

Considerações sobre a Aplicação do Princípio da Subsidiariedade às Conferências Episcopais

Podemos afirmar, que a reflexão que agora propomos, se tornou actual devido ao voto feito pelo Sínodo Extraordinário dos Bispos de 1985, do seguinte teor: «Deseja-se um estudo do estatuto teológico (das Conferências episcopais) e sobretudo explicar mais clara e profundamente a sua autoridade doutrinária, tendo em conta o que há no Concílio no Decreto *Christus Dominus*, n. 38 e no Código de Direito Canónico, cn. 447 e 753»¹.

A mesma relação final do Sínodo, recomendava um estudo «que considere se o princípio de subsidiariedade vigente na sociedade humana se pode aplicar na Igreja e em que grau; e em que sentido se pode e deve fazer tal aplicação»².

A relação final do Sínodo enquadra estes desideratos dentro duma eclesiologia de comunhão de maneira explícita, afirmando que esta Eclesiologia é «uma ideia fundamental e central nos documentos do Concílio»³.

Neste trabalho, respondendo a estas duas sugestões teológicas do Sínodo vamos retomar a natureza teológica das Conferências episcopais, aprofundar e aplicar o conceito de subsidiariedade e finalmente apresentar algumas perspectivas dinâmicas desta realidade da Igreja.

¹ *Relação final do Sínodo*, in *Ecclesia* 2249 (1985) 20.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, 19.

1. NATUREZA TEOLÓGICA DAS CONFERÊNCIAS EPISCOPAIS

1.1. Fundamentos escriturísticos

Afirmando explicitamente que os Bispos formam um colégio⁴ do qual o Papa é a cabeça, a constituição sobre a Igreja invoca diversas passagens da Escritura, sem pretender afirmar que a Escritura independentemente da Tradição seja suficiente para provar esta asserção⁵.

Partindo das análises dos exegetas podemos dizer que os textos do Novo Testamento, afirmam, em resumo, a verdade fundamental que a constituição *Lumen Gentium* pôs em relevo no cap. III, 22: a de que Cristo conferiu ao mesmo tempo a Pedro e aos apóstolos poderes de ensino, de santificação e de governo, o que a constituição designa por *suprema ac plena potestas in universam Ecclesiam*⁶.

Os textos do Novo Testamento mais significativos para a fundamentação do colégio episcopal, evocados pela *Lumen Gentium* 19 e 22, são o lógion dos três Sinópticos contando a instituição dos Doze (Mc. 3,13-19; Mt. 10, 1-4; Lc. 6, 12-16).

A intenção de Cristo ao escolher o número dos Doze é clara: a de disporem do Reino no seguimento de Jesus (Lc 22,30). Deus constituiu o povo da nova aliança escolhendo doze apóstolos, chefes da universalidade do novo Israel. O livro do Apocalipse 21,9-14, desenvolverá a comparação, descrevendo sucessivamente «a muralha de Jerusalém messiânica com suas doze portas nas quais estão inscritos os nomes das doze tribos dos filhos de Israel e as doze pedras desta muralha, levando cada uma o nome de cada um dos doze apóstolos.»

⁴ *Lumen Gentium*, 19, 21 e 22.

⁵ Os estudos sobre a colegialidade episcopal no Novo Testamento são numerosos.. Podemos citar B. BOTTE, *La collegialité dans le Nouveau Testament et chez les Pères apostoliques*, in *Le concile et les conciles*, Chevetogne — Paris 1960; J. J. WEBER, *Les apôtres ont-ils formé un collège?*, in *Bulletin ecclésiastique de Strasbourg* (1964) 72-78; PAULUS RUSCH, *Die kollegiale Struktur des Bischöfsmtes*, in *Zeitschrift fuer katholische Theologie* 86 (1964) 257-285.

⁶ Esta fórmula é retomada do Vaticano I (MANSI, 52, 1109 C).

O colégio dos apóstolos forma uma unidade cuja função é a de sustentar todo o edifício. Função análoga é atribuída aos apóstolos e profetas por Ef. 2,20.

É a este colégio que Cristo atribui poderes particulares. E dentro destes destaca um chefe na pessoa de Pedro, que recebe para isso uma missão pessoal, reservada exclusivamente a ele com poderes correspondentes (Mt. 16,18-19; Lc. 22,31-32; Jo 21,15-16).

Os testemunhos fornecidos pelos Actos dos Apóstolos oferecem-nos importância particular, dado que constituem o primeiro elo entre a vontade do Senhor e a prática da Igreja primitiva.

Segundo os autorizados comentários de P. Benoît, não apenas Pedro desempenha uma importante missão na primeira parte do livro dos Actos, mas exerce a sua autoridade em união estreita com os outros apóstolos⁷.

Assim por ocasião da eleição de Matias, Pedro toma a iniciativa (Act. 1,15), mas em seguida é a própria assembleia que propõe dois candidatos; no dia de Pentecostes, Pedro toma a palavra, mas o texto frisa que ele se mantém de pé com os onze (Act. 2,14). Pedro fala em nome dos apóstolos: «nós todos somos testemunhas»; e depois do discurso é Pedro e os demais apóstolos que se dirige à multidão suplicando: «que devemos fazer?» (2,37). É manifesto também que Pedro responde em nome de todos (v. 38).

Os dados das Epístolas completam os dos Actos. A constituição conciliar não deixa de evocar este testemunho para mostrar que os apóstolos escolheram sucessores para continuar a obra iniciada⁸.

