



HISTÓRIA E TEOLOGIA DA INFALIBILIDADE DA IGREJA

History and Theology of the Church's Infallibility

Bernard Sesboüé, SJ *

RESUMO: Faz-se o histórico da doutrina da infalibilidade da Igreja e, especialmente, do papa, diante da sensibilidade de hoje e diante da discrição do Vaticano II. Trata-se da verdade e da certeza da verdade na Igreja, que não pode errar. Distingue-se entre a indefectibilidade (da Igreja) e a infalibilidade, que implica a irreformabilidade da proposição. No primeiro milênio tinha-se consciência do dom da inerrância confiado à Igreja. Na Idade Média, acentua-se a plenitude do poder atribuída ao papa. O caso de João XXII e dos franciscanos espirituais, o problema do papa herege, o cisma ocidental e os concílios de Constança e de Basileia, a crise jansenista e o empenho de Fénelon levaram finalmente, no Vaticano I, à definição da infalibilidade papal. Esta, porém, não foi invocada com a frequência que se esperava. O Vaticano II ensina dentro da indefectibilidade da fé, sem definições irreformáveis.

PALAVRAS-CHAVE: Fé, Infalibilidade, Concílio, Papa, Igreja.

ABSTRACT: This article presents the history of the doctrine of the infallibility of the Church, and especially of the Pope, in light of the today's sensibility and of the discretion of Vatican II. It deals with the truth and certainty of truth in the Church, which cannot err. A distinction is made between the indefectibility (of the Church) and the infallibility, which implies a "non-reformability" of the proposition. In the first Millennium there was an awareness of the gift of inerrancy entrusted to the Church. In the Middle Ages, the fullness of power assigned to the Pope became accentuated. The case of John XXII and of the spiritual Franciscans, the problem of the heretical pope, the Western schism and the Councils of Constance and Basileia, the Jansenist crisis and the work of Fénelon led finally, in Vatican I,

* Professor emérito pela Faculdade de Teologia do Centre Sèvres, Paris, França. Artigo submetido a avaliação em 10.02.2014 e aprovado para publicação em 21.03.2014.

to the definition of papal infallibility. This, however, was not invoked as often as expected. Vatican II teaches within the indefectibility of faith, without unalterable definitions.

KEYWORDS: Faith, Infallibility, Council, Pope, Church.

Introdução

A doutrina da infalibilidade da Igreja – de modo especial, que é atribuída ao papa em alguns casos excepcionais de seu magistério doutrinário – é, hoje, para nossa mentalidade moderna e pós-moderna, uma espécie de provocação. Estamos todos convencidos não apenas de que sempre ignoramos o essencial dos mistérios da vida e do mundo, mas também de que nossos conhecimentos são precários e provisórios. Muitas teorias eruditas, depois de uma hora de celebridade, foram contraditas por novas descobertas.

O Vaticano II renunciou, nos seus ensinamentos, a apelar à infalibilidade em forma de definição solene, mas a questão voltou à atualidade por causa de alguns assuntos novos, particularmente sensíveis, em matéria de sexualidade e de transmissão da vida. Nesta conjuntura, eu me propus a reconstituir essa história e apresentá-la de maneira acessível. Quero resumir, aqui, em grandes linhas, essa pesquisa, insistindo em seu significado e apostas, mas também em seus limites. De fato, em matéria tão grave é mister ser rigorosamente fiel ao novíssimo direito canônico, que declara: “Nenhuma doutrina é considerada infalivelmente definida se tal não for claramente estabelecido” (CIC, Can. 749, § 3). Deve-se observar aqui o “minimalismo”, sobretudo, porque se trata do que se impõe à fé e à consciência dos fiéis em nome da Palavra de Deus e porque, em virtude do respeito dobrado que se impõe, tanto em vista do conteúdo desta Palavra quanto em vista da consciência dos fiéis, ninguém tem o direito de lhe “acrescentar” algo.

O que está em jogo para a fé, quando se trata da infalibilidade, é a *verdade* e a *certeza* dessa verdade. Esta questão está presente em todo discurso humano e insinua-se em todas as disciplinas que buscam procedimentos para verificar o valor de suas conclusões. Existe, por exemplo, depois de julgado um delito, uma forma de infalibilidade do direito que está além de toda apelação possível e permanece irrevogável.

1 Duas distinções importantes

Os debates históricos que se multiplicaram em torno da *infalibilidade* levaram à distinção entre esta e a simples *indefectibilidade*. A diferença é

que a infalibilidade implica a *irreformabilidade* da proposição, enquanto a indefectibilidade não implica isso. A Igreja pode, sem se enganar, obrigar o conjunto dos fiéis a manter uma afirmação concernente à fé, embora esta esteja sujeita à evolução no tempo e, possivelmente, mais tarde se revele inútil ou contradita.

Quanto à infalibilidade propriamente, a Igreja recebeu, por vontade de seu Senhor, um carisma da verdade, acompanhado do dom da vigilância na fé, ou seja, da fidelidade. Através das vicissitudes da história, a despeito os pecados de seus membros e, mesmo, de seus dirigentes, e apesar dos inúmeros setores em que ela continua falível e inscrita no interminável devir dos conhecimentos humanos, a Igreja vive da promessa da vida eterna. A título disso, a Igreja não pode errar (*Ecclesia non potest errare*), ou seja, não pode prevaricar na fé. Contudo, ela deve permanecer consciente de que leva esse carisma em vasos de argila e deve se referir a ele com a maior humildade. Fala-se também num objeto secundário da infalibilidade, que diz respeito a pontos que, formalmente, não pertencem à revelação, mas são considerados necessários para que não se ponha em questão um dado propriamente revelado.

Também é preciso distinguir, cuidadosamente, entre infalibilidade *doutrinal* e infalibilidade *jurídica*. A primeira concerne a pontos que pertencem à fé, como as definições modernas da Imaculada Conceição (1854) e da Assunção de Nossa Senhora (1950). A infalibilidade jurídica, percebida por Fénelon no século XVII, diz respeito a certo número de dados que não pertencem necessariamente à fé, mas dos quais a ninguém se permite apelar, por exemplo, a eleição de um papa pelo conclave. Se a eleição foi realizada segundo as regras da legislação vigente, ninguém pode questionar a legitimidade do eleito. O mesmo vale para a aprovação de uma Ordem religiosa pelo papa: ninguém tem o direito de contestá-la. Contudo, tal decisão não é irreformável. Um papa pode retirar sua aprovação, ou dissolver uma Ordem aprovada por um de seus predecessores. Isso aconteceu à Companhia de Jesus, aprovada no século XVI por Paulo III e Júlio III, suprimida no século XVIII por Clemente XIV e restabelecida por Pio VII em 1814. As três decisões foram juridicamente infalíveis, no sentido de que ninguém podia contestá-las.

2 Origem e primeiro milênio : o dom da inerrância

A primeira coisa a ser verificada é a origem neotestamentária da infalibilidade. Desta, tudo depende. Se este primeiro elo da cadeia temporal não é solidamente firmado em Cristo, toda a pretensão da Igreja nesta matéria se desfaz. O fundamento primeiro é a autoridade única de Jesus em seu ensinamento, autoridade reconhecida por seus primeiros ouvintes. Jesus,

o Senhor e Filho, é o “único mestre”, e a autoridade (*exousia*) que lhe vem do Pai é soberana. Ele é “a via, a verdade e a vida” (Jo 14,6). Ele sabe que ninguém pode argui-lo de pecado (Jo 8,46). Ele transmitiu essa autoridade aos discípulos quando os enviou a ensinar o Evangelho, em seu nome, com autoridade. No centro desta promessa está a investidura de Pedro, narrada nos três evangelhos sinópticos (Mt 16,18-19), compreendendo o anúncio de que “as portas do inferno não prevalecerão” contra a Igreja e que “tudo o que ligares na terra será ligado nos céus”, palavra repetida ao conjunto dos discípulos em Mt 18,18. Esta promessa de indefectibilidade fundamental diz respeito à Igreja em sua totalidade, mas esta Igreja é edificada e fundada sobre Pedro e sobre a fé de Pedro.

Num outro contexto, Jesus declara a Pedro: “Eu rezei por ti, para que tua fé não desfaleça. E tu, quando conversado, confirma teus irmãos” (Lc 22,32). *Desfalecer é falhar*, termo que a seu modo anuncia a *infallibilidade*. A fé de Pedro, efetivamente, “desfaleceu” no momento de sua negação. E Pedro, “quando conversado” (provavelmente, à fé), deve por sua vez confirmar seus irmãos. Esta promessa era recebida num clima de grande humildade, porque se trata de um carisma que ia ser levado em vasos de argila. O ensinamento dos apóstolos manifestará a consciência de sua responsabilidade para anunciar a verdadeira fé e para velar a fim de que as comunidades cristãs guardem essa fé em toda a sua verdade. O ensinamento de Paulo mostra que o mesmo cuidado e a mesma responsabilidade são transferidos a toda a geração apostólica. O Evangelho de Paulo é o Evangelho de Cristo. Os dons de Cristo são sem arrependimento. Por isso, o Novo Testamento, composto dos escritos que remontam a essa época, é munido do dom da inerrância. Trata-se, pois, de um dom.

Como é que se viveu esse carisma durante o primeiro milênio? Certas são duas coisas. Por um lado, o termo “infallibilidade” nunca tem sido utilizado para qualificar o ensino da Igreja, mas sim, para o movimento dos astros. Por outro lado, a Igreja vive na convicção profunda de que ela e seus ministros são protegidos contra tudo o que poderia contradizer sua fidelidade fundamental à mensagem do Evangelho. Esta convicção apoia-se sobre a sucessão apostólica dos bispos, que, para Ireneu, é a garantia da autenticidade da mensagem. Trata-se de um dom recebido, um carisma, não de um direito. Os bispos, dos quais os primeiros foram estabelecidos pelos apóstolos, e seus sucessores oficialmente nomeados na Igreja por sucessão legítima, receberam “um carisma seguro da verdade” (Ireneu). Portanto, quando se apresenta uma questão grave, que pode pôr em xeque a autenticidade de uma “fé sadia”, a solução que se impõe é a reunião dos bispos, prática atestada desde o II século nos níveis local e regional, e que, depois da conversão do Império romano, no início do século IV, poderá dar lugar aos concílios ecumênicos, que produzirão as primeiríssimas definições de fé. A teologia dos concílios não podia correr à frente das primeiras experiências conciliares. É por ocasião da recepção

do Concílio de Niceia que se estabelece a convicção de que a assembleia do conjunto dos bispos da terra habitada (a *oikoumene*), sucessores dos apóstolos e representantes da Igreja inteira, não podia errar no caso de uma decisão solene. Tal foi o raciocínio progressista de Atanásio de Alexandria.

E o papa? É um bispo entre os outros, mas não totalmente como os outros. Bispo de Roma, guardião dos túmulos de Pedro e de Paulo, ele se encontra no centro da comunhão das Igrejas e exerce uma vigilância constante sobre a unidade da fé e a comunhão eclesial. Ireneu, no fim do II século, celebra esta fé, fundada sobre os dois maiores dos apóstolos, com a qual as outras Igrejas devem concordar “em virtude de sua origem mais excelente” (IRENÉE, 1984, p. 279). Mas o papa entra no jogo dos sínodos e dos primeiros concílios. Nessa época, não se percebe tensão entre o concílio e o papa. Entretanto, a relação hierárquica entre os dois não é posta às claras. A autoridade do papa não é de ordem jurídica, mas se impõe *de facto* e se reforça pela constatação de que a Igreja de Roma nunca errou, ou seja, nunca caiu em heresia. Será elaborado o sistema da “pentarquia”, da governança da Igreja pelos cinco grandes patriarcas das sedes apostólicas, mas esta, na realidade, funcionará apenas limitadamente. Depois de um incremento constante da autoridade romana, até Leão Magno no século V, o papado conhecerá graves vicissitudes nos séculos IX e X, os “séculos de ferro”, como se tem dito.

Qual o balanço desse primeiro milênio? Ele é ao mesmo tempo firme e matizado. Está claramente presente a convicção da inerrância da Igreja: ela “nunca errou”, não “desfaleceu” na transmissão da fé. Mas essa inerrância deve ser entendida mais no sentido de uma indefectibilidade do que como uma infalibilidade no sentido moderno. Em casos particularmente importantes, os concílios ecumênicos chegaram a formular uma definição precisa em relação a Cristo, mas isso é excepcional.

3 Canonistas e teólogos entram em cena

As coisas mudam, e muito, no II milênio, que se inicia com a separação do Oriente e do Ocidente em 1054. Os dois “pulmões” da Igreja vão respirar cada qual de seu lado. Os quatro patriarcados do Oriente, Alexandria, Antioquia, Jerusalém e Constantinopla, se encontram doravante separados do único patriarcado ocidental, Roma. E esta Igreja, não muito sadia naquele momento, recebe a reforma de Gregório VII, rumo à centralização, para se tornar no decorrer dos séculos da Igreja católica romana.

A Idade Média ocidental já está instalada numa situação histórica bem diferente daquela do Império romano. A vida da Igreja no início deste II milênio se caracteriza pela entrada em cena dos canonistas. Inicia-se uma

nova era na vida da Igreja. Torna-se dominante o cuidado de determinar com precisão o que deve ser atribuído como poder e autoridade aos diversos órgãos da Igreja. Entre os canonistas distingue-se entre *decretalistas* e *decretistas*. Os primeiros reúnem e comentam os *decretalia* dos papas com o intuito de lhes conferir certa coerência e de elaborar progressivamente um primeiro *corpus* de direito canônico. Os decretistas fazem o mesmo trabalho sobre o decreto de Graciano, coleção canônica redigida por volta de 1140 por um camaldulense que logo chegou a ser chamado de Mestre Graciano e que, também ele, procurou fazer concordar cânones discordes.

Esses canonistas consideram a Igreja como uma imensa corporação, no sentido medieval do termo, isto é, como um corpo no qual a cabeça e os membros estão ligados por uma ordem jurídica assaz estrita. A plenitude do poder (*plenitudo potestatis*) que pertence ao papa lhes é muito cara, mas continua sendo delegação do povo eclesial (*congregatio fidelium*). O papa não pode agir legitimamente contra o bem da Igreja, sob pena de ser deposto. A história mostrou-lhes, nos séculos anteriores, muitos exemplos de papas indignos, que acabaram por ser demitidos ou depostos. Nesta perspectiva, o concílio está acima do papa. A Igreja se exprime, de modo ordinário, junto ao papa através do conselho dos cardeais, que representam a comunidade eclesial de Roma e, em virtude de um simbolismo mais amplo, a Igreja inteira. Os cardeais estão incluídos na expressão da plenitude do poder, o que significa que o conselho dos cardeais, ou mesmo o consenso do colégio, é requerido para decisões de porte maior. Ainda se desconhece, por completo, a infalibilidade. Huguccio (1140-1210), muito representativo dos canonistas, defende a indefectibilidade da Igreja por causa de Lc 22,32, mas admite que os papas individualmente podem se enganar; só a Igreja universal é livre de erro. Um papa herege, *ipso facto* para de ser papa. A difícil questão da supremacia do papa ou do concílio, nessa época, ainda não está resolvida. A opinião dominante é de que o concílio mais o papa tem peso maior do que o papa sozinho. Um papa não pode ser constrangido pela vontade de um de seus predecessores, em nome do princípio de que o igual não tem poder sobre seu igual (*par in parem non habet imperium*).

No século XIII, a teologia conhece a era áurea da escolástica, com Tomás de Aquino e Boaventura. Ambos conhecem o termo infalibilidade, mas só o empregam para Deus, a providência e o percurso dos astros ou para uma conclusão lógica. Tomás afirma que o papa pode, em última instância, definir o que pertence à fé; e que ele tem autoridade para a publicação do Símbolo da fé, coisa que era própria dos antigos concílios. Contudo, nada se diz sobre o caráter irreformável ou não de uma decisão desse tipo, mesmo se os fiéis têm a obrigação de lhe obedecer com fé inabalável (*inconcussa fide*). Quando Tomás atribui ao papa o carisma eclesial da Igreja que não pode enganar-se, trata-se ainda da indefectibilidade da Igreja. Decerto, Tomás levou a doutrina a fazer um grande passo, quando

atribuiu ao papa a autoridade para a publicação de um novo Símbolo. Boaventura, ao qual Congar chama “o principal teórico da monarquia papal no século XIII”, vai mais longe que seus predecessores, ao afirmar que o papa recapitula em si a totalidade do poder sobre as Igrejas e dispõe da jurisdição suprema e universal em relação a elas. Os bispos são, para ele, delegados ou vicários do papa. A inerrância e indefectibilidade da Igreja concentram-se na pessoa do papa, e neste ponto Boaventura aproxima-se de Tomás. Em um único texto, a respeito da pobreza franciscana, aprovado pelo papa e recebido na Igreja, Boaventura estima que, se o papa se enganasse, toda a Igreja estaria no erro (cf. BOAVENTURA, *De perfectione evangelica*, q. III, 1891, p.153 a). Considera, portanto, essa tomada de posição pontifical como sendo de ordem doutrinal. Na história da infalibilidade, Boaventura é uma figura de transição; ele é quem mais se aproxima deste dogma. Mas é perigoso projetar nesse texto os futuros desenvolvimentos da doutrina. Naquela época, pelo mero fato de que a autoridade do papa continuava ligada à consulta dos cardeais, o dogma de 1870 estava longe de ser coisa adquirida.

3.1 *Primeira crise: a pobreza franciscana, Olivi, Terrena*

Tomás e Boaventura morreram, ambos, em 1374. Mas o século não estava ao fim. Uma nova crise, franciscana, a respeito da pobreza evangélica, colocará, em termos paradoxais, o problema da irreformabilidade de um documento papal. A situação evoluirá a ponto de tornar-se um verdadeiro conflito, no qual os franciscanos reclamam a infalibilidade do papa contra a vontade do próprio papa. A infalibilidade de um predecessor constituía um limite para a plenitude do poder do sucessor. Mas, não tem o igual autoridade sobre seu igual? Que aconteceu?

