



**UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA**  
**FACULDADE DE TEOLOGIA**

**MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)**

**DAVID PALATINO**

**A questão do primado do Bispo de Roma no  
diálogo teológico católico-ortodoxo  
Perspectivas eclesiológicas e ecuménicas**

**Dissertação Final**  
**sob orientação de:**  
**Prof. Doutor José Eduardo Borges de Pinho**

**Lisboa**  
**2012**

*«Não será possível que a comunhão real, embora imperfeita, que existe entre todos nós, induza os responsáveis eclesiais e os teólogos a instaurarem comigo, sobre este tema, um diálogo fraterno, paciente, no qual nos possamos ouvir, pondo de lado estéreis polémicas, tendo em mente apenas a vontade de Cristo para a sua Igreja, deixando-nos penetrar do seu grito: «Que todos sejam um (...), para que o mundo creia que Tu me enviaste (Jo 17, 21)?»<sup>1</sup>*

---

<sup>1</sup> UUS 96.

## Siglas

- CMCO - Comité Mixte Catholique-orthodoxe en France
- CMI - Comisión Mixta Internacional para el diálogo teológico entre la Iglesia Católica y la Iglesia Ortodoxa
- CTOC - Consulta Teológica Ortodoxa-católica del Nord America
- DR - Documento de Ravena (2007), intitulado *As consequências eclesiológicas e canónicas da natureza sacramental da Igreja: comunhão eclesial, conciliaridade e autoridade*
- DZ - *Enchiridion Symbolorum Definitiorum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*, de DENZINGER, H., e HÜNERMANN, P.
- LG - Constituição dogmática sobre a Igreja *Lumen Gentium*, do Concílio Ecuménico Vaticano II
- UR - Decreto sobre o ecumenismo *Unitatis Redintegratio*, do Concílio Ecuménico Vaticano II
- UUS - Carta Encíclica *Ut unum sint*, de João Paulo II

# ÍNDICE

|   |    |
|---|----|
| <b>INTRODUÇÃO</b> .....   | 5  |
| <b>CAPÍTULO I: A VISÃO DO PRIMADO NA PERSPECTIVA ORTODOXA</b> .....   | 8  |
| 1.1. A figura de Pedro à luz da tradição neotestamentária.....  | 8  |
| 1.2.O primado na Igreja: a vivência da comunhão no primeiro milénio .....   | 12 |
| 1.2.1.Roma como centro da unidade eclesial .....  | 13 |
| 1.2.2. O papel das Igrejas locais no contexto da unidade da Igreja: a identidade<br>fundamental do episcopado ..... | 15 |
| 1.2.3. A Igreja local como realização plena da Igreja: uma «eclesiologia eucarística»                               | 18 |
| 1.2.4.O exercício da autoridade: sinodalidade e Pentarquia.....   | 19 |
| 1.3.O primado romano na tradição conciliar dos primeiros séculos.....   | 25 |
| 1.3.1.O sexto cânone de Niceia (325) .....  | 26 |
| 1.3.2.O Sínodo de Sárdica (c. 343) .....  | 27 |
| 1.3.3.O Concílio de Constantinopla (381).....   | 29 |
| 1.3.4.O Concílio de Calcedónia (451).....   | 30 |
| 1.4.O Primado do Bispo de Roma como “Primado de honra” .....  | 31 |
| <b>CAPÍTULO II: O DIÁLOGO TEOLÓGICO OFICIAL CATÓLICO-ORTODOXO<br/>SOBRE O PRIMADO</b> .....                         | 34 |
| 2.1. Contexto geral do diálogo católico-ortodoxo.....   | 36 |
| 2.2. O trabalho da Comissão Mista Internacional.....  | 37 |
| 2.2.1. Munique (1982).....  | 38 |
| 2.2.2. Bari (1987).....   | 40 |
| 2.2.3. Valamo (1988) .....  | 42 |
| 2.2.4. O problema do uniatismo.....   | 44 |

|  |           |
|--|-----------|
| 2.2.5. A sessão plenária de Belgrado (2006) .....  | 47        |
| 2.3. O documento de Ravena (2007) .....  | 49        |
| 2.3.1. O percurso histórico-genético do documento de Ravena .....  | 50        |
| 2.3.2. Apresentação geral do documento de Ravena .....   | 53        |
| 2.3.3. O Bispo de Roma como « <i>protos</i> »: consequências para o diálogo .....                                | 58        |
| 2.4. A recepção de Ravena: desenvolvimentos recentes .....   | 60        |
| 2.5. Reacções oficiais pós-Ravena: Creta (2008) .....  | 63        |
| <b>CAPÍTULO III: QUESTÕES E PERSPECTIVAS EM ORDEM AO FUTURO</b> .....  | <b>66</b> |
| 3.1. Questionamentos e interpelações ao mundo ortodoxo .....   | 66        |
| 3.1.1. O significado da distância histórico-cultural Oriente/Ocidente .....                                      | 67        |
| 3.1.2. A estrutura da autocefalia/autonomia das Igrejas locais e seus limites .....                              | 71        |
| 3.1.3. A consciência da universalidade da Igreja .....   | 74        |
| 3.1.4. A questão da conciliaridade/sinodalidade a nível universal e o exercício da<br>autoridade .....           | 76        |
| 3.2. Interpelações ao mundo católico .....   | 80        |
| 3.2.1. Uma valorização mais consciente das tradições orientais: a unidade como<br>‘unidade na diversidade’ ..... | 81        |
| 3.2.2. A reflexão sobre formas renovadas de exercício do papado .....  | 85        |
| 3.2.3. O desenvolvimento da sinodalidade eclesial e da colegialidade episcopal .....                             | 90        |
| <b>CONCLUSÃO</b> .....   | <b>96</b> |
| <b>BIBLIOGRAFIA</b> .....  | <b>99</b> |

# INTRODUÇÃO

Esta dissertação insere-se no âmbito da conclusão do Mestrado Integrado em Teologia pela Universidade Católica Portuguesa e é o resultado final de um trabalho de síntese sobre um tema teológico à escolha. Porque no vasto leque de saber teológico tenho uma especial predilecção pelas áreas da eclesiologia e do ecumenismo, apresentei ao meu orientador, o Professor Doutor Borges de Pinho, o desejo de efectuar a minha investigação e respectiva síntese acerca do ministério petrino, mais concretamente no âmbito do diálogo católico-ortodoxo. Fi-lo por constatar que o ecumenismo é uma das áreas de grande pertinência teológico-existencial e uma das prioridades da Igreja Católica. Dentro da ampla temática ecuménica um dos temas mais fracturantes no diálogo com as outras Igrejas e confissões cristãs é precisamente o papel do Bispo de Roma.

A comunhão plena e real entre todos os membros do Corpo de Cristo, que é a Igreja, não se inscreve apenas num desejo mais ou menos latente no seio das comunidades eclesiais; ela deriva da vontade expressa do Seu Senhor. A memória da Igreja indivisa do primeiro milénio ecoa ainda como modelo inspirador de um renovado empenho ecuménico neste início do terceiro milénio. Porque o papado é visto como o maior obstáculo desta unidade visível, várias intervenções papais têm vindo a insistir na necessidade de se encontrar um exercício do primado que seja conciliável com as duas tradições cristãs: a oriental e a ocidental. Dessa consciência surgiu um incremento significativo do diálogo católico-ortodoxo, não só a nível oficial, como a Comissão Mista para o diálogo teológico entre a Igreja Católica e as Igrejas Ortodoxas, mas também a um nível menos oficial, ainda que importante, tais como o Comité Misto Católico-ortodoxo de França ou a Consulta Teológica Ortodoxa-católica da América do Norte.

Não obstante a morosidade e a complexidade do diálogo católico-ortodoxo na busca de uma gradual aproximação inter-ecclesial, deve-se reconhecer e valorizar os

avanços já verificados. A história da Igreja e do próprio trabalho ecuménico mostram como o papel do serviço de Pedro, consubstanciado no ministério papal, não é perspectivado da mesma forma entre a Igreja Católica e as Igrejas Ortodoxas. Por isso, o objectivo desta dissertação é apresentar a questão a partir do diálogo estabelecido ao longo destes últimos anos, tendo ainda em consideração estudos de autores católicos e ortodoxos sobre o tema.

Nesse sentido, o trabalho está estruturado em três partes. Num primeiro momento procura-se clarificar a posição ortodoxa acerca do ministério do Bispo de Roma, nomeadamente o seu enquadramento eclesiológico e a fundamentação bíblico-teológica que suporta esse enquadramento. Para não alargar demasiado o trabalho e uma vez que se parte das convicções católicas sobre a matéria, achou-se por bem não enveredar pela sistematização da teologia católica do primado, mas mergulhar de forma mais directa e profunda na perspectiva e no pensamento ortodoxos, a fim de obter um horizonte mais preciso no esforço de rasgar caminhos de convergência e comunhão.

O segundo capítulo analisa o diálogo oficial católico-ortodoxo sobre o primado, com especial incidência nos documentos já publicados. Neste capítulo procurar-se-á explicitar a evolução verificada ao longo do diálogo teológico já realizado e situar a questão na actualidade, sobretudo a partir do documento de Ravena (2007) e sua recepção. Como é sabido, este é o primeiro documento desse diálogo oficial que aborda explicitamente essa questão.

Quanto ao terceiro capítulo, tenta apontar algumas perspectivas de futuro, tendo em conta o rumo que o diálogo tomou neste últimos anos e as possibilidades reais de aproximação teológica e pastoral. A esse nível fazem-se diversas interpelações a católicos e ortodoxos: elas visam essencialmente perceber os limites de ambas as posições e fornecer dados que permitam delinear um horizonte futuro de exercício do primado que seja passível de ser acolhido pelas duas tradições. Por opção consciente, decidiu-se não incluir o tema da infalibilidade pontifícia, que é certamente uma questão pendente dentro do

exercício do primado, mas que tem pressupostos e implicações não comportáveis com os limites definidos para este trabalho.

Para o desenvolvimento de toda esta questão, utilizou-se uma metodologia histórico-sistemática, que procura valorizar os dados históricos do problema e os documentos do diálogo ecuménico. À medida que ia recolhendo bibliografia, bem como ao longo da elaboração da dissertação, fui-me apercebendo cada vez mais da complexidade do tema em si, não só porque se trata de um problema de difícil resolução, mas também porque, sendo católico, me senti interpelado, várias vezes, a ter que procurar apresentar a posição católica da forma mais neutra e imparcial possível.

Uma das dificuldades igualmente sentidas foi a verificação da falta de unanimidade do lado ortodoxo. Se a sistematização de toda esta questão é mais fácil do lado católico, a falta de uma instância central e magisterial nas Igrejas Ortodoxas dificulta grandemente a elaboração de uma síntese do entendimento ortodoxo do primado. Nesse sentido, recorri a artigos e a algumas monografias de autores ortodoxos mais conceituados, os quais, todavia, nem sempre se revelaram tão objectivos e precisos na análise do tema quanto seria desejável. A esta questão das fontes de reflexão teológica utilizada acresceram as dificuldades relativas à tradução de alguns termos mais específicos da linguagem canónica e teológica ortodoxa, nomeadamente em língua francesa.

Por fim, resta-me desejar que esta pequena dissertação constitua um pequeno contributo que ajude a promover e fomentar um espírito verdadeiramente ecuménico, que, por amor a Cristo e à Igreja, se torna cada vez mais indispensável. De facto, cada cristão é hoje interpelado, como membro consciente da Igreja e dentro das suas possibilidades, a contribuir para que o ministério do Bispo de Roma venha a ser reconhecido por uns e por outros, como era da vontade de João Paulo II<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Cf. UUS 95.

# CAPÍTULO I - A VISÃO DO PRIMADO NA PERSPECTIVA ORTODOXA

Este primeiro capítulo debruça-se sobre a teologia ortodoxa da autoridade na Igreja, em geral, e do primado do Bispo de Roma, em particular, com especial incidência nos fundamentos escriturísticos, históricos e teológicos e numa certa releitura teológica da história do primeiro milénio. Como se acabou de referir, a atenção estará toda focada na perspectiva ortodoxa, sem a preocupação de se apresentar a teologia católica do primado como parâmetro de comparação.

## 1.1. A figura de Pedro à luz da tradição neotestamentária

Algumas passagens do Novo Testamento e, de forma particular, do Evangelho colocam Pedro num lugar de destaque, como o primeiro dos Apóstolos<sup>3</sup>, fruto da vontade divina expressa nas palavras de Jesus Cristo, e isso é tido em conta do lado ortodoxo. O início da actividade da Igreja após o acontecimento da Ressurreição é-nos descrito nos Actos dos Apóstolos, e também aí somos confrontados com a proeminência de Pedro entre o grupo dos Apóstolos<sup>4</sup>. Desde logo na eleição de Matias, que vem a substituir Judas no grupo dos Doze (Act 1, 15-26), e na pregação após a manifestação do Espírito no dia de Pentecostes (Act 2, 14). Também ele cura em nome de Jesus (Act 3, 14) e assume o protagonismo no ‘Concílio’ de Jerusalém, ao falar em primeiro lugar e fazer prevalecer, sem impor, a sua posição (Act 15, 7ss). Esta interdependência que parece existir entre

---

<sup>3</sup> Como parecem demonstrar as listas dos Apóstolos, sempre começadas por Pedro.

<sup>4</sup> Cf. KOULOMZINE, N., *La place de Pierre dans l'Église primitive*, in AFANASSIEFF, N., KOULOMZINE, N., MEYENDORFF, J., SCHMEMANN, A., *La Primauté de Pierre dans l'Église Orthodoxe*, Delachaux & Niestle, Paris, 1960, 68ss.

primado e conciliaridade (colegialidade), já testemunhada germinalmente pelos Actos dos Apóstolos, é uma base importante para o reconhecimento ortodoxo de um primado exercido em chave colegial.

Neste contexto, parece haver convergência nalguns entendimentos de base exegética acerca da peculiaridade da missão de Pedro, enquadrada, sempre, no horizonte de uma Igreja confiada aos Apóstolos. O primado petrino só se pode entender, para os ortodoxos, na linha da sucessão apostólica, tal como sucede para os restantes apóstolos. Afirma Jean Meyendorff, um dos mais reconhecidos teólogos ortodoxos:

«Os doze primeiros capítulos dos Actos apresentam-nos o apóstolo Pedro no centro do colégio dos Doze e no centro da própria Igreja. Este papel de Pedro em Jerusalém aparece como o cumprimento natural das palavras do Senhor: “Tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei a minha Igreja” (Mt 6, 18); “Tu, uma vez convertido, confirma os teus irmãos” (Lc 22, 32); “Apascenta as minhas ovelhas” (Jo 21, 17). Jesus era Ele mesmo a pedra e o pastor, mas Ele deu a um homem a faculdade de cumprir o Seu ministério: o apóstolo Pedro foi esse homem no seio da comunidade judeo-cristã primitiva, modelo único e escatológico de todas as Igrejas cristãs»<sup>5</sup>.

Mas o autor salienta igualmente que Pedro deixa Jerusalém e vai para outro lugar (Act 12, 17), sendo substituído por Tiago na condução dessa mesma Igreja<sup>6</sup>. Isso significa que, a partir desse momento, os apóstolos foram testemunhas itinerantes de Cristo Ressuscitado, estabelecendo comunidades cristãs e deixando a outros o cuidado de as presidir e de celebrar os sacramentos.

Daqui deriva uma diferença importante para a teologia ortodoxa: distingue-se entre o apostolado, de cariz mais itinerante e universal, e o ministério episcopal, com uma função mais sacramental, administrativa e local<sup>7</sup>. O livro dos Actos e o corpus paulino parecem supor uma certa colegialidade na direcção das Igrejas: falam de *episcopoi*

---

<sup>5</sup> MEYENDORFF, J., *L'Église Orthodoxe hier et aujourd'hui*, Éditions du Seuil, Paris, 1963, 18.

<sup>6</sup> Cf. MEYENDORFF, J., *L'Église Orthodoxe*, 18.

<sup>7</sup> Cf. MEYENDORFF, J., *L'Église Orthodoxe*, 19.

(inspectores), *presbyteroi* (anciãos) e de *proistamenoí* (presidentes)<sup>8</sup>. Neste sentido todas as Igrejas eram presididas por um bispo, um *episcopos*. Ainda hoje para os ortodoxos, e numa analogia com as relações intratinitárias, a função do bispo é a de representar o Pai, a de ser a fonte e o único centro da unidade eclesial, como o Pai é a fonte da divindade<sup>9</sup>.

O ministério episcopal, eminentemente individual, foi «projectado na Igreja primitiva como uma perpetuação, em cada Igreja, do ministério que Pedro cumpriu em Jerusalém»<sup>10</sup>. É nesse sentido que se interpretam as palavras de Cristo a Simão Pedro na estrada de Cesareia. As Igrejas Ortodoxas negam, por isso, a possibilidade de uma sucessão específica de um Apóstolo. Tal como Pedro era o primeiro no seio dos Apóstolos, também o Bispo de Roma pode ser considerado o primeiro entre todos os bispos, mas tendo como base a mesma dignidade sacramental que lhes advém do sacramento da Ordem. Numa linha de recepção neotestamentária, os ortodoxos olham os textos do primado como dirigidos unicamente à pessoa de Pedro em concreto, e não aos seus possíveis sucessores. Releva-se, acima de tudo, a dimensão apostólica da Igreja, que se consubstancia na necessidade da sucessão apostólica como elemento estrutural da Igreja, sem particularizar a respectiva ‘linhagem’ apostólica.

A realidade da Igreja de Roma como cátedra de Pedro não é colocada em causa pelas Igrejas Ortodoxas, se bem que as próprias fontes bíblicas e patrísticas situem a origem do ‘episcopado petrino’ em Antioquia, e não em Roma<sup>11</sup>. A este propósito, Jean Meyendorff questiona se o Bispo de Antioquia não poderia reivindicar para si, sob o mesmo motivo do de Roma, o título de Sucessor de Pedro<sup>12</sup>. Porém, reportando-se ao carácter fundador dos textos petrínicos, nomeadamente Mt 16, 18, a perspectiva ortodoxa

---

<sup>8</sup> Cf. MEYENDORFF, J., *L'Église Orthodoxe*, 19.

<sup>9</sup> Cf. MEYENDORFF, J., *L'Église Orthodoxe*, 20.

<sup>10</sup> MEYENDORFF, J., *L'Église Orthodoxe*, 20.

<sup>11</sup> Cf. DUPUY, B., *Le fondement biblique de la primauté romaine en Orient et en Occident*, in CMCO, 22.

<sup>12</sup> Cf. MEYENDORFF, J., *Saint Pierre – sa primauté et sa succession*, in AFANASSIEFF, N., KOULOMZINE, N., MEYENDORFF, J., SCHMEMANN, A., *La Primauté de Pierre*, 96.

declara que estas palavras não foram a base primeira de um futuro primado e, por conseguinte, não constituem propriamente um direito, mas antes uma dignidade ou proeminência<sup>13</sup>. Mais do que uma palavra dirigida à pessoa em concreto, evidencia-se a solidez da confissão de Pedro, que se torna a confissão de toda a Igreja. A resposta petrina é, acima de tudo, uma resposta apostólica, que condensa a profissão de fé do grupo dos Doze, do qual Pedro é o principal ‘porta-voz’. Não se trata aqui de considerar um poder sobre os demais Apóstolos, mas antes de veicular a vontade de Cristo em exprimir a indivisibilidade da Igreja<sup>14</sup>, pelo que a teologia ortodoxa rejeita uma sucessão petrínica no sentido pessoal da expressão.

Isto levanta uma questão pertinente para o diálogo ecuménico: que tem a ver o Papa de hoje com S. Pedro? A figura de Pedro adquire um peso estrutural na Igreja nascente, até por ser uma testemunha qualificada da Ressurreição. É perceptível uma linha de desenvolvimento no Novo Testamento e na Igreja Primitiva que vê no serviço de Pedro um serviço essencial à Igreja. Porém, a perspectiva ortodoxa questiona esta ‘pessoalização’ e absolutização do ministério petrino no Bispo de Roma. Sem colocar em causa o seu fundamento escriturístico, os autores ortodoxos preferem acentuar a dimensão retórica dos textos clássicos do primado, afastando-se de uma perspectiva exegética de tendência realista e literal desses textos, que, na sua leitura, não se coadunam com a intenção dos autores sagrados<sup>15</sup>. O teólogo Nicolas Koulomzine afirma, a este propósito, que os textos clássicos do primado têm uma contextualização temporal e espacial específica, e é a partir da história de Pedro depois da Ascensão que se pode descobrir o verdadeiro sentido das palavras de Cristo ao Apóstolo. Por isso, o autor refere que «é em Jerusalém, no seio da Igreja saída do Pentecostes, que Pedro, no meio dos Doze [...], realiza a sua qualidade de ‘pedra’, de rocha da Igreja, da qual fala Cristo ao dizer: “Tu és Pedro, e sobre esta pedra

---

<sup>13</sup> Cf. DUPUY, B., *Le fondement Biblique*, 20.

