

III

A Reconciliação com o Mundo Moderno

ERA PRECISO REAGIR. PIO XI, COM A «QUADRAGESIMO Anno» e com a criação da Ação Católica, em 1922, ou seja, com a criação oficial do apostolado dos leigos, dá um primeiro passo nesse sentido. A criação da Ação Católica representava o reconhecimento de descristianização dos povos oficialmente chamados católicos, porque eram batizados ao nascerem, mas que, na verdade, eram em sua maioria ateus ou indiferentes.

A grande transformação pela qual passaria a Igreja no século XX, porém, tem realmente início durante a Segunda Guerra Mundial, e tem seu principal foco na França. O livro *L'Eglise en Marche* (Catolicismo de Vanguarda), já citado, uma antologia de textos e documentos do catolicismo francês, organizada por Jean-Marie Domenach e Robert de Montalvan, faz um excelente relato dessa renovação do catolicismo, que prepararia o clima para o surgimento de João XXIII, suas encíclicas e o Concílio Vaticano II.

Essa renovação, que teve início durante a Segunda Guerra Mundial, é uma renovação profunda que vai atingir todos os setores da Igreja. Neste trabalho estamos preocupados com as transformações políticas por que vem passando a Igreja. Não é possível, porém, compreendê-las sem que as situemos dentro desse processo geral de renovação da Igreja no campo teológico, apostólico, bíblico e litúrgico que então tem início.

No campo teológico e filosófico a figura mais importante é a de Teilhard de Chardin, o grande cientista e pensador jesuíta. Suas obras são escritas principalmente durante os anos trinta, mas só começaram a ser publicadas após sua morte, em 1954. Em vida não pôde publicar seus trabalhos, proibido pela Santa Sé. Teilhard de Chardin realiza um gigantesco e ousado esforço de síntese, propondo-nos uma visão global e integrada do universo, da sua evolução, do surgimento do homem e do seu destino. E através dessa visão, ao mesmo tempo científica e teológica, torna-se responsável pela mais extraordinária tentativa do nosso tempo, a de reconciliar a fé e a ciência, que desde os tempos de Galileu haviam entrado em profundo conflito. Esta tarefa, naturalmente, já tem uma importância extraordinária no processo de reconciliação da religião com o mundo moderno.

Mais do que uma simples apologética da fé cristã, o fenomenologismo de Teilhard de Chardin nos apresenta uma visão global, cósmica, do mundo. Esta visão, porém, é uma visão histórica. A obra de Teilhard de Chardin é uma cosmogênese. Partindo do princípio da evolução que, em sua qualidade de eminente paleontólogo, naturalmente adotou, o padre jesuíta desenvolveu uma concepção globalizante e histórica do mundo, a qual, partindo do momento da criação, desenvolve-se em um movimento espiral; primeiro, através da cosmogênese propriamente dita; depois, através da antropogênese, a partir do aparecimento do homem, e, finalmente, através de uma cristogênese, a partir do aparecimento de Cristo até o ponto Ômega.

Essa visão histórica, baseada em uma concepção finalista de contínuo aperfeiçoamento do universo, que se converge para o homem e para o ponto Ômega, identificado com Deus, está na base do método de Chardin, que uma vez declarou:

«A história invade, pouco a pouco, todas as disciplinas, desde a metafísica até a físico-química, a ponto de que tende a cons-

tituir-se ... uma espécie de ciência única do real que poderia chamar-se de 'a história única do real'.»³³

Esta história é regida por uma lei fundamental, ou, para sermos mais precisos, por duas leis interdependentes: as leis da complexidade crescente e do surgimento da consciência. O mundo tende a tornar-se cada vez mais complexo, entendendo-se essa complexidade também como um processo de organização. O mundo material, que assim vai-se organizando e ganhando complexidade, desemboca na consciência. A consciência é, portanto, função da complexidade. Surge e dá mais consistência e unidade à matéria da qual é a força organizadora, à medida que esta vai, dentro do processo evolutivo, se tornando cada vez mais complexa e organizada. Em resumo, conforme observa Conrado Detrez em um excelente trabalho de síntese sobre a obra de Chardin:

«Para Teilhard, a matéria e o espírito são duas expressões de uma só realidade, uma dependendo da outra para constituir o cosmos. Pois se não houvesse matéria a organizar, não haveria consciência a se manifestar. Se não houvesse consciência ou força de integração, não haveria matéria organizada mas volatilizada. Em vez de cosmos, haveria caos.»³⁴

Nessas idéias está o centro do pensamento de Chardin. Ele mesmo o declara na conclusão de *O Fenômeno Humano*, quando escreve:

«Reduzida, com efeito, ao seu cerne mais puro, a substância das longas páginas que precedem, reduz-se inteiramente a esta simples afirmação que, se o universo nos aparece sideralmente como em vias de expansão espacial (do Infimo ao Imenso), do mesmo modo e ainda mais claramente, ele se nos apresenta, físico-quimicamente, como em vias de *enrolamento* orgânico sobre si próprio (do muito simples ao extremamente complicado) — achando-se este enrolamento particular 'de complexidade' experimentalmente ligado a um aumento correlativo da interiorização, quer dizer, de psique ou consciência.»³⁵

³³ CHARDIN, Pierre Teilhard de, *La Vision du Passé*, citado em GARAUDY, Roger, *Perspectiva do Homem*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1966, p. 175.

³⁴ DETREZ, Conrado, "A História e o Universo, Segundo Teilhard de Chardin", em *Paz e Terra* n. 2, setembro 1966, p. 20.

³⁵ CHARDIN, Pierre Teilhard de, *O Fenômeno Humano* (tradução de *Le Phénomène Humain*), São Paulo, Herder, 1965, p. 333.

Uma primeira observação que imediatamente nos ocorre diante de uma tal teoria é a sua extraordinária ousadia. Teilhard de Chardin não parece limitar-se nem por considerações de ordem científica nem pela preocupação com a ortodoxia católica. Diz mais e com mais liberdade do que um cientista puro, que quisesse ater-se exclusivamente às descobertas de suas pesquisas. Por outro lado, sem se intitular um teólogo, constrói uma teologia dinâmica, histórica, em frontal oposição à teologia e à filosofia tomista, essencialmente estática, preocupada em definir e classificar um mundo que essencialmente não muda (não obstante os conceitos metafísicos de potência e ato, que poderiam ser a base de uma concepção mais dinâmica).

Essa visão histórica de Teilhard de Chardin, que assim devolve ao cristianismo sua tradição judaica e bíblica, no sentido de identificar o mundo e, particularmente, o povo eleito com um processo histórico de salvação coletiva, é, além disso, uma visão otimista, senão utópica. Conforme nos diz ele:

«O êxito da hominização é necessário, fatal, garantido ... nada pode deter o Homem na sua marcha para a unificação social, para o desenvolvimento (libertador do espírito) da máquina e dos automatismos para o 'tudo ensaiar' e o 'tudo pensar' até o fim.»²⁰

Dentro dessa perspectiva histórica e otimista, em que o mundo é visto dentro de um contínuo processo de aperfeiçoamento, o mal deixa de se confundir com o pecado. Este passa a ser muito mais limitado do que aquele. O mal está espalhado pelo mundo todo, à medida que há desordens, malogro da evolução, decomposição e morte, solidão e angústia, à medida que o mundo parte do imperfeito para o perfeito. Mas o pecado é algo muito mais limitado. Conforme observa Paul Chauchard:

«Os malogros e as monstruosidades da evolução de um mundo em formação deram lugar às inseqüências do homem que, bem freqüentemente, não eram pecados: ignorância, erro, tolice,

²⁰ *Idem*, p. 341.

desconhecimento das conseqüências dos atos e dos deveres humanos, inúmeros determinismos a limitar juízo e liberdade.»³⁷

Ora, evidentemente, as conseqüências de ordem moral da obra de Chardin não se limitam a problemas como o do conceito de pecado. Há, também, as implicações sociais e políticas que nos interessam neste trabalho, justificando o rápido resumo que fizemos do seu pensamento.

Estas implicações políticas da obra de Chardin estão relacionadas com o otimismo de sua visão do mundo, com seu caráter antropocêntrico, com a adoção de um método fenomenológico e histórico, e com a ousadia com que trata todos os problemas.

O otimismo de Chardin é uma das características centrais de seu pensamento. Disse ele uma certa ocasião:

«Demasiado fácil seria dispensar de agir, discorrendo sobre a decrepitude das civilizações; ou mesmo sobre o próximo fim do mundo!... Por mais crítico que seja, o que hoje se passa deve ser uma crise de progresso.»³⁸

A caminhada do homem para o ponto Ômega tem um nítido sentido de progresso e de realização cada vez maior. O progresso da Humanidade distingue-se por um caráter convergente, através do qual ocorre um processo de «socialização» e de «personalização». A socialização desenvolve-se à medida que a organização social vai se tornando cada vez mais complexa e os homens cada vez mais integrados e dependentes dessa organização. Com o desenvolvimento da socialização progride também o processo de personalização, através do qual o homem, usufruindo de trocas intelectuais cada vez mais ricas e complexas, alcança níveis de realização intelectual e espiritual cada vez mais altos.

³⁷ CHAUCHARD, Paul, *O Homem em Teilhard de Chardin (L'Être Humain selon Teilhard de Chardin)*, São Paulo, Herder, 1963, p. 55.

³⁸ CHARDIN, Teilhard de, "Sauvons l'Humanité" em *Construire la Terre*, citado por CUYPERS, Hubert, *Teilhard, Pró ou Contra*, Petrópolis, Vozes, 1967, p. 6.

Esse sentido otimista de Teilhard de Chardin foi muito bem salientado pelo teólogo francês J. Daniélou quando afirmou:

«Em Teilhard existe um otimismo fundamental quanto ao êxito inelutável da criação, uma adesão à sua congênita bondade. Ora, aí está uma mensagem profundamente salutar hoje em dia. A grande doença do homem moderno com a desconfiança na inteligência é certo gosto pela desgraça.»³⁹

Ora, esse otimismo já tem um claro sentido político. O pessimismo, geralmente, leva a uma atitude conservadora. Se as perspectivas são más, nada há a fazer. Um pessimista jamais diria, como Teilhard, que «nas nossas mãos está o futuro da Terra. O que iremos decidir?»⁴⁰ Um conservador também dificilmente tomaria uma posição desse tipo. O marxismo, por exemplo, é uma ideologia profundamente otimista. Se não fosse, não possuiria a carga revolucionária que possui. Foi, provavelmente, por isto que o marxista e dirigente do Partido Comunista Francês Roger Garaudy termina sua análise da obra de Teilhard nos seguintes termos:

«Nem por isso é menos certo que a obra do Padre Teilhard de Chardin, pelo sopro otimista que a penetra e a inspira, pelo reconhecimento de que a especificidade do fenômeno humano não exclui, de modo algum, a origem histórica do espírito, por sua afirmação sem reticências do sentido da história e sua condenação do individualismo desesperado dos pensadores da decadência, oferece um terreno para um diálogo fecundo entre o pensamento cristão e o marxismo, porque, com o Padre Teilhard, esse diálogo não se acha viciado em seu começo, nem pelas preocupações do conservantismo social, nem pela desconfiança acerca da ciência e da alegria de viver.»⁴¹

Teilhard de Chardin não era político e jamais se preocupou em definir posições políticas. Entretanto, indiretamente, sua obra vai ter implicações políticas profundas para a Igreja, entendida esta como conjunto de

³⁹ DANIELOU, J., *Signification de Teilhard de Chardin*, citado em Hubert Cuypers, *op. cit.*, p. 26.

⁴⁰ CHARDIN, Teilhard de, *Réflexions sur le Progress*, citado por Hubert Cuypers, *op. cit.*, p. 10.

⁴¹ GARAUDY, Roger, *Perspectivas do Homem* (tradução de *Perspectives de l'Homme*), Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1966, p. 206.

fiéis, e não simplesmente uma hierarquia burocratizada de frades e freiras. Ele próprio define a base das transformações por que passaria a Igreja, em um trabalho de 1933. Afirma então que a Igreja se havia afastado do mundo, que sua doutrina se tornara incompreensível para o mundo, à medida que Deus foi colocado em oposição ao mundo, cabendo a cada homem a opção entre um e outro. E abre então uma nova perspectiva de caráter tipicamente antropocêntrico, embora sem perder a idéia de Deus:

«Para o homem parecia haver, outrora, apenas duas atitudes geometricamente possíveis: amar o céu ou amar a terra. Eis que, no nosso novo espaço, se descobre um terceiro modo: atingir o céu *por meio* da terra.»⁴²

E, em seguida, já tira uma conclusão de ordem política da idéia exposta:

«Esse evangelismo já não possui qualquer odor ao ópio que nos acusam (tão amargamente e com certo direito) de ministrar às multidões; nem é sequer, simplesmente, o óleo suavizante, espalhado sobre as chagas e o maquinismo sofredor da humanidade.»⁴³

Mais importante, porém, do que essa reconciliação com o mundo do qual o homem é feito centro, reconciliação essa que depois se transformaria em uma espécie de *leitmotiv* do pensamento católico, a obra de Chardin é fundamental, à medida que rompe, de modo ousado e livre, com o velho tomismo, que estrangulava o desenvolvimento das idéias. O tomismo, tanto quanto a autoridade formal do Papa, balizava o pensamento dos católicos, tornando-o ao mesmo tempo tímido e conservador em relação ao mundo novo que surgia. Depois da obra de Chardin, embora não tenha ele construído uma filosofia sistemática e completa como a tomista, os católicos progressistas verificavam a existência de uma alternativa para a filosofia estática e desligada do mundo que até então dominara. Além disso esse era o pensamento de

⁴² CHARDIN, Teilhard de, *Christologie et Evolution*, citado em *Catolicismo de Vanguarda*, p. 24.

⁴³ *Idem*, *ibidem*.

um cientista que demonstrava em termos elevados a compatibilidade da Ciência com a Fé cristã. E o fazia adotando um método adequado ao conhecimento do mundo moderno — um método, ao mesmo tempo, fenomenológico e histórico. Conforme ele mesmo observa:

«*Nada mais do que Fenômeno*. Não se procure, pois, nestas páginas, uma explicação, mas apenas uma *introdução a uma explicação* do Mundo. Estabelecer em volta do Homem, escolhido como centro, uma ordem coerente entre conseqüentes e antecedentes; descobrir, entre elementos do Universo, não um sistema de relações ontológicas e causais, mas uma lei experimental de recorrência que exprima o seu sucessivo aparecimento no decurso do tempo.»⁴⁴

E' preciso ressaltar, conforme observa muito bem o Padre Pieter Smulders, que a concepção de Teilhard de fenomenologia não é a mesma que seria consagrada por Husserl e Sartre. Estes usaram o termo fenomenologia para designar o fenômeno enquanto percebido pela consciência humana onde encontra valor e sentido. Nesse sentido, a fenomenologia é subjetiva e introspectiva.

