas do catolicismo”⁵⁶⁰

Várias medidas foram adotadas pelo governo contra o catolicismo. De maneira geral, foram detidos todos os meios de ação dos católicos no governo, que representavam, em 1871, 35 % da população do Império. Uma lei favoreceu o catolicismo antigo⁵⁶¹, permitindo que os membros desse utilizassem as mesmas

⁵⁶⁰ KUPISCH, K. *A Alemanha nos séculos XIX e XX*, p. 76. APUD: LENZENWEGER, Josef; et alii. *História da Igreja Católica*. Op. Cit., p. 280.

⁵⁶¹ Sob a liderança intelectual de Johann Joseph Ignaz von Döllinger (JANUS), muitos católicos da Alemanha se mostraram contrários à definições do Concílio Vaticano I e fundaram o *catolicismo antigo*, que recusava essas definições. O livro de Döllinger foi traduzido para o

Igrejas e cemitérios que os católicos romanos. Um artigo do Código penal restringia a liberdade de pregação nas Igrejas (1871). A Lei contra os jesuítas os expulsou do país junto com outras ordens semelhantes (1872). Em 1875, todas as ordens não hospitalares foram suprimidas. Na Prússia, as Leis de maio de 1873 colocaram a Igreja católica sobre o controle quase total do Estado: a educação, as nomeações e a direção do clero passaram a ser de competência do Estado (um exame cultural era exigido para que os estudantes de teologia e os clérigos fossem nomeados). Os atos jurisdicionais do Papa na Alemanha foram proibidos e os assuntos eclesiásticos deviam ser tratados em tribunais civis. Em 1875, no auge do *Kulturkampf*, os salários do clero que não obedecessem às leis foram cortados. Em algumas regiões da Alemanha o *Kulturkampf* foi mais brando ou mesmo não existiu⁵⁶².

Essa política de governo para reprimir o catolicismo foi paulatinamente abandonada e suas leis revogadas (os redentoristas foram autorizados a entrar no país em 1894 e os jesuítas em 1917). Isso ocorreu devido às dificuldades encontradas pelo governo na política interna e a sua ruptura com os liberais, o que forçou Bismarck a buscar o apoio do Centro. No contexto da resistência ao *Kulturkampf*, diversas associações católicas foram fundadas e se fortaleceram, como a *Caritas Internationalis*. O Centro, ao mesmo tempo, ampliou consideravelmente sua representação no Parlamento.

Após a queda do Império e o nascimento da República de Weimar, ficou claro o trauma do *Kulturkampf* no catolicismo político alemão: a contribuição dos católicos para o debate político sobre a natureza da Alemanha pós-Imperial foi ínfima ou ausente. Durante a República de Weimar (1919-1933), embora tenha ajudado em sua consolidação e estabilização, o Centro, visto como um partido com

português por Ruy Barbosa: DÖLLINGER, Johann Joseph Ignaz von. Tradução de Ruy Barbosa. *O Papa e o Concílio*. São Paulo: Saraiva, 1930. Ruy Barbosa queria implementar no Brasil uma política similar ao *Kulturkampf*, a chamada política da *mão-morta*, em que os bens da Igreja passariam a pertencer ao Estado. Cf.: KAPPEL, I. B. A. O discurso institucional legal do ensino religioso e os atravessamentos discursivos. In: *Revista Intertexto*. Sem local: UFTM, v.1, n. 1, 2008, p. 07.

⁵⁶² LORTZ, J. *Histoire de L'Église*. Paris: Payot, 1956, p. 308-312.

fortes linhas confessionais, ficou alienado da atmosfera pluralista da República e permaneceu estático ou sem orientação política diante dos problemas nacionais. O partido manteve sua sólida tradição confessional, mas gradualmente foi perdendo o apelo e o vigor que mantinha durante a resistência ao *Kulturkampf*. O Centro colaborou, embora sempre com suspeitas, com o programa político dos Liberais e dos Socialistas, desenvolveu forte repulsão aos Comunistas (favoráveis à extrema secularização) e viu os Fascistas e os Nazistas de maneira indiferente ou aceitável⁵⁶³.

A desunião, a imobilidade e a ausência de uma orientação política do Centro tornaram propícia a ascensão Nazista: o desejo de ver os Comunistas derrotados era maior que o medo do perigo que resultaria dos Nazistas crescerem no poder. O Centro, com vasta experiência em negociações complexas para a formação de coalizões difíceis, acreditava que fazendo acordos com outros partidos, somado à hostilidade da Igreja ao nazismo, poderia frear ou impedir a ascensão de Hitler em questão de tempo. O caráter anticristão do nazismo, presente principalmente em suas ideias raciais, algo logo notado pelas autoridades eclesiásticas, a hostilidade nazista às concordatas já existentes, o excessivo nacionalismo, a preferência pela educação não confessional, foram características que fizeram com que o Centro sentisse o nazismo como uma espécie de reminiscência do *Kulturkampf* e o condenasse em documentos oficiais do partido. Contudo, a rejeição foi considerada com cautela, aberta para possibilidade de um compromisso, possibilidade essa que Hitler poderia explorar para ascender ao poder⁵⁶⁴.

O crescimento do nazismo na sociedade alemã e no parlamento, as promessas feitas por Hitler ao Centro, tanto de cunho cultural (garantia de continuidade da influência cristã na educação, respeito à concordata e aos direitos das confissões cristãs), como de direito público e constitucional (Hitler não

⁵⁶³ LÖNNE, Karl-Egon. Germany. In: BUCHANAM, Tom; CONWAY, Martin. *Political Catholicism in Europe, 1918-1965*. Oxford, 1996, p. 159-166.

⁵⁶⁴ Ibid, p. 169.

poderia aspirar à ditadura e deveria respeitar o veto presidencial⁵⁶⁵), associado ao recrudescimento da intimidação e da violência dos paramilitares nazistas a todos que lhes faziam oposição⁵⁶⁶, fizeram com que o Centro, sob a liderança de Monsenhor Ludwig Kaas, desse a Hitler os votos que necessitava para ser eleito, em 23 de março de 1933, chanceler do Reich. Após essa data, a Conferência Episcopal de Fulda⁵⁶⁷ redefiniu de maneira abrupta, em 28 de março de 1933, sua relação com o nacional socialismo: a rejeição inicial foi substituída por uma declaração que não tratava de erros morais e religiosos específicos, mas apenas orientava os católicos a respeitarem o regime legalmente estabelecido e a não se comportarem de maneira ilegal ou subversiva⁵⁶⁸.

Embora não haja uma relação comprovada entre a declaração de Fulda e a concordata de 1933, resta pouca dúvida que a mudança de posição dos bispos alemães facilitou as negociações com o novo Reich, iniciadas em abril de 1933, concluídas em 8 de julho de 1933, três dias antes da dissolução do Centro⁵⁶⁹, e concretizadas na concordata de 20 de julho de 1933.

Considerando a alienação do catolicismo da política, o inevitável conflito entre a Igreja e novo regime e a tímida oposição dos católicos às ideias nazistas, a concordata de 1933 concretizou uma situação política de marginalização dos católicos que já existia, conferindo proteção legal para associações e publicações da Igreja ao mesmo tempo em que a associou com um regime que já havia mostrado que não respeitava o direito legalmente constituído. A resistência católica aos nazistas, a partir da concordata, não se concentrava mais em princípios morais e políticos, mas na defesa de suas próprias instituições. Tendo em vista que a força política católica já havia entrado em colapso antes do acordo, o ganho de Hitler com a concordata foi neutralizar de maneira imediata toda a resistência, ganhar eventualmente a afinidade das populações católicas - visto que o acordo, do

⁵⁶⁵ SHIRER, Willian L. *Ascensão e Queda do Terceiro Reich*. Vol. I. Op. Cit., p. 262 e 299.

⁵⁶⁶ LÖNNE, Karl-Egon. Germany. Op. Cit., p. 170-172.

⁵⁶⁷ A Conferência Episcopal de Fulda era uma entidade que conjugava grande parte dos bispos alemães.

⁵⁶⁸ Ibid, p. 171.

⁵⁶⁹ Ibid.

ponto de vista jurídico, foi extremamente vantajoso para Igreja-, estabilizando assim a política interna, e também conferir legitimidade, no âmbito internacional, ao regime nazista. Por outro lado, não é possível concluir que a concordata, estabelecida com um governo legalmente constituído, signifique adesão a suas ideias políticas.

De acordo com Lönne, a declaração de Fulda e a concordata de 1933 foram o resultado de um estado mental específico do catolicismo alemão formado por três fatores:

“primeiro uma sensação de alienação do estado moderno e da sociedade, juntamente com a tendência (reforçada pela experiência do *Kulturkampf*) da Igreja se retirar para a sua própria esfera religiosa; em segundo lugar, uma preocupação com a defesa da religião, igreja e escola como os árbitros cruciais do programa político; e, finalmente, um antiliberalismo profundamente enraizado, que isolaram o pensamento católico do desenvolvimento do movimento rumo aos modelos de governo parlamentar-democrático.”⁵⁷⁰

De acordo com Eric Voegelin, a resistência da Igreja católica às ideias nazistas foi maior do que a encontrada na Igreja evangélica. Essa, em muitos casos, se adequou facilmente à formação de uma Igreja estritamente alemã. Segundo o filósofo, isso ocorreu devido à ausência de dogmas que disciplinassem o clero da Igreja evangélica e também em razão do livre exame das Escrituras⁵⁷¹. De qualquer forma, a resistência dos fiéis de ambas as Igrejas foi tímida em virtude do declínio intelectual observado na Alemanha há muitos anos e que se estende até os dias presentes:

“Como consequência, a humanidade foi substituída nas Igrejas e nos círculos teológicos pela ideologia romântica da *Volkstum*. Além disso, houve uma ignorância radical referente ao caráter dos movimentos gnósticos modernos do tipo comunista ou nacional-socialista, uma ignorância que ainda existe hoje. E isso, de novo, é um subfenômeno da

⁵⁷⁰“First a sense of alienation from modern state and society together with a tendency (strengthened by the experience of the *Kulturkampf*) for the Church to withdraw into its own religious sphere; secondly, a preoccupation with the defence of religion, church, and school as the crucial arbiters of political policy; and finally a deeply rooted antiliberalism, which sealed off Catholic thinking from the developing movement towards parliamentary-democratic models of government.” (minha tradução) Ibid, p. 173.

⁵⁷¹ VOEGELIN, Eric. *Hitler e os Alemães*. Tradução de Elpídio Mário Dantas Fonseca. São Paulo: Realizações, 2008, p. 216.

decadência intelectual e da hostilidade à ciência de que a Igreja sofre há séculos. Entretanto, essa decadência não apenas está relacionada com a esfera temporal e com as questões da ordem nacional na política, mas também afeta a área mais interna da formação teológica e do conhecimento teológico da Igreja.”⁵⁷²

Embora tenham ocorrido condenações oficiais por parte dos bispos alemães e, como verei, do papado, a ausência de uma oposição intelectual vigorosa fez com que a resistência católica, sobretudo no período do estabelecimento da concordata, se concentrasse na defesa dos interesses institucionais da Igreja⁵⁷³.

Durante a República de Weimar, foram concluídas três concordatas com a Alemanha, todas conduzidas por Eugênio Pacelli: com o Estado da Baviera (1924), com a Prússia (1929) (intitulada “convenção solene”, em vez de concordata, para evitar dificuldades com os não católicos) e com a República de Baden (1932). A concordata com o Reich Alemão, assinada pelo Cardeal Eugênio Pacelli e o vice-chanceler Franz von Papen em 20 de julho de 1933 e ratificada em 10 de setembro do mesmo ano, tem seu texto autêntico em alemão e em italiano. Ela é composta de um breve preâmbulo, trinta e quatro artigos e um protocolo final. Esse último explicita o conteúdo de vários artigos e parágrafos do documento principal e, segundo nela consta, trata-se de uma declaração feita pelos signatários no momento da assinatura e que forma parte integrante da concordata.

A concordata apresenta poucas estipulações originais se comparadas com as citadas anteriormente. O preâmbulo afirma que as partes resolvem concluir uma Convenção “que completa as Concordatas concluídas com alguns Estados particulares (*Laender*) da Alemanha e assegura para os outros um critério uniforme no tratamento das questões concernentes.”⁵⁷⁴ Nesse sentido, o artigo 2º estabelece que as concordatas concluídas com a Baviera, Prússia e Baden permanecem em vigor, mas para todas as matérias que nelas não foram reguladas ou naquilo que

⁵⁷² Ibid, p. 212.

⁵⁷³ Ibid, 211.

⁵⁷⁴ “Che completi i Concordati conclusi com alcuni Stati particolari (*Laender*) della Germania ed assicurati per gli altri um critério uniforme nel trattamento delle relative questioni.” Concordato fa la Santa Sede ed il Reich Germanico (20 luglio 1933). In: LORA, Erminio(org.). Op. Cit., p. 867.

completa o ordenamento já existente, a concordata com o Reich Alemão é obrigatória. O mesmo artigo também afirma que no futuro as concordatas com Estados particulares serão feitas somente de acordo com o governo do Reich.

O artigo 1º garante o escopo principal: a liberdade de profissão e a liberdade de prática pública da fé católica. As disposições subsequentes especificam essas liberdades. O parágrafo primeiro do mesmo artigo indica o que é mais amplamente disciplinado: o direito da Igreja católica administrar e regular seus assuntos.

É garantida ampla liberdade de comunicação entre a Santa Sé e os eclesiásticos na Alemanha, bem como entre os bispos e os fiéis na Alemanha, e também liberdade de comunicação por publicação e outras formas (artigo 4º). O direito da Igreja de administração compreende 1) o direito de ereção de uma nova diocese ou província eclesiástica, em acordo com o governo do respectivo Estado ou, caso extrapole o território desse, do governo do Reich (artigo 11), 2) a liberdade de criação ou alteração de escritórios eclesiásticos (artigo 12), 3) a liberdade das ordens e congregações religiosas (artigo 15, primeira parte), 4) a proteção dos bens e direitos da Igreja católica, bem como a proibição de demolição de edifícios dedicados ao culto (artigo 17). O protocolo final ao artigo 13 garante à Igreja o direito de cobrança de impostos.

O casamento religioso pode ser celebrado antes do civil (artigo 26). É concedido um cura de almas para o Exército, sendo que o bispo militar, responsável pela assistência espiritual, será nomeado com a concordância do governo do Reich (artigo 27).

O artigo 14 assegura a liberdade de nomeações dos sacerdotes e bispos, mas desde que atendidas algumas condições:

- “1.) Os Sacerdotes Católicos, que ocupam algum cargo eclesiástico na Alemanha, ou que desenvolvem alguma atividade na cura das almas ou no ensinamento, devem
- a) ser cidadãos alemães;
 - b) possuir um diploma de ensino médio que os habilitem a estudar em escola alemã de ensino superior;
 - c) ter ao menos por um triênio cumprido os estudos filosóficos e teológicos em uma escola superior alemã do Estado, em um instituto acadêmico eclesiástico alemão ou em outra escola Pontifícia em Roma.

2.) Antes de expedir a Bula de nomeação de Arcebispos, Bispos, ou de um Coadjutor *cum iure successionis* ou de um Prelado *nullius*, será comunicado ao Lugar-Tenente do Reich (*Reichsstatthalter*), no Estado competente, o nome da pessoa previamente escolhida para se averiguar se contra essa não existem objeções de caráter político geral. Mediante entendimento entre as Autoridades eclesiásticas e do governo poder-se-á prescindir dos requisitos enumerados no num. 1), parágrafo 2, letras a), b), c).”⁵⁷⁵

Há também um dispositivo especial para as minorias étnicas e estrangeiros residentes na Alemanha:

“Os católicos residentes no *Reich* Alemão pertencentes às minorias étnicas não alemãs terão, quanto à aceitação de sua língua materna no culto, no ensinamento religioso e nas reuniões eclesiásticas, tratamento não menos favorável do que aquele correspondente às condições de direito e *de fato* dos cidadãos de origem e língua alemã em territórios de Estado estrangeiro.”⁵⁷⁶

Além das condições citadas para a nomeação dos sacerdotes e bispos, é previsto que esses últimos, antes de empossados, devem prestar um juramento de fidelidade nos seguintes termos:

“Diante de Deus e dos seus Santos Evangelhos, juro e prometo, como se convém a um Bispo, fidelidade ao *Reich* Alemão e ao Estado..... Juro e prometo respeitar e fazer respeitar com que meu clero respeite o Governo estabelecido segundo as leis constitucionais do Estado. Ocupando-me, como é meu dever, do bem e do interesse do Estado Alemão, procurarei, no exercício do sacro ministério a mim confiado, impedir todo dano que possa ameaçá-lo.”⁵⁷⁷

⁵⁷⁵ 1.) I Sacerdoti cattolici, che coprono in Germania una carica ecclesiastica o che esercitano un'attività nella cura d'anime o nell'insegnamento, devono a) essere cittadini germanici; b) avere ottenuto un attestato di maturità che abiliti allo studio in una scuola superiore germanica; c) avere almeno per un triennio compiuto gli studi filosofico-teologici in un'alta scuola germanica dello Stato od in un istituto accademico germanico ecclesiastico od in un'alta scuola Pontificia in Roma. 2.) Prima di spedire le Bolle di nomina per gli Arcivescovi, Vescovi, per un Coadiutore *cum iure successionis* o per un Prelato *nullius*, si comunicherà al Luogotenente del Reich (*Reichsstatthalter*) nel competente Stato il nome della persona prescelta per accertare che contro di essa non esistono obiezioni di carattere politico generale. Mediante intesa tra le Autorità ecclesiastica e governativa si potrà prescindere dai requisiti enumerati nel num.1) capoverso 2, lett. a), b), c)." (minha tradução) Ibid, artigo 14.

⁵⁷⁶ “I cattolici residenti nel Reich Germanico ed appartenenti a minoranze etniche non tedesche avranno, riguardo all'ammissione della loro lingua materna nel culto, nell'insegnamento religioso e nelle associazioni ecclesiastiche, un trattamento non meno favorevole di quello che corrisponde alla condizione di diritto e di fatto dei cittadini di origine e di lingua tedesca nel territorio del rispettivo Stato estero.” (minha tradução) Ibid, artigo 29.

⁵⁷⁷ “«Davanti a Dio e sui Santi Vangeli, giuro e prometto, come si conviene ad un Vescovo, fedeltà al Reich Germanico e allo Stato..... Giuro e prometto di rispettare e di far rispettare dal

Muitos dos artigos da concordata são destinados a regular a situação do clero católico. O artigo 9º assegura ao clérigo o direito ao segredo em razão de seu ofício. O artigo 6º prevê a isenção da obrigação de assumir ofícios públicos e incumbências incompatíveis com o estado eclesiástico. O exercício de emprego ou ofício do Estado ou de ente público é condicionado ao *nulla osta*, revogável por grave motivo do interesse eclesiástico (artigo 7º). O artigo 32 determina a exclusão do clero e dos religiosos da filiação partidária e de suas atividades “dada às atuais e particulares circunstâncias da Alemanha, e em consideração às garantias, criadas nas disposições da presente Concordata, de uma legislação que salvaguarde os direitos e as liberdades da Igreja Católica no *Reich* e nos seus Estados”⁵⁷⁸. O protocolo final acrescenta que o Reich tomará disposições iguais em relação a confissões não católicas e que a previsão do artigo 32 não limita o ensino e a pregação pública.

O artigo 5º prevê o privilégio de equiparar os eclesiásticos, no exercício de sua atividade sacerdotal, a empregados do Estado. O artigo 8º determina que os proventos dos eclesiásticos são isentos de penhor da mesma maneira que são os proventos dos funcionários do Reich e dos Estados. O uso abusivo do hábito eclesiástico, por parte dos seculares ou clérigo interdito, é punível com a mesma pena que o uso abusivo do uniforme militar (artigo 10º).

O artigo 13 regula a personalidade jurídica:

“As paróquias e outras comunidades eclesiásticas de mesma natureza, as associações paroquiais e diocesanas, as Sedes episcopais, as dioceses e os cabidos, as Ordens e as Congregações religiosas, assim como os institutos, as fundações e os ativos patrimoniais da Igreja Católica, administrados por órgãos eclesiásticos, mantêm ou adquirem personalidade jurídica para o fórum cível segundo as normas comuns do

mio clero il Governo stabilito secondo le leggi costituzionali dello Stato. Preoccupandomi, com'è mio dovere, del bene e dell'interesse dello Stato Germanico, cercherò, nell'esercizio del sacro ministero affidatomi, di impedire ogni danno che possa minacciarlo»(minha tradução) Ibid, artigo 16.

⁵⁷⁸ "a causa delle attuali particolari circostanze della Germania, e in considerazione delle garanzie, create dalle disposizioni del presente Concordato, di una legislazione che salvaguardi i diritti e le libertà della Chiesa Cattolica nel Reich e nei suoi Stati" (minha tradução) Ibid, artigo 32

direito estatal. Permanecem entes de direito público aqueles que são: aos outros podem ser concedidos direitos iguais, sob a norma das leis gerais vigentes.”⁵⁷⁹

Esse dispositivo está em consonância com a teoria legalista, sobretudo de Paul Hinschius⁵⁸⁰, e é um complemento da Constituição de Weimar, ainda vigente em 1933, segundo a qual a Igreja, inclusive as denominações protestantes, é uma “corporação de direito público”, dentre outras disposições:

"Artigo 137. Não há nenhuma igreja estatal. Liberdade para formar comunidades religiosas é garantida. Quanto à unificação das comunidades religiosas no território do Reich, não há limitações. Toda comunidade religiosa administra os seus próprios assuntos sem a interferência do estado ou da comunidade. As comunidades religiosas adquirirão a capacidade jurídica de acordo com as especificações gerais do direito civil. As comunidades religiosas, assim como tem sido, continuam a ser corporações públicas. A outras sociedades religiosas têm que ser concedidos os mesmos direitos na aplicação, se elas, em razão do seu número e constituição, indicar duração. Se várias comunidades religiosas com o estatuto de corporações públicas formarem uma confederação, o estatuto de corporação pública é estendido à confederação. As comunidades religiosas com o estatuto de corporação pública têm o direito de aumentar os impostos com base em registros fiscais e em conformidade com os regulamentos do estado. Às comunidades religiosas são dadas o status de igualdade com as organizações cívicas que cultivam uma filosofia de vida. Na medida em que a aplicação desses regulamentos exigir mais detalhes, esses devem ser estabelecidos pela legislação estadual.”⁵⁸¹

⁵⁷⁹“Le parrocchie e altre simili comunità ecclesiastiche cattoliche, le associazioni parrocchiali e diocesane, le Sedi vescovili, le diocesi ed i capitoli, gli Ordini e le Congregazioni religiose, come pure gli istituti, le fondazioni ed i cespiti patrimoniali della Chiesa Cattolica, amministrati da organi ecclesiastici, conservano od acquistano la personalità giuridica per il foro civile secondo le norme comuni del diritto statale. Rimangono enti di diritto pubblico quelli che lo sono: agli altri possono essere concessi uguali diritti, a norma delle leggi generali vigenti.”(minha tradução). Ibid, artigo 13.

⁵⁸⁰ Confira seção 2.2.

⁵⁸¹ “Article 137. There is no state church. Freedom to form religious communities is guaranteed. Regarding the unification of religious communities within the Reich territory there are no limitations. Every religious community administrates its own affairs without interference of state or community. Religious communities acquire legal capacity according to general specifications of civil law. Religious communities, as far as they have been, remain public corporations. Other religious societies have to be granted the same rights on application, if they, by the means of their number and constitution, indicate to be lasting. If several religious communities with the status of public corporations form a confederation, the status of public corporation is extended to this confederation. Religious communities with the status of public corporations are entitled to raise taxes based on fiscal records and in accordance with state regulations. Religious communities are given equal status with civic organizations which cultivate a philosophy of life. Inasmuch as the application of these regulations requires further details, these have to be established by state legislation.” (minha tradução) WEIMAR CONSTITUTION In:

Os assuntos relacionados ao ensino também possuem posição de destaque na concordata. É livre a conservação e a construção de escolas confessionais católicas (artigo 23). As ordens e congregações religiosas podem estabelecer e operar escolas privadas, dando elas a mesma habilitação que as escolas do Estado (artigo 25). Fica preservada a faculdade de teologia católica na Universidade do Estado (artigo 19), mas a Igreja também tem o direito de construir faculdades para a formação do clero que dependam exclusivamente da autoridade eclesiástica, sem subsídio do Estado (artigo 20). Afirma-se que o ensino da religião católica na escola elementar, profissional, média e superior é matéria ordinária, cuidando-se da consciência dos direitos de pátria, civil e social (artigo 21). O programa de educação religiosa é definido pela autoridade eclesiástica (artigo 21) e o recrutamento dos professores é feito por entendimento comum entre o bispo e o governo do Estado, podendo o primeiro, em razão de inidoneidade, declarar o professor inapto (artigo 22). Nas escolas católicas primárias somente serão utilizados professores católicos (artigo 24).

As partes afirmam ainda a intenção de cultivar boas relações (o Reich manterá um embaixador na Santa Sé e essa um Núncio Apostólico na capital alemã), de alcançar o entendimento comum e a solução amigável caso surjam divergências. As questões relacionadas a coisas e pessoas eclesiásticas serão resolvidas conforme o direito canônico. É declarada ainda uma prece em prosperidade do Reich: “Aos domingos e festas de preceito, será declamada nas igrejas catedrais, paroquiais, filiais e conventuais do *Reich* Alemão, uma prece pela prosperidade do Reich e do povo germânico, ao término da atividade religiosa principal, como manda a Sacra Liturgia.”⁵⁸²

http://www.zum.de/psm/weimar/weimar_vve.php#Third%20Chapter%20:%20Religion%20and%20Religious%20Communities.

⁵⁸²“Nelle domeniche e nelle feste di precetto, nelle chiese cattedrali, come pure in quelle parrocchiali, filiali e conventuali del Reich Germanico si reciterà alla :fine del servizio religioso principale, in conformità con le prescrizioni della Sacra Liturgia, una preghiera per la prosperità del Reich e del popolo germânico”. (minha tradução). Concordato fa la Santa Sede ed il Reich Germanico (20 luglio 1933). Op. Cit., artigo 30.

Os relatos sobre o não cumprimento da concordata de 1933 e de perseguição à religião católica na Alemanha nazista foram numerosos⁵⁸³. Diante disso, Eugênio Pacelli, Secretário de Estado do Vaticano na ocasião⁵⁸⁴, redigiu a encíclica *Mit Brennender Sorge - A situação da Igreja no Reich germânico* e Pio XI a publicou em 14 de março de 1937.

Logo no início da encíclica, Pio XI afirma que o objetivo da concordata era dar liberdade à missão da Igreja, mas que a experiência dos últimos anos “revela intrigas que, desde o princípio, armavam guerras de extermínio.”⁵⁸⁵ Pio XI chama a atenção para a “hostilidade profunda, ora velada, ora clara, contra Cristo e sua Igreja”⁵⁸⁶, os ataques “às associações religiosas estabelecidas à sombra da Concordata”⁵⁸⁷, a campanha sistemática entre os jovens para a apostasia em massa⁵⁸⁸, o vexame aos funcionários católicos e a pressão para a rejeição ao batismo⁵⁸⁹, “a luta aberta contra as escolas confessionais, protegidas pela Concordata”⁵⁹⁰, a falta de fidelidade aos tratados estipulados e à palavra solenemente dada⁵⁹¹ e a dissimulação para ocultar um plano tenebroso⁵⁹².

Além dessas questões relacionadas de maneira mais frontal com a concordata de 1933, Pio XI indica outros problemas presente na Alemanha sob o governo de Adolf Hitler. O Papa critica o panteísmo, que diminui Deus à pequenez do mundo ou engrandece esse até a altura de Deus⁵⁹³, e o paganismo, inspirado no

⁵⁸³ MEINVIELLE, Julio. *Entre la Iglesia y el Tercer Reich*. Buenos Aires: Ed. ADSUM, 1937.

⁵⁸⁴ “Assim, Pacelli, cardela-secretário de Estado, com base num esboço apresentado pelo cardeal Faulhaber, redigiu a circular *Mit brennender Sorge* (ardentemente preocupados), sob a supervisão pessoal do papa” (REPGEN)” LENZENWEGER, Josef; et alii. *História da Igreja Católica*. Op. Cit, p. 289. Nesse sentido: PASSELECQ, Georges; SUCHECKY, Bernard. *L'Encyclique Cachée de Pie XI*. Paris: La Découverte, 1995, p. 22.

⁵⁸⁵ PIO XI. *Mit Brennender Sorge*. In: *Documentos de Pio XI*. Coordenação e tradução de Darci L. São Paulo: Paulus, 2004, parag. 5.

⁵⁸⁶ Ibid.

⁵⁸⁷ Ibid, parag. 39.

⁵⁸⁸ ibid, parag. 38.

⁵⁸⁹ Ibid, parag. 24

⁵⁹⁰ Ibid, parag. 7.

⁵⁹¹ Ibid, parag. 6 e 46

⁵⁹² Ibid, parag. 47.

⁵⁹³ Ibid, parag. 9-10.

mito do sangue e da raça⁵⁹⁴. A raça, o povo ou o Estado não pode ser deslocado de sua escala de valores e elevados à divindade, sob pena de perverter e falsificar a ordem das coisas criadas e estabelecidas por Deus⁵⁹⁵.

Pio XI aponta para a estreiteza de espírito daqueles que propugnam por um Deus ou uma religião nacional, ou mesmo uma Igreja nacional, pois a Igreja fundada por Cristo é a pátria comum a todos os povos e nações. A Igreja nacional está em contradição com a missão evangélica de evangelizar a todos os povos⁵⁹⁶. O afastamento da Igreja não é sinal de fidelidade à pátria, como buscam convencer principalmente os jovens, mas, sim, de infidelidade à Cristo-Rei e à pátria celeste⁵⁹⁷. O Papa diz ainda que o Antigo Testamento não pode ser rejeitado, pois ele também é palavra de Deus e parte substancial da revelação⁵⁹⁸.

Uma parte da encíclica é dedicada à explicação de alguns elementos e conceitos da fé cristã e de como se diferenciam dos conceitos que circulam na Alemanha e que empregam as mesmas expressões, plagiando as coisas santas e confundindo os espíritos⁵⁹⁹. Seguem dois exemplos apontados: imortalidade, na fé cristã, significa duração da vida do homem após a morte terrestre, e não sobrevivência coletiva de próprio povo em um futuro glorioso indefinido; graça, no sentido cristão da palavra, significa apenas o dom gratuito sobrenatural do amor de Deus, e não os dons da natureza, como o pretensível caráter alemão⁶⁰⁰.

Pio XI afirma ainda que o afastamento da regra moral, já ensinada por Cícero, que “uma coisa não pode ser útil se ao mesmo tempo não é moralmente boa; e que não é por ser útil que é moralmente boa, mas porque é moralmente boa é útil”, implicará, na vida internacional, no estado de guerra perpétuo. Por fim, o

⁵⁹⁴ Ibid, parag. 20.

⁵⁹⁵ Ibid, parag. 12.

⁵⁹⁶ Ibid, parag. 21 e 25.

⁵⁹⁷ Ibid, parag. 24 e 41.

⁵⁹⁸ Ibid, parag. 19.

⁵⁹⁹ Ibid, parag. 26-33.

⁶⁰⁰ Muitos desses elementos da doutrina nazista estão expostos no livro *O Mito do Século XX*, de Alfred Rosenberg. Cf.: MEINVIELLE, Julio. Op. Cit.

Pontífice exorta os sacerdotes a servir à verdade e a desmascarar o erro proposto sob qualquer forma ou disfarce⁶⁰¹.

Segundo pesquisa de Georges Passelecq e Bernard Suchecky⁶⁰², pouco mais de um ano após a publicação da *Mit Brennender Sorge*, Pio XI teria encomendado ao jesuíta americano John LaFarge a encíclica *Humani Generis Unitas* (A Unidade do Gênero Humano), que trata, dentre outros temas, do racismo e, mais especificamente, do antissemitismo. Segundo Passelecq e Suchecky, embora fosse necessária ser revisada e reduzida, a encíclica foi concluída, mas não foi publicada porque ocorreram atrasos, dilações de prazos e, por fim, Pio XI, já doente há algum tempo, faleceu em 10 de fevereiro de 1939. Pio XII, sucessor de Pio XI, decidiu não publicá-la. Contudo, depreende-se da leitura da *Humani Generis Unitas* e da *Summi Pontificatus* que é evidente que grande parte do conteúdo da primeira foi retomada em outros termos na segunda, mas nada especificamente sobre a questão judaica foi tratado. A *Humani Generis Unitas* deixa claro que o antissemitismo nazista não é um desenvolvimento lógico do antijudaísmo cristão. Enquanto o primeiro está relacionado ao racismo, o segundo baseia-se em uma querela teológica. A encíclica relembra as condenações da Igreja ao antissemitismo e as reafirma.

Uma concordata concluída em 7 de maio de 1940 durante o governo ditatorial (1932-1968) de Antônio Oliveira Salazar regeu as relações entre Portugal e a Santa Sé até a nova concordata de 2004. Embora não tenha declarado o catolicismo a religião do Estado, a concordata reconheceu a personalidade jurídica da Igreja. A proibição do divórcio para os católicos (revisado em 1975) e a jurisdição exclusiva dos tribunais eclesiásticos para causas de nulidade matrimonial dos católicos, o ensino voluntário da religião católica e os subsídios

⁶⁰¹ Ibid, parag. 42.

⁶⁰² PASSELECQ, Georges; SUCHECKY, Bernard. *L'Encyclique Cachée de Pie XI*. Paris: La Découverte, 1995.

estatais às missões católicas no território ultramar português foram os pontos de maior satisfação de Pio XII⁶⁰³.

O Preâmbulo afirma que a finalidade da concordata é reconhecer e garantir a liberdade da Igreja e salvaguardar os legítimos interesses da nação portuguesa. No artigo 1º “a República Portuguesa reconhece a personalidade jurídica da Igreja Católica”⁶⁰⁴. Os artigos 3º e 4º afirmam o reconhecimento da organização da Igreja conforme as normas de direito canônico e a autorizam a constituir associações ou organizações, a que o Estado defere personalidade jurídica, sob a vigilância e fiscalização da autoridade eclesiástica. Contudo, se essas associações visarem a fins não apenas religiosos, mas também de assistência e beneficência, nessa parte específica ficam sujeitas ao regime instituído pelo direito português.

O artigo 2º garante à Igreja católica o livre exercício de sua autoridade, compreendida como a faculdade de exercer os atos de seu poder e jurisdição, a liberdade de publicação de disposições relativas ao governo da Igreja, a liberdade de comunicação entre os eclesiásticos, inclusive com a Santa Sé, e os fiéis de Portugal, sem qualquer impedimento ou prévia autorização do Estado.

Também é assegurada a liberdade de todos os atos de culto, público ou privado (artigo 16), e ainda prevê que o Estado providenciará aos católicos membros de suas organizações, ou que estão seu serviço estatal, “o cumprimento regular dos deveres religiosos nos domingos e dias festivos.”⁶⁰⁵

É reconhecido à Igreja católica em Portugal, bem como às suas associações, o direito de propriedade (artigo 4º, 6º e 7º). Os bens imóveis considerados “monumentos nacionais” ou “de interesse público” em posse da Igreja são de propriedade do Estado, com “afetação” permanente a serviço da Igreja, competindo ao Estado sua conservação, reparação, etc, em acordo com a autoridade eclesiástica. É vedada a demolição da propriedade da Igreja sem prévia autorização

⁶⁰³ JULG, Jean. *L'Église et les États – Histoire des concordats*. Paris: Nouvelle Cité, 1990, p. 213.

⁶⁰⁴ Concordata entre a Santa Sé e a República Portuguesa (7 de maio de 1940). In: LORA, Erminio (org.). *Op. Cit.*, p. 968.

⁶⁰⁵ *Ibid*, artigo 19, p. 976.

da mesma. Só poderá ocorrer expropriação por utilidade pública da propriedade da Igreja se antes ouvida a Autoridade eclesiástica e se os bens forem antes privados de seu caráter sagrado (artigo 7º). A concordata prevê ainda diversas imunidades tributárias para os bens eclesiásticos (artigo 8º) e o direito da Igreja cobrar coletas dos fiéis para a realização dos seus fins (artigo 5º).

As principais autoridades eclesiásticas, como Bispos, párocos e reitores de seminários, deverão ser cidadãos portugueses (artigo 9º) e a nomeação das autoridades episcopais deve ser precedida de comunicação ao Governo “a fim de saber se contra ela há objeções de caráter político geral”⁶⁰⁶. O artigo 12 assegura aos eclesiásticos o direito ao segredo em razão de seu ofício e o artigo 13 prevê a isenção da obrigação de assumir ofícios incompatíveis com o estado eclesiástico. O artigo 11 prevê o privilégio aos eclesiásticos, no exercício de seu ministério, de proteção do Estado nos mesmos termos que as autoridades públicas. O uso abusivo do hábito eclesiástico, por parte dos seculares ou clérigo interdito, é punível com a mesma pena que o uso abusivo do uniforme próprio de um emprego público; nos mesmos termos é punido o exercício abusivo de jurisdição e de funções eclesiásticas (artigo 15).

É garantido à Igreja o direito de estabelecer e manter escolas particulares e o ensino religioso ministrado nessas não depende de autorização do Estado (artigo 20). Nos seminários e estabelecimentos de alta cultura eclesiástica, os livros adotados de disciplinas não filosóficas ou teológicas deverão ser comunicados ao Estado. Em relação a disciplinas especiais, como História, deve-se cuidar para que “se tenha em conta o legítimo sentimento patriótico português”⁶⁰⁷. Nas escolas públicas é permitido o ensino religioso católico:

“O ensino ministrado pelo Estado nas escolas públicas será orientado pelos princípios da doutrina e moral cristãs tradicionais do País. Consequentemente, ministrar-se-à o ensino de religião e moral católicas nas escolas públicas elementares, complementares e médias aos alunos cujos pais, ou quem suas vezes fizer, não tiverem feito pedido de isenção”⁶⁰⁸, sendo que os textos empregados deverão ser aprovados pela

⁶⁰⁶ Ibid, artigo 10º, p. 974.

⁶⁰⁷ Ibid, artigo 20, p. 978.

⁶⁰⁸ Ibid, artigo 21, p. 978.

autoridade eclesiástica e os professores, em acordo com essa, deverão ser nomeados pelo Estado.

O casamento celebrado conforme as leis canônicas tem efeitos civis desde que transcrita nos registros civis competentes (artigo 22). Os tribunais eclesiásticos são competentes para julgar os casos de nulidade de casamento católico: as sentenças de confirmação do Supremo Tribunal da Assinatura Apostólica serão transmitidas, por via diplomática, ao Tribunal da Relação de Estado, que as tornará executivas e mandará que sejam averbadas nos registro do estado civil (artigo 25). A concordata estabelece a proibição do divórcio para os casamentos católicos:

“Em harmonia com as propriedades essenciais do casamento católico, entende-se que, pelo próprio facto da celebração do casamento canónico, os cônjuges renunciarão à faculdade civil de requererem o divórcio, que por isso não poderá ser aplicado pelos tribunais civis aos casamentos católicos.”⁶⁰⁹

Os artigos 14 e 18 ainda tratam da prestação de assistência religiosa aos militares e os artigos 27 e 28 tratam das missões religiosas em território português ultramar. Esse último assunto foi especificado em um acordo missionário, celebrado no mesmo dia da Concordata. Destacam-se, nesse acordo, o subsídio do Governo às corporações missionárias e às casas de formação nas missões (artigo 9º), a concessão gratuita de terrenos para as missões católicas (artigo 10º), diversas isenções tributárias (artigo 11), abono de pensão de aposentadoria (artigo 14) e de despesas de viagem (artigo 15) para os missionários, a obrigatoriedade do ensino da língua portuguesa nas escolas indígenas missionárias e a liberdade de ensino da religião católica na língua indígena (artigo 16).

Em 07 de junho de 1941, um ano após a concordata com Portugal, Pio XII concluiu o primeiro de três acordos com a Espanha que precederam a grande concordata de 1953. A convenção de 1941 diz respeito às sedes arquiépiscopais e episcopais: o Núncio Apostólico, de modo confidencial, entrará em acordo com o

⁶⁰⁹ Ibid, artigo 25, p. 980.

governo espanhol sugerindo uma lista de seis nomes; o Santo Padre escolherá três desses nomes ou sugerirá outros, um dos quais o chefe de Estado deverá escolher no prazo de trinta dias. A convenção também estipula que uma concordata será futuramente assinada. Em 8 de dezembro de 1946, Pio XII concluiu um convênio com a Espanha que trata de benefícios não consistoriais e concede amplos benefícios econômicos para os seminários e Universidades. Em 5 de agosto de 1950 foi assinado outro convênio que trata da jurisdição militar e da assistência religiosa às Forças Armadas.

A concordata com a Espanha de 27 de agosto de 1953 talvez tenha sido uma das maiores vitórias diplomáticas de Pio XII. Essa, ao lado das concordatas com a Itália (11 de fevereiro de 1929) e com Portugal, possivelmente estabeleceu o mais estreito vínculo jurídico entre a Santa Sé e um Estado no século XX. O Preâmbulo afirma a vontade de regular as relações recíprocas das partes contratantes “em conformidade com a lei de Deus e a tradição católica da Nação espanhola.”⁶¹⁰ De maneira similar à concordata com a Itália⁶¹¹, o artigo primeiro da concordata espanhola define a religião católica como a religião da Nação: “Art. 1º: A Religião Católica, Apostólica, Romana segue sendo a única da Nação espanhola e gozará dos direitos e das prerrogativas que lhe correspondem em conformidade com a Lei Divina e o Direito Canônico.”⁶¹²

Além da contribuição financeira do Estado para as cátedras de Filosofia e Teologia na Universidade pública e para as organizações católicas de ensino, já estabelecidas na Convenção de 1941, a estreita relação entre a Igreja e o Estado se

⁶¹⁰ “en conformidad con la Ley de Dios y la tradición católica de la Nación española.” (minha tradução) Condordato entre la Santa Sede y España (27 de Agosto de 1953). *Ibid*, p. 1098.

⁶¹¹ “Art. 1. A Itália reconhece e reafirma o princípio consagrado no artigo 1º do estatuto do Reino de 4 de março de 1848, pelo qual a religião católica, apostólica e romana é a única religião do Estado.” “Art. 1 – L'Italia riconosce e riafferma il principio consacrato nell'articolo 1º dello Statuto del Regno 4 marzo 1848, pel quale La religione cattolica, apostólica e romana è sola religione dello Stato.” (minha tradução) *Inter Sanctam Sedem et Italiae Regnum Conventiones* (11 februarrii 1929). *Ibid*, p. 728.

⁶¹² “Artículo I: La Religión Católica, Apostólica, Romana sigue siendo la única de la Nación española y gozará de los derechos y de las prerrogativas que le corresponden en conformidad con la Ley Divina y el Derecho Canónico.” (minha tradução) *Condordato entre la Santa Sede y España*, Op. Cit., *Ibid*, p. 1099.

concretiza, na Concordata de 1953, em ampla isenção tributária (artigo 20), nos subsídios estatais para a ereção de novas Dioceses, Catedrais, Seminários diocesanos, oficinas de Cúria e edifícios para residência do Prelado (artigo 9º, parágrafo 3º) e na dotação anual do Estado para a formação, conservação e fomento do patrimônio eclesiástico em geral e da atividade missionária e assistencial da Igreja (artigo 19). Em cada Diocese se constituirá uma Comissão composta por membros elegidos pelos bispos e por membros designados pelo Governo para, dentre outras competências, vigiar o patrimônio eclesiástico declarado monumento nacional, histórico ou artístico (artigo 21).

O artigo 2º reconhece à Igreja católica “o caráter de sociedade perfeita”⁶¹³ e o artigo 3º reconhece a “personalidade internacional da Santa Sé e do Estado da Cidade do Vaticano.”⁶¹⁴ Em vários dispositivos, a concordata reconhece como válido e faz referência ao Código de Direito Canônico, declarando, no artigo 35, que aquilo que se refere às pessoas e às coisas eclesiásticas, bem como naquilo que a concordata é silente, será regulado segundo as normas do direito canônico vigente.

De forma geral, a concordata assegura o livre e pleno exercício do poder espiritual e jurisdicional da Igreja, o livre e público exercício do culto (artigo 2º), a plena capacidade de adquirir, possuir e administrar bens a todas associações e instituições da Igreja constituídas segundo o direito canônico, a inviolabilidade dos lugares sagrados e outros locais religiosos canonicamente estabelecidos (artigo 22) e a livre arrecadação de coletas e bens dos fiéis para a persecução dos fins da Igreja (artigo 18).

A concordata estabelece regras específicas para o clero. O uso abusivo do hábito eclesiástico é punido com as mesmas penas que se aplicam ao uso indevido do uniforme militar (artigo 17). Os clérigos e religiosos são isentos do serviço militar (artigo 15) e os Prelados indicados no cânone 120 só podem ser

⁶¹³ “el carácter de sociedad perfecta” Ibid.

⁶¹⁴ “personalidad jurídica internacional de la Santa Sede y del Estado de la Ciudad del Vaticano.” Ibid.

empossados ante um juiz laico com autorização da Santa Sé (artigo 16, caput). Nas causas temporais em que forem demandados clérigos ou religiosos tramitam nos tribunais do Estado com prévia notificação do Ordinário local (artigo 16, parágrafo 2º). Os eclesiásticos podem testemunhar nos tribunais do Estado com a licença do Ordinário local, resguardado o sigilo do ofício (artigo 16, parágrafo 7º). As causas criminais contra clérigos ou religiosos tramitam perante os tribunais do Estado, devendo a autoridade judicial solicitar antes o consentimento do Ordinário local e tomar as necessárias cautelas para evitar toda publicidade (artigo 16, parágrafo 3º). No caso de prisão, os eclesiásticos devem ser tratados com as considerações do seu estado e grau hierárquico e recolhidos em casa religiosa ou em locais distintos dos seculares (artigo 16 parágrafo 5º). Os tribunais da Igreja são competentes para julgar exclusivamente a violação de uma lei eclesiástica (artigo 16, parágrafo 3º).

O matrimônio celebrado segundo as normas de direito canônico possui plenos efeitos civis (artigo 23). Os tribunais eclesiásticos têm competência exclusiva para julgar as causas de nulidade de matrimônio canônico e separação dos cônjuges, comunicada a decisão ao tribunal civil para executar seus efeitos (artigo 24). A concordata confirma o privilégio à Espanha de ter determinadas causas conhecidas e decididas pelo Tribunal da Rota de Nunciatura Apostólica (artigo 25).

No âmbito da educação, a concordata concede amplos direitos à Igreja católica:

“Art. 26: Em todos os centros docentes de qualquer ordem e grau, sejam estatais ou não estatais, o ensino se ajustará aos princípios do Dogma e da Moral da Igreja Católica.

Os Ordinários exercerão livremente sua missão de vigilância sobre ditos centros docentes no que concerne a pureza da Fé, os bons costumes e a educação religiosa.

Os Ordinários poderão exigir que não sejam permitidos ou que sejam retirados os livros, publicações e material de ensino contrários ao Dogma e à Moral católica.

Art. 27: 1. O Estado espanhol garante o ensino da Religião Católica como matéria ordinária e obrigatória em todos os centros docentes, sejam estatais ou não estatais, de qualquer ordem ou grau.

Serão dispensados de tais ensinamentos os filhos de não católicos quando o solicitem seus pais ou quem faça suas vezes. (...)”⁶¹⁵

Para concretizar e regular essas disposições, a concordata prevê inúmeras outras regras específicas, como, por exemplo, o certificado de idoneidade para os professores de religião. Em relação ao ensino universitário, reafirma-se a vigência das normas no acordo de 1946 (artigo 30), a ajuda econômica estatal às casas de formação e também a permissão do Estado para a autoridade eclesiástica organizar, nas Universidades públicas, cursos de filosofia escolástica, sagrada teologia e direito canônico (artigo 28). De acordo com a concordata, a formação e a adequação dos cidadãos espanhóis aos princípios católicos também deve ser vigiada na mídia:

“Art. 29: O Estado cuidará para que nas instituições e serviços da opinião pública, em particular nos programas de radiodifusão e televisão, é dado o apropriado à exposição e defesa da verdade religiosa por meio de sacerdotes e religiosos designados de acordo com o respectivo Ordinário.”⁶¹⁶

Por fim, a concordata ainda regula a assistência religiosa às Forças Armadas (artigo 32), hospitais, penitenciárias, etc (artigo 33) e concede ampla liberdade ao apostolado da Ação Católica (artigo 34).

Pio XII continuou a política concordatária da Santa Sé que objetivou, por meio de um documento legal, regido pelo princípio de direito internacional *pacta*

⁶¹⁵ “Artículo XXVI: En todos los centros docentes de cualquier orden y grado, sean estatales o no estatales, la enseñanza se ajustará a los principios del Dogma y de la Moral de la Iglesia Católica. Los Ordinarios ejercerán libremente su misión de vigilancia sobre dichos centros docentes en lo que concierne a la pureza de la Fe, las buenas costumbres y la educación religiosa. Los Ordinarios podrán exigir que no sean permitidos o que sean retirados los libros, publicaciones y material de enseñanza contrarios al Dogma y a la Moral católica. Artículo XXVII: 1. El Estado español garantiza la enseñanza de la Religión Católica como materia ordinaria y obligatoria en todos los centros docentes, sean estatales o no estatales, de cualquier orden o grado.

Serán dispensados de tales enseñanzas los hijos de no católicos cuando lo soliciten sus padres o quienes hagan sus veces. (...)” (minha tradução) Ibid, p. 1116.

⁶¹⁶ “Artículo XXIX: El Estado cuidará de que en las instituciones y servicios de formación de la opinión pública, en particular en los programas de radiodifusión y televisión, se dé el conveniente puesto a la exposición y defensa de la verdad religiosa por medio de sacerdotes y religiosos designados de acuerdo con el respectivo Ordinario.” Ibid, p. 1120.

sunt servanda, assegurar proteção jurídica à Igreja para executar sua missão espiritual. As normas concordatárias buscam sobretudo a proteção do matrimônio, da família, da educação e da liberdade de comunicação, administração e exercício da jurisdição da Igreja. Embora, ao menos durante o governo de Adolf Hitler, a concordata com o Reich alemão, na prática, não tenha sido cumprida, do ponto de vista jurídico Pio XII obteve grande sucesso com ela e também nas concordatas com Portugal e com a Espanha, assegurando não apenas a proteção das instituições da Igreja, como também alcançou alguns privilégios, como a equiparação do clero a funcionários públicos, isenções tributárias e as dotações estatais para o apostolado missionário.

3. 5 Considerações sobre a Bioética

A expressão bioética foi proposta pelo cancerologista Van Rensselaer Potter em 1970⁶¹⁷. Segundo os estudiosos do assunto, enquanto a ética médica enfoca o aspecto da assistência e da profissão médica, a bioética considera a saúde humana como um todo⁶¹⁸, inclusive a saúde pública, e envolve assuntos relacionados principalmente com a filosofia e a teologia moral e o direito⁶¹⁹. Nas manifestações de Pio XII, o termo bioética ainda não havia sido inventado, por isso deve-se considerá-lo como sinônimo de ética médica.

O interesse pelos temas da bioética surgiu principalmente a partir de 1950, motivado pelo enorme desenvolvimento na área da ciência biomédica e da medicina clínica ocorridos durante e após a Segunda Guerra Mundial. A preocupação de toda a comunidade internacional em ordenar o avanço científico-

⁶¹⁷ KUHSE, Helga; SINGER, Peter. *A Companion to Bioethics*. Malden: Blackwll Publishing, 2005, p. 03.

⁶¹⁸ CAMPBELL, Alastair V. Uma visão internacional da Bioética. In: GARRAFA, Volnei; COSTA, Sérgio Ibiapina F. *A bioética no século XXI*. Brasília: UnB, 2000, p. 29.

⁶¹⁹ Raanan Gillon chama essas áreas de "as três grandes" (*the big three*) da bioética. PALÁCIOS, Marisa et alii (org.). *Ética, Ciência e Saúde – desafios da bioética*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 38.

tecnológico de forma universal ocorreu primeiramente com a proclamação das normas do Código Nuremberg, que disciplina a pesquisa com os seres humanos⁶²⁰.

A temática da bioética versa, de forma geral, sobre 1) a relação médico-paciente; 2) a experiência e a pesquisa com seres humanos; 3) as técnicas referentes à procriação e à morte tranquila; 4) as intervenções sobre o corpo humano (transplantes, etc.); 5) as intervenções sobre o patrimônio genético dos seres humanos e no mundo animal; 6) as técnicas de manipulação da personalidade e intervenções sobre o cérebro; 7) anestesia, analgesia, drogas e controle comportamental⁶²¹.

Em um momento em que as organizações mundiais de saúde e médicas ainda se formavam e o reconhecimento e o debate sobre esses temas era ínfimo ou inexistente, Pio XII, de forma antecipada, atentou para a existência desses problemas éticos e se pronunciou em grande parte deles, fornecendo fundamentos para a bioética, dos quais muitos foram introduzidos nas legislações dos Estados e das organizações internacionais de saúde e médicas, e que orientaram esses profissionais em relação aos avanços científico-tecnológicos da época. As manifestações do Pontífice sobre o assunto são inúmeras. Elas versam desde temas éticos específicos, como os acima indicados, até orientações mais gerais direcionadas a determinadas profissões da saúde, como cirurgiões, oftalmologistas, dentistas, enfermeiros, etc. Nesta seção apresentarei as notas determinantes das principais manifestações do Pontífice que se relacionam com alguns dos temas da bioética.

O discurso aos membros italianos da União médico-biológica São Lucas em 12 de novembro de 1944⁶²² é dedicado ao dever do médico cristão. Pio XII trata 1) das verdades fundamentais da razão e da fé, das quais as grandes questões de ética médica encontram sua solução e 2) dos princípios cristãos no exercício prático da medicina e na formação dos jovens estudantes.

⁶²⁰ RIOS, André Rangel. *Bioética no Brasil*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1999, p. 64.

⁶²¹ Ibid, p. 68. VARGA, Andrew. *Problemas de Bioética*. UNISINOS: São Leopoldo, 2005.

⁶²² UTZ-GRONER-SAVIGNAT. Op. Cit., p. 1056-1069. Essa alocação não foi encontrada nas AAS.

Pio XII afirma que o médico não intervém em uma criatura isolada, mas em uma pessoa que tem sua função na família e sua missão na sociedade. Segundo o Papa, a medicina formula princípios que visam diretamente ao corpo, seus membros e órgãos, mas que também interessam à alma e suas faculdades, o destino sobrenatural do homem e sua missão social, precisamente porque o homem é composto não apenas de matéria, mas também de espírito. Os médicos devem levar em conta isso para não incorporarem os perigos materialistas que decorrem do utilitarismo, do hedonismo e da autonomia absoluta em relação à lei moral. Sobre essa questão, o Pontífice apresenta a seguinte ilustração: um capitão pode conhecer bem as instruções, manobrar corretamente as máquinas do navio, etc, mas se não conhece o fim e a rota do seu navio, ele irá falhar em seu ofício. Portanto, além do seu ofício, o médico também deve conhecer os fins do homem.

O homem não é o proprietário, o mestre absoluto do seu corpo, mas somente seu usufrutuário. Ao criar o homem, Deus regrou cada uma das suas funções, distribuindo entre diferentes órgãos, fixando, prescrevendo e limitando os usos de cada um. Por essa razão, não pode o homem dispor da vida e das funções dos órgãos de qualquer maneira, de forma contrária aos fins designados.

Ao longo da alocução, o Papa faz considerações pontuais sobre diversos assuntos. Sobre a dor e a morte, ele relembra que, por um lado, a dor tem uma função natural e salutar de ser um sinal de alarme que revela o nascimento ou o desenvolvimento de um mal oculto, incitando a procura do remédio e, por outro lado, a dor e a morte fazem parte do destino do homem e do desígnio de Deus.

Ele afirma que é impossível, em uma breve discussão, analisar e avaliar os casos médicos particulares, por isso faz algumas considerações gerais sobre o decálogo e a ética médica. Pio XII lembra o mandamento “não matarás”, o qual abrange inclusive a vida embrionária, pois, sendo somente Deus o mestre da vida, o médico não tem o direito de dispô-la. O Papa afirma que os médicos não podem aconselhar os noivos de forma contrária à lei natural e à honestidade: a geração de crianças para a propagação da vida e sua educação é a função primeira do matrimônio, bem como, no primeiro caso, da função reprodutora do homem.

Os médicos também devem respeitar o oitavo mandamento: não podem dizer uma coisa falsa e manifestar a verdade de forma cruel (especialmente quando a doença é incurável), mas devem falar claramente e não deixar os parentes em uma segurança ilusória ou entreter esperanças vãs sobre a cura da doença, pois isso pode comprometer a saúde eterna do paciente e a realização das obrigações de justiça e caridade. Desse mesmo mandamento decorre a observância do segredo profissional, o qual deve servir não apenas o interesse privado, mas também o bem comum. Por essa razão, desse domínio podem surgir muitos conflitos entre o bem público e o privado, que devem ser pesados segundo os princípios fundamentais da ética cristã, como, por exemplo, não colocar o segredo profissional ao serviço do crime e da fraude.

Por fim, Pio XII exorta à formação científica do médico e a seu contínuo aperfeiçoamento. Os estudantes de medicina devem se aplicar aos estudos de maneira séria para adquirir conhecimentos teóricos e a habilidade prática necessária. Os professores devem ensinar da melhor maneira e jamais outorgar um certificado de capacidade sem estarem seguros dessa por meio de um exame aprofundado. Os médicos que exercem a profissão devem se aperfeiçoar e se atualizar constantemente lendo as revistas científicas, participando de Congressos, etc.

A alocução aos membros do primeiro Congresso internacional de histopatologia do sistema nervoso em 13 de setembro de 1952⁶²³ é dedicada aos limites naturais dos métodos médicos de pesquisa e de tratamento relativos, sobretudo, ao sistema nervoso e às doenças psíquicas. O Papa afirma que discorre sobre os limites das possibilidades médicas e dos conhecimentos teóricos e práticos, mas se julga, antes, intérprete da consciência moral do pesquisador e do homem como cristão. A justificação moral dos novos processos e métodos de pesquisa e tratamento médico invocam três princípios: 1) o interesse da ciência

⁶²³ AAS xxxiv (1952), 779-789.

médica; 2) o interesse individual do paciente; 3) o interesse da comunidade, o bem comum.

Em relação ao primeiro princípio, Pio XII afirma que a expansão e o aprofundamento do conhecimento estão de acordo com a ordem moral, mas devem estar limitados ao direito do outro e a uma regra moral de valor absoluto, pois a ciência não é o valor mais alto ao qual todas as outras ordens de valor devem estar subordinadas. A relação de confiança entre médico e paciente, o direito pessoal do paciente à vida, física e espiritual, sua integridade física e moral, são, dentre muitos outros, valores que o interesse científico deve estar submisso.

Em relação ao segundo princípio, ele, em primeiro lugar, assevera que nenhuma intervenção médica pode ser feita sem o consentimento do paciente e que esse não pode conferir mais direito do que possui. A fronteira moral da ação do médico está precisamente na impossibilidade do paciente dispor de seu próprio corpo da maneira que melhor lhe agrada, pois, segundo as exigências da lei natural, que se deduz da teologia natural inscrita nos seres e dos valores exprimidos pela natureza das coisas, o paciente tem o direito de usar seu corpo limitado pela finalidade natural das faculdades e de sua natureza humana.

Em razão do princípio de totalidade (o bem da parte está subordinado ao bem do todo; o todo é determinado pela parte e pode dela dispor segundo o interesse), o paciente pode dispor de partes individuais do seu organismo apenas na medida em que seja necessário para o bem-estar do todo, para a sua existência ou para evitar danos graves e duráveis que depois não poderão ser superados. Portanto, o paciente não tem o direito de dispor de sua integridade física ou psíquica para experiências ou pesquisas médicas quando acarreta algum desses perigos sérios. Para exercer o direito de dispor do próprio corpo, de suas faculdades e órgãos, o indivíduo deve observar uma hierarquia das ordens de valores e, no interior de uma mesma ordem de valores, a hierarquia dos bens particulares. Pio XII apresenta alguns exemplos, dos quais se destaca aquele em que o paciente permite atos médicos, psíquicos ou somáticos (por exemplo, a lobotomia), que suprimem falhas graves ou enfermidades físicas ou psíquicas, mas

ao mesmo tempo acarretam abolição ou diminuição considerável e durável da liberdade, isto é, da personalidade humana em sua atividade típica ou característica. De acordo com o Papa, isso não é permitido, pois reduz o homem a um ser puramente sensitivo aos reflexos.

Em relação ao terceiro princípio invocado pelos médicos como justificação moral dos novos processos e métodos de pesquisa e tratamento médico, isto é, o interesse da comunidade, o bem comum, Pio XII, primeiramente, recorda os documentos da Segunda Guerra que atestam que em grande escala o indivíduo foi sacrificado pelo interesse médico da comunidade. O Pontífice assevera que o homem não é ordenado à utilidade da sociedade, mas, ao contrário, a comunidade é ordenada ao homem. Há diferença entre o organismo físico e o organismo moral: enquanto a comunidade, considerada como um todo, não é uma unidade física que subsiste em si (pois ela é apenas uma unidade de finalidade e de ação) e os seus membros individuais não são as partes integrantes, o organismo físico do ser vivo é um todo, uma unidade, que subsiste em si, e as partes integrantes (braço, orelha, pé, etc.) são destinadas a se integrarem e a se absorverem inteiramente no todo do organismo, fora do qual não possuem nenhuma finalidade.

A autoridade pública tem uma autoridade direta e o direito de fazer exigências em relação às atividades das partes, mas em nenhum caso pode dispor diretamente do seu ser físico. O princípio da totalidade (o bem da parte está subordinado ao bem do todo; o todo é determinado pela parte e pode dela dispor segundo interesse) se verifica na relação entre o todo e a parte na medida exata e somente onde se verifica a relação entre a parte e o todo. Portanto, na aplicação desse princípio, é necessário averiguar alguns pressupostos, como, por exemplo, se a relação está no plano essencial ou somente no plano da ação (como no caso da relação entre a comunidade e os particulares) ou nos dois planos.

Por fim, Pio XII recomenda que os novos métodos de pesquisa, antes de sua aplicação nos seres humanos, devem ser precedidos de pesquisa nos cadáveres ou modelos de estudo e de experimentação em animais. No momento do emprego em seres humanos, é evidente que poderá comportar certos riscos. A apreciação do

perigo, nesse caso, deve ficar a critério de um médico experiente e competente, tendo em vista sempre que há um grau de perigo que a moral não permite ultrapassar.

O discurso aos participantes do VIIIº Congresso internacional dos médicos em Roma em 30 de setembro de 1954⁶²⁴, Pio XII apresenta algumas diretivas da ética médica. Inicialmente, ele congratula algumas conquistas da área médica, como o intercâmbio de experiências, a fundação da revista *World Medical Journal*, etc, e fixa alguns pontos importantes para a profissão médica: a elaboração de um Código internacional de ética médica, a condenação oficial da eutanásia, a nova redação do sermão de Hipócrates, etc. O Papa também rejeita como imoral a colaboração dos médicos na guerra atômica, bacteriológica e química se ilícita⁶²⁵.

Pio XII retoma a questão das experiências de pesquisa: ele reprova a experiência em si mesmo e sobre aqueles que se prestam a tanto se não respeitados os princípios postos na alocução de 13 de setembro de 1952. O Papa também afirma que a experiência nos cadáveres deve seguir regras pré-estabelecidas pela autoridade pública, pois o cadáver humano não pode ser tratado como uma coisa ou como um animal.

Ele ainda louva a elaboração de um Código internacional de ética médica, pois a natureza humana, nas suas leis e traços fundamentais, é a mesma em toda a Terra, e também porque a finalidade da ciência médica buscada pelos médicos sérios é a mesma em todo mundo. O Papa propõe três normas fundamentais para a moral médica: 1) a moral médica deve ser baseada sobre o ser e sobre a natureza; 2) a moral médica deve estar conforme a razão, a finalidade e orientar-se com base nos valores; 3) a moral médica deve estar enraizada no transcendente. Ele acrescenta ainda que precisamente porque a medicina penetra profundamente na vida do indivíduo e da comunidade, é necessário, na sociedade, um apoio jurídico

⁶²⁴ AAS, xxxvii (1954), p. 587-598.

⁶²⁵ Confira na seção 3.3 as hipóteses em que essas guerras podem ser licitamente empreendidas e, portanto, autorizam moralmente os médicos a cooperar na elaboração dos recursos bélicos.

para a segurança particular da pessoa e da ação médica. Isso deve ser concretizado em um direito médico nacional ou, se possível, internacional.

Na alocução de 24 de novembro de 1957⁶²⁶, Pio XII responde três questões ao Doutor Bruno Haidj, chefe da seção de anestesia da clínica cirúrgica da Universidade de Innsbruck. A anestesia moderna se ocupa não apenas da analgesia e da anestesia propriamente dita, mas também da reanimação. Novas técnicas médicas foram introduzidas que permitem ao paciente que sofreu traumas graves (especialmente a lesão da cerviz), dos quais quase certamente não sobreviverá, receber intervenções médicas, como a respiração artificial com entubação e a limpeza das vias respiratórias, que permitem prorrogar o óbito.

Vários problemas morais e de fé nascem desse fato. Primeiramente, colocada de forma sucinta, a questão consiste em saber se há o direito, ou mesmo o dever, de prorrogar a vida do paciente utilizando as medidas descritas. Para responder a essa questão, Pio XII introduz uma distinção que talvez tenha sido uma de suas maiores contribuições para a ética médica. Segundo o Pontífice, a razão natural e a moral cristã determinam que o homem tem o direito e o dever, em caso de doença grave, de tomar os cuidados necessários para conservar a vida e a saúde. Contudo, essa obrigação não se estende a qualquer situação:

“Mas ele não obriga habitualmente se não o emprego dos meios ordinários (segundo as circunstâncias de pessoas, lugares, épocas, cultura), ou seja, os meios que não impõem nenhum encargo extraordinário para si mesmo ou para um outro. Uma obrigação mais severa seria demasiado onerosa para a maioria dos homens, e tornaria muito difícil a aquisição de bens superiores mais elevados. A vida, a saúde, todas as atividades temporais são, com efeito, subordinadas aos fins espirituais. Além disso, não é proibido fazer mais do que o estrito necessário para preservar a vida e a saúde, desde que não deixe de cumprir os deveres mais graves. (...) Quanto ao dever próprio e independente da família, ele só habitualmente obriga o emprego dos meios ordinários. Por consequência, se parece que a tentativa de reanimação, em realidade, constitui para família um tal encargo que não se pode em consciência o impor, ela pode licitamente aquiescer [em não empregar esses meios]. Não há, nesse caso, nenhuma disposição direta de vida do paciente, nem eutanásia, o que nunca seria lícito; mesmo quando envolve a cessação da circulação sanguínea, a interrupção das tentativas de reanimação não é

⁶²⁶ AAS xxxix (1957), p. 1027-1033.

se não indiretamente causa da cessação da vida, e deve ser aplicado neste caso, o princípio do duplo efeito e aquele da *voluntarium in causa*.⁶²⁷

De acordo com Pio XII, só é exigível o emprego dos meios ordinários para o prolongamento da vida. A determinação do que são os meios ordinários varia com o tempo, o espaço, a cultura e as circunstâncias pessoais⁶²⁸. Assim, por exemplo, uma medida médica que nos dias atuais é comum (ordinária), em 1950 poderia exigir enorme encargo para ser implementada (extraordinária). Da mesma forma, enquanto hoje, nos EUA, o emprego da respiração artificial pode ser considerado um meio ordinário, em países com sérias deficiências médicas será considerado um meio extraordinário. O Pontífice também relembra que a intervenção médica para o prolongamento da vida não pode ser um obstáculo ao cumprimento de deveres graves: se em uma família, com muitos filhos, o emprego de medidas para o

⁶²⁷ “Mais il n’oblige habituellement qu’à l’emploi des moyens ordinaires (suivant les circonstances de personnes, de lieux, d’époques, de culture), c’est -à-dire des moyens qui n’imposent aucune charge extraordinaire pour soi-même ou pour un autre. Une obligation plus sévère serait trop lourde pour la plupart des hommes, et rendrait trop difficile l’acquisition de biens supérieurs plus importants. La vie, la santé, toute l’activité temporelle, sont en effet subordonnées à des fins spirituelles. Par ailleurs, il n’est pas interdit de faire plus que le strict nécessaire pour conserver la vie e la santé, à condition de ne pas manquer à des devoirs plus graves. (...) Quant au devoir propre et indépendant de la famille, il n’oblige habituellement qu’à l’emploi des moyens ordinaires. Par conséquent, s’il apparaît que la tentative de réanimation constitue en réalité pour la famille une telle charge qu’on ne puisse pas en conscience la lui imposer, elle peut licitement insister lui obtempérer. Il n’y a en ce cas aucune disposition directe de la vie du patient, ni euthanasie, ce qui ne serait jamais licite; même quand elle entraîne la cessation de la circulation sanguine, l’interruption des tentatives de réanimation n’est jamais qu’indirectement cause de la cessation de la vie, et il faut appliquer dans ce cas le principe du double effet et celui du ‘voluntarium in causa’.” (minha tradução/ o complemento entre chaves é meu) Ibid, p. 1030 e 1032.

⁶²⁸ “Com o intento de delimitar as intervenções médicas consideradas como moralmente obrigatórias, a Igreja Católica propôs, desde 1957, pelo papa Pio XII, a distinção entre as medidas ordinárias e as extraordinárias. Com a evolução da medicina, algumas medidas anteriormente consideradas extraordinárias já estão atualmente disponíveis, sendo consideradas ordinárias. Por essa razão, a Igreja, posteriormente, propôs o princípio da proporcionalidade terapêutica. Esse princípio sustenta que existe uma obrigação moral de implementar todas as medidas terapêuticas que guardem uma relação direta de proporção entre os meios empregados e o resultado previsível. Aquelas nas quais esta relação não se apresente são consideradas desproporcionadas e não seriam moralmente obrigatórias.” SILVA, Carlos Henrique Debenedito. Quando o Tratamento Oncológico Pode ser Fútil? Do Ponto de Vista do Saber-Fazer Médico. In: *Revista Brasileira de Cancerologia*, Rio de Janeiro, Inca, n. 54(4), 2008, p. 405.

prolongamento da vida de um deles levará toda a família à ruína, prejudicando a subsistência e a educação dos outros filhos, trata-se, então, de um meio extraordinário e, portanto, não é exigível seu emprego.

Nessa alocução, Pio XII também menciona dois outros assuntos: o momento da morte e a administração do sacrifício da extrema-unção. Sobre o momento da morte, o Papa afirma que isso não é possível deduzir de nenhum princípio religioso e, nesse aspecto, não está na competência da Igreja. Trata-se de um assunto em aberto, que merece mais estudo, mas considerações de ordem geral permitem crer que a vida humana continua apenas com as funções vitais se manifestando espontaneamente ou com a ajuda de aparelhos. É possível, em boa parte dos casos, recorrer a pressuposições de direito e de fato. Sobre a administração da extrema-unção, ela deve ser recebida de forma voluntária ou, se inconsciente o paciente, sob condição. O sacramento deve ser recebido em vida. Se há dúvida se já houve separação da alma do corpo, a validade do sacramento é duvidosa. A extrema-unção deve ser administrada antes dos aparelhos que prolongam a vida serem desligados.

O discurso de 24 de fevereiro de 1957⁶²⁹, dirigido à Sociedade Italiana de Anestesiologia, trata de questões concernentes ao emprego de analgésicos e anestésicos e responde a três questões propostas pela Sociedade. Inicialmente, o Papa trata dos inúmeros avanços da anestesia e relembra que a introdução da antisepsia por Lister (depois que Pasteur descobriu o papel dos germens no desenvolvimento das infecções) e a descoberta de métodos eficazes de anestesia são os dois fatos que marcaram de forma decisiva a medicina cirúrgica moderna. O emprego de anestésias eficientes permitiu intervenções longas, delicadas, em condições de calma, tranquilidade e de silêncio muscular, que são fatores indispensáveis para a precisão e a segurança da atividade cirúrgica.

Em seguida, o Papa faz algumas considerações a respeito da obrigação moral ou não de suportar a dor. Se por um lado o homem não conseguirá se tornar

⁶²⁹ AAS xxiv (1957), p. 129-147.

mestre de si e vencer as suas tendências desregradas sem a ajuda de dor física, deve-se considerar que, por outro lado, o cristão não tem a obrigação de procurá-la por ela mesma, mas trata-se apenas de um meio adaptável, de acordo com as circunstâncias, a um fim que persegue. Ademais, o cumprimento dos deveres de estado, profissionais, dos mandamentos de Deus e dos homens, o domínio das paixões, a aceitação das dificuldades que Deus envia sem murmúrio, etc, já constituem meios de sacrifício contínuo que podem conduzir à santificação. A dor física é apenas uma maneira, dentre outras, de busca da alta perfeição. Pio XII assevera que embora Cristo, no caminho para a cruz, tenha provado um pouco de vinho misturado com fel (para atenuar o sofrimento) e depois tenha recusado a beber⁶³⁰ com a finalidade de poder sofrer mais em plena consciência por amor aos homens, eis que tal atitude heroica, ainda que guarde uma significação profunda, não é indispensável ou exigível de todos os homens, em todos os momentos ou situações. A aceitação do sofrimento sem alívio não representa qualquer obrigação e não corresponde imediatamente a uma norma de perfeição.

O emprego de medicamentos com supressão ou diminuição da consciência e do uso das faculdades superiores deve ser feito com cautela, atentando para o perigo de liberação de impulsos instintivos imorais, a revelação de segredos da vida privada, pessoal, familiar, social e profissional (*secretum naturale, secretum officiale, secretum commissum*). O emprego da hipnose praticado por médico com fim clínico também exige a precaução que a ciência e a ética médica requerem. O Papa também recomenda que os poderes públicos comecem a regular a venda e o uso de substâncias que suprimem ou diminuem a consciência e causam danos psíquicos e morais na sociedade.

Pio XII também faz algumas considerações sobre o emprego de analgésicos nos moribundos. Segundo ele, não é verdade que mais do que qualquer outra pessoa os moribundos têm a obrigação natural ou cristã de aceitar a dor ou recusar o alívio, mas, por outro lado, em razão da aproximação da morte, a possibilidade

⁶³⁰ *Matthaeum*, 27, 34.

de ganhar méritos e expiar os pecados com o sofrimento torna lícito deixar de aplicar o anestésico se houver intenção do moribundo. No caso contrário, se não houver a motivação citada, não seria oportuno sugerir ao moribundo considerações ascéticas sob pena de oferecer ocasião de novas faltas.

A administração de anestesia ao moribundo com a finalidade exclusiva de evitar ao doente um fim consciente não é uma prática feliz. O moribundo não pode permitir, menos ainda pedir ao médico que o torne inconsciente, excluindo-se, assim, de deveres morais graves, como fazer testamento, resolver assuntos importantes ou mesmo se confessar.

A alocução de 24 de fevereiro de 1957 também reprova a eutanásia direta, *i. e.*, administração de narcóticos a fim de provocar ou apressar a morte, e fornece uma grande contribuição para a ética médica, empregada desde então de forma análoga por Códigos de Ética Médica de vários países, especialmente na determinação dos limites da licitude da eutanásia⁶³¹, mas também em outros assuntos: o princípio do duplo efeito:

"... e se, ao contrário, a administração de narcóticos leva, por si só, dois efeitos distintos, por um lado, o alívio da dor, e, por outro lado, o encurtamento da vida, é lícito; e ainda assim se deve ver se há entre estes dois efeitos uma proporção razoável, e se as vantagens de um compensam os inconvenientes do outro. Também é importante perguntar se o estado atual da ciência não permite obter o mesmo resultado no emprego de outros meios, então não pode exceder, no uso de narcóticos, os limites do que é praticamente necessário".⁶³²

A expressão *duplo efeito* significa que a ação tem um efeito bom e um mau. Essa ação pode ser executada sob as seguintes condições:

"1) o ato a ser executado é bom ou, pelo menos, indiferente em seu objetivo; 2) os bons e maus efeitos se seguem, imediatamente, da ação,

⁶³¹ MARIN, Leonard M. Eutanásia e Distanásia. In: Costa, Sérgio Ibiapina Ferreira, et alii. (orgs). *Iniciação à Bioética*. Brasília: Conselho Federal de Medicina, 1998, p. 171-192.

⁶³² "et si au contraire l'administration de narcotiques entraîne par elle-même deux effets distincts, d'une part le soulagement des douleurs, et d'autres part l'abrègement de la vie, elle est licite; encore faut-il voir s'il y a entre ces deux effets une proportion raisonnable, et si les avantages de l'un compensent les inconvénients de l'autre. Il importe aussi d'abord de se demander si l'état actuel de la science ne permet pas d'obtenir le même résultat, en employant d'autres moyens, puis de ne pas dépasser, dans l'utilisation du narcotique, les limites de ce qui est pratiquement nécessaire." (minha tradução) Ibid, p. 146.

isto é, o bom efeito não se obtém por meio de um efeito mau; 3) visamos sempre ao bom efeito e, apenas, toleramos o efeito mau; 4) não há proporção entre o bom e o mau efeito, isto é, o bom deve preponderar sobre o mau ou, pelo menos, ser igual a ele."⁶³³

O discurso aos participantes do 26º Congresso da União dos Urologistas Italianos em 8 de outubro de 1953⁶³⁴ trata de temas relacionados à fecundidade. O Papa afirma que há três condições para que uma intervenção cirúrgica que comporta mutilação anatômica ou funcional seja lícita moralmente: 1) que a manutenção ou o funcionamento de um órgão particular no todo do organismo provoque nesse um dano sério ou constitua uma ameaça (aplicação do princípio da totalidade), alterando essencialmente a condição de sua existência; 2) que esse dano não possa ser evitado, ou ao menos diminuído, senão pela mutilação e que a eficácia disso seja bem assegurada; 3) que o efeito negativo da mutilação e suas consequências possam ser compensadas pelo efeito positivo (supressão do perigo para o organismo como um todo, alívio da dor, etc.). Alguns médicos geralmente utilizam esse princípio como justificativa para mutilar os ovidutos, resultando na esterilização, sem que os órgãos doentes os tenham afetados. O Papa afirma que não é moralmente lícita a esterilização profilática dos ovidutos se esses estão saudáveis.

O discurso de 19 de maio de 1956⁶³⁵, dirigido ao Congresso Mundial de Fecundidade e Esterilidade humana em Nápoles, retoma essas questões. Inicialmente, Pio XII diz que é necessário assegurar a vitalidade de uma nação e congratula a coordenação dos trabalhos e a convergência de esforços para obter resultados mais significativos, especialmente com a fundação da Associação Internacional de Fertilidade, cuja proposta é 1) ajudar por todos os meios possíveis o estudo e a pesquisa sobre fertilidade; 2) promover e expandir essa especialidade entre os médicos; 3) fomentar a criação de clínicas, serviços e centros de fertilidade nos hospitais.

⁶³³ VARGA, Andrew C. Op. Cit., p. 32.

⁶³⁴ AAS xxxv (1953), p. 673-679.

A esterilidade involuntária coloca obstáculo à realização do fim principal no casamento e pode se tornar um perigo sério para a união ou a estabilidade da família. Ele aponta que o casamento une duas pessoas em um destino comum que implica não a plenitude da felicidade terrestre, mas o enriquecimento intelectual e a conquista de valores espirituais de uma ordem transcendente que se consagra na geração e educação das crianças. Não pode ser aceito o conceito de casamento que repousa sob a busca das satisfações afetivas e psíquicas no interesse apenas dos esposos.

Acrescenta ainda o Papa que embora o médico tenha o direito de concentrar sua atenção nos elementos propriamente científicos, a fecundidade humana, precisamente porque a produção de uma nova vida tem uma significação humana essencial, reveste-se de aspectos morais e é, portanto, impossível não levar em conta a repercussão dos meios e métodos propostos pelo médico sobre a pessoa. As tentativas de fecundação artificial humana *in vitro* são rejeitadas como imorais e absolutamente ilícitas, especialmente porque a coleta do esperma pressupõe a masturbação, que é um ato contrário à lei natural⁶³⁶. Pio XII pensa que são lícitos os meios artificiais de fecundação que unicamente facilitam o ato natural ou aqueles que não ultrapassam o limite do direito dos esposos de exercerem suas capacidades sexuais naturais no cumprimento natural do ato matrimonial.

A alocução 14 de maio de 1956⁶³⁷ faz considerações sobre os aspectos morais e religiosos do transplante de córneas entre corpos mortos e vivos. Segundo a terminologia técnica, autoenxerto é a transferência de tecido de uma parte a outra do corpo de um mesmo indivíduo; homoenxerto é a transferência de tecido de um indivíduo a outro da mesma espécie; heteroenxerto é a transferência de tecido entre indivíduos de espécies diferentes (entre um animal e um organismo humano); e enxerto (*innesto*) é a transferência de tecido conservado de um corpo morto a um corpo vivo. O Pontífice entende que nem todo heteroenxerto seja condenável. É necessário distinguir qual tecido e qual órgão será transplantado. Se

⁶³⁶ AAS, xxxxi (1929), p. 557 et seq.

⁶³⁷ AAS, xxxviii (1952), p. 459-467.

biologicamente possível e indicado, o transplante de córnea por heteroenxerto não ofereceria dificuldade moral, mas o transplante de glândulas sexuais de animais para o homem é rejeitado como imoral.

O transplante de córnea de um cadáver para um homem vivo é louvável. O cadáver não tem os bens dos vivos (visão, audição, capacidade de andar, etc) e também não tem direito a eles. A única que pode ser sujeito de direitos é a personalidade. O cadáver não tem personalidade e, portanto, não é um sujeito de direitos. Os olhos não são bens para o cadáver, pois a ele não servem mais. Ademais, os olhos, no cadáver, não podem atingir seu fim, isto é, a visão.

Contudo, isso não significa que não é necessário ter obrigações morais, prescrições e proibições em relação ao cadáver. Segundo Pio XII, é falsa a ideia de quem coloca o cadáver humano sob o mesmo plano que aquele do animal ou de uma simples coisa. O corpo foi a morada de uma alma espiritual e imortal, componentes constitutivos essenciais de uma pessoa humana que do qual ele compartilha a dignidade. Depois de morto, algo dessa dignidade se agrega ao cadáver. Isso não se aplica ao animal.

A doação dos órgãos não é sempre um dever ou um ato de caridade obrigatório. Se não há obrigação, é necessário respeitar a liberdade e a espontaneidade dos interesses. A propaganda na mídia deve observar certa reserva mental para evitar conflitos interiores e exteriores. Toda aceitação ou exigência de retribuição ou indenização pela doação não deve ser julgada imoral sempre. É um mérito recusar a retribuição pela doação dos órgãos, mas a sua aceitação não é um defeito.

A retirada da córnea, por si mesma, é lícita, mas pode se tornar ilícita se violar o sentimento e os direitos de terceiros, no caso, por exemplo, de parentes ou regras de direito público ou privado. De forma geral, não deve ser permitida a extirpação ou outras intervenções médicas no cadáver se não há o consentimento do encarregado do cadáver ou se anteriormente foram formuladas objeções. Não é equitativo destinar de ofício os cadáveres dos pobres nas clínicas públicas aos serviços de medicina e cirurgia enquanto isso não ocorre com os cadáveres de

pacientes mais afortunados. O dinheiro e a situação social não podem interferir na doação, mas é necessário educar e instruir todo o público para que consintam expressa ou tacitamente na doação dos órgãos no interesse dos que sofrem.

Por fim, Pio XII repete a exortação da alocução de 30 de setembro de 1954, pedindo que os poderes públicos regulem a questão, não deixem que os cadáveres sejam tratados de qualquer forma e que se tomem as medidas para que a morte seja constatada devidamente antes que os órgãos sejam retirados.

O discurso ao 13º Congresso da Associação Internacional de Psicologia Aplicada em 10 de abril de 1958⁶³⁸ trata de alguns princípios éticos relativos à psicologia aplicada e científica. O Papa considera, sucessivamente, 1) a definição de personalidade humana do ponto de vista da psicologia e da moral; 2) as obrigações morais do psicólogo em relação à personalidade humana; 3) os princípios morais fundamentais concernentes à personalidade humana na psicologia. Alguns desses princípios também foram estendidos e aplicados na alocução sobre neuro-psico-farmacologia⁶³⁹ e na alocução sobre psicoterapia e psicologia clínica⁶⁴⁰.

Pio XII diz que o termo “personalidade” é empregado por quase todos, mas com sentidos diversos. Uma boa parte da bibliografia sobre o assunto está associada à estrutura física do homem. Conquanto, vários elementos do psiquismo humano ainda não são precisos e não possuem uma definição adequada. Pio XII toma como definição de personalidade “A unidade psicossomática do homem, conforme determinada e governada pela alma.”⁶⁴¹. Essa definição considera a personalidade como uma unidade porque ela é um todo, no qual as partes, embora conservem suas características específicas, não podem ser separadas. Por essa razão, a psicologia só pode considerar as faculdades psíquicas e suas funções separadas senão na totalidade orgânica. A expressão “psicossomática” revela a

⁶³⁸ AAS I (1958), p. 268-282.

⁶³⁹ Ibid, p. 687-696.

⁶⁴⁰ Ibid xxxv (1953), p. 278-286.

⁶⁴¹ “l’unité psycho-somatique de l’homme, en tant que déterminée et gouvernée par l’âme.” AAS I (1958), p. 269.

influência do corpo sobre o espírito, ou vice-versa. Sobre a expressão “determinada e governada pela alma”, Pio XII explica da seguinte forma:

"O indivíduo, como uma unidade e totalidade indivisível, é um centro único e universal de ser e de ação, um "eu" que possui e dispõe de si mesmo. (...) Este "eu" universal e permanente, sob a influência de causas internas ou externas, conscientemente percebido ou implicitamente aceito, mas sempre por uma decisão livre, toma uma atitude determinada e um caráter permanente, tanto no seu ser interior, como em seu comportamento externo. Como a marca da personalidade, em última análise, provém da alma espiritual, é definida como “determinada pela alma”, e uma vez que não é processo ocasional, mas contínuo, acrescentamos “governada pela alma”.⁶⁴²

O Pontífice afirma que embora existam certas diferenças entre os pontos de vista e as expressões da psicologia, não há contradição insolúvel se o homem for considerado um ser vivo, dotado de inteligência e liberdade, na qual o corpo e a alma estão unidos em uma só natureza com uma existência independente. O Papa acrescenta ainda alguns traços importantes da personalidade do ponto de vista moral e religioso: a) o homem é obra do Criador - consequentemente possui sua semelhança - e, portanto, a psicologia trabalha sob sua obra; b) o homem possui a possibilidade e a obrigação de aperfeiçoar sua natureza, não da maneira como ele entende, mas segundo o plano divino. Isso tem algumas consequências, como, por exemplo, não seguir seus instintos, mas normas objetivas para atingir a imagem de Deus em sua personalidade; c) a atitude que o homem adota em relação a Deus (fim último proposto por sua própria natureza), querendo o mal ou o bem, é decisiva na estruturação de sua personalidade. Como a psicologia se ocupa de estruturas psíquicas e outras coisas que concorrem para a elaboração final da personalidade, o fim último do homem não pode ser considerado pela psicologia um interesse secundário ou a ele ser indiferente; d) os psicólogos devem obedecer

⁶⁴² "L'individu, en tant qu'unité et totalité indivisible, constitue un centre unique et universel de l'être et de l'action, un 'moi' qui se possède et dispose de lui-même. (...) Ce 'moi' universel et permanent prend, sous l'influence de causes internes ou externes, consciemment perçue ou implicitement acceptée, mais toujours par une libre décision, une attitude déterminée et un caractère permanent, tant en son être intérieur, que dans son comportement extérieur. Comme cette marque propre de la personnalité provient en dernier ressort de l'âme spirituelle, on la définit comme 'déterminée par l'âme', et puisqu'il ne s'agit pas d'un processus occasionnel, mais continu, on ajoute 'gouvernée par l'âme'" (minha tradução). Ibid, p. 270.

a certas regras morais, certos pressupostos no exercício da função que Pio XII deseja que seja objeto de acordo entre teólogos e psicólogos:

“1) um homem deve ser considerado normal até prova em contrário; 2) o homem normal possui não apenas uma liberdade teórica, mas também tem realmente o uso; 3) o homem normal, quando ele usa como deve as energias espirituais que estão à sua disposição, é capaz de superar as dificuldades que dificultam a observação da lei moral; 4) as disposições psicológicas anormais nem sempre são constrangentes e não removem sempre toda possibilidade de agir livremente; 5) mesmo as dinâmicas do inconsciente e do subconsciente não são irresistíveis; é possível, em grande medida, controlá-las, sobretudo para o sujeito normal; 6) o homem normal é, portanto, geralmente responsável pelas decisões que toma.”⁶⁴³

Nessa alocução, Pio XII ainda trata de algumas questões relativas às obrigações morais do psicólogo em relação à personalidade humana. Deve-se respeitar a individualidade do homem. Há, portanto, várias objeções sobre a penetração do psicólogo na intimidade profunda da personalidade de alguém. A narcoanálise (forma de interrogatório sob a ação de uma substância hipnótica, especialmente o pentothal sódico) e o “detector de mentiras” ou “polígrafo”, por exemplo, devem ser considerados ilícitos na ação judicial. O psicólogo deve respeitar valores e normas superiores, dentre as quais figuram aquelas do direito, da justiça, da equidade, o respeito à dignidade humana, a caridade ordenada a si mesmo e aos outros. Não é permitido ao psicólogo entrar no domínio interior do paciente contra seu consentimento, sejam quais forem os métodos ou as técnicas empregadas. O consentimento extorquido torna a ação do psicólogo ilícita. O consentimento viciado (erro, ignorância, etc.) torna a ação do psicólogo imoral. Contudo, se o consentimento é livre, deve-se levar em conta que o homem não dispõe de um poder ilimitado sobre si mesmo. A intervenção do psicólogo pode

⁶⁴³ “1. un homme quelconque doit être considéré comme normal jusqu'à preuve du contraire; 2. l'homme normal ne possède pas seulement une liberté théorique, mais il en a réellement aussi l'usage; 3. l'homme normal, quand il utilise comme il le doit les énergies spirituelles qui sont à sa disposition, est capable de vaincre les difficultés, qui entravent l'observation de la loi morale; 4. les dispositions psychologiques anormales ne sont pas toujours contraignantes et n'enlèvent pas toujours au sujet toute possibilité d'agir librement; 5. même les dynamismes de l'inconscient et du subconscient ne sont pas irrésistibles; il reste possible, dans une large mesure, de les maîtriser, surtout pour le sujet normal; 6. l'homme normal est donc ordinairement responsable des décisions qu'il prend.” (minha tradução) Ibid, p. 272.

lesar os direitos do indivíduo ou de terceiros (segredos de Estado, de ofício, de família, de confissão, etc.). Sobre o altruísmo heroico alegado para justificar a aplicação incondicional de técnicas de exploração de tratamento psicológico, Pio XII formula a seguinte regra:

"O valor moral da ação humana depende, em primeiro lugar, de seu objeto. Se é imoral, a ação também é; é inútil invocar o motivo que o inspira ou fim que persegue. Se o objeto é bom ou indiferente, pode-se então interrogar os motivos ou o fim, que conferem à ação novos valores morais. Mas um motivo, por mais nobre que seja, nunca é suficiente para tornar boa uma ação ruim. Assim, uma intervenção qualquer do psicólogo deve ser examinado seu objeto, em primeiro lugar, à luz das indicações dadas. Se este objeto não está em conformidade com o direito ou com a moral, o motivo de um altruísmo heroico não o torna aceitável; se o objeto é lícito, a ação pode receber um dos motivos de valor moral mais alto. As pessoas que, guiadas por este motivo, se oferecem às experiências mais dolorosas de ajudar os outros e ser útil, são dignas de admiração e de imitação. Mas se deve tomar cuidado para não confundir o motivo ou a finalidade da ação com o objeto e transferir para este um valor moral que não tem."⁶⁴⁴

O Pontífice finaliza a alocução fazendo algumas considerações sobre os princípios morais fundamentais concernentes à personalidade humana na psicologia. Pio XII formula uma norma que interessa a psicólogos e pacientes:

"Algumas ações são contrárias à moral, porque elas violam somente as normas de uma lei positiva; outras carregam em si mesmas o seu caráter de imoralidade; entre estas – as únicas que nos ocuparemos – nenhuma delas jamais será moral; outras se tornaram imorais em função de circunstâncias determinadas. Assim, por exemplo, é imoral penetrar na consciência de alguém, mas esse ato torna-se moral se a pessoa traz o seu consentimento válido e se a ela interessa. Pode também acontecer que determinadas ações colocam em risco de violar a lei moral: assim, por exemplo, o emprego de testes que arriscam, em certos casos, excitar as impressões imorais; mas se torna moral quando os motivos

⁶⁴⁴ "La valeur morale de l'action humaine dépend, en premier lieu, de son objet. Si celui-ci est immoral, l'action l'est aussi ; il ne sert à rien d'invoquer le motif qui l'inspire ou le but qu'elle poursuit. Si l'objet est indifférent ou bon, on peut alors s'interroger sur les motifs ou la fin, qui confèrent à l'action de nouvelles valeurs morales. Mais un motif, aussi noble soit-il, ne suffit jamais à rendre bonne une action mauvaise. Ainsi une intervention quelconque du psychologue doit être examinée d'abord dans son objet à la lumière des indications données. Si cet objet n'est pas conforme au droit ou à la morale, le motif d'un altruisme héroïque ne le rend pas acceptable; si l'objet est licite, l'action pourra recevoir en outre du motif invoqué une valeur morale plus haute. Les personnes qui, mues par ce motif, s'offrent aux expériences les plus pénibles pour aider les autres et leur être utiles, sont dignes d'admiration et d'imitation. Mais il faut se garder de confondre le motif ou le but de l'action avec son objet et de transférer à celui-ci une valeur morale, qui ne lui revient pas." (minha tradução) Ibid, p. 277.

proporcionais justificam o perigo corrido. Podemos distinguir três espécies de ações imorais, que é possível julgar tais em referência a três princípios de base, segundo que elas são imorais, 1) sejam por si mesmas [ações inconciliáveis com a ordem moral, p. x., submeter as faculdades racionais aos instintos inferiores], 2) seja por defeito de direito daquele que as supõe [para a ação ser lícita deve pressupor, explícita ou implicitamente, anterior ou posteriormente, um direito], 3) seja a causa dos perigos que elas provocam sem motivo suficiente [a exposição ao perigo deve ser justificada por um motivo proporcional aos bens ameaçados e à proximidade do perigo que os ameaça].”⁶⁴⁵

O Papa afirma que essas normas que ele formulou são obrigatórias porque resultam da natureza das coisas e pertencem à ordem essencial da ação humana, da qual o princípio supremo é fazer o bem e evitar o mal.

Pio XII, em suas manifestações sobre a bioética, toma como fundamentos básicos 1) a verdade de que a medicina é subordinada a certos fins do homem, naturais ou sobrenaturais, e há, portanto, certos valores mais altos que os médicos e cientistas devem respeitar; 2) o princípio de que o homem não é dono, mas usufrutuário do seu corpo e, portanto, nem o paciente, nem o médico, ainda que com o consentimento do primeiro, podem dispor do corpo e da vida de qualquer forma.

A partir desses fundamentos, Pio XII retira várias conclusões, destacando-se: 1) o princípio da totalidade, que se aplica ao corpo físico, mas nem sempre à relação entre a comunidade e o particular; 2) o princípio do duplo efeito; 3) a definição relativa de medida ordinária e extraordinária, sendo moralmente obrigatório o emprego da primeira; 4) o cadáver deve ser tratado com dignidade; 5)

⁶⁴⁵ “Certaines actions sont contraires à la morale, parce qu'elles violent seulement les normes d'une loi positive ; d'autres portent en elles-mêmes leur caractère d'immoralité ; parmi celles-ci, — les seules dont Nous Nous occuperons, — d'aucunes ne seront jamais morales ; d'autres deviendront immorales en fonction de circonstances déterminées. Ainsi, par exemple, il est immoral de pénétrer dans la conscience de quelqu'un ; mais cet acte devient moral, si l'intéressé y apporte son consentement valable. Il peut se faire aussi que certaines actions exposent au danger de violer la loi morale : ainsi, par exemple, l'emploi de tests risque en certains cas d'exciter des impressions immorales, mais il devient moral, quand des motifs proportionnés justifient le danger couru. On peut donc distinguer trois espèces d'actions immorales, qu'il est possible de juger telles par référence à trois principes de base, selon qu'elles sont immorales, soit en elles-mêmes, soit par défaut de droit chez celui qui les pose, soit à cause des dangers qu'elles provoquent sans motif suffisant.” (minha tradução, minha numeração, minha explicação entre chaves) Ibid, p. 279.

o controle pela autoridade pública do emprego de medicamentos ou técnicas que alteram de maneira substancial a consciência.

3.6 O Mito de Pio XII

Como todos os homens considerados grandes, Pio XII tornou-se um mito, ou seja, "é transformado e maquilado conforme as circunstâncias."⁶⁴⁶. Os milhares de livros escritos sobre o Pontífice fabricaram um número não menor de imagens da mesma pessoa e revelam a sua grande complexidade e um mito em construção. A partir dos estudos de Adrianna Bakos⁶⁴⁷, Michel Leroy⁶⁴⁸ e Etiemble⁶⁴⁹, que analisam a estrutura do mito, examinarei algumas imagens de Pio XII que constroem seu mito. Em primeiro lugar, verei as principais características do mito e, em seguida, analisarei quatro imagens do mesmo.

Não existe uma definição unívoca e precisa de mito⁶⁵⁰. Leroy interpreta o seu sentido da seguinte forma:

"O mito é um discurso que mostra a sua transparência; ele pretende revelar uma realidade escondida e a função referencial parece dada como essencial, mas não é senão uma mistificação, um embuste da enuniação. O mito visa menos representar a realidade do que transformá-la. O critério de validade de um mito não é verdade, a coincidência entre uma afirmação e a realidade, na medida em que o mito se cristaliza em torno de um fraco núcleo do real: a eficácia é o único critério pertinente."⁶⁵¹

⁶⁴⁶ ETIEMBLE. *Le mythe de Rimbaud - structure du mythe*. Paris: Gallimard, 1961, p. 54. Esta frase é uma citação de Burckhardt.

⁶⁴⁷ BAKOS, Adrianna E. *Images of Kingship in Early Modern France – Louis XI in Political Thought, 1560-1789*. London and New York: Routledge, 1997.

⁶⁴⁸ LEROY, Michel. *Le Mythe Jésuite – De Béranger à Michelet*. Paris: PUF, 1992.

⁶⁴⁹ ETIEMBLE . Op. Cit.

⁶⁵⁰ Confira a discussão sobre as várias definições de mito em: ETIEMBLE . Op. Cit., p. 38-54.

⁶⁵¹ "Le mythe est un discours qui affiche sa transparence; il prétend dévoiler une réalité cachée, et la fonction référentielle semble donnée comme essentielle, mais ce n'est là qu'une mystification, une ruse de l'énonciation. Le mythe vise moins à représenter la réalité qu'à la transformer. Le critère de validité d'un mythe n'est pas la vérité, coïncidence entre une affirmation et la réalité, dans la mesure où le mythe se cristallise autour d'un faible noyau de réel: l'efficacité est seul critère pertinent." . LEROY, Michel. Op. Cit., p. 368.

Segundo esse entendimento, o mito se define pelo seu valor instrumental: 1) a capacidade de mobilizar as partes; 2) a capacidade de santificar ou demonizar os adversários; 3) a capacidade de explicar de modo aparentemente verdadeiro os acontecimentos da história. O valor instrumental do mito depende do seu valor explicativo. O mito suscita mais facilmente a adesão se fornecer uma decifração do movimento da história de maneira simples e esclarecedora. Por meio da secularização de valores, figuras e superstições religiosas, o mito reduz a complexidade dos acontecimentos a bom ou mau, claro ou escuro, santo ou demônio, o que permite identificar mais facilmente aquilo que se venera ou que se execra⁶⁵².

Aqui se revela a dimensão ideológica do mito: aquilo que se repele ou se contempla no mito pressupõe uma concepção de bem ou mal, ou seja, pressupõe um sistema ideológico de valoração de onde deriva certa concepção política, filosófica e religiosa. Por essa razão, o mito pode funcionar como uma armadilha: ele pode visar atingir não necessariamente o seu alvo explícito, mas outros sujeitos ou objetos que de alguma forma se relacionam com o mito⁶⁵³. Assim, por exemplo, ao se atacar Luís XI por meio da construção de alguma imagem negativa, pode-se visar não primordialmente o rei, mas alguma outra vítima, como a própria realeza, uma prática política, os impostos elevados ou uma classe de pessoas⁶⁵⁴. A grande eficácia do mito consiste precisamente em mobilizar a opinião e favorecer a coalizão de forças sociais heterogêneas para reduzir o adversário a uma posição passiva de mera defensiva⁶⁵⁵.

A eficácia do valor instrumental do mito consiste em convencer a opinião de certo grupo de pessoas. Para que isso ocorra, a sua delineação não pode ser cristalina, caso contrário ele se tornaria uma realidade sem valor. O mito é pobre de conteúdo, carregado de simbolismo, facilmente reduz tudo a arquétipos e esquemas convencionais que ganham sua significação de acordo com o contexto

⁶⁵² Ibid, p. 368 et seq.

⁶⁵³ Ibid, p. 377 et seq.

⁶⁵⁴ BAKOS, Adrianna E. Op. Cit., p. 01-27.

⁶⁵⁵ LEROY, Michel. Op. Cit., p. 377.

político, filosófico ou religioso. A imagem do mito deve ser ambivalente, obscura, pouco nítida. Por meio da semântica vaporosa e da simples redução dos acontecimentos, o mito alcança 1) enorme capacidade de metamorfose e 2) facilidade de adaptação do efeito à causa. Por essa forma, ele consegue se ampliar e incluir no círculo de divinização ou diabolização outros sujeitos e objetos que não o próprio mito⁶⁵⁶.

Os mitos são palavras⁶⁵⁷, mas, dependendo da habilidade do escritor e da credulidade do leitor, eles podem se tornar realidade para muitas pessoas⁶⁵⁸: os grandes personagens não sobrevivem na memória dos homens se não forem simplificados e maquiados em fábulas⁶⁵⁹.

Dentre as várias imagens construídas sobre Pio XII, analisarei, agora, quatro. A primeira, presente no livro *O Papa de Hitler – A História Secreta de Pio XII*, de John Cornwell, apresenta Pio XII como um aristocrata insensível, de valores retrógrados e absolutistas. Essa primeira imagem está associada e se repete na segunda, presente no drama teatral *O Vigário*, de Rolf Hochhuth: Pio XII é visto como o homem da *raison d'état*, maquiavélico, dissimulado e com fortes traços antisemitas. A terceira imagem de Pio XII é de homem de Estado e diplomata, segundo depreende-se do livro *Pio XII e a Segunda Guerra Mundial após os arquivos do Vaticano*, do padre Pierre Blet. A quarta imagem construída sobre Pio XII sugere um homem sensível, angelical, humanista, moderno e um grande líder espiritual: o *Pastor Angelicus*. Essa imagem transpassa os vários livros da irmã Margherita Marchione que claramente assume uma postura defensiva, principalmente em relação ao livro de Cornwell. Pierre Blet também toma essa posição de defesa e justificação, mas sua resposta é mais ampla, direcionada a

⁶⁵⁶ Ibid, 368 et seq.

⁶⁵⁷ ETIEMBLE . Op. Cit, p. 368.

⁶⁵⁸ Ibid, p. 396.

⁶⁵⁹ ETIEMBLE . Op. Cit, p. 398.

estudos mais aprofundados como o de Carlo Falconi⁶⁶⁰ e envolve acontecimentos históricos específicos.

Uma imagem negativa recorrente nos livros que procuram diabolizar Pio XII é a de um aristocrata frio que domina e enfeitiça os homens por um poder hipnótico ou mágico. Essa imagem está sempre associada a um símbolo de valores retrógrados, como a monarquia absolutista, e de tudo que é contrário aos valores da democracia e da modernidade. O livro de John Cornwell (*O Papa de Hitler – A História Secreta de Pio XII*) salienta especialmente essas ideias. A grande diferença entre o livro de Cornwell e a peça de Hochhuth é que o primeiro aparentemente procura fundamentar com documentos a imagem criada pelo segundo.

Logo no início do livro, Cornwell descreve alguns contornos físicos de Pio XII. O escritor afirma que muitos consideram que a família Pacelli pertencia à Nobreza Negra, mas que na verdade eles não eram aristocratas⁶⁶¹. Contudo, sua descrição cria a imagem de um aristocrata insensível aparentemente dotado de um poder de encantamento natural:

"Era a palidez extrema que primeiro impressionava as pessoas que o conheciam. 'A pele, muito esticada sobre as feições fortes, de uma palidez quase cinzenta, insalubre, parecia um pergaminho antigo', escreveu um observador, 'mas ao mesmo tempo possuía um surpreendente efeito de transparência, como se refletisse uma chama fria e branca que há lá dentro.' [...] Um homem de inclinações monacais, de solidão e oração, ainda assim ele recebia em audiência uma quantidade prodigiosa de políticos, escritores, cientistas, militares, artistas, personalidades do esporte, líderes de nações e a realeza. Poucos deixavam de ficar encantados e impressionados com ele. Tinha mãos bonitas, dedos longos e afilados, que usava com grande efeito em suas constantes bênçãos. Os olhos eram grandes e escuros, quase febris por trás dos óculos de aros de ouro. A voz era aguda, um pouco estridente, com uma tendência para um exagero de meticulosidade na enunciação. Quando celebrava serviços religiosos, seu rosto era impassível, os gestos e movimentos controlados e elegantes. Com os visitantes, era bastante afável, deixando-os à vontade, brando e ansioso, sem a menor insinuação de pomposidade ou afetação. Tinha um humor fácil e simples, soltava uma risada profunda e silenciosa, com a boca aberta. Os dentes,

⁶⁶⁰ FALCONI, Carlo. *The Silence of Pius XII*. Traduzido do italiano para o inglês por Bernard Wall. Boston: Little, Brown and Company, 1970.

⁶⁶¹ CORNWELL, John. *O Papa de Hitler – A História Secreta de Pio XII*. Tradução de A. B. Pinheiro de Lemos. Rio de Janeiro, 2000, p. 21.

comentou um observador, eram como 'marfim antigo'. Alguns falavam de uma sensibilidade 'felina', outros de uma tendência ocasional para a vaidade 'feminina'. Diante de uma câmera, havia uma sugestão de narcisismo."⁶⁶²

A imagem do Papa é caricaturada por meio do emprego de expressões que sugerem o antiquado, como mofo e "pergaminho antigo". O seu suposto poder de encantamento ou hipnótico é salientado por meio da descrição grotesca dos olhos, do rosto, dos gestos das mãos e da postura corporal, "um homem alto e elegante em seu manto de seda púrpura"⁶⁶³:

"Pacelli, o rosto ascético tão pálido quanto o pergaminho, os olhos enormes e fundos contemplando os fiéis com uma expressão lúgubre, parecia para todos um demagogo na acepção antiga, abanado pelas plumas cerimoniais chamadas flabelli, levadas por representantes da Nobreza Negra, todos de luvas brancas, sentado na sedia gestatória, a tradicional cadeira papal. Inclinado para frente, em gestos profundos e elegantes, com os dedos compridos e afilados, enquanto a congregação se ajoelhava em ondas, nos dois lados".⁶⁶⁴

Em diversos momentos o escritor emprega expressões vexatórias, ambíguas ou que sugerem ao leitor alguma ignomínia. Eugênio Pacelli é descrito como dotado, na aparência, de "uma vaidade feminina"⁶⁶⁵, que indicaria "narcisismo"⁶⁶⁶ de um "hipócrita"⁶⁶⁷. Cornwell aponta que Pacelli tinha "uma constituição delicada"⁶⁶⁸, seu estômago era "delicado"⁶⁶⁹ e que, fisicamente, era "um jovem bastante medíocre"⁶⁷⁰. O escritor dá a entender que o Pontífice tinha uma relação excessiva com algumas mulheres, como, por exemplo, em razão de seus longos passeios e conversas solitárias com a prima sobre assuntos protegidos pelo sigilo da confissão e também pelo encantamento que causou no convento: "Todas as moças do convento costumavam dizer: ninguém pode olhar para ele sem amá-

⁶⁶² Ibid, p. 12-13.

⁶⁶³ Ibid, p. 116.

⁶⁶⁴ Ibid, p. 234.

⁶⁶⁵ Ibid, p. 13

⁶⁶⁶ Ibid.

⁶⁶⁷ Ibid, p. 334.

⁶⁶⁸ Ibid, p. 29

⁶⁶⁹ Ibid, p. 35.

⁶⁷⁰ Ibid, p. 31.

lo"⁶⁷¹. O autor também insinua que ao longo da vida Pio XII teria enlouquecido ou contraído alguma patologia psíquica:

"Robert Leiber alegou em suas memórias sobre Pacelli que o comportamento do pontífice era de uma 'sobriedade prosaica'. Há uma impressão do que os escritores espirituais chamavam de *accidie* – aridez de espírito-, que poderia acarretar sintomas neuróticos e às vezes psicóticos: múltiplas fobias sobre sua saúde e ocasionais episódios visionários ou alucinatórios. Ele vira o sol girando numa exibição pirotécnica de diferentes cores em 30 de outubro de 1950 (embora seu motorista, Giovanni Stefanori, que o acompanhava, nada visse)".⁶⁷²

O escritor procura depreciar Pio XII e seu pontificado contrastando sua imagem, ideias e ações com valores democráticos e modernos. Pio XII é chamado de o "supremo autoritário"⁶⁷³, é acusado de possuir poucos conhecimentos de História e do cristianismo social, de ter uma visão limitada sobre a vida e a morte e de não ter uma "mente aberta"⁶⁷⁴. O Pontífice é retratado como um homem motivado pelo misticismo, totalmente etéreo e irracional, semelhante ao ocultismo retrógrado dos regimes totalitários, sem relação com a realidade, com o mundo material, concreto, racional e com o progresso da democracia. Cornwell contrasta o pensamento de cunho social, pluralista, comunitário e democrático do filósofo Max Scheler e de alguns teólogos, com uma imagem sublime e ao mesmo tempo grotesca e caduca da Igreja de Pio XII, marcada pela ideologia piramidal da supremacia papal, autocrática, monolítica, disciplinada, triunfalista e fora de sintonia com o mundo⁶⁷⁵. Essa visão da Igreja permite à Cornwell apresentar uma imagem ridícula de Pio XII, verdadeiro vilão dos Aliados e da democracia, inclusive por não ter se alinhado com os primeiros e saído da neutralidade⁶⁷⁶:

"Jamais fez a menor insinuação sobre um desejo ou necessidade de discussão ou consulta entre iguais em questões de relações internacionais seculares, muito menos nos problemas da política do dia-a-dia da Igreja. De seu pináculo, ele considerava tudo *sub specie aeternitatis*. Os reinos do espírito em que proclamava estar pairando

⁶⁷¹ Ibid, p. 46.

⁶⁷² Ibid, p. 391.

⁶⁷³ Ibid, p. 15.

⁶⁷⁴ Ibid, p. 330.

⁶⁷⁵ Ibid, p. 98, 368, 377, 381, 401.

⁶⁷⁶ Ibid, p. 368.

eram a verdadeira realidade, enquanto o 'vale de lágrimas' do mundo parecia sombrio e efêmero, como costumava lembrar aos fiéis. Contemplava as partes em conflito como se estivessem lá embaixo, a uma enorme distância, atribuindo uma equivalência moral a todos os beligerantes, os Aliados e os do Eixo - democracia e Estados totalitários."⁶⁷⁷

Ao descrever a trajetória de Eugênio Pacelli, Cornwell parece resgatar um imaginário também presente no mito jesuíta: um plano para conquistar o mundo. O escritor afirma que o Código de Direito Canônico de 1917, do qual Pacelli participou da elaboração, visava concentrar totalmente a autoridade da Igreja no Papa. Cornwell sugere que essa suprema centralização estava na perspectiva de Pacelli ao elaborar o Código, possivelmente antevendo que seria Papa. A política concordatária da Santa Sé, bem como a concordata de Pacelli e Hitler, em 1933, faria parte da estratégia de concentrar o poder sobre os fiéis no papado e, assim, reunir todo o poder no próprio Pacelli.

A foto da capa do livro apresenta Pio XII saindo de um prédio do governo alemão usando vestimentas formais entre dois guardas e um motorista saudando-o com uma continência. Associada ao título do livro, *O Papa de Hitler*, a foto sugere que Pio XII acabava de sair de uma conferência com Hitler, que os soldados eram oficiais nazistas e que o motorista fazia uma saudação ao *Führer*. Contudo, segundo estudiosos⁶⁷⁸, essa foto foi tirada quando Eugênio Pacelli ainda era núncio, seis anos antes de Hitler ser eleito (01/01/1933) e o uniforme dos soldados revela que era na verdade o mesmo usado pelos soldados da República de Weimar.

O funeral do aristocrata decadente, arcaico, insensível, com uma aptidão estranha e ambígua de fascínio, sugere qual é o digno e justo destino final daqueles que não se alinharam aos Aliados e que são inimigos da democracia e dos valores modernos e vicejantes:

"O bom doutor, além disso, assumiu o comando do embalsamento, experimentando um novo método que deixava os intestinos no lugar; em consequência, o corpo começou a deteriorar imediatamente, no calor do

⁶⁷⁷ Ibid, p. 304.

⁶⁷⁸ Confira a análise de estudiosos sobre essa foto em: BLESSAMANN, Joaquim. *O Holocausto, Pio XII e os Aliados*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p. 81-82.

outono. Quando o carro fúnebre parou diante da igreja de São João Latrão, as pessoas mais próximas puderam ouvir uma série terrível de gases e arrotos dentro do caixão, o resultado da rápida fermentação, ao que tudo indica. Durante o velório na Basílica de São Pedro, o rosto do papa falecido tornou-se cinza-esverdeado e depois púrpura. O mau cheiro era tão forte que um dos guardas chegou a desmaiar. Uma indignidade final: seu nariz ficou preto e caiu, antes do sepultamento."⁶⁷⁹

Para construir seu mito, Cornwell move imagens sensíveis já experimentadas entre a maior parte dos homens para que esses associem Pio XII ao antiquado, ao mofado, ao pútrido. Por meio de relações e amálgamas que não formam um raciocínio dedutivo, o escritor sugere conclusões que associam Pio XII de maneira estreita às causas e efeitos da Segunda Guerra. A imagem construída por Cornwell de ser insensível, decadente e de valores retrógrados adquire forte significação política no contexto que ele a insere, de valores democratas, liberais, progressistas e humanitários.

Tal imagem também está presente na peça *O Vigário (Der Stellvertreter)*, do teatrólogo alemão Rolf Hochhuth. O autor também apresenta Pio XII como um homem profundamente antissemita, sarcástico, de discurso ambíguo, hipócrita, extremamente inteligente e maquiavélico, capaz de empregar qualquer meio necessário para alcançar os interesses da Igreja. Em vários momentos da peça o teatrólogo claramente instrumentaliza a crítica a Pio XII e ao seu *staff* para depreciar a Igreja católica.

O perfil psicológico traçado por Hochhuth é muito semelhante ao apresentado por Cornwell. Contudo, tendo em vista que a construção se dá em uma peça teatral, a imagem sombria é estendida ao ambiente dos acontecimentos e a outros personagens que pertencem à administração da Igreja ou assessoram Eugênio Pacelli, como o personagem Fontana, um leigo burocrata que ocupa um alto cargo na Santa Sé e pertencente ao mesmo tipo de nobreza da família Pacelli. No fim da peça, Hochhuth deixa clara a imagem que procurou construir de Pio XII:

"O Papa Pio XII foi, sem dúvida, um dos homens mais inteligentes da primeira metade deste século. Ele era, como Professor Leiber

⁶⁷⁹ CORNWELL, John. Op. Cit., p. 400.

convincentemente nos assegura, um homem nitidamente seco - cético, realista, e também desconfiado, frio, sem sentimento, e dado ao sarcasmo na conversa."⁶⁸⁰

A crítica central da peça é o silêncio de Pio XII diante das notícias de perseguição e extermínio de judeus. Ela é feita principalmente por meio do personagem Riccardo, um simples padre que de boa-fé acredita na benevolência e nos valores da religião católica, mas fica indignado a ponto de se transtornar diante da indiferença de Pacelli e outros clérigos em relação ao holocausto. As falas e ações de Riccardo são tomadas de paixão, emoção, próximas da violência, quase implorando ao espectador adesão à sua indignação e engajamento em sua causa. Nas conversas acaloradas sobre a perseguição aos judeus, Pacelli mantém um comportamento padrão: permanece em silêncio, fala de maneira sarcástica, manifesta algum cálculo maquiavélico ou comportamento irracional antisemita.

O antissemitismo irracional que Hochhuth atribui a Pio XII pode ser exemplificado na passagem que o personagem Riccardo coloca em sua batina uma estrela da Davi em protesto ao massacre de judeus:

"CARDEAL: (*ofegante, furioso*): Minutador, agora você se excedeu! Remova – esta, esta coisa. Como você se atreve, na presença do Santo Padre. Blasfêmia – sobre a batina de padre – blasfêmia!
FONTANA (*suplicante*): Riccardo, por favor, não...
RICCARDO: (*resoluto, apaixonadamente*) Sua Santidade, aquilo que você colocou o seu nome para conceder a Hitler irrestrita licença para continuar a tratar os judeus como ele sempre fez ...
Enquanto o Papa, intensamente agitado, imediatamente traça sua assinatura, a caneta escorrega de seus dedos, ele mancha de tinta sua mão e a conserva firme reprovadamente para que os outros possam ver.
CARDEAL (*exclama imediatamente após Ricardo ter falado*): Fique quieto! Santo Padre, humildemente lhe peço que acabe com essa discussão.
O Papa se recuperou o suficiente para encontrar novamente a sua voz. Ele fala vagarosamente, mas sem gaguejar, o que frequentemente afligia o Cardeal Pacelli, raramente enquanto Papa.
PAPA: Em nome das vítimas...essa... essa arrogância assim desse modo! E essa impertinência – a Estrela de David no hábito dos servos de Cristo.

⁶⁸⁰ "Pope Pio XII was undoubtedly one of the most intelligent men of the first half of this century. He was, as Professor Leiber convincingly assures us, a distinctly dry man – skeptical, realistic, and also suspicious, cool, unsentimental, and given to sarcasm in conversation." (minha tradução) HOCHHUTH, Rolf. *The Deputy*. Traduzido do alemão para o inglês por Richard e Clara Winston. New York: Grove Press, 1978, p. 349.

Ele olha novamente a mão manchada, normalmente tão meticulosamente preparada, e, profundamente ofendido, mostra aos outros como se fosse uma ferida. O Cardeal dá ao escrevente uma ordem e o movimenta para fora. Então, virando-se para Riccardo, ele aponta com horror para seu próprio peito, no local em que Riccardo pendurou a Estrela de David.

RICCARDO (*prontamente respondendo à repreensão do Papa*): Essa estrela que todo judeu deve usar assim que completa seis anos para mostrar que ele é fora da lei – Eu também a usarei até...

PAPA: (*estremecendo com intervalo*): Ele não usará! Nós o proibimos – proibimos – em uma batina...isso...

Ele para, sua voz vai lhe faltando.

RICCARDO (*quase silenciosamente, sobriamente*): Eu usarei essa estrela até sua Santidade anunciar ao mundo uma maldição sobre o homem que massacra o rebanho judeu da Europa.

*O Papa foi silenciado pela óbvia incapacidade de interromper Riccardo ou para encontrar sua voz. (...) O Papa continua ostensivamente em silêncio.*⁶⁸¹

Hochhuth também desenvolve a imagem de Eugênio Pacelli, tanto enquanto núncio, como depois enquanto Papa, do homem da *raison d'état*, capaz de cálculos maquiavélicos, dissimulação e de empregar meios imorais para alcançar os interesses da Igreja e o bem-estar da classe clerical. Essa discussão se estende pontualmente ao longo de toda a peça, inicialmente com a oportunidade estratégica da concordata de 1933. No segundo ato, alguns pontos da discussão sobre a *raison*

⁶⁸¹ "CARDINAL: (*breathless, furious*): Minutante, now you forget yourself! Remove – this- this thing. How dare you, in the presence of the Holy Father. Blasphemy - on a priest's robe – blasphemy! FONTANA (*pleadingly*): Riccardo – please don't... RICCARDO: (*undeterred, passionately*): Your Holiness, what you have set your name to grantes Hitler unrestricted license to go on treating the Jews as he has always done... *While the Pope, intensely agitated, swiftly traces his signature, the pen slips from his fingers;her smears ink over his hand and holds it out reproachfully so that the others can see.* CARDINAL (*exclaims immediately after Riccardo has spoken*): Be still! Holy Father, I humbly request that we end this discussion. *The Pope has recovered sufficiently to find his voice again. He speaks haltingly, but without the stammer which frequently afflicted Pacelli as Cardinal, rarely as Pope.* POPE: In the name of the victims...this...thi arrogance as well! And this impertinence – the Star of David on the habit of Christ's servants! *He again looks at this inkstained hand, normally so painstakingly groomed, and deeply offended, shows it to the others like a wound. The Cardinal gives the Scribe an order and bustles him out. Then, turning to Riccardo, he points with horror at his own chest, at the spot the which Riccardo has pinned the Star of David.* RICCARDO (*readily answering the Pope's reproach*): This star which every Jew must wear as soon as he is six years old, to show he is an outlaw – I shall wear it too until... POPE: (*quivering with rage*): He will not! We forbid him – forbid – on a cassock – this... *He stops, his voice failling him.* RICCARDO (*almost quietly, soberly*): I shall wear this star until Your Holiness proclaims before the world a curse upon the man who slaughters Europe's Jews cattle. *The Pope is silenced by his obvious inability to check Riccardo or to find his voice. (...) The Pope remains ostentatiously silent.*" (minha tradução) Ibid, p. 217.

d'état são detalhados. O personagem Fontana explica para Riccardo a posição política do Papa dizendo "O Papa só pode realizar a sua missão enquanto ele fica do lado do vencedor". Riccardo responde "Do lado da verdade!" Mas Fontana replica: "A verdade está com o vencedor"⁶⁸².

Hochhuth explicita sua opinião sobre Pio XII e a *raison d'état* na fala de Riccardo:

"RICCARDO: (*depois de uma pausa, suavemente com uma nota quase de ressentimento*): Pai, você acredita que o Papa – você está realmente certo que o Papa está na verdade atormentado, chateado com o conflito entre razões de Estado e caridade Cristã?

FONTANNA: O que você quer dizer com isso, Riccardo?

RICCARDO: (*controlando a si próprio com esforço*): Eu quero dizer – ele está acima dos destinos do mundo, dos homens. Por quarenta anos ele está submerso nas leis canônicas, diplomacia. Ele nunca foi – ou por apenas dois anos, e isso no século passado – um padre, trabalhando com pessoas, confiado ao cuidado das almas. Ele nunca condescendeu a dizer uma palavra a um dos guardas suíços em sua porta. Nem em seu jardim ou na mesa ele pode tolerar a face de um homem camarada. Seu jardineiro, lembre, tem sempre ordens estritas de manter suas costas viradas ao Papa! Oh, Pai – há alguma coisa que ele ame exceto seus dicionários e o culto a Nossa Senhora? (*De repente, cheio de ódio, com brilho romano de ridicularização*). Eu vejo o modo pelo qual ele limpa sua caneta com o maior cuidado – e, pior ainda, dilatando-se nesse ritual – e eu me pergunto se – ou melhor, eu não me pergunto mais se ele era capaz de considerar uma única vítima de Hitler como seu irmão, um ser em sua imagem.

FONTANA: Riccardo, por favor, dificilmente isso é justo, beira à demagogia. Concedida sua frieza, concedido seu egocentrismo, ele ainda assim se esforça para ajudar, para entender. As vítimas...

RICCARDO: As vítimas – ele realmente as traz em sua mente? Você acredita que ele traz? A imprensa mundial, os embaixadores, nossos agentes – todos vêm com detalhes horríveis. Você acha que ele não estuda apenas as estatísticas de figuras abstratas, setecentos mil mortos – fome, asfixia por gás [*gassing*], deportação. (...) *O toque dos sinos para. Está muito quieto. Ninguém fala. Em seguida, Riccardo, extremamente agitado, mas medindo cada palavra, continua muito suavemente no início com uma intensidade vagarosa*: Um Vigário de Cristo que vê essas coisas e ainda assim permite que razões do Estado fechem seus lábios – quem desperdiça um único dia em pensamento, hesita até mesmo uma hora para levantar sua voz angustiada em um anátema para resfriar o sangue de todo último homem na terra. O Papa é... criminoso."⁶⁸³

⁶⁸² "the Pope can only carry out his mission as long as he stands at the victor's side." (...) "On the side of the truth!" (...) "Truth is with the victor". (minha tradução) Ibid, p. 105.

⁶⁸³ "RICCARDO (*after a pause, softly with a note almost of spite*): Father, do you believe the Pope – are you quite sure the Pope is actually tormented by a conflict between reasons of state and Christian charity? FONTANA: How do you mean that, Riccardo? RICCARDO (*controlling*

Em contraste com tal homem da *raison d'état*, o padre jesuíta Pierre Blet desenvolve a imagem do estadista. *Pio XII e a Segunda Guerra Mundial após os arquivos do Vaticano* é um dos estudos mais importantes sobre a atuação de Pio XII na Segunda Guerra Mundial. Blet foi responsável pela organização das *Atas e Documentos da Santa Sé Relativos à Segunda Guerra Mundial*, cujo primeiro volume foi publicado em 1965. Em 2010 o sítio do Vaticano disponibilizou integralmente esses documentos. O livro do jesuíta se apresenta como uma síntese desses documentos. Embora a obra de Blet aparente neutralidade, amparada pela égide do estudo dos documentos históricos originais, diante da grande bibliografia sustentando uma imagem negativa de Pio XII e de suas ações, o livro assume uma posição de defesa e de justificação. Blet propõe desdizer a ficção para mostrar a realidade, revolver a história ao invés do mito⁶⁸⁴.

Embora afirme que Eugênio Pacelli reuniu as figuras do *Papa religioso* e do *Papa Político*⁶⁸⁵, o jesuíta não salienta em seu livro senão a imagem de um diplomata, preocupado sobretudo em manter a difícil posição oficial da Santa Sé de

himself with effort): I mean – he stands so very high above the destinies of the world, of men. For forty years he's been immersed in canon law, diplomacy. He's never been – or only for two years – and that in the last century – a priest, working with people, entrusted with the care of souls. He never condescends to say a word to one of the Swiss guards at his door. Neither in his garden nor at table can he tolerate the face of a fellow man. His gardner, remember, has strict orders always to keep his back turned to the Pope! Oh, Father – is there anything he loves except his dictionaries and the cult of the Madonna? (*Suddenly full of hatred, with flashing Roman mockery.*) I see the way he cleans his pen with utmost care – and, worse yet, expatiating on that ritual – and I ask my self whether – or rather I no longer ask if he was ever able to regard a single one of Hitler's victims as his brother, a being in his image. FONTANA: Riccardo, please – that's hardly fair, that verges on demagogy. Granted his coldness, granted his egocentricity, he still attempts to help, to understand. The victims... RICCARDO: The victims – does he truly bring them to his mind? Do you believe he does? The world press, the ambassadors, our agents – all come with gruesome details. Do you think that he not only studies the statistics the abstract figures, seven hundred thousand dead – starvation, gassing, deportation...(...) *The ringing of the bells stops. It is very quiet. Neither speaks. Then Riccardo, extremely agitated but stressing every word, continues very softly at first, with slowly mounting intensity*: A deputy of Christ who sees these things and nonetheless permits reasons of state to seal his lips – who wastes even one day in thought, hesitates even of an hour to lift his anguished voice in one anathema to chill the blood of every last man on earth – the Pope is...criminal." (minha tradução) Ibid, p.101-102.

⁶⁸⁴ BLET, Pierre. *Pie XII et la Seconde Guerre mondiale d'après les archives du Vatican*. Paris: Librairie Académique Perrin, 1997, p. 07-08.

⁶⁸⁵ Ibid, p. 14.

neutralidade e imparcialidade em um cenário internacional de diplomacia ambígua e secreta, de grande fluxo de informações falsas e propaganda de guerra e, principalmente, de forte pressão dos países para uma tomada de posição. Blet considera que uma vez deflagrada a guerra e, portanto, esgotados os esforços para a paz, Pio XII não poderia manter outra posição senão a de silêncio sob pena de ter suas manifestações instrumentalizadas pelas beligerantes e, conseqüentemente, acarretando maior perseguição para os católicos e judeus. Nesse contexto, a atuação de Pio XII se restringia, na medida dos recursos disponíveis, a diminuir os sofrimentos causados pela guerra.

Blet afirma que a posição de Pio XII em relação à guerra não era propriamente de neutralidade, assim como estabelecido oficialmente no Tratado de Latrão, mas de imparcialidade:

"Pio XII explicou sobre isso ao Cardeal Arcebispo de Munique a atitude que ele gostaria de manter em face das partes em conflito: não a neutralidade, o que poderia ser entendido como uma indiferença passiva, inconveniente para o chefe da Igreja, mas imparcialidade, que julga as coisas segundo verdade e a justiça."⁶⁸⁶

De acordo com o jesuíta, a imparcialidade deveria ser mantida porque somente dessa forma Pio XII poderia liderar ou participar de uma eventual mediação ou arbitragem⁶⁸⁷ e também porque era possível que a Alemanha nazista vencesse a guerra:

"Nada nas relações do Terceiro Reich com a Igreja dispunha que a Santa Sé desejava um triunfo alemão do qual as vitórias fulminantes da Wehrmacht não permitiam *a priori* descartar a hipótese. Pio XII desde o início definiu claramente a sua linha política: imparcialidade entre as nações em guerra. Mas uma tal imparcialidade exigia um esforço constante de clarevidência e de vontade para resistir às pressões renovadas a cada dia".⁶⁸⁸

⁶⁸⁶ Pie XII expliquait á ce propos au cardinal archevêque de Munich l'attitude qu'il voulait garder en face des parties en lutte: non pas la neutralité, qui pourrait être comprise comme une indifférence passive, inconvenante pour le chef de l'Église, mais impartialité, qui juge les chose selon la vérité et la justice" (minha tradução) Ibid, p. 319.

⁶⁸⁷ Ibid, p. 21.

⁶⁸⁸ "Rien, dans les rapports du III^e Reich avec l'Église, ne disposait le Saint Siège à souhaiter un triomphe allemand dont les foudroyantes victoires de la Wehrmacht ne permettaient pas a priori d'écartier l'hypothèse. Pie XII avait dès le début clairement défini sa ligne politique: impartialité

Em todo seu livro Blet apresenta o esforço de Pio XII para manter essa posição em situações de forte pressão. Qualquer atitude sua deveria ser medida com extrema precisão e prudência para que não fosse instrumentalizada pelas partes colocando em risco a imparcialidade. Blet relata, por exemplo, que Roosevelt pediu ao Papa que se manifestasse favoravelmente à sua mensagem de paz de 14 de abril⁶⁸⁹. A França e outros países, após serem invadidos pela Alemanha, pediram uma condenação do Vaticano, mas este sempre se manifestou, de forma geral, com condolências⁶⁹⁰. Os EUA pediram que o Vaticano não aceitasse o pedido do Japão de estabelecer relações diplomáticas, mas o pedido foi negado. Em várias ocasiões os Aliados pediram uma condenação do nazismo pelo Vaticano⁶⁹¹, mas a resposta sempre foi que o Papa já havia se manifestado sobre o assunto em tempo oportuno⁶⁹². Da mesma forma, Blet relata algumas ocasiões em que os países do Eixo solicitaram uma manifestação favorável do Vaticano⁶⁹³, como, por exemplo, quando a Alemanha entrou em guerra contra a Rússia, mas, do mesmo modo, tal também não poderia ser feito porque uma manifestação do Papa poderia ser instrumentalizada para que a guerra fosse considerada uma cruzada contra os comunistas⁶⁹⁴.

Embora Pio XI tivesse reprovado o nazismo na *Mit brennender Sorge*, o comunismo também era visto pelo Vaticano como um grande mal, como o mesmo Papa explicita na *Divini Redemptoris*. A democracia liberal também não era vista com bons olhos pelo Vaticano. Blet relata precisamente essa tensão entre ideologias existentes na época e os dilemas que Pio XII teve que enfrentar: somente um homem com grande capacidade diplomática, prudência, cautela e

entre les nations en guerre. Mais une telle impartialité exigeait un effort constant de clairvoyance et de volonté, pour résister à des pressions chaque jour renouvelées." Ibid, p. 110.

⁶⁸⁹ Ibid, p. 18.

⁶⁹⁰ Cf. exemplo: Ibid, p. 54-55.

⁶⁹¹ Ibid, p. 118.

⁶⁹² Ibid, p. 82.

⁶⁹³ Ibid, p. 61-62.

⁶⁹⁴ Ibid, p. 77.

sensatez poderia conduzir de maneira apropriada as relações internacionais da época e tomar decisões difíceis. Segundo Blet, embora a perseguição religiosa na União Soviética tenha sido pior que na Alemanha nazista⁶⁹⁵, essa situação vinha se alterando ao longo da guerra e, somado ao extremo belicismo de Hitler, a aliança militar com a Rússia parecia necessária. A saída encontrada pelo Vaticano para não reprovar a aliança, foi que a *Divini Redemptoris* condenou o comunismo, e não a Rússia. De qualquer forma, Blet aponta a grande preocupação do Papa em não abandonar a Europa oriental ao bolchevismo russo⁶⁹⁶, bem como a possibilidade de sucesso de uma ditadura comunista mundial se a Alemanha sucumbisse⁶⁹⁷. Nesse contexto ideológico, Blet aponta as excelentes relações de Pio XII com o presidente Roosevelt⁶⁹⁸, a necessidade de manter boas relações com Mussolini através do conde Ciano para que o Papa pudesse, por essa forma indireta, influenciar de alguma maneira Hitler⁶⁹⁹ e também a necessidade de exorcismos à distância para pôr fim à possessão diabólica em massa que era o regime nazista⁷⁰⁰.

Por meio da descrição de um diplomata preocupado em manter a posição oficial de neutralidade e imparcialidade em um cenário de pressão internacional, de grande fluxo de informações falsas e propaganda de guerra, Blet justifica que, embora Pio XII tenha recebido relatórios de massacres de judeus e também de católicos, por exemplo na Polônia⁷⁰¹, não havia como ter certeza da veracidade dessas informações e se elas não passavam de propaganda de guerra:

"É nesta data que a Secretaria de Estado resumiu em uma nota breve, mas impressionante, os comunicados que chegaram a ele sobre o destino dos judeus: falava de campos de morte, de centenas de vítimas presas nas câmaras, onde morreram pela ação de gás ou amontoados nos vagões hermeticamente fechados. Qual foi o alcance exato dessas informações, que deixaram os governos aliados, e muito dos próprios círculos

⁶⁹⁵ Ibid, p. 85 et seq e p. 137.

⁶⁹⁶ Ibid, 324.

⁶⁹⁷ Ibid, p. 288.

⁶⁹⁸ p. 42 e p. 314.

⁶⁹⁹ Ibid, p. 23 et seq e p. 32 et seq.

⁷⁰⁰ Ibid, p. 92.

⁷⁰¹ Ibid, p. 95.

judaicos, hesitantes sobre o que eles deviam crer e sobre o que poderiam fazer?"⁷⁰²

Qualquer pronunciamento mais contundente, segundo o jesuíta, não teria efeito⁷⁰³ e poderia ser um suicídio⁷⁰⁴. Às acusações de antissemitismo por parte de Pio XII, Blet responde com um ataque: Pio XII procurou socorrer os judeus, mas se viu obrigado a socorrer sobretudo os judeus batizados, pois esses eram ignorados pelas organizações judias de assistência⁷⁰⁵. A atuação de Pio XII, portanto, deveria ser discreta, socorrendo, na medida do possível, todos os que sofriam com a guerra e consolando as famílias⁷⁰⁶.

O relato da atuação de Pio XII na Segunda Guerra feita pelo padre jesuíta retrata um homem com todas as qualidades de um estadista com influência mundial que toma decisões importantes: grande acuidade diplomática, prudência, cautela e sensatez.

A irmã Margherita Marchione, autora de diversas obras sobre Pio XII, procura combater a *lenda negra*⁷⁰⁷ de um Papa insensível, especialmente nos seus livros *Homem de Paz, Consenso e Controvérsia - Defendendo o Papa Pio XII*, *Papa Pio XII – Arquiteto para a Paz* e *O Vosso é um Precioso Testemunho: Memórias de Judeus e Católicos no Tempo de Guerra na Itália*. Em contraste com

⁷⁰² "C'est à cette date que la Secrétairerie d'État résumait en une note brève, mais impressionnante, les communiqués qui lui parvenaient sur le sort des Juifs: on parlait de camps de la mort, de victimes enfermées par centaines dans des chambres, où elles mouraient par l'action des gaz ou entassées dans des wagons hermétiques clos. Quelle était la portée exacte de ces informations, qui laissaient les gouvernements alliés, et bien des milieux juifs eux-mêmes, hésitants sur ce qu'ils devaient croire et sur ce qu'ils pouvaient faire?" (minha tradução) Ibid, p. 321. Nesse mesmo sentido: BLESSMANN, Joaquim. Op. Cit., p. 167-228.

⁷⁰³ Ibid, p. 98

⁷⁰⁴ Ibid, p. 32 e 325.

⁷⁰⁵ Ibid, p. 162.

⁷⁰⁶ Ibid, p. 324.

⁷⁰⁷ De acordo com Giovanni Maria Vian, são basicamente três fatores que deram origem à lenda negra. Primeiramente, Emmanuel Mounier, filósofo francês católico, em 1939, levantou a questão do silêncio de Pio XII por ocasião da invasão da Itália à Albânia. Em segundo lugar, em 1951, François Mauriac, escritor católico francês e prêmio nobel de literatura, reprovou Pio XII por não haver condenado a perseguição aos judeus. Por último, e, segundo Vian, o fator mais relevante, foi a sistemática propaganda comunista por ocasião do pós-guerra e da *guerra fria* sobretudo com a peça *O Vigário*, de Rolf Hochhuth, em 1963, qualificada por Giovanni Battista Montini (o futuro Papa Paulo VI) de "publicação comunista." VIAN, Giovanni Maria. Il silenzio di Pio XII: alle origini della leggenda nera. *Archivum Historiae Pontificiae*, Vaticano, 42, p. 223-229, 2004.

a imagem construída por Cornwell e Hochhuth, Marchione apresenta um homem sensível, humanista e moderno. Eugênio Pacelli é retratado como angelical, gentil, paciente, pacífico, humanista, com profundo amor às crianças e aos que sofrem e predestinado a ser um grande líder espiritual de muitas almas: o *Pastor Angelicus*.

Eugênio Pacelli é descrito como uma pessoa que desenvolveu profunda espiritualidade desde criança⁷⁰⁸ e sempre manteve religiosidade exemplar⁷⁰⁹. Ao contrário de um homem frio e insensível, Marchione o apresenta com senso de humor⁷¹⁰, magnetismo pessoal, caloroso, de muita afeição, compaixão, santidade e paz⁷¹¹. Na primeira paróquia em que foi designado Padre, a irmã relata o amor que as crianças tinham por ele, pois era um padre "amável, gentil, paciente e compreensivo"⁷¹² Essa imagem de Pio XII é ilustrada por Marchione com fotos que demonstram docilidade, especialmente uma foto em que o Papa "ternamente acaricia a ovelha em Castelgandolfo"⁷¹³ e outra em que segura um pequeno pássaro com o dedo indicador.

Eugênio Pacelli é visto como uma pessoa de extremo senso, era "como um pai com suas crianças"⁷¹⁴ Para mostrar seu lado humanitário, Marchione apresenta vários exemplos em que ele distribuiu roupas, comidas, remédios e livros para os necessitados e apresenta fotos de refugiados no Castelgandolfo, caminhões do Vaticano se preparando para a distribuição de comida e o Papa na padaria do Vaticano antes da distribuição de pães para as vítimas da guerra⁷¹⁵. Pio XII era o "Bom Pastor" que cuidou dos desamparados e inclusive distribuiu comida kosher para os judeus⁷¹⁶:

"Durante a Segunda Guerra Mundial, a bondade e a profunda espiritualidade de Pio XII impressionaram os visitantes que apreciavam seu intelecto e sua extraordinária capacidade de entender os sofrimentos

⁷⁰⁸ MARCHIONE, Margherita. *Man of Peace*. New York: Paulist Press, 2002, p. 06.

⁷⁰⁹ Ibid, p. 09.

⁷¹⁰ Ibid, p. 35

⁷¹¹ Ibid, p. 37.

⁷¹² "gentle, kind, patient, and understanding." (minha tradução) Ibid, 09.

⁷¹³ "'tenderly caresses the sheep in Castelgandolfo"(minha tradução) Ibid,. 52 et seq.

⁷¹⁴ "as a father with his children" (minha tradução) Ibid, p. 29.

⁷¹⁵ Ibid, p. 37 et seq.

⁷¹⁶ Ibid, p. 39.

e os perigos das pessoas de todos os lugares. Ele foi um Papa que irradiava uma paz interior e uma beleza que inspiravam a todos. Ele era verdadeiramente excepcional e uma santa pessoa – símbolo de compaixão, de esperança e de amor durante um período de mentiras, desesperança e ódio."⁷¹⁷

Ao contrário do aristocrata de tendência totalitária e de valores retrógrados, Marchione o apresenta como um defensor da democracia, da modernidade e amigo do Presidente Roosevelt e dos EUA. A religiosa descreve um episódio que demonstraria o apoio de Pio XII à democracia republicana: ele foi o único que bateu palmas depois do discurso de Konrad Adenauer, o Chanceler que defendia a democracia republicana como a melhor esperança para a Alemanha. De acordo com a irmã, "esta foi uma antevisão de seu apoio à democracia enraizada nas leis de Deus".⁷¹⁸

Marchione também enfatiza a colaboração e a troca de correspondência de Pio XII com Roosevelt para a obtenção da paz⁷¹⁹, o estrondoso sucesso de sua viagem aos EUA⁷²⁰ e o apoio da opinião pública norte-americana, especialmente dos principais jornais da época⁷²¹.

Pio XII é apontado como um precursor e facilitador do Concílio Vaticano II⁷²² (ele é o Papa mais citado nos documentos desse Concílio) e defensor dos valores modernos, especialmente em relação aos direitos da mulher:

"Pio XII foi um líder moderno. No livro *Ensinamentos Papais* está seus escritos aplicáveis no mundo atual. Seus pronunciamentos sobre o tema da feminilidade são sem precedentes. Em 21 de outubro de 1945, seu chamado às mulheres católicas para entrar na vida pública: 'Ela deve competir com o homem para o bem da vida cívica, na qual ela é, em dignidade, igual a ele. Em um discurso à Federação de Mulheres

⁷¹⁷ "During World War II, Pius XII's goodness and spirituality deeply impressed the visitors who appreciated his intellect and his extraordinary capacity to understand the sufferings and the dangers of people everywhere. He was a Pope who radiated an inner peace and beauty that inspired everyone. He was truly exceptional and holy person – symbol of compassion, of hope and of love during a period of lies, despair, and hatred" (minha tradução) Id. *Consensus and Controversy – Defending Pope Pius XII*. New York: Paulist Press, 2002, p. 301.

⁷¹⁸ "this was to be preview of his support for democracy rooted in the laws of God." (minha tradução) Id. *Man of Peace*. Op. Cit., p. 12.

⁷¹⁹ Id. *Pope Pius XII – Architect for Peace*. New York: Paulist Press, 2000, p. 66.

⁷²⁰ Id. *Man of Peace*. Op. Cit., p. 16-20

⁷²¹ Id. *Pope Pius XII – Architect for Peace*, Op. Cit., p. 86.

⁷²² Id. *Consensus and Controversy – Defending Pope Pius XII*, p. 213.

Italianas em 14 de outubro de 1956, Pio XII declarou que, em virtude de um 'destino comum aqui na terra, não há campo da atividade humana que deve permanecer fechado para as mulheres. Seus horizontes alcançaram as regiões da política, trabalho, artes, esportes – mas sempre em subordinação às funções primárias fixadas pela própria natureza.' Nenhum outro Papa já havia falado dessa forma."⁷²³

Marchione apresenta um Eugênio Pacelli destinado a ser um grande líder espiritual desde criança em razão de suas habilidades e qualidades intelectuais e espirituais. Quando informado que viria a ocupar, ainda enquanto padre, uma posição na Secretaria de Estado do Vaticano, Pio XII teria dito "Mas eu tinha esperança de passar a minha vida como um pastor de almas"⁷²⁴.

Descrevendo-o como um homem obcecado pela paz e sob uma aura angelical, todo o povo deveria aclamar que o Papa é o *Pastor Angelicus*⁷²⁵: "Os Romanos deram-lhe o título de *Defensor Civitatis*; seus contemporâneos em todo o mundo o aclamaram *Pastor Angelicus*. De fato, a voz do povo é a voz de Deus. *Vox populi, Vox Dei!*"⁷²⁶

A imagem negativa de Pio XII construída por Cornwell e Hochhuth pode ser entendida como um instrumento para atingir parte da Igreja católica, acusando-a de antissemitismo, maquiavelismo, corporativismo e de valores retrógrados. Essa imagem adquire forte significação se inserida no contexto do pós-guerra e nos valores da democracia contemporânea. Blet e Marchione, embora não o digam

⁷²³ "Pius XII was a modern-day leader. In the book *Papal Teachings* one finds his writings applicable in today's world. His pronouncements on the subject of womanhood are unprecedented. On October 21, 1945, his call was for catholic women to enter public life: 'She must compete with man for the good of civic life, in which she is, in dignity, equal to him'. In an address to the Federation of Italian Women on October 14, 1956, Pius XII stated that, in virtue of a 'common destiny here on earth, there is no field of human activity that must remain closed to women. Her horizons reach out to the regions of politics, work, the arts, sports – but always in subordination to the primary functions fixed by nature itself.' No Pope had ever spoken in this fashion". (minha tradução) Id. *Pope Pius XII – Architect for Peace*, Op. Cit., p. 99.

⁷²⁴ "But I had hoped to spend my life as a shepherd of souls." (minha tradução) Id. *Man of Peace*. Op. Cit., p. 08.

⁷²⁵ Essa expressão faz referência à profecia de São Malaquias, que é considerada falsa e não reconhecida pela Igreja. A TV italiana fez um filme-documentário intitulado o *Pastor Angelicus* em que há participação do próprio Papa Pio XII.

⁷²⁶ "The Romans gave him the title *Defensor Civitatis*; his contemporaries throughout the world acclaimed him *Pastor Angelicus*. Indeed, the voice of the people is the voice of God. *Vox populi, Vox Dei!*" (minha tradução) Ibid, p. 40.

explicitamente, assumem uma postura de defesa, de justificação, especialmente o primeiro, que relata os eventos históricos e a atuação do Papa sempre sob a escusa de ser a conduta mais razoável. Marchione, em outro sentido, segue a mesma linha de Cornwell e Hochhuth, mas construindo uma imagem positiva de Pio XII movendo figuras e símbolos comumente experimentados pelos homens que criam na imaginação uma imagem aprazível e ajustada aos valores do tempo presente.

Além da produção intelectual de Pio XII sobre assuntos da modernidade e seu esforço em garantir a missa espiritual da Igreja estabelecendo relações com os Estados, o Papa dirigiu a Igreja católica em um dos períodos mais dramáticos da história humanidade e de franca transição de ideologias políticas e religiosas. Esses fatos e a extensa bibliografia sobre o Pontífice revelam sua complexidade e o grande potencial de instrumentalização de sua imagem para as partes contraditórias. O mito de Pio XII se constrói porque os grandes homens somente sobrevivem na memória dos homens se simplificados e maquilados.

CONCLUSÃO

Muitos pensadores da política compreenderam que toda concepção política pressupõe uma concepção teológica. Carl Schmitt, por exemplo, parte do pressuposto de que "todos os conceitos significativos da teoria moderna do Estado são conceitos teológicos secularizados."⁷²⁷ Como assinalou Heinrich Meier, Schmitt detecta teologias políticas mesmo onde toda a teologia é explicitamente recusada: "Nem a negação nem a indiferença fornece ao oponente uma saída para escapar ao nível da teologia política. Ou as posições opostas são baseadas em 'transferências' e 'mudanças' emprestadas da teologia; ou se revelam formas e produtos da 'secularização'(. ..)"⁷²⁸. Se cumpre ao filósofo, como assinalou Claude Lefort, identificar um modo de distinguir os referenciais em função dos quais se ordena a sociedade⁷²⁹, e se o religioso é o modelo que reproduz a sociedade⁷³⁰, a interrogação filosófica não pode ignorar o religioso⁷³¹.

Ernest H. Kantorowicz demonstra que muitos elementos constituintes do Estado moderno foram trasladados da Igreja por meio da secularização⁷³² de

⁷²⁷ "tous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'État sont des concepts théologiques sécularisés". SCHMITT, Carl. *Théologie Politique*. Op. Cit., p. 46.

⁷²⁸ "Neither denial nor indifference provides the opponent an exit to escape the level of political theology. Either the opposed positions are based on 'transfers' and 'shifts' borrowed from theology; or they prove to be forms and products of 'secularization' (...)" MEIER, Heinrich. *Carl Schmitt and Leo Strauss – The hidden dialogue*. Tradução para o inglês por J. H. Lomax. Chicago: The University of Chicago Press, 1995, p. 77.

⁷²⁹ LEFORT, Claude. *Permanência do Teológico-Político*. In: *Pensando o Político*. Tradução de Eliana M. Souza. São Paulo: Paz e Terra, 1991, p. 255.

⁷³⁰ *Ibid*, p.272.

⁷³¹ *Ibid*, p. 260.

⁷³² Como aponta Georges Cottier, o termo secularização apresenta vários significados. Do ponto de vista etimológico, o termo deriva de *saeculum* (século) que, na língua medieval, adquire o significado de mundano, de assunto temporal, em oposição a Cristo e aos assuntos eclesiásticos. Cottier define o fenômeno social da secularização como "um recuo ou repressão do sagrado e do religioso, que assim se limita a setores determinados da existência, ou ainda, como a perda da influência vital do sagrado e do religioso sobre a totalidade da existência – da pessoa ou da sociedade. Levado ao limite, a repressão leva à eliminação pura e simples.", isto é, total. "une refoulement du sacré et du religieux, qui se trouvent ainsi cantonnés à des secteurs déterminés de l'existence, ou encore, comme la perte de l'influence vitale du sacré et du religieux sur la totalité de l'existence – qu'il s'agisse de celle de la personne ou de celle de la société. Poussé à la limite, le refoulement aboutit à l'élimination pure et simple." (minha tradução). COTTIER, Georges.

representações religiosas. Kantorowicz analisa três concepções de realeza: a centrada em Cristo, na lei e no governo. A primeira apresenta o rei com duas faces, uma humana por natureza e outra divina pela graça⁷³³. Os monarcas cristãos eram representados como imitadores de Cristo (*christomimetes*), o qual é dotado de natureza humana e divina⁷³⁴. Nessa visão, segundo Kantorowicz, o rei se torna um ser geminado, binaturado, mediante a unção e a consagração real. Mas isso ocorre pela graça e no âmbito temporal, e não por natureza e na eternidade, se ele vier a ascender ao céu⁷³⁵.

Na concepção da realeza centrada na Lei, característico da Baixa Idade Média, o autor mostra que houve uma substituição da realeza "litúrgica", centrada na fisiologia, no corpo binaturado, pela realeza "jurídica", de direito divino, centrada mais na filosofia do direito⁷³⁶. Nesse ponto, Kantorowicz apresenta também outros exemplos de secularização de conceitos teológicos, como a equiparação entre *Christus* e *fiscus*: "Dessa forma, *Christus* e *fiscus* tornaram-se comparáveis tanto à inalienabilidade quanto à prescrição. (...) Consequentemente, os juristas falariam do *sacratissimus fiscus* ou *fiscus santissimus*."⁷³⁷ Essa relação, segundo o autor, permitiu ao Estado reivindicar a onipresença do fisco no tempo (eternidade, imprescritibilidade) e no espaço (ubiquidade).

A concepção de realeza centrada no Governo, já garantida por Cristo e depois pela Lei, passou a ser garantida pelo *corpus mysticum* do reino⁷³⁸. Assim como a Igreja é um *corpus mysticum* em que Cristo é a cabeça⁷³⁹, o Estado reproduziu-se também como um *corpus mysticum* (o corpo político ou, em outros

Bilan chrétien de la sécularisations. In: VALLAURI, L.L.; DILCHER, G. *Cristianesimo, secolarizzazione e diritto moderno*. Milano: Giuffrè Editore, 1981, p. 218.

⁷³³ KANTOROWICZ, Ernest H. *Os dois corpos do rei – um estudo sobre a teologia política medieval*. Tradução de Cid Knipel Moreira. São Paulo: Cia das Letras, 1998, p.60.

⁷³⁴ Ibid, p. 51

⁷³⁵ Ibid, p. 52.

⁷³⁶ Ibid, p. 75

⁷³⁷ Ibid, p. 119.

⁷³⁸ Ibid, p. 146.

⁷³⁹ Confirma a concepção oficial da Igreja sobre o corpo místico na encíclica *Mistici corporis* (1943), de Pio XII, especialmente parágrafos 58-61.

termos equivalentes, *o corpus morale et politicum*⁷⁴⁰) em que o rei é a cabeça. Assim como Cristo tem dois corpos (e não duas naturezas)⁷⁴¹, um corpo natural e um corpo místico, assim também o rei tem um corpo natural e um corpo político. Trata-se, aqui, segundo Kantorowicz, de uma clara transferência, *mutatis mutandis*, de um conceito teológico para o âmbito político⁷⁴². O rei possui dois corpos, mas indivisíveis: um é mortal, corruptível, sujeito ao erro, e que corresponde ao corpo natural individual do rei, e outro imortal, incorruptível, inerrante, composto pela totalidade dos súditos e ao mesmo tempo o rei é a cabeça, e que corresponde ao cargo, à dignidade real, ao corpo político.

Além das apontadas acima, o autor também apresenta outras relações entre o teológico e o político, como a proposta de Dante Alighieri de uma monarquia universal humanista a partir, por exemplo, da secularização do ideal de cristandade da Igreja, substituindo-a pela noção de humanidade⁷⁴³. Kantorowicz deixa claro que as relações entre o teológico e o político produziram hibridismos em ambos os campos⁷⁴⁴, permitindo que o Estado moderno nascente imitasse a burocracia universal da Igreja transformando-o "em uma quase Igreja ou uma corporação mística em uma base racional"⁷⁴⁵.

Eric Voegelin, em análise arguta sobre o imanentismo do pensamento moderno⁷⁴⁶, afirma que "as sociedades políticas interpretam-se a si mesmas como representantes de uma unidade transcendente."⁷⁴⁷ Segundo o autor, a ordem existente na sociedade é análoga à ordem existente no universo:

"O império é análogo ao cosmos, um pequeno mundo que reflete a ordem do mundo maior e envolvente. O ato de governar passa a ser tarefa de assegurar a harmonia entre a ordem da sociedade e a ordem cósmica; o território do império é uma representação analógica do mundo com todos os seus quadrantes; as grandes cerimônias do império

⁷⁴⁰ Ibid, p. 166.

⁷⁴¹ Ibid, p. 129.

⁷⁴² Ibid.

⁷⁴³ Ibid, p. 285.

⁷⁴⁴ Ibid, p. 125.

⁷⁴⁵ Ibid.

⁷⁴⁶ VOEGELIN, Eric. *A Nova Ciência da Política*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1979.

⁷⁴⁷ Ibid, p. 17.

representam o ritmo do cosmos; os festivais e os sacrifícios são uma liturgia cósmica, uma participação simbólica do *cosmion* no cosmos; e a pessoa do governante representa a sociedade, porque ele representa na terra o poder transcendente que mantém a ordem cósmica. A palavra *cosmion*, pequeno mundo, usada neste sentido, reflete a dupla significação da situação, referindo-se ao mesmo tempo à sociedade e seu território e à representação da ordem cósmica."⁷⁴⁸

Voegelin apresenta vários exemplos de como a ordem propugnada pelos movimentos políticos ao longo da história é o reflexo de uma concepção teológica. Um dos principais exemplos apresentados é a escatologia trinitária de Joaquim de Flora, que influenciou grande parte do pensamento político subsequente:

"Em sua escatologia trinitária, Joaquim criou o conjunto de símbolos que preside, até hoje, a autointerpretação da sociedade política moderna. O primeiro desses símbolos é a concepção da história como uma sequência de três eras, das quais a última é claramente o Terceiro Reino final. É possível reconhecer como variações desse símbolo a divisão da história em antiga, medieval e moderna; a teoria de Turgot e Comte acerca da sequência das fases teológica, metafísica e científica; a dialética hegeliana dos três estágios de liberdade e realização espiritual autorreflexiva; a dialética marxista dos três estágios do comunismo primitivo, sociedade de classes e comunismo final; e, por último, o símbolo nacional-socialista do Terceiro reino – embora este seja um caso especial, a exigir maior atenção."⁷⁴⁹

Em sua importante tese de doutorado, *As fontes místicas da filosofia romântica alemã*⁷⁵⁰, Ernst Benz examina como os principais conceitos da filosofia romântica alemã são conceitos teológicos e místicos metamorfoseados⁷⁵¹. Benz demonstra como os sistemas filosóficos de Fichte, Hegel, Marx, Schelling e Schlegel foram influenciados em essência pela teologia de místicos como Mestre Eckhart, Jacob Boehme, Emmanuel Swedenborg, F. C. Oetinger e a mística indiana. Especificamente em relação à política, Benz indica, por exemplo, que

⁷⁴⁸ Ibid, p. 50. Nesse sentido: GALVÃO DE SOUSA, J. P. *Da representação política*. São Paulo: (sem editora), 1971, p. 109.

⁷⁴⁹ Ibid, p. 87-88.

⁷⁵⁰ BENZ, Ernst. *The mystical sources of german romantic philosophy*. Allison Park: Pickwick publications, 1983.

⁷⁵¹ De acordo com Benz, uma das razões para que isso ocorresse foi a ausência, na língua alemã, de uma terminologia filosófica. A língua alemã, na Alta Idade Média, era essencialmente poética. Mestre Eckhart e outros religiosos foram os primeiros a traduzir os tratados da língua latina para o alemão, introduzindo conceitos filosóficos nessa língua até então desconhecidos. Ibid, p. 8-9.

Oetinger, em sua descrição da "Idade de Ouro" (uma espécie de Reino de Deus ou paraíso terrestre), esboça um programa de reforma concreta da ordem ética, social, política e pedagógica nos mesmos termos que se encontra em Hegel, Schelling e Marx, antecipando em trinta anos os ideais da Revolução Francesa e também o comunismo:

"O resultado final da visão da história na perspectiva do fim do tempo é, então, exatamente como aparece aqui: o retrato de uma sociedade perfeita baseada na igualdade entre todos, na fraternidade e na propriedade comum. Se considerarmos a relação direta entre a utopia social e a escatologia, é fácil entender como aconteceu que a escatologia Hegeliana poderia ser revertida para a produção da escatologia Marxista. Se os elementos cristãos forem removidos da imagem que Oetinger fornece da sociedade perfeita da Idade de Ouro, veríamos emergindo de Oetinger a sociedade ideal do Comunismo constituindo a forma final da evolução histórica. Por outro lado, é evidente que um grande número de antigos elementos religiosos e messiânicos permanecem vivos em Marx, apesar da secularização e das bases puramente materialistas da sua teoria social"⁷⁵².

No mesmo sentido, Michael Löwy⁷⁵³ analisa como o pensamento de muitos anarquistas e socialistas de origem judaica extraíram o ideal de uma futura ordem política e social socialista ou anarquista a partir do messianismo judaico. Segundo as Escrituras, após a vinda do Messias, que os judeus ainda esperam, haverá uma época de paz, felicidade, redenção. O messianismo é "a ideia de um futuro absoluto que transcende toda a realidade passada e presente em uma vida verdadeira e perfeita."⁷⁵⁴ A correspondência, no âmbito político, é uma "época absoluta", em que se instaurará uma sociedade comunista, igualitária, não autoritária, etc, um

⁷⁵² "The ultimate result of the vision of history in the perspective of the end of time is, then, just as it appears here: the picture of a perfect society resting on equality among all, on fraternity, and on community property. If one considers the direct relationships between social utopia and eschatology, it is easier to understand how it happened that Hegelian eschatology could be turned around to produce Marxist eschatology. If the Christian elements are removed from the image that Oetinger gives of the perfect society of the Golden Age, one would see emerging from Oetinger the ideal society of Communism constituting the final form of historical evolution. Conversely, it is apparent that a great many old religious and messianic elements remain alive in Marx, despite the secularization and the purely materialistic foundations of his social theory." (minha tradução) Ibid, p. 46.

⁷⁵³ LÖWY, Michael. *Redenção e Utopia – o judaísmo libertário na Europa central*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. Id. *Romantismo e Messianismo*. São Paulo: Perspectiva, 2008.

⁷⁵⁴ Id. *Romantismo e Messianismo*. Op. Cit., p. 150. Essa definição é de Martin Buber.

paraíso terrestre que os homens imaginam e, principalmente, têm a expectativa de que ocorrerá. Da mesma forma que o advento do Messias é precedido da catástrofe, de uma época de "total impiedade"⁷⁵⁵, a revolução anarquista ou comunista é também destruidora e catastrofista⁷⁵⁶, preparando o mundo, por essa forma, para a vinda do Messias.

Segundo Löwy, para Walter Benjamim, por exemplo, "sem revolução não pode haver redenção, e sem uma visão messiânica/redentora da história não há *praxis* revolucionária autenticamente radical."⁷⁵⁷ Para Martin Buber, "o socialismo não é outra coisa senão o ideal messiânico reduzido em seu alcance e tornado finito"⁷⁵⁸. Portanto, de acordo com esses pensadores, o socialismo e o anarquismo são modalidades do messianismo judaico secularizado.

Carl Schmitt entende que mesmo nas doutrinas políticas que não reivindicam uma origem teológica é possível identificar uma teologia política, ainda que seja uma antiteologia ou um ateísmo político⁷⁵⁹. Isso ocorre porque a

⁷⁵⁵ Id. *Redenção e Utopia – o judaísmo libertário na Europa central*. Op. Cit., p. 127.

⁷⁵⁶ "Analisando as ideias normativas que governam o pensamento de Benjamin, Scholem observa com notável penetração: 'A ideia messiânica, que, ao se metamorfosear, continua a desempenhar na última parte de sua obra um papel primordial, adquire nele um caráter profundamente apocalíptico e destruidor. O princípio de destruição [...] surge agora como um aspecto da Redenção, que se manifesta na imanência e se realiza através da história do trabalho humano'." Ibid, p. 107.

⁷⁵⁷ Ibid, p. 109.

⁷⁵⁸ Id, *Romantismo e Messianismo*. Op. Cit., p. 150.

⁷⁵⁹ "Um dos alvos da teologia política de Schmitt é mesmo o de mostrar aos liberais, aos marxistas, aos anarquistas que seu pensamento também repousa sobre um ato de fé, mesmo que 'anti-teológico' e que assim suas doutrinas também são tão teológicas quanto os pensamentos que eles combatem. Estas últimas, pelo menos, são conscientes de seus fundamentos teológicos. (Nota do autor : Heinrich Meier sublinhou fortemente este ponto: "Schmitt não chama de teologia política unicamente uma doutrina política que, como a sua, reivindica uma origem teológica; bem ao contrário, ele detecta 'teologias políticas' mesmo ali onde toda teologia é explicitamente recusada.)" "L'un des enjeux de la théologie politique de Schmitt est bien de montrer aux libéraux, aux marxistes, aux anarchistes que leur pensée repose elle aussi sur un certain acte de foi, fût-il 'antithéologique', et que par là leurs doctrines sont tout aussi théologiques que les pensées qu'ils combattent, qui ont au moins pour elles d'être conscientes de leurs fondements théologiques. (Nota: Heinrich Meier a fortement souligné ce point: Schmitt 'n'appelle pas théologie politique uniquement une doctrine politique qui, comme la sienne, revendique une origine théologique; bien plutôt détecte-t-il des 'théologies politiques' même là où toute théologie est explicitement refusée.)" Cf. MEIER, Heinrich. *Carl Schmitt, Leo Strauss et la notion de politique. Un dialogue entre absents*. Trad. F. Manent. Paris: Commentaire/ Julliard, 1990, p. 112. Cf. MONOD, Jean-Claude. *La querelle de la sécularisation, de Hegel à Blumenberg*. Paris: Vrin, 2002, p. 143-144.

organização política de uma sociedade em determinada época nada mais é que o reflexo de uma concepção metafísica⁷⁶⁰. Schmitt apresenta a relação entre a teologia e a política segundo 1) um plano histórico, em que os conceitos da teoria política derivam da linguagem e da doutrina teológica, 2) e um plano estrutural, em que há uma analogia, isto é, identifica-se a relação entre os elementos do âmbito teológico e do político⁷⁶¹. Por esses passos se opera a secularização: "Os conceitos jurídicos, por um lado, derivam historicamente da teologia e, por outro lado, tornam-se visíveis, manifestam, realizam, encarnam as relações teológicas."⁷⁶²

O deísmo, por exemplo, que professa que Deus criou o mundo, mas nele não intervém, porque o mundo é regulado automaticamente por leis naturais, resultou, segundo Schmitt, nas doutrinas do liberalismo e no Estado de Direito moderno. O deísmo, por consequência de seus princípios, nega a ação divina no mundo e a existência de milagre⁷⁶³. Transposto para o âmbito político e jurídico, isso resultou na redução do Estado a um funcionamento maquinal (o Estado age como um deus *ex machina*) e na neutralização da vontade soberana.

A vontade soberana, no pensamento de Schmitt, é absoluta. Da mesma forma que Deus, por uma decisão, criou o mundo a partir do nada, o soberano decide sem qualquer orientação ou intervenção externa, sem que qualquer instância superior avalie sua decisão⁷⁶⁴. Por isso são essenciais as questões "*Quis Judicabit?*", "*Quis intepretabitur?*"⁷⁶⁵. A racionalidade ou a verdade da questão a ser decidida não importa: "Nosso interesse não é que uma questão seja decidida de

⁷⁶⁰ "A imagem metafísica que determinada época tem do mundo possui a mesma estrutura que o que lhe parece evidente em termos de organização política." "L' image metaphysique qu'un âge se fait du monde a la même structure que ce qui lui paraît l'évidence même en matière d'organisation politique." SCHMITT, Carl. *Théologie Politique*. Op. Cit., p. 55.

⁷⁶¹ Nesse sentido: NICOLETTI, Michelle. *Trascendenza e Potere – La teologia politica di Carl Schmitt*. Brescia: Morcelliana, 1990, p. 183.

⁷⁶² "I concetti giuridici da un lato derivano storicamente da quelli teologici, dall'altro rendono visibili, manifestano, realizzano, incarnano i rapporti teologici." Ibid, p. 184.

⁷⁶³ SCHMITT, Carl. *Théologie Politique*. Op. Cit., p. 46-47. Schmitt explicita essa questão através da analogia de Leibniz presente na *Nova Methodus*, em que mostra que há um estreito paralelo entre o deísmo racionalista e o Estado de Direito. Nesse mesmo sentido: COTTIER, Georges. Op. Cit., p. 243-245.

⁷⁶⁴ Ibid, p. 64.

⁷⁶⁵ Id. *Le Léviathan dans la doctrine de l'état de Thomas Hobbes*. Op. Cit., p. 168.

tal ou tal maneira, mas que ela seja decidida sem demora e sem apelação"⁷⁶⁶. O que importa não é a verdade, mas que haja decisão: "*Auctoritas, non veritas, facit legem*"⁷⁶⁷. No pensamento de Schmitt, "o Soberano é um Deus secularizado"⁷⁶⁸.

Embora o decisionismo⁷⁶⁹ de Schmitt seja direcionado sobretudo à burguesia liberal, "a classe discutidora"⁷⁷⁰, que se empenha em perpétua discussão e negociação sem chegar a uma decisão, o seu sistema político pressupõe um conceito voluntarista de Deus, próximo ao sustentado por João Duns Scotus⁷⁷¹, e aproxima-se do irracionalismo⁷⁷², assim como, de forma semelhante, também se aproximam Joseph De Maistre e Donosó Cortes, condenados ambos pela Igreja por fideísmo. Contra o naturalismo (ou deísmo) racionalista, Schmitt propõe um

⁷⁶⁶ "Notre intérêt n'est point qu'une question soit décidée de telle ou telle manière, mais qu'elle le soit sans retard et sans appel." Id. *Théologie Politique*. Op. Cit. Essa é uma citação de Joseph De Maistre

⁷⁶⁷ Id. *Le Léviathan dans la doctrine de l'état de Thomas Hobbes*. Op. Cit., p. 115. Essa é uma citação de Thomas Hobbes.

⁷⁶⁸ ARRUDA, José Maria. Carl Schmitt: Política, Estado e Direito. In: OLIVEIRA, Manfredo, et alii. *Filosofia política contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 83.

⁷⁶⁹ "O decisionismo schmittiano se reveste em três formas básicas: a) *decisionismo político* – a negação de que a política seja fundada na discussão racional dos indivíduos e a afirmação de que o conceito de soberania (quem decide) é fundamental para pensar o Político; b) *decisionismo jurídico* – a crítica a toda forma de legalismo e normativismo jurídico em favor de um conceito político de lei; recusa do constitucionalismo e do conceito liberal de Estado de Direito. O Direito é válido não por seu conteúdo racional, mas porque foi sancionado pelo Soberano para estabelecer 'Ruhe. Sicherheit und Ordnung' (tranquilidade, segurança e ordem); c) *decisionismo moral e teológico* – a negação da possibilidade de fundamentação racional de normas e valores morais; elas resultam de decisões 'aus dem Nichts' (do nada) e não remetem a nenhum fundamento a não ser a decisão de tomá-las como válidas; do ponto de vista teológico, Schmitt defende um conceito voluntarista de Deus, segundo o qual é na vontade divina, e não em seu intelecto, que se situa o fundamento último das coisas. A teologia política de Schmitt se fundamenta na analogia entre Deus e o Soberano." Ibid, p. 61.

⁷⁷⁰ "clasa discutidora". SCHMITT, Carl. *Théologie Politique*. Op. Cit, p. 71. Essa citação é de Juan Donoso Cortés.

⁷⁷¹ ARRUDA, José Maria. Op. Cit., p. 83. No pensamento de Duns Scotus, as coisas criadas não dependem da razão divina, mas da vontade divina. De acordo com o frade franciscano, a vontade, e não o intelecto, como penso Aquino, é a faculdade mais nobre da alma. A vontade não depende do intelecto, mas esse depende dela. A vontade é absolutamente livre, não tem causa anterior, é perfeita. Para uma análise aprofundada do pensamento de Duns Scotus, confira: HONNEFELDER, Ludger. *João Duns Scotus*. Tradução de R. H. Pich. São Paulo: Loyola, 2010. Embora, segundo Honnefelder (cf. p. 180), não seja possível deduzir das obras de Scotus um voluntarismo crasso, a tradição filosófica posterior assim o fez.

⁷⁷² Nesse sentido: "A decisão nasce na solidão e no silêncio, nasce na noite da razão, e por isso é o oposto do debate e do cálculo racional (...)" "La decisione nasce nella solitudine e nel silenzio, nasce nella notte della ragione, ed è quindi l'opposto della discussione e del calcolo razionale (...)" (minha tradução) NICOLETTI, Michelle. Op. Cit., p. 179.

espiritualismo volitivo que se liberta da prisão do *logos* pela ação: o triunfo da vontade é a decisão, um milagre na política. Nesses aspectos, o pensamento de Schmitt diferencia-se radicalmente da doutrina católica, especialmente da sua vertente tomista.

Pode parecer estranho que neste trabalho eu tenha indicado com frequência os textos de Carl Schmitt como contraponto aos escritos da Igreja, sobretudo os de Pio XII. No entanto é preciso sublinhar que se trata de um jurista que examinou como ninguém, depois de Max Weber, a lógica da forma institucional eclesiástica em relação ao Estado moderno. Com as citações de Schmitt, fica definida a sua diferença para com o ensino da hierarquia, fato aliás que repete o caso dos chamados pensadores tradicionalistas do século XIX, como Donoso Cortés e Joseph De Maistre. Embora fascinados pela noção de Ordem e Tradição, inerentes ao catolicismo, aqueles pensadores (e Schmitt mais tarde) tiveram divergências sérias com o ensino oficial da Igreja. O que não impede observar que suas percepções captaram aspectos essenciais da vida eclesiástica, o que é o caso também para Schmitt. No que se refere aos problemas políticos de ordem internacional, o autor tem escritos importantes sobre as relações de poder e os choques entre soberanias. É possível ir contra as suas teses e alvos, mas é praticamente impossível ignorar a sua descrição da lógica que domina a prática moderna do direito internacional⁷⁷³.

Em *A Sociedade das Nações e a Europa*⁷⁷⁴, Carl Schmitt critica a nascente Liga das Nações. Ao mesmo tempo em que afirma que essa organização se ocupa primordialmente apenas de problemas europeus, Schmitt constata o aumento do papel dos Estados Unidos e a possibilidade da organização se tornar um mero

⁷⁷³ Cf. SCHMITT, Carl: Les formes de l'impérialisme en droit international moderne (1932) e Souveraineté de l'État et liberté des mers, opposition de la Terre et de la Mer dans le droit international des temps modernes (1941) In: BENOIST, Alain (org.). Op.cit. E também: SCHMITT, Carl. *La guerre civile mondiale, essais (1943-1978)*. Maisons-Alfort: ÈRE Ed., S/D. Id. *Machiavel, Clausewitz, Droit et politique face aux défis de l'histoire*. Paris: Krisis Ed, 2007.

⁷⁷⁴ SCHMITT, Carl. *La Société des Nations et l'Europe* (1928). In: BENOIST, Alain (org.). Op. Cit., p. 19-29.

instrumento de um grupo de Estados. Em *Grande espaço contra o universalismo*⁷⁷⁵, Schmitt identifica a transformação da doutrina Monroe de não intervenção em uma ingerência universal para instituir a democracia liberal em toda a Terra. Nos ensaios *A unidade do mundo I e II*⁷⁷⁶, Schmitt critica a atitude pseudo-religiosa da concepção técnico-industrial, presente notadamente nos Estados Unidos, de difundir a fé da unidade do mundo. O filósofo entende que há uma religião tecnicista que propaga o mito da unidade (*binarius numerus infamis*), do *one world*, isto é, defende um só centro de poder para controlar todo o mundo. Esse, por leis mecânicas, conseqüentemente se transformará em um paraíso terrestre. Segundo Schmitt, 1) a unidade de poder pode ser uma exasperação do bem ou também do mal, 2) nem toda unidade é única e santa e 3) nem todos os pastores são bons.

Em *Catolicismo Romano e Forma Política*, o jurista alemão critica o capitalismo (e também o comunismo) por dar excessivo valor ao econômico em detrimento do político, prejudicando a atividade do Estado⁷⁷⁷. A política é, portanto, neutralizada para que os interesses econômicos sejam alcançados e o Estado é, assim, submetido aos interesses privados. Nesse contexto do pensamento e da ordem política internacional, o diagnóstico de Schmitt é que não há adversários para a Igreja católica:

“A Igreja Católica na Europa de hoje não tem adversário que tão aberta e vigorosamente a desafie como inimigo como fez esse espírito do século XVIII. O pacifismo humanitário é incapaz de inimizar, pois seu modo de proceder se perde na justiça e na paz. Muitos pacifistas, embora não o melhor deles, lidam apenas com o cálculo plausível de que a guerra é geralmente ruim para os negócios – a inabalável afirmação racionalista de que na guerra muita energia e material é desperdiçado. Como existe hoje, a Liga das Nações pode vir a ser uma instituição de utilidade. Mas

⁷⁷⁵ Id, Grand espace contre universalisme (1939), In: BENOIST, Alain (org.). Op. Cit, p. 127-141.

⁷⁷⁶ Id, L'unité du monde – I (1952) e II (1951), In: BENOIST, Alain (org.). Op. Cit, p. 225-249.

⁷⁷⁷ “[No pensamento econômico capitalista e no comunismo radical] Nem as pessoas nem as coisas exigem um 'governo' se o mecanismo econômico-técnico é permitido na sua própria regularidade imanente”. “Neither persons nor things require a 'government' if the economic-technical mechanism is allowed its own immanent regularity.” Id. *Roman Catholicism and Political Form*. Op. Cit, p. 35.

ela não parece ser um adversário para a Igreja universal, muito menos ainda o líder espiritual da humanidade.”⁷⁷⁸

Schmitt não busca restaurar o modelo medieval da ordem internacional, como queriam os românticos, mas percebe a Igreja católica como um modelo de estabilidade jurídica e obediência política. O poder político do catolicismo está na absoluta realização da autoridade por meio de uma representação concreta e pessoal de uma personalidade concreta:

"(...) Ela tem o poder para assumir esta ou qualquer outra forma somente porque ela tem o poder de representação. Ela representa a *civitas humana*. Ela representa em cada momento a ligação histórica com a encarnação e crucificação de Cristo. Ela representa a pessoa do próprio Cristo: Deus se fez homem na realidade histórica. Aí reside a sua superioridade sobre uma época de pensamento econômico”⁷⁷⁹

Por meio da representação, a Igreja católica consegue superar o tecnicismo industrial e ser o terceiro mais elevado nas contradições sociais (o *complexio oppositorum*), realizando de forma absoluta a autoridade e alcançando a obediência política. Em suma, Carl Schmitt instrumentaliza a Igreja católica para estabelecer um modelo de estabilidade jurídica em que a vontade absoluta do soberano pode ser realizada⁷⁸⁰.

Os eventos do século XX, marcado por guerras totais, extermínios em massa, ideologias e revoluções catastróficas e, segundo o diagnóstico de Schmitt, de crise política, deixaram clara a crise de valores nas relações internacionais e na

⁷⁷⁸ “The Catholic Church in Europe today has no adversary which so openly and vigorously challenges it as an enemy as did this spirit of the eighteenth century. Humanitarian pacifism is incapable of enmity, because its deal is lost in justice and peace. Many pacifists, though not the best of them, deal only with the plausible calculation that war is usually bad for business – the unshakable rationalistic assertion that in war too much energy and material is squandered. As it exists today, the League of Nations may prove to be a useful institution. But it does not appear as an adversary of the universal Church, even less the spiritual leader humanity.” (minha tradução) Ibid, p. 35.

⁷⁷⁹ "(...) it has the power to assume this or any other form only because it has the power of representation. It represents the *civitas humana*. It represents in every moment the historical connection to the incarnation and crucifixion of Christ. It represents the person of Christ Himself: God became man in historical reality. Therein lies its superiority over an age of economic thinking." Ibid, p. 19.

⁷⁸⁰ Nesse sentido: HOLLERICH, Michael. Carl Schmitt. In: SCOT, Peter; CAVANAUGH, W. T (editores). *Political Theology*. London: Blackwvll Publishing Ltd, 2005, p. 119.

sociedade humana. A Igreja católica, como assinala Pio XII, encarna, na sua própria instituição, a ideia de supranacionalidade, unidade universal e constituinte da *civitas humana*⁷⁸¹, permanecendo nessa como padrão ético universal que grande parte da humanidade obedece. A Igreja católica não busca abarcar a sociedade humana como um império universal, mantendo a coesão e a harmonia pela força, por constrangimentos das condições materiais ou expedientes jurídicos, mas visa ao homem assim como visto por Deus, o que a permite se elevar acima de todas as diferenças, do espaço, do tempo, e edificar a sociedade humana⁷⁸².

Ao contrário da teologia política de Schmitt, em que a vontade do soberano é absoluta e independe da racionalidade ou de algum valor extrínseco a ela, na teologia política católica a razão de Deus é que deve ser realizada. Se a estrutura jurídica da Igreja católica, vista como representação, é, como pensa Schmitt, um modelo para se alcançar com eficiência a obediência, tal só ocorre, no Magistério da Igreja, para que se realize a razão divina, posto que todas as coisas devem ser tratadas segundo a razão de Deus, pois tudo, de algum modo, se ordena a Ele⁷⁸³. Assim, o governante deve administrar o Estado segundo a razão iluminada pela fé,

⁷⁸¹ AAS, xxxviii (1946), p. 141-155

⁷⁸² Ibid.

⁷⁸³ "Ora, na doutrina sagrada, tudo é tratado sob a razão de Deus, ou porque se trata do próprio Deus ou de algo que a Ele se refere como a seu princípio ou a seu fim. (...) Tudo o mais de que esta doutrina sagrada trata está compreendido no próprio Deus, não como partes, espécies ou acidentes, mas como a Ele se ordenando de algum modo" "Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei vel quia sunt ipse Deus; vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem. (...) omnia alia quae determinantur in sacra doctrina, comprehenduntur sub Deo: non ut partes vel species vel accidentia, sed ut ordinata aliquo modo ad ipsum." AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. Op. cit. Ia, q. 1, a. 7. Nesse mesmo sentido: "a doutrina sagrada, sendo una, se estende àquelas coisas que pertencem a ciências diversas, por causa da razão formal, que nelas se aplica, a saber enquanto cognoscíveis à luz divina. Embora entre as ciências filosóficas, umas sejam especulativas e outras práticas, a doutrina sagrada, porém, compreenderá em si, uma e outra; assim como Deus, por uma mesma ciência, conhece a si próprio e conhece suas obras." "quod sacra doctrina, ut dictum est, una existens, se extendit ad ea quae pertinent ad diversas scientias philosophicas, propter rationem formalem quam in diversis attendit, scilicet prout sunt divino lumine cognoscibilia. Unde licet in scientiis philosophicis alia sit speculativa et alia practica, sacra tamen doctrina comprehendit sub se utramque; sicut et Deus eadem scientia se cognoscit, et ea quae facit." Ibid, I, q. 1, a. 4.

isto é, instruído pelos conhecimentos do seu ofício e também pelos conhecimentos da lei divina⁷⁸⁴.

Na *Summi Pontificatus*, Pio XII explicita qual é a razão de Deus nas relações internacionais. Segundo o Papa, existe um direito natural das gentes que é a norma originária da sociedade internacional. Esse direito se origina da lei eterna⁷⁸⁵, que é a razão divina, a qual governa o universo criado por Ele. Dentre os princípios do direito natural das gentes está o direito à independência, à vida, ao desenvolvimento em direção à civilização e a fidelidade aos pactos. À Igreja católica, por deter a verdade revelada, cumpre ensinar e administrar os assuntos espirituais e também precisar a lei natural se essa estiver obscurecida entre os homens. Ela procura, assim, estabelecer uma ponte entre o natural e o sobrenatural sem equipará-los ou separá-los em absoluto.

A origem da unidade entre os homens e da sociedade internacional é explicada do ponto de vista sobrenatural e natural. Na primeira visão, Pio XII afirma que da mesma forma que os indivíduos, em razão de sua natureza limitada, necessitam associar-se para alcançar os seus fins, também os Estados, em razão de suas deficiências, são conduzidos a estabelecer relações internacionais. Do ponto de vista sobrenatural, Pio XII explica que todos os homens têm origem no primeiro casal criado e têm a mesma causa transcendente, o que implica na unidade de natureza, de fim imediato, de habitação, de fim natural e sobrenatural e dos meios para alcançar esses fins. Por maiores que sejam os contrastes entre os povos, o ideal cristão os supera e se eleva em vista do fim sobrenatural: "Aí não há mais grego e judeu, circunciso e incircunciso, bárbaro e cita, escravo e livre, mas Cristo é tudo e em todos."⁷⁸⁶ Com essas explicações, Pio XII sintetiza o Magistério da Igreja e de seus doutores sobre a ordem e as relações internacionais.

⁷⁸⁴ Id. *De regno ad regem Cypri*. Op. Cit. Liber I, cap. 16.

⁷⁸⁵ "E tal participação da lei eterna na criatura racional se diz lei natural." Ia, IIae, q. 91, a 2.

⁷⁸⁶ "ubi non est gentilis et Iudaeus, circumcisio et praepotium, Barbarus et Scythia, servus et liber: sed omnia, et omnibus Christus." *Ad Colossenses*, 3, 10-11.

A Igreja católica, em virtude do mandamento "ide, portanto, ensinai a todas as nações"⁷⁸⁷, declarou sobre si mesma que é universal e apostólica, isto é, que ela deve estar difundida em todo o mundo. Isso implica que ela sempre estará em missão, estabelecendo relações com os Estados. Assim como os apóstolos encontraram obstáculos em sua missão, também a Igreja, em cada momento histórico, encontrou dificuldades maiores ou menores ao se relacionar com os Estados.

Durante a Idade Média, a Igreja e o Estado mantinham uma estreita união, uma relação de simbiose. O Papa era encarregado de assegurar o bem comum dos cristãos, algo que transcende os bens particulares dos indivíduos, governantes e nações. Essa situação foi formalizada pelas canonistas no instituto da *plenitudo potestatis papae*. No mesmo sentido, Tomás de Aquino distingue o campo de atuação da Igreja e do Estado, mas assevera que ambos não podem alcançar convenientemente seus fins independentemente do outro, pois fazem parte de uma mesma realidade, assim como a alma está no corpo para o homem. Roberto Bellarmino não separa o poder temporal e o espiritual, mas, movendo as figuras da carne e do espírito, ele, diferentemente da visão tomista, exaspera a distinção. A teoria do poder indireto já manifesta uma situação, presente em sua época, de crescente reivindicação, por parte dos Estados, de autonomia em relação à Igreja⁷⁸⁸, a qual procurar assegurar, ainda que de uma maneira indireta, alguma participação no poder temporal. Por isso Carl Schmitt, baseando-se em Hobbes, critica qualquer forma de poder indireto ou misto como uma pretensão, ou uma forma mitigada, de participar na decisão que, segundo ambos os filósofos, compete somente ao soberano.

Após a Revolução Francesa, o fim dos Estados pontifícios, a consolidação do liberalismo e a crescente de Estados laicos ou ateus e, conseqüentemente, a reivindicação de separação ou subordinação da Igreja frente ao Estado, os

⁷⁸⁷ " euntes ergo docete omnes gentes". *Matthaeum*, 28, 19.

⁷⁸⁸ Nesse sentido: SCHMITT, Carl. *Souveraineté de l'État et liberté des mers, opposition de la Terre et de la Mer dans le droit international des temps modernes* (1941). In: BENOIST, Alain (org.). *Op. Cit.*, p. 144 e 147.

canonistas desenvolveram de forma mais sistemática a teoria da sociedade perfeita, que procura salientar a equiparação do Estado com a Igreja, afirmar a autonomia dessa em relação ao primeiro, para que ela pudesse participar do concerto das nações e, assim, assegurar, por meio do direito internacional, as condições para exercer sua missão espiritual. O Código de Direito Canônico de 1917 significou a consolidação e a internalização em seu ordenamento jurídico da teoria da sociedade perfeita e o Tratado de Latrão, em 1929, permitiu à Santa Sé aparecer para todo o mundo como independente e livre e dotada de personalidade jurídica internacional.

A política concordatária da Santa Sé, promovida principalmente por Pio XI, e da qual Eugênio Pacelli foi um dos maiores mentores e executores, foi uma maneira da Igreja assegurar condições dentro dos Estados para realizar sua missão espiritual, protegendo institutos como o matrimônio, a família, a educação, a liberdade de comunicação, de administração, a propriedade e a jurisdição da Igreja. Particularmente em relação aos Estados totalitários, em que a vontade estatal é absoluta, a concordata, uma vez internalizada no ordenamento jurídico nacional, poderia se tornar uma maneira da Igreja garantir sua missão e não deixar que os particulares fossem totalmente absorvidos, inclusive em suas consciências, pelos Estados, o que veio a ocorrer com sucesso em países como Espanha e Portugal, parcialmente na Itália, mas não na Alemanha nazista. A concordata com a Espanha, ao lado das concordatas com a Itália (11 de fevereiro de 1929) e com Portugal, possivelmente estabeleceu o mais estreito vínculo jurídico entre a Santa Sé e um Estado no século XX.

A Igreja, portanto, procura adaptar-se às conjecturas e limitações no exercício do seu poder declarando sobre si mesma o direito a formas mistas ou indiretas de poder, firmando concordatas, estabelecendo coalizões com diferentes formas de poder⁷⁸⁹, erguendo-se, como notou Carl Schmitt, como "um tipo mais elevado de política" (*a higher type of politics*), acima das contradições sociais; é o

⁷⁸⁹ SCHMITT, Carl. *Roman Catholicism and Political Form*. Op. Cit, p. 05.

espantoso complexo de opostos, estabelecendo a unidade por maior que seja a pluralidade: "Sua história conhece exemplos de espantosa acomodação, bem como de intransigência teimosa, a capacidade varonil de resistência e a submissão feminina - uma curiosa mistura de arrogância e humildade."⁷⁹⁰ Diante das transformações do mundo, a Igreja opera uma acomodação tensa⁷⁹¹, sempre sob o risco de ser instrumentalizada pelo próprio Estado, ou por diversos setores da sociedade, por meio de imitações e mimetismos, para favorecer a obediência política⁷⁹².

Durante e após a Segunda Guerra Mundial, o mundo conheceu enorme desenvolvimento na área médica, o que trouxe grandes e inéditos problemas éticos que a Igreja teve que enfrentar. Pio XII soube de forma minuciosa abordar questões complexas da ética médica, adaptando e aplicando princípios de direito natural e da moral católica a essa nova pauta da comunidade internacional, chegando, inclusive, a fornecer princípios fundamentais da ciência nascente da bioética. Do mesmo modo, Pio XII, que dirigiu a Igreja católica em um dos períodos mais dramáticos da história da humanidade e de franca transição de ideologias políticas, enfrentou, *post mortem*, a dificuldade de acomodar sua atuação diplomática, antes e durante a Segunda Guerra, com a ideologia dos vencedores da guerra, seja a democracia liberal ou o comunismo soviético.

Em que pesem as adaptações aos eventos históricos, bem como as soluções encontradas para superar as limitações ao exercício de seu poder e de sua missão espiritual, a Igreja católica sempre reivindicará para Cristo, e não propriamente para si, a totalidade do mundo, isto é, não apenas o poder político, mas também a arte, a economia, a medicina, etc. Isso se explica, por exemplo, pela atitude de Pio XI que, embora na prática tenha promovido a política concordatária da Santa Sé e,

⁷⁹⁰ "Its history knows examples of astounding accommodation as well as stubborn intransigence, the manly ability to resist and womanly compliance – a curious mixture of arrogance and humility" (minha tradução). SCHMITT, Carl. *Roman Catholicism and Political Form*. Op. Cit., p. 07.

⁷⁹¹ WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. Vol. I. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: UnB, 1994, p. 385-418.

⁷⁹² ROMANO, Roberto. *Brasil: Igreja contra o Estado*. Op. Cit, p. 71-73.

assim, aceitando limitações ao exercício da plenitude do poder papal, deixou um documento que se constitui como um verdadeiro protesto à ordem internacional vigente possivelmente jamais visto desde a *Sicut universitatis* de Inocêncio III e a Bula *Unam Sanctam* de Bonifácio VIII, no qual ele reivindica, unilateralmente, todo o mundo ao reinado de Cristo. E a Igreja católica, que é o reino de Cristo sobre a Terra, está destinada a se estender sobre todos os homens e nações. Do mesmo modo, Pio XII, retomando as doutrinas da *Quas prima*, estabelece, na *Summi Pontificatus*, que a ordem internacional não apenas deve ser regida por princípios de direito natural das gentes, como também limitada à lei eterna, da qual a Igreja católica é a intérprete legítima. Se todas as coisas são tratadas segundo a razão de Deus, não há somente a teologia política, mas há também a teologia das relações internacionais, a teologia jurídica, a teologia econômica, a teologia médica, etc., que é mais importante e substitui a filosofia respectiva, ou, modernamente, ocorre o inverso, por meio da secularização de elementos da teologia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVAREZ, Francisco. Introducción a la Defensio Fidei. In: SUAREZ, Francisco. *Defensa de la fe*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1970.
- ARISTÓTELES. *De Anima*. Introdução e Tradução para o espanhol de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Ed. Gredos, 1978.
- _____. Política, Livro I. In: NEWMAN, W. L. (org. e trad.) *The Politics of Aristotle*. Vol. II. Oxford, 2000.
- _____. *Política*. Livro III. Tradução para o francês por Jean Aubonnet. Paris: Les Belles Lettres, 1971.
- ARRUDA, José Maria. Carl Schmitt: Política, Estado e Direito. In: OLIVEIRA, Manfredo, et alii. *Filosofia política contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- AQUINO, Tomás de. *De Causis*, lect. 1. In: <http://www.corpusthomicum.org/cdc01.html#84236> (acesso em 17/09/2009).
- _____. *De regno ad regem Cypri*. Tradução de Francisco Benjamin de Souza Neto. Petrópolis: Vozes, 1997.
- _____. *Proemium In Duodecim Libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio, parag. 1*. Tradução de Francisco Benjamin de Souza Neto. (sem data/editora).
- _____. *Suma contra os Gentios*. Tradução de D. Odilão Moura. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.
- _____. *Suma Teológica*. Edição bilíngue. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- _____. *Sententia libri Politicorum*. In: [HTTP://www.corpusthomicum.org/cpo.html](http://www.corpusthomicum.org/cpo.html) . <Acesso em 24/11/2008>.
- ARENDT, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Meridian Books, 1958.
- _____. *Eichmann em Jerusalém*. São Paulo: Diagrama & Texto, 1983.
- ARMARIO, Faustino Gutierrez-Alviz y. *Pio XII y el Derecho*. Sevilla: G. E. H. A., 1958.
- BAGLIANI, Agostino Paravicini. *Le Corps du Pape*. Paris: Seuil, 1997.

- BAKOS, Adrianna E. *Images of Kingship in Early Modern France – Louis XI in Political Thought, 1560-1789*. London and New York: Routledge, 1997.
- BARNABÉ, Gabriel Ribeiro. *A Guerra Externa em Hobbes, Locke e Grotius – Realismo e Racionalismo na Teoria das Relações Internacionais*. 2006. 92 f. (Mestrado em Filosofia). Curso de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.
- BEDIN, Gilmar Antônio. *A Idade Média e o Nascimento do Estado Moderno*. Ijuí: UNIJUÍ, 2008.
- BELAUNDE, Cesar H. *La Política en el Pensamiento de Pio XII*. Buenos Aires: Fides, 1954.
- BELLARMINI, Cardinalis Roberti. *De potestate Summi Pontificis in temporalibus*. Nápole: Josephum Giuliano, 1859.
- _____. *De Summo Pontifice*. Nápole: Josephum Giuliano, 1856.
- BENZ, Ernst. *The mystical sources of german romantic philosophy*. Allison Park: Pickwick publications, 1983.
- BERTHOUD, Edmond. *Des rapports de droit entre l'État et l'Église dans le canton de Neuchatel*. Neuchatel: H. Wolfrath, 1895.
- BEST, Antony; et alii. *International History of the Twentieth Century*. London: Routledge, 2003.
- BÍBLIA (Bíblia Vulgata). COLUNGA, A.; TURRADO, L. Madrid: BAC: 2005.
- BLACK, Edwin. *A Guerra Contra os Fracos*. Tradução de Tuca Magalhães. São Paulo: Girafa, 2003.
- BLESSAMANN, Joaquim. *O Holocausto, Pio XII e os Aliados*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- BLET, Pierre. *Pie XII et la Seconde Guerre mondiale d'après les archives du Vatican*. Paris: Librairie Académique Perrin, 1997.
- BOBBIO, Norberto. *Da estrutura à função*. Tradução de Daniela Beccaccia Versiani. Barueri: Manole, 2007.

- _____. *Teoria do Ordenamento Jurídico*. Tradução de Maria Celeste Cordeiro Leite dos Santos. Brasília: UnB, 1997.
- BOLAND, Francis J. (org.) *Catholic Principles of Politics*. New York: The Macmillian Company, 1943.
- BOMPARD, Raoul. *La Papauté en droit international*. Paris: Arthur Rousseau éditeur, 1888.
- BRAZZOLA, Marcel. *La cité du Vatican – Est-elle un État?* Paris: Recueil Sirey, 1932.
- BRIÈRE, Yves de la. *La “Société des Nations”?* Paris: Gabriel Beauchesne, 1918
_____. *L’Église et son gouvernement*. Paris: Bernard Grasset, 1935.
- BUCUR, Bogdan G.. The theological reception of Dionysian apophatism in the Christian east and west: Thomas Aquinas and Gregory Palamas. In: *DOWNSIDE REVIEW*, sem local, n. 125, p. 131-146, 2007.
- BURNS, J. H. (editor). *The Cambridge History of Medieval Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- CALDERÓN, Álvaro. *El Reino de Dios*. (sem data/editora).
- CAMARA, Hernani de Barros. *A Santa Sé em Direito Internacional*. Rio de Janeiro: Patronato da Lagoa, 1928.
- CANETTI, Elias. *Massa e Poder*. Tradução de Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- CAMPANELLA, Bruno. *Elementos de Ciencia Política y de Política Internacional*. Buenos Aires: Itinerarium, 1989.
- CAMPBELL, Alastair V. Uma visão internacional da Bioética. In: GARRAFA, Volnei; COSTA, Sérgio Ibiapina F. *A bioética no século XXI*. Brasília: UnB, 2000.
- CAPPELLO, Felice M. *Chiesa e Stato*. Roma: Libreria Editrice Religiosa, 1910.
_____. *Summa Iuris Canonici*. Romae: Universitatis Gregoriana, 1945.
- CATECISMO ROMANO. Versão autêntica de 1566 por decreto do Concílio Tridentino. Petrópolis: Editora Vozes, 1962.
- CATHREIN, Victore. *Philosophia Moralis*. Barcelona: Herder, 1945.

- CAVAGNIS, Felix. *Institutiones juris publici ecclesiastici*. Roma: Romae Soc. Catholicae Instructivae, 1906.
- CICOGNANI, Cayetano. *El Derecho Internacional en las Enseñanzas Pontificias*. Santander: 1944.
- CIPROTTI, Pio; TALAMANCA, Anna. *I Concordati di Pio XII*. Milano: Dott. A. Giuffrè, 1976.
- CLAIRVAUX, Bernard. Liber ad Milites Templi de laude novae militiae. In: *Elogio de la Nueva Milícia Templária*. Madrid: Ediciones Siruela, 1994.
- CLÉMENT, Marcel. *L'Économie Sociale selon Pio XII*. Paris: Nouvelles Éditions Latines, 1953.
- CLERCQ, C; DURAND, H.; et alii. *Traité de Droit Canonique*. Paris: Letouzey et Ané éditeurs, 1946.
- COPLESTON, F. *Historia de la Filosofía*. Barcelona: Editorial Ariel, 1991.
- COMPÊNDIO DO VATICANO II. VIER, Frederico (org.). Petrópolis: Vozes, 1973.
- CONCORDATA DE WORMS. In: <http://www.fordham.edu/halsall/source/worms1.html> <Acesso em 18/02/2009>.
- CONGAR, Yves. *L'Église*. Paris: Cerf, 2007.
- _____. *Igreja e Papado*. Tradução de Marcelo Rouanet. São Paulo: Loyola, 1997.
- CONTRERAS, G. V. *Pio XII y la guerra*. Barcelona: Eugenio Subirana, 1943.
- CORNWELL, John. *O Papa de Hitler – A História Secreta de Pio XII*. Tradução de A. B. Pinheiro de Lemos. Rio de Janeiro, 2000.
- COTTIER, Georges. Bilan chrétien de la sécularisation. In: VALLAURI, L.L.; DILCHER, G. *Cristianesimo, secolarizzazione e diritto moderno*. Milano: Giuffrè Editore, 1981.
- CURTIUS, Ernst Robert. *La littérature Européene et le Moyen Âge Latin*. Paris: PUF, 1947.
- D'AVACK, Pietro Agostino. *Vaticano e Santa Sede*. Bologna: Il Mulino, 1994.

- DE ANGELIS, Philippus Canonicus. *Praelectiones juris canonici*. Romae: Ex Typographia Della Pace, 1877. In: http://sirio.ua.es/libros/BDerecho/juris_canonici_I/ima0090.htm . <Acesso em 09/02/2009>.
- DE LUCA, Marianus. *Institutiones iuris ecclesiastici publici*. Romae: Pustet, 1901.
- DE MATTEI, Roberto. *A Soberania Necessária*. Porto: Editora Civilização, 2002.
- _____. *Guerra Justa, Guerra Santa*. Porto: Editora Civilização, 2002.
- D'ENTRÉVES, A. P. *The Medieval Contribution to Political Thought*. New York: The Humanities, 1959.
- DENZINGER – HÜNERMANN. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. Tradução com base na 40ª edição alemã por José Marino Luz e Johan Konings. São Paulo: Loyola/Paulinas, 2007.
- DES PLACES, Edouard. Le pseudo-Denys l'Aréopagite, sés précurseurs et sa postérité. In: *Dialogues d'histoire ancienne*, sem local, v. 7, n. 1, p. 323-332, 1981.
- DILHAC, Pierre. *Les Accords de Latran*. Rennes: Université de Rennes, 1932.
- DIONÍSIO PSEUDO-AEROPAGITA. *De Ecclesiastica Hierarchia*. Apud: BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. *História da Filosofia Cristã*. Tradução de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 1982.
- _____. *De caelesti Hierarchia*. Apud: BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. *História da Filosofia Cristã*. Tradução de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 1982.
- DOLINGER, Jacob. *Direito Internacional Privado (Parte Geral)*. Rio de Janeiro: Renovar, 2003.
- DÖLLINGER, Johann Joseph Ignaz von. Tradução de Ruy Barbosa. *O Papa e o Concílio*. São Paulo: Saraiva, 1930.
- D'ONORIO, Joël-Benoît. Le Saint-Siège et le droit international. In: Id (coord). *Le Saint-Siège dans les relations internationales*. Paris, Cerf/Cujas, 1989.
- DROZ, Jacques. *Histoire diplomatique de 1648 à 1919*. Paris: Dalloz, 2005.

- DUPRAT, J.-P. Religion et société civile chez Hobbes. In: KING, Preston (Ed.). *Thomas Hobbes – Critical Assessments*. London: Routledge, 1993.
- ETIEMBLE. *Le mythe de Rimbaud - structure du mythe*. Paris: Gallimard, 1961.
- EWELL, Mark. *La O. N. U.* Buenos Aires: Nuevo Orden, 1964.
- FALCO, Mario. *Corso di Diritto Ecclesiastico*. Padova: CEDAM, 1930.
- _____. *Le Prerogative della Santa Sede e la Guerra*. Milano: Fratelli Treves, 1916.
- FALCONI, Carlo. *The Silence of Pius XII*. Traduzido do italiano para o inglês por Bernard Wall. Boston: Little, Brown and Company, 1970.
- _____. *Pope John and the Ecumenical Council*. Traduzido do italiano para o inglês por Muriel Grindrod. New York: The World Publishing Company, 1964.
- FASSÓ, Guido. *Historia de la Filosofia del Derecho*. Tradução do italiano para o espanhol por J. F. L. Navarrete. Madrid: Piramide, 1979.
- FELICIANI, Giorgio. Droit canonique des relations de l'Église catholique avec les États depuis 1917. In: *Revue d'éthique et de théologie morale*, Paris, Cerf, n° 199, p. 87-119, dezembro de 1996.
- FICHTE, J. R. *Considérations destinées a rectifier les jugements du public sur la Révolution Française*. Paris: F. Chamerot, 1858, p. 296-346.
- FINNIS, John. *Aquinas – Moral, Political, and Legal Theory*. Oxford University Press, 1998.
- FONTENELLE, Mons. Renato. *Pio XI*. Tradução de Tasso da Silveira. Petrópolis: Vozes, 1941.
- FOESSEL, Michäel (Ed.) *Modernité et sécularisation, Hans Blumenberg, Karl Löwith, Carl Schmitt, Leo Strauss*. Paris: CNRS, 2007.
- GALVÃO DE SOUSA, José Pedro. *Da representação política*. São Paulo: (sem editora), 1971
- _____, et alii. *Dicionário de Política*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1998.

- _____. *Iniciação à Teoria do Estado*. São Paulo: RT, 1976.
- _____. *O Estado Tecnocrático*. São Paulo: Saraiva, 1973.
- _____. *O Positivismo Jurídico*. São Paulo, 1940.
- GANGI, Calogero. *Persone Fisiche e Persone Giuridiche*. Milano: Giuffrè, 1946.
- GAQUÈRE, François. *Le dialogue irénique Bossuet-Leibniz - La réunion des Eglises en échec (1691-1702)*. Paris: Beauchesne, 1966.
- GARIBOLDI, G. A. *Pio XII, Hitler e Mussolini*. Milano: Mursia, 1988.
- GARIN, Pierre. *Le Problème de la Causalité et Saint Thomas d'Aquin*. Paris: Beauchesne, 1958.
- GETTELL, Raymond G. *História das Idéias Políticas*. Lisboa: Editorial Inquérito, 1936.
- GILSON, Etienne. *A Evolução da Cidade de Deus*. Tradução de J. C. de Oliveira Torres. São Paulo: Herder, 1965.
- _____. *A Filosofia na Idade Média*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- _____. *Le Thomisme*. Paris: Vrin, 1972.
- _____; BOEHNER, Philotheus. *História da Filosofia Cristã*. Tradução de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 1982.
- _____. *Introduction a l'étude de Saint Augustin*. Paris: Vrin, 1982.
- _____. *L'Esprit de la Philosophie Médiévale*. Paris: Vrin, 1948.
- GOBINEAU. *Essai sur l'inégalité des races humaines*. Paris: Libraire de Paris, 5ª edição, sem data.
- GODIN, Christian. *La Totalité*. Vol. 3. Seyssel: Champ Vallon, 2000.
- GONELLA, Guido. *A Reconstrução do Mundo*. Tradução de Afonso J. Rocha. Petrópolis: Vozes, 1945.
- _____. *Verso la 2ª Guerra Mondiale*. Roma: Editori Laterza, 1979.
- GONÇALVES, Pe. Mário Luiz Menezes. *Introdução ao Direito Canônico*. Petrópolis: Vozes, 2004.

GOUSSET. *Exposition des principes du droit canonique*. Paris: LECOFFRE, 1868.

GRABMANN, Martin. *Thomas Aquinas*. New York: Longmans, Green, 1928.

GROTIUS, Hugo. *De iure belli ac pacis Prolegomena*. In:
<http://gallica.bnf.fr/scripts/ConsultationTout.exe?O=N058022&E=0> (Acesso em 20 de Outubro de 2009).

HEGEL, G. W. F. *A Sociedade Civil*. Tradução de Marcos Lutz Müller. Campinas, IFCH/Unicamp, Textos Didáticos, nº 21, setembro de 2000.

_____. *O Estado*. Tradução de Marcos Lutz Müller. Campinas, IFCH/Unicamp, Textos Didáticos, nº 32, maio de 1998.

HELLIN, Iosepho; PALMES, Ferdinando M. *Philosophiae Scholasticae Summa*. Madrid: BAC, 1955.

HERRERA, Carlos Miguel. *Le Droit, le politique, autour de Max Weber, Hans Kelsen, Carl Schmitt*. Paris: Harmattan, 1995.

HERZ, Mônica; HOFFMANN, Andrea Ribeiro. *Organizações Internacionais*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

HILAIRE, Yves-Marie (org.). *Histoire de la papauté*. Tallandier, 2003.

HINSCHIUS, Paul. *Staat und Kirche*. Freiburg: Mohr, 1883.

_____. *Esposizione generale delle Relazione fra lo Stato e la Chiesa*. In: BRUNIALTI, A. *Biblioteca di Scienze politiche*, sem local, Vol. 8, IT: U.T.E.T, 1892.

HITLER, Adolfo. *Minha Luta*. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1962.

HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____. In: *The English Works of Thomas Hobbes*, Vol.II. Editado por Sir Willian Molesworth. Scientia Verlag Aalen, 1966.

HOBSBAWM, Eric. *A Era dos Extremos*. Tradução de Marcos Santarrita. São Paulo: Cia das Letras, 1997.

_____. *A Era dos Impérios*. Tradução de Sieni Maria Campos e Yolanda Steidel de Toledo. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

- HOCHHUTH, Rolf. *The Deputy*. Traduzido do alemão para o inglês por Richard e Clara Winston. New York: Grove Press, 1978.
- HOLLERICH, Michael. Carl Schmitt. In: SCOT, Peter; CAVANAUGH, W. T (editores). *Political Theology*. London: Blackwll Publishing Ltd, 2005.
- HONNEFELDER, Ludger. *João Duns Scotus*. Tradução de R. H. Pich. São Paulo: Loyola, 2010.
- HUGON, E. *La fête spéciale de Jesus Christ roi*. Paris: Pierre Téqui, 1928.
- IUNG, N. *Le Droit Public de L'Église*. Paris: Procure générale du clergé, 1948.
- JANNACCONE, Costantino. *I fondamenti del diritto ecclesiastico internazionale*. Milano: Fiuffrè, 1936.
- JOURNET, Chares. *La Juridiction de L'Église sur la Cité*. Paris: Desclée de Brouwer, 1931.
- JUGNET, L. *La Pensée de Saint Thomas D'Aquin*. Bordas, 1949
- JULG, Jean. *L'Église et les États - histoire des concordats*. Paris: Nouvelle cité, 1990.
- KANT, Immanuel. *A Religião nos limites da simples razão*. Tradução de Artur Morão. Corvilha, 2008.
- KANTOROWICZ, Ernest H. *Os Dois Corpos do Rei*. Tradução de Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- KAPPEL, I. B. A. O discurso institucional legal do ensino religioso e os atravessamentos discursivos. In: *Revista Intertexto*, sem local, UFTM, v.1, n. 1, 2008.
- KRETZMANN, N.; STUMP, E. (orgs.). *The Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge University Press, 1995.
- KUHSE, Helga; SINGER, Peter. *A Companion to Bioethics*. Malden: Blackwll Publishing, 2005.
- LAHR, C. *Manual de Filosofia*. Porto: Apostolado da Imprensa, 1958.
- LABICA, G.; ROBELIN, J. *Politique et Religion*. Paris: L'Harmattan, 1994.
- LACHANCE, Louis. *L'Humanisme politique de Saint Thomas d 'Aquin*. Paris: Sirey, 1964.

- LANCEL, Serge. *Saint Augustin*. Paris: Fayard, 1999.
- LEFORT, Claude. Permanência do Teológico-Político. In: *Pensando o Político*. Tradução de Eliana M. Souza. São Paulo: Paz e Terra, 1991.
- LEJBOWICZ, Agnès. *Philosophie du droit international*. Paris: PUF, 1999.
- LE TOURNEAU, Dominique. *Le Droit de l'Église*. Paris: Le Laurier, 1999.
- LE FUR, Louis. *Le Saint Siège et le droit des gens*. Paris: Recueil Sirey, 1930.
 _____. *Précis de Droit International Public*. Paris: Dalloz, 1939.
- LENZENWEGER, Josef; et alii. *História da Igreja Católica*. Tradução de Fredericus Stein. São Paulo: Loyola, 2006.
- LEROY, Michel. *Le Mythe Jésuite – De Béranger à Michelet*. Paris: PUF, 1992.
- LIBERATORE, Mathieu. *Le Droit Public de L'Église*. Tradução do italiano para o francês por M. Aug. Onclair. Paris: Retaux-Bray, 1888.
- LIMA, Alceu Amoroso. *Política*. Rio de Janeiro: AGIR, 1956.
 _____. *A Igreja e o Mundo Novo*. Rio de Janeiro: Zelio Valverde, 1943.
- LISSKA, A. J. *Aquinas's Theory of Natural Law*. Oxford, 2001.
- LISZT, Franz von. *Derecho Internacional Público*. Barcelona: Gustavo Gili editor, 1929.
- LLOVERA, José M. *Tratado Elemental de Sociologia Cristiana*. Buenos Aires, Editorial Occidente, 1945.
- LÖNNE, Karl-Egon. Germany. In: BUCHANAM, Tom; CONWAY, Martin. *Political Catholicism in Europe, 1918-1965*. Oxford, 1996.
- LORTZ, J. *Histoire de L'Église*. Paris: Payot, 1956.
- LORA, Erminio(org.). *Enchiridon dei Concordati – Due Secoli di Storia dei Rapporti Chiesa-Stato*. Bologna: EDB, 2003.
- LÖWY, Michael. *Redenção e Utopia – o judaísmo libertário na Europa central*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
 _____. *Romantismo e Messianismo*. São Paulo: Perspectiva, 2008.

- LUSCOMBE, David E. Thomas Aquinas and conceptions of hierarchy in the thirteenth century. In: ZIMMERMANN, Albert; KOPP, Clemens (org.). *Miscellanea Mediaevalia*, sem local, n. 19, p. 261-277, 1987.
- MACCREADY, Willian D. Papal Plenitudo Potestatis and the Source of Temporal Authority in Late Medieval Papal Hierocratic Theory. In: *Speculum*, sem local, vol. 48, n° 4, p. 654-674, oct., 1973.
- MACLEAR, J. F. *Church and State in the Modern Age*. Oxford University Press, 1995.
- MAESSCHALCK, Marc. *Religion et identité culturelle chez Fichte*. Huldeshain: Olms, 2000.
- MAGNOLI, Demétrio. Introdução: Além de Hobbes. In: Id (org.). *História da Paz*. São Paulo: Editora Contexto, 2008.
- MARCEL, Gorden (editor). *A Companion to Europe (1900-1945)*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.
- MARIN, Leonard M. Eutanásia e Distanásia. In: Costa, Sérgio Ibiapina Ferreira, et alii. (orgs). *Iniciação à Bioética*. Brasília: Conselho Federal de Medicina, 1998.
- MARITAIN, Jacques. *A Pessoa e o Bem Comum*. Lisboa: Moraes, 1962.
- _____. *O Homem e o Estado*. Tradução de A. Amoroso Lima. Rio de Janeiro: Agir, (sem data).
- _____. *Os Direitos do Homem e a Lei Natural*. Tradução de Afrânio Coutinho. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1947.
- MARCHIONE, Margherita. *Consensus and Controversy – Defending Pope Pius XII*. New York: Paulist Press, 2002
- _____. *Man of Peace*. New York: Paulist Press, 2002.
- _____. *Pope Pius XII – Architect for Peace*. New York: Paulist Press, 2000.
- _____. *Yours Is a Precious Witness: Memoirs of Jews and Catholics in Wartime Italy*. Mahwah: Paulist Press, 1997.
- MAUPIED, F.L.M. *L'Église et les lois éternelles des sociétés humaines*. Paris: Poussielgue-Rusand, 1863.

- MAYEUR, Jean-Marie. *La séparation des Églises et de l'État*. Paris: Ouvrières, 1990.
- MEIER, Heinrich. *Carl Schmitt and Leo Strauss – The hidden dialogue*. Tradução para o inglês por J. H. Lomax. Chicago: The University of Chicago Press, 1995.
- MEINECKE, Friedrich. *Machiavellism – the doctrine of raison d'état and its place in modern history*. New Haven: Yale University Press, 1957.
- MEINVIELLE, Julio. *Entre la Iglesia y el Tercer Reich*. Buenos Aires: Ed. ADSUM, 1937.
- MELLO, Celso D. de Albuquerque. *Curso de Direito Internacional Público*. Vol. I. Rio de Janeiro: Renovar, 2002.
- MESSINEO, A. *Il diritto internazionale nella dottrina cattolica*. Roma: La Civiltà Cattolica, 1944.
- MIDGLEY, E.B.F. *Leviathan, uma visão teológica*. Tradução de Oscar e Angela Morais. São Paulo: Nerman, 1988.
- MÍSSIO, Edvaldo Renê. *A Concepção de Lei Natural em Tomás de Aquino*. 2002. 138 f. (Mestrado em Filosofia). Curso de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.
- MITTERRAND, Jacques. *La Politique Extérieure du Vatican*. Paris: Dervy-Livres, 1959.
- MONOD, Jean-Claude. *La querelle de la sécularisation, de Hegel à Blumenberg*. Paris: Vrin, 2002.
- _____. *Penser l'ennemi, affronter l'exception. Réflexions critiques sur l'actualité de Schmitt*. Paris: La Découverte, coll. Armillaire, 2007.
- MOREAU, E. et alii. *Historie de L'église – la crise religieuse du XVIe siècle*. Paris: Bloud & Gay, 1950.
- MOSCA, G. *História das Doutrinas Políticas*. Tradução de Marco Aurélio de Moura Matos. Rio de Janeiro, 1968.
- MULLER, A. The Organization of The International Society. In: RYAN, John A; BOLAND, Francis J. (org.) *Catholic Principles of Politics*. New York: The Macmillian Company, 1943.

- MULLER, Jan-Werner. *A dangerous Mind, Carl Schmitt in Post War European Thought*. London: Yale University Press, 2003.
- NEMO, Philippe (org.). *Histoire des Idées Politique dans l'Antiquité et au Moyen Age*. Paris: PUF, 1990.
- NIARDI, George Augusto. *Fundamentos Tomistas na Formulação e Desenvolvimento do Direito Internacional Público*. 2002. 129 f. (Doutorado em Direito Internacional). Curso de Pós-Graduação em Direito Internacional, Universidade de São Paulo (USP), São Paulo.
- NICOLETTI, Michelle. *Trascendenza e Potere – La teologia politica di Carl Schmitt*. Brescia: Morcelliana, 1990.
- NOVAES FILHO, Moacyr Ayres. *O objeto da metafísica e Deus segundo Tomás de Aquino no Proêmio do Comentário à Metafísica de Aristóteles*. (sem data/editora).
- NOVALIS. Europe ou la Chrétienté. In: *Oeuvres completes*. Vol. I. Paris: Gallimard, 1975, p. 307-323
- O'BRIEN, Mary Consilia. *Principios de Sociologia Cristiana*. Buenos Aires: Editorial Poblet, 1948.
- OTTAVIANI, A. *Institutiones iuris publici ecclesiastici*. Romae: Typis Polyglotis Vaticanis, 1935.
- OUSSET, Jean. *Action*. Tradução do ingles para o francês por Arthur E. Slater. Norfolk, 2002.
- _____. *Patrie, Nation, État*. Paris: Montalza, 1971.
- _____. *Pour qu'il Regne*. Paris: La Cité Catholique, 1959.
- PALÁCIOS, Marisa et alii (org.). *Ética, Ciência e Saúde – desafios da bioética*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- PALLIERI, Giorgio Balladore. *Il Diritto Internazionale Ecclesiastico*. Padova: CEDAM, 1940.
- PAQUET, Louis-Adolphe. *Droit Public de L'Eglise: L'Eglise et l'Education*. Québec: Laflamme, 1916.
- PASCAL, G. de. *L'Église et le Droit des Gens*. Paris: Bloud et Barral, 1901.

- PASSELECQ, Georges; SUCHECKY, Bernard. *L'Encyclique Cachée de Pie XI*. Paris: La Découverte, 1995.
- PECEQUILO, Cristina Soreanu. *Introdução às Relações Internacionais*. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.
- PELLEGRINO, Carlos Roberto. *História da Ordem Internacional*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.
- PÉRIN, Charles. *Les Lois de la Société Chrétienne*. Paris: Lecoffre Fils e Cie, 1875.
- PETRONCELLI, Mario. *Corso di Diritto Ecclesiastico*. Milano: Dott. A. Giuffrè, 1946.
- PIO X. *Vehementer nos*. In: <http://www.papalencyclicals.net/Pius10/p10law.htm> <Acesso em 27/02/2008>.
- PLATTS, Mark (org.) *Dilemas éticos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1997.
- POLIAKOV, Léon. *Les totalitarismes du XX siècle*. Paris: Fayard, 1987.
- POLIN, Claude. *Le Totalitarisme*. Paris: PUF, 1982.
- POPPER, Karl. *The open society and its enemies: Hegel and Marx*. Vol. II. New York: Routledge, 1995.
- RAUSCHNING, Hermann. *Hitler me dijo*. Buenos Aires: Hachette, 1940.
- RICCARDI, Andrea (org.). *Le chiese di Pio XII*. Roma Laterza: Fayard, 1987.
- _____. *Le Politique della Chiesa*. Milano: San Paolo, 1997.
- RIESE, W. *La pensée morale en médecine*. Paris: PUF, 1954.
- RIOS, André Rangel. *Bioética no Brasil*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1999.
- RODDE, Abbé Dominique. *Pie XI et le Christ-Roi*. Paris: Sicre Éditions Paris, 2004.
- ROGIER, L. J.; AUBERT, R.; et alii (direção). *Nova História da Igreja*. Tomo II – A Idade Média. Tradução de João Fagundes Hauck. Petrópolis: Vozes, 1974.
- ROMANO, Roberto. A Figura do Leviatã. In: *Revista Philosophica*, São Cristóvão, Universidade Federal de Sergipe, n. 9, (sem data).

- _____. A Igualdade - Considerações Críticas. In: *Revista Brasileira de Direito Constitucional*, São Paulo, Vol. 2, Fac. 2, p. 29-50, 07/2003.
- _____. *Brasil: Igreja contra o Estado (crítica ao populismo católico)*. São Paulo: Kairós, 1979.
- _____. *Conservadorismo Romântico – origem do totalitarismo*. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- _____. *Corpo e Cristal: Marx Romântico*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1985.
- _____. Democracia e Direito Natural em Spinoza. *Foglio Spinoziano*, Urbina (Itália) Vol. 1, p.15-42, 05/2007.
- _____. Ensaio para um Posfácio. In: *A Paz Perpétua – um projeto para hoje*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2004.
- _____. Igreja Domesticadora de Massas ou Fonte do Direito Coletivo e Individual? Uma Aporia Pós-Conciliar. In: *Primeira Versão*. n° 9. Campinas: IFCH/UNICAMP, 1990.
- _____. *Lux in Tenebris*. São Paulo: Cortez, 1987.
- _____. *Moral e Ciência*. São Paulo: Senac, 2003.
- _____. *O Caldeirão de Medéia*. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- _____. *O desafio do Islã e outros desafios*. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- _____. Os laços do orgulho. Reflexões sobre a política e o mal. *UNIMONTES CIENTÍFICA*. Montes Claros, v. 6, n. 1, jan./jun., 2004.
- _____. O Público e o Privado. In: HEIMANN, Liza Sterman et alii (org.) *O Público e o Privado na Saúde*. São Paulo: Editora HUCITEC, 2005, p. 23-41.
- _____. Paz de Westfália. In: MAGNOLI, Demétrio (org.). *História da Paz*. São Paulo: Contexto, 2008.
- _____. *Ponta de Lança*. São Paulo: Lazuli e Companhia Editora Nacional, 2006.

_____. Reflexões sobre o Estado e os juizes. In: *Cadernos da Escola do Legislativo*, Belo Horizonte, v.09, n. 14, p. 207-238, jan/dez de 2007.

_____. Reflexões sobre impostos e *raison d'État*. *Revista de Economia do Mackenzie*, São Paulo, ano 2, n. 2, p. 75-96.

_____. *Silêncio e Ruído*. Campinas: UNICAMP, 1996.

_____. Soberania, segredo, Estado democrático. In: *Política Externa*. São Paulo, Vol. 13, n. 1, junho/agosto de 2004.

RUFFINI, Francesco. *Relazioni tra Stato e Chiesa*. Bologna: Il Mulino, 1974.

RYAN, John A; BOLAND, Francis J. *Catholic Principles of Politics*. New York: Macmillan, 1943.

SACCHI, Mario Enrique. *Aristóteles, Santo Tomás de Aquino y el Orden Militar*. Buenos Aires: Cruz y Fierro: 1982.

SALVADOR, Carlos Corral. *Derecho Internacional Concordatário*. BAC, 2009.

SARAIVA, J. F. S. *Relações Internacionais – Dois Séculos de História (1815-1947)*. Brasília: IBRI, 2001.

SÉROUYA, Henri. *Le Problème Philosophique de la Guerre et de la Paix*. Paris: Le Nouvelle Édition, 1946.

SCADUTO, Francesco. *Guarentigie pontificie e relazioni fra stato e chiesa: (legge 13 maggio 1871)*. Torino: Ermano Loescher, 1884. In: <http://www.archive.org/stream/guarentigiepont01scadgoog> <Acesso em 20 de abril de 2009>.

SCANTIBURGO, João de. A Justiça nas Relações Internacionais. In: *Hora Presente*, São Paulo, ano VII, n. 18, fev.197, p. 213.

SCHMITT, Carl. Grand espace contre universalisme (1939). In: BENOIST, Alain (org.). *Du politique – Légalité et légitimité et autres essais*. Puiseaux: Pardès, 1990.

_____. *La Dictadura*. Tradução do alemão para o espanhol por José Díaz García. Madrid: Alianza Editorial, 2003.

_____. Les formes de l'impérialisme en droit international moderne (1932). In: BENOIST, Alain (org.). *Du politique – Légalité et légitimité et autres essais*. Puiseaux: Pardès, 1990.

_____. L'unité du monde – I (1952) e II (1951). In: BENOIST, Alain (org.). *Du politique – Légalité et légitimité et autres essais*. Puiseaux: Pardès, 1990.

_____. *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes*. Paris: Éditions du Seuil, 2002.

_____. *La guerre civile mondiale, essais (1943-1978)*. Maisons-Alfort: ÈRE Ed., S/D.

_____. La Société des Nations et l'Europe (1928). In: BENOIST, Alain (org.). *Du politique – Légalité et légitimité et autres essais*. Puiseaux: Pardès, 1990.

_____. *Machiavel, Clausewitz, Droit et politique face aux défis de l'histoire*. Paris: Krisis Ed, 2007.

_____. Romantisme Politique. In: BENOIST, Alain de (organizador dos textos escolhidos). *Du Politique – Legalité et légitimité et autres essais*. Tradução de Pierre Linn. Puiseaux: Pardès, 1990, p. 01-17.

_____. *Roman Catholicism and Political Form*. Tradução do alemão para o inglês por G. L. Ulmen. London: Greenwood press, 1996.

_____. Souveraineté de l'État et liberté des mers, opposition de la Terre et de la Mer dans le droit international des temps modernes (1943). In: BENOIST, Alain (org.). *Du politique – Légalité et légitimité et autres essais*. Puiseaux: Pardès, 1990.

_____. *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*. Tradução do alemão para o inglês por G. L. Ulmen. New York: Telos, 2003.

_____. *Théologie Politique*. Tradução do alemão para o francês por J-L Schlegel. Paris: Gallimard, 1988.

- _____. *The Visibility of The Church*. Tradução do alemão para o inglês por G. L. Ulmen. London: Greenwood press, 1996.
- SHIRER, Willian L. *Ascensão e Queda do Terceiro Reich*. Vol. I. Tradução de Pedro Pomar. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1964.
- SILVA, Carlos Henrique Debenedito. Quando o Tratamento Oncológico Pode ser Fútil? Do Ponto de Vista do Saber-Fazer Médico. In: *Revista Brasileira de Cancerologia*, Rio de Janeiro, Inca, n. 54(4), p. 401-410, 2008.
- SIGMUND, Paul E. *St. Thomas Aquinas on Politics and Ethics*. New York: Norton, 1988.
- STACE, W. T. *The Philosophy of Hegel*. New York: Dover, 1955.
- STORME, Tristan. *Carl Schmitt et le marcionisme, l' impossibilité théologico-politique d'un oecuménisme judéo-chrétien?* Paris: Cerf, 2008.
- STRATMANN, Franziskus. *Cristo e o Estado*. Lisboa: Editorial Aster, 1956.
- STREFLING, Sérgio Ricardo. *Igreja e Poder*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- SUAREZ, Francisco. *De Legibus*. Edição bilingue (Latim – Espanhol). Tradução de L. PEREÑA et alii. Madrid: Instituto Francisco de Vitoria, 1975.
- _____. *Defensio fidei catholicae*. Edição Bilingue (Latim- Espanhol). Madrid: Instituto de Estudios Politicos, 1970.
- _____. *Las Leys*. Edição bilingue: versão espanhola por J. R. E. Muniozgueren. Madrid: Instituto de Estudios Politicos, 1967.
- TAPARELLI D'AZEGLIO, Luigi. *Essai Théorique de Droit Naturel*. Vol. I. Tournai: Editeur Pontifical, 1875.
- _____. *Curso de Direito Natural*. Tradução de Nicolau l'Rossetti. São Paulo: Anchieta, 1945.
- TARQUINI, Camilo. *Les Principes du Droit Public*. Tradução do italiano para o francês por Auguste Onclair. Bruxelles: H. Goemaére, 1878.
- _____. *Instituciones de derecho público eclesiástico*. Tradução do italiano para o espanhol por D. A. Manjón. Granada: Imp. y Lib. de D. José López Guevara. In:

http://www.archive.org/stream/institucionesde00tarqgoog/institucionesde00tarqgoog_djvu.txt . (Acesso em 10/02/2009).

TERRONE, Luiz. *Pio XI*. Niteroi: Escolas Profissionais Salesianas, 1942.

THE VERSAILLES TREATY. In:
<http://history.sandiego.edu/gen/text/versaillestreaty/vercontents.html> (acesso em 29 de Outubro de 2009).

TIERNEY, Brian. *The Crisis of Church and State, 1050-1300*. Toronto: University of Toronto Press, 1996.

TONQUÉDEC, Joseph de. *La critique de la connaissance*. Paris: Gabriel Beauchesne, 1929.

TORNIELLI, Andrea. *Pio XII*. Milano: Arnoldo Mondadori Editore, 2008.

TORRES, Silvia Faber. *O Princípio da Subsidiariedade no Direito Público Contemporâneo*. São Paulo: Renovar, 2001.

TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Universidade de Brasília, 1968.

ULLMANN, Walter. *The Growth of Papal Government in the Middle Ages*. London: Methuen & CO. LTD, 1995.

VATICANO. *Codex Iuris Canonici*. Edição anotada pelo Cardeal Petro Gasparri. Typis Polyglottis Vaticanis, 1948.

VALLAURI, Luigi Lombardi; DILCHER, Gerhard (orgs). *Cristianesimo, Secolarizzazione e Diritto Moderno*. Milano: Giuffrè, 1981.

VARGA, Andrew. *Problemas de Bioética*. UNISINOS: São Leopoldo, 2005.

VENNERI, G.; FERRARA, P. O. Alcide De Gasperi and Antonio Messineo: a Spiritual Idea of Politics and a Pragmatic Idea of Religion? In: *Religion, State & Society*, sem local, vol. 37, n. 1/2, p. 116-129, March/June 2009,

VIAN, Giovanni Maria. Il silenzio di Pio XII: alle origini della leggenda nera. *Archivum Historiae Pontificiae*. Vaticano, 42, 2004, p. 223-229.

_____ (org.) *In difesa di Pio XII*. Venezia: Marsilio Editori, 2009.

- VILLEY, Michel. *A formação do pensamento jurídico moderno*. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. *O direito e os direitos humanos*. Tradução de M. E. de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- _____. *Questions de saint Thomas sur le droit et la politique*. Paris: PUF, 1987.
- VITÓRIA, Francisco. *Sobre los indios*. Tradução de Luis Frayle Delgado. Madrid: Tecnos, 1998.
- VOEGELIN, Eric. *A Nova Ciência da Política*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1979.
- _____. *Hitler e os Alemães*. Tradução de Elpídio Mário Dantas Fonseca. São Paulo: Realizações, 2008.
- WAGON, Henri. *Concordats et Droit International*. Gembloux: J. Duculot, 1935.
- WATT, John A. *The Theory of Papal Monarchy in the thirteenth century*. New York: Fordham University Press, 1965.
- WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. Vol. I. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: UnB, 1994
- _____. *Economia e Sociedade*. Vol II. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. São Paulo: Imprensa Oficial, 2004.
- WEIMAR CONSTITUTION In:
http://www.zum.de/psm/weimar/weimar_vve.php#Third%20Chapter%20:%20Religion%20and%20Religious%20Communities.
- WERNZ-VIDAL. *Ius Canonicum*. Tomus I e II. Romae: Universitatis Gregoriana, 1938.
- WHITE, Matthew. *Source List and Detailed Death Tolls for the Twentieth Century Hemoclysm*. In: <http://users.erols.com/mwhite28/warstat1.htm> (acesso em 06/12/2010).
- WHITE, R. J.; ANGSTWURM, H.; DE PAULA, I. C. *The determination of brain death and its relationship to human death*. Vaticano: Pontifical Academy of Science, 1989.

WILLEMS, C. *Institutiones Philosophicae*. Treveris: Ex Officina ad S. Paulinum, 1906.

ZARKA, Yves Charles (org.). *Aspects de la pensée médiévale dans la philosophie politique moderne*. Paris: PUF, 1999.

ANEXO I

Apresento a definição de Wernz-Vidal dos documentos da Igreja emitidos pelo Romano Pontífice: "Uma **Constituição**, em sentido estrito, designa uma lei produzida pelo príncipe supremo, no foro eclesiástico é a verdadeira lei que o Romano Pontífice anuncia por escrito, pela força da sua autoridade espiritual. E do mesmo modo, em sentido mais amplo, o mesmo nome de *constituições* também se aplica a outras leis eclesiásticas; assim, as *Constituições da Sé Apostólica* compreendem também os decretos e as respostas dadas pelas *Congregações* da Cúria Romana. **Divisão.** As Constituições dos Romanos Pontífices dividem-se: a) por razão de influência e âmbito, em universais e particulares; gerais, pessoais e especiais; b) por razão da ocasião na qual são divulgadas, em Decretos ou Motu Proprio (As Próprias Movimentações da Alma) e em Decretais, isto é, epístolas sem respostas, ou sem relação de outras pessoas, ou posteriores a uma certa relação feita; e não raro com esses nomes; por exemplo, "Decretos" são usados indistintamente; c) pela razão da forma, em Bulas, Breves, em Encíclicas (isto é, epístolas), Chirographa [manuscritos] em (simples) Cartas Apostólicas. (...) Os Romanos Pontífices, em substituição aos Apóstolos e por viva voz do próprio Cristo Senhor e sem escritura, por nenhuma lei serão proibidos de dar e transmitir leis e não estarão sujeitos a certa forma. A partir deste momento, pelo direito divino, natural e positivo, eles têm plena liberdade de escolher a forma da legislação que, conforme a diversidade dos tempos, considerem melhor, contanto que sempre sejam preservadas as que se requerem, pelo menos pela natureza da coisa. Pela maneira de proceder, na verdade, recuperada na forma escrita, para que seja evitada a incerteza sobre a lei, promulgam suas leis. Da forma que os Romanos Pontífices revestem, há Bulas, Breves, Chirographa [manuscritos], Alocuções e Máximas [*Oracula viva vocis*]. As **Bulas** são cartas pontificias abertas ou manifestas; são escritas em forma solene, com muitas cláusulas, e versam sobre as coisas mais graves. Ordinariamente vêm em língua latina, num pergaminho grande e grosso, mas em caracteres latinos comuns, e com a data aposta conforme

o costume do calendário dos antigos romanos; mas depois do Motu proprio de Leão XIII, não são mais pesadas moedas de chumbo (das quais as Bulas receberam o nome), senão diante de certos assuntos de maior peso. As Bulas começam com o nome do Romano Pontífice, ao qual não se acrescenta o número, mas no mesmo lugar se prendem as palavras "(O Piedoso) Bispo servo dos servos de Deus"; podem ser preparados e registrados vários dicastérios, e sempre são preparados pela Chancelaria Apostólica, por um Cardeal Chanceler e por um Cardeal Secretário, ou por um Prefeito da mesma Congregação à qual pertence o assunto de que se trata na Bula. Há Bulas mais solenes, por exemplo, as de canonização, que são assinadas pelo próprio Romano Pontífice e pelos Cardeais. Os **Breves** são cartas apostólicas que, por mandato geral ou especial do Romano Pontífice, são exaradas num pergaminho oblongo e fino, em língua, na maioria das vezes, latina. O nome do Pontífice é anunciado com o número, por exemplo, Leão papa XIII; o estilo é simples, faltam as inúmeras cláusulas das Bulas, a data é escrita segundo o calendário agora aceito; falta a assinatura do Romano Pontífice, mas no lugar dele, os Breves são assinados por um Cardeal Secretário de Estado; ou, se o peso for menor, diante disso, são expedidos pelo Chanceler dos Breves "sob o anel do pescador", também encerrados com o endereçamento. Diz-se *Motu proprio* os atos ou cartas apostólicos que têm as palavras escritas, não são endereçados a ninguém em particular e são assinados somente pelo Romano Pontífice. Ainda, sem dúvida, por esta forma algumas vezes os assuntos graves da Igreja são escritos e publicados. Os exemplos estão, na maioria das vezes, em *Acta Apostolicae Sedis*. As **Cartas Apostólicas** são, antes de tudo, as próprias Bulas e Breves que, se não têm a forma de Bula ou de Breve, conservam-se, porém, próximas pelo assunto de peso mais grave. Chamam-se **Cartas Encíclicas** as próprias cartas apostólicas dirigidas ao Orbe católico ou aos bispos de alguma região. Elas transmitem, sobretudo, a doutrina e graves exortações e, não raro, também contêm advertências disciplinares previamente mencionadas. As **Epístolas Apostólicas** se dão sob forma mais simples e no final são registradas em nome do Pontífice, porque se se trata de assuntos do máximo peso e são dirigidas à Igreja universal ou aos bispos

de alguma região; algumas vezes são chamadas de epístolas encíclicas. Chamam-se *Chirographa* [Manuscritos] as cartas escritas pela mão do próprio Pontífice ou, pelo menos, assinadas. Nas *Acta Apostolicae Sedis*, os atos pontifícios se colocam nesta ordem: Cartas Encíclicas; Cartas Decretais; Epístolas Apostólicas; *Motu próprio*; *Chirographa* [Manuscritos]; Constituições Apostólicas; Epístolas; Sermões; Sacro Consistório; Convenções; Notificações sem nenhuma assinatura." "Constitutio cum sensu stricto denotet legem a supremo principe latam, in foro ecclesiastico est vera lex a Rom. Pontifice vi suae iurisdictionis spiritualis scripto lata. At quemadmodum idem nomen constitutionum sensu lato aliis quoque legibus ecclesiasticis applicatur, ita Constitutiones Sedis Apostolicae comprehendunt etiam decreta et responsa a Congregationibus Curiae Romanae data. **Divisio.** Constitutiones Romanorum Pontificum dividuntur: a) ratione vis et ambitus in universales et particulares; generales et singulares et speciales; b) ratione occasionis, qua latae sunt, in Decreta sive Motus proprios atque in Decretales i. e. epistolas sive responsa, prout sine aliorum relatione aut non nisi post relationem quandam factam datae fuerunt; at non raro haec nomina v. g. Decreta, Decretales promiscue adhibentur; c) ratione formae in Bullas et Brevia, in Encyclicas i. e. litteras, in Chirographa, in (simplices) Litteras Apostolicas. (...) Romani Pontifices pro more Apostolorum atque ipsius Christi Domini viva voce et sine scriptura leges dare et tradere nullo iure prohibentur neque certae sunt adstricti. Hinc ex iure divino naturali et positivo plenam habent libertatem seligendi formam legislationis quam pro diversitate temporum meliorem existimant, dummodo ea semper servantur, quae saltem ex natura rei requiruntur. Ex praxi vero recepta ad vitandam iuris incertitudinem ordinarie in forma scripta, leges suas promulgant. Ex forma quam Pontificiae Constitutiones induunt habentur, Bullae, Brevia, Chirographa, Allocutiones, et Oracula vivae vocis. **Bullae** sunt litterae pontificiae apertae sive patentes, scribuntur in forma sollemni cum multis clausulis, de rebus gravioribus, ordinarie lingua latina, in magna et crassa membrana, nunc communibus characteribus latinis et datis pro more calendarii antiquorum Romanorum appositis, sed post cit. Mot. propr. Leonis XIII non amplius

appenduntur plumbea numismata, (a quibus Bullae nomen acceperant), nisi pro certis negotiis maioris momenti. Bullae incipiunt cum nomine Romani Pontificis cui numerus non additur, sed illico subiunguntur verba (Pius) "Episcopus servus servorum Dei"; variis in dicasteriis praeparari et registrari possunt, at semper per Cancellariam Apostolicam expediuntur a Cardinali Cancellario et a Card. Secretar. vel a Card. Praef. illius Congregat. ad quam pertinet negotium de quo in Bulla agitur. Sollemniores v. gr. canonizationis subscribuntur ab ipso R. P. et a Cardinalibus. **Brevia** sunt litterae apostolicae, quae ex mandato generali vel speciali Romani Pontificis in oblonga et tenui membrana, characteribus ordinariis, lingua plerumque latina exarantur. Praemittitur nomen Pontificis cum numero v. g. Leo PP. XIII; stilus est simplex, desunt multiplices clausulae Bullarum, data scribuntur secundum calendarium nunc receptum, deest subscriptio Romani Pontificis, sed eius loco Brevia subscribuntur a Cardinali Secretario Status vel, si minoris momenti sint pro hoc, a cancellario Brevium atque expediuntur "sub annulo piscatoris" etiam clausa cum directione adscripta. **Motu proprio** decreta illa acta vel litterae apostolicae dicuntur, quae illa verba inscripta habent, ad neminem in particulari diriguntur et a solo Romano Pontifice subsignantur. Etiam res valde graves Ecclesiae interdum hac forma ordinantur et publicantur. Exempla in A.A.S. plurima. **Litterae Apostolicae** imprimis sunt ipsae Bullae et Brevia, quod si non formam Bullae aut Brevis, servantur tamen circa res gravioris momenti. **Litterae Encyclicae** dicuntur ipsae litterae apostolicae ad catholicum Orbem vel ad Episcopos alicuius regionis directae, quae praesertim doctrinam atque graves exhortationes et monita tradunt atque non raro etiam disciplinaria praescripta continent. **Epistolae Apostolicae** simpliciore sub forma dantur et Pontificis nomine in fine subsignantur: quod si de re maximi momenti agatur et ad universam Ecclesiam vel ad Episcopos alicuius regionis diriguntur nonnunquam dicuntur epistolae encyclicae. **Chirographa** dicuntur litterae ipsa manu Pontificis scriptae aut saltem signatae. In A. A. S. acta Pontificia hoc ordine ponuntur: Litterae Encyclicae; - Litterae Decretales; - Epistolae Apostolicae; - Motu proprio; - Chirographa; - Constitutiones Apostolicae; - Litterae Apostolicae; - Epistolae; -

Sermones; - Sacrum Consistorium; Conventiones; Notificationes sine ullasubscriptione." (minha tradução/minha chave) WERNZ-VIDAL. Op. Cit, Tomus I, p. 274-281.