<sup>14</sup> Cf. DUPUY, B., *Le fondement Biblique*, 21.

<sup>15</sup> Cf. MEYENDORFF, J., *Saint Pierre*, 97.

edificarei a minha Igreja”»<sup>16</sup>. Portanto, é apenas no contexto da Igreja de Jerusalém que se entende a promessa de Cristo, e é nesse âmbito que Pedro assume o papel de pastor da Igreja, até porque os Actos dos Apóstolos nos apresentam, numa fase posterior, Pedro como missionário itinerante, pelo que também Jerusalém deixa de ser o centro hierárquico para se tornar uma Igreja local entre outras Igrejas locais<sup>17</sup>. Não obstante, o exercício de uma função semelhante à de Pedro em Jerusalém, mas a nível universal, não é excluída nem abandonada em absoluto, rejeitando-se sobretudo esta aproximação demasiado estreita (e estrita) à figura do Apóstolo<sup>18</sup>.

## **1.2. O primado na Igreja: a vivência da comunhão no primeiro milénio**

A proeminência da Igreja de Roma sobre as outras não foi, todavia, um dado partilhado e consensualmente aceite nos primeiros séculos do Cristianismo. Pode afirmar-se que a importância religiosa e espiritual desta cidade advinha essencialmente do significado oriundo da autoridade apostólica dos seus fundadores, Pedro e Paulo; mas é um estatuto que ainda não possuía um carácter jurídico<sup>19</sup>, conforme hoje é entendido e preconizado do lado católico, mas rejeitado pelos ortodoxos.

O que se torna realidade na Igreja de Roma é, de facto, a consciência de uma maior responsabilidade diante das outras Igrejas no que concerne à preservação do depósito da fé herdado dos Apóstolos e, por isso, de uma tradição eclesial sustentada na comunhão entre

---

<sup>16</sup> KOULOMZINE, N., *La place de Pierre*, 90.

<sup>17</sup> Cf. KOULOMZINE, N., *La place de Pierre*, 89.

<sup>18</sup> Um aspecto muito reforçado é que todos os bispos, e não só o Bispo de Roma, são sucessores de Pedro.

<sup>19</sup> Cf. SCHATZ, K., *El Primado del Papa: su historia desde los orígenes hasta nuestros días*, Editorial Sal Terrae, Santander, 1996, 26.

as Igrejas. Estes dados eram partilhados não só pelo Ocidente mas também pelo Oriente, que reconheciam no Bispo de Roma uma voz privilegiada para a unidade da fé da Igreja, sempre que em concílio esta se reunia.

### **1.2.1. Roma como centro da unidade eclesial**

A supremacia romana foi-se objectivando gradualmente. Porém, não colheu a aprovação de todos, sendo conhecidos alguns episódios que manifestam a oposição clara à proeminência da Igreja de Roma sobre todas as outras. Cipriano de Cartago, por exemplo, chega inclusivamente a afirmar que o Bispo de Roma apenas tinha jurisdição no seu território, pois cada Bispo era autónomo na sua zona geográfica, posição esta que está mais consentânea com a actual perspectiva ortodoxa. Numa eclesiologia de comunhão, não há apenas nem como perspectiva primeira uma comunhão de indivíduos, mas de Igrejas, pelo que o primado pertence à diocese que o Bispo de Roma preside, e não ao indivíduo.

Nos primeiros séculos não havia a noção de um primado universal com repercussões jurisdicionais. Os concílios realizados ao longo dos séculos IV e V tiveram a participação da Igreja de Roma. No entanto, a sua função era apenas de assegurar a comunhão do Ocidente latino com todas as Igrejas orientais, até porque o Bispo de Roma nunca participou pessoalmente nesses concílios, limitando-se a enviar uma delegação<sup>20</sup>.

No seu desenvolvimento histórico, a primazia de Roma sustenta-se tendo como pano de fundo a necessidade de uma Igreja una, assente na comunhão entre as várias Igrejas. Desde o início, mas sobretudo com a expansão do Cristianismo tornou-se necessário manter relações vitais entre as Igrejas, pelo que Roma foi-se assumindo como o

---

<sup>20</sup> Cf. BERARDINO, A., *Percursos de Koinonia nos primeiros séculos cristãos*, in *Concilium* 291 (2001) 54.

centro desta solicitude por todas as Igrejas<sup>21</sup>. Esta importância foi reconhecida igualmente pelo Concílio de Niceia (325), que definiu as três sedes apostólicas (Roma, Alexandria e Antioquia) e fez remontar a tríplice proeminência à figura de Pedro. No seio destas, a posição de Roma prevalece como a mais importante para a Igreja universal na abordagem das grandes controvérsias e nas discussões teológicas, sobretudo depois do Concílio de Constantinopla (381) ter actualizado a organização eclesiástica ao constituir a Pentarquia, ou seja, a ordem hierárquica das sedes apostólicas (que viu o número ser alargado a Jerusalém, em 325, e Constantinopla, em 381), onde Roma é sempre colocada no primeiro lugar. Além da função de Bispo de Roma, o Papa é também declarado Patriarca do Ocidente<sup>22</sup>. Já antes, no Sínodo de Sárdica (c. 343), que foi convocado fundamentalmente para debater a questão da autonomia do Oriente e do Ocidente, a Igreja de Roma foi tida como a mais relevante.

Pertencia-lhe, por isso, desempenhar aquele papel que outrora coube a Jerusalém, isto é, ser garante da mediação e da unidade eclesial. Além destas premissas, Roma foi sendo, ao longo dos tempos primitivos, uma rocha firme no combate às heresias. Perante o risco de fragmentações doutrinárias, Roma assumiu a vanguarda no processo de restabelecimento da comunhão, de consolidação das relações e de reformulação das fórmulas de fé entretanto deturpadas. Roma começou, paulatinamente, a ser encarada sobretudo como centro da *communio* eclesial. Mas a sua relevância efectiva tem como tónica o primado na fé e na caridade, que as restantes comunidades deviam imitar e seguir fielmente.

O Oriente funcionava de forma autónoma em relação a Roma. Mas mesmo no Ocidente nem sempre persistiu esta aceitação da Igreja de Roma como autoridade magisterial suprema, embora se sublinhasse um peso e uma *auctoritas* maiores em

---

<sup>21</sup> Cf. BERARDINO, A., *Percursos de Koinonia*, 55.

<sup>22</sup> Cf. BERARDINO, A., *Percursos de Koinonia*, 56.

questões de fé. Deste modo, a teologia ortodoxa considera que o ministério de Pedro deve ser enquadrado no âmbito de outras realidades que tiveram uma função análoga no conjunto da vida da Igreja. O núcleo deste ministério é o serviço à unidade e comunhão das Igrejas<sup>23</sup>. Ao olhar a Igreja desde o início, verifica-se que este não foi o único instrumento de serviço à comunhão; por exemplo, trocaram-se cartas de comunhão entre Igrejas (Santo Inácio, etc). Há que ter presente também a realidade dos sínodos como instrumento de comunhão, e isso é fundamental na aceitação de um primado que não se situe numa perspectiva institucional autónoma mas que olhe sempre numa óptica de conjunto e de diálogo com os irmãos no episcopado. Neste contexto a Assembleia de Jerusalém de Act 15 reveste-se de um especial significado na definição daquilo que pode ser o papel do Papa enquanto ‘Sucessor de Pedro’, ou seja, exercendo o seu ministério de moderador e de voz privilegiada, mas sem assumir a totalidade das rédeas da vida da Igreja, numa atitude de ausência de diálogo com as restantes Igrejas e seus bispos.

### **1.2.2. O papel das Igrejas locais no contexto da unidade da Igreja: a identidade fundamental do episcopado**

As Igrejas Ortodoxas afirmam a presença plena da Igreja de Jesus na Igreja particular ou local (eparquia). Contudo, a Igreja local não é uma fracção da Igreja inteira, e a Igreja inteira não é uma federação de Igrejas em sentido absoluto, ou seja, não é parte nem é soma. Isto é um dado claro na perspectiva ortodoxa. Em termos ecuménicos, e concretamente no diálogo católico-ortodoxo, esta questão é fundamental. Do lado

---

<sup>23</sup> Uma das questões que os teólogos ortodoxos mais colocam é se o primado romano pertence ao *esse* da Igreja ou apenas ao seu *bene esse*. É por isso que eles postulam uma aproximação mais teológica do que histórica a esta questão, na medida em que, se o primado for uma realidade contingente, significa que não pode ser visto como uma necessidade para a Igreja. Cf. ZIZIOULAS, G., *Il primato nella chiesa*, in *Studi Ecumenici* 17 (1999) 130.

ortodoxo, valoriza-se muito a dimensão local das Igrejas; do lado católico tenta-se ressaltar o papel do Bispo de Roma e o carácter universal da Igreja. Igrejas locais e Igreja inteira vivem das mesmas realidades e, nesse sentido, há uma mútua interioridade. Subsiste, no entanto, uma realidade em tensão. Elas precisam uma da outra, e nessa tensão pode olhar-se mais para um lado ou para outro, provocando um certo desequilíbrio. Mas isso – insiste-se na perspectiva ortodoxa – não significa que haja uma prioridade ontológica e cronológica da Igreja universal sobre a Igreja local: a Igreja local, enquanto instituição de natureza sacramental, não é uma parte nem um mero membro de um organismo local ou universal mais vasto; é a própria Igreja<sup>24</sup>. Isso mesmo viria a reafirmar a *Communio* no número 9:

«Para compreender o verdadeiro sentido da aplicação analógica do termo comunhão no conjunto das Igrejas particulares, é necessário, em primeiro lugar, ter em conta que estas, porque são ‘partes da única Igreja de Cristo’, têm com o todo, isto é, com a Igreja universal, peculiar relação de ‘mútua interioridade’, porque em cada Igreja particular ‘está verdadeiramente presente e actua a Igreja de Cristo, Una, Santa, Católica e Apostólica’. Por isso, a ‘Igreja universal não pode ser concebida como a soma das Igrejas particulares nem como uma federação de Igrejas particulares’. Ela não é o resultado da sua comunhão, mas, no seu essencial mistério, é uma realidade ontologicamente e temporalmente prévia a toda a Igreja particular singular»<sup>25</sup>.

A propósito da questão da precedência na relação Igreja local – Igreja universal, o teólogo ortodoxo G. Zizioulas defende que as Igrejas Ortodoxas preferem frisar a «existência de uma prioridade quer histórica quer teológica da Igreja local e a possibilidade de falar de uma Igreja universal somente em alternativa»<sup>26</sup>. Ainda de acordo com o mesmo

---

<sup>24</sup> Cf. SCHMEMANN, A., *La notion de Primauté*, in AFANASSIEFF, N., KOULOMZINE, N., MEYENDORFF, J., SCHMEMANN, A., *La Primauté de Pierre*, 129.

<sup>25</sup> CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, *Carta aos Bispos da Igreja Católica sobre alguns aspectos da Igreja entendida como Comunhão*, in *L'Osservatore Romano*, 21 de Junho de 1992, 9 (327).

<sup>26</sup> ZIZIOULAS, G., *Il primato nella chiesa*, 125.

autor, a própria natureza da Eucaristia celebrada pelo Bispo local sublinha essa simultaneidade da localidade e da universalidade na vivência da Igreja. Assim o demonstram as fontes patrísticas, que usam o termo Igreja Católica na sua dupla dimensão local e universal<sup>27</sup>.

Mas o que prevalece é a noção de Igreja-comunhão em sentido trinitário, em que a unidade do Uno não impede simultaneamente a unidade dos ‘muitos’, que são as pessoas que constituem a Santíssima Trindade. Daí que, numa eclesiologia de comunhão, cada Igreja local seja uma Igreja no completo sentido do termo, em virtude da Eucaristia celebrada e da igualdade sacramental de todos os bispos, pelo que «a localidade e a universalidade são interdependentes, exactamente como o ‘uno’ e os ‘muitos’ são interdependentes na teologia trinitária e na cristologia»<sup>28</sup>.

Na perspectiva de Zizioulas, a eclesiologia ortodoxa patenteia muito bem esta realidade, mesmo sem um centro visível de unidade a nível universal. O ministério do bispo é um ministério simultaneamente local e universal. O bispo é consagrado para uma Igreja particular, a fim de ser a cabeça e o centro da unidade. Ainda de acordo com Zizioulas, o bispo, no exercício do seu ministério, constitui o ‘uno’ que não pode sequer ser pensado e concebido sem os ‘muitos’, que constituem a sua comunidade<sup>29</sup>. Desta forma, percebe-se como, nesta eclesiologia de comunhão, a cabeça não pode subsistir sem o ‘corpo’, isto é, não pode exercer a sua autoridade sem a comunhão com os seus fiéis. Daí a relevância do *consensus fidelium* na linha da sinodalidade assumida na identidade e na prática eclesial das Igrejas Ortodoxas. Por outro lado, essa comunhão não se faz apenas de um lado face a outro, mas numa reciprocidade, pelo que também a comunidade é estéril sem a presença do bispo, sua cabeça.

---

<sup>27</sup> ZIZIOULAS, G., *Il primato nella chiesa*, 125.

<sup>28</sup> ZIZIOULAS, G., *Il primato nella chiesa*, 126.

<sup>29</sup> ZIZIOULAS, G., *Il primato nella chiesa*, 126.

A fusão entre localidade e universalidade no ministério episcopal é estruturante da percepção ortodoxa de comunhão, e essa condição de o bispo local ser igualmente corresponsável pela Igreja universal encontra resposta não só na exigência da própria participação de vários bispos na consagração episcopal, mas também na obrigação de exercitar o seu ministério em contexto sinodal<sup>30</sup>. Por isso, para a eclesiologia ortodoxa, todos os bispos possuem uma igualdade fundamental, mesmo se, devido a razões práticas, alguns têm uma relevância maior do que outros.

### **1.2.3. A Igreja local como realização plena da Igreja: uma «eclesiologia eucarística»**

As Igrejas Ortodoxas entendem a comunhão das Igrejas a partir de uma eclesiologia eucarística, no sentido em que todas as Igrejas locais reunidas na Eucaristia manifestam plenamente, num lugar concreto, a única Igreja de Cristo, católica e apostólica, na sua organicidade enquanto Corpo de Cristo. A referência dogmática fundamental é a Eucaristia celebrada até aos confins do mundo depois do primeiro Pentecostes: ela realiza sacramentalmente a unidade eclesial de um povo que se situa numa determinada região territorial, sob a presidência de um bispo que sinaliza e torna válido este sacramento da unidade<sup>31</sup>. Assim se afasta a possibilidade de entender a Igreja local como uma facção isolada, numa espécie de autonomia autárquica, que poderia conduzir a Igreja universal a uma mera abstracção.

No lado ortodoxo, se o papel do bispo local consiste igualmente em assegurar a comunhão das Igrejas locais, sobretudo na celebração da Eucaristia, então aquela efectiva-se na reciprocidade entre comunhão eucarística e comunhão eclesial. Este entendimento foi

---

<sup>30</sup> ZIZIOULAS, G., *Il primato nella chiesa*, 126.

<sup>31</sup> Cf. MÉLIA, É., *Pentarchie et primauté*, in CMCO, 100.

comum até à separação visível entre ambas as Igrejas, na medida em que a noção de estarem a professar a mesma fé decorria da certeza de celebrarem o mesmo Baptismo e a mesma Eucaristia<sup>32</sup>. É devido ao seu forte cunho pneumatológico (e, por isso, trinitário) que a eclesiologia ortodoxa, ciente de ser edificada pelo Espírito através do anúncio evangélico e da celebração dos sacramentos, assenta na centralidade da Eucaristia. Uma vez que esta se celebra no seio de uma Igreja local, então a Igreja ‘celebrante’ torna-se, ela mesma, o lugar da única Igreja de Cristo<sup>33</sup>.

Efectivamente, a Igreja local é necessariamente presidida por um pastor que tem o múnus de a guiar e conservar na unidade e na fidelidade ao Evangelho recebido dos Apóstolos. E é na celebração da Eucaristia que essa presidência ganha uma expressão mais relevante, uma vez que, juntamente com a assembleia reunida, manifesta de forma mais clara a natureza comunitária e unitária do *esse* eclesial. Esta configuração de uma eclesiologia de comunhão baseada na categoria teológica ‘Corpo de Cristo’ tem como base a unidade orgânica intrínseca a cada Igreja local, ou seja, a comunidade que tem o bispo como sua cabeça e que possui, na unidade com este, toda a plenitude da Igreja<sup>34</sup>. Em suma, a Eucaristia não é uma mera parte do Corpo de Cristo mas o Cristo inteiro (*Christus totus*), da mesma forma que a Igreja que se ‘realiza’ na Eucaristia não é uma parte do todo, mas a Igreja de Deus inteira e indivisível, que está e se manifesta em todos os lugares, porque «no seio da assembleia eucarística Cristo permanece na plenitude do seu corpo»<sup>35</sup>.

#### **1.2.4. O exercício da autoridade: sinodalidade e Pentarquia**

---

<sup>32</sup> Cf. CMCO, *La primauté romaine*, 120.

<sup>33</sup> Cf. CMCO, *La primauté romaine*, 114.

<sup>34</sup> Cf. SCHMEMANN, A., *La notion de Primauté*, 128.

<sup>35</sup> Cf. AFFANASSIEFF, N. *L’infailibilité de l’Église du point de vue d’un théologien orthodoxe*, in *L’infailibilité de l’Église : journées œcuméniques de Chevetogne*, Éditions de Chevetogne, Gembloux, 1963, 194.

Com a expansão do Cristianismo assumiu cada vez maior importância a existência e o desenvolvimento de relações vitais intereclesiais, pelo que Roma foi-se assumindo, no primeiro milénio, como o centro desta solicitude por todas as Igrejas. A este nível, e tendo como horizonte o princípio da sinodalidade, o sistema pentárquico estabelecido pelo Concílio de Constantinopla (381) vigorou como o principal critério de ecumenicidade de um concílio, cuja validade dependia precisamente da presença de representantes dos cinco Patriarcados respectivos<sup>36</sup>.

A Pentarquia não deixa de ser um tipo especial de primado, o qual, mesmo sendo de natureza regional, se impôs sobre o sistema metropolitano sem mais, abrangendo todas as unidades metropolitanas de uma área mais vasta<sup>37</sup>. Desta forma, o sistema pentárquico vai atribuir aos Patriarcas a condição de *primus* na sua área.

A insistência ortodoxa neste aspecto da Pentarquia, que se coloca como a alternativa mais verosímil ao exercício do primado romano, visa essencialmente traduzir a natureza colegial da Igreja num nível institucional mais amplo. Deste modo, mesmo hoje pretende-se recuperar a forma de governo que foi apanágio do primeiro milénio, assente na colegialidade ‘governativa’ dos cinco Patriarcados<sup>38</sup>. A própria vida pastoral dos bispos e presbíteros dos primeiros séculos da Igreja indivisa ilustra o dinamismo universal já inscrito no *esse* de cada Igreja particular, como se denota a partir das já referidas trocas de cartas epistolares entre bispos. Para a tradição ortodoxa, esta coesão episcopal, que evidenciava uma certa preocupação pela unidade e organização internas das Igrejas, era mais patente no âmbito da Pentarquia, pela relevância histórica e honorífica em causa e pela importância crescente do sistema metropolitano. Dado que as grandes questões teológicas e pastorais se decidiam em ambiente conciliar, como se comprova pelo

---

<sup>36</sup> Cf. DUPUY, B., *La Pentarchie*, 69. Os Patriarcados que a constituíam tinham um fundamento mais político e histórico do que propriamente teológico em sentido estrito, ainda que a explicação para a fixação dessas cinco sedes vá no sentido de uma origem apostólica.

<sup>37</sup> ZIZIOULAS, G., *Il primato nella chiesa*, p. 129.

<sup>38</sup> Por esta ordem de importância: Roma, Constantinopla, Alexandria, Antioquia e Jerusalém.

reconhecimento mútuo dos sete concílios ecuménicos do primeiro milénio e pelo testemunho literário dos Padres da Igreja, a Pentarquia foi aceite com naturalidade pela consciência eclesial<sup>39</sup>.

Só com o decorrer dos anos (e dos séculos), o primado romano foi ganhando uma consistência cada vez mais jurídica e não meramente honorífica, pelo realce do seu carácter único na identificação com a Igreja de S. Pedro. Quer no plano triárquico (Roma, Alexandria e Antioquia) quer no plano pentárquico, a hierarquia fixada não estabelece tanto uma diferença de natureza, pois essa é semelhante e remonta à fundação apostólica (excepto no caso de Constantinopla), mas de grau<sup>40</sup>. As Igrejas Ortodoxas acabaram por reforçar a Pentarquia sobretudo após a separação com o Ocidente, provavelmente numa tentativa de afirmar a sua oposição ao crescente centralismo romano. Daí que a partir do século XI se tenha atribuído um sentido mais espiritual à formulação teórica da Pentarquia: a partir da noção da Igreja como Corpo de Cristo, que é a sua Cabeça, os ortodoxos identificam nos cinco Patriarcados os cinco sentidos do corpo, sem a primazia de um sobre os outros<sup>41</sup>. Deste modo, consideram que os Patriarcas são iguais entre si, e que, por isso mesmo, o Bispo de Roma é o ‘chefe’ de apenas uma Igreja e não de todas.