Francisco de Assis, considerado então como o sexto anjo do Apocalipse e depositário de uma nova revelação evangélica sobre a pobreza, havia fundado a Ordem franciscana, cuja estrutura era totalmente nova em comparação com as abadias beneditinas, nas quais os monges ficavam na clausura do monastério. Os freis franciscanos são missionários itinerantes; têm o direito de exercer o ministério, fundar igrejas, celebrar a missa e confessar, em virtude de uma missão recebida do papa e sem serem submissos à obediência de um bispo. A mesma coisa se dará com os dominicanos. Em uma situação em que o clero diocesano era considerado relativamente medíocre, os papas queriam apoiar-se na generosidade pastoral dos religiosos. Está aí o início da *isenção* destes. Tal inovação não podia acontecer sem conflitos. Aliás, os novos religiosos pertenciam a famílias que possuíam teólogos. E estes entraram em controvérsia com os teólogos seculares das faculdades de teologia.

Ora, aconteceu uma cisão no interior da Ordem entre os franciscanos. Os “espirituais” julgavam-se obrigados não somente à observância da regra

aprovada pelos papas, mas também ao testamento, mais rigoroso ainda, de São Francisco. Os franciscanos deviam viver na pobreza de Cristo e dos apóstolos, que não possuíam nada, nem individualmente, nem em comum. Os outros, os “conventuais”, aceitavam mais facilmente as adaptações da regra que os papas introduziram, com diversas bulas, estipulando, sobretudo, que os bens comunitários dos franciscanos, legalmente, seriam posses da Igreja romana, entregues ao uso da Ordem. Entra-se então em subtilidades como a de saber se o franciscano possui ou não a maçã que come. A bula de Nicolau III (1279), *Exiit qui seminat*, muito favorável aos franciscanos, será considerada pelos “espirituais” como um documento irreformável, por ser doutrinal, já que concernia ao ideal evangélico. Um novo papa não poderia, portanto, voltar atrás dessa tomada de posição de seu predecessor neste campo.

Pedro de João Olivi (Olieu 1247-1298), franciscano da geração que se seguiu a Boaventura e teólogo prolífico e original, foi certamente o primeiro a formular, em 1280, um argumento a favor da *inerrância* pontifical. Era uma figura enigmática e polêmica. Entrou em conflito com os seus superiores e com a hierarquia romana, foi muitas vezes acusado de heresia, mas sempre afirmava sua ortodoxia. Por alguns é venerado como santo, enquanto outros levantam contra ele graves acusações. Foi condenado ainda depois de sua morte, e suas obras foram queimadas. Olivi está no centro da briga entre os “espirituais” e os “conventuais”. Defendia a irreformabilidade da bula de Nicolau III. O decreto sobre a pobreza franciscana era, para ele, um “autêntico dogma”, que obrigava os papas futuros. Olivi, em avanço sobre seu tempo neste ponto, via no papa o detentor da indefectibilidade da Igreja inteira. Mas ele urgia a inerrância papal a tal ponto que suscitou, com efeito de bumerangue, uma consequência perigosa: papa que erra não é mais papa, torna-se herético e não goza mais suas antigas prerrogativas. Olivi achava que a promessa feita por Cristo à Igreja não se referia, necessariamente, à instituição inteira, mas talvez a um minúsculo grupo de verdadeiros crentes que, apesar da apostasia da Igreja institucional, permaneceram fiéis – no caso, os franciscanos espirituais. Temos aí uma antecipação de alguns argumentos dos discípulos do bispo Lefebvre. O argumento mor de Olivi é o seguinte: é impossível que eu seja obrigado por Deus a seguir de maneira fixa e imóvel uma regra capaz de erro (cf. Maccarone, 1949, p. 309-343)¹.

Depois da morte de Olivi, as coisas pioraram gravemente entre o papa e os franciscanos “espirituais”, quando João XXII, no início do século XIV, houve por bem distanciar-se um pouco dos franciscanos (enquanto se aproximava dos dominicanos). Considerava a bula de Nicolau III como uma medida de ordem disciplinar, que podia ser adaptada normalmente,

¹ Porém, Olivi nunca fala de *infallibilitas*, mas sempre de *inerrabilitas*.

segundo o momento, para o bem da Igreja. Achava que podia revogar, modificar ou suspender os cânones de seus predecessores. Chegou a lançar à prisão Michele da Cesena, ministro geral dos franciscanos, que, aliás, conseguiu escapar.

Nesse momento entra em cena um carmelita, Guido Terrena, o qual, numa *quaestio* devidamente argumentada, usa pela primeira vez, e repetidamente (seis vezes), o termo *infallibilitas*². Seu argumento aproxima-se do de Olivi: um corpo infalível requer uma cabeça infalível. Trata-se, para ele, de salvar a certeza e a infalibilidade da fé eclesial. O papa, com o conselho dos cardeais, não pode errar. Portanto, os pontos determinados pelo Sumo Pontífice, com o conselho dos cardeais, como pertencendo à fé católica não podem ser revogados pelo próximo Sumo Pontífice (cf. XIBERTA, 1926, p. 16-17). Observemos bem a condição que exige o consenso do conselho cardinalício: faz enorme diferença com o futuro dogma do Vaticano I. Por outro lado, quanto ao caso de um papa que se torna herético, a posição de Terrena é bem diferente da de Olivi: deve-se apelar à divina providência e à Igreja universal, pela qual o Senhor rezou. Se o papa chegasse a determinar algo contra a fé, Deus velaria, por outros meios, para que a Igreja continuasse fiel à verdade. Terrena é próximo de João XXII e opera uma reconciliação entre a tese franciscana e a do papa, graças ao equilíbrio de suas posições. Mas os debates repercutirão ainda com Duns Scotus e Occam.

Foi essa a primeira grande crise a respeito da infalibilidade, com seus resultados. Mas o tema teológico é ainda uma questão particular, não comum naquela época e, menos ainda, o centro das preocupações. O vocabulário tradicional dos teólogos continuará repetindo “a Igreja não pode rerrar”, e o termo “infalibilidade” não chegará a ser utilizado no Concílio de Trento diante da contestação dos protestantes.

3.2 Da crise conciliarista ao Concílio de Trento

Enquanto se poderia pensar que a doutrina da infalibilidade seguiria seu curso normal até os tempos modernos, uma notável metamorfose da história a recolocou em questão por ocasião das graves dissensões pelas quais a Igreja passou e que conduziram ao grande cisma do Ocidente no fim do século XIV e durante o século XV. Vimos que o problema da superioridade do papa sobre o concílio não tinha sido resolvido. Isso não era tão grave assim enquanto o entendimento entre os dois era incontestado. Mas, no século XIV, produziu-se um enfraquecimento durável da autoridade papal, devido

² Cf. Guido Terrena, *Quaestio de magisterio infallibili Romani Pontificis*, B.-M. Xiberta, Münster: Typis Aschendorff, 1926. O título é do editor. Aquele de Terrena, muito mais complicado e preciso, não contém o termo “infalibilidade”.

aos graves conflitos com os príncipes políticos (Felipe o Belo, Ludovico de Baviera) e ao crescimento inquietante dos apelos ao concílio. O resultado foi o grande cisma do Ocidente (1378-1417), que viu na chefia da Igreja a luta entre dois, e depois, entre três papas. Para resolver o cisma, só se enxergava a via conciliar. Um primeiro concílio, realizado em Pisa, fracassou. João XXIII³, uma dos três papas contestados, convocou o concílio de Constança (1414-1418) no desejo de obter a demissão dos três papas para permitir a eleição de um novo e único, mas ele mesmo fugiu durante uma noite do concílio, deixando atrás de si uma situação inextricável. O concílio então proclama o decreto *Haec sancta Synodus*, afirmando:

“[Este Sínodo] tem seu poder imediatamente do Cristo. Qualquer um, seja qual for seu estado ou dignidade, mesmo sendo esta papal, é obrigado a obedecer-lhe em tudo o que concerne à fé, à extinção do supradito cisma e à reforma geral da Igreja” (DUVAL — LAURET — LEGRAND — MOINGT — SESBOUÉ, 1994, p. 845).

Este texto coloca um problema sério: ele tem autoridade propriamente conciliar ou exprime uma pretensão, herética em si, de superioridade do concílio sobre o papa? Cedo, no concílio de Florença, a doutrina católica tomará a posição contrária a esta⁴. Por um lado, o concílio de Constança conseguirá, finalmente, a demissão de dois dos três papas e elegerá o papa Martinho V (1417-1431), que reatará com a sucessão regular dos bispos de Roma. Essa decisão tem sido recebida positivamente pela Igreja de todos os tempos. Por outro lado, é a única vez que um concílio sem o papa proclama que sua autoridade vem imediatamente de Cristo e que os três papas em conflito devem submeter-se a esta autoridade. Será que ele afirma, destarte, a superioridade permanente do concílio sobre o papa? Assim o interpretará, erroneamente, o concílio de Basileia (1431). De fato, essa superioridade afirmada pelo concílio está ligada à situação excepcional de um cisma particularmente grave e está reduzida a três objetos principais: a fé, a eliminação do cisma e a reforma da Igreja, três campos que exigiam solução particularmente urgente. Querer dar um estatuto jurídico à validade do concílio de Constança parece condenado de antemão. Deve-se respeitar, neste caso, a via da *recepção*, que confirma a intervenção da providência divina em favor de sua Igreja. A eleição de Martinho V fora recebida na Igreja inteira com imenso alívio. Mas esta mesma Igreja não viu nesse decreto a afirmação geral e universal da superioridade do concílio sobre o papa; a superioridade era circunstancial, condicionada pela situação extrema e pela presença de três papas contestando-se mutuamente.

³ Este papa é hoje considerado como ilegítimo e não pertence à sucessão regular dos bispos de Roma. Por isso o papa João XXIII, no século XX, fez questão de retomar este nome. O texto aqui citado nunca foi acolhido na coleção Denzinger.

⁴ Concílio de Florença, bula de condenação do concílio de Basileia, *DzH* 1309.

Com P. De Vooght pode-se afirmar que “o decreto é ‘regular’, mas exprime também uma verdade necessária” (DE VOOGHT, 1965, p. 185). Numa situação excepcional, o concílio de Constança exerceu uma autoridade suprema e providencial de recurso. Tal situação, imprevisível, pode repetir-se na Igreja, que sempre corre o risco humano de um papa herege⁵, obsessão da Idade Média. Na verdade, nunca se propôs uma solução institucional para esta sorte de crise. Parece que, na doutrina católica, isso seja impossível no plano formal. Os fiéis se vêem obrigados a confiar-se à divina providência, que saberá encontrar a melhor saída para uma situação de crise, sem que o direito a possa prever.

É notável também que o concílio de Trento, nas discussões com os luteranos e os reformados, nunca apelou à infalibilidade nem do concílio, nem do papa. O termo só é usado uma única vez, para recusar a certeza subjetiva e infalível de ser salvo (cf. *DzH* 826). O concílio apenas reivindica para a Igreja a impossibilidade de errar, no sentido da indefectibilidade, atitude confirmada pelos teólogos daquele momento (Melquior Cano, Roberto Bellarmino). Apesar das crises precedentes, a questão da infalibilidade ainda não havia penetrado até o coração da preocupação doutrinal.

3.3 A crise jansenista: o direito e o fato. Fénelon

A crise jansenista contribuirá, e muito, para mudar a situação. O bispo de Ypres, Jansênio (1585-1638), havia publicado seu livro *Augustinus*, no qual desenvolvia de maneira abusiva as últimas e mais extremas afirmações de Agostinho sobre a graça. Este livro provocou novas discussões, que levaram os papas a intervir, por uma sequência de bulas sempre mais precisas e explícitas contra Jansênio. Uma bula de Inocêncio X tinha tirado do livro de Jansênio cinco proposições que ele condenava. Os jansenistas reagiram, levantando a famosa questão do *fato* e do *direito*. Eles reconhecem que essas proposições eram condenáveis e que o papa estava certo ao condená-las em nome de seu encargo; aliás, eles mesmos os condenavam. Mas, essas proposições não se encontravam, de fato, na obra condenada. No que concerne à interpretação dos textos, o papa perdia toda a autoridade: bastava ler o livro com inteligência para julgar. *De iure*, portanto, as proposições estavam condenadas; *de facto*, porém, não se encontravam no livro posto em acusação.

O próprio Fénelon fora condenado por Roma por causa de um livro de espiritualidade, *Maximes des Saints*, mas submetera-se imediatamente e agora intervinha com força no debate em nome da infalibilidade do papa.

⁵ Com o considerável progresso da longevidade, pode ser levantada a questão de um papa que perdesse o exercício normal de suas faculdades. No decorrer do século XX houve sérias ameaças contra a liberdade física de Pio XII. Não se pode excluir a volta de uma situação dramática pondo em perigo a legitimidade do governo da Igreja.

Ele reconhece que a Igreja não pode reivindicar infalibilidade no campo da gramática. Mas ela deve estar dotada de uma infalibilidade sobrenatural para a defesa dos dogmas revelados. Essa defesa exige que a infalibilidade se estenda aos textos que podem conservar ou corromper o depósito da revelação. A Igreja é, portanto, infalível na qualificação dos textos. Fénelon evoca duas formas ou níveis da infalibilidade: a forma essencial, que concerne ao conteúdo da revelação e, portanto, da fé; e a forma que concerne aos meios essenciais à conservação dos “sentidos revelados”. Fénelon fala, assim, muito rapidamente de infalibilidade lá onde se falava da inerrância fundamental da Igreja em sua missão de conduzir os seres humanos à salvação. Esta infalibilidade secundária é de tipo jurídico: proíbe que o cristão apele de uma decisão formal tomada pelo papa.

As teses de Fénelon não foram aceitas por seus contemporâneos, nem na França, nem em Roma, onde se lamentava seu galicanismo. Mas deixaram traços fortes na história, porque levantaram a questão da infalibilidade da Igreja no campo das verdades não reveladas. Vale reconhecer que os manuais de teologia utilizados nos seminários (Tournély, Bailly, Bouvier, Palmieri, Franzelin e muitos outros) desenvolveram de modo amplamente majoritário esta tese de Fénelon. Espalhou-se a noção de “objeto secundário da infalibilidade”, ou seja, dos “fatos dogmáticos” (p. ex., a eleição de um papa) e dos dados “conexos ao dogma” (necessários para seu sustento racional). Para alguns, tratava-se de uma “fé divina”, para outros, de uma “fé eclesiástica”, conceito, mui discutível e discutido, de uma fé cuja garantia não seria a autoridade de Deus que se revela, mas somente a da Igreja. No entanto, uma corrente minoritário, entre os teólogos mais dados à pesquisa que à redação de manuais, continuava recusando essa distinção. Encontramos assim os nomes de Ludovico-Antônio Muratori, Philipp Neri Christmann, John-Henry Newmann. Pode-se perguntar, lididamente, se Fénelon não se precipitou e se o apelo à infalibilidade da Igreja não teria sido suficiente para os fatos dogmáticos e as verdades conexas.

As ideias de Fénelon inauguraram uma problemática que veio para ficar. O termo “infalibilidade” exprime uma preocupação que se torna sempre mais central na teologia e, por conseguinte, no exercício do magistério nos tempos modernos.

4 A definição da infalibilidade pontifical no Vaticano I

O século XIX foi herdeiro dessas questões, enquanto a situação religiosa, social e política da Europa havia consideravelmente evoluído por causa da Revolução Francesa. A persistência do galicanismo no clima da restauração na primeira metade do século XIX provocou um momento de marcha-

-ré com o nascimento do *ultramontanismo*, exemplificado na França por Joseph de Maistre (ultramontanismo de direita) e Félicité de Lamennais (ultramontanismo de esquerda), e presente também na Alemanha, na Inglaterra e na Espanha. O tema da infalibilidade sai então do gabinete dos teólogos para se tornar uma filosofia da sociedade, pois se deseja apoiar a sociedade sobre o primado de um papa coroado com uma garantia de infalibilidade. A influência de Joseph de Maistre foi determinante até o Vaticano I. Neste contexto, Gregório XVI e Pio IX mantêm um conflito com a “modernidade”, que eles julgam anticristã e anticatólica, a ponto de qualificar de “delírio” a aspiração à liberdade de consciência.

Pio IX , em 1869, convoca o concílio Vaticano I para responder aos problemas da incredulidade moderna, condenar certo número de erros e restaurar a disciplina. Seu desejo secreto era conseguir do concílio a votação da infalibilidade pontifical, mas deixando que o concílio a propusesse. As posições logo se dividiram em três grupos: os infalibilistas extremos, os infalibilistas moderados e os antiinfalibilistas, que representavam um pouco menos que um terço do concílio. Os argumentos dos infalibilistas eram os seguintes: a rapidez e eficácia de uma intervenção pontifical em comparação com a complicação da convocação de um concílio; o reconhecimento de uma instância infalível segura, excluindo qualquer fator de incerteza; e a clareza dos dados e o cuidado de evitar qualquer ruptura interna. Os antiinfalibilistas julgavam que a infalibilidade do papa estava ligada à Igreja e só podia ser exercida quando o papa se servia da ajuda e do conselho da Igreja universal. Eles queriam, particularmente, salvaguardar a estrutura divina do episcopado e a recusa do objeto secundário da infalibilidade. Uma intervenção de compromisso do cardeal Guidi provocou a famosa resposta de Pio IX: “A tradição sou eu!”. Decerto, argumentos circunstanciais e extrateológicos desempenharam papel notável: por um lado, a necessidade de realçar o princípio de autoridade, num mundo que se tornara democrático, e de consolar o papa pela perda de seu poder temporal; por outro, o cuidado do Oriente ortodoxo, a preocupação ecumênica e o perigo de um cisma na Alemanha.

As discussões foram acalantadas e ocorreram numa temperatura canicular. O presidente da comissão da *deputatio fidei*, ou comissão teológica, Mgr. Gasser, foi obrigado a dar à minoria certo número de garantias, num relatório que permanece como comentário oficial da definição. Ele sublinha que a infalibilidade não é absoluta, mas relativa à intenção de Cristo no que concerne à sua Igreja; relativa também ao *objeto* tratado, quando se trata da fé e da moral, e ao *sujeito*, quando o papa fala como doutor universal e juiz supremo sentado na cátedra de Pedro; relativa, ainda, ao *ato*, quando define o que deve ser crido por todos os fiéis. Ao mesmo tempo, porém, o relator recusava colocar essas considerações no próprio texto da definição como pedia a minoria.

A definição tomou a forma de um texto comprido, cuja frase essencial é a seguinte:

“O Romano Pontífice, quando fala *ex cathedra* – isto é, quando, no desempenho do múnus de pastor e doutor de todos os cristãos, *define*, com sua suprema autoridade apostólica, que determinada doutrina referente à fé e à moral deve ser *sustentada* por toda a Igreja –, em virtude da assistência divina prometida a ele na pessoa do bem-aventurado Pedro, *goza daquela infalibilidade com a qual o divino Redentor quis estivesse munida a sua Igreja quando deve definir alguma doutrina referente à fé e à moral*; e que, portanto, tais declarações do Romano Pontífice são, por si mesmas, e não apenas em virtude do consenso da Igreja, *irreformáveis*” (DzH 3074).

Esta formulação contém uma condição restritiva quanto ao exercício da infalibilidade: o papa deve falar *ex cathedra*, sem ambiguidade alguma quanto à sua intenção, portanto, invocando o carisma da verdade que Pedro e seus sucessores receberam de Cristo. O laço do papa com a Igreja se adquire no próprio ato da definição. O texto diz claramente que esta infalibilidade é a da Igreja inteira, que se concentra de algum modo na decisão pontifical. Estas decisões são irreformáveis, outro termo para expressar a infalibilidade.

O termo *tenere* (“sustentar”) exige explicação. Substituiu o termo *credere* (“crer”), e constitui um discreto indício em direção ao objeto secundário da revelação concernindo aos fatos dogmáticos e ao *connexum*. Vaticano I quis reservar a possibilidade de uma extensão ulterior da infalibilidade a este campo do não revelado. Mas o concílio não se pronuncia.

O final do texto causou grande problema. Foi acrescentado no último momento, para excluir a pretensão proclamada pela assembléia do clero francês em 1862, presidida por Bossuet, segundo a qual os bispos teriam direito obrigatório de confirmação de uma definição papal.

Sabe-se que o concílio Vaticano II foi interrompido e “prorrogado” por causa da guerra franco-alemã e da tomada de Roma pelas tropas italianas. Os padres conciliares da minoria tomaram o trem na véspera do voto definitivo, a fim de evitar qualquer bravata em torno do papa, o que permitiu um voto com quase unanimidade. Na realidade, o que prevaleceu foi um infalibilismo moderado, num texto do compromisso fortemente marcado pelo peso da minoria. Quase cento e cinquenta anos depois, pode-se perguntar que uso tem sido feito da definição. Certamente, ela tem circundado de uma aura de infalibilidade a autoridade geral do sumo pontífice. Ela tem fomentado, entre os teólogos, um clima de “inflação dogmática”, ou seja, demasiada generosidade para ver em certo número de teses teológicas afirmações de fé ou mesmo definições. Mas não tem servido para o que foi a razão por que a maioria a defendia. Durante a grave crise do modernismo, no início do século XX, o papa nunca apelou

a sua infalibilidade. Desde então, ela foi invocado uma única vez, em 1950, para a definição da Assunção, um dogma que se pode qualificar de “devoção”, promulgado na ausência de qualquer crise urgente na Igreja.

5 O século XX : de Pio X ao Vaticano II

O século XX eclesial ficou muito tempo marcado pela crise modernista, à qual Pio X havia reagido com vigor, mas cuja solução quanto aos problemas levantadas exigiria diversos decênios. Raramente foi trazida à ordem do dia a questão da infalibilidade papal. A conclusão firme e solene de Pio XI no fim da encíclica *Casti connubii* (1930), condenando toda contracepção artificial, por alguns chegou a ser considerada uma definição dogmática. Lembremos, porém, que as exigências da definição do Vaticano I excluem qualquer dúvida *de iure* ou *de facto* na intenção do papa. Ora, neste caso, a dúvida existe de fato. Em 1950, Pio XII escreve na *Humani generis*: “[...] não se vê com clareza de que modo tal afirmação [do poligenismo] pode harmonizar-se com o que as fontes da verdade revelada e os documentos do magistério da Igreja ensinam acerca do pecado original” (DzH 3897). Esta fórmula, bastante precavida, é uma expressão do magistério *indefectível* da Igreja, portanto, legitimada pela situação dos conhecimentos da época e considerada como “conexa” à fé. Porém, a partir de uma compreensão totalmente diferente dos gêneros literários dos primeiros capítulos do Gênesis, os problemas desaparecem, e pode-se ver muito bem como harmonizar as coisas, a tal ponto que o *Catecismo da Igreja Católica* (1992) nem julga necessário mencioná-los. A posição de Pio XI e Pio XII pode ter obrigado os fiéis durante certo tempo, mas ela não era irreformável.

O Vaticano II recusou formalmente colocar qualquer de suas afirmações sob o signo da definição solene. Mas ele “ensinou” certo número de coisas, pondo, porém, mais confiança na recepção concreta pelo povo de Deus do que na formalidade definitiva. Isso era um aspecto do magistério “pastoral” que João XXIII havia confiado como missão ao concílio. Sinal concreto e, sem dúvida, importante para o futuro. Mas esse mesmo concílio lembrou fielmente a doutrina da infalibilidade da Igreja num movimento doutrinal que vai da base até a cabeça: é em primeiro lugar a coletividade dos fiéis que não pode enganar-se num consenso universal “dos bispos até os últimos fiéis leigos” (VATICANO II, *Lumen gentium*, n. 12). Ele ensinou também a infalibilidade dos bispos, não de cada um por si, mas quando concordam entre si e com o sucessor de Pedro, dentro ou fora do quadro do concílio, para afirmar que uma doutrina que concerne à fé e à moral “deve ser sustentada definitivamente”⁶, exprimindo-se assim “de maneira infalível” (*Lumen Gentium* n. 25,2). Eles exercem então atos de doutores e

⁶ Quanto ao termo *tenere* (“sustentar”), veja a observação a respeito de seu uso no Vaticano I.

juízes, quer por uma definição, quer no exercício do magistério ordinário e universal, segundo a doutrina do Vaticano I. Quanto à infalibilidade do papa, o Vaticano II retoma rigorosamente a definição do Vaticano I, acrescentando somente seu título de “cabeça do colégio episcopal” e precisando que ele é, então, “o mestre supremo da Igreja universal, no qual reside de modo singular o carisma da infalibilidade da Igreja mesma” (*Lumen Gentium* n. 25,3). Quanto ao objeto da infalibilidade, o texto conciliar afirma que ele tem a mesma extensão que o depósito revelado, mas uma nota da comissão teológica precisa que esta expressão significa que este objeto se estende a tudo o que é requerido para “guardar esse depósito e expô-lo fielmente” (VATICANO II, *Acta*, t. III,1, p. 251). Enfim, Vaticano II instaurou um novo vocabulário para designar o ensinamento cotidiano do papa e dos bispos, denominando-o de “magistério autêntico”⁷.

6 Magistério pontifical e infalibilidade depois do Vaticano II: alguns pontos sensíveis

Poderíamos pensar que, depois da decisão do concílio de não apelar à infalibilidade, a questão perderia algo de sua importância nos anos seguintes. Não foi bem assim. Surgiram alguns dossiês muito sensíveis, que não podemos tratar nestas páginas⁸. Decerto, não sobreveio nenhuma definição solene, mas por diversas vezes foi invocado a existência de um ensinamento que poderia ser infalível. O termo *infalível*, muitas vezes, cede o lugar a *definitivo*, que na tradição jurídico tem contornos menos precisos, mas que remete à irreformabilidade que sabemos ser a primeira nota da infalibilidade. Alguns até falaram de uma “infalibilidade rastejante”⁹, ou seja, um exercício da autoridade que tenta propor um ensinamento a ser reconhecido como infalível, sem recorrer às modalidades adquiridas para expressar isso, particularmente, a definição solene. Documentos “autênticos”, isto é, que não engajam de modo algum a infalibilidade de seu autor, desenvolvem argumentos a favor do caráter definitivo de certas doutrinas. Os comentaristas vão até mais longe do que os textos oficiais. Também um apelo totalmente novo ao “magistério ordinário e universal” causa certo mal-estar. Seria desejável uma distinção mais adequada entre infalibilidade e indefectibilidade.

⁷ Enquanto se costumava falar, a este respeito, do “magistério ordinário”, com o perigo de criar confusão com o “magistério ordinário e universal do papa e dos bispos”, que tem alcance totalmente diferente. *Stricto sensu* não existe magistério ordinário do papa só.

⁸ No tempo do papa Paulo VI, a questão da contracepção artificial (*Humanae vitae*, 1968); no tempo de João Paulo II, a profissão de fé e a instrução *Donum veritatis* (1989); a carta apostólica *Ordinatio sacerdotalis* (1994); o *motu proprio Ad tuendam fidem* (1989).

⁹ Por exemplo, H.J. Pottmeyer, membro da Comissão teológica internacional.

No atual estado das coisas parece preferível respeitar a posição escolhida pelo Vaticano II e deixar essas questões em paz no nível dogmático. Mais tarde, num outro contexto eclesiológico, reencontrada a serenidade, um concílio futuro poderá então se dar ao trabalho de aclará-las.

Conclusão prospectiva

A infalibilidade da Igreja, isto é, “o carisma da verdade” que lhe foi prometido por Cristo, é um *paradoxo vivo*, visto que afirma a presença de uma verdade absoluta, por si irreformável, recebido e vivida no seio da condição histórica da humanidade, para a qual a verdade é o objeto de busca constante, nunca acabada e sempre submissa a novo questionamento, devido a descobertas sempre novas. Ela é consequência imediata da encarnação do Verbo de Deus, aquele que disse: “Eu sou o caminho, a verdade e a vida” (Jo 14,6), e que constitui o auge da revelação de Deus aos seres humanos, revelação confiada à Igreja para que a guarde santamente e a exponha fielmente assim como foi transmitida pelos apóstolos. O campo da infalibilidade é também uma exceção na vida da Igreja, no seio de sua condição geral de falibilidade.

Se o próprio termo “infalibilidade” pertence à linguagem técnica do dogma e da teologia e, por isso, deve ser mantido, é desejável que abra lugar a uma expressão de grande potencial pastoral, que exprima o carisma que a Igreja guarda como dom a serviço da verdade salvífica até o fim dos tempos. Este vocabulário, mais humilde e mais modesto, deve apresentar todo o ensinamento como testemunho dado a uma verdade que sempre nos ultrapassa.

(Tradução do original Francês: Johan Konings)

Referências

BOAVENTURA, *De perfectione evangelica*, q. III, *Omnia Opera*, tomo V, *Opuscula varia theologica*, Quaracchi, Florença: 1891.

DE VOOGHT, P., *Les pouvoirs du concile et l'autorité du pape au concile de Constance*, Paris: Cerf, 1965.

DUVAL, A.; LAURET, B.; LEGRAND, H.; MOINGT, J.; SESBOUÉ, B., *Les conciles œcuméniques*, II,1, Paris: Cerf, 1994.

GUIDO TERRENA, *Quaestio de magisterio infallibili Romani Pontificis*, B.-M. Xiberta, Münster: Typis Aschendorff, 1926.

IRÉNÉE, *Contre les hérésies*, III, 3,2 ; trad. A. Rousseau, Paris: Cerf, 1984.

MACCARONE, L., Una questione inedita sull'infalibilità del papa. *Rivista di Storia della chiesa in Italia*, 3, 1949, p. 309-343.

Bernard Sesboué, SJ. Licenciado em Letras Clássicas, obtendo o diploma de estudos superiores em Filosofia (Sorbonne). Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana, em 1979, com a tese *Traduction et analyse théologique de l'Apologie d' Eunome de Cyzique et du Contre Eunome de Basile de Césarée*. Professor emérito da Faculdade de Teologia do Centre Sèvres, Paris, França. Foi professor na Faculdade de Teologia Jesuíta de Lyon-Fourvière, França. Tem cerca de 390 títulos publicados cujas referências se encontram no livro *Sauvés par la grâce*, Éditions Facultés Jésumites de Paris, 2009.

Endereço: 42 rue de Grenelle
75343 Paris, Cedex 07 France