«Para Teilhard, ao contrário, a palavra 'fenômeno' mantém sua significação elementar, pré-filosófica: inclui tudo o que se apresenta como um dado objetivo ao conhecimento e à experiência humana. A fenomenologia de Teilhard é antes 'extrovertida', voltada para os fatos objetivos das coisas e do mundo. Está muito aparentada com as ciências naturais.»⁴⁵

Ora, tal metodologia e tal liberdade e ousadia de pensamento seriam uma peça importante no processo revolucionário de transformação e libertação por que passaria o pensamento católico nestes últimos vinte anos. O simples fato de usar um método histórico já possuía profundas implicações nesse sentido. A adoção de um método histórico de conhecimento implica no reconhecimento do contínuo processo de transformação por que passa o mundo e na dependência de uma fase histórica em relação à outra, sendo portanto irreconciliável ou, pelo menos, di-

⁴⁴ CHARDIN, Teilhard de, *O Fenômeno Humano*, p. 1.

⁴⁵ SMULDERS, S.J., Pieter, *A Visão de Teilhard de Chardin* (tradução de *La Vision de Teilhard de Chardin*), Petrópolis, Vozes, 1968, p. 28.

facilmente reconciliável com uma visão conservadora do mundo, que tende a ser estática.

Além disso, o fato de adotar um método fenomenológico, partindo sempre da observação científica dos fatos e de sua evolução, implicava em um rompimento muito profundo com a metafísica aristotélico-tomista, permitindo inclusive interpretações radicais, como a do marxista soviético Jv. A. Levada:

«Sob o invólucro de uma mística cristã moderna, que não raro se transforma em mera 'cobertura' puramente externa e formal, Teilhard desenvolveu uma série de figurações profundamente materialistas e, por sua natureza, evolucionistas. Formalmente, Teilhard de Chardin permaneceu um membro obediente da Companhia de Jesus; e jamais demonstrou dúvidas sobre nenhum dos pontos da catequese católica. Na realidade, porém, a cristã transcendência divina transformou-se em sua imanência na natureza e perderam o seu sentido canônico as concepções do pecado, da recompensa além-túmulo, etc.»⁴⁴

Não interessa aqui discutir se o filósofo soviético tem razão ou não. Pessoalmente, não endossamos sua análise, mas devemos admitir que é em parte verdadeira. Não foi por acaso que se proibiram as obras de Teilhard de Chardin enquanto ele vivia. Se não chegavam a ser materialistas (seu espiritualismo foi sempre claro e explícito), as idéias de Teilhard de Chardin logravam quase conciliar materialismo e espiritualismo, através de uma concepção imanente de transcendência. A ousadia era, sem dúvida, extraordinária. Ora, essa ousadia, o otimismo e o antropocentrismo de Teilhard, além do método histórico e fenomenológico por ele empregado, abririam novas perspectivas para o pensamento católico do século XX, facilitando sua renovação, inclusive no campo político.

Não se trata aqui de uma simples relação de causa e efeito. Quando estudarmos as causas das transformações revolucionárias por que passa a Igreja, a ponto de a tornarem, não um obstáculo, mas um instrumento senão de revolução por menos de reforma profunda no mundo

⁴⁴ LEVADA, Jv. A., *Questões da Filosofia*, 1962, citado por RADICE, Lúcio Lombardo, em *Diálogo Posto a Prova — Debate entre Católicos e Comunistas*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1968, p. 90.

de hoje, e particularmente na América Latina, veremos que Teilhard de Chardin é, inicialmente, mais uma consequência do que uma causa dessa transformação. A obra de Teilhard de Chardin seria inconcebível não fora todo o enorme desenvolvimento científico ocorrido nos dois últimos séculos. Mas é claro que sua obra passa a repercutir, e ele se transforma também em elemento ativo do processo histórico de transformação.

A tônica do pensamento católico nestes últimos trinta anos, porém, não foi colocada apenas na redescoberta do mundo moderno, nos termos de Teilhard de Chardin ou do Personalismo de Emmanuel Mounier e Jean Lacroix, mas também na tentativa de reconquistá-lo. Esta posição é deixada muito clara pelo Padre Monteclard, líder e organizador do movimento *A Juventude da Igreja*, que surge logo após a II Guerra Mundial.

Dizia ele, logo após o término da guerra:

«Não basta lamentar que, no decurso do século XIX, a Igreja tenha perdido de fato a classe operária; não basta exaltar as iniciativas missionárias; é necessário querer eficazmente derrubar o obstáculo à missão da Igreja junto aos pobres.»⁴⁷

Afirmções como estas revelavam o início de uma nova tomada de posição da Igreja, que teria consequências profundas no processo de transformação por que passaria. A Igreja parecia começar a acordar, depois de um longo torpor. Durante um largo período fizera parte integrante da ordem estabelecida, ao mesmo tempo que contava com o controle religioso tranqüilo das massas populares. De repente, toma consciência de que perdera uma grande parte dos fiéis. Na Europa, e particularmente na França, a deserção fora principalmente do meio operário. Esta descoberta é feita, dramaticamente, com a publicação, em 1943, do livro dos Padres Godin e Daniel,

⁴⁷ MONTECLARD, M. I., "L'Evangile Captif", em *Catolicismo de Vanguarda*, p. 31.

significativamente intitulado *França, País de Missão*. O trabalho missionário agora não mais se restringia aos países não-católicos. Missionários não eram apenas aqueles que partiam para a Ásia, para a África ou para o interior da América Latina. A evangelização devia agora também ser realizada nas regiões que se haviam des-cristianizado.

A partir dessa idéia surge o movimento dos padres operários, padres que, para reconquistar o terreno perdido, transformam-se em operários, passam a trabalhar nas fábricas e a viver como operários. Com isso não pretendem dedicar-se a um proselitismo vulgar, mas efetivamente conseguir a reconversão dos operários através de um testemunho vivencial e da identificação do padre e da Igreja com a classe operária. A filosofia que orienta a ação dos padres operários foi resumida pelo Cardeal Suhard em uma Carta Pastoral, em 1949, nos seguintes termos:

«E' de toda vantagem que os padres voltem a ser testemunhas, muito menos para convencerem do que para serem sinais. Já se disse: ser testemunha não é fazer propaganda, nem mesmo impressionar, é *fazer mistério*. E' viver de tal modo que a vida, sem a existência de Deus, seja inexplicável. Testemunhas, muito menos pela mudança exterior da sua maneira de viver que pela firme vontade de estabelecer, com as massas deserdadas, uma real comunidade de destino.»⁴⁸

A experiência dos padres operários terá um grande impacto dentro da Igreja. Seus resultados, em termos de evangelização, foram provavelmente desprezíveis, mas a inovação que continha provocará imediatamente um grande debate entre os católicos. Era mais um sinal da tentativa, liderada pelos católicos progressistas, de desmarginalizar a Igreja e descomprometê-la com uma ideologia acomodada e conservadora.

Os padres operários logo percebem, porém, que não podiam basear seu trabalho apenas no testemunho. Havia tarefas urgentes a realizar. Não era possível manter-se alienado em relação às reivindicações operárias. E muitos

⁴⁸ SUHARD, Cardeal, em *Catolicismo de Vanguarda*, p. 83.

padres começam a participar de organizações sindicais e a agir politicamente, em apoio a partidos de esquerda, inclusive o comunista. Como resultado disso, o movimento «A Juventude da Igreja» do Padre Monterclard, e o Seminário da Missão de França são condenados pelo Vaticano em 1953.

Da mesma forma, e antecipando um fenômeno, que depois, como já vimos, aconteceu no Brasil, a Ação Católica da Juventude começa cada vez mais a politizar-se. Seus líderes percebem cada vez mais claramente que o apostolado individual, sem que as estruturas econômicas e sociais sejam modificadas, é pouco eficaz, e adotam uma posição política cada vez mais marcada, de sentido nitidamente esquerdista. Em 1956, face às pressões cada vez mais fortes da hierarquia contra a Ação Católica da Juventude Francesa, acusada de haver-se transformado num movimento político, esta dissolve-se. Mas pela primeira vez se definia um catolicismo de esquerda de importância.

Até então o máximo de que se ouvira falar fora de catolicismo de centro. Geralmente o catolicismo era de direita. A larga batalha que a Igreja, a partir do século XIX, sustentou contra o movimento liberal — que queria ver a Igreja completamente separada do Estado — para manter seus privilégios, haviam-na mantido politicamente conservadora. A Segunda Guerra Mundial, com o impacto que provoca na Europa, dá uma oportunidade a muitos católicos para repensarem sua posição. Durante muito tempo a Igreja havia sido a própria ordem estabelecida. Com o fim do feudalismo e a emergência política da burguesia liberal, no século XIX, a Igreja havia deixado de fazer parte integrante da classe dominante. Isto, porém, só a faz ainda mais conservadora, à medida que procurava conservar privilégios, grandes propriedades e subvenções à educação religiosa, por exemplo, que um estado verdadeiramente laico não poderia comportar.

Entretanto, em meados do século XX, a Igreja parece, finalmente, começar a compreender que sua batalha conservadora era inglória, que só a fazia perder terreno, em um mundo em constante mudança. E, conforme observa Emmanuel Mounier, o líder do personalismo,

«hoje, a Igreja retira-se de muitas das querelas em que era, desde a Idade Média, parte litigante».⁴⁹

Em outras palavras, a Igreja, provavelmente, face à inviabilidade patente do projeto, desistia de manter seus privilégios. Admitia que seu poder temporal estava em pleno declínio. Que não tinha mais sentido continuar a defender certas vantagens materiais que já estavam perdidas.

Ora, no momento em que tal fato ocorria, começava a perder sentido a tradicional união da Igreja com a classe dominante. O resultado disto é o surgimento de católicos progressistas que passam, logo após a guerra, a colaborar com a CGT e os próprios comunistas — fato que também se repetiria no Brasil, aproximadamente 15 anos mais tarde. Já em 1949 o Santo Ofício, em resposta a esse movimento, proíbe qualquer colaboração habitual com o Partido Comunista.

A história política do catolicismo francês do pós-guerra é assim ao mesmo tempo de pioneirismo e de condenação pelo Vaticano. Pio XII usou sempre de sua autoridade para coibir os movimentos católicos que assumiam posições políticas revolucionárias de esquerda.

Era difícil, porém, fazer parar a História. As condenações e proibições do Vaticano dificultam o caminho, mas não conseguem interrompê-lo definitivamente. E havia outros movimentos de caráter não-político, mas que também abriam as janelas da Igreja, da comunidade dos fiéis, para o mundo, faziam-na respirar, e acabavam por tornar cada vez mais difícil, senão impossível, novamente pô-la sob amarras. Referimo-nos, particularmente, ao movimento bíblico, à volta aos estudos da Bíblia com grande intensidade — estudos esses que, durante tantos anos, a

⁴⁹ MOUNIER, Emmanuel, "Feu la Chretienté", em *Catolicismo de Vanguarda*, p. 214.

Igreja havia dificultado, temerosa de que fossem feitas outras interpretações que não aquelas por ela autorizadas — e ao movimento litúrgico, que procurava tornar a liturgia mais acessível aos fiéis.

Mesmo nesse campo houve condenações, todo movimento que tivesse qualquer caráter progressista era condenado. Conforme observam Domenach e Montalvan,

«em breve, porém, os avisos e as condenações se abateram sobre os primeiros. Pode dizer-se que, de 1949 a 1959, não houve iniciativa — teológica, litúrgica ou pastoral — que não fosse cerceada».⁸⁰

Sem dúvida, houve movimentos de vanguarda que deixaram de ser condenados. O movimento de «Economia e Humanismo» do Padre Lebret, talvez por ter sabido aliar uma preocupação social a uma preocupação com o desenvolvimento econômico e tecnológico, onde não havia campo para discussão, está nesse caso. Houve outros que tiveram constantemente de manter-se na corda bamba, procurando equilibrar-se para não serem condenados nem traírem suas próprias convicções.

⁸⁰ *Op. cit.*, p. 415