Mesmo após a separação, as Igrejas Ortodoxas procuraram preservar essa identidade pentárquica, o que, em termos institucionais e visíveis, não se concretizou, acabando por diluir-se na contemporaneidade<sup>42</sup>, ainda que Roma sempre fosse reconhecida como Patriarcado pertencente à Pentarquia. Hoje, o Oriente reconhece o Patriarca de Constantinopla como o primeiro entre eles, mas não confunde essa primazia no sentido de uma jurisdição universal. Como bem frisa Zizioulas, «o Patriarca de Constantinopla não podia interferir nos ofícios dos outros Patriarcas, mas era responsável pela ordem canónica

---

<sup>39</sup> Cf. MÉLIA, É., *Pentarchie et primauté*, 80.

<sup>40</sup> Cf. MÉLIA, É., *Pentarchie et primauté*, 87.

<sup>41</sup> Cf. MÉLIA, É., *Pentarchie et primauté*, 88.

<sup>42</sup> Um dos exemplos desta diluição gradual é a constituição de outros Patriarcados, como o de Moscovo em 1593.

no interior [da sua área] e podia intervir só quando fosse solicitado em casos de emergência ou desordens e anomalias de vários tipos»<sup>43</sup>.

A Pentarquia enquanto instância primeira da autoridade está ao serviço do princípio sinodal que é apanágio das Igrejas Ortodoxas, as quais não concebem uma noção de primado que ignore uma *communio ecclesiarum*, no contexto de uma eclesiologia de comunhão que se baseia numa teologia trinitária. É desta forma que a comunhão eclesial se realiza concretamente no seio das Igrejas locais, que são, por assim dizer, a presença e a manifestação, localmente situada, da única Igreja católica e apostólica. Assim, os bispos representam, em cada Igreja local, a ‘sua’ Igreja no contexto da comunhão das Igrejas, inserindo-os automaticamente, pela via sacramental, na sucessão apostólica que tem a finalidade de conservar a verdadeira e autêntica fé herdada dos Apóstolos.

Os sínodos (regionais), ao reunir níveis diversos de membros (na medida em que não exclui a presença de membros de outras Igrejas locais e não restringe a participação ao clero), são lugares privilegiados onde, através daqueles que se fazem representar, se manifesta e se realiza a comunhão das Igrejas. No enquadramento de uma realidade primacial, o sínodo tem por função servir a edificação e comunhão das Igrejas, objectivando esse serviço na forma como vela pela unidade das Igrejas dentro da mesma fé e como impede o isolamento das mesmas. Esta realidade fundante da eclesiologia ortodoxa anula, por outro lado, qualquer tipo de subordinação do bispo local a um poder exterior às Igrejas locais. Há um natural reconhecimento da superioridade honorífica de uns relativamente a outros, e é nesse contexto que se exerce a função sinodal das Igrejas Ortodoxas.

A dimensão sinodal preserva a prioridade conciliar numa perspectiva eclesiológica de comunhão centrada na Igreja local, mantendo a superioridade do bispo na sua diocese (ou eparquia) e não esvaziando a plenitude que a sagração episcopal e a própria Igreja local

---

<sup>43</sup> ZIZIOULAS, G., *Il primato nella chiesa*, 130.

possuem. Não existe nenhum poder superior ao do bispo, e porque o bispo não exerce sozinho o seu ministério, apesar da justa autonomia da ‘sua’ Igreja (princípio da autocefalia), ele deve recorrer a um instrumento particular de comunhão eclesial: o sínodo. De acordo com a teologia ortodoxa, esta é uma verdade estruturante da própria condição eclesial, pois não pode haver Igreja sem sínodo<sup>44</sup>. O sínodo é, por isso, uma condição *sine qua non* da expressão da catolicidade da Igreja na sua expressão local<sup>45</sup>. No lado ortodoxo, o princípio sinodal vem consagrado também em termos canónicos:

«Por um lado, cada Bispo tem o direito e o dever de participar, em virtude do mesmo título comum a todos os outros Bispos, no concílio; e, por outro, nenhum concílio tem a autoridade de interferir nas tarefas internas das dioceses do bispo titular. A autoridade do concílio ou do sínodo é limitada às tarefas que dizem respeito à comunhão recíproca das Igrejas locais»<sup>46</sup>.

A estrutura sinodal é essencial para toda a Igreja. Nos níveis local, regional e universal da vida da Igreja, a ‘liderança’ primacial existe para garantir a unidade da Igreja e a comunhão das Igrejas irmãs. Deste modo garante-se que o sínodo não se torna uma instituição acima da Igreja local, pois a sua legítima autoridade tem de ter o crivo desta. De igual modo, a Igreja local não deve ignorar as possíveis consequências que as suas acções e decisões têm para as restantes Igrejas, já que expressa a catolicidade da Igreja na comunhão com essas mesmas Igrejas. E assim, o primado, a ser exercido, é sempre feito em contexto sinodal, seja a nível local seja a nível universal<sup>47</sup>, numa acção conjunta com os outros bispos. A este nível, um primado universal de Roma significaria, antes de mais, que o seu bispo coopere, em relação a todas as matérias que dizem respeito ao todo da

---

<sup>44</sup> Cf. ZIZIOULAS, G., *Il primato nella chiesa*, 126.

<sup>45</sup> Alguns autores ortodoxos, como o próprio G. Zizioulas, empregam a expressão «ontologia conciliar» para exprimir a forma de governo ortodoxa e que sustenta qualquer concepção de primado.

<sup>46</sup> ZIZIOULAS, G., *Il primato nella chiesa*, 127.

<sup>47</sup> Cf. ZIZIOULAS, G., *Il primato nella chiesa*, 132.

Igreja, com os Patriarcas existentes e com os outros bispos das Igrejas autocéfalas<sup>48</sup>. Tratar-se-ia, então, de um primado exercido em comunhão, onde o Papa seria apenas um porta-voz de toda a Igreja. Esse foi – insiste-se na perspectiva ortodoxa – o entendimento ao longo do primeiro milênio, tido como paradigma a não descurar.

A teologia ortodoxa, de forma mais vincada, postula que o sínodo não expressa apenas a comunhão das Igrejas num determinado local mas sinaliza essa unidade ao longo dos tempos, em conformidade com a Escritura, o ensinamento dos Apóstolos e a tradição dos Padres da Igreja<sup>49</sup>. É deste modo que, para as Igrejas Ortodoxas, uma questão de fé só se pode resolver sinodalmente, pois a Igreja é, acima de tudo, uma unidade orgânica<sup>50</sup>. Assim se salvaguardava a interdependência entre o *primus* e os outros bispos, não só na já citada autonomia das Igrejas locais, como também no direito de o primeiro intervir para o bem da comunhão das Igrejas<sup>51</sup>. Para a realidade eclesial que preconizam, o princípio da hierarquia implica uma ideia de obediência, mas não de subordinação. No entanto, deve sublinhar-se que a instituição conciliar não se pode sobrepor à realidade da Igreja local e seu Bispo, conforme sustenta a eclesiologia ortodoxa:

«O concílio dos Bispos não é um órgão de poder exercido acima da Igreja nem mais uma assembleia de representantes das Igrejas, mas a expressão da unidade da Igreja, a boca transportadora do Espírito. O concílio não fala à Igreja, mas dentro da Igreja, na plenitude na sua consciência católica. Ele não é mais ‘inteiro’ nem possui mais plenitude que a Igreja local, mas nele todas as Igrejas conhecem e realizam a sua unidade ontológica enquanto Igreja Una, Santa, Católica e Apostólica»<sup>52</sup>.

---

<sup>48</sup> Cf. ZIZIOULAS, G., *Il primato nella chiesa*, 133.

<sup>49</sup> Cf. CMCO, *La primauté romaine*, 29.

<sup>50</sup> SCHMEMANN, A., *La notion de Primauté*, 138.

<sup>51</sup> Cf. CERETI, G., *Per un' ecclesiologia ecumenica*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna, 1997, 225.

<sup>52</sup> SCHMEMANN, A., *La notion de Primauté*, 137-138.

### 1.3. O primado romano na tradição conciliar dos primeiros séculos

Os primeiros séculos articulam-se em torno de três eixos: o Concílio, enquanto expressão da comunhão eclesial; o Papa, como servidor dessa comunhão; e o Imperador, que fazia valer a sua autoridade também em termos religiosos, como se denota na possibilidade de convocar concílios<sup>53</sup>. Se a prática da comunhão entre as Igrejas encontrava em Roma o seu ponto de apoio e unidade, como já se viu, a questão do primado romano foi tendo eco também nos diversos concílios realizados ao longo do primeiro milénio. A teologia ortodoxa sustenta que «é na instituição conciliar que se exprime melhor o princípio geral do primado na Igreja»<sup>54</sup>. O entendimento ortodoxo do primado encontra a sua base e configuração no período da Igreja indivisa do primeiro milénio. Por isso é pertinente lançar um olhar sobre alguns dos cânones dos concílios dos primeiros séculos, na medida em que eles exprimem a perspectiva eclesiológica e canónica do primado no âmbito de uma eclesiologia de comunhão. É possível mencionar sobretudo quatro concílios nos cinco primeiros séculos que se reportam à Igreja de Roma e seu lugar na relação com as restantes sedes episcopais: o Concílio de Niceia (325), o Sínodo<sup>55</sup> de Sárdica (c. 343), o Concílio de Constantinopla (381) e o Concílio de Calcedónia (451). Neles pode constatar-se o reconhecimento global da tradição antiga acerca da posição particular da Igreja de Roma no seio do universo cristão.

---

<sup>53</sup> CLÉMENT, O., *Le Pape, le Concile et l'Empereur au temps des sept conciles oecuméniques*, in CMCO, 42-43.

<sup>54</sup> SCHMEMMANN, A., *La notion de primauté*, 138.

<sup>55</sup> Adota-se aqui o termo 'sínodo' porque este não é reconhecido como um dos concílios ecuménicos aceites como tais quer pelo Oriente quer pelo Ocidente.

### 1.3.1. O sexto cânone de Niceia (325)

Este concílio, convocado num contexto de heresias, sobretudo a do arianismo, não teve como principal tema o ministério petrino em si, mas alguns elementos podem ajudar a perceber como a Sé de Roma era vista em termos eclesiológicos e canónicos. O sexto cânone é aquele que melhor exprime esta perspectiva, mas já noutros cânones se encontra latente uma certa coincidência entre a Igreja, enquanto instituição, e o próprio Império Romano, numa fusão que diluía a diferença entre poder temporal e espiritual.

O sexto cânone do Concílio de Niceia reveste-se de alguma relevância em virtude da referência que é feita à Triarquia (Roma, Alexandria e Antioquia, por esta ordem). Reconhece-se nelas províncias de maior preponderância e com prerrogativas únicas, que devem ser mantidas e às quais as restantes províncias se devem submeter<sup>56</sup>. Roma surge aqui como uma província a quem se reconhece um testemunho qualificado: a comunhão com o seu bispo emerge como o critério para que Alexandria fosse aceite neste grupo restrito. O Bispo de Roma granjearia, assim, privilégios pessoais, intrinsecamente ligados ao testemunho da sua sede, e que já antes outros Padres da Igreja, como Santo Ireneu<sup>57</sup>, haviam postulado.

Mas se é verdade que Niceia atestou este reconhecimento relativamente a Roma como algo já bem presente no seio da tradição cristã, os ortodoxos não deixam de constatar uma certa paridade entre os privilégios de Roma e os de Alexandria no que diz respeito à sua antiguidade, apostolicidade e autoridade. Daqui decorre, no entendimento ortodoxo, que a primazia romana não estava alicerçada numa espécie de poder jurídico, mas numa autoridade moral<sup>58</sup>, pois servia mais como ponto de referência do que propriamente como

---

<sup>56</sup> Cf. MEYENDORFF, J., *Orthodoxie et Catholicité*, Éditions du Seuil, Paris, 1965, 53.

<sup>57</sup> Cf. SANTO IRENEU DE LIÃO, *Adversus haereses III*, 3, 2, in *Sources Chrétiennes*, Cerf, Paris, 1952, 102.

<sup>58</sup> Cf. MEYENDORFF, J., *Orthodoxie*, 55.

autoridade responsável pelo governo e aplicação das normas canônicas nas outras províncias eclesiásticas. Segundo Meyendorff, mesmo no quadro triadológico, o poder jurídico (*εξουσία*) que se lhes reconhecia consistia essencialmente na faculdade de ordenar os bispos que serviam o conjunto das províncias civis<sup>59</sup>.

Nesta primeira referência conciliar ao exercício de uma autoridade num âmbito mais amplo que o local, a teologia ortodoxa reconhece as influências políticas que suportam tal consideração. Se os critérios da antiguidade, apostolicidade e autoridade funcionam como suporte desta divisão, então como explicar a presença de Alexandria na Triarquia, quando haveria outras Igrejas orientais com uma presença apostólica mais vinculada, como se constata pelos próprios escritos neotestamentários? Este é provavelmente um dos motivos que levou os ortodoxos a fazer coincidir a centralidade da Igreja romana com o poder imperial, vendo a primazia daquela como consequência do facto de ser a capital do Império. Porém, não há uma exclusão total de outros motivos que conduziram à hierarquização das sedes episcopais, já que também se admite a autoridade e o prestígio adquiridos pelas comunidades cristãs como determinantes para a sua posição<sup>60</sup>. Mas, de qualquer modo, as Igrejas Ortodoxas não fazem coincidir a autoridade com um poder de índole jurídica.

### **1.3.2. O Sínodo de Sárdica (c. 343)**

O Sínodo de Sárdica é muito importante porque sintetiza, de certo modo, a visão global que se tinha acerca da autoridade reconhecida ao Bispo de Roma, nomeadamente nas prerrogativas jurídico-canônicas inerentes ao seu ministério. As referências explícitas

---

<sup>59</sup> Cf. MEYENDORFF, J., *Orthodoxie*, 56.

<sup>60</sup> Cf. MEYENDORFF, J., *Orthodoxie*, 58.

ao papel do Bispo de Roma vêm concretizadas nos cânones 3, 4 e 5 do já referido sínodo. Neles afirma-se claramente que «o essencial dos direitos concedidos ao Bispo de Roma é então constituído pela faculdade de julgar se há motivo, ou não, para rever o processo de deposição dos bispos»<sup>61</sup>, o que H. Legrand caracteriza como poder de cassação<sup>62</sup>. Ainda segundo Meyendorff, o poder papal, a este respeito, circunscreve-se à possibilidade de anular um julgamento já realizado e, se achar bem, poder enviar legados para participarem no julgamento de apelo feito por um tribunal composto por bispos vizinhos da província onde se desenrola o conflito, cabendo-lhe não tanto uma decisão jurídica sobre o caso, mas a verificação do desenvolvimento do processo<sup>63</sup>. E este poder de cassação termina neste julgamento de recurso, pois não há possibilidade de recorrer a Roma uma segunda vez.

Nesse sentido, os ortodoxos sustentam que o Sínodo de Sárdica não introduziu nada de novo em termos de conteúdo doutrinal e de estrutura eclesial, limitando-se a transformar em regra canónica aquilo que era tido como costume e prática honoríficos. Ou seja, não se considera Roma como uma instância à qual os sínodos se tenham que submeter do ponto de vista hierárquico. Aliás, a teologia ortodoxa, ao sustentar que a autoridade do Bispo de Roma não se materializa num poder jurídico, considera que o Papa não possui nenhum direito *ex sese*, porque «nenhuma província (eclesial) está privada da graça do Espírito Santo»<sup>64</sup>.

Convém sublinhar que a recepção deste sínodo foi divergente no Ocidente e no Oriente<sup>65</sup>. Apesar do seu carácter eminentemente ocidental, o Sínodo de Sárdica não foi bem acolhido no Ocidente, sobretudo em África. Por seu turno, até à separação, no século

---

<sup>61</sup> MEYENDORFF, J., *Orthodoxie*, 61.

<sup>62</sup> Cf. LEGRAND, H., *Brève note sur le Synode de Sardique*, in CMCO, 47-59.

<sup>63</sup> Cf. MEYENDORFF, J., *Orthodoxie*, 61.

<sup>64</sup> MEYENDORFF, J., *Orthodoxie*, 64.

<sup>65</sup> De acordo com J. Famerée, em Roma, os cânones de Sárdica foram tidos como fundantes de um direito de apelo ordinário e directo, enquanto que para as Igrejas Orientais, na fidelidade ao 34º cânone apostólico, a regulação dos conflitos era primeiro feita entre elas mesmas, antes de recorrer à instância romana (os bispos regulariam em comum os seus conflitos no plano local e regional antes de fazer esse apelo). Cf. FAMERÉE, J., *Le ministère du pape selon l'orthodoxie*, in *Oecumenica Civitas* 4 (2004) 57.

XI, os seus cânones foram recebidos no Oriente, o que denota a existência de um reconhecimento desta prerrogativa romana. No entanto, a partir do século XII, os ortodoxos começam a ligar esta possibilidade de recurso a Roma apenas aos bispos do Ocidente, uma vez que no Oriente esse recurso deveria ser feito ao Patriarca de Constantinopla<sup>66</sup>.

### 1.3.3. O Concílio de Constantinopla (381)

O Concílio de Constantinopla revestiu-se de grande importância para a estrutura eclesial ortodoxa, ao definir a Pentarquia, isto é, as cinco sedes principais (Patriarcados) no que concerne à autoridade eclesiástica, acrescentando Jerusalém e Constantinopla à já estabelecida Triarquia (Roma, Alexandria e Antioquia). Sobretudo Constantinopla ganha uma preponderância enorme, nomeadamente se atendermos à ausência do critério (directo) da apostolicidade na sua consideração. Isso mesmo o testemunha o cânone 3, ao atribuir ao seu bispo o direito a ter privilégios de honra, logo após o de Roma, já que aquela cidade era considerada uma ‘Nova Roma’<sup>67</sup>. Porém, deve observar-se que este cânone não confere qualquer tipo de poder jurídico excepcional ao Bispo de Constantinopla, mas apenas um ‘primado de honra’.

Esta emergência de Constantinopla não anula, contudo, o reconhecimento de um certo primado romano, que se mantém como dado incontestável no Oriente. Este concílio mantém incólume a autoridade jurídica de cada bispo na sua eparquia, preconizando apenas uma autoridade moral para Roma (e Constantinopla) sem limites geográficos. Daí que a Ortodoxia se reveja nesta formulação. Como assinala J. Meyendorff, «não se pode

---

<sup>66</sup> Cf. LEGRAND, H., *Brève note*, 53.

<sup>67</sup> Cf. MEYENDORFF, J., *Orthodoxie*, 66.

esquecer que este cânone constitui um testemunho da primazia romana e que, neste ponto preciso, ele quebra de forma visível o paralelismo entre a estrutura eclesiástica e a organização política: ele não pretende que o bispo da capital seja o primeiro dos bispos»<sup>68</sup>. Por isso, prevalece o princípio já presente em Niceia, assistindo-se apenas à elevação hierárquica de Constantinopla como segunda sede mais importante, substituindo Alexandria.

#### **1.3.4. O Concílio de Calcedónia (451)**

O Concílio de Calcedónia vai retomar a ligação intrínseca entre o poder imperial e o poder papal já presente no Concílio de Constantinopla, mostrando como a primazia do Bispo de Roma se deve fundamentalmente ao facto de ser capital do Império, e não tanto devido à importância do seu rebanho ou à autoridade da sua Igreja<sup>69</sup>. E porque Constantinopla era vista como ‘Nova Roma’, as prerrogativas próprias da ‘Antiga Roma’ vão estender-se àquela. A questão que se coloca é a da atribuição de um poder de jurisdição a Constantinopla sobre outras eparquias. Esta realidade havia sido negada em Niceia no que concerne à Triarquia, uma vez que ultrapassaria as fronteiras das metrópoles estabelecidas<sup>70</sup>. Isto levou a que os ortodoxos fizessem uma distinção entre a autoridade moral que Roma possuía enquanto sé apostólica e o poder jurisdicional que lhe foi conferido por ser a Igreja da capital imperial.

Na sua abordagem a este concílio, J. Meyendorff frisa ainda que «Calcedónia manteve-se de acordo com os concílios precedentes num ponto preciso e negativo: a apostolicidade da Igreja de Roma não lhe confere direitos sobre as outras Igrejas, mas dá-

---

<sup>68</sup> MEYENDORFF, J., *Orthodoxie*, 68.

<sup>69</sup> Cf. MEYENDORFF, J., *Orthodoxie*, 69.

<sup>70</sup> Cf. MEYENDORFF, J., *Orthodoxie*, 70.

lhe uma autoridade excepcional»<sup>71</sup>. Tanto assim é que nos séculos posteriores, até à ruptura, a autoridade da Igreja de Roma será vivida de forma positiva no Oriente.

#### **1.4. O Primado do Bispo de Roma como ‘Primado de honra’**

Depois desta análise dos principais momentos em que a questão do primado foi debatida, nomeadamente nos concílios e através da prática eclesial quer do Ocidente quer do Oriente, percebe-se melhor como o entendimento ortodoxo do primado do Bispo de Roma vai no sentido de um ‘primado de honra’, e não tanto de um poder de jurisdição<sup>72</sup>. O primado reconhecido ao Bispo de Roma, na sua ligação ao local de martírio e sepultamento de Pedro (e Paulo), não é, pois, encarado numa perspectiva jurídica de domínio e de governo sobre todas as Igrejas, mas apenas no sentido de uma *auctoritas* honorífica que lhe advém da sua sede episcopal. Trata-se de uma responsabilidade real, enquanto cátedra que tem a incumbência de manter a unidade da fé e a comunhão na caridade. Por isso, é mais do que meramente um papel de ‘honra’, mas sem uma pretensão universalista de governo e jurisdição sobre as restantes Igrejas<sup>73</sup> (a não ser a presidência no amor). Nessa ordem de ideias, N. Afanassieff rejeita o vocabulário do primado, porque afirma estar ligado a um poder e a uma eclesiologia ‘universalista’, preferindo adoptar a terminologia da prioridade

---

<sup>71</sup> MEYENDORFF, J., *Orthodoxie*, 72.

<sup>72</sup> Para um melhor aprofundamento deste tema, cf. AFANASSIEFF, N., A., *L'Église qui preside dans l'amour*, in AFANASSIEFF, N., KOULOMZINE, N., MEYENDORFF, J., SCHMEMANN, A., *La Primauté de Pierre*, 7-64.

<sup>73</sup> O exercício do primado não pode deixar de envolver deveres e responsabilidades. Uma boa forma de demonstrar como a teologia ortodoxa pensa esta dimensão é o modo como o Patriarca de Constantinopla exerce o seu primado de honra no Oriente, que inclui o direito de convocar concílios em cooperação com os outros Patriarcas e, em caso de emergência, o direito de intervenção quando outro Patriarcado pede ajuda. Cf. ZIZIOULAS, G., *Il primato nella chiesa*, 130.

da autoridade e do testemunho, enquadrados numa eclesiologia eucarística da Igreja local<sup>74</sup>.

Os ortodoxos consideram que o desenvolvimento das prerrogativas papais, sobretudo no segundo milénio, redundou numa grande passividade por parte dos bispos, também eles cabeças de comunidades e não meros indivíduos. A Ortodoxia não deixa de reconhecer alguma supremacia à Igreja de Roma, mas este primado pertence em primeiro lugar à Igreja local, e só por inerência ao seu bispo. Por isso, a primazia não se deve ao indivíduo, ao bispo e suas capacidades, mas à Igreja local que está sob a sua responsabilidade. Aliás, a referência a um entendimento comum do primado do Bispo de Roma durante o primeiro milénio não aglutinava a noção jurídica de autoridade de jurisdição, mas apenas um serviço de moderação e de promoção da fidelidade de todas as Igrejas a Cristo<sup>75</sup>. Assim se reconhecia uma certa pureza da fé da Igreja de Roma que os Padres da Igreja tanto exaltavam e que, por isso mesmo, levou à consideração do seu bispo como *primus inter pares*.

Zizioulas, ao apresentar o primado do Bispo de Roma no sentido tradicional da Pentarquia bizantina, visa mostrar como o Bispo de Roma é apenas o *primus* do Ocidente, enquanto Patriarca do Ocidente, sem qualquer poder de jurisdição sobre o resto do mundo<sup>76</sup>. Na sua visão, a questão do primado, sobretudo no âmbito de uma primazia romana, só pode ser aceitável pelos ortodoxos dentro destas linhas orientadoras, pois é a única forma de se respeitar a catolicidade da Igreja local e de se conservar a unidade da mesma. Numa eclesiologia de comunhão, um tal «*primus* universal que exercite o seu primado deste modo é não só útil à Igreja, mas também uma necessidade eclesiológica no âmbito de uma Igreja unida»<sup>77</sup>. O mesmo teólogo vinca que o primado romano tem

---

<sup>74</sup> Cf. FAMERÉE, J., *Le ministère du pape*, 56.

<sup>75</sup> Cf. KRIKORIAN, M. K. *Il primato del successore dell'apostolo San Pietro visto dalle chiese ortodosse orientali*, in *Studi Ecumenici* 17 (1999) 111.

<sup>76</sup> Cf. ZIZIOULAS, G., *Il primato nella chiesa*, 131.

<sup>77</sup> ZIZIOULAS, G., *Il primato nella chiesa*, 133.

necessariamente que ser enquadrado do ponto de vista teológico, mais que histórico. Afirma ele que, «se o primado foi apenas contingente e dependente de desenvolvimentos históricos, então poderia não ser visto como uma necessidade para a Igreja»<sup>78</sup>. Também Meyendorff explica que nunca houve na Igreja tempo algum em que não se reconhecesse uma certa ‘ordem’, primeiro entre os apóstolos, depois entre os bispos, e neste âmbito, um apóstolo, São Pedro, e mais tarde, um bispo, à frente de uma determinada Igreja, na ocupação de um lugar como ‘primeiro’<sup>79</sup>.

A aplicação de um tal ‘primado de honra’ pode ter expressão nalgumas circunstâncias, tais como a possibilidade de ser porta-voz das Igrejas ou o direito a convocar sínodos ecuménicos com o acordo de todas as Igrejas. Porém não requer a submissão das Igrejas locais (orientais) a um bispo que, no entendimento ortodoxo, se encontra confinado ao título de ‘Patriarca do Ocidente’. O primado reconhecido ao Bispo de Roma é, em primeiro lugar, um primado de honra face aos seus bispos, não só pela ligação a Pedro e Paulo, mas também devido à importância histórica, religiosa e política daquela cidade. É assim que um tal ‘primado de honra’, ligado mais a uma ordem apostólica do que propriamente a uma imposição cronológica ou política, implica sobretudo uma precedência, concretizando-se na presidência da caridade e de comunhão das Igrejas, como tão bem sublinham os concílios ecuménicos no primeiro milénio.

---

<sup>78</sup> ZIZIOULAS, G., *Il primato nella chiesa*, 130.

<sup>79</sup> Cf. MEYENDORFF, J., *L'Église Orthodoxe*, 169.

# CAPÍTULO II – O DIÁLOGO TEOLÓGICO OFICIAL

## CATÓLICO-ORTODOXO SOBRE O PRIMADO

Nas páginas seguintes o estudo debruçar-se-á sobre o diálogo católico-ortodoxo nas últimas décadas, mormente após a realização do Concílio. Privilegiar-se-á sobretudo os documentos oficiais da Comissão Mista para o diálogo católico-ortodoxo, mas também alguns gestos que foram sendo feitos e que permitiram uma maior aproximação entre o Oriente e o Ocidente.

### 2.1. Contexto geral do diálogo católico-ortodoxo

Antes do Concílio Vaticano II não havia propriamente uma mentalidade ecuménica, mas subsistia, mesmo que de forma residual, um diálogo com o Oriente: sempre que surgia a possibilidade de uma aproximação, essas intenções eram rejeitadas devido ao recíproco cepticismo, que não conseguia superar os acontecimentos históricos do passado de mútua desconfiança. Ou seja, estava presente uma preocupação com a questão, mas a atitude nem sempre foi a mais adequada.

Apesar disto, não se pode afirmar de forma absoluta que nunca houve sincero desejo de unidade antes do século XX, na medida em que já o II Concílio de Latrão (1274) e o Concílio de Florença (1439) manifestaram esse desejo<sup>80</sup>. Também o Papa Leão XIII havia escrito cerca de vinte documentos sobre os cristãos ortodoxos. Mas, por outro lado, não deixa de ser verdade que nunca o diálogo ecuménico, e de modo particular o diálogo

---

<sup>80</sup> Cf. RODRIGUEZ, P., *El dialogo teologico de la Iglesia Catolica con las Iglesias Ortodoxas*, in *Dialogo Ecumenico* 26 (1991) 236.

católico-ortodoxo, esteve tão presente nas prioridades pastorais de ambas as Igrejas como nas últimas décadas. No lado católico, esse objectivo é delineado, de modo concreto, no Decreto conciliar *Unitatis Redintegratio*, que tematiza o ecumenismo e define algumas linhas orientadoras para o diálogo. Deve ainda sublinhar-se o reconhecimento, em *Lumen Gentium* 8 e 15 e em *Unitatis Redintegratio* 3, de que as comunidades cristãs separadas de Roma possuem elementos de eclesialidade real, ainda que não plena<sup>81</sup>, fomentando uma visão mais positiva daqueles que não estão em comunhão com a Igreja Católica.

Também no lado ortodoxo se assistiu ao incremento da intenção ecuménica, como se constata pelo resultado das Conferências pan-ortodoxas de Rodes de 1963 e 1964, em que se clarifica a posição ortodoxa face ao diálogo com Roma. De acordo com Pedro Rodriguez, essas conferências «precisaram a sua posição no diálogo com Roma, desejado vivamente, num plano de paridade e, aspecto importante, abarcando o conjunto das Igrejas Ortodoxas: a novidade do diálogo levaria, nesta perspectiva, a contemplar a unidade comum às Igrejas Ortodoxas autocéfalas na fé e na disciplina fundamental»<sup>82</sup>.

Deste modo, no pós-Concílio intensificou-se gradualmente o diálogo, definido como ‘diálogo de caridade’<sup>83</sup>, o qual encontrou expressão mais significativa nalguns gestos, como o célebre abraço fraterno entre o Papa Paulo VI e o Patriarca Atenágoras de Constantinopla, em 1964. Estes primeiros sinais de diálogo entre as Igrejas não se traduziram, inicialmente, no que pode designar-se de ‘declarações teológicas oficiais’, mas estes gestos não deixaram de ser muito significativos e revestidos de grande densidade, promovendo uma verdadeira aproximação e um clima dialogal de caridade<sup>84</sup>. Efectivamente, «o diálogo teológico só seria possível e só poderia ter êxito, se enquadrado num ‘diálogo de caridade’, quer dizer, se inserido em todo um conjunto de sinais e gestos que exprimissem a vontade de reencontro e fomentassem a mútua aproximação entre o

---

<sup>81</sup> Cf. RODRIGUEZ, P., *El dialogo teologico*, 236.

<sup>82</sup> RODRIGUEZ, P., *El dialogo teologico*, 236.

<sup>83</sup> Expressão usada por Paulo VI e o Patriarca Atenágoras I em 1967.

<sup>84</sup> Cf. RODRIGUEZ, P., *El dialogo teologico*, 238.

Oriente e o Ocidente»<sup>85</sup>. Assim se foi fazendo uma certa purificação da memória, como o comprova a suspensão das mútuas excomunhões levada a cabo a 7 de Dezembro de 1965, na véspera da sessão final do Concílio Vaticano II<sup>86</sup>. O desejo comum de reviver os tempos dos concílios ecuménicos do primeiro milénio, que condensam elementos dogmático-doutrinários relevantes para ambas as Igrejas, mostra essa procura de restabelecer a unidade primordial entre as duas ‘Igrejas Irmãs’ (expressão usada pelos últimos Papas, sobretudo João Paulo II, e que motivou também uma nota da Congregação para a Doutrina da Fé)<sup>87</sup>.

O facto é que o diálogo teológico oficial entre as duas Igrejas só foi iniciado em 1979, por iniciativa do Papa João Paulo II e do Patriarca Ecuménico Demétrio. Esta iniciativa foi lançada com a finalidade de progredir não só no diálogo até ao restabelecimento da plena comunhão entre as Igrejas Católica e Ortodoxas, mas também de contribuir aos múltiplos diálogos que se desenvolvem no mundo cristão na busca da sua unidade<sup>88</sup>. Efectivamente, a Comissão Mista Internacional para o diálogo católico-ortodoxo foi aquela que iniciou os trabalhos mais tarde, mas pode dizer-se que tem feito progressos significativos no sentido de uma aproximação rumo à comunhão plena, nomeadamente nestes últimos anos. Para além das diversas sessões plenárias que têm feito, até este momento foram publicados cinco documentos comuns, o que demonstra, antes de

---

<sup>85</sup> PINHO, J. E. B. de, *A Igreja Católica em diálogo teológico com outras Igrejas*, in *Communio* 5 (1987) 447-448.

<sup>86</sup> Neste documento, denominado *Tomos Agapis*, o Papa Paulo VI e o Patriarca Atenágoras apagaram da memória da Igreja as recíprocas excomunhões de 1054. Deste modo, confirmaram uma mudança decisiva nos relacionamentos entre Igreja Católica e Igrejas Ortodoxas.

<sup>87</sup> Numa nota intitulada «Sobre o uso apropriado da expressão ‘Igrejas Irmãs’», e depois de salientar a origem e evolução da expressão, referindo que quer alguns Papas quer alguns Patriarcas Ortodoxos usaram esta expressão, o documento da Congregação para a Doutrina da Fé refere que «*Igrejas irmãs* são exclusivamente as Igrejas particulares (ou os agrupamentos de Igrejas particulares, como por exemplo os Patriarcados e as Metrópoles) entre si. Deverá resultar sempre claro, mesmo quando a expressão *Igrejas irmãs* é usada neste sentido próprio, que a Igreja universal, una, santa, católica e apostólica, não é irmã mas mãe de todas as Igrejas particulares» (n. 10). O n. 11 completa, afirmando que «não se pode dizer propriamente que a Igreja Católica é irmã de uma Igreja particular ou grupo de Igrejas. Não se trata apenas de uma questão de terminologia, mas sobretudo de respeitar uma verdade fundamental da fé católica, que é a unicidade da Igreja de Jesus Cristo. Existe, efectivamente, uma única Igreja e, portanto, o plural Igrejas só se pode referir às Igrejas particulares». [CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Sur l’usage approprié de l’expression ‘Églises soeurs’*, in *La Documentation Catholique* 2233 (2000) 824].

<sup>88</sup> Cf. RODRIGUEZ, Pedro, *El dialogo teologico*, 238.

mais, a vontade de expressar e valorizar o que une católicos e ortodoxos, para além de reflectir acerca dos temas que ainda os dividem e impedem a unidade plena.

## **2.2. O trabalho da Comissão Mista Internacional**

Como é sabido, o trabalho da Comissão Mista tem como finalidade primordial o restabelecimento da comunhão<sup>89</sup>. Nesse sentido, a Comissão definiu como prioridade o diálogo acerca dos pontos de convergência entre as Igrejas, criando, assim, uma plataforma teológica que permita, numa fase posterior, um diálogo centrado nas questões conflituais e divergentes (sem fugir, porém, dos problemas reais que ainda dividem as Igrejas)<sup>90</sup>. Efectivamente, a agenda de trabalhos das sessões plenárias permite captar o horizonte teológico das abordagens: partir da fé trinitária para, depois, aceder ao mistério da Igreja, onde se condensam as problemáticas de difícil resolução<sup>91</sup>.

Após alguns anos marcados por vários encontros preparatórios, com a primeira sessão plenária a ter lugar em Patmos (Grécia) em 1980, a Comissão Mista publicou sucessivamente três documentos sobre temas teológicos fundamentais. Embora não incidam directamente sobre o papel do Bispo de Roma na vida e na estrutura eclesiais, os temas reflectidos acabam por fornecer uma base importante para uma futura abordagem da questão do primado dentro de um enquadramento eclesiológico mais amplo<sup>92</sup>. Para além de um documento sobre o uniatismo (1993), e após um interregno de 7 anos, a Comissão só voltou a reunir já neste novo milénio, e os seus trabalhos resultaram na publicação do documento de Ravena (2007). Hoje em dia os encontros sucedem-se, mas ainda se aguarda

---

<sup>89</sup> Cf. ROBERSON, R., *De Patmos à Belgrade: un itinéraire du dialogue international entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe*, in *Istina* 51 (2006) 347.

<sup>90</sup> Cf. PINHO, J. E. B. de, *A Igreja Católica*, 448.

<sup>91</sup> Cf. RODRIGUEZ, P., *El dialogo teologico*, 239.

<sup>92</sup> Para uma informação mais detalhada de todas as sessões plenárias, cf. RODRIGUEZ, P., *El dialogo teologico*, 240-241.

a publicação de um novo documento, desta vez centrado no tema do papel do Bispo de Roma no primeiro milénio.

### **2.2.1. Munique (1982)**

O primeiro documento oficial da Comissão Mista Internacional tem como título «O Mistério da Igreja e da Eucaristia à luz do mistério da Santíssima Trindade»<sup>93</sup> e foi publicado após a sessão plenária de Munique, realizada em 1982. Sem abordar explicitamente a questão do primado romano, a reflexão eclesiológica deste documento é importante para situar o horizonte teológico e eclesial em que o papel do Bispo de Roma poderá, no futuro, vir a ser analisado.

Tendo como tema central a visão da Igreja, o documento frisa de forma mais vinculada o património comum relativo à Eucaristia e sua importância para a unidade eclesial. O problema central da reflexão deste documento encontra-se, então, na relação entre a eclesiologia católica e a ortodoxa, concretamente no significado da relação entre Eucaristia e Igreja para o modo de conceber a estrutura da Igreja, ou seja, procura-se aprofundar a teologia das Igrejas locais<sup>94</sup>. Tendo como pano de fundo a concepção de uma ‘eclesiologia eucarística’, tão acentuada na teologia ortodoxa, o presente documento sublinha a centralidade da Eucaristia na construção da Igreja, segundo a premissa de que a Igreja está inteiramente presente onde se celebra o sacramento eucarístico.

Quer a Eucaristia quer a Igreja são referidas na sua dimensão de ‘mistério’, termo cuja tradução e conseqüente evolução semântica do grego para a forma latina deu azo ao termo *sacramentum*. Na analogia que o documento faz entre Igreja / Eucaristia e a

---

<sup>93</sup> CMI, *El misterio de la Iglesia y de la Eucaristia a la luz del misterio de la Santísima Trindade* (1982), in GONZÁLEZ MONTES, A. (ed.), *Enchiridion Oecumenicum*, Biblioteca Oecumenica Salmanticensis, Salamanca, 1986, 504-514.

<sup>94</sup> Cf. RODRIGUEZ, P., *El dialogo teologico*, 242.

Santíssima Trindade subjaz o horizonte da comunhão e da unidade, da qual a Igreja e a Eucaristia são sinais sacramentais. Ora, esta configuração da Igreja na sua relação com a Santíssima Trindade, enquanto mistério de comunhão, aponta para a Igreja local como realidade que manifesta plenamente o *esse* da Igreja, num dinamismo harmónico entre unidade e pluralidade. É nesse sentido que se pode ler no documento que «a Igreja designa uma realidade local. A Igreja existe na história como Igreja local. Para uma região, nós falamos sobretudo de Igrejas, no plural. É sempre a Igreja de Deus, mas num certo lugar (...). É claro, contudo, que a Igreja ‘que está em’ qualquer lugar se manifesta como tal quando está reunida»<sup>95</sup>.

Numa análise crítica deste documento, Pedro Rodriguez vê aqui um risco. Ele defende que uma acentuação demasiadamente estrita desta eclesiologia eucarística poderia levar a concluir que numa Igreja local em que se celebra a Eucaristia mas vive separada da comunhão universal, dá-se a plenitude da Igreja<sup>96</sup>. Não há dúvida de que o centro e o cume da Igreja local é a Eucaristia celebrada em torno do bispo, e nisso o documento é peremptório, mas reitera aquele autor que a celebração eucarística não é o único elemento da Igreja e da sua unidade, havendo outros elementos relevantes para que «a celebração eucarística seja realmente um acto eclesial»<sup>97</sup>. É a partir daqui que pode entrar a discussão sobre a possibilidade de um *protos* universal que exerça a função de sinal da comunhão entre as Igrejas locais, sabendo, porém, que a Igreja é, acima de tudo, apostólica, e que «cada bispo não pode separar a preocupação pela sua Igreja da preocupação da Igreja universal»<sup>98</sup>.

Nesta relação entre unidade e diversidade, em que o documento postula já uma simultaneidade entre Igreja local e Igreja universal, e que se objectiva no reconhecimento mútuo entre Igreja local e as outras Igrejas nas suas particularidades locais, poderá jogar-se

---

<sup>95</sup> CMI, *El misterio de la Iglesia*, 506.

<sup>96</sup> Cf. RODRIGUEZ, P., *El dialogo teologico*, 243.

<sup>97</sup> RODRIGUEZ, P., *El dialogo teologico*, 244.

<sup>98</sup> CMI, *El misterio de la Iglesia*, 511.

um trunfo decisivo no futuro debate teológico sobre o papel do Bispo de Roma. Como sustenta Pedro Rodriguez, fazer depender a unidade unicamente da Eucaristia poderia levar a deduzir «a não essencialidade da comunhão das Igrejas e, do ponto de vista católico, a própria função petrina do Bispo de Roma na dita comunhão»<sup>99</sup>. Este aspecto foi desenvolvido pelo teólogo ortodoxo Nicolai Afanassieff nas suas obras, com o objectivo de combater uma espécie de ‘eclesiologia universalista’ que ele reconhece na Igreja Católica Romana. Não é essa a posição da Comissão Mista, e disso fazem eco algumas das últimas frases do documento em análise: «A *episkopê* da Igreja universal encontra-se confiada, pelo Espírito, ao conjunto dos bispos locais, em comunhão uns com os outros»<sup>100</sup>.

Por tudo isto, o documento de Munique «é um texto que exprime um consenso fundamental bastante amplo sobre a realidade da Igreja e seus elementos estruturais, mas que expressamente deixa para um estudo posterior as questões sobre as quais há divergências»<sup>101</sup>.

### 2.2.2. Bari (1987)

O documento de Bari<sup>102</sup>, redigido e aprovado em 1987, é fruto de duas sessões plenárias realizadas naquela cidade italiana. Estas sessões tiveram de enfrentar obstáculos resultantes quer da ausência de representantes de algumas Igrejas Ortodoxas quer ainda do surgimento de questões levantadas pelas Igrejas Ortodoxas, designadamente o problema do uniatismo e a acusação de proselitismo contra a Igreja Católica. Para lá destas questões, o

---

<sup>99</sup> RODRIGUEZ, P., *El dialogo teologico*, 242.

<sup>100</sup> CMI, *El misterio de la Iglesia*, 514.

<sup>101</sup> PINHO, J. E. B. de, *A Igreja Católica*, 449. Este consenso fundamental diz respeito não só à necessária teologia trinitária que sustenta a perspectiva eclesiológica de comunhão, na sua unidade e indivisibilidade, em que o ‘uno’ não impede o ‘diverso’ que define a especificidade de cada pessoa divina, mas também à centralidade da Eucaristia na realização dessa mesma comunhão (a nível local e entre as Igrejas locais no âmbito da Igreja Universal).

<sup>102</sup> Cf. CMI, *Fe, sacramentos y unidad de la Iglesia*, in GONZÁLEZ MONTES, A. (ed.), *Enchiridion Oecumenicum 2*, Biblioteca Oecumenica Salmanticensis, Salamanca (1993) 297-309.

documento, intitulado «Fé, sacramentos e unidade da Igreja», teve como objectivo debruçar-se sobre dois temas, que deram origem a duas partes distintas no corpo do texto: em primeiro lugar, «Fé e comunhão nos sacramentos»; e, em segundo, «Os sacramentos da iniciação cristã: sua relação com a unidade da Igreja».

Sem referir, como já se disse, aspectos directamente relacionados com o papel do Bispo de Roma, o documento apresenta perspectivas que podem ter significado também para este âmbito. Assim, no que diz respeito ao modo de entender a fé, a introdução do documento coloca uma questão: «A fé reduz-se a uma adesão a formulações ou é também algo mais?»<sup>103</sup>. A fé é, antes de mais, um acontecimento eclesial, uma vez que a Igreja constitui o lugar da comunhão, conforme sublinha a Comissão<sup>104</sup>. Nesse sentido, ainda antes de entrar mais directamente na questão da comunhão sacramental, o documento, ao citar 1 Tim 3, 15, em que a Igreja é apresentada como «coluna e fundamento da verdade», evoca a realidade conciliar como instrumento privilegiado onde se manifesta a unidade da Igreja de uma forma mais visível<sup>105</sup>. É nesse âmbito que a unidade da Igreja na fé e nos sacramentos tem no bispo o cunho irrenunciável da apostolicidade e, desse modo, da fé autêntica e infalível, sobretudo na mediação exercida com as restantes Igrejas locais<sup>106</sup> e que encontra na realidade sinodal a sua expressão mais significativa.

Por fim, aborda a questão da diferente praxis na administração dos sacramentos da iniciação cristã entre o Oriente e o Ocidente e as respectivas diferenças na prática litúrgica. Ainda que hoje subsistam alguns desacordos a nível pastoral e litúrgico, sobretudo quanto ao modo de celebrar o baptismo e relativamente à prática católica maioritária de administração do crisma após a primeira comunhão, é convicção unânime que as questões sacramentais não constituirão obstáculo para a unidade<sup>107</sup>.

---

<sup>103</sup> Cf. CMI, *Fe, sacramentos*, 298.

<sup>104</sup> Cf. CMI, *Fe, sacramentos*, 298.

<sup>105</sup> Cf. CMI, *Fe, sacramentos*, 304.

<sup>106</sup> Cf. CMI, *Fe, sacramentos*, 305.

<sup>107</sup> Cf. RODRIGUEZ, P., *El dialogo teologico*, 247.

### 2.2.3. Valamo (1988)

O documento saído da quinta sessão plenária<sup>108</sup>, que teve lugar em Valamo, na Finlândia, e que se intitula «O sacramento da Ordem na estrutura sacramental da Igreja», surgiu depois de algumas tensões verificadas em sessões anteriores, nomeadamente devido à questão das já referidas Igrejas uniatas<sup>109</sup>. Este documento demonstra uma convergência evidente acerca da teologia do sacramento da Ordem, fundada na fé comum de ambas as Igrejas sobre a estrutura sacramental e ministerial da Igreja<sup>110</sup>. Trata-se, sobretudo, de abordar o papel da sucessão apostólica para a santificação e unidade do Povo de Deus.

O documento ajudou a enquadrar alguns temas importantes de índole eclesiológica e lançou a temática a ser debatida nos anos posteriores, nomeadamente a questão dos concílios e a função do Bispo de Roma na vida da Igreja. Era convicção da Comissão Mista que os «estudos e conclusões sobre o sacramento da Ordem constituiriam um teste sobre a possibilidade de alcançar soluções ecumenicamente aceitáveis sobre os grandes temas de divergência entre as nossas Igrejas irmãs»<sup>111</sup>.

É na terceira parte deste documento, onde se descreve o tríplice ministério do bispo, presbítero e diácono, nomeadamente o do bispo na sua relação com a Igreja local e a comunhão universal das Igrejas, que as reflexões feitas se situam mais próximas do tema deste trabalho. Aí devem destacar-se algumas afirmações, que representam um avanço na aproximação às questões mais divergentes na relação entre as Igrejas. Destas salienta-se, sobretudo, o número 26, onde se pode ler:

---

<sup>108</sup> CMI, *El sacramento del Orden en la estructura sacramental de la Iglesia*, in GONZÁLEZ MONTES, A. (ed.), *Enchiridion Oecumenicum 2*, Biblioteca Oecumenica Salmanticensis, Salamanca (1993) 310-321.

<sup>109</sup> Tema que, mais tarde, iria ocupar o centro do diálogo.

<sup>110</sup> Cf. *Dialogo entre la Iglesia Catolica y las Iglesias Ortodoxas Bizantinas*, in GONZÁLEZ MONTES, A. (ed.), *Enchiridion Oecumenicum*, 295.

<sup>111</sup> RODRIGUEZ, P., *El dialogo teologico*, 250.

«A unidade da Igreja local é inseparável da comunhão universal das Igrejas. Para uma Igreja é essencial estar em comunhão com as outras. Esta comunhão expressa-se e realiza-se no colégio episcopal e por seu intermédio. Pela sua ordenação, o bispo é constituído ministro de uma Igreja, que ele representa na comunhão universal»<sup>112</sup>.

Pedro Rodriguez sublinha que, apesar desta aproximação, o documento não emprega a expressão «Igreja Universal», preferindo terminologias como «Igreja, Igreja local, comunhão de Igrejas, comunhão universal»<sup>113</sup>. Salvaguarda-se, assim, a centralidade do bispo na comunhão universal enquanto ministro de uma Igreja, conforme testemunha o número 26, pois a unidade da Igreja local é inseparável da comunhão universal das Igrejas. O documento aponta para um futuro regresso a este tema, ao afirmar que «as condições canónicas do exercício da sua função e a instalação do bispo na Igreja local serão discutidos ulteriormente pela Comissão»<sup>114</sup>.

Contudo, algumas indicações são já deixadas no capítulo relativo à sucessão apostólica, nomeadamente no número 49. Ao assegurar a igualdade de todos os bispos na sucessão apostólica, salienta-se que «pela ordenação cada bispo passa a ser sucessor dos Apóstolos, qualquer que seja a Igreja a que preside ou as prerrogativas (πλεσβεια) desta Igreja entre as demais Igrejas»<sup>115</sup>. Aí se desenvolve um pouco as diversas formas de exercício da comunhão entre os bispos, testemunhadas pela história, com especial menção da Pentarquia e da vida sinodal da Igreja, tanto nos seus concílios particulares como ecuménicos<sup>116</sup>, para além dos intercâmbios epistolares que se verificavam entre elas.

O documento não esconde aquilo que a própria história da Igreja certifica no que diz respeito à hierarquia existente entre Igrejas de fundação mais antiga e Igrejas de fundação mais recente, ou de Igrejas de cidades mais importantes e outras de cidades mais

---

<sup>112</sup> CMI, *El sacramento del Orden*, 314.

<sup>113</sup> RODRIGUEZ, P., *El dialogo teologico*, 251.

<sup>114</sup> CMI, *El sacramento del Orden*, 315.

<sup>115</sup> CMI, *El sacramento del Orden*, 318.

<sup>116</sup> Cf. CMI, *El sacramento del Orden*, 319.

periféricas. Os próprios concílios ecuménicos do primeiro milénio exprimem esta convicção da Igreja indivisa acerca da *taxis* diversa entre as Igrejas, mesmo que a recepção desses cânones não tenha sido igual no Oriente e no Ocidente<sup>117</sup>. Assim se fixou a Pentarquia, bem como se cristalizou o princípio sinodal, que procurava manifestar e tornar eficaz a vida da Igreja pela acção conjunta dos bispos, sob a presidência daquele que reconheciam como o *protos*. É nesse sentido que o documento afirma que «o primeiro dos bispos decide apenas de acordo com os outros bispos e estes não decidem nada importante sem o acordo do primeiro»<sup>118</sup>. Desta forma se projectaria, na perspectiva de comunhão entre as Igrejas locais, o tema do primado no conjunto da Igreja, e em particular a primazia do Bispo de Roma<sup>119</sup>.

#### **2.2.4. O problema do uniatismo**

A partir de 1990, o debate teológico ganhou novos contornos, com a prioridade a recair sobre o tema do uniatismo. O próprio documento saído da sexta sessão plenária da Comissão Mista Internacional, de 1990, manifesta esta necessidade de assumir directamente as questões teológicas e práticas no diálogo com as Igrejas Ortodoxas, como consequência da origem e existência actual das Igrejas católicas de rito bizantino e eslavo<sup>120</sup>. Nesse sentido, cessou, momentaneamente, o estudo das consequências canónicas e teológicas da estrutura sacramental da Igreja e, especialmente, a questão da relação recíproca entre autoridade e conciliaridade na Igreja, matérias que tinham sido anunciadas como fazendo parte da agenda próxima da Comissão.

---

<sup>117</sup> Cf. CMI, *El sacramento del Orden*, 319.

<sup>118</sup> CMI, *El sacramento del Orden*, 319.

<sup>119</sup> Cf. CMI, *El sacramento del Orden*, 320.

<sup>120</sup> Cf. CMI, *Relacion de la sexta reunion plenaria de la Comission Mixta Internacional para el dialogo teologico entre la Iglesia Catolica y la Iglesia Ortodoxa (1990)*, in GONZÁLEZ MONTES, A. (ed.), *Enchiridion Oecumenicum 2* (1993) 322.

Esta decisão foi precipitada, decisivamente, pelos acontecimentos verificados no leste da Europa no final da década de 80 do século XX, mormente a queda do muro de Berlim em 1989. Daí resultou a liberdade religiosa para as comunidades cristãs e, com ela, a revitalização das chamadas Igrejas uniatas<sup>121</sup> ou greco-católicas, com a emergência de tensões particularmente na Ucrânia (e na Roménia)<sup>122</sup>. Estas Igrejas iniciaram um processo de (tentativa de) recuperação dos templos e bens que lhes haviam sido espoliados durante a ditadura estalinista e que haviam sido entregues às autoridades ortodoxas, motivo que levou as Igrejas ortodoxas a acusar de proselitismo desleal os católicos de rito oriental<sup>123</sup>. Foi desta forma que o próprio diálogo teológico católico-ortodoxo se viu ameaçado.

A questão do uniatismo acompanhou a Igreja Católica e as Igrejas Ortodoxas desde o início do seu diálogo, provocando, inclusivamente, profundas desuniões<sup>124</sup>. Estes factos não deixaram de funcionar como uma fonte de conflito e sofrimento, marcando decisivamente a consciência colectiva e a memória histórica de ambas as Igrejas.

Um documento publicado em 1993, saído da sessão plenária de Balamand (Líbano) e tendo como título «O Uniatismo: método de união no passado e procura actual da plena comunhão»<sup>125</sup>, reitera a convicção, já anteriormente manifestada pela Comissão Mista, de rejeitar o uniatismo como método de procura da unidade, na medida em que se opõe à própria tradição comum das Igrejas. O documento de Balamand foi a primeira tentativa de tratar directa e oficialmente esta temática tão delicada, algo que será retomado apenas em

---

<sup>121</sup> Entendem-se por Igrejas Uniatas as Igrejas Católicas orientais que reconhecem o primado do Papa e estão em comunhão com Roma, mantendo a sua constituição e espiritualidade, bem como algumas particularidades canónicas, litúrgicas e disciplinares.

<sup>122</sup> Cf. *Dialogo entre la Iglesia Catolica*, in GONZÁLEZ MONTES, A. (ed.), *Enchiridion Oecumenicum*, 295.

<sup>123</sup> Cf. *Dialogo entre la Iglesia Catolica*, in GONZÁLEZ MONTES, A. (ed.), *Enchiridion Oecumenicum*, 295.

<sup>124</sup> Cf. CMI, *Relacion de la sexta reunion plenaria*, 323. Não se deve esquecer, aqui, o caso da Rússia e do testemunho ‘heróico’ oferecido pelos uniatas eslavos no tempo do comunismo (1917-1989), quando o Patriarcado de Moscovo se aliou à política estalinista e anexou a si as Igrejas Uniatas, abolindo a sua hierarquia e apossando-se de seus bens. Vivendo nas catacumbas, e sofrendo a perseguição e o martírio, milhares desses católicos testemunharam com o sangue a sua fidelidade a Roma. Tudo isso é uma página virada da história, mas continuam abertas muitas cicatrizes, especialmente na Ucrânia e na Geórgia e é, ainda hoje, a causa principal do desentendimento entre Roma e Moscovo.

<sup>125</sup> Cf. CMI, *L'uniatisme, méthode d'union du passé, et la recherché actuelle de la pleine communion*, in La Documentation Catholique 2077 (1993), 711-714.

2000. No entanto, a sua recepção não foi pacífica. Por exemplo, a Igreja Ortodoxa grega condenou o documento e reclamou como única solução para o problema a supressão das Igrejas orientais católicas<sup>126</sup>.

Mas o próprio documento não deixa de sustentar, por um lado, que as Igrejas orientais católicas têm o direito a existir e a actuar, a fim de responder aos desejos espirituais dos seus fiéis; por outro, afirma que em ambas as Igrejas a salvação é possível, o que deve conduzir a uma liminar rejeição do proselitismo<sup>127</sup>.

Dada esta conjuntura, o diálogo oficial sofre um *ralenti* de sete anos, parecendo claro que «o caminho até à comunhão plena de ortodoxos e católicos não passa pela erecção de novas Igrejas de tipo ‘uniata’: é outra a eclesiologia que impulsiona a doutrina do Concílio Vaticano II e a praxis de João Paulo II no seu diálogo com os orientais»<sup>128</sup>. Mas não se pode ignorar que para as Igrejas católicas de rito bizantino a comunhão com o Bispo de Roma é uma questão de fé e não de mera natureza canónica.

Em 2000, na cidade de Baltimore, a Comissão Comum voltou a reunir-se em torno do tema «A eclesiologia e as implicações canónicas do uniatismo». Os efeitos não foram os mais desejados, tendo em conta que não foi possível obter um acordo acerca do fundamento teológico do uniatismo. Decidiu-se, então, não publicar uma declaração comum, deixando mais informações ao critério das respectivas Igrejas, desde que isso não obstaculizasse a continuação pacífica do diálogo<sup>129</sup>.

Até 2006, deu-se uma interrupção no diálogo oficial, surgindo somente alguns gestos e palavras circunstanciais que procuravam amenizar a cisão já existente. Esta consciência adquiriu novo alcance sobretudo no lado ortodoxo, já que os membros da alta hierarquia destas Igrejas procuraram encontrar um consenso acerca do uniatismo; porém, chegaram à conclusão de que esta questão não seria resolvida independentemente das

---

<sup>126</sup> ROBERSON, R., *De Patmos à Belgrade*, 348.

<sup>127</sup> Cf. CMI, *L'uniatisme*, 712.

<sup>128</sup> RODRIGUEZ, P., *El dialogo teologico*, 260.

<sup>129</sup> ROBERSON, R., *De Patmos à Belgrade*, 350.

questões subjacentes à doutrina do primado do Papa e o seu exercício no seio da Igreja universal<sup>130</sup>.

Esta situação de impasse foi desbloqueada apenas em 2006, com a realização de uma sessão plenária em Belgrado, a convite da Igreja Ortodoxa da Sérvia. Esta reunião marcou, de facto, uma inversão decisiva na história do diálogo, uma vez que, como se verá, a sessão de Belgrado constituiu um preâmbulo à questão mais pertinente da contenda entre católicos e ortodoxos: o papel do Bispo de Roma na Igreja de Deus e na comunhão das Igrejas locais<sup>131</sup>.

### **2.2.5. A sessão plenária de Belgrado (2006)**

A sessão plenária de Belgrado teve o condão de reatar o debate teológico católico-ortodoxo interrompido pela questão do uniatismo, nomeadamente os aspectos eclesiológicos mais pertinentes. É uma fase essencial na relação entre ambas as tradições, que traria, mais tarde, desenvolvimentos importantes em Ravena (2007). Por isso, o texto estudado em Belgrado constitui um preâmbulo à questão mais fracturante na relação entre as Igrejas, que é o papel do Bispo de Roma. O tema a debater foi formulado da seguinte forma: «Consequências eclesiológicas e canónicas da natureza sacramental da Igreja. Conciliaridade e autoridade na Igreja». Nesta sessão plenária foram estabelecidas plataformas de diálogo relevantes, desde logo a compreensão da conciliaridade e autoridade a partir de três níveis: o local (as dioceses), o regional (metrópoles e Patriarcados) e o universal<sup>132</sup>.

---

<sup>130</sup> Cf. ROBERSON, R., *De Patmos à Belgrade*, 351.

<sup>131</sup> FORTINO, E., *Le dialogue théologique entre catholiques et orthodoxes*, in *ISTINA* 51 (2006) 341.

<sup>132</sup> Cf. FORTINO, E., *Le dialogue théologique*, 341.

Na perspectiva de uma eclesiologia de comunhão (da Igreja local), a Comissão Comum considera que todos os membros de uma diocese estão ao serviço uns dos outros. Essa comunhão não é uma realidade abstracta, mas faz-se, de acordo com o Evangelho e a Tradição, na relação espiritual e canónica com o bispo, que é o *protos* (primeiro) e a *kephalê* (cabeça) da Igreja local. Só desta forma se garante a unidade da Igreja local e a sua relação com as demais Igrejas locais<sup>133</sup>, pois estas não são ilhas isoladas umas das outras, mas situam-se num quadro mais amplo que é o da Igreja universal.

Se a primeira realidade conhecida, e talvez por isso a mais comum, é a Igreja local, não se pode ignorar o desenvolvimento e a complexidade que se foi verificando ao longo da história da Igreja, fruto do próprio crescimento da Igreja mas também da diversidade que se foi tornando apanágio da mesma. Foi assim que surgiram os reagrupamentos de Igrejas locais, tais como as metrópoles e os Patriarcados com os seus sínodos, e, no Ocidente, embora bastante mais tarde, as conferências episcopais regionais e nacionais<sup>134</sup>. Esta diversidade encontra-se patente não só entre católicos e ortodoxos, mas igualmente no próprio seio da Igreja Católica, como se deduz da existência de dois códigos de direito canónico (um para a Igreja Latina e outro para as Igrejas Orientais Católicas).

Ora a sessão de Belgrado debruçou-se unicamente sobre estes dois níveis (o local e o regional), deixando para uma sessão posterior o nível universal e as respectivas estruturas de comunhão, com a concentração do debate na questão do *protos* na Igreja a nível universal, nomeadamente o primado de Roma. No entanto, a prossecução do diálogo encontrou algumas dificuldades advindas do seio ortodoxo, motivadas pela difícil aceitação e compreensão, por parte da delegação russa, da *taxis* ou ordem tradicional no

---

<sup>133</sup> Cf. FORTINO, E., *Le dialogue théologique*, 341. A este respeito merece uma menção particular a obrigatoriedade de estarem presentes três ou pelo menos dois bispos na ordenação de um novo bispo, aspecto que ajuda a compreender este nexos intrínseco entre os bispos e suas Igrejas locais na busca da comunhão (universal).

<sup>134</sup> Cf. FORTINO, E., *Le dialogue théologique*, 341.

seio das Igrejas ortodoxas, nomeadamente o primado de honra reconhecido ao Patriarcado de Constantinopla<sup>135</sup>.

### 2.3. O documento de Ravena (2007)

Na continuidade da sessão plenária de Belgrado, a reunião da Comissão Mista em Ravena, em 2007, marcou o início de uma nova fase dentro do processo de diálogo católico-ortodoxo e constitui o texto-chave, até agora, para a reflexão sobre o tema deste estudo: a questão do primado do Bispo de Roma. De facto, o documento publicado na sequência desta reunião, sob o título «As consequências eclesiológicas e canónicas da natureza sacramental da Igreja: comunhão eclesial, conciliaridade e autoridade»<sup>136</sup>, retoma os objectivos e o esboço há anos previstos pela Comissão e que foram interrompidos devido à questão do uniatismo. O próprio documento de Ravena traça, logo na introdução<sup>137</sup>, um esboço daquilo que foi o diálogo efectuado ao longo dos anos, mostrando como a interrupção dos trabalhos não coincidiu com a cessação da relação entre Igreja Católica e Igrejas Ortodoxas<sup>138</sup>. Esta sessão teve a participação de 50 dos 60 elementos da Comissão: 27 eram católicos, 23 ortodoxos<sup>139</sup>.

---

<sup>135</sup> Cf. FORTINO, E., *Le dialogue théologique*, 342.

<sup>136</sup> Cf. CMI, *Le conseguenze eclesiológicas e canónicas della natura sacramentale della Chiesa: Comunione ecclesiale, Conciliarità e autorità*, Ravena, 2007, in [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/chrstuni/ch\\_orthodox\\_docs/rc\\_pc\\_chrstuni\\_doc\\_20071013\\_documento-ravenna\\_it.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_20071013_documento-ravenna_it.html) (consultado a 15/09/10)

<sup>137</sup> Nn. 1-4.

<sup>138</sup> Cf. BOWEN, F., *Ravenna 2007 dans la marche du dialogue théologique catholique-orthodoxe*, in *Istina* 53 (2008), 270.

<sup>139</sup> Cf. SALACHAS, D., *Conciliarità e sinodalità. Per affrontare il problema del primato*, in *Il Regno* 1023 (2007) 664. A sessão ficou ainda marcada pela ausência de representantes do Patriarcado de Moscovo, devido a questões relacionadas com a presença da Igreja da Estónia, declarada autónoma pelo Patriarcado Ecuménico de Constantinopla sob a rejeição de Moscovo. Naturalmente, esta tensão interna no seio da Ortodoxia não atinge a Igreja Católica, nem põe em causa o diálogo e a discussão teológica, mesmo que pudesse vir a complicar o futuro do diálogo e a aceitação final do documento aprovado em Ravena. Cf. SALACHAS, D., *Conciliarità e sinodalità*, 664.

A constatação de que se trata de uma nova fase do diálogo advém de uma mudança na centralidade dos temas em debate. Se a primeira intuição da Comissão foi partir das tradições comuns a ambas as Igrejas, em Belgrado e sobretudo em Ravena a tónica do diálogo foi colocada nos aspectos eclesiológicos mais divergentes, nomeadamente os que dizem respeito à autoridade e conciliaridade, que tem no papel atribuído ao Bispo de Roma a sua ‘pedra de toque’.

### **2.3.1. O percurso histórico-genético do documento de Ravena**

Como afirma T. Pott, o documento de Ravena constitui uma «base sólida para futuras discussões sobre a questão do primado num nível universal da Igreja»<sup>140</sup>. Por isso, ele não encerra o debate do tema, mas apresenta já alguns elementos que abrem novas perspectivas e representam uma maior abertura recíproca. No fundo, o documento insere-se no contexto de uma maior maturidade eclesiológica tanto por parte dos ortodoxos, sobretudo no que respeita à redescoberta de uma eclesiologia eucarística diferente da postulada por Afanassieff, como por parte dos católicos, neste caso como fruto da recepção do Concílio Vaticano II e da afirmação de uma eclesiologia de comunhão. É por isso que Bruno Forte, membro da Comissão Mista, afirma que «o ponto de partida é o consenso alcançado entre católicos e ortodoxos em matéria eclesiológica, particularmente a perspectiva de uma eclesiologia eucarística de comunhão»<sup>141</sup>.

O documento saído da sessão plenária de Ravena não pode ser desenquadrado de toda a história de diálogo da Comissão Mista. Conforme indica Fortino, «o documento acordado em Ravena vem de longe, mas insere-se coerentemente no trabalho já efectuado

---

<sup>140</sup> POTT, T., *Le document de Ravenne – présentation et texte*, in *Istina* 4 (2007) 576.

<sup>141</sup> FORTE, B., *Comunione ecclesiale, conciliarità e autorità nel dialogo cattolico-ortodosso*, in <http://www.chiesacattolica.it/ccl-new-v3/s2magazine/AllegatiArt/17/Forte.doc>, 1 (consultado a 13/02/11).

pela Comissão Mista»<sup>142</sup>. É nesse sentido que o documento parte dos resultados já registados no diálogo e das suas afirmações, consideradas como um todo coerente. Depois de ter centrado os seus trabalhos em temas ligados à eclesiologia, nomeadamente na perspectiva da Igreja como comunhão, como comunidade eclesial fundada na unidade da fé, da vida sacramental e do ministério, agora a Comissão pretende ver que formas e modos de exercício do primado são conciliáveis entre ambos. Daqui emergem as três perguntas essenciais às quais o documento procura dar resposta e que vêm elencadas no número 3 do referido documento:

- De que modo as estruturas institucionais reflectem visivelmente o mistério da *koinonia*?
- De que modo é que a vida da Igreja manifesta a sua estrutura sacramental?
- Qual é a relação entre a autoridade, inerente a cada instituição eclesial, e a conciliaridade, que deriva do mistério da Igreja como comunhão?

Refere Bowen que «uma das principais intuições do plano inicial do diálogo foi partir de elementos que as tradições católica e ortodoxa têm em comum, na convicção de que católicos e ortodoxos devem tomar viva consciência de tudo aquilo que os une, mesmo antes de avaliar numa justa dimensão e importância as diferenças que ainda os separam»<sup>143</sup>. O mesmo autor afirma ainda que, «no decurso da troca de opiniões, criou-se uma atmosfera fraterna quase espontânea em Belgrado e que se consolidou em Ravena»<sup>144</sup>. Naturalmente, a complexidade dos temas exige alguma subtilidade no seu tratamento, devido às experiências dolorosas do passado que ainda persistem na memória, sobretudo dos

---

<sup>142</sup> FORTINO, E., *Dialogo teologico cattolico-ortodosso. Exegesi del Quinto Documento della Commissione Mista Internazionale*, in <http://www.jemi.it/approfondimenti/attualitainmenu-45?start=115>, 1 (consultado a 13/02/11).

<sup>143</sup> BOWEN, F., *Ravenne 2007*, 271.

<sup>144</sup> BOWEN, F., *Ravenne 2007*, 271.

ortodoxos; por isso, notou-se alguma hesitação por parte destes na abordagem de temas como a autoridade na Igreja Católica<sup>145</sup>.

Percebe-se no texto que houve interpelação recíproca acerca da questão do primado a nível universal, mas o documento salvaguarda as posições defendidas por ambos, sem fazer pender a balança para um ou outro lado e preferindo manter e respeitar a prática existente. Algumas afirmações revelam já alguma abertura e desejo de aproximação a um entendimento sobre a temática, mas as consequências visíveis, pelo menos em termos prático-pastorais, são muito residuais. É verdade que o texto não trouxe grandes novidades em termos de acordo teológico, mas permitiu que começasse a nascer a convicção profunda de que somos irmãos e irmãs<sup>146</sup>.

Uma das causas mais favoráveis para que este documento se tornasse uma realidade prende-se com aquilo que Bruno Forte afirma ser a «renovação da eclesiologia ortodoxa»<sup>147</sup>, nomeadamente a superação do pensamento de alguns teólogos ortodoxos que se opunham ao que designavam de ‘eclesiologia universalista’ e que teve como maior vulto Nicolai Afanassieff. A sua teologia privilegiava uma ‘eclesiologia eucarística’ que reconhecia a catolicidade e unidade da Igreja na celebração da Eucaristia numa Igreja local presidida por seu bispo. Mas não reflectia nem resolvia suficientemente a questão como, do ponto de vista empírico, se realiza e vive a unidade da Igreja de Deus.

É neste contexto de debate até intra-ortodoxo que surge a questão do primado para a unidade da Igreja, após se ter percebido que um primado absoluto da Eucaristia era uma perspectiva unilateral e não seria suficiente para uma comunhão plena<sup>148</sup>. O documento de Ravena procura aprofundar estas questões a partir do que havia sido o diálogo até ali, recuperando as noções de sinodalidade e de autoridade, para que melhor se possa efectuar

---

<sup>145</sup> Cf. BOWEN, F., *Ravenne* 2007, 273.

<sup>146</sup> Cf. POTT, T., *Le document de Ravenne*, 573.

<sup>147</sup> FORTE, B., *Comunione ecclesiale, conciliarità e autorità*, 2.

<sup>148</sup> Cf. FORTE, B., *Comunione ecclesiale, conciliarità e autorità*, 3-4.

uma aproximação teológica e pastoral à questão do primado no âmbito universal. Um desses caminhos de clarificação foi não só a revalorização da figura do bispo mas também a inserção do primado em estruturas de comunhão, como os sínodos e os concílios. Afinal, afirma o número 43 que «primado e conciliaridade são reciprocamente interdependentes», devendo o primado, por isso, ser considerado na óptica «da conciliaridade e, analogamente, a conciliaridade no contexto do primado». É neste sentido que a Ortodoxia reconhece a importância e o papel do Bispo de Roma como «*protos* entre os Patriarcas»<sup>149</sup>, de acordo com a tradição canónica e eclesial do primeiro milénio. Porém, o mesmo não se aplica à configuração que o papado foi assumindo ao longo dos tempos e suas respectivas prerrogativas enquanto *protos*.

### **2.3.2. Apresentação geral do documento de Ravena**

O presente documento comporta duas partes principais: numa primeira instância, debruça-se sobre os fundamentos da conciliaridade e da autoridade, relevando inclusivamente algumas questões terminológicas; num segundo momento, o documento aborda a tríplice actualização da conciliaridade e da autoridade, nos níveis local, regional e universal.

A primeira parte<sup>150</sup> aprofunda, então, as noções de conciliaridade (ou sinodalidade, termo mais familiar à tradição ortodoxa) e de autoridade no quadro de uma eclesiologia de comunhão, com base na Escritura e na Tradição viva<sup>151</sup>, sem, no entanto, introduzir elementos novos, quer no lado ortodoxo quer no lado católico. A preocupação com esta temática deriva do esforço no sentido de mostrar e relevar os instrumentos de comunhão

---

<sup>149</sup> DR 41.

<sup>150</sup> DR 5-17.

<sup>151</sup> Cf. BOWEN, F., *Ravenna 2007*, 272.

existentes durante o período da Igreja indivisa, colhendo no primeiro milénio alguns elementos que possam funcionar como condição de possibilidade para a comunhão plena na actualidade. Assim, o documento mostra que o sentido da conciliaridade/sinodalidade brota do próprio mistério trinitário. Nesta ideia chave, e tendo como suporte a relação intratrinitária, afirma-se como comum que a «sinodalidade da Igreja não exclui a autoridade, antes a exige como sua própria condição e garantia»<sup>152</sup>. O número 5 refere, inclusivamente, que a ordem hierárquica entre as diferentes Igrejas locais encontra a sua raiz na distinção das três pessoas da Santíssima Trindade: assim como as designações de ‘segunda’ ou ‘terceira’ pessoas não implicam necessariamente uma diminuição ou subordinação de umas face a outras, também a ordem das Igrejas locais não implica desigualdade na sua natureza eclesial.

A concepção de conciliaridade ou sinodalidade surge, assim, inserida na natureza mais profunda da Igreja, exprimindo a catolicidade da mesma Igreja na comunhão das Igrejas locais entre si<sup>153</sup>. O próprio termo é aqui compreendido numa acepção mais ampla, dizendo respeito não só à assembleia dos bispos mas a todos os membros da Igreja. Assenta, pois, na corresponsabilidade de todos no seio da Igreja, numa interacção contínua entre este *sensus fidelium* e autoridade.

Já o conceito de autoridade (*exousia*) reveste-se de um carácter ministerial, isto é, enquadra-se num dinamismo de serviço, diaconia. Uma vez que bebe da autoridade de Cristo, a autoridade da e na Igreja é um dom do Espírito<sup>154</sup>, e não tanto uma posse privada ou um instrumento de dominação, devendo estar submetida à diaconia do amor.

A segunda parte – a parte mais significativa do documento – debruça-se sobre a trílice actualização da conciliaridade e da autoridade nos níveis local, regional e universal, que compreende uma parte mais significativa do documento. Sendo a

---

<sup>152</sup> FORTE, B., *Comunione ecclesiale, conciliarità e autorità*, 9.

<sup>153</sup> DR 10.

<sup>154</sup> DR 13.

conciliaridade/sinodalidade uma característica da comunhão eclesial, a autoridade encontra-se ao serviço desta. É por isso que o documento procura apontar o modo possível de coordenação de ambas na vida da Igreja, distinguindo os três níveis de configurações eclesiais: «o nível da Igreja local em torno ao seu bispo; o nível de uma região que compreende um certo número de Igrejas locais limítrofes; e o nível de toda a terra habitada, que abraça todas as Igrejas locais»<sup>155</sup>.

Neste âmbito, quer católicos quer ortodoxos estão em sintonia no que toca ao papel decisivo atribuído à autoridade do bispo enquanto aquele que preside à Igreja de Deus reconhecida em cada Igreja local<sup>156</sup>. Mesmo que se faça menção da pertinência da estrutura sinodal ou conciliar na Igreja, alargada a todo o Povo de Deus, o bispo não deixa de ser o «*protos* e a cabeça (*kephalê*) da Igreja local», à qual todos devem obediência<sup>157</sup>.

Mas visto que «a diocese não é uma ilha»<sup>158</sup>, o documento reflecte igualmente sobre o nível regional e a comunhão necessária entre as Igrejas vizinhas e limítrofes. Aqui começa a surgir já alguma dissimetria entre católicos e ortodoxos, nomeadamente em termos práticos, sem que porém haja, da parte de ambos, dificuldade em «afirmar o seu acordo fundamental sobre a natureza da conciliaridade a este nível nem sobre os princípios do seu exercício, sobretudo no decurso do primeiro milénio»<sup>159</sup>. A necessidade desta comunhão intereclesial, cujo serviço à unidade é exercido sobretudo pelo bispo, vê-se, por exemplo, na obrigatoriedade da presença de três ou mais bispos na ordenação episcopal de algum presbítero. É ainda neste contexto da dimensão regional que se inserem as estruturas de comunhão orgânica, como as metrópoles e os Patriarcados, que, por seu turno, fazem

---

<sup>155</sup> DR 17.

<sup>156</sup> DR 18.

<sup>157</sup> DR 20.

<sup>158</sup> DR 22.

<sup>159</sup> BOWEN, F., *Ravenne 2007*, 274.

emergir o «tema da conciliaridade/sinodalidade e da autoridade como interdependência na comunhão»<sup>160</sup>.

O tema do primado ganha aqui contornos mais claros, uma vez que é dito explicitamente que «os bispos de cada nação devem reconhecer qual é o primeiro entre eles, e considerá-lo a sua cabeça, não fazendo nada de importante sem o seu consenso; qualquer bispo pode apenas fazer aquilo que diz respeito à sua diocese e aos territórios que dela dependem. Mas o *protos* nada pode fazer sem o consenso de todos»<sup>161</sup>. É o que sucede no caso dos metropolitas e dos Patriarcas. Visto que o colégio apostólico é de natureza sinodal, o documento reforça aqui a premissa de uma responsabilidade partilhada, não só na presença de todo o episcopado nos sínodos realizados como também na consciência de que o bispo deve ser «responsável pela Igreja inteira juntamente com todos os seus colegas na mesma e única missão apostólica»<sup>162</sup>. Se nos primeiros séculos da Igreja esta realidade se consubstanciou na criação de Patriarcados, ao longo da história adquiriu novas configurações e formas de comunhão: no Oriente, novos Patriarcados e Igrejas autocéfalas; no Ocidente, e mais recentemente, as Conferências Episcopais<sup>163</sup>, conforme já foi referido anteriormente.

Entre os números 32 e 44, o documento debruça-se sobre o nível universal da comunhão eclesial. De acordo com Bruno Forte, é um momento importante da história do diálogo entre católicos e ortodoxos, pois é a primeira vez em que a questão do primado na Igreja universal é analisada formalmente por representantes de ambas as Igrejas<sup>164</sup>. O número 32 começa por referir que também a Igreja regional não permanece fechada em si mesma, mas está em comunhão com todas as Igrejas locais do mundo, «com aquelas

---

<sup>160</sup> FORTINO, E., *Dialogo teologico*, 4.

<sup>161</sup> DR 24.

<sup>162</sup> DR 27.

<sup>163</sup> DR 29. Mesmo que o documento e até alguns autores apontem este esforço do Ocidente em desenvolver formas de colegialidade, não se pode, contudo, comparar as Conferências Episcopais, no que respeita ao seu exercício e estatuto, aos acontecimentos sinodais do Oriente.

<sup>164</sup> Cf. FORTE, B., *Comunione ecclesiale*, 13.

actualmente presentes no mundo, aquelas que existiam desde o início, aquelas que existirão no futuro, e com a Igreja já presente na glória». Assim se evidencia a exigência de exprimir e servir a unidade a nível universal, fundada na única fé e na única Eucaristia e garantida pelo único ministério apostólico<sup>165</sup>.

Aqui pode ver-se como, ao longo da história, os concílios, sobretudo os ecuménicos, revestiram um papel decisivo, conforme se percebe pela comunhão existente no primeiro milénio. Eles visavam a comunhão universal e tomavam decisões de carácter normativo e vinculativo, sobretudo no que diz respeito à doutrina<sup>166</sup>. As relações entre os bispos foram sendo essenciais para a manutenção da comunhão eclesial, mormente através de «consultas, cartas de apelo a outras sedes, especialmente a de Roma, que exprimem a solidariedade criada pela *koinonia*»<sup>167</sup>. Desta forma se reitera a existência de uma ordem hierárquica, já antiga, nas próprias sedes episcopais, não constituindo problema a afirmação de Roma como aquela Igreja que ocupa o lugar mais relevante, uma vez que também já no primeiro milénio o seu bispo era visto como o *protos* entre os Patriarcas<sup>168</sup>.

Este é provavelmente o ponto mais avançado do diálogo, uma vez que se trata de uma afirmação comum a católicos e ortodoxos e não só aos primeiros. Como o mesmo documento refere, há um reconhecimento comum do primado, e de forma particular do Bispo de Roma. Porém, esse reconhecimento comum não se aplica à questão das prerrogativas a ele associadas. Apesar desta aproximação, a complexidade do tema requer um estudo mais aprofundado de âmbito teológico-pastoral, coisa que neste momento a Comissão Mista tem procurado fazer ao enunciar como questão central do diálogo e estudo o papel do Bispo de Roma no primeiro milénio.

---

<sup>165</sup> DR 33.

<sup>166</sup> DR 35.

<sup>167</sup> DR 40.

<sup>168</sup> DR 41.

### 2.3.3. O Bispo de Roma como «*protos*»: consequências para o diálogo

A afirmação chave de todo o documento vem consubstanciada, conforme já foi referido, no número 41. Eis como ele vem enunciado:

«Ambas as partes concordam com o facto de que tal ‘taxis’ canónica era reconhecida em toda a época da Igreja indivisa. Também concordam no facto de que Roma, enquanto Igreja que ‘preside à caridade’, segundo a expressão de Santo Inácio de Antioquia, ocupava o primeiro lugar na ‘taxis’, e que o Bispo de Roma é, portanto, o *protos* entre os Patriarcas. Todavia, eles não estão de acordo acerca da interpretação dos testemunhos históricos desta época naquilo que diz respeito às prerrogativas do Bispo de Roma enquanto *protos*, questão compreendida de modos diversos já no primeiro milénio»<sup>169</sup>.

A questão primordial que daqui resulta é a abertura para um primado de cariz universal, possibilidade até agora não suficientemente considerada do lado ortodoxo. Não se trata de uma afirmação doutrinal e teológica, mas não deixa de constituir um marco relevante no diálogo actual, já que resulta de um documento conjunto entre católicos e ortodoxos. Aliás, Thomas Pott, num texto de apresentação do documento de Ravena, sublinha que «não se diz em lado algum que os ortodoxos reconhecem o primado do Papa de Roma nem mesmo que eles reconhecem uma autoridade universal no seio da Igreja, ou até mesmo um primado na Igreja universal. O documento fala, pelo contrário, da autoridade a cada nível de Igreja (...), caracterizada hoje em dia pela existência de um *protos* (πρωτος) ou *kefalê* (κεφαλη), prática firmemente fundada na tradição canónica da Igreja»<sup>170</sup>.

Falar de primado em sentido geral não equivale a dizer primado de Roma, sobretudo do lado ortodoxo. Esta afirmação do número 41 não vem encerrar a questão, mas vem antes dar um novo enquadramento e suscitar novas possibilidades. Neste momento,

---

<sup>169</sup> DR 41.

<sup>170</sup> POTT, T., *Le document de Ravenne*, 576.

por exemplo, não haverá dúvidas de que os católicos reconhecem o princípio da conciliaridade<sup>171</sup> a nível universal; porém, o mesmo não se poderá dizer quanto a uma possibilidade de exercício do primado do Bispo de Roma de forma conciliar<sup>172</sup>.

Primeiro que tudo, e não questionando a importância da afirmação do documento, importa saber de que primado é que o texto fala a propósito do Bispo de Roma. É que as expressões usadas são «o *protos* entre os patriarcas», no número 41, ou «o *protos* dos bispos das sedes maiores», no número 44. Não há referência, por isso, a nenhum primado de jurisdição directa sobre o todo da Igreja, bispos e fiéis, distinção que não é indiferente para os ortodoxos. Como afirma Bowen, «os seus reagrupamentos de Igrejas locais no seio dos patriarcados e Igrejas autocéfalas têm uma identidade bem clara e distinta: é entre os *protoi* destes reagrupamentos que o bispo de Roma é o *protos* a nível universal»<sup>173</sup>.

Efectivamente, mesmo que este documento conduza a uma aproximação teológica, o entendimento e o exercício do primado permanece diferente no Oriente e no Ocidente, sobretudo na necessária interdependência recíproca entre primado e conciliaridade e na formulação dos fundamentos escriturísticos e teológicos. Já o número 43 havia referido que «a conciliaridade a nível universal, exercida nos concílios ecuménicos, implica um papel activo do Bispo de Roma, qual *protos* entre os bispos das sedes maiores, no consenso da assembleia dos bispos». As conferências episcopais no seio da Igreja latina não têm identidade nem autoridade comparáveis com «aqueles que seriam os *protoi* no seio desta Igreja latina pela qual o Bispo de Roma seria o *protos* a nível universal»<sup>174</sup>. É grande a dissimetria existente a nível regional entre os sínodos patriarcais e as conferências episcopais.

Neste momento, continuam a existir mais perguntas que respostas. Algumas delas são colocadas por Bowen:

---

<sup>171</sup> Colegialidade talvez exprima melhor a concepção católica da questão.

<sup>172</sup> Cf. BOWEN, F., *Ravenne 2007*, 276.

<sup>173</sup> BOWEN, F., *Ravenne 2007*, 276.

<sup>174</sup> BOWEN, F., *Ravenne 2007*, 276.

«Para um melhor equilíbrio do exercício do primado do Bispo de Roma, convém que se reconheça uma identidade e autoridade mais fortes às conferências episcopais? Ou deverá orientar-se para um exercício profundamente diferente deste primado no Oriente e no Ocidente, sendo o Bispo de Roma o único *protos* em toda a Igreja latina ao redor do mundo, e ter juntamente com ele vários *protoi* no Oriente? Questão inevitável: como conciliar estas duas configurações também diferentes?»<sup>175</sup>.

O diálogo actual encontra-se neste ponto. Com efeito, só quando católicos e ortodoxos tiverem uma imagem precisa e exacta da vida eclesial do outro é que poderão avançar para a redescoberta da comunhão e para a elaboração das estruturas canónicas requeridas por ela. Sabendo que a estrutura essencial da Igreja tem que ser salvaguardada e mantida, o reconhecimento da diversidade é um dos elementos que tem que estar presente nesta procura da comunhão. Se a questão que impede a unidade plena é o primado do Bispo de Roma, conforme atestam os teólogos católicos e ortodoxos, então a urgência é encontrar um modo de exercício que não anule a tradição canónica quer da Igreja latina quer das Igrejas Ortodoxas. Diz Bruno Forte que «para que haja Igreja, é necessário que se dê sempre um *protos*, que seja considerado também como ‘cabeça’ (*kephalé*), e que garanta a unidade de pensamento na fé para o louvor de Deus»<sup>176</sup>.

## **2.4. A recepção de Ravena: desenvolvimentos recentes**

Ravena constituiu, sem dúvida, um marco importante no diálogo católico-ortodoxo, fixando-se, conforme já foi referido, como uma base sólida para o futuro do diálogo. Porém, não se deve exagerar no alcance da convergência atingida neste ponto. As questões mais complexas ainda estão para vir, nomeadamente com a reflexão actual acerca do

---

<sup>175</sup> BOWEN, F., *Ravenna 2007*, 276.

<sup>176</sup> FORTE, B., *Comunione ecclesiale, conciliarità e autorità*, 11.

«Papel do Bispo de Roma na comunhão da Igreja no primeiro milénio». Assim o manifesta o próprio documento de Ravena, no número 45, ao elencar uma série de questões a serem debatidas pela Comissão Mista:

«Resta estudar, de modo mais aprofundado, a questão do papel do bispo de Roma na comunhão de todas as Igrejas. Qual é a função específica do bispo na ‘primeira sé’ numa eclesiologia de comunhão, tendo em vista o que afirmámos no presente acerca da conciliaridade e autoridade? De que modo o ensino sobre o primado universal do Concílio Vaticano I e do Vaticano II pode ser compreendido e visto à luz da prática eclesial do primeiro milénio?»<sup>177</sup>.

O documento não diz nada de verdadeiramente novo do ponto de vista doutrinal, mesmo naqueles números considerados decisivos para o desenvolvimento do diálogo, como o 41, o 43 e o 44. O que se deve ressaltar é que se trata da primeira vez na história recente das Igrejas que estes elementos são afirmados de maneira assim tão clara e a um nível oficial, e sobretudo que ele foi feito em comum por ortodoxos e católicos. Além disso foi a primeira vez que os ortodoxos se abriram a uma ‘instância’ de autoridade a nível universal, o que não deixa de ser significativo.

Neste sentido, Ravena lançou vários desafios, quer a católicos quer a ortodoxos: por um lado, as Igrejas Ortodoxas devem clarificar mais profundamente a questão do primado a nível universal; por outro, os católicos devem reflectir mais claramente sobre o problema da sinodalidade ou conciliaridade, nomeadamente a nível universal. Isto demonstra como o percurso será muito longo, tanto mais que, para além da questão do primado, os factores de divisão não se situam só a nível teológico, mas antes na memória dolorosa do passado e nas repercussões políticas e sociais que trouxe. Permanece, hoje, um «desacordo essencial entre católicos e ortodoxos acerca da interpretação a dar à autoridade e às competências do Bispo de Roma na comunhão universal das Igrejas, enquanto

---

<sup>177</sup> DR 45.

primeiro na hierarquia, durante o primeiro milénio da Igreja indivisa.»<sup>178</sup>. Efectivamente, a importância da colegialidade no primeiro milénio pressupõe um papel activo do Bispo de Roma, que prevê, porém, uma condescendência dos outros Patriarcas para que uma decisão possa assumir um carácter ecuménico.

Hoje em dia a Comissão Mista debruça-se sobre este papel do Bispo de Roma no primeiro milénio. Num segundo momento, o projecto da Comissão é debruçar-se sobre o mesmo tema mas no segundo milénio, para em seguida proceder a uma síntese teológica<sup>179</sup>. Como se deduz do diálogo até agora efectuado, não é lícito separar a interpretação dos testemunhos históricos da visão teológica que lhe está subjacente, quer de uma parte quer de outra<sup>180</sup>. Todavia, permanece a convicção comum de que «as questões não sejam insuperáveis, se vistas sob o prisma da colegialidade dentro da qual se exerce o ministério de unidade do Bispo de Roma, como vem descrito na carta encíclica *Ut unum sint*»<sup>181</sup>.

A Comissão decidiu, após Ravena, manter o ritmo de uma sessão plenária de dois em dois anos, sendo que após uma reunião em Creta, no ano de 2008, foi elaborado um documento de trabalho comum para a sessão plenária de 2009, em Chipre. Simultaneamente foram sendo criadas outras comissões nacionais de diálogo católico-ortodoxo, como as da França e da América do Norte, que procuram aprofundar as questões e trazer novos dados ao diálogo.

---

<sup>178</sup> Cf. SALACHAS, D., *Conciliarità e sinodalità*, 666.

<sup>179</sup> Cf. BOWEN, F., *Ravenna 2007*, 281.

<sup>180</sup> Cf. BOWEN, F., *Ravenna 2007*, 281.

<sup>181</sup> SALACHAS, D., *Conciliarità e sinodalità*, 667.

## 2.5. Reacções oficiais pós-Ravena: Creta (2008)

Depois de Ravena, o diálogo teológico oficial prosseguiu e, como já se referiu, a Comissão Mista tem vindo a reunir-se para debater o tema «O papel do Bispo de Roma na comunhão da Igreja no primeiro milénio»<sup>182</sup>. Ainda não foram apurados todos os dados relativos a estes encontros nem foi redigido nenhum documento oficial. Contudo, encontra-se disponível, pelo menos de forma oficiosa (ou não oficial), aquele que se considera o documento de base para os trabalhos da Comissão. A leitura do mesmo pode ajudar a entrever os elementos principais do diálogo futuro, que parece apresentar alguns dos aspectos que podem desbloquear a situação de não-comunhão.

Se é verdade que no que concerne à doutrina do Papa não se pode exigir do Oriente mais do que aquilo que foi formulado e vivido no primeiro milénio, como salientou o então teólogo Joseph Ratzinger, numa conferência em Graz, na Áustria (1976)<sup>183</sup>, a Comissão deverá procurar redescobrir essas formas de exercício do primado, que, mesmo mantendo algumas divergências entre ambos, não impediam a unidade. Por isso, esse documento de trabalho não oficial enumera, no número 3, os quatro tópicos que servirão como base de discussão no diálogo em curso:

1. A Igreja de Roma, primeira sede;
2. O Bispo de Roma como sucessor de Pedro;
3. O papel do Bispo de Roma em tempo de crise na comunhão eclesial;
4. A influência de factores não teológicos.

---

<sup>182</sup> Cf. *The Role of the Bishop of Rome in the Communion of the Church in the first millenium*, in <http://eirenikon.wordpress.com/2010/02/01/the-role-of-the-bishop-of-rome-in-the-communion-of-the-church-in-the-first-millennium/> (consultado a 15/09/10).

<sup>183</sup> O texto no qual Joseph Ratzinger faz estas afirmações pode encontrar-se, no original alemão, em RATZINGER, J., *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, Erich Wewel Verlag, Munique, 2005, 209. Uma ulterior explicação do verdadeiro sentido destas afirmações foi feita pelo próprio teólogo alemão: cf. RATZINGER, J., *Chiesa, ecumenismo e politica. Nuovi saggi di ecclesiologia*, Edizioni Paoline, Milão, 1987, 75-79.

No que toca ao primeiro tópico<sup>184</sup>, o debate centra-se em torno da forma como Roma ia sendo reconhecida como a sede mais importante. Aí entram a solicitude epistolar do Bispo de Roma face a outras dioceses, no sentido de resolver algumas situações, bem como a obrigatoriedade de concordar com Roma, segundo a ‘regra da fé’ de Santo Ireneu. A questão da Pentarquia e do espírito colegial que presidia ao governo da Igreja também são temas a ser tratados.

Quanto ao Bispo de Roma como sucessor de Pedro<sup>185</sup>, é intenção da Comissão procurar nos cânones dos grandes concílios ecuménicos referências que ligam o Bispo de Roma à figura do Apóstolo Pedro. É uma questão mais exegética e teológica, que requer igualmente uma clarificação ao nível da sucessão apostólica e da Igreja local.

O terceiro tópico<sup>186</sup>, referente ao papel do Papa nos tempos de crise na comunhão eclesial, vai incidir sobre a sua primazia em ambiente sinodal e colegial, palco onde se exercia o primado do Bispo de Roma. Aí se deverá considerar o exercício do ministério papal na coordenação e estabilidade em matéria de fé e costumes, sobretudo como ‘porta voz’ dos concílios ecuménicos, bem como os cânones do Sínodo de Sárdica, em 342-3, que aponta alguns elementos importantes no que diz respeito às prerrogativas do Bispo de Roma.

Por fim, o documento de trabalho finaliza com a abordagem à influência de ‘factores não-teológicos’ (nn. 29-30), que deram azo a desenvolvimentos no exercício do ministério petrino por parte do Ocidente, e que não tiveram o mesmo acolhimento no Oriente. Nestes elementos contam-se aspectos de ordem política, cultural, histórica e sócio-económica, nomeadamente o facto de Roma ter sido capital do Império e, por conseguinte, ter juntado a primazia dos poderes temporal e espiritual.

---

<sup>184</sup> Nn. 4-15.

<sup>185</sup> Nn. 16-22.

<sup>186</sup> Nn. 23-28.

O objectivo deste documento é que se procure encontrar formas conciliáveis de exercício do primado, vendo como no primeiro milénio o Bispo de Roma já possuía prerrogativas que lhe eram próprias (e até exclusivas), mas que isso não foi impedimento para a unidade (na diversidade). Neste momento, aguardam-se os desenvolvimentos das sessões plenárias e a publicação de um documento oficial da Comissão Mista, que poderá elucidar melhor acerca do rumo do diálogo no futuro.

## CAPÍTULO III - PERSPECTIVAS DE FUTURO

Apesar dos avanços já verificados, sobretudo nestes últimos tempos, há a consciência de que o caminho é ainda longo para o restabelecimento da plena comunhão. O Cardeal Walter Kasper admite que «as Igrejas estão ainda muito longe do consenso», mas «a atmosfera que envolve a discussão mudou consideravelmente. Especialmente no mundo globalizado de hoje, a ideia de que deveria haver uma espécie de ministério de unidade da Igreja ganha corpo e desenvolve-se a nível ecuménico»<sup>187</sup>.

A concluir o presente estudo, este capítulo procurará apresentar o ponto da situação neste momento do diálogo, tendo como horizonte um exercício do primado que possa vir a ser efectivamente acolhido por ambos os lados, respondendo, assim, ao apelo do Papa João Paulo II na encíclica *Ut Unum sint*, onde convidava a «encontrar uma forma de exercício do primado que, sem renunciar de modo algum ao essencial da sua missão, se abra a uma situação nova»<sup>188</sup>.

### 3.1. Questionamentos e interpelações ao mundo ortodoxo

No diálogo teológico que a Comissão Mista tem vindo a realizar surgem dificuldades na tentativa de alcançar um consenso, quer por parte dos católicos quer por parte dos ortodoxos. Estes, de forma particular, em virtude da sua história e tradições próprias, não aceitam com facilidade o modo de exercício actual do papado, e reivindicam um renovamento do ministério petrino como condição *sine qua non* para a plena comunhão católica-ortodoxa. É neste âmbito que se insere a reflexão a desenvolver em seguida.

---

<sup>187</sup> KASPER, W., *Principes herméneutiques pour la relecture des dogmes de Vatican II. À la veille de la reprise du dialogue catholique orthodoxe*, in *Istina* 50 (2005) 341.

<sup>188</sup> UUS 95.

### 3.1.1. A distância histórico-cultural Oriente/Ocidente como pano de fundo

O reconhecimento do ‘serviço de Pedro’ na pessoa do Bispo de Roma foi um dado comum no decurso dos primeiros séculos do Cristianismo. Efectivamente, no diálogo com os ortodoxos fala-se muito frequentemente de um primado romano nos moldes do primeiro milénio. O Comité Misto Católico-Ortodoxo de França enuncia o seguinte, a propósito da pertinência das questões históricas e culturais na relação entre as Igrejas:

«Se temos privilegiado o período dos primeiros concílios ecuménicos não é porque se tratou do período da ‘Igreja indivisa’, mas mais profundamente porque se tratou daquilo que podemos definir como o ‘período de edificação da Igreja’, seguido imediatamente ao período apostólico normativo: isto equivale a dizer o tempo onde a Igreja, sob a condução do Espírito, formula a sua fé, elabora as suas liturgias, configura as instituições indispensáveis à sua vida de comunhão, ao mesmo tempo que reage aos perigos que a ameaçam e se inscreve nos contextos históricos, políticos e culturais do seu tempo para ser testemunha e transmissora da palavra do Evangelho»<sup>189</sup>.

Olhando para a generalidade das questões que dividem católicos e ortodoxos, percebe-se o peso que este distanciamento cultural tem: mais do que os factores teológicos, a separação é provocada por questões de ordem histórica, cultural e até de mentalidade. Estas diferentes sensibilidades não foram integradas num horizonte de unidade (que se distingue de uniformidade) e, por isso, conduziram à situação actual e está presente nela. É preciso recordar como «as comunicações entre os diversos povos naquelas épocas longínquas estavam bem longe do desenvolvimento de hoje, e por isso as Igrejas, sobretudo as que viviam em territórios mais isolados e privadas de contactos com outras comunidades cristãs, conheceram desenvolvimentos autónomos nos mais diversos campos, nos quais não se podiam confrontar e interagir com o que acontecia nas outras Igrejas»<sup>190</sup>.

---

<sup>189</sup> CMCO, *La primauté romaine*, 12.

<sup>190</sup> CERETI, G., *ABC das igrejas e confissões cristãs*, Paulus Editora, Lisboa, 2011, 15.

Não estranha, então, que as duas partes da Igreja tenham conhecido, no decurso dos séculos, evoluções distintas, porque a Igreja do Ocidente viveu a queda do Império e a progressiva conversão das populações bárbaras instaladas nos seus territórios, ao passo que a Igreja do Oriente seguiu as vicissitudes do Império Bizantino, que bem depressa se tornou um bastião da cristandade em confronto com as populações islâmicas<sup>191</sup>. Talvez por isso, Oriente e Ocidente evoluíram separadamente e não estiveram em condições de reconhecer a fé comum no meio de costumes e práticas tornados entretanto muito diversos<sup>192</sup>. A crescente secularização e democratização do Ocidente, bem como o progressivo afastamento da Igreja face ao poder político, não tiveram seguimento no Oriente, o que demonstra como as Igrejas enfrentam os problemas na sociedade de forma diversa.

Por isso, o primeiro milénio, que abarca a época dos Padres da Igreja, os símbolos da fé e os primeiros concílios, permanece como um tempo de referência e a tradição comum compreende também, e de forma particular, os sete concílios reconhecidos como ecuménicos pelas duas Igrejas, com tudo aquilo que foi dito acerca do primado e com o modo no qual ele foi concretamente vivido.

No entanto, se os católicos se apoiam na praxis deste período, bem como nos fundamentos escriturísticos e teológicos, para reforçar o primado do Bispo de Roma, os ortodoxos não aceitam o exacerbado poder que o Papa foi assumindo no segundo milénio, nomeadamente após a separação de 1054. Sempre houve dificuldades nos séculos precedentes entre a Igreja do Oriente e a Igreja do Ocidente, como se vê na época da crise iconoclasta, que se resolveu mais tarde com a aceitação da parte de todos no II Concílio de Niceia (787); porém a unidade manteve-se sempre como nota característica.

---

<sup>191</sup> Cf. CERETI, G., *ABC das igrejas*, 21.

<sup>192</sup> Isso repercutiu-se, por exemplo, nas dificuldades linguísticas de tradução de alguns termos gregos e seus respectivos conceitos, nomeadamente na formulação dogmática elaborada nos primeiros concílios ecuménicos, que não deixou de trazer mal entendidos entre as Igrejas (entretanto esbatidas).

Mas a questão do primado não pode ser isolada dos diversos factores que condicionaram as relações católico-ortodoxas. A distância histórico-cultural entre os cristãos do Oriente e os cristãos do Ocidente foi-se acentuando gradualmente. Pode parecer demasiado exagerado, mas este alargamento do papel do Papa, que se verificou no segundo milénio e que culminou numa interpretação maximalista dos conteúdos doutrinários e formulações dogmáticas do Concílio Vaticano I, intensificou o clima de tensão já vigente, o que faz ressaltar ainda mais a necessidade de rasgar caminhos de reaproximação e de aprofundamento teológico. Segundo G. Cereti, «na passagem do primeiro para o segundo milénio a situação tende a evoluir. De uma parte, com o desenvolvimento conhecido do papado seguido do movimento de Cluny e da reforma gregoriana; e, por outra, com a fractura que levou ao processo de afastamento progressivo entre Oriente e Ocidente, iniciado com a divisão do império entre o terceiro e o quarto século e prosseguido nos séculos sucessivos, e que encontrou a sua conclusão simbólica com os acontecimentos de 1054»<sup>193</sup>. Para além da centralização romana que se verificou, os acontecimentos das cruzadas, «com a passagem pelos territórios das Igrejas do Oriente dos exércitos ocidentais, que acabaram por saquear os seus edifícios sagrados e as suas comunidades, aprofundaram as cisões entre Ocidente e Oriente»<sup>194</sup>.

Observando todos estes acontecimentos, os ortodoxos foram reafirmando a ideia de que a primazia de Roma se ligava ao papel político que a cidade assumia enquanto capital do Império. Assim, enquanto o Oriente ia refutando o primado de Roma na forma como se estava a desenhar nos seus aspectos mais jurídicos e mundanos, e que culminou nos dogmas do Concílio Vaticano I (século XIX), no Ocidente o desenvolvimento do centralismo papal constituía, para os ortodoxos, um obstáculo à eclesiologia de comunhão

---

<sup>193</sup> CERETI, G., *Per un' ecclesiologia*, 231.

<sup>194</sup> CERETI, G., *ABC das igrejas*, 22.

que postulavam e um desenvolvimento desenquadrado de uma concepção de Igreja cada vez mais hierárquica e burocrática.

Os «factores não teológicos»<sup>195</sup> englobam ainda outros elementos de vários níveis, como o disciplinar. Mesmo que haja a consciência da profissão de uma mesma fé no mistério de Cristo, estes elementos foram determinantes para a fractura que se foi criando e que depois se foi progressivamente agravando entre Oriente e Ocidente. Devido à confusão aparente entre unidade e uniformidade, os costumes diversos<sup>196</sup> que se tinham implantado nas duas partes da Cristandade «fizeram que entre as duas partes da Igreja crescessem um alheamento e uma frieza que conduziram quase inevitavelmente à separação»<sup>197</sup>. As excomunhões recíprocas materializaram esta distância cada vez maior entre ambas, e nem o levantamento das mesmas já no século XX apagou as recordações do passado, cuja amplitude requer uma contínua purificação da memória.

Tudo isto não constitui, certamente, só uma interpelação ao mundo ortodoxo. Mas exige, sem dúvida, que do lado ortodoxo haja uma abertura a compreender evoluções histórico-culturais e desenvolvimentos eclesiais-doutriniais que tiveram o seu contexto específico e a sua razão de ser no espaço ocidental.

---

<sup>195</sup> Para uma melhor compreensão da expressão, cf. CERETI, G., *ABC das igrejas*, 15-16. Nestes ‘factores não teológicos’ contam-se, entre outros, os de carácter histórico, político, cultural, geográfico, linguístico ou social.

<sup>196</sup> Entre estes costumes contam-se os seguintes: utilização do pão levedado ou do pão ázimo na celebração da Eucaristia; a comunhão sob as duas espécies ou sob uma só espécie; a ordenação para o ministério sacerdotal de pessoas casadas ou a exigência do celibato; peculiaridades na disciplina ou na liturgia; as dificuldades de compreensão mútua, ligadas ao uso do latim no Ocidente e do grego no Oriente.

<sup>197</sup> Cf. CERETI, G., *ABC das igrejas*, 14. Porque a reflexão teológica não se faz à margem destes factores nem é imune a eles, grande parte dos autores prefere falar de ‘factores não doutriniais’ ou ‘factores não dogmáticos’. A título de exemplo, cf. PINHO, J. E. B. de, *Ecumenismo: Situação e perspectivas*, Universidade Católica Editora, Lisboa, 2011, 130-131.

### 3.1.2. A estrutura da autocefalia/autonomia das Igrejas locais e seus limites

A questão da Igreja local, na sua relação com um sentido mais amplo de Igreja inteira ou universal, é uma das que mais debate tem provocado ao longo dos anos. Grande parte dos autores ortodoxos acusa a Igreja católica de postular uma eclesiologia universalista, que apenas veria na Igreja local uma parte da Igreja universal<sup>198</sup>.

O Comité Misto de França sustenta que, se todas as Igrejas locais são manifestação plena num determinado lugar da única Igreja de Cristo, então elas não podem estar isoladas e enquadradas numa autonomia ‘auto-suficiente’, que reduziria a Igreja universal a uma abstracção<sup>199</sup>. Também hoje em dia outros autores admitem que a autocefalia nem sempre é uma resposta totalmente satisfatória à vocação eclesial à unidade. Por isso, «sem negar o fundamento da autocefalia no cerne da Igreja indivisa, nem os fundamentos escriturísticos e tradicionais do primado romano, podemos todos (católicos e ortodoxos) considerar as suas figuras actuais (primado e autocefalia) como formas legítimas e fundadas de resposta a um problema idêntico e comum»<sup>200</sup>. Só assim é que se pode entrar num diálogo doutrinal em pé de igualdade, onde uns e outros se sentiriam solidários numa mesma dificuldade, e poderiam, portanto, solidarizar-se ainda mais na procura de uma resposta a elaborar em comum, sem negação mútua<sup>201</sup>. Um dos textos da Comissão Mista Católica-ortodoxa de França explicita muito bem esta perspectiva eclesiológica que, porém, não belisca a concepção de Igreja por parte dos católicos nem sequer se opõe a uma acentuação mais visível da Igreja universal:

«Da mesma forma que o Cristo inteiro [*Christus totus*] – e não um bocado de Cristo – está presente em cada assembleia eucarística, também a Igreja inteira – Corpo de

---

<sup>198</sup> Cf. CMCO, *La primauté romaine*, 115.

<sup>199</sup> Cf. CMCO *La primauté romaine*, 114.

<sup>200</sup> LEGRAND, H., *Brève note*, 56.

<sup>201</sup> Cf. LEGRAND, H., *Brève note*, 56.

Cristo – está presente, ‘reside’ em cada Igreja local. A Igreja local não é uma província da Igreja universal, e o seu Bispo não é o prefeito de um poder central. Todas as Igrejas locais estão em comunhão umas com as outras porque cada uma delas se identifica com o Corpo de Cristo»<sup>202</sup>.

Mas a Igreja Católica Romana não é a única que coloca problemas a uma noção de Igreja local centrada na sua autocefalia<sup>203</sup>. O próprio Zizioulas verifica o estado actual de confusão teológica que reina na Ortodoxia. Ele afirma que há uma linha teológica que «denomina geralmente de ‘Igreja local’ as Igrejas autocéfalas, o que muitas vezes conduz à absorção da diocese, de tal modo que esta última se encontra totalmente colocada à parte, seja por um sínodo permanente seja pelo chefe da Igreja autocéfala, que contudo não representam sempre e absolutamente, nem um nem outro, todas as dioceses-Igrejas locais do território em questão»<sup>204</sup>. A Igreja local (eparquia) ficaria então esvaziada na sua legítima autonomia, e o seu bispo poderia ser visto como um mero executor da vontade do metropolitano ou chefe da Igreja autocéfala<sup>205</sup>. Assim, no que concerne à questão da autocefalia, admite Legrand que «os ortodoxos poderiam reconhecer paralelamente que ela não é uma resposta satisfatória do ponto de vista da vocação eclesial à unidade, como parece demonstrar a impossibilidade actual de superar a multiplicidade das jurisdições ou de convocar um sínodo pan-ortodoxo»<sup>206</sup>.

Também o sistema sinodal, que deveria ser um acontecimento verdadeiramente eclesial, acabou por se tornar – assim considera G. Getcha – uma instituição permanente e muito burocratizada, uma espécie de «corpo directivo que se veio sobrepor à própria diocese, a verdadeira Igreja local, e que acabou por absorvê-la»<sup>207</sup>. Poderá não ser imediatamente visível, mas esta realidade parece traduzir uma espécie de esquema

---

<sup>202</sup> ARGENTI, C., *Liberté des Églises locales et unite de l’Église*, in CMCO, 106.

<sup>203</sup> Cf. GETCHA, J., *L’Église locale: une problématique œcuménique*, in *Istina* 51 (2006) 59.

<sup>204</sup> ZIZIOULAS, J., *L’être ecclésial*, Labor et Fides, Genève, 1981, 187.

<sup>205</sup> Que, nalguns casos, assume a forma de uma Igreja nacional.

<sup>206</sup> Cf. LEGRAND, H., *Il Concilio di Sardica, esempio di accettazione del primato di Roma da parte dell’Oriente e dell’Occidente*, in *Nicolaus* 34, 2 (2007) 30.

<sup>207</sup> Cf. GETCHA, J., *L’Église locale*, 59.

eclesiológico universalista, que os próprios ortodoxos condenam, ao fazer da diocese (ou eparquia) uma ‘parte’ da Igreja. Por isso, considera J. Getcha que «seria um erro dizer que, ao contrário da Igreja Católica, onde o Papa é a autoridade suprema da Igreja, na Igreja Ortodoxa é ao concílio (ou sínodo) que recai esse papel»<sup>208</sup>. O mesmo autor afirma que o sínodo regional, em vez de ser uma instituição governativa, transformou-se numa instituição elitista, na qual só os bispos escolhidos participam, e não a totalidade dos bispos, o que seria mais conforme à Tradição da Igreja<sup>209</sup>.

Outro dos limites que se pode atribuir às Igrejas Ortodoxas na sua noção de Igreja local é o problema da diáspora ortodoxa, ou seja, a dispersão dos fiéis ortodoxos em países onde ainda não se tinham estabelecido comunidades. Estas verdadeiras diásporas nacionais tornaram-se, então, entidades eclesiais de carácter étnico sobrepostas umas às outras<sup>210</sup> e trouxeram para a reflexão teológica algumas perspectivas nem sempre coincidentes com a eclesiologia ortodoxa, como a ideia de uma ‘Igreja nacional’ sem limites geográficos precisos ou a possibilidade de uma jurisdição universal.

Esta foi uma realidade não prevista por parte dos ortodoxos, que esperavam uma diáspora com carácter temporário, o que nem sempre se verificou e tem verificado. Mas este problema das «jurisdições paralelas no seio da diáspora, contrárias à eclesiologia e à tradição canónica das Igrejas Ortodoxas»<sup>211</sup>, tem o condão de interpelar a sua consciência e mostrar os limites da sua eclesiologia, como se vê pelos conflitos que daí resultaram ao nível interno ortodoxo e que fomentaram o desejo de se convocar um concílio pan-ortodoxo.

Várias questões se podem colocar, sobretudo se os ortodoxos acabarem por ‘constituir’ Igrejas nos países da diáspora com uma ligação jurídico-canónica a Constantinopla. Seria verosímil e legítimo, do ponto de vista eclesiológico, considerar a

---

<sup>208</sup> Cf. GETCHA, J., *L'Église locale*, 59.

<sup>209</sup> Cf. GETCHA, J., *L'Église locale*, 59.

<sup>210</sup> Cf. GETCHA, J., *L'Église locale*, 60.

<sup>211</sup> Cf. GETCHA, J., *L'Église locale*, 61.

sobreposição de dioceses com outras dioceses católicas, sabendo que é um princípio geral da teologia da Igreja local a existência de apenas um bispo por diocese ou eparquia? A este propósito, Getcha faz notar que a prática actual do Patriarcado de Constantinopla vai no sentido de atribuir outros títulos (fictícios) aos bispos que se encontram no território da Igreja de Roma<sup>212</sup>, o que não deixa de ser apenas um modo ‘inteligente’ de contornar aquela verdade já prevista no oitavo cânone do Concílio de Niceia<sup>213</sup> e que os ortodoxos puseram em prática ao longo dos séculos através da afectação do bispo a uma determinada Igreja<sup>214</sup>. Desta forma, percebe-se o alcance limitado desta autocefalia presente nas Igrejas locais ortodoxas, que nem sempre tem em conta, pelo menos na linguagem, a condição de possibilidade para uma ‘coexistência’ efectiva entre uma unidade fundada na comunhão das Igrejas locais e seus respectivos bispos e a realidade de uma divisão interconfessional.

### 3.1.3. A consciência da universalidade da Igreja

O diálogo católico-ortodoxo procura fundamentalmente saber se o primado do Bispo de Roma se insere no próprio *esse* da Igreja como seu elemento constitutivo ou se é um serviço ‘meramente’ conveniente do ponto de vista institucional-humano, o que afastaria o cenário de um ministério de ‘direito divino’. Mas Angel Antón não deixa também de notar que «no diálogo ecuménico se vai perfilando um acordo cada vez mais consistente no reconhecimento do ‘papado’ como estrutura ministerial de unidade na Igreja a nível universal, ou seja, na sua essência, que se distingue das muitas e variadas formas de realização que foram adoptadas no seu largo historial de luz e sombras»<sup>215</sup>.

---

<sup>212</sup> Cf. GETCHA, J., *L'Église locale*, 61.

<sup>213</sup> Cf. GETCHA, J., *L'Église locale*, 61.

<sup>214</sup> No sentido de que não há bispos acéfalos.

<sup>215</sup> ANTÓN, Á., «Ministerio petrino» y/o «Papado» en el diálogo com las otras Iglesias cristianas: algunos puntos de convergencia y divergencia, in AAVV, *Il Primato del Successore di Pietro – Atti del Simposio Teologico*, Libreria Editrice Vaticana, Roma, 430.

A actual eclesiologia ortodoxa ainda não superou aquele que é um sentido diminuído da universalidade da Igreja. Porém, como reconhece o Cardeal Walter Kasper, «diferentes diálogos interconfessionais já exprimiram o desejo de um centro visível de unidade. Mas a maneira como o primado se exerce concretamente permanece actualmente inaceitável para todas as outras Igrejas»<sup>216</sup>. Isso repercute-se de forma bem visível no seio ortodoxo. Zizioulas, por exemplo, diz que uma concepção do primado romano como primado universal parece, à primeira vista, absolutamente inaceitável para os ortodoxos. Mas uma melhor clarificação do seu sentido e do seu modo de exercício poderiam mostrar como esta realidade não está fora do horizonte da Ortodoxia<sup>217</sup>.

Naturalmente que existem dificuldades de aceitação de um *primus* universal, sobretudo devido a esta débil consciência da universalidade da Igreja e a uma certa resistência face ao ministério papal. Mas a questão que se coloca fundamentalmente à eclesiologia ortodoxa é a de que a ideia de uma Igreja universal não dilui a noção de Igreja local. O próprio Concílio Vaticano II afasta a possibilidade de reconhecer nas Igrejas locais meras realizações parciais e subordinadas da Igreja inteira, preferindo apontar a perspectiva de uma ‘mútua interioridade’ das Igrejas. A este propósito, Hervé Legrand acentua alguns aspectos que podem constituir verdadeiras interpelações à reflexão teológica e pastoral dos ortodoxos (e também dos católicos):

«Nesta perspectiva coloca-se uma falsa questão ao perguntar: quem da Igreja local ou da Igreja inteira tem a prioridade sobre o outro? Se a Igreja universal só existe enquanto realizada nas Igrejas locais e a partir delas, então são as Igrejas locais que têm a prioridade. Se não há Igrejas locais que não sejam ‘formadas à imagem da Igreja universal’ garante da verdadeira fé, então a Igreja universal é primeira. E, de facto, só a Igreja inteira viu prometer-se-lhe que as portas do inferno não se valeriam contra ela: isso não foi dito a nenhuma Igreja local»<sup>218</sup>.

---

<sup>216</sup> KASPER, W., *Principes herméutiques*, 341.

<sup>217</sup> Cf. ZIZIoulas, G., *Il primato nella chiesa*, 132.

<sup>218</sup> LEGRAND, H., *O Papado ao serviço da comunhão das Igrejas – enjeu das Igrejas locais para a catolicidade da Igreja*, in AAVV, *Igreja e Ministérios*, Semanas de Estudos Teológicos da Universidade Católica Portuguesa, Editora Rei dos Livros, Lisboa, [s/d], 121-142.

Não pode deixar de constituir uma interpelação aos ortodoxos a insistência católica acerca da conveniência e até exigência de um centro visível de comunhão que possa agir, sob a acção do Espírito Santo, como «centro de coordenação, de animação, de troca de informações e de reflexões, de promoção da vida eclesial em todas as suas formas e em toda a parte»<sup>219</sup>. Mas esta conveniência deriva sobretudo da necessidade de haver um centro de comunhão visível para o conjunto de todas as Igrejas locais, que procure evitar as fragmentações e que possa dizer uma palavra decisiva e significativa diante do surgimento de controvérsias<sup>220</sup>. E olhando para a tradição do primeiro milénio, bem como para o entendimento e acolhimento das Igrejas ao longo do tempo, esse centro não pode ser outro que não a Igreja local de Roma com o seu bispo<sup>221</sup>.

#### **3.1.4. A questão da conciliaridade/sinodalidade a nível universal e o exercício da autoridade**

A Consulta Teológica Ortodoxa-católica da América do Norte, um dos vários grupos de estudo e investigação teológica de âmbito ecuménico, não deixa de reiterar que «o papel do Bispo de Roma deveria ser cuidadosamente definido, seja na continuidade com os antigos princípios estruturais da Cristandade, seja na resposta à necessidade de uma mensagem cristã unificada no mundo de hoje»<sup>222</sup>.

No primeiro milénio, o exercício da autoridade realizava-se de maneira mais concreta nos sínodos ou concílios e na já citada existência de sedes principais que, na sua

---

<sup>219</sup> CERETI, G., *Per un' ecclesiologia ecumenica*, 232.

<sup>220</sup> Olhando para a realidade das Igrejas Ortodoxas no seu conjunto, percebe-se claramente como a ausência de um centro visível de comunhão gerou algumas 'tensões' entre as várias Igrejas, que se adensaram devido à falta de uma instância superior de apelo que servisse de verdadeira moderadora. Este reconhecimento da possibilidade de um centro visível de comunhão para a Igreja universal liga-se, por isso, também a razões de ordem sociológica, e não só de ordem teológica.

<sup>221</sup> CERETI, G., *Per un' ecclesiologia ecumenica*, 235.

<sup>222</sup> CTOC, *Passi verso una Chiesa riunita*, in *Il Regno* 1092 (2011) 38.

base primordial, funcionariam como centros de acordo<sup>223</sup>. Se bem que, em termos práticos, a Pentarquia seja hoje uma realidade ultrapassada, até pelo aparecimento de novos Patriarcados no seio ortodoxo, não deixa de ser um facto que o sistema pentárquico não constitui uma oposição à legítima eclesialidade das Igrejas locais. Estas, de facto, não são mónadas fechadas sobre si mesmas, mas abertas às outras Igrejas que, partilhando a mesma fé, formam a Igreja universal. Daqui se depreende, então, a conveniência estrutural da instância sinodal<sup>224</sup>.

Se se tomar como paradigma os primeiros séculos da Igreja, facilmente se atesta que a comunhão entre os bispos se exercia na sinodalidade e nas primazias<sup>225</sup>. Mas como afirma a Consulta Teológica dos Estados Unidos da América, «não é possível realizá-la sem estruturas de governo novas, melhor harmonizadas entre ambas as partes: novas concepções seja da sinodalidade seja do primado na Igreja universal, novas aproximações ao modo no qual o primado e a sinodalidade são exercidos em ambas as comunhões»<sup>226</sup>. Esta correlação entre sinodalidade e primazias remonta ao período da Igreja indivisa, onde nenhum primaz deveria, então, agir como um líder isolado, independente do mais alargado corpo dos bispos e dos fiéis a que pertence<sup>227</sup>.

Não pode, por isso, deixar de constituir interpelação à tradição ortodoxa a procura de novas formas de unidade eclesial que, sem renunciar a este princípio essencial da vida da Igreja, se consolidem como formas autênticas de governo e instrumentos de comunhão. Os vários diálogos conjuntos apontam no sentido de que «a sinodalidade/colegialidade é uma dimensão permanente da vida da Igreja também durante os períodos no qual não foi celebrado nenhum sínodo/concílio»<sup>228</sup>. Por isso, mais do que a forma, o que conta é o significado eclesiológico que preside ao princípio conciliar e que as Igrejas procuram

---

<sup>223</sup> Cf. CMCO, *La primauté romaine*, 116.

<sup>224</sup> Cf. CMCO, *La primauté romaine*, 117.

<sup>225</sup> Cf. CTOC, *Natura, costituzione e missione della Chiesa*, in *Il Regno* 1052 (2009) 301.

<sup>226</sup> CTOC, *Passi verso una Chiesa riunita*, 37.

<sup>227</sup> Cf. CTOC, *Natura, costituzione*, 301.

<sup>228</sup> CTOC, *Natura, costituzione*, 301.

concretizar local, regional e universalmente. O princípio informador de tais instrumentos de comunhão é sempre o mesmo, ou seja, «o mistério da Igreja como comunhão mediante uma acção conjunta entre os bispos, sob a presidência daqueles que são reconhecidos como o primeiro entre eles»<sup>229</sup>. Se a comunhão não se faz de modo isolado por cada bispo na sua Igreja local, então as Igrejas regionais surgem como estas mediações necessárias para exprimir a catolicidade da Igreja<sup>230</sup>.

Persiste, contudo, uma divergência fundamental entre católicos e ortodoxos no que concerne à aplicação da sinodalidade a nível universal. Como já se viu, se a Igreja Católica afirma a necