



Revista de História
ISSN: 0034-8309
revistahistoria@usp.br
Universidade de São Paulo
Brasil

Prodi, Paolo
Cristianismo, modernidade política e historiografia
Revista de História, núm. 160, junho, 2009, pp. 107-130
Universidade de São Paulo
São Paulo, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=285022054008>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica
Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

CRISTIANISMO, MODERNIDADE POLÍTICA E HISTORIOGRAFIA¹

Paolo Prodi

Professor de História Moderna na Universidade de Bolonha (Itália)

Resumo

O artigo propõe uma síntese da reflexão de Paolo Prodi, iniciada há cerca de cinquenta anos, sobre o papel do cristianismo e, mais particularmente, sobre o catolicismo pós-tridentino na construção do mundo ocidental e, especificamente, nas noções modernas de Estado e de justiça. A discussão gira em torno da tensão entre norma escrita e norma moral. A reflexão vem atrelada a um balanço ao mesmo tempo biográfico e historiográfico.

Palavras-chave

Direito: história • Justiça: história • cristianismo • modernidade política • historiografia.

Abstract

In this article Paolo Prodi proposes a synthesis of his works, on the last fifty years, concerning the role of Christianity, and more precisely of Post-Tridentin catholicism, in the construction of the Occidental world, and specifically in the construction of the Modern State and Justice. The discussion focuses on the tension between written and moral rules. The argument is developed in parallel with a biographical and a historiographical appraisal.

Keywords

Law: history • Justice: history • christianity • political modernity • historiography.

¹Tradução do italiano por Carlos Alberto de M. R. Zeron, professor do Depto. de História-FFLCH/USP.

Para a minha geração, que saía da Segunda Guerra mundial na idade da adolescência, a vocação de historiador não nasceu nos bancos da escola, mas nos debates culturais e políticos, quiçá na rua: como sair da crise que havia carregado nossas democracias e como incorporar a definição de um novo engajamento por um humanismo cristão? Nossas primeiras leituras, além de pensadores italianos tais como Benedetto Croce e Antonio Gramsci, eram Jacques Maritain e Emmanuel Mounier; nossa revista de referência era a *Esprit*. Nesse contexto, parece-me que a vocação mais alta à qual um homem poderia aspirar era a história e seu estudo. A questão que nos colocávamos era: o modelo de vida ocidental encontrava-se em crise e dirigíamo-nos, impulsionados pelas novas ideologias, para uma nova liberação da humanidade, libertada e tornada adulta após as tragédias do passado recente, ou o cristianismo permanecia uma referência e um elemento necessários ao renascimento da democracia? Em todos os casos a questão do fim da época da Contrarreforma estava colocada. Uma época da história da Igreja que fora marcada, nos séculos da época moderna, por um vínculo histórico estreito com o poder. De todas as maneiras, as duas crises encontravam-se misturadas e, para mim, o tema do poder, da política, tornou-se central desde então: dali deriva a minha decisão – universitária, mas não somente – de optar pela história moderna, e não pela história da Igreja, no momento de escolher minha disciplina de especialização; e eu permaneci fiel a esta decisão durante todos os decênios que se seguiram.

Cabem, contudo, duas observações sobre o termo “modernidade” – observações necessárias para não cair em equívocos na leitura deste texto que deve ser forçosamente sintético. A minha tese é muito simples: não existe apenas uma modernidade, mas ao menos duas. Em torno da metade do século passado delineou-se o fim da modernidade e grandes pensadores leram, a partir desta ótica, a realidade que lhes era contemporânea. Pensamos nas reflexões de Walter Benjamin, de Hannah Arendt ou, entre os católicos, no livro de Romano Guardini, *Fine dell'epoca moderna* (1949). Com a tragédia da Segunda Guerra mundial, a *shoa* e a bomba atômica, eles se deram conta de que a idade moderna havia terminado juntamente com a fé no progresso e na possibilidade de criar um novo mundo fundado sobre a razão; nas décadas seguintes, com a Guerra Fria, havíamos fingido que a modernidade continuava a viver, mas não era verdade. A modernidade morreu com as tragédias da metade do século e o Concílio Vaticano II de alguma maneira participou da sua conclusão: com o Vaticano II a Igreja católica fez as contas com a modernidade, precisamente no seu ocaso. A fé no

progresso científico e técnico era, até então, a base comum para a construção da convivência civil. Hoje, nós todos perdemos estas certezas; saímos todos da modernidade e nos encontramos diante de novos desafios e da necessidade de fazer novas escolhas.

Antes disso, a discussão dava-se entre aqueles que acreditavam que a modernidade nascera das luzes do século XVIII (com alguns lampejos precursores nos séculos precedentes) e aqueles – entre os quais me inscrevo – que retinham que ela era o fruto de uma história mais longa e complexa, na qual o cristianismo ocidental jogara um papel importante, no plano do pensamento e no plano das instituições, para a construção da moderna ideia e realidade de liberdade, de direitos humanos e de democracia.

A partir exatamente dessas considerações puramente históricas deduz-se o diagnóstico segundo o qual a nossa civilização está em perigo ou, em todo caso, está se transformando em outra coisa se perde a consciência do dualismo de fundo que determinou as suas características, da distinção e da copresença da história humana e da história da salvação, da separação do poder, sacro e político, antes ainda que da divisão dos poderes. Penso que esteja claro que esta afirmação, baseada na observação das tensões contínuas que dominaram a nossa história, não guarda nenhuma relação com o discurso sobre as raízes cristãs ou hebraico-cristãs da Europa, que tenho por equivocado e instrumental.

Uma segunda observação precisa ser feita sobre o termo “política”, que deve ser compreendido no seu significado mais amplo, concernente a todas as relações entre os homens que comportam um problema de poder, seja derivado de uma situação de domínio, seja de um pacto; relações que, nas civilizações avançadas, se exprimem por meio de normas jurídicas dotadas de um poder coercivo. Não creio que esta seja uma premissa secundária: até o final dos anos 70 do século passado, o termo “poder” era evitado pela teologia e pela historiografia cristã como algo diabólico. Falava-se de política apenas em relação ao Estado moderno e à Igreja confessional e, em particular, reduziu-se o problema da conexão entre cristianismo e política à relação entre Igreja e Estado, como as únicas duas sociedades humanas dotadas de uma soberania originária. Isto não existe mais. A soberania do Estado, em grande medida, evaporou-se na era da globalização, e nem falemos naquela da Igreja. Os fluidos do sacro e do poder são certamente uma realidade e certamente possuem uma concentração visível, mas estas se condensam agora sobre outras linhas, com relação ao passado:

pensemos nas grandes discussões sobre os fundamentalismos, sobre as religiões políticas e as religiões cívicas, ou sobre os choques de civilizações.

A partir dessas premissas, pode-se compreender porque eu não entendo a relação entre cristianismo e modernidade política apenas de um ponto de vista interno, relativamente à época moderna, em sentido acadêmico: a história dos últimos séculos representa apenas um ciclo no interior da gênese do Ocidente.

Por isso, nós, esta juventude que saía da Segunda Guerra mundial, que estava interessada pelo fenômeno religioso, estávamos conscientes de poder aceder à história do cristianismo e da Igreja com uma grande liberdade, sem sofrer mais da confusão dos registros e dos complexos nos quais nos parecia estar atolada a geração dos historiadores que nos haviam precedido – tanto os que haviam permanecido presos a preocupações apologéticas e confessionais quanto os que tinham se engajado no modernismo e viam-se, portanto, perseguidos por sua abertura ao método crítico.

