

O Concílio Vaticano I: A Igreja e o Primado do Papa

(Tentativa de uma interpretação histórico-teológica)

URBANO ZILLES

Vatican I — The Church and the Primacy of the Pope, an attempt of a historical and theological interpretation.

Vatican I intended to remedy modern errors by understressing authority. Vatican II followed Pope John who saw "not few signals" that could favor the Church in this world. Vatican I met in the time of Illuminism, faced the problem of how to be a Christian in such circumstances. Deep down it is the same problem we are facing today in Vatican II. But the definitions are against certain errors of that time. Vatican I created an atmosphere of reformation, as is also seen today. It was in one way interpreted as a victory of the Pope's authority, and this interpretation in its wide historical and theological context can be reviewed. Examining the historical contexts the reasons of the minority are listened to, as well as those that were created by the majority side through the influence of the polemics about the Pontifical States. In the historical-theological context a new method of making theology brought a doctrinal positivism to the mastership. The doctrine of the Primacy must be reinterpreted in a wider theological context. Dogmatics itself is now conceived as an hermeneutic process, historical process of tradition. Vatican II added some new aspects presented and expressed by Hans Küng.

Neste ano de 1970 comemoramos o centenário do concílio Vaticano I. Há cinco anos atrás foi encerrado o Vaticano II. Ambos os concílios significam, de uma ou outra maneira, mudança profunda na vida da Igreja católica. O concílio Vaticano I fôra convocado por Pio IX para "o incremento da fé e da religião católica e para a

extirpação dos erros crassos, para a reforma do clero e do povo cristão", como diz o decreto de abertura de 8 de dezembro de 1869. Como prelúdio, em 1864 Pio IX já publicara um catálogo de erros e os condenara num documento chamado "Syllabus". Pio IX quis imitar o exemplo do concílio de Trento, o qual se reunira para

condenar os erros dos reformadores do século XVI. Pio IX pretendia sanar todos os males da sociedade moderna salientando a autoridade da Igreja.

Muitos tinham receado que o Vaticano II seguisse caminhos análogos. Mas, o Papa João XXIII, em seu memorável discurso de abertura, a 11 de outubro de 1962, surpreendeu o mundo, rejeitando os maus profetas. Disse que no meio de tanta treva também se vislumbram "não poucos indícios que dão sólida esperança de tempos melhores à sorte da Igreja e da humanidade". Por isso recomendou que nas circunstâncias atuais não se exercesse a severidade, mas a misericórdia. Em outras palavras, que se procurassem novas possibilidades de realizar a fé cristã hoje.

O problema comum de ambos os concílios é, em última análise, a posição da Igreja na sociedade moderna. Descartes formulara o princípio de que só é verdade o que é evidente, rejeitando o princípio de doutrinas autoritativas. Isto conduziu à oposição entre autoridade e verdade. O caso Galileu provocara uma situação na qual, de um lado, se formou uma ciência fiel ao princípio de Descartes, i. é, descomprometida com toda autoridade, mas comprometida apenas com a razão e com o fenômeno e, de outro lado, se formaram instâncias estatais e eclesiais para defender, a todo custo, a ortodoxia doutrinária. A ciência, antes tida como uma forma da realização humana, adquiriu um nimbo que lhe deu, por vezes, o caráter de um substi-

tutivo da religião. Como consequência, o iluminismo, no século passado, modificou radicalmente a posição da Igreja na sociedade, fazendo da Igreja uma grandeza particular entre muitas outras no próprio Ocidente cristão (revolução francesa). O iluminismo rompeu a unidade de cultura que na Antigüidade e na Idade Média, como um todo, era religiosa. I. Kant proclamara a maioridade do homem, desencadeando-se um processo de emancipação do homem e de sua cultura, que levou à consciência de uma secularização da sociedade. Na vida prática e na ciência, o homem já não apela mais, desde então, tantas vezes à vontade e à palavra de Deus. Concretamente, os chefes de Estado não o são mais "por vontade e graça de Deus", mas por vontade do povo. O homem se orienta, em sua vida prática, sempre mais nas leis imanentes. O iluminismo torna-se a base da cultura e das ciências modernas, tanto das ciências da natureza como do espírito. Nesta situação o concílio Vaticano I se viu frente ao problema: Como se poderá harmonizar a autonomia do homem moderno e sua emancipação com sua dependência de Deus? Ou seja, como se pode realizar o "ser cristão" num mundo em secularização? Trata-se, pois, da própria base da fé cristã na sociedade e da orientação fundamental da Igreja. No fundo é este também o tema central do Vaticano II.

O clima geral dos dois concílios era diferente um do outro. No Vaticano I havia tendências

fanáticas que, segundo alguns intérpretes, até transparecem nas próprias formulações sobre o primado do papa. Por manipulações não muito leais se conseguiu anular a atuação de uma minoria de bispos, uma minoria considerável e objetivamente qualificada. Isto criou tal clima de tensão e de desgosto que muitos desta minoria voltaram amargurados para suas dioceses antes do encerramento. Assim, em vez de solucionar os problemas propostos, surgiram outros, tanto para a vida intraeclesial como para o relacionamento da Igreja com a sociedade moderna. O primado do papa, que fôra definido como "sinal e princípio de unidade", veio a ser motivo de maior separação entre os cristãos dentro da própria Igreja católica.

As definições do Vaticano I, como aliás tôdas as definições, são unilaterais, pois se dirigem contra determinados erros do tempo. Colocam acentos para responder aos problemas de determinada situação histórica. Isto não é um mal em si. Seu modo de falar é jurídico, sendo o primado do papa primado de jurisdição. Fala-se de direitos e prerrogativas. Ora, tal linguagem é diferente do Novo Testamento, onde, p. ex., no texto grego, não encontramos termos que designam autoridade meramente formal nem se fala de direitos e poderes jurídicos, mas de "serviços" na e para a Igreja. Na linguagem neotestamentária de serviço (diaconia), o papa seria um sinal eficiente da unidade um órgão vivo e pessoal e ins-

trumento de Cristo para fundamentar a unidade na presença do Senhor em sua Igreja. O primado então seria primado de Cristo (cf. Col 1,18). Só Cristo é o *Kyrios*, o Senhor, i. é, a cabeça. Mas, o concílio Vaticano I é co-determinado pela situação histórica da sociedade e da Igreja.