Estudando o uso do nome «apóstolo», de origem paulina, como se sabe, Cerfaux podia afirmar o seguinte: «Os outros apóstolos, não os grandes apóstolos, só devem a autoridade de sua missão à delegação daqueles que Cristo enviou pessoalmente: os Doze e daqueles que este primeiro grupo aceitou em seu seio porque a ele foram agregados pela vontade de Cristo ressuscitado»⁹.

⁷ P. BENOÎT, *Exégèse et Théologie*, II, Paris 1961, 286.

⁸ *Lumen Gentium*, III, 20.

⁹ L. CERFAUX, *Pour l'Histoire du titre «apostolos» dans le Nouveau Testament*, in *Rech. Sc. Rel.* 48 (1960) 92.

Podemos afirmar com J. Dupont que os apóstolos foram em sua origem junto a Cristo, um grupo representativo da comunidade do futuro, na perspectiva de reunião escatológica de Israel, como o testemunha o *logion* arcaico conservado nos Sinópticos: sentar-vos-ei em doze tronos para julgar as doze tribos de Israel (Mt. 19,28; Lc 22,30)¹⁰.

1.2. Os dados da Tradição

As discussões do Concílio para a formulação deste tema da colegialidade levaram a uma tal profusão de materiais e de colecções que aqui apenas nos ficamos pela apresentação de algumas conclusões¹¹.

Desde o século III surge expressamente a palavra «*collegium*» para designar tanto a união de todos os bispos, como comunidades parciais dentro do Episcopado. Aparecem ainda outras expressões semelhantes, tais como *ordo*, *corpus*, ou *fraternitas*. Por estas expressões, tiradas quer do direito quer da filosofia da época, o que se procurava traduzir era o carácter comunitário do ministério episcopal¹².

A colegialidade episcopal exerceu-se sobretudo através dos concílios particulares no primeiro milénio da História da Igreja.

As primeiras alusões aos concílios ou sínodos particulares, aparecem-nos em Cipriano de Cartago, o qual, perante os problemas resultantes das perseguições, advoga que se «reúna um número importante de representantes das Igrejas»¹³. Várias vezes, Cipriano utiliza a fórmula *in unum convenire*¹⁴.

O Concílio de Niceia prescreve num dos seus cânones, que se celebrem dois concílios provinciais por ano, um antes da

¹⁰ J. DUPONT, *El logion de los doze tronos*, in *Biblica* 45 (1964) 355-392.

¹¹ Documentação pormenorizada em: L. HERTLING, *Communio und Primat, Kirche und Papsttum in der christlichen Antike*, in *Una Sancta* 17 (1962) 91-125; Y. CONGAR, *La collegialité épiscopale. Histoire et Théologie* (=Unam Sanctam 52), Paris 1965.

¹² A expressão *ordo episcoporum* aparece já em Tertuliano *Adv. Marc.* 4,5,2: CCL 1, 551. Para a noção de *ordo* B. BOTTE, *Presbyterium et ordo episcopalis*, in *Irénikon* 29 (1956) 5-27. Sobre as outras expressões, J. LÉCUYER, *Études sur la collegialité épiscopale*, Lyon 1964.

¹³ Ep. 20,3.

¹⁴ Ep. 34,3; 55,4.

Páscoa e outro no Outono¹⁵. Cria assim no seu cânone 5, uma espécie de segunda instância à qual podem recorrer os condenados por seus Bispos. O sínodo de Antioquia, confirma por sua parte, esta decisão de Niceia¹⁶.

Tanto em Cipriano, como em Concílio de Antioquia, os concílios ou sínodos particulares são lugares de consenso. Mas este consenso conseguido, a sua decisão é inapelável. Mais ainda as suas decisões são consideradas matéria promulgada pelo Espírito Santo.

É também conveniente aduzir o facto de que os concílios particulares não eram tribunais de última instância apenas em matéria disciplinar, mas também em matéria de doutrina. O exemplo mais significativo é o da condenação do pelagianismo pelos concílios particulares africanos. Enquanto o Papa Inocêncio confirmou a decisão dos bispos africanos, o Papa Zózimo reabilitou os condenados. Mas Zózimo acabou por ceder¹⁷.

O Concílio de Sardica (342) tentou criar um laço jurídico entre o sínodo provincial e Roma. Mas o Oriente não reconheceu as conclusões de Sárdica sobre este assunto e no Ocidente caíram em esquecimento, excepto em Roma¹⁸.

No século IX, os cânones de Sárdica relativamente ao direito de apelo começaram todavia a ser invocados. Hincmar de Reims invoca-os diante do Papa Nicolau I, para afirmar a independência do sínodo franco¹⁹.

Na tensão entre o Papa Nicolau e o Bispo Hincmar, salta a tensão mais profunda entre as Igrejas particulares e o Papado. Este queria assumir sempre não apenas o direito de convocatória, mas também o direito de confirmação. Com o Decreto de Graciano segundo a fórmula: *auctoritas... congregandorum conciliorum penes apostolicam sedem est*²⁰, acaba a tensão entre

¹⁵ Fonti. Sacra Congregazione per la Chiesa orientale. Codificazione Canonica orientale (FCCO) I, 1, fasc. 9,27.

¹⁶ Concílio de Antioquia, a. 328 c. 6. (FCCO I, 2, fasc. 9, 109).

¹⁷ W. MARSCHALL, *Karthago und Rom. Die Stellung der nordafrikanischen Kirche zum apostolischen Stuhl in Rom*, Estugarda 1971, 226-64.

¹⁸ *Ibid.*, 174-183.

¹⁹ Y. CONGAR, *L'ecclésiologie du haut Moyen-Age, de saint-Grégoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome*, Paris 1968, 166-167.

²⁰ H. J. SIEBEN, *Die Konzilsidee des lateinischen Mittelalters*, Paderborn 1984, 227-9.

a compreensão que o sínodo tem de si mesmo no primeiro milénio e a Sé de Roma. A esta tensão substitui-se bem cedo uma outra: a tensão entre a auto-compreensão do Concílio ecuménico e a concepção que do mesmo tem o Papa. A primeira exprime-se no chamado conciliarismo e mais tarde no galicanismo. Mas nesta pugna com o Concílio (neste caso ecuménico) é o Papa que sai vencedor²¹.

2. DA DOCTRINA DO CONCÍLIO À PRÁTICA DINÂMICA DA IGREJA

2.1. A Eclesiologia de base

O Concílio Vaticano II, inseriu a reflexão sobre a colegialidade episcopal numa ontologia da comunhão que é anterior a todas as formas concretas de organização.

As conferências episcopais não passam duma entre outras aplicações desta Eclesiologia da comunhão e dentro desta, uma forma entre outras, da colegialidade episcopal.

O 1.º Sínodo extraordinário dos Bispos, realizado em Roma no Outono de 1969, dedicou-se de novo a esta problemática da colegialidade episcopal. Se alguns padres se interessaram mais pela situação pratico-pastoral, outros concederam grande importância também aos problemas teológicos²².

O Sínodo extraordinário dos Bispos de 1985 voltou a debruçar-se sobre o assunto da necessidade do aprofundamento das conferências episcopais.

Se podemos verificar diferentes ângulos de visão práticos, relativamente à valorização da colegialidade episcopal e às conferências episcopais, o mesmo não se pode dizer quanto à ontologia da Igreja subjacente a todas estas tentativas de melhor definição da colegialidade dos Bispos: por detrás de todas se encontra uma *ontologia da comunhão*.

²¹ H. J. SIEBEN, *Las Conferencias episcopales durante el primer milenio*, in *Naturaleza y futuro de las conferencias episcopales*, Salamanca 1988, 84.

²² Os principais passos da fase preparatória deste Sínodo em G. CAPRILE, *Il Sínodo straordinario dei Vescovi* in *La Civiltà Cattolica* (1969) 54-60; sobre o sínodo, R. LAURENTIN, *Enjeu du IIe Synode et contestation dans l'Eglise*, Paris 1969.

Comentando a doutrina do Vaticano II sobre o colegialidade episcopal, escreverá J. Ratzinger: «Colegialidade (...) é não somente uma afirmação sobre a essência do ministério episcopal, mas também sobre a estrutura da Igreja em geral. Significa que a única Igreja se constrói das múltiplas Igrejas locais e significa também de acordo com isso que a unidade da Igreja, por necessidade da sua essência, inclui o factor da multiplicidade e plenitude»²³.

A doutrina do Concílio Vaticano II formula a doutrina das relações dos Bispos entre si e com o sucessor de Pedro na grande comunhão da Igreja ao situar o capítulo III da *Lumen Gentium* depois do I e II que descrevem os dons dados a todos os homens. A partir desta disposição da própria constituição *Lumen Gentium*, J. Ratzinger escreveu: «A unidade da Igreja apoia-se na perichorese das Igrejas, na perichorese do ministério episcopal, no interpenetrar-se do Nós dinâmico da múltipla vitalidade que nela existe e cujo administrador é o ministério dos sucessores dos apóstolos que se manifesta no nós do colégio episcopal»²⁴.

Ou seja, em última análise a colegialidade dos Bispos baseia-se na fraternidade da Igreja e a colegialidade dos Bispos só tem sentido se estiver ao serviço dessa mesma fraternidade. Na sua raiz ontológica a colegialidade exprime, o novo modelo das relações entre os homens que, como aponta o cap. I da *Lumen Gentium* é proveniente do mistério da mesma natureza trinitária de Deus.

O I Sínodo extraordinário dos Bispos, pela sua parte, consagrou também esta ontologia da comunhão, partindo do modelo trinitário e não de qualquer modelo filosófico ou jurídico, e verificando a união dos Bispos entre si e com o Romano Pontífice, como formas desta comunhão hierárquica.

Reflectindo sobre este Sínodo, Angel Anton pôde escrever: «Esta convergência dos Padres em orientar os seus esforços para a teologia da comunhão, foi pouco menos que unânime. A luz desta noção tão fundamental na Eclesiologia do Vati-

²³ J. RATZINGER, *As implicações pastorais da doutrina sobre a colegialidade dos Bispos*, in *Concilium* 1 (1965) 45.

²⁴ *Ibid.*, 39. Sobre a expressão «Perichorese», M. SCHMAUS, *Perichorese*, in *LThK* VIII, 274 e s.

cano II esclareceram o tema das relações existentes entre Primado e Colegialidade dos Bispos»²⁵.

Na mesma linha, a relação final do Sínodo extraordinário de 1985, coloca o texto sobre as conferências episcopais, no seguimento do capítulo sobre a comunhão na Igreja²⁶.

2.2. Duas teologias

Duma ontologia de base sacramental e mistérica, podem partir mais que uma teologia. E a consideração das tentativas de sistematização da colegialidade é importante para avançarmos alguma coisa sobretudo na dificuldade de conter uma questão dinâmica como é a colegialidade dos Bispos em modelos de certa maneira prévios.

Podem indicar-se, com segurança, dois modelos de teologia da colegialidade aparecidos dentro do labor especificamente teológico.

Um desenvolvido por K. Rahner, procede da Igreja universal e também do Colégio universal. Sua ideia de base é a unidade de todos os Bispos num Colégio da Igreja universal; o múnus e a tarefa do Bispo define-se então não primariamente em relação com a Igreja local, mas em relação com a Igreja universal²⁷.

Segundo esta teoria, que de certa maneira representa a radicalização do princípio da universalidade do Episcopado, a colegialidade não se refere propriamente a uma eclesiologia da comunhão como a definimos mas sobretudo a uma representação ligada à pessoa do Bispo, em ligação com o Papa.

Esta concepção parece, outrossim, não poder encontrar apoios seguros na Tradição dos primeiros séculos da Igreja, dado que para esta Tradição, a ideia do colégio universal era secundária. O que era importante nos primeiros séculos, era, ao contrário, a ideia dos colégios particulares, formados pelas áreas mais pequenas da Metrópole ou província eclesiástica, como o demonstram, os Concílios provinciais²⁸.

²⁵ ANGEL ANTON, *Primado y Colegialidad*, Madrid, BAC 1970, 34.

²⁶ Relação final, *Ecclesia*, 19,20.

²⁷ K. RAHNER, *Das Amt der Einheit*, Estugarda 1964, 272 e 253-257.

²⁸ P. RUSCH, *Die kollegiale Struktur des Bischofsamtes*, in *Zeitschrift fuer katholische Theologie* 86 (1964) 269-273.

A tradição do primeiro milénio da Igreja, parece pois encaminhar-se para a situação final duma rede de Igrejas particulares com significação na Igreja universal. A perspectiva apresentada, parece conduzir, ao contrário, para o exclusivo aspecto da definição do poder universal do Episcopado.

Um segundo modelo doutrinal, parece retomar a ideia das Igrejas orientais, que desenvolve tanto o carácter da Igreja particular, que desconhece o carácter de pertença a um conjunto, cimentado no ministério de Pedro e seus sucessores²⁹.

Assim as questões levantadas pelo n. 22 do capítulo III da *Lumen Gentium*, continuam no cerne das discussões teológicas sobre as relações entre Episcopado e Primado. O texto começa com uma constatação negativa: o colégio episcopal não tem nenhuma autoridade, se não é compreendido em união com sua cabeça, o sucessor de Pedro. A partir desta premonição deve ser afastada uma oposição ou uma dicotomia entre o poder colegial e o poder primacial.

3. O RECURSO AO PRINCÍPIO DA SUBSIDIARIEDADE

O Sínodo extraordinário dos Bispos de 1985, pede ou recomenda que se estude o princípio de subsidiariedade vigente na sociedade humana com a finalidade de saber se se pode aplicar à Igreja e em que medida³⁰.

O interesse em estudar este princípio de subsidiariedade, prova que o Sínodo se interessou mais em buscar um modelo teológico para o fundamento e o rosto da colegialidade, do que aprofundar alguns problemas concretos em chave jurídica ou teológica.

De facto, num sínodo que tanto desenvolveu a teologia da comunhão este desiderato é pertinente e manifesta uma grande coerência doutrinal. Se a eclesiologia conciliar partir, como afirmámos, do modelo trinitário e não dos modelos políticos da monarquia e do poder monárquico, como aconteceu na teologia

²⁹ Sobre este modelo da Ortodoxia, P. EVDOKIMOV, *L'Orthodoxie*, Paris 1959, 123-135.

³⁰ «Relação final do Sínodo», in *Ecclesia*, 21.

pós-tridentina³¹, esse princípio deve ser mantido em conta, nos modelos de compreensão.

As tentativas de fundar o Primado ou mesmo a função do Bispo na Igreja particular numa filosofia política baseada em Aristóteles ou Platão, segundo a qual a Monarquia seria a melhor forma de governo, falharam redondamente como reconhece J. Ratzinger³², bem como a tentativa de descrever a Igreja dentro da categoria inconveniente do monárquico.

E falharam justamente porque a riqueza ontológica das relações entre sacramento e ordem, ministério de Pedro e ministério episcopal, colegialidade dos Bispos e fraternidade dos cristãos, estão muito para além de qualquer modelo, fornecido pela Filosofia ou pelas Ciências Humanas.

O que mostra a pobreza dos modelos e a necessidade de a Igreja se renovar a partir das suas próprias fontes. Segundo esta necessária ligação às fontes, as conferências episcopais são uma das formas possíveis de exercício da colegialidade (e que não seja a única com que os Bispos se preocupem...), em que há realizações parciais que se referem ao todo³³.

3.1. Definição funcional

Segundo B. V. Manno, o termo subsidiariedade faz referência à forma de organizar e ordenar grupos para alcançar fins e objectivos comuns. A etimologia da palavra encerra a ideia de suporte, ajuda e auxílio para levantar-se. O termo aponta para uma forma particular de organizar as comunidades num regímen de ajuda mútua para estabelecer e alcançar metas comuns. Aceitar este princípio equivale a aceitar que há alguma coisa essencialmente boa em torno dos grupos que se organizam em volta de alguns interesses e que se ajudam mutuamente para buscar fins comuns, sendo o fim último ordenar as coisas e ajudar a todos a manter-se de pé»³⁴.

³¹ Assim está construída a argumentação nas *Controversiae* de Roberto Belarmino II, 1,1.

³² RATZINGER, *As implicações pastorais*, 45.

³³ J. HAMER, *Les conférences épiscopales, exercice de la collegialité*, in *NRT* 95 (1963) 966-969.

³⁴ BRUNO V. MANNO, *Subsidiariedad y pluralismo. Perspectiva filosofico-social*, in *Concilium* 138 (1978) 480.

Segundo o mesmo autor, a subsidiariedade apoia-se em dois princípios fundamentais: o primeiro que é contrário à justiça social que um organismo superior, na estrutura do bem comum, reclame para si mesmo funções que pode desempenhar adequadamente uma entidade inferior. Segundo que é contrário à justiça social que uma entidade inferior pretenda dominar e submeter a seus próprios fins, uma entidade superior a ela, no tocante ao bem comum.

A doutrina da subsidiariedade valoriza tanto a liberdade individual como a comunidade. Não crê na capacidade das grandes burocracias e estruturas corporativas, para remediar os males sociais de maneira centralizadora. Crê firmemente, pelo contrário, que o desenvolvimento e crescimento da comunidade humana depende da participação.

Trata-se dum conceito normalmente corrente na tradição social católica ou na doutrina social católica.

A sua formulação de maneira clara aparece-nos na encíclica *Quadragesimo Anno*. Tal como aparece formulado neste documento do Magistério, contém três elementos fundamentais:

a) A pessoa humana é o fundamento de toda a actividade colectiva; nenhuma colectividade pode pois arrogar-se aquilo que pode ser feito pelo indivíduo.

b) As unidades sociais mais pequenas não devem ser privadas da possibilidade e dos meios de realizar tudo aquilo de que são capazes. As unidades maiores devem restringir as suas actividades às áreas não preenchidas pelas unidades mais pequenas.

c) As ordens sociais mais amplas e principalmente o Estado devem respeitar a ordem hierárquica das diferentes formas de organização social e devem ajudar as unidades inferiores a desempenhar melhor aquilo de que não são capazes³⁵.

Este princípio supõe necessariamente uma ordem hierárquica das unidades sociais e um conjunto de direitos dos indivíduos e grupos intermédios.

Respondendo à questão de saber por que é que este princípio foi formulado tão tarde e aparentemente numa situação histórica em que estava praticamente em situação de perder o seu significado, F. X. Kaufmann afirma que se «recorre a ele

³⁵ AAS 23 (1931) 203.

quando as relações entre diferentes níveis hierárquicos se intensificam e quando o controlo dos níveis inferiores pelos níveis superiores chega a ser eficaz»³⁶. Como se sabe a encíclica *Quadragesimo Anno* foi publicada nos alvares do totalitarismo.

Segundo Kaufmann, a descoberta da subsidiariedade, pelas ciências sociais, como elemento constitutivo da ordem da sociedade não conduz, à formulação do conceito em termos hierárquicos, característicos da doutrina social da Igreja; e tendo em conta a característica espacial da mesma Igreja, o mesmo autor formularia assim esse mesmo princípio: «Buscai as soluções que valorizem ao máximo a influência daqueles a quem estão afectadas».

Bruno Manno, reduz a treze os elementos constitutivos duma sociedade constituída segundo o princípio de subsidiariedade, entre os quais o princípio de que «os seres humanos realizam a sua existência primariamente como membros de comunidades pequenas e locais. Através da interacção destas comunidades surgem os modelos de estrutura social. A chave para mudar a ordem social está em mudar os modelos pequenos e locais de relação»³⁷.

3.2. O princípio da subsidiariedade na Igreja

3.2.1. Do Concílio ao Sínodo de 1969

Segundo um antigo comentário de Otto Karrer, da constituição *Lumen Gentium*, «subsidiariedade é a ideia directriz que embora não conforme a palavra, mas conforme o sentido pervade toda a constituição»³⁸. Referindo-se todavia a esta interpretação, J. A. Komanchak, afirma que o teólogo suíço confundiu subsidiariedade com solidariedade o que infirma toda a sua apresentação³⁹.

³⁶ *El principio de subsidiariedad: punto de vista de un sociólogo de las organizaciones*, in *Naturaleza y futuro de las conferencias episcopales*, 348.

³⁷ MANNO, *Subsidiariedad*, 493.

³⁸ OTTO KARRER, *El principio de subsidiariedad en la Iglesia*, in *A Igreja do Vaticano II*, Rio de Janeiro 1965, 623 e s.

³⁹ JOSEPH A. KOMONCHAK, *La subsidiariedad en la Iglesia. Estado de la cuestión*, in *Naturaleza y futuro de las conferencias episcopales*, 407.

Embora o princípio de subsidiariedade seja um princípio fundamental da doutrina social católica, o seu uso propriamente teológico, começa no Concílio Vaticano II.

É sobretudo durante a segunda sessão do Concílio que se invoca na aula conciliar. O Bispo Hoeffner pediu que se introduzisse este princípio para a função dos leigos na ordem temporal⁴⁰ e Mons. Martin pediu que se aplicasse na reforma da cúria romana⁴¹. Bispos pediram que este princípio funcionasse nas relações entre o Bispo da Igreja local e a área da conferência episcopal⁴².

Mas nos textos aprovados e votados no Concílio nunca aparece a palavra subsidiariedade no sentido teológico usado por alguns padres conciliares.

Durante o Sínodo dos Bispos de 1969, convocado para examinar as relações entre as conferências episcopais e a Sé apostólica, as respostas dos Episcopados consultados incluíam a petição para que se discutisse o princípio de subsidiariedade⁴³.

Respondendo a estas sugestões, o Papa Paulo VI na sua Homilia de abertura falou do princípio de subsidiariedade, no contexto da colegialidade, afirmando designadamente:

«Tal linha não será interrompida se a aplicação do princípio de subsidiariedade, para que se orienta, se vê moderada com humilde e sábia prudência, de maneira que o homem comum da Igreja não fique comprometido por múltiplas e excessivas autonomias particulares que fazem dano à unidade na caridade (...) Como tão pouco será destruída se se desenvolve o critério do pluralismo de modo que este não toque na fé, nem na disciplina geral da Igreja, que não consente a arbitrariedade nem a confusão...»⁴⁴.

Encontramos pois aqui a recepção do princípio da subsidiariedade pelo Papa Paulo VI como princípio pertinente para as relações entre o Papa e os Bispos.

⁴⁰ *Acta Synodalia*, II, 3, 486.

⁴¹ *Ibid.*, II, 454.

⁴² *Ibid.*, II, 4, 95.

⁴³ G. CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi: Prima Assemblea Generale*, Roma 1968, 432.

⁴⁴ AAS 51 (1969) 719-720.

de visibilidade, posição que foi sem dúvida a de Rahner e que é quanto a nós também a de H. Kueng⁵¹.

Foi W. Kasper quem com a sua habitual capacidade de formulação, colocou aqui as raízes da dicotomia, num artigo intitulado: «O carácter mistérico não subtrai o carácter social: sobre a pertinência do princípio de subsidiariedade na Igreja»⁵².

Sem nunca referir expressamente o princípio de subsidiariedade deve-se em nossa opinião, o maior desenvolvimento deste princípio à teologia de K. Rahner.

Já no ano de 1946, num texto que podemos traduzir por «o individual na Igreja», defendia Rahner uma concepção de Igreja a partir justamente do homem como espaço de liberdade, como indivíduo portanto. Se este princípio não for respeitado na Igreja escrevia então K. Rahner, facilmente se cairia num estatismo eclesiástico que «esquece que a Igreja é para os homens e não os homens para a Igreja»⁵³.

Rahner defendeu este princípio de maneira implícita ou explícita em vários outros escritos, de que destacamos: «Reflexões pacíficas sobre o princípio paroquial» e «Sobre o Apostolado secular»⁵⁴.

Nestes dois artigos, Rahner, longe de reduzir todas as organizações eclesiais a um esquema simplista de comunhão e fraternidade, procurava ao contrário, desenvolver o princípio de que a comunhão estando entendida pelo carácter crente de cada um, deveria ser completada pela subsidiariedade entre grupos paroquiais, da mesma forma que entre as diversas formas de apostolado secular.

O pensamento de Rahner ao desenvolver e querer uma articulação visível na Igreja ia no sentido de verdadeiramente não considerar a Igreja como uma organização totalitária, «um socialismo de Estado eclesiástico», que não deixa lugar para uma decisão e iniciativa privadas.

⁵¹ A posição de Rahner será explanada mais adiante. H. KUENG, *A Igreja*, I, Lisboa 1969, 13-56.

⁵² W. KASPER, *Der Geheimnischarakter hebt den Sozialcharakter nicht auf: Zur Geltung des Subsidiaritätsprinzips in der Kirche*, in *Herder-Korrespondenz* 41 (1987) 232-36.

⁵³ K. RAHNER, *Der Einzelne in der Kirche*, in *Stimmen der Zeit* 139 (1946/47) 275.

⁵⁴ K. RAHNER, *Escritos*, II, Madrid 1961, 295-337.

Conquanto não se possa falar propriamente em princípio de subsidiariedade, podemos afirmar que o capítulo sobre a Igreja real, da obra citada de Hans Kueng, «A Igreja» desenvolve também à sua maneira a permanente existência de Igreja da invisibilidade na visibilidade numa forma concreta. Ao terminar este capítulo afirma Hans Kueng: «Não existem duas Igrejas, uma visível e uma invisível, ou como sucedeu por exemplo no dualismo platónico e no espiritualismo, a Igreja visível (material e terrestre) não é a imagem da verdadeira Igreja invisível (espiritual-celeste). Nem tão pouco o invisível é a essência e o visível apenas a forma da Igreja. A Igreja única é na sua essência e na sua forma, sempre e simultaneamente visível e invisível»⁵⁵.

Ao citarmos este texto de Kueng, fazemo-lo justamente porque pensamos que a excessiva explicitação do princípio da comunhão fora e acima das formas concretas da comunhão pode representar uma nova forma de dicotomia entre o visível e o invisível na Igreja, que tantos problemas tem criado ao longo da História desta instituição.

O que há pois que ver é se a defesa do princípio da comunhão sem dúvida importante e através do qual como bem observa Ratzinger a Igreja ultrapassou uma eclesiologia baseada em modelos imperiais⁵⁶ tira como afirma Kasper a legitimidade do recurso a modelos de organização que não sendo efectivamente revelados e nesse sentido teológicos, nem por isso podem ser menosprezados, porque garantem e fazem visível a própria natureza da Igreja.

Ou seja a defesa numa maneira sistemática do carácter da Igreja como comunhão não cairá exactamente no mesmo logro que a defesa sistemática dos modelos ou subsídios de organização, fora da ideia de comunhão? Os defensores numa eclesiologia de comunhão queixam-se de que as conferências episcopais tiraram a individualidade de iniciativa aos Bispos, e podem efectivamente ter alguma razão. Mas não será também verdade que a demasiada iniciativa das Igrejas locais acabará, se levada a extremo com o «corpus episcoporum»?

⁵⁵ KUENG, *Igreja*, I, 61.

⁵⁶ RATZINGER, *As implicações pastorais*, 39.

A aplicação do princípio de subsidiariedade na teoria e na prática de toda a vida da Igreja e não apenas nas relações entre Bispo e conferências episcopais, mas também entre estas e a Santa Sé e num nível mais de base entre paróquias e movimentos poderia ser indiscutivelmente de grande utilidade.

O princípio de subsidiariedade aparece na produção teológica e canónica, com grande frequência desde 1969 e praticamente todos os autores consideram útil a sua aplicação à Igreja. O desenvolvimento deste princípio que na aplicação original na Doutrina Social da Igreja constitui um pressuposto da descentralização, mesmo que justificada teologicamente, não resolve por si só todos os problemas.

4.2. Uma discussão ainda não terminada

Pela discussão que actualmente se vive na Igreja⁵⁷ e pelo mesmo pedido do Sínodo em aprofundar tão importante questão, parece poder concluir-se que a expressão subsidiariedade será importante no futuro para abranger de maneira compreensível a imagem da eclesiologia conciliar na sua globalidade e não apenas nas relações entre Conferências episcopais e Igreja Universal.

Partindo do princípio defendido por W. Kasper, de que a oposição entre subsidiariedade e comunhão é falsa, dado que a comunhão se refere à Igreja invisível e a subsidiariedade à forma ou tradução visível da Igreja, deveríamos apontar como questões ainda a elucidar as seguintes:

1) **A definição teológica do princípio de subsidiariedade.** Algumas objecções provenientes do campo da teologia, afirmam que este princípio é inaplicável à Igreja, porque considera que a Igreja universal tem apenas uma função subsidiária, ou substitutiva relativamente à Igreja particular. É o caso do cardeal Hamer⁵⁸.

Se assim fosse, indiscutivelmente que o princípio aludido seria de pequeno alcance. Todavia há que ter em conta que os

⁵⁷ Bom modelo das discussões actualmente em curso na Igreja Católica, são as Actas do Colóquio Internacional de Salamanca publicadas sob o título *Naturaliza y Futuro de las Conferencias Episcopales*.

⁵⁸ *Synode Extraordinaire*, 604.

autores sobretudo do campo da teologia, quando se referem à subsidiariedade não a entendem desta maneira.

Assim Otto Karrer, não obstante as reservas postas ao seu trabalho por outros autores que já assinalámos, define subsidiariedade da seguinte forma: «Subsidiariedade é a ideia directriz que, embora não conforme a palavra, mas conforme o sentido pervade toda a Constituição (sobre a Igreja). Para os latinos clássicos significava subsidiariedade, no campo estado-social, solidariedade das províncias, auxílio do César ao *supplex*, no campo militar mobilização das reservas e no campo da personalidade por exemplo, complementação mútua de génio e aplicação. Na linguagem eclesiástica, subsidiariedade como termo técnico remonta ao que parece a Gundlach como conceito de conexões e relações humanas no sentido em que a comunidade organizada possibilita a comunicação de valores entre pessoas e componentes duma comunidade»⁵⁹.

Ao defenderem no campo social, o princípio da subsidiariedade os seus melhores cultores, Nell-Breuning e Hoeffner defenderam um termo médio entre a concepção liberalizante do Estado e a concepção totalitária.

Na polémica gerada à volta da questão teológica, será portanto necessário ver até que ponto se aplica e quais os seus limites. E verificar se alguns opositores não estão a contrariar um princípio que efectivamente ninguém defende.

A definição teológica do princípio de subsidiariedade é pois um ponto importante ainda não suficientemente amadurecido. Até onde vai a definição sociológica e onde começa a determinação teológica? Poderá a Igreja abdicar do princípio segundo o qual a Igreja universal não é uma simples confederação de Igrejas e «portanto as relações entre as Igrejas particulares e o primado papal são distintas das que existem entre a administração local e o poder civil central»⁶⁰?

No âmbito do princípio das Igrejas locais, poderá a Igreja abdicar do princípio teológico das Igrejas locais, definido no Concílio, para transferir o poder do Bispo para a Conferência episcopal⁶¹?

⁵⁹ KARRER, *O principio de subsidiariedade*, 623.

⁶⁰ G. THILS, *La primauté pontificale*, Gembloux 1972, 243.

⁶¹ Para autores como G. Alberigo, a objecção vem do facto de este princípio não permitir salvaguardar com suficiente clareza a realidade

2) **A definição duma melhor relação entre a igreja como comunhão e, como *societas*.**

Esta definição é fulcral para a teologia e para a Ecclesio-logia. Sabemos como nela dependeu, no passado, a identidade da Igreja e daí devemos concluir que aqueles que defendem, talvez em excesso, o princípio da Igreja como comunhão, têm também as suas razões.

Indiscutivelmente que uma demasiada incidência no colégio episcopal pode desvirtuar não apenas o princípio da comunhão dos fiéis, como também o princípio da Igreja local.

Aqui também o uno na Igreja é diferente do uno na sociedade civil e este aspecto há que tê-lo em conta.

Como afirmou J. C. Groot do mesmo modo que para a Igreja enquanto comunhão de fiéis, não se tratava de uma simples soma total de seus membros, mas ao contrário de uma comunhão, presente na Igreja empírica e que nela estará sempre presente em virtude da habitação permanente do Espírito Santo, assim também para a «*communio episcoporum*» tratava-se sempre de uma comunhão presente no episcopado empírico unido a seu chefe visível, comunhão que pela assistência toda especial do Espírito é mantida como coluna e fundamento da verdade, confirmando a comunhão dos fiéis na sua peregrinação para o fim. O que se aplica aos Bispos individuais, aplica-se também aos grupos de bispos, seja qual for o seu número e às conferências de Bispos nacionais e regionais»⁶².

Este princípio todavia deve efectuar-se na sociedade concreta que é a Igreja através de manifestações concretas, sem o que é um princípio morto.

Evitando quer a redução da Igreja e um modelo de *societas*, quer a sua rejeição pura e simples porque não é completo.

das Igrejas locais. Cf. *Concilium* 147 (1979) *La Curia y la comunión de las Iglesias*.

⁶²J. C. GROOT, *Aspectos horizontais da colegialidade*, in *A Igreja do Vaticano II*, 819.

3) **As relações do indivíduo à sociedade, na sociedade civil e na Igreja.**

Alguns autores aduzem, para sua crítica ao princípio da subsidiariedade o princípio de que o crente não é anterior à Igreja: Nasceu no interior dela, sem lhe ser anterior.

Este princípio foi invocado ainda quando se desenvolvia demasiado o direito dos fiéis na Igreja, tomando como modelo os direitos civis dos fiéis⁶³. Posta assim a questão, o problema estava em saber, onde verdadeiramente se funda a relação entre indivíduo e Igreja: o crente tem direitos eclesiais por cima e contra a Igreja, ou simplesmente direitos eclesiais frente a outros membros da Igreja, em particular aqueles que ostentam a autoridade?

Também aqui o princípio de subsidiariedade precisa de longos e profundos desenvolvimentos.

CONCLUSÃO: UNIDADE NA MULTIPLICIDADE

Parece que esta questão, que o Sínodo de 1985 pediu para aprofundar está ainda muito longe de estar aprofundada. A nível teórico, enquanto este trabalho não estiver feito estaremos provavelmente a pensar que estamos a falar do mesmo quando estamos a falar de coisas distintas. Há muitas questões práticas na Igreja de hoje em virtude das quais se remete a este princípio, mas a resposta a nível teórico não é satisfatória. Neste aspecto a Igreja encontra-se na situação de enviar muitas vezes para um planeta de que ainda não conhece perfeitamente a natureza.

Esta nossa conclusão articula-se em dois tempos: o tempo teológico e o tempo sociológico.

No tempo teológico, responderemos com J. Ratzinger, «Colegialidade é não somente uma afirmação sobre a essência do ministério episcopal, mas também sobre a estrutura da Igreja em geral. Significa que a única Igreja se constrói das múltiplas Igrejas locais, e significa também, de acordo com isso que a unidade da Igreja, por necessidade da sua mesma essência, inclui

⁶³J. L. GUTIÉRREZ, *El principio de subsidiariedad y la igualdad radical de los fieles*, in *Ius Canonicum* 11 (1971) 413-443.

o factor da multiplicidade e plenitude. (...) É uma afirmação susceptível de grande elasticidade e que vai desde a concepção da Igreja em geral até à vida diária das paróquias individuais»⁶⁴.

Ou em outros termos, *coetus episcoporum* e *coetus ecclesiarum* são idênticos.

Ainda por isto mesmo podemos afirmar com J. Hamer: «Não há duas colegialidades episcopais: uma que se exerce a nível universal e outra que se manifesta a nível de uma qualquer região. Não há mais que uma só que conhece modalidades infinitamente diversas»⁶⁵.

No tempo sociológico, parece que o princípio de subsidiariedade poderia constituir um subsídio importante para resolver na Igreja alguns problemas de estrutura.

Todavia a sua aplicação, nascida no âmbito sociológico, não deve erigir-se em absoluto como aconteceu no passado com o modelo monárquico ou imperial que acabou por ocultar aquilo para que deveria contribuir para tornar claro, mas antes, estar ao serviço duma ontologia mais profunda que indiscutivelmente o ultrapassa.

Caso contrário estaríamos a proceder a um reducionismo teológico por virtude do uso dum elemento sociológico.

Isto dito, nada impede que se aplique a uma teologia do mistério um princípio de explicitação vindo de outra área. A teologia está continuamente a usar noções vindas de outras áreas do saber.

É neste diálogo entre princípio sociológico e determinação teológica que mais parece dever incidir no futuro o diálogo.

Arnaldo C. de Pinho

⁶⁴ RATZINGER, *Implicações pastorais*, 45.

⁶⁵ J. HAMER, *Les conférences épiscopales, exercice de la collegialité*, in *NRT* 85 (1963) 969.

Parábola da Ovelha Perdida

(Mt 18,10-14; Lc 15,1-7; EvTom 107)

(Estudo histórico-literário)

Sem entrarmos aqui na discussão, sem dúvida pertinente, das relações entre parábola e alegoria, comparação e metáfora, temos, no entanto, que a partir do pressuposto de que a parábola faz parte do processo metafórico e da comparação. O narrador pretende, com este tipo de linguagem, suscitar no leitor/ouvinte uma reacção que poderíamos chamar actualização vital. Por isso se costuma dizer que o modelo clássico de parábola é o que o profeta Natã propôs a David (cf. II Sam 12,1-7a). Curiosamente, uma parábola que tem por motivo literário uma ovelha. A parábola de Natã obtém o resultado pretendido, na reacção de David: «Pelo Deus vivo! O homem que fez isso merece a morte. Pagará sete vezes o valor da ovelha, por ter feito esse atentado e não ter tido compaixão». Natã apenas faz a aplicação da parábola: «Esse homem és tu!». A linguagem parabólica pretende, pois, mediante a comparação, implícita ou explícita, implicar o ouvinte, fazê-lo, de algum modo, actor da «história» contada.

O tema da ovelha, numa sociedade pastoril como é a do povo do Antigo Testamento, é um tema comum, não só como sinal de riqueza mas também como motivo teológico para explicar o relacionamento de Israel com o seu Deus. Vejamos apenas alguns exemplos em que é utilizado precisamente o motivo literário-teológico da ovelha perdida: «Vejo todo o Israel vagar pelas montanhas como um rebanho sem pastor» (I Re 22,17); «Ando errante como ovelha perdida» (Sl 119,176); «Israel é como ovelha desgarrada, perseguida por leões» (Jer 50,17); «As minhas ovelhas vagueiam por toda a parte, pelas montanhas e pelas