Para que me compreendam, parece-me útil citar o discurso pronunciado por Pio XII por ocasião do Xº Congresso Internacional de Ciências Históricas, no dia 7 de setembro de 1955, porque quando o escutei (eu ainda não tinha 23 anos), eu dava meus primeiros passos no trabalho de pesquisa acadêmica, sob a direção de Hubert Jedin. Após ter declarado que, por sua natureza, a Igreja não estava ligada a nenhuma cultura (um ponto que, naquela época, entusiasmou muito o ouvinte que eu era), o papa fez também uma referência particular à época moderna:

O que chamamos Ocidente ou mundo ocidental sofreu profundas modificações desde a Idade Média: a cisão religiosa do século XVI, o racionalismo e o liberalismo que conduziram ao Estado do século XIX, à sua política de força e à sua civilização secularizada. Tornava-se então inevitável que as relações da Igreja católica com o Ocidente sofressem um deslocamento. Mas a cultura da Idade Média ela mesma, não podemos caracterizá-la como a cultura católica; ela também, ainda que estreitamente ligada à Igreja, buscou seus elementos em fontes diferentes. (...) A Igreja católica não se identifica com nenhuma cultura; sua essência lho proibia.

Parece-me oportuno, nesta etapa da análise, abrir a reflexão sobre a renovação historiográfica dos anos trinta e quarenta, que marcou-nos, dez anos mais tarde, a nós, jovens aprendizes historiadores, no momento de abordar o estudo da história da Igreja: qual era a herança que nós recebemos de nossos grandes

mestres de então? Inicialmente, há forçosamente o reconhecimento do que recebemos no começo de nossa aprendizagem: as obras de Hubert Jedin e de Lucien Febvre – para citar apenas dois historiadores prestigiosos e diferentes um do outro – tinham invertido totalmente a historiografia tradicional anterior, fosse ela confessional ou laica. Não se tratava mais de propor uma história moderna da Igreja que partiria da fratura religiosa, da Reforma e da Contrarreforma, mas sim de um arco cronológico longo, partindo do grande cisma do Ocidente, da crise da *respublica christiana* medieval e do renascimento do papado a partir da metade do século XV. Não se tratava mais da visão de uma Igreja medieval consumida pelo abuso, mas da dinâmica de uma cristandade que, moldada pela civilização medieval, ao nível das instituições como da espiritualidade, devia medir-se com o desenvolvimento da modernidade no plano cultural e político.

No plano cultural, relativamente à historiografia anterior, o olhar voltou-se para o humanismo, para a nova espiritualidade, para a *devotio moderna* desde o século XV até os cristãos esclarecidos do século XVIII. No plano político, sublinharam-se as respostas divergentes no nascimento de um novo aparelho de poder que constituíam os estados modernos: de um lado, nasce a Igreja romana das concordatas e das nunciaturas – com uma relação complexa entre o trono e o altar, que se declina, ao longo dos séculos, em conflitos, acordos, compromissos – e, de outro lado, se desenvolvem as igrejas de Estado, diretamente ligadas ao poder político por meio da variedade de suas configurações. A Reforma e o Concílio de Trento que lhe segue cerca de três décadas mais tarde não assinalam, portanto, o início da época moderna – como se pode ler ainda em diversos manuais –, mas representam, de alguma maneira, a primeira conclusão de um longo período de crise: não o início, mas o ápice, ou o ponto de chegada de um processo de transformação tanto de uma nova relação entre o indivíduo e Deus como da relação pública entre o sagrado e o poder, entre a Igreja e o Estado. Isto não provocou o esquecimento da avaliação das diferenças e das lutas entre protestantes, evangélicos, reformados e católicos, mas contribuiu para sua compreensão como respostas diferentes a uma única questão histórica colocada à modernidade.

A outra grande inovação que caracterizou a reviravolta dos trabalhos na metade do último século residiu na introdução de uma perspectiva que implodia os velhos esquemas da historiografia “eclesiástica”: assim, a “história do povo cristão” foi reencontrada, uma história feita desde baixo que retomava, certo,

as questões institucionais, mas numa relação dialética com o panorama mais vasto do pensamento teológico, da cultura etc. Os componentes desta reviravolta são bem conhecidos, seja no plano geral da historiografia (com o apoio da antropologia e da sociologia), seja no plano interno da mutação introduzida pelas aberturas eclesiológicas do Vaticano II. De fato, podemos mesmo dizer que a historiografia antecipou, nos anos cinquenta do século passado, as próprias aberturas do concílio: à exceção da célebre obra de Yves Congar sobre a teologia dos laicos, que não se refere particularmente à época moderna, mas seguramente influenciou a pesquisa, basta fazer referência aos trabalhos de Gabriel Le Bras e à sua coleção *História do direito e das instituições da Igreja no Ocidente*. A junção operada entre as novas ciências da sociedade e a história do direito canônico fez a história do cristianismo realizar, nos anos cinquenta e sessenta, um avanço extraordinário.

Sendo ainda mais esquemático, poder-se-ia dizer que, no período precedente, enquanto os estudos sobre a história da Igreja eram dominados pela presença de histórias paralelas que não se comunicavam entre elas (histórias do pensamento teológico, da liturgia, da espiritualidade, da teologia moral), a historiografia da nossa geração caracterizou-se por uma troca notável que desenhou uma nova via e realmente mudou o estatuto de nossas pesquisas. A origem dessa nova fase, nos anos cinquenta, pode ser identificada com a intuição que Giuseppe De Luca teve na sua perspectiva histórica da piedade² – intuição desenvolvida e aprofundada em seguida no *Archivio per la storia della pietà*. É uma verdadeira mutação metodológica que ele colocou no coração da pesquisa:

Designamos aqui por piedade não apenas a teoria ou o sentimento de uma ou outra religião em geral, não apenas a vaga religiosidade, não apenas o fundamento supremo e exato da união mística, mas, ao contrário, este estado, e somente este estado da vida do homem onde ele carrega consigo, por hábito do amor, Deus.

Não se trata de um discurso fechado e setorial: o que permanece central, nesta proposição, é o problema do homem histórico no concreto, na sua existência individual e social, não com vistas a compreender o mistério da

² DE LUCA, Giuseppe. *Introduzione alla storia della pietà*. Roma: Ed. Di Storia e di Letteratura, 1962 (trad. fr.: *La piété. Approche historique*. Paris: Letouzey et Ané, 1995).

relação de amor entre Deus e o homem (e de seu contrário, a impiedade), mas para compreender os seus reflexos, os fragmentos e mesmo as deformações na humanidade a caminho, desde suas expressões artísticas e literárias até as estruturas das sociedades e das igrejas, desde suas manifestações devocionais até os modelos de comportamento: rezas e blasfêmias, amor e temor, caridade e medo, inocência e culpabilidade, até as suas declinações sociais, na sacralidade do poder e da liberdade.

É sobre a base desses novos horizontes que se abriu, para mim, a via da pesquisa sobre o século XVI religioso. Eu parti, sob a orientação de Hubert Jedin, das proposições formuladas no seu famoso livrinho *Reforma católica ou Contrarreforma?*,³ a saber, a superação da velha antinomia que dominava a historiografia anterior: de um lado, uma visão da Reforma portadora da modernidade e da Contrarreforma como pura reação e, de outro lado, a reivindicação de uma prioridade e de uma antinomia da Reforma católica. O estudo deste período, em toda a sua complexidade e nas suas relações de osmose, para além dos conflitos de religião cuja importância não estava em causa, constituiu a grande novidade destas novas perspectivas historiográficas e abriu novas colaborações entre especialistas da história do cristianismo de diferentes confissões: também no interior do mundo católico, os dois componentes, reformador e contrarreformador, se entrecruzam, da mesma maneira que, no seio da historiografia evangélica e reformada se manifesta uma atenção nova aos aspectos do que se chamou a *Zweite Reformation*, a segunda Reforma, que conduziu à consolidação das igrejas territoriais entre a segunda metade do século XVI e o início do século XVII.

A tarefa a que me lancei inicialmente foi a de explorar o século XVI religioso e verificar se, no seio do mundo católico, a gente não se encontrava face a uma situação mais complexa e diversificada do que aquela que a vulgata historiográfica havia querido mostrar. O estudo das dioceses de Milão e Bolonha e de seus grandes protagonistas históricos, os bispos tridentinos Gabriel Paleotti e Carlos Borromeu, ocupou quase completamente os doze primeiros anos de minha pesquisa. Ali nasceu minha convicção de que uma tal diversidade existia, tanto com relação ao papado pós-tridentino como entre as próprias dioceses, e que esta diversidade conduzia igualmente a uma periodização mais clara com

³ EDIN, Hubert. *Katolische reformation oder Gegenreformation?* Ein Versuch zur Klärung der Begriffe nebst einer Jubiläumsbetrachtung über das Trienter Konzil. Lucerna: Stocker, 1946.

relação ao Concílio de Trento e à aplicação de seus decretos. O fato de que a linha de Contrarreforma romana tinha prevalecido não impedia de identificar vias diferentes – esmagadas em um contexto de urgência e de brutalidade dos partidos em conflito –, mas que continuaram a se desenvolver de um modo subterrâneo no seio do mundo católico, nos séculos seguintes e até os nossos dias. No fundo, a historiografia confessional tanto quanto a historiografia laica tinham tido um mesmo interesse em traçar, apesar dos pontos de vista opostos, um quadro comum, uniforme e triunfante do catolicismo da Contrarreforma.

Estas primeiras explorações me conduziram, nas décadas seguintes, a tomar certa distância com relação ao meu mestre Hubert Jedin que continuava a considerar que o problema fundamental da Reforma católica era a passagem da *theologische Unklarheit* (da confusão teológica e disciplinar) da Idade Média à estrutura moderna baseada na *salus animarum*. Parecia-me que esta visão devia ser integrada no quadro mais geral, cultural e político dos problemas colocados pela modernidade.

Ao final destas primeiras explorações, pareceu-me necessário privilegiar o aprofundamento de uma abordagem específica desta realidade: espiritualidade, artes figurativas e música me atraíam tanto quanto a cultura, as estruturas educativas e a historiografia, os temas relativos à organização diocesana, o mundo das mulheres e as questões do casamento e da família, enfim os temas políticos e jurídicos. Eu explorei algumas destas direções e, para indicar apenas aquelas sondagens que foram particularmente importantes para mim, eu assinalarei os da teoria das artes figurativas, a música pós-tridentina, a historiografia da Contrarreforma por meio da figura de Carlo Sigonio.⁴

A pluralidade das posições que se desenvolvem no mundo católico na idade tridentina apareceu-me não apenas no plano geográfico, por meio das estruturas das igrejas territoriais e das dioceses, mas também nas ordens religiosas

⁴ Eu remeto principalmente a *Ricerche sulla teorica delle arti figurative nella riforma cattolica. Archivio italiano per la storia della pietà*, IV, 1992, p. 121-212 (nova edição com o mesmo título e um posfácio do autor: Bolonha: Nuova Alfa, 1984); *Storia sacra e controriforma. Nota sulle censure al commento di Carlo Sigonio e Sulpicio Severo. Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento*, III, 1977, p. 75-104; *Vechi appunti e nuove riflessioni su Carlo Sigonio*. In: FIRPO, M. (ed.). *Nunc alia tempora, alii mores. Storici e storia in età posttridentina*. Florença, 2005, p. 291-310; *La cornice e il quadro: il Concilio di Trento e la musica. Barocco padano*, 4, 2006 (*Atas do XIIº Convegno Internazionale sulla musica italiana nei secoli*. Brescia, 16-18 de julho de 2003, Come, AMIS); *Christianisme et monde moderne. Cinquante ans de recherches*. Paris: Hautes Etudes/ Gallimard/ Seuil, 2006.

e na missão. Há meio século, a historiografia das ordens religiosas consistia principalmente numa memória interna às próprias ordens, destinada a afirmar e defender seu papel específico, sua identidade própria no seio da Igreja católica. Neste contexto, as novas ordens nascidas na idade das reformas eram apresentadas como estando entre os principais protagonistas da vida da Igreja da época moderna, como os componentes de um projeto unitário, de alguma maneira, de reconquista espiritual do mundo. O interesse da historiografia pelas ordens religiosas cresceu nas décadas seguintes, inclusive além dos institutos históricos das próprias ordens, notadamente a propósito das atividades que elas tinham tido nos setores da educação, da cultura, da assistência ou da missão.

Mas compreendeu-se, nas últimas décadas, e particularmente no que concerne à Igreja do século XVI, que o conjunto das iniciativas de fundação de novas ordens religiosas não nasceu dos grandes projetos de reforma promovidos pelas autoridades eclesiásticas e que elas sequer foram reconhecidas pelo Concílio de Trento que contou, contudo, entre seus protagonistas, com certos membros oriundos destas novas ordens. Estas se multiplicaram, ao invés de diminuir (ao contrário de tudo o que havia sido previsto em todos os projetos de reforma que pregavam uma volta às regras primitivas fundamentais), e cresceram em um ritmo exponencial, adquirindo assim uma função fundamental na Igreja pós-tridentina. O que permitiu compreender como tal fenômeno pôde se produzir, expressão de uma das exigências da modernidade, a pluralidade das vias tomadas pelo homem para atingir a salvação, o absoluto: à pluralidade das profissões de fé e de suas seitas que se desenvolveu no seio do mundo ganho pela Reforma, correspondeu, no mundo católico, uma pluralidade de caminhos espirituais e comunitários em direção à perfeição, uma pluralidade que se exprimiu na grande vitalidade e diversidade das ordens religiosas; é um fenômeno diferente, compatível com a estrutura hierárquica e unitária da Igreja romana, mas não menos importante do ponto de vista do desenvolvimento espiritual e antropológico do homem moderno. Basta pensar, a propósito do mundo feminino, no fenômeno complexo que se desenvolveu entre a proclamação rígida da clausura por Pio V e a multiplicação das congregações dedicadas à educação das jovens e à assistência sanitária.

Quanto às missões, elas são sem dúvida o canteiro de obras onde a historiografia mais claramente sentiu os efeitos da história contemporânea: o meio século que acaba de se encerrar foi caracterizado, de fato, pela aceleração e finalização dos processos de descolonização. Parece-me que isto transformou

profundamente uma história das missões, já fortemente estruturada e autônoma no século XIX e início do XX, e fortemente vinculada à expansão europeia. Eu indicarei aqui três direções principais desta evolução. Em primeiro lugar, uma atenção nova foi dada aos processos de “aculturação”, tanto nas primeiras e gloriosas experiências do Japão e da China, notadamente, como nas crises ulteriores, tais como a querela dos ritos, no século XVIII: a questão que se tornou central, e que o é ainda hoje, é a de saber por que o cristianismo, em todas as suas diferentes versões, permaneceu vinculado à colonização europeia e não enfrentou senão muito tardiamente (demasiado tarde) o problema da sua transplantação para outras culturas, quando o problema era evidente desde os inícios da expansão europeia. Uma segunda nova direção de pesquisa me parece ser o interesse crítico voltado ao trabalho que vincula as novas igrejas coloniais aos estados, à metrópole, ao duplo plano jurídico e político. É o caso, por exemplo, da prática do vicariato real de tipo espanhol e de sua influência sobre o direito canônico colonial, que se reflete inclusive sobre o clero secular e regular: trata-se, em outros termos, do estudo do poder político estatal como articulação entre catolicidade e mundo missionário, como o mostra a luta que conduziu à supressão da Companhia de Jesus. Uma terceira pista foi a da abertura cada vez maior aos estudos das sociedades autóctones e mestiças: esta exigência já havia se manifestado anteriormente, certo, mas nas últimas décadas, sob a pressão do processo de descolonização e sob o impulso conjunto das novas disciplinas antropológicas, este eixo de pesquisa adquiriu um peso crescente.

Sobre estas temáticas e outras ainda, parece-me que transmiti questões a amigos e alunos, particularmente nas dezenas de colóquios organizadas pelo Istituto Storico Italo-germanico de Trento, que eu fundei em 1973 com meu mestre Hubert Jedin – o qual foi também o seu primeiro presidente – e por meio da centena de volumes publicados nas suas coleções: trabalhos sobre as visitas pastorais, sobre a espiritualidade feminina, sobre as universidades e as academias etc. Eu não posso fazer aqui a lista de todos aqueles cujos nomes me vêm à mente, nem mesmo formular pretensões de “escola”; eu desejo apenas dizer que se não levamos em conta o amplo movimento de pesquisa que se desenvolveu na esteira deste centro, então nem mesmo meus escritos podem ser compreendidos.

O problema da relação entre o sagrado e a política, da relação entre poder espiritual e poder temporal é finalmente aquele que pessoalmente mais me atraiu: fundamentalmente, após 1968, eu me dediquei, durante diversos anos, ao estudo

da figura do papa-rei, Janus, bifronte do poder espiritual e temporal da Europa moderna, o que desembocou no volume sobre *O soberano pontífice*,⁵ ao qual se seguiram algumas reflexões que se encontram republicadas recentemente.⁶

Desde o início, como disse, eu havia estudado principalmente o problema da Igreja e do cristianismo do ponto de vista da relação com o poder ou, ao menos, privilegiando uma abordagem externa, por oposição a uma abordagem mais interna. Do ponto de vista metodológico, Hubert Jedin, nas suas lições, como na introdução de seu famoso *Handbuch*, fazia a distinção entre o estudo da história da Igreja como objeto teológico e da Igreja como objeto histórico: “a Igreja ela mesma não é uma ideia, mas uma realidade”.⁷ Buscando sempre recolocar a identidade teológica da Igreja na sua dimensão institucional e nas outras dimensões que eu já mencionei, eu tentei colocar a ênfase sobre a realidade histórica, sobre a Igreja como um fato.

Foi assim que eu explorei a evolução que conduziu o papado a fundar, paralelamente ao desmoronamento do universalismo da *christianitas* medieval e à consolidação do sistema de estados europeus da época moderna, um novo tipo de soberania espiritual, não territorial, paralela e distinta com relação àquela dos outros estados, segundo as indicações teorizadas pelo cardeal Roberto Bellarmino, por meio da doutrina do poder indireto. Eu explorei, de alguma maneira, a fusão, na figura do papa, das duas figuras do pontífice da Igreja universal e do príncipe, e busquei captar a tensão que se desenvolve entre elas na medida em que o processo de secularização avança, desde os tratados de Westphalia, em 1648, até a Revolução e mais além.

Durante o período moderno, o esforço dos pontífices não tende mais para o aumento da soberania (não teremos mais pontífices guerreiros como Júlio II); o Estado pontifical não é mais percebido como um fim em si, ele é simplesmente consolidado como instrumento de defesa da independência do papa, no quadro do sistema dos estados europeus, numa Europa doravante dividida pelas guerras de religião; a Itália ela mesma, que não se encontra mais no centro da política europeia ao final das guerras itálicas, torna-se uma espécie de *no man's land*

⁵ PRODI, Paolo. *Il sovrano pontefice: un corpo e due anime*. La monarchia papale nella prima età moderna. Bolonha: Il Mulino, 1982.

⁶ *Christianisme et monde moderne*, op. cit., capítulo 8.

⁷ JEDIN, Hubert. *Kirche des Glaubens, Kirche der Geschichte*. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge. Fribourg-en-Brisg: Herder, 1966 (trad. italiana parcial em *Chiesa della fede, Chiesa della storia*. Brescia: Morcelliana, 1972).

alargada, submetida à influência papal sem nenhuma necessidade de conquista territorial. Mas o Estado continua a ter um peso importante, inclusive no interior da Igreja.

A revolução que constitui a Reforma protestante impõe um movimento acelerado de construção de novas instituições eclesiásticas no plano territorial. O problema que se coloca à Igreja romana, neste momento histórico, é não apenas aquele de responder ao desafio protestante pela mobilização de um dispositivo de luta, por meio das guerras de religião e da repressão inquisitorial interna, mas sobretudo da manutenção de seu próprio magistério e da sua própria jurisdição universal num mundo onde o poder está em vias de se deslocar localmente e de se consolidar territorialmente no seio dos estados modernos. Vimos que a Igreja romana reagiu a esta situação atuando em duas direções: de um lado, ela assume de alguma maneira as características de uma sociedade perfeita ou soberana, à imitação da sociedade estatal, e não somente no Estado pontifício (e no atual Estado da Cidade do Vaticano) com todas as formas de expressão típicas do poder do Estado moderno, como o diremos mais adiante; de outro lado, ela se esforça para criar uma dimensão normativa que não coincida, que se subtraia à dimensão estatal positiva. O ponto central, nesta segunda direção, é o do poder sobre as consciências: enquanto as igrejas evangélicas reformadas tomam o caminho de um inevitável sucesso por meio da aliança institucional e ideológica entre o Estado e a Igreja, no seio da *Staatskirche*, e que esta aliança está destinada a durar até o Estado atingir uma maturidade prática e ideológica (donde a interpretação possível de uma simbiose mais intrínseca entre eles e a sociedade burguesa moderna), a tentativa da Igreja romana reside na construção de uma soberania paralela de tipo universal. Não conseguindo enfrentar a concorrência no plano das ordenações jurídicas, ela joga todas as suas cartas no controle das consciências.

Num plano externo, combatem-se as grandes e incessantes querelas, sobre as quais os historiadores precedentes, os da primeira metade do século XX, haviam descarregado rios de palavras: os combates entre curialistas e regalistas, as grandes controvérsias jurisdicionais entre Igreja e Estado. Mas parece-me que, nas últimas décadas, explorou-se um nível mais interno, aquele onde se costura e recostura o compromisso permanente entre o trono e o altar, desde a atividade dos nuncios até os menores aspectos da vida das paróquias; num nível ainda mais profundo e recôndito, o problema é o do controle das almas, dos súditos-fiéis. É neste plano mais subterrâneo que as pesquisas revelaram-se

mais úteis: não apenas para investigar sobre a defesa retrógrada das imunidades e dos privilégios eclesiásticos, mas também para estudar a nova disciplina do clero e dos fiéis em colaboração e em concorrência com as legislações e os poderes estatais.

Durante estes séculos, engajando-se internamente num processo de imitação do Estado, a própria Igreja obrigou os seus a pagarem um preço bastante alto, muito escondido e pouco estudado. A entrada em simbiose da pessoa do príncipe e da do chefe da Igreja impulsionou assim uma evolução cada vez mais marcada pelo paralelismo entre as duas únicas *societates perfectae* soberanas existentes na Terra, particularmente por meio da exaltação da centralização e da “jurisdicização”, bem além do limite cronológico do fim do Estado pontifício. Quando os governos dos estados liberais começam a renunciar ao controle laico das nomeações episcopais – a quarta chaga da Igreja, na crítica de Antonio Rosmini –, não há retomada, no sentido que ele desejava, da tradição antiga: exclui-se a participação do clero e do povo e as nomeações permanecem entre as mãos do pontífice, confirmando assim a centralização romana. Esta evolução tem por centro a tragédia do último papa-rei, Pio IX, que precisamente no momento de renunciar, forçado, ao Estado temporal e aos sonhos neoguelfos, exalta no mais alto grau, no Concílio Vaticano I, sua soberania sobre a Igreja pela proclamação do primado da jurisdição e da infalibilidade; e ela conclui-se com a renúncia aos últimos símbolos da soberania pelo gesto simbólico da deposição da tiara sobre o altar, efetuada por Paulo VI.

Apesar da afirmação da nova eclesiologia de comunhão pelo Concílio Vaticano II, nada mudou o centralismo e a concentração do exercício do primado sobre a figura jurídica única do pontífice romano, definido como “bispo da Igreja universal” – característica do exercício deste primado ao longo da época moderna, tanto no interior da Igreja ocidental como nas relações com as igrejas do Oriente. Nos últimos dois séculos, o cristianismo caminhou penosamente na estrada que o conduziu à reconciliação com o mundo moderno, à liberdade de consciência e a um novo estatuto do cristão. Mas é apenas hoje que, mesmo esta época, este ciclo histórico da modernidade parece se encerrar: a expressão “uma Igreja livre num Estado livre” (*libera Chiesa in libero Stato*), princípio absolutamente central para a vida religiosa e política de nossos pais, parece pertencer a mundos longínquos. A época que se abre presentemente impõe que reconsideremos o problema do exercício do primado num contexto histórico bastante longínquo dos parâmetros que o caracterizaram na época moderna.

Pareceu-me poder captar no Estado moderno dois processos opostos e convergentes: de um lado, o papado assimila as características do Estado moderno sublinhando o poder político e jurídico do primado pontifício e transformando a Igreja numa *societas perfecta* soberana como o Estado; de outro lado, o próprio papado contribuiu para mudar a política sacralizando-a, estendendo o seu poder ao modelar o homem desde o seu nascimento até a sua morte: assim, a contribuição do papado torna-se essencial para o nascimento da política moderna.⁸

Não vou mencionar as reações suscitadas por estas teses, reações em primeiro lugar de surpresa, quando elas não foram de choque, e que se tornaram em seguida cada vez mais convergentes, ao ponto de se constituírem num lugar comum. Eu necessito precisar isto para poder indicar dois eixos de pesquisa que se desenvolveram posteriormente. De um lado, aquele sobre o direito canônico na época moderna, e sua transformação de ordem jurídica universal em direito positivo, em disciplina eclesástica. De outro lado, aquele, mais substancial, que me convidou a aprofundar o problema da relação entre o sagrado e o poder na política e no direito ocidental, e que deu lugar a duas obras.⁹ Na base encontra-se a afirmação de que a constituição do Ocidente está fundada sobre o dualismo entre o sagrado e o poder e que ela evoluiu no seio deste dualismo, no curso de um longo e penoso processo que se desenvolveu ao longo do último milênio no interior do cristianismo ocidental.

Não se tratava de andar à busca de raízes, mas simplesmente de buscar dentro de nós, na história do Ocidente, as três etapas do longo caminho em direção à dessacralização do poder que permaneceram estratificadas na nossa consciência e que permanecem em todos os homens ocidentais, ainda que seja num estado inconsciente. No mundo hebraico, a justiça, a “lei”, vem subtraída ao poder e encontra uma resposta na esfera transcendente. Esta inovação teve como consequência a primeira separação do conceito de pecado, como culpa diante de Deus, do conceito de crime, como violação da lei positiva imposta pelo poder. A segunda etapa corresponde ao nascimento da Igreja como profecia

⁸ PRODI, Paolo. Plures in papa considerantur personae distinctae. Zur Entwicklung des Papstums in der Neuzeit. In: WASSILOWSKY, G.; WOLF, H. (eds.). *Werte und Symbole in frühneuzeitlichen Rom*. Münster, 2005, p. 21-35.

⁹ PRODI, Paolo. *Il sacramento del potere*. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente. Bolonha: Il Mulino, 1992. PRODI, Paolo. *Una storia della giustizia*. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto. Bolonha: Il Mulino, 2000 (trad. port.: *Uma história da justiça*. Do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito. São Paulo: Martins Fontes, 2005).

institucionalizada, quando Estado e Igreja se dividem desde o início num duplo ordenamento, e na manutenção desta separação em que vem se cumprindo, desde então, a história do mundo cristão. A terceira etapa tem início no primeiro século do segundo milênio, com a reforma gregoriana, aquela que recentemente foi chamada a “revolução papal”, a primeira das grandes revoluções do Ocidente. Com Gregório VII, o dualismo originário do cristianismo torna-se dualismo institucional entre papado e império e o pertencimento plural se transforma em uma tensão aberta que agita continuamente toda a sociedade europeia: a primeira das revoluções europeias, a mãe de todas as revoluções que, dessacralizando o poder político, priva-o ou ao menos o depaupera da sua sacralidade intrínseca.¹⁰ Com a formação da doutrina sacramental, o nascimento do purgatório, o nascimento do direito canônico, o controle da confissão, o controle da santidade e, logo, dos modelos de vida, a Igreja ocidental forma em torno do núcleo institucional do papado um recinto sagrado de alguma maneira separado da esfera do poder político. Devo sublinhar, para não haver equívocos, que não se trata de uma visão irênica: trata-se de uma luta conduzida frequentemente sem exclusão de golpes, na qual a Igreja tende a transformar-se num poder teocrático e o poder político defende com os dentes a própria santidade.

Até o século XIV, na crise do cisma do Ocidente, o movimento em direção à formação de igrejas territoriais coincidentes com as novas monarquias e os novos principados é de tal maneira evidente que pode ser lido a olho nu na carta da Europa. Não apenas o soberano tende a liberar-se da tutela eclesiástica e tornar-se o *dominus beneficiorum*, a controlar a estrutura econômica e através dela a hierarquia eclesiástica, mas tende ainda a absorver as funções sociais e políticas precedentemente pertinentes ao corpo eclesiástico. Do controle sobre a cultura e sobre a universidade ao desenvolvimento das gramáticas e das línguas vulgares, até a reorganização das funções assistenciais nos 1400, tudo isto aparece como um grande laboratório no qual se prepara a era confessional como formação de identidades que são a um tempo políticas e religiosas, e uma transformação da política de exercício da jurisdição e de administração da justiça em um instrumento de formação e de modelação, de regulamentação da vida do homem desde o nascimento até a sua morte. No fundo, o fenômeno talvez mais interessante é aquele da “ideologização” da política: uma ideologia

¹⁰ BERMAN, Harold Joseph. *Law and revolution*. The western legal tradition. Cambridge Mass.—London: Cambridge University Press, 1983.

teológica que pouco a pouco, crescendo, torna-se capaz de despir-se da sua veste teológica para atingir a nova religião da nação.

Quando o mundo da *christianitas* medieval entra em crise, abrem-se diversas estradas em direção à modernidade; estradas que se podem esquematizar, por comodidade, tendo sempre presente que se tratam de realidades estreitamente ligadas entre elas, durante os séculos da idade moderna, e que operam contemporaneamente, não em modo isolado, mas sempre em diversas combinações entre elas, na prospecção concreta de diferentes soluções para o problema da relação entre o sagrado e o poder: a estrada da religião cívico-republicana; a via da recuperação da sacralidade monárquica; a estrada das igrejas territoriais; a estrada católico-romana.

A nova concentração do poder no moderno sistema dos estados confessionais e das igrejas de Estado surge muito lentamente e representa um processo sempre inconcluso, não apenas devido às fraquezas das novas estruturas institucionais (em particular da administração e do exército) e à persistência de tradições medievais que de fato impedem a encarnação na realidade cotidiana das novas doutrinas sobre a soberania, mas também devido às resistências que se opõem ao novo monopólio da sacralidade. Não é certamente meu objetivo, aqui, refazer a história do poder na Europa moderna, história que de resto foi recentemente ilustrada no grande fresco de Wolfgang Reinhard,¹¹ mas apenas apontar as forças persistentes do dualismo cristão que o novo fenômeno da sacralização da política teve que enfrentar, nos estados confessionais.

Permanece como algo certo, contudo, o fato de que a própria pluralidade das confissões nascida da Reforma impõe um pluralismo que não é apenas geopolítico, mas também georreligioso e que, na circulação europeia das mercadorias e das ideias, produz-se uma situação de fato muito mais móvel e variada do que aquelas que podemos encontrar, simplificadas, nos manuais. A própria afirmação progressiva do princípio da tolerância religiosa (que exatamente enquanto “tolerância” implica o reconhecimento da coincidência do poder político com o religioso) representa não apenas o sucesso da nova cultura humanística e iluminista, mas também a impotência dos novos soberanos para dominar os movimentos mais profundos da sociedade e a circulação dos homens e das mercadorias na área europeia.

¹¹ *Geschichte der Staatsgewalt*. Munique, 1999.

Os dois fenômenos mais relevantes para a sobrevivência do dualismo, mesmo no momento mais forte da afirmação dos estados confessionais, foram o compromisso romano-tridentino e o cristianismo radical. O compromisso romano-tridentino tem como instrumentos a concordata e a nunciatura. É com estes instrumentos que os pontífices conseguem conter, em vastas regiões da Europa, ao preço de grandes sacrifícios, a estatização das igrejas locais e a conservar uma função universal. Sobre isto já abordei, acima, quando me referi ao compromisso permanente entre o Estado e a Igreja, as duas únicas *societates perfectae* soberanas existentes na terra, e ao controle das almas dos súditos-fiéis. Já o cristianismo radical é uma expressão usada na Inglaterra de Jaime I para definir os jesuítas como *puritan papists*, o que não constitui uma brincadeira espirituosa, mas a definição mais corrente de uma ameaça que vinha contemporaneamente desde baixo (das novas seitas e igrejas de tipo comunitário) e do alto (do papado), contra o monopólio monárquico-sacral do poder. Com a expressão “cristianismo radical” não se pretende definir um movimento homogêneo, mas o conjunto de todos os movimentos que recusaram seja o processo de confessionalização e de formação das igrejas territoriais, seja a proposta romana de co-governo das mesmas. De um ponto de vista político, interessam sobretudo os movimentos – dos anabatistas aos quacres e aos próprios puritanos – que se voltam ao princípio antigo da seita, recusando o princípio de uma Igreja mundana, com os compromissos que lhes são intrínsecos, na convicção de que seja possível instituir sobre a terra uma sociedade dos perfeitos, dos santos, onde se localize a total coincidência da justiça de Deus com aquela terrena. A relação entre os movimentos milenaristas e apocalípticos e o desenvolvimento das modernas doutrinas revolucionárias é bem conhecida e a bibliografia imensa, mas aquilo que me parece ter permanecido na sombra – salvo algum ensaio pioneiro dos últimos decênios que tenha permanecido isolado¹² – é a concreta osmose, no nível dos homens e das instituições, do projeto de uma política que possa modificar a natureza humana propondo a possibilidade de uma salvação histórica e coletiva que não se identifica com o Estado confessional e a Igreja de Estado.

É bem conhecida da historiografia a importância das minorias religiosas radicais para o desenvolvimento, no Ocidente, dos princípios de liberdade e de democracia. Ocorre, contudo, sublinhar, no exame das modernas utopias teológico-políticas, o aspecto disciplinar e repressivo que se conjuga com a

¹² BILLINGTON, J. H. *Fire in the minds of men*. Origins of the revolutionary faith. New York, 1980.

proposta integralista: de uma parte a reivindicação da liberdade religiosa, de consciência e de expressão, de tolerância, em contraposição às igrejas oficiais; de outra parte, a repressão de qualquer desvio interno e a negação de qualquer tomada de distância entre a vida política e a vida religiosa, entre a moral e o direito, entre a consciência e os comportamentos coletivos. A contradição evidente, em todos os séculos da idade moderna, entre a demanda de separação entre Estado e Igreja e a construção de comunidades onde o vínculo religioso fosse completamente prevalente com respeito ao vínculo político deve vir analisada nos seus componentes se se quiser superar o estereótipo dominante de uma simples secularização da fé teológica naquela revolucionária.

A estas questões, relativas à constituição do Ocidente sobre o dualismo entre o sagrado e o poder, se refere mais diretamente o processo de “positivação” do direito canônico pós-tridentino, até a promulgação do *Codex iuris canonici*, em 1917, como parte do processo de codificação que havia caracterizado os estados no século precedente.

A partir desta pesquisa, eu experimentei a necessidade, particularmente sob a influência da historiografia alemã, de aprofundar a questão do processo de confessionalização. De fato, a inscrição historiográfica numa nova visão de longa duração contribuiu para o registro de respostas paralelas – ainda que frequentemente opostas entre elas e de qualquer maneira em luta umas contra as outras – pelas quais a Igreja de Roma e as novas igrejas buscaram responder ao desafio da modernidade. Foi assim que as últimas décadas foram caracterizadas por um grande interesse – tanto na historiografia evangélico-reformada quanto na católica – pelos fenômenos ligados à disciplina social e, no que concerne particularmente à história das igrejas territoriais, pelo processo de confessionalização. As inúmeras pesquisas de Wolfgang Reinhard e Heinz Schilling constituem, em minha opinião, o melhor ponto de chegada desta evolução historiográfica. Neste plano, eu colaborei, a partir dos anos oitenta, em pesquisas coletivas que acompanharam meus trabalhos mais pessoais: elas concerniam à disciplina social e às identidades coletivas na época moderna¹³ e continuam, atualmente, no quadro da discussão em curso sobre o que se chama as “raízes” da Europa.

¹³ PRODI, Paolo (ed.). *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*. Bolonha: Il Mulino, 1994. PRODI, Paolo, REINHARD, W. *Identità collettive tra medioevo ed età moderna*. Bolonha: CLUEB, 2002.

As tensões entre as ordens, o nascimento do indivíduo e da consciência pessoal, o desenvolvimento da lei positiva e do Estado moderno têm uma incidência profunda sobre o estatuto do cristão e do homem europeu do final da Idade Média. Foi possível notar, assim, que foi esta mesma Igreja romana que forneceu os protótipos e as bases necessárias para a construção do Estado: estes fenômenos desenvolveram-se não por meio de um processo externo, de secularização, mas de alguma maneira por osmose. Mas, sobretudo, o problema da relação entre poder espiritual e poder temporal se coloca no Ocidente em termos totalmente novos, devido à fragmentação da tensão entre os dois polos institucionais maiores, nos níveis inferiores das diferentes regiões da cristandade.

Tem-se a impressão que a historiografia ficou como que presa entre duas tendências que a esmagaram: de um lado, aqueles que consideram a experiência religiosa como um fato desencarnado, solto da história, reportando-se diretamente à Revelação, e que pretendem se libertar do passado simplesmente esquecendo-o; de outro lado, os conservadores que não querem medir-se com este mesmo passado, para evitar ver o que envelheceu juntamente com a época moderna, e que deve ser ultrapassado. Deste ponto de vista, eu não creio que seja útil recorrer ao “perdão” histórico: é necessário compreender a humanidade da Igreja nas suas fraquezas concretas, nas suas diferentes expressões históricas, para fazer face aos problemas e às fraquezas de nosso presente. Esta tomada de consciência parece-me necessária para enfrentar o problema que é fruto da modernidade, o da divisão das igrejas, e que constitui hoje um escândalo intolerável.

No momento atual, que se abre às vastas paisagens, ainda incertas e indefinidas, da globalização, a história da Igreja da época moderna tende a perder seu caráter distinto para tomar parte cada vez mais nitidamente na história do Ocidente. Nas suas diferentes versões, sejam elas tradicionalistas ou secularizadas, nossa herança histórica encontra-se ligada à interpretação das três grandes religiões monoteístas, judia, cristã e muçulmana, que constituem de alguma maneira nosso código genético: o homem singular atinge a salvação – mesmo contra as leis positivas dos homens, se necessário – se ele obedecer aos mandamentos divinos.

Donde a necessidade de uma reflexão sobre a justiça dos monoteísmos. Na conclusão de meu livro *Uma história da justiça*,¹⁴ eu retomava as palavras do rabino Jacob Taubes na sua polêmica com Carl Schmitt, grande jurista, que

¹⁴ PRODI, Paolo. *Uma história da justiça*, op. cit.

havia sido o teórico do nazismo: “Vós compreendeis o que eu esperava de Schmitt? Eu queria mostrar-lhe que a divisão entre o poder terrestre e o poder espiritual é absolutamente necessária e que, sem esta delimitação, o Ocidente exalará proximamente o seu último suspiro. É isto que eu queria fazê-lo compreender, por oposição ao seu conceito totalitário”. O desafio diante do qual nós nos encontramos é, portanto, em minha opinião, de alguma maneira interno ao Ocidente cristão, antes de ser uma confrontação inter-religiosa.

O problema que me parece essencial e não resolvido, nas nossas sociedades migrantes e multiculturais, é o de saber se é possível manter o vínculo, o ritmo, entre o repouso interno necessário a uma sociedade e a vida das instituições que têm necessidade da objetivação do direito positivo. Eu não estou em condições de dizer se as outras religiões monoteístas já conseguiram fazer este repouso; mas, a meu ver, elas também percorrem um caminho paralelo, mesmo se diferente, nesta direção. Paradoxalmente – eu digo paradoxalmente pensando na indubitável simbiose entre justiça divina e justiça humana que caracterizou uma grande parte de um mundo islâmico múltiplo –, parece-me que o islã mesmo nos envia ao “outro”, a uma ancoragem meta-política que nossa sociedade pós-cristã perdeu ou, pelo menos, está perdendo.

É preciso tomar consciência do fato de que a separação, cada vez mais evidente nos nossos comportamentos políticos, com relação a uma concepção da salvação pessoal ligada à possibilidade de escolher entre o bem e o mal (inclusive em conflito com o poder e o direito positivo) aumenta hoje ainda mais as perturbações profundas que marcam o processo da globalização econômica e social; esta separação nos libera da nossa culpabilidade, mas ela implica a perda de consciência da responsabilidade pessoal. Pode ser que nós estejamos em vias de entrar numa civilização inspirada pelo computador ou Confúcio, ou por ambos, uma civilização na qual a norma “unidimensional” faz coincidir o ser coletivo e o dever-ser, e reduz a religião a um rito cívico; uma civilização onde as escolhas quotidianas que engajam a vida e a morte provêm cada vez menos de uma arbitragem entre o bem e o mal e cada vez mais das sondagens de opinião ou de estatísticas dos cientistas.

Reafirmar formalmente as raízes históricas judaico-cristãs da Europa ou, ao contrário, confiar na ilusão das Luzes que reside em acreditar que os mecanismos constitucionais democráticos elaborados nos dois últimos séculos se autorregulam e podem ser patenteados e exportados para o mundo inteiro (com ou sem guerra), eis o que abre duas vias sem saída e não traz nenhuma

solução aos nossos problemas. Parece-me mais importante compreender se e como o dualismo que cresceu no interior do mundo judaico-cristão (e que nós carregamos ainda dentro de nós, inclusive sob uma forma secularizada) pode ser transmitido às novas gerações e às novas populações como uma contribuição que encontraria seu lugar nos novos horizontes da globalização.

Não se trata de instrumentalizar a reflexão histórica em função dos dias de hoje, mas, ao contrário, de mostrar como uma perspectiva histórica de longa duração¹⁵ pode modificar o diagnóstico sobre a realidade e torná-la muito menos sujeita à instrumentalização da política e às ligeirezas da crônica. Se tomarmos o Ocidente atual como fruto de um processo orgânico de secularização ou de dessacralização, sua identidade pode ser concebida então simplesmente como um mecanismo de invenção jurídico-constitucional, ou mesmo, opostamente e quase indiferentemente, como um novo projeto sacral onde o poder e o sagrado se identificam.

Seja da parte da historiografia laica, seja da parte daquela confessional, a visão tradicional ainda dominante consiste substancialmente, a despeito de algumas exceções, em considerar a modernidade como tendo nascido das luzes do século XVIII (com alguns precursores nos séculos precedentes), por meio de um processo de secularização e de exclusão do sagrado da história: muda apenas o juízo final, de positividade ou negatividade do “moderno”, mas a definição do processo histórico da modernidade parece idêntico, seja para os pensadores laicos seja para aqueles confessionais.

Esquematisando as duas posições aparentemente contrapostas, eu diria que a famosa assertiva contida no texto clássico de Hugo Grotius, “*etsi Deus non daretur*”, tende a coincidir com a contraproposta de Bento XVI, “*Veluti si Deus daretur*”, proferida na famosa lição de Regensburg, no dia 12 de setembro de 2006, e em outras numerosas intervenções.¹⁶ São interpretações espetacularmente opostas, mas passíveis de serem reconduzidas a um mesmo pressuposto, baseado na coincidência entre a lei de Deus e a lei da razão, entre o logos grego e o cristianismo, como conquista obtida de uma vez por todas pelo Ocidente.

¹⁵ Perspectiva desenvolvida em *Uma história da justiça*, op. cit., assim como no texto *Religioni e mondo moderno* que integra a coletânea MENOZZI, Daniele (org.) e FIORAMO, Giovanni (dir.). *Le religioni e il mondo moderno*, vol. I. Torino: Ed. Einaudi, 2008.

¹⁶ RATZINGER, Joseph. *Il Dio della fede e il Dio dei filosofi: un contributo al problema della teologia naturalis*. Venezia, 2007.

O discurso muda assim completamente colocando no centro do código genético do Ocidente o dualismo não como conquista definitiva, mas como processo histórico. Entre a lei divina ou da natureza e o homem encontra-se a história. A história do cristianismo parece ser caracterizada exatamente pelo esforço de não comprometer Deus com os conflitos de poder entre os homens: “não nomear o nome de Deus em vão”, como testemunha a própria história do instituto do juramento. Não é relativismo, mas, ao contrário, um eixo essencial do pensamento cristão a reflexão teológico-bíblica que põe o acento na história da salvação, como devir e caminho da humanidade no tempo, como redenção que deve ser revivida a cada geração: a esta tradição, dos padres da Igreja a Pascal, parece mais oportuno atrelar que à invenção de um direito natural abstrato e imóvel.

O problema de hoje é determinado pelo ingresso em uma idade onde a alteridade, o dualismo entre poder político e sacro, não pode mais ser expresso em uma relação Estado-Igreja, tal como se realizou nos séculos da idade moderna, dada a crise institucional do Estado e da Igreja, dada a perda de “soberania” territorial, seja no terreno temporal, seja no terreno espiritual.¹⁷ Paradoxalmente, penso que exatamente quando os cristãos, com o Concílio Vaticano II, aprenderam, segundo a límpida expressão de Ernst-Wolfgang Böckenförde, a considerar o moderno Estado de direito “na sua laicidade não mais como algo estranho e inimigo da fé, mas como oportunidade de liberdade”,¹⁸ este Estado já havia entrado em crise. Aquilo que declinou é a identidade coletiva da pátria nação como fora construída na idade moderna com a mediação da religião cívica nas suas diversas versões.

Todos os conflitos dos últimos decênios (da Guerra do Golfo àquela do Iraque, e àquelas seguidas ao desmembramento da estadualidade iugoslava, e aos contorcionismos que se seguiram ao esfacelamento do império russo) são caracterizados por uma regressão ao pré-moderno. Os novos fundamentalismos supõem a saída não apenas do leito constitucional dos últimos séculos, mas também das raízes do dualismo institucional que esta árvore produziu a partir do medievo.

¹⁷ PRODI, Paolo. *La sovranità divisa*. Uno sguardo storico sulla genesi dello jus publicum europaeum. Bologna, 2003 (lição inaugural do ano acadêmico 2002-03 da Universidade de Bologna).

¹⁸ BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang. *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*. (trad. it. de M. Nicoletti. Brescia, 2006).

Referências bibliográficas

- BERMAN, Harold Joseph. *Law and revolution*. The western legal tradition. Cambridge Mass.–London: Cambridge University Press, 1983.
- BILLINGTON, J. H. *Fire in the minds of men*. Origins of the revolutionary faith. New York, 1980.
- BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang. *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*. (trad. it. de M. Nicoletti. Brescia, 2006).
- DE LUCA, Giuseppe. *Introduzione alla storia della pietà*. Roma: Ed. Di Storia e di Letteratura, 1962 (trad. fr.: *La piété*. Approche historique. Paris: Letouzey et Ané, 1995).
- Geschichte der Staatsgewalt*. Munique, 1999.
- JEDIN, Hubert. *Katolische reformation oder Gegenreformation?* Ein Versuch zur Klärung der Begriffe nebst einer Jubiläumsbetrachtung über das Trienter Konzil. Lucerna: Stocker, 1946.
- JEDIN, Hubert. *Kirche des Glaubens, Kirche der Geschichte. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge*. Fribourg-en-Brisg: Herder, 1966 (trad. italiana parcial em *Chiesa della fede, Chiesa della storia*. Brescia: Morcelliana, 1972).
- PRODI, Paolo (ed.). *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*. Bolonha: Il Mulino, 1994.
- PRODI, Paolo, REINHARD, W. *Identità collettive tra medioevo ed età moderna*. Bolonha: Clueb, 2002.
- PRODI, Paolo. *Christianisme et monde moderne*. Cinquante ans de recherches. Paris: Hautes Etudes/ Gallimard/ Seuil, 2006.
- PRODI, Paolo. *Il sacramento del potere*. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente. Bolonha: Il Mulino, 1992.
- PRODI, Paolo. *Una storia della giustizia*. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto. Bolonha: Il Mulino, 2000 (trad. port.: *Uma história da justiça*. Do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito. São Paulo: Martins Fontes, 2005).
- PRODI, Paolo. *Il sovrano pontefice: un corpo e due anime*. La monarchia papale nella prima età moderna. Bolonha: Il Mulino, 1982.
- PRODI, Paolo. La cornice e il quadro: il Concilio di Trento e la musica. In: *Barocco padano*, 4, no prelo, 2006. Atas do XIIº Convegno Internazionale sulla musica italiana nei secoli, Brescia, 16-18 de julho de 2003, Come, Amis.
- PRODI, Paolo. *La sovranità divisa*. Uno sguardo storico sulla genesi dello jus publicum europaeum. Bologna, 2003 (aula inaugural do ano acadêmico 2002-03 da Universidade de Bologna).
- PRODI, Paolo. Plures in papa considerantur personae distincta. Zur Entwicklung

- des Papstums in der Neuzeit. In: WASSILOWSKY, G.; WOLF, H. (eds.). *Werte und Symbole in frühneuzeitlichen Rom*. Münster, 2005.
- PRODI, Paolo. Religioni e mondo moderno. In: MENOZZI, Daniele (org.) e FIORAMO, Giovanni (dir.) *Le religioni e il mondo moderno*, vol. I. Torino: Ed. Einaudi, 2008.
- PRODI, Paolo. Ricerche sulla teórica delle arti figurative nella riforma cattolica. In: *Archivio italiano per La storia della pietà*, IV, 1992. Bolonha: Nuova Alfa, 1984.
- PRODI, Paolo. Storia sacra e controriforma. Nota sulle censure AL commento di Carlo Sigonio e Sulpicio Severo. In: *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento*, III, 1977.
- PRODI, Paolo. Vechi appunti e nuove riflessioni su Carlo Sigonio. In: FIRPO, M. (ed.), *Nunc alia tempora, alii mores*. Storici e storia in età postridentina, Florença, 2005.
- RATZINGER, Joseph. *Il Dio della fede e il Dio dei filosofi*: un contributo al problema della teologia naturalis. Venezia, 2007.