Depois do Vaticano I houve uma atitude restaurativa, manifesta, sobretudo, num constante apêlo à autoridade, à obediência, à submissão e à unidade. Coisa semelhante também acontece depois do Vaticano II. Nota-se certo pessimismo em relação ao processo de renovação. Parece simplesmente incrível que depois de tão breve tempo restasse tão pouco do otimismo crente de João XXIII, de seu sorriso confiante, o qual prometera um novo Pentecostes à Igreja. E esta Igreja, que no Vaticano II ousou definir-se como "sinal e sacramento da unidade", está mais uma vez dividida em seu próprio seio. Voltaremos para trás do Vaticano II ao I? Há teólogos que já gostariam de fixar a doutrina do Vaticano II como sendo um ponto final, uma resposta pronta para todos os problemas ulteriores. Assumem a letra do Vaticano II, mas não a dinâmica de seu espírito, sem a qual não poderá ser interpretado de maneira adequada. Não basta simples aglomeração e exegese de textos conciliares para compreender a significação de um concílio.

Quer parecer que os documentos do Vaticano I foram interpretados muitas vezes de

maneira simplista, negligenciando-se, sobretudo, o contexto histórico e teológico mais amplo. Por isso geralmente é apresentado como vitória unilateral do papalismo. Na verdade este concílio ganhou sua expressão dogmática na doutrina sobre o poder do magistério ordinário, imediato e episcopal do papa sobre todas as dioceses da Igreja universal, na prerrogativa do dogma da infalibilidade, formulada na constituição dogmática "Pastor Aeternus", a qual se tornou o alimento quase exclusivo dos eclesiólogos durante mais de meio século. Por vezes se adquire a impressão de que toda a dialética da história se tenha decidido definitivamente a favor de um só pólo. i. é, do papa. Tal é, por exemplo, a visão do Código de Direito Canônico, uma interpretação legítima, mas não a única. Para dizer que esta não é a única interpretação legítima, bastaria considerar interpretações contemporâneas ao Vaticano I, como a carta coletiva do episcopado alemão de 1875, dirigida contra Bismarck, que sustentava que a doutrina do Vaticano I praticamente suprimira o episcopado na Igreja. Esta carta até foi aprovada com grandes elogios pelo próprio Pio IX (DS 3117). Trata-se, pois, de um comentário autêntico que, sem dúvida, complementa a doutrina do Vaticano I no que concerne ao episcopado, abrindo a visão, de maneira antecipada, para o Vaticano II. Ou foi todo o desenvolvimento, que levou ao Vaticano I, apenas o resultado de uma manipulação

romana bem planejada, a fase final de uma dinâmica na estrutura da Igreja católica romana sob a influência de uma situação histórica bem determinada? Não é a doutrina sobre o primado e a infalibilidade do papa irreconciliável com a doutrina sobre a colegialidade dos bispos do Vaticano II?

Estudos críticos mais recentes (W. Kasper, R. Aubert, H. U. v. Balthasar, etc.) interpretem o Vaticano I de maneira mais positiva, situando-o em seu contexto histórico, político e teológico mais amplo (1).

1 — O Contexto histórico do Vaticano I

Na tempo do Vaticano I já circulavam idéias que até hoje dificultam sua interpretação, sobretudo referentes ao primado e à infalibilidade do papa. Havia, p. ex., diletantes em teologia, como o jornalista francês Louis Veuillot, que colocaram o papa bem do lado do trono de Deus, criando dêle uma imagem quase divina. Em alguns círculos interpretou-se o magistério infalível do papa no sentido de oráculo para todos os problemas. Tais interpretações só se compreendem, se se considera o contexto político, cultural e religioso da época, a mentalidade de restauração, do tradicionalismo

1) Merece destaque a obra comemorativa do centenário do Vaticano I, publicada pelo próprio Vaticano: *De Doctrina Concilii Vaticani Primi* (Ed. Vaticana, 1969) uma obra coletiva, apresentando, nas línguas dos diversos autores, uma série de estudos seletos, escritos entre 1948-1964. Nestes estudos se poderá encontrar uma bibliografia quase exaustiva dos melhores estudos sobre o Vaticano I.

romântico e do absolutismo político.

Talvez nada tenha favorecido tanto a posição hierárquica do papa como a divisão da Igreja ocidental no século XVI. No século XIX a Igreja católica se encontrava em luta contra a Reforma. Os reformadores — e antes Wiclef e Huss —, pretendiam renovar a Igreja visível medieval, acentuando o aspecto invisível (carismático) e oculto. Negavam a identificação da instituição hierárquica com a Igreja de Cristo. Trento aliás não respondera a esta problemática. Na preocupação com a reforma tridentina interna, no século XIX, se formara uma eclesiologia que J. A. Moehler, já em 1823, resumira naquela frase: “Deus criou a hierarquia, e com isso garantiu a Igreja até a consumação dos séculos”. Para efetuar a reforma interna e para lutar contra a Reforma protestante, cresceu o centralismo administrativo da Cúria Romana e do sistema de nunciaturas. O movimento de secularização marginalizara, em grande parte, as Igrejas nacionais de França, da Áustria, Alemanha e Itália no campo público e político. Para poder reagir a tal situação opressora, as Igrejas nacionais se apoiavam em Roma. Roma concedeu-lhes apoio na luta pela liberdade, exigindo-lhes, em troca, maior submissão à Cúria Romana. Dentro desta situação política, o primado pontifício tornou-se uma garantia sólida para proteger os bispos contra a usurpação de direitos por parte do poder temporal. Portanto, não se deve dizer que

o centralismo romano nasceu exclusivamente do desejo de poder de Roma. Roma tornara-se um refúgio necessário para as próprias Igrejas nacionais.

Depois da queda de Napoleão, na Europa surgira um clima de mártires, um clima muito propício à reconquista e ao fortalecimento de antigas posições dentro da Igreja. Formaram-se tendências restauradoras, e o papado tornou-se apoio ao pensamento legalista monárquico. Algumas forças católicas, então tidas como progressistas, porque lutavam contra o poder dos Estados Militares da restauração, desejavam um fortalecimento imediato da posição do papa frente ao poder temporal. Esse movimento reagiu contra toda espécie de tendências democratizantes, contra os restos do galicanismo e do episcopalismo. Tais fatores facilitaram a absorção de forças centrífugas (galicanismo, jansenismo, josefinismo) por Roma.

O movimento de restauração visava um fortalecimento da autoridade pontifícia. Na Itália fôra liderado por Mauro Capellari e, mais tarde, por Gregório XVI. Em França destacaram-se os dois tradicionalistas: De Maistre (1753-1821) e Lamennais (1782-1854), ambos convertidos ao catolicismo.

Para De Maistre e Lamennais, a Igreja católica era a coluna fundamental da sociedade européia. Conseqüentemente, quem atacasse a Igreja, atacaria os próprios fundamentos da sociedade européia. De Maistre elaborou toda uma lógica para demonstrar ao rei

francês, Carlos X, que não há nenhuma moral pública e nenhum caráter nacional sem religião, nenhuma religião europeia sem o cristianismo, nenhum cristianismo sem o catolicismo, nenhum catolicismo sem o papa, nenhum papa sem o primado. De Maistre não deu maior fundamentação histórica, nem teológica às suas teses. Sua fundamentação é política e social. Sempre de nôvo acentua o paralelismo entre a sociedade eclesial e civil, dizendo que não pode haver uma sociedade humana sem governo, nenhum governo sem soberania e nenhuma soberania sem infalibilidade. Traduzindo de maneira imediata direta e acrítica, esquemas políticos da época para dentro da estrutura eclesial, tenta uma espécie de síntese cósmica entre Igreja e sociedade. Para ele ambas as grandezas dependem das mesmas leis. Como sociedade visível, a Igreja comporta um governo segundo a ordem social e política do tempo. O recurso a uma autoridade forte é, na visão de De Maistre, uma espécie de oráculo mítico para superar a crise social europeia. Suas idéias, orientadas para a autoridade e para a tradição, para o absolutismo monárquico como o instrumento da Divina Providência para salvação dos homens, tornaram-se idéias centrais da restauração e o fizeram uma espécie de preconizador do dogma da infalibilidade pontifícia. Em resumo, contra todas as tendências democráticas, De Maistre defendia a monarquia absoluta como fundamento de

uma Europa cristã, e pretendia transpor o seu conceito de soberania monárquica para a situação do papa dentro da Igreja.

De Maistre escreveu suas idéias quando era embaixador plenipotenciário junto ao Czar russo em S. Petersburgo. A Rússia então era governada por um sistema feudal autoritário, semelhante ao que experimentara em sua infância antes da revolução francesa, o qual pretendia restaurar. De início suas idéias foram recebidas com certa desconfiança por Roma. Mas, depois outro francês, Lamennais (Hugo-Félicité-Robert de la Mennais) vulgarizou essas idéias, colocando em conexão direta com a vida eclesial do tempo. Lamennais soube apresentar essas idéias com rótulos simpáticos, assim que fossem aceitas. Compreende-se que tais idéias não pouco terão influenciado no clima de preparação do concílio Vaticano I e posteriormente vigoraram, não raro, como critério de interpretação do mesmo nos próprios manuais de teologia.

Depois de 1840 essas idéias foram levadas para a grande massa do povo. Isso contribuiu a que Pio IX, embora rejeitado, ou ao menos ignorado pelos soberanos europeus, e atacado pelo liberalismo e pelo nacionalismo, conquistasse grandes simpatias entre o povo mais simples da Igreja. Não sabendo como dar uma solução positiva à questão dos Estados Pontifícios, o papa e seus conselheiros, para salvaguardarem a liberdade da Igreja, assumiram uma atitude de defesa, apare-

cendo como vítimas dos poderosos. Tendo a Cúria Romana solicitado apoio aos bispos de todo o mundo, alguns logo se puseram a escrever cartas pastorais para alarmar o povo de Deus (2). Em algumas destas podem-se ler coisas muito curiosas como, p. ex. "antes passarão céus e terra que os Estados Pontifícios...". E tais cartas encontraram eco entre o povo. Muitos católicos jovens, sobretudo na Holanda, rivalizavam entre si para entrar na armada pontifícia, a fim de defenderem a soberania política do papa. Em 1860 reintroduziu-se o óbulo de S. Pedro, o que fêz afluir grandes somas de dinheiro de toda a parte para a Cúria Romana. E o papa foi festejado triunfalmente como vítima dos inimigos da Igreja. Sem maiores escrúpulos, foi homenageado com hinos cristológicos.

Neste clima tudo parecia indicar que o fortalecimento da autoridade pontifícia seria o caminho seguro à liberdade eclesial, e que a felicidade do homem dependeria do reconhecimento ou não do primado e da infalibilidade do papa. Num espírito de restauração, sobretudo em algumas ordens e congregações religiosas, elaborou-se toda uma filosofia da obediência (cega). Só assim se compreende o paradoxo de que, num tempo em que na sociedade civil européia diminuía o poder autoritativo formal, a

Igreja católica romana não só o defendeu, mas até o "dogmatizou". E tudo isto aconteceu num tempo em que se levantavam ataques violentíssimos contra o cristianismo, acusando-o de alienar os homens de suas verdadeiras tarefas intramundanas (marxismo). Os problemas levantados pelo marxismo e pelo iluminismo até então (como aliás até hoje) não tinham recebido resposta adequada, pois, o "Syllabus" de Pio IX, de 1864, condena globalmente todas as correntes espirituais do tempo, sem indagar pelos problemas que apresentam. E este documento também influenciou negativamente o próprio concílio Vaticano I, cuja preparação estava inteiramente em mãos de teólogos romanos sem maior envergadura.

Foram convocados 1084 bispos e prelados, com direito à participação, dos quais só compareceram 774. Dêsses participaram regularmente das sessões 600 a 700. Só um terço dos participantes provinha de países não-europeus, sendo também a maioria dêsses, quando não europeus de origem, ao menos formados na Europa. Na fase preparatória o tema central em si ainda não era a questão do primado e da infalibilidade do papa. Mas, depois de breve hesitação, se tornou a questão entre todas as outras questões de ordem eclesiológica. Por uma agitação provocada pela imprensa (Civiltà Cattolica de 6-2-1869) até se chegou a desejar a infalibilidade do papa por aclamação de todo o povo católico. Isso logo

2) Quem quiser ler tais escritos poderá consultar a série de grossos volumes intitulados *La Sovranità temporale del Romani Pontifici* (propugnata nella sua integrità dal suffragio dell'orbe cattolico regnante Pio IX), Roma, 1860es.

esquentou alguns ânimos. O teólogo alemão, Ignaz von Döllinger, publicou, sob o pseudônimo de Janus, um livro contrário à infalibilidade do papa, o qual provocou uma cadeia de reações. O governo da Baviera alarmou outros governos, fazendo da infalibilidade uma questão política. Houve uma verdadeira guerra de panfletos e mini-teologias pró ou contra a infalibilidade pontifícia. Com isso os católicos se dividiram em dois partidos: os adeptos (infallibilistas) e os não-adeptos da infalibilidade do papa. Esta divisão penetrou no próprio episcopado ainda antes da abertura do concílio, e depois perdurou visivelmente até hoje pela separação dos "veterocatólicos" (Altkatholiken) (3). Os adversários, liderados por Döllinger, combateram uma infalibilidade do papa, na qual não souberam discernir os exageros contemporâneos, proclamados pelos próprios infalibilistas, de modo que até hoje se deve perguntar se o Vaticano I realmente ensinou o que seus adeptos de então esperavam e supunham, e os adversários negavam.

No concílio se formou uma maioria de 450 a favor da infa-

libilidade do papa, contra uma minoria numérica de 130. Desta minoria participavam os bispos das maiores dioceses europeias: Paris, Praga, Viena, Lião, Colônia, Milão e Munique. Muitos bispos desta minoria em si não tinham objeções teológicas, mas pensavam que a proclamação do dogma era inoportuna. O arcebispo Manning, um tanto ligado a intrigas, manipulou tudo de tal jeito que os adversários foram excluídos da comissão dogmática. A Cúria Romana e o papa Pio IX, um temperamento um tanto problemático, exerceram certa pressão contra a minoria. Dos 46 esquemas preparados só 7 foram examinados pelos padres conciliares. Desses só foram aprovadas algumas partes: sobre a fé católica (*Dei Filius*) e aqueles capítulos sobre a Igreja, que tratam do primado e da infalibilidade do papa (*Pastor Aeternus*).

As objeções e idéias da minoria, em grande parte, conseguiram sobreviver na interpretação crítica do concílio até hoje. Criticava-se, p. ex., a linguagem demasiado jurídica dos textos, a separação entre o papa e a Igreja universal, etc. Diz-se que o papa usaria desta infalibilidade, da qual o Divino Salvador queria prover sua Igreja em decisões definitivas, referentes à fé e à moral, i. é, em suas decisões "ex cathedra", sendo essas irreformáveis "ex sese", não em vista do assentimento da Igreja. Para não terem que estar presentes na votação final, na presença de Pio IX, uns 60 bispos anteciparam ostensivamente a volt-

3) Os veterocatólicos rejeitaram o dogma da infalibilidade do papa na sua formulação de 18-7-1870. O movimento chamado veterocatólico foi encabeçado pelo professor de teologia, Inácio Döllinger. Com ele se solidarizou um bom número de outros professores de teologia e líderes leigos. De 22 a 24 de setembro de 1871 reuniram-se em Munique sob a orientação do professor de direito canônico J. F. v. Schulte mais de 300 delegados da oposição, representantes da Alemanha, Austria, Suíça, França, Irlanda e do Brasil. Este congresso resolveu fundar uma Igreja autônoma. Os bispos e padres são ordenados conforme o rito romano.

para suas casas. Nesta situação tensa, com relâmpagos e trovões, no dia 18 de julho de 1870, o papa Pio IX pôde proclamar a primeira constituição dogmática sobre a Igreja de Cristo (Pastor Aeternus) aprovada com 553 contra 2.

Enquanto isso, as tropas italianas já se encontravam às portas de Roma. Esta invasão impediu que uma segunda Constituição Dogmática sobre a Igreja, cuja reelaboração estava a cargo do jesuíta alemão Kleutgen, pudesse ser discutida. O encerramento prematuro, motivado pela situação política, deu, assim, a impressão de o Vaticano I ter reduzido a Igreja a questão do primado do papa. Aliás, para evitar tal visão unilateral de Igreja o proêmio do Pastor Aeternus já insere a questão do primado numa visão mais ampla.

Até certo ponto se poderá dizer que a visão daquela minoria, aparentemente vencida, se impôs de maneira clarividente na compreensão de Igreja do Vaticano II. Muitos de seus discursos poderiam ter sido pronunciados no Vaticano II, encontrando-se neles, p. ex., um reflexo antecipado da idéia da colegialidade.

2 — O primado do papa no contexto teológico

Há também um contexto histórico-teológico muito significativo. No século XVIII se formou o conceito de teologia dogmática, separando-se a moral. A teologia dogmática se torna disciplina autônoma no

tempo posterior ao barroco. Naquela época o povo estava cansado de ouvir as opiniões dos teólogos. Nasceu o desejo de conhecer a doutrina oficial da Igreja, expressa em dogmas e nas profissões de fé (credos ou símbolos). Isso fez com que se acentuasse sempre mais o magistério em sua função de normar a fé. No século XVIII, o magistério (hierarquia) se tornou "regula fidei proxima", anterior às "regulae fidei remotae", i. é, meio seguro para alguém conhecer e se conformar à Sagrada Escritura e à Tradição. O magistério se tornou como fonte imediata da teologia. Na verdade isto significou um distanciamento sempre maior das fontes originárias da teologia e do método da teologia patristica e da Alta Idade Média, que compreendia a "Sacra Doctrina" como "Sacra Scriptura". Apesar das vantagens de segurança aparente, o novo modo de teologizar conduziu a um positivismo doutrinário do magistério, tornando-se não raro, simples exegese dos documentos pontifícios e do Denzinger. A teologia não só perdeu o contato direto com a Bíblia, mas também sua função de traduzir a mensagem de Deus para dentro de novas situações históricas. Reduziu-se mais ou menos a uma exposição autoritativa da doutrina do próprio magistério. Este contexto histórico-teológico favoreceu a visão hierárquica unilateral da Igreja conforme modelos políticos acima mencionados. Mas, foram "dogmatizados" esses modelos tais e quais? Que ensinou realmente

o Vaticano I sobre o primado e a infalibilidade do papa?

Não é muito fácil falar hoje do magistério da Igreja católica sem simplificar as coisas. Na verdade muitas interpretações tradicionais do Vaticano I se situam no horizonte de uma eclesiologia que é mais hierarcológica que teologia da Igreja.

Vimos que a doutrina sobre o primado do papa foi formulada num contexto histórico bem determinado, devendo ser reinterpretada num contexto teológico mais amplo.

O concílio Vaticano I definiu o **primado** do papa dizendo: "Se, pois, alguém disser que ao Romano Pontífice cabe apenas o ofício de inspeção ou direção, mas não o pleno e supremo poder de jurisdição sobre toda a Igreja, não só nas coisas referentes à fé e aos costumes, mas também nas que se referem à disciplina e ao governo da Igreja, difusa por todo o orbe; ou disser que ele só goza da parte principal deste supremo poder, e não de toda a sua plenitude; ou disser que este seu poder não é ordinário e imediato, quer sobre todas e cada uma das Igrejas, quer sobre todos e cada um dos pastores e fiéis — seja anátema" (DS 3064).

Do primado de Pedro no colégio dos apóstolos, o Vaticano I conclui para a seqüência permanente deste ministério: "Se, portanto, alguém negar ser de direito divino e por instituição do próprio Cristo que S. Pedro tem perpétuos sucessores no primado da Igreja universal; ou que o Romano

Pontífice é o sucessor de S. Pedro no mesmo primado — seja anátema" (DS 3058). Na fundamentação teológica do primado de Pedro (DS 3053), cita alguns textos bíblicos e um texto de S. Ireneu de Lião (morto cerca do ano 200), textos exegeticamente bastante problemáticos. Na verdade, o capítulo 21 de S. João indica a morte de Pedro em forma de martírio. Mas, nem Mt 16, 18, nem Jo 21, 15-17, nem Lc 22, 32 falam diretamente de um sucessor de Pedro. De outra parte, também não se pode dizer que tal conclusão do concílio seja contrária à Escritura. O texto de S. Ireneu de Lião não fala propriamente da comunhão com o papa, mas com a Igreja de Roma por causa de sua "potentior principalitas" (4).

O Vaticano I vê o supremo poder do magistério no primado apostólico do papa. Define como dogma "divinamente revelado" sua **infalibilidade**: "Quando o Romano Pontífice fala 'ex cathedra', i. é, quando, no desempenho do ministério de pastor e doutor de todos os cristãos, define com sua suprema autoridade apostólica alguma doutrina referente à fé e à moral para toda a Igreja, em virtude da assistência divina prometida a ele na pessoa de S. Pedro, goza daquela infalibilidade com a qual Cristo quis munir a sua Igreja quando define alguma doutrina sobre a fé e a moral; e que, portanto, tais declarações do Romano Pontífice são por si mesmas, e

4) Adv. Haer. III, 3; Migne, PG, 7,849 A.

não (apenas) (5) em virtude do consenso da Igreja, irreforáveis" (DS 3074).

Baseados nas interpretações do Vaticano I e à luz do Vaticano II, os teólogos católicos dizem que a infalibilidade do papa é apenas um aspecto singular da infalibilidade da Igreja. O próprio texto da definição aliás diz isso: "ea infallibilitate pollere qua divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide et moribus instructam esse voluit". Esta definição só por si bastaria para conferir seguro fundamento dogmático à colegialidade retamente compreendida. O poder supremo que o papa possui por si só não é superior ao de todo o colégio episcopal que com ele forma uma unidade, ou seja, não é superior ao poder dado por Cristo à toda a Igreja. Portanto, o dogma da infalibilidade não visa subtrair a pessoa do papa da fragilidade e limitação humanas em geral no concernente, p. ex., as questões de ciência biológica, etc. Nem quer subtrair o papa da Igreja pecadora. A infalibilidade aparece como dom do Senhor à Igreja, pois a infalibilidade do papa, em princípio não é outra que a da Igreja. O papa é visto como órgão da Igreja que ensina solenemente. Por conseguinte, o concílio restringe esta infalibilidade aos casos em que o papa fala na sua função de doutor supremo (ex

cathedra), como pastor e mestre de toda a Igreja, ou seja, na interpretação feita pelo bispo Gasser (da deputação da fé), "representando a Igreja universal" (6). Desta maneira, a infalibilidade do papa está ligada à infalibilidade da Igreja, e dela não pode ser separada. Portanto, a questão do primado e da infalibilidade do papa deverá ser vista numa visão mais ampla de Igreja, a qual não começa com o primado, separadamente do todo.

Depois de 1870 esta infalibilidade "ex cathedra" foi praticada uma única vez por Pio XII, depois de consultar a Igreja católica sobre sua fé, na dogmatização da Assunção de Maria, em 1950. Neste dogma o argumento decisivo não é, propriamente, a Escritura, nem a Tradição, mas o consenso de fé da Igreja.

A teologia católica tradicional conhece o magistério "ordinário" e "extraordinário" da Igreja. Por magistério ordinário se entende o consenso universal do magistério em matéria de doutrina. Este magistério, sem dúvida, é mais importante para a vida da Igreja que o extraordinário. O último, por sua vez, pode ser ou em forma de um concílio geral ou por uma declaração "ex cathedra" do papa.

O exercício do magistério extraordinário se apóia no magistério ordinário quando explícita, por assim dizer, a fé da Igreja universal. Sendo o papa infalível quando fala "ex cathedra", segue-se, ao menos

5) A tradução do "ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae" é controversa. Baraúna, p. ex., traduz assim: "... por si mesmas, e não apenas em virtude do consenso da Igreja..." BARAÚNA, Guilherme, *Sobre a Fé e a Igreja* (Documentos Pontifícios n.º 96), 2.ª ed. Petrópolis, Vozes, 1959, p. 22.

6) Mansi, 52, 1213 C.

técnicamente, que documentos pontifícios, encíclicas, bulas e breves, dos quais não consta serem um pronunciamento "ex cathedra", podem ser tão falíveis quanto cartas pessoais de outros bispos (cf. *Veterum Sapientia*, de João XXIII). O objeto e a extensão das formulações dogmáticas é relativamente restrito. Cada afirmação dogmática deverá ser interpretada estritamente (também o da infalibilidade do papa), pois, a presunção também aí sempre está do lado da liberdade. Portanto, o que deve ser demonstrado não é a liberdade, mas o dogma deve ser afirmado claramente como tal.

Fonte e norma do magistério é, em último lugar, a revelação divina em Jesus Cristo, que por causa de sua plenitude escatológica está encerrada com a morte do último apóstolo. A tradição apostólica chega a nós de maneira mais palpável através da Sagrada Escritura e do testemunho vivo da Igreja. O papa, proclamando infalivelmente uma verdade de fé, não é profeta inspirado por Deus, mas intérprete de uma fé recebida e conservada viva na Igreja. O próprio texto do "Pastor Aeternus" diz "...nem aos sucessores de Pedro foi prometido o Espírito Santo para que lhes revelasse uma nova doutrina, mas para que os assistisse, a fim de vigiarem santamente e exporem fielmente a revelação através dos apóstolos ou do depósito da fé" (DS 3070). Como o papa poderia exercer este ministério concretamente, a não ser consultando e auscultando

a tradição autêntica, na qual descobre a continuidade da pregação do magistério e a fé constante dos fiéis, i. é, a concordância de fé de toda a Igreja, o senso e o consenso da Igreja? Nas declarações "ex cathedra", o papa fala como representante de toda a Igreja. em outras palavras, o papa não cria nenhuma revelação, mas a pressupõe. Isto significa também que a Igreja crê uma verdade de fé não porque o papa a definiu como tal, mas porque a Igreja crê, o papa a pode definir. Parece que a teologia católica negligenciou o conceito do "consenso", usado pelo concílio Vaticano I num sentido mui restrito, naquela formulação que na última hora entrou no texto conciliar "ex sese, non ex consensu ecclesiae". Portanto, também conforme o ensinamento do Vaticano I, a fonte de uma definição "ex cathedra" não pode ser uma opinião pessoal do papa, mas antes o senso de fé da Igreja. É verdade que esta fé da Igreja não é um simples resultado da maioria numérica dos fiéis. Nem sempre será igualmente explícita na comunidade eclesial em todos os momentos históricos. Por isso o critério da unanimidade moral não é o único. Também existem critérios objetivos: Sagrada Escritura e Tradição apostólica.

Não devemos silenciar que, também para os teólogos católicos, a relação entre Evangelho e dogma, entre autoridade do magistério e palavra de Deus, testemunhada na Sagrada Escritura, ainda envolve proble-

mas sérios de dimensões eclesiológicas. Também na teologia católica, a autoridade do magistério da Igreja sempre está subordinada à palavra revelada por Deus, ainda que numa subordinação relativa, de tal modo que não só os dogmas são critério para interpretar as Sagradas Escrituras, mas também as Sagradas Escrituras são o critério para interpretar os dogmas. O próprio magistério está, pois, em função da palavra revelada, a qual limita sua autoridade, e em função do povo de Deus em cada nova situação histórica. Na Igreja todos são, em primeiro lugar, ouvintes e servos da Palavra. O concílio Vaticano II aliás começa a constituição dogmática sobre a Revelação Divina: "Ouvindo religiosamente a palavra de Deus, este santo sínodo..." Os padres conciliares apresentam a Igreja, de maneira inequívoca como sendo a comunidade dos que ouvem e praticam a palavra de Deus.

Estritamente ligado à infalibilidade do papa está a **irreformabilidade** do dogma. Que se entende por tal? Vimos que na própria definição da infalibilidade pontifícia há um texto que deu margem a inúmeros mal-entendidos. Esta formulação discutida afirma que as definições pontificias "ex cathedra" são irreformáveis "ex sese", e não graças ao consenso da Igreja. A primeira vista isto pode dar a impressão de que o papa infalível se arroga um lugar fora ou acima da Igreja, e que ele está dispensado de levar em conta a profissão de fé do povo de Deus. No caso do

"ex sese" trata-se, evidentemente, de um exemplo típico de uma fórmula jurídica e como tal inteiramente defensável. Mas torna-se inadmissível quando a transpomos diretamente para o plano teológico-espiritual. O termo "ex sese" significa o caráter irrevogável de uma declaração, que não pode ser submetida a nenhuma instância superior, justamente porque pronunciada pela autoridade suprema. Mas, o termo "ex sese" não indica a origem ou a fonte da infalibilidade como tal. A fonte da infalibilidade é o dom do Espírito Santo à sua Igreja, pois, este a protege contra o erro. Portanto, a irreformabilidade do dogma (um aspecto, significando que o conteúdo significado não pode ser rejeitado como erro. Contudo isto não exclui o aspecto humano da formulação. Por esta razão o dogma deve ser questionado e reinterpretado em cada nova situação, no horizonte de compreensão e na defrontação com o conhecimento de cada época (hermenêutica do dogma). Neste sentido, o dogma católico sempre é reformável para a frente. Sim, até pode ser obrigação da Igreja não só repetir, em tom monótono, fórmulas antigas e antiquadas (por isso ininteligíveis), mas dizê-las de tal maneira, que modelos superados de compreensão fiquem para trás. Simples ortodoxia verbal ou de palavras ainda não garante a ortodoxia na fé. Também a teologia dogmática católica é um acontecimento hermenêutico, um processo de tradução para dentro de cada

nova situação histórica. Se a Igreja se compreende a si mesma como Igreja missionária, também a interpretação da Escritura, e com não menos razão do dogma, não são um fim em si mesmo, mas situam-se na missão universal da mesma. Portanto, o ponto de partida da teologia católica é o testemunho da Sagrada Escritura, questionada à luz dos problemas do homem em seu hoje. No fundo, a identidade do dogma através da história não pode ser refletida de maneira inteiramente adequada, permanecendo, contudo, um momento da fé da Igreja. Dêsse processo histórico não se deverá querer excluir o dogma do primado e da infalibilidade do papa, o qual, no futuro, deverá ser reinterpretado mais a partir do próprio Novo Testamento e das mais antigas tradições teológicas em vista de novas situações, e muito menos a partir de horizontes do absolutismo político dos séculos XVIII e XIX.

Segundo o mesmo Vaticano I, dois elementos importantes constituem um dogma: a revelação divina e a proposição pela Igreja. Não basta simples universalidade de uma doutrina, ou que o magistério exponha uma verdade em forma autoritativa, mas é preciso que a proponha como revelação divina, apresentando-a "tamquam definitive tenenda". Sob este aspeto, a doutrina da Igreja e a doutrina dogmática não coincidem de todo. A primeira é bem mais ampla e mais rica que a segunda.

164

Se a Igreja é escatológica, i. é, Igreja a caminho, que apenas é promessa, não cumprimento pleno; serviço, não fim em si mesmo; então isto também tem conseqüências para a compreensão do dogma e da teologia dogmática. Numa visão ampla, o dogma se torna uma grandeza relativa e histórica, com significação funcional: O dogma é relativo enquanto serve e indica para a palavra de Deus; ainda é relativo enquanto se relaciona com problemas de determinado tempo, servindo à compreensão reta do Evangelho em situações bem concretas, para dentro das quais o pregador e o teólogo deverão traduzir a palavra de Deus, fazendo-a compreensível e realizável. Nesta dupla auto-transcendência se deverá considerar o dogma e a reflexão metódica sobre o mesmo. O dogma indica sempre para além de sua formulação proposicional, que não é a verdade em si, mas indica para ela.

Nesta perspectiva, que nós encontramos explicitada nos trabalhos do teólogo alemão Walter Kasper, professor de dogma em Muenster, a própria teologia dogmática se torna um processo hermenêutico, um processo histórico de tradução (7). Encontra-se, entre dois pólos: entre a palavra revelada, que a Escritura testemunha, e a situação dada por Deus à

7) Os estudos de W. Kasper, neste campo, prometem levar realmente um passo à frente: *Dogma unter dem Wort Gottes*, Mogúncia, 1965 (existe trad. francesa); *Die Methoden der Dogmatik*, Munique, 1967. Cf. também os trabalhos de K. Rahner em seus escritos sobre este problema: *O Dogma Repensado*, S. Paulo, Ed. Paulinas, 1970.

pregação presente. Serve à responsabilidade atual da palavra revelada uma vez para sempre. Terá que tornar esta uma e mesma palavra divina compreensível, realizável e eficiente em cada hoje. Se formularmos isto metódicamente, diremos: a teologia dogmática tem a exegese como ponto de partida e a pregação missionária como ponto de chegada. Disto se segue que o dogma, em si, não é ponto de partida, nem ponto de chegada da teologia dogmática. Em outras palavras, a teologia dogmática não é apenas exegese das formulações dogmáticas, dos textos pontifícios e conciliares. É antes uma função permanente da Igreja, a qual sempre renova sua consciência dogmática nas fontes, avivando-a no serviço de sua missão sempre atual. O dogma tem, pois, uma posição intermediária. Neste sentido, a Sagrada Escritura sempre deverá ser a "alma da teologia".

Na formação de um dogma participa toda a Igreja em todos os seus membros. Por isso até se poderia descrever o dogma no sentido de que a Igreja se torna consciente de maneira definitiva de sua fé, reconhecendo a consciência dessa fé como obrigação permanente. Tal tomada de consciência não acontece na forma de monólogo consigo mesmo, mas sempre em diálogo com a revelação histórica e sua compreensão viva através da história. A palavra de Deus sempre está acima da autoridade da Igreja. Dogma e Evangelho não são idênticos, como o Evangelho também não é idêntico com a

letra da Sagrada Escritura. O Evangelho, como poder vivo de Cristo na e sobre sua Igreja, sempre é mais amplo que o dogma. O dogma então pode ser considerado como resultado de uma experiência histórica da Igreja no contato com o Evangelho, de uma experiência que se realiza com a Sagrada Escritura em cada nova situação, uma experiência definitiva e inamissível do povo de Deus.

Neste contexto, a teologia católica refletiu muito pouco sobre a função do consenso dos fiéis. Na última hora, o Vaticano I acrescentou ao "ex-sese" aquela frase explicativa "non autem ex consensu ecclesiae". Esta fórmula negativa visava rejeitar o galicanismo e o conciliarismo. A palavra "consenso", como já dissemos acima, aí tem um sentido bem restrito. Isto já decorre do fato de terem sido rejeitadas explicitamente algumas proposições de bispos italianos no sentido de as definições do papa serem irreforçáveis por si mesmas, sem nenhum consentimento da Igreja, nem antecedente, nem conseqüente. Decorre, outrossim, das interpretações dadas pela deputação da fé e pelo contexto teológico maior. Na realidade é quase inconcebível que alguma vez só o papa esteja certo e todo o resto da Igreja errado. Um papa que excomungasse toda a Igreja, segundo uma boa tradição teológica da Idade Média, excomungaria a si mesmo. Como todo o crente também o bispo de Roma deverá evitar o cisma. Na teologia romana dos últimos tempos, muitas vezes, se definiu o cis-

ma de maneira unilateral. A tradição clássica da teologia católica sempre concebeu duas possibilidades de cisma ou separação na Igreja. Um cisma surge — como ainda esclarece o teólogo jesuíta espanhol Suárez (1548-1617), citando Cajetano e Torquemada — quando alguém se separa do papa, como cabeça da Igreja, ou quando alguém se separa do corpo. Conforme esta segunda maneira, também o papa poderá tornar-se cismático, se não mantiver a comunhão necessária com todo o corpo ou tentar excomungar toda a Igreja, ou ainda quisesse derrubar toda a tradição (8). Neste sentido há uma boa tradição teológica e jurídica, que enumera alguns casos em que o papa perde seu poder: além da morte e da livre renúncia, a demência, a heresia e o cisma.

Resumindo, podemos dizer que o carisma de presidir e governar, o ministério hierárquico, também o do papa, é um carisma entre muitos outros, um serviço para a unidade e a paz da Igreja e do mundo. Mas, de modo algum dispensa o bispo ou o papa de ouvir atentamente a voz do Espírito Santo também “na” e “através” da comunidade do povo de Deus. Este aliás é o sentido originário do “sentir com a Igreja”. Onde faltasse totalmente tal “sentir com a Igreja” até o bispo e o papa se poderiam tornar cismáticos. Talvez a falta dêste “sentir com a Igreja” seja uma das principais causas da crise

atual na Igreja católica: a separação sempre maior entre a comunidade dos fiéis e a hierarquia ministerial.

3 — O papa na visão atual de Igreja

Considerando o ensinamento do concílio Vaticano I sobre o primado e a infalibilidade do papa, à luz do Vaticano II, podemos dizer que o último não só repetiu o que o primeiro já dissera, mas também acrescentou alguns aspectos novos e complementares, numa nova visão de Igreja, que limitam o poder do papa. H. Küng enumera os mais importantes:

1.º A Igreja não é mais compreendida a partir do magistério, mas êste é concedido a partir da Igreja, nela e para ela. Isto já decorre do esquema da constituição dogmática sobre a Igreja (*Lumen Gentium*).

2.º O primado não é de domínio, mas antes de diaconia, de serviço.

3.º A Igreja não é só a Igreja universal, mas igualmente originária é a Igreja local.

4.º Em vez de chamar o papa “cabeça” de toda a Igreja, o Vaticano II fala, de preferência, do “pastor” de toda a Igreja.

5.º O bispo recebe o ofício (munus) ministerial não através da nomeação pelo papa, mas através da sação episcopal (Pio XII, na “*Mystici Corporis*” ainda pleiteava pela nomeação).

6.º O papa e os bispos têm uma responsabilidade comum, para o governo da Igreja uni-

8) F. Suárez, *De Charitate, Disputatio XII de Schismate, sectio I*, (Opera Omnia), Paris, 1858, 12, 733s.

versal (estrutura colegial da Igreja).

7.º) O sistema centralista deverá ser reformado ou completado por outras medidas práticas (conferências nacionais e regionais de bispos, etc.).

8.º) Também na Igreja católica dever-se-á respeitar o princípio da subsidiaridade (9). O papa não é o único bispo da Igreja. Não deverá querer absorver a autoridade dos bispos, ou limitar a atividade do colégio episcopal, ou reduzir a tarefa da teologia a um simples comentário das encíclicas e alocações pontificias. De outra parte, a Igreja não poderá ignorar simplesmente a voz do bispo de Roma.

Conforme o ensinamento do próprio Vaticano I e do Vaticano II, seria errôneo dizer que o poder do papa é absolutismo monárquico, pois:

1.º) O poder (potestas) do papa não é absoluto (absolutismo monárquico).

2.º) O poder do papa também não é arbitrário.

3.º) O poder do papa tem seus limites: ativamente por parte de Cristo; passivamente por parte dos apóstolos e de seus sucessores. Também o papa está sob a lei natural e sob a lei divina.

4.º) Limites concretos para o exercício do primado são:

a) A existência do episcopado: o papa não tem nenhuma possibilidade de eliminar o episcopado ou desconhecer simplesmente seu direito próprio.

b) O exercício do ministério ordinário dos bispos: de modo algum o papa deve agir como um segundo bispo por intervenções diárias nas dioceses.

c) O objetivo do ministério do papa: a construção da Igreja, fazendo-a sinal e sacramento da unidade e paz no mundo.

d) A maneira do exercício: não deverá ser inoportuno, nem desmedido, mas oportuno, atendendo às necessidades reais da Igreja (10).

4 — Conclusão

Dentro do contexto histórico e teológico mais amplo, a doutrina do Vaticano I sobre o primado e a infalibilidade do papa se nos apresenta de modo mais positivo. Tem sua razão de ser “na” e “a serviço” da Igreja. É, na verdade, uma função também limitada ao lado de muitas outras, mas vital para o todo. Não exclui, mas antes prepara a doutrina da colegialidade do Vaticano II, que é a superação crítico-positiva do Vaticano I. Os homens, que formularam a definição do primado e da infalibilidade do papa, no século passado, quiseram construir uma fortaleza contra o liberalismo desmedido e contra as tendências de dissolução da sociedade em seu tempo. Entretanto a situação mudou sob muitos aspectos. Então a Igreja tinha que lutar contra Estados liberais. Parece que hoje o problema é outro. Talvez a Igreja até o momento, apesar do Vaticano II, ainda não tenha encontrado seu modo de

9) H. Küng, *A Igreja*, Lisboa, Moraes, 1970, vol. II, p. 281.

10) *Ibidem*, p. 279.

ser nesta sociedade mudada, uma sociedade pluralista. Mas, pluralidade sem unidade é anarquia, e unidade sem pluralidade é tirania. A Igreja precisa do serviço do papa para que dentro da pluralidade legítima haja unidade, e que essa se torne sinal e sacramento de unidade para o mundo. E o papa precisa da Igreja. Assim a doutrina do Vaticano I, por sua dialética interior, não só por seu contexto histórico, nos leva para além de si mesmo.

Até poderíamos dizer hoje que exigia o Vaticano II como complementação para uma visão mais ampla de Igreja, dando ao papa e aos bispos um denominador comum, que é a colegialidade, dentro e a serviço de todo o povo de Deus e do mundo. Mas, o sinal, que a Igreja é, ou ao menos deveria ser, e a luz que irradia no mundo, recebe unicamente de Cristo, que disse: "Um só é vosso Mestre, vós todos sois irmãos" (Mt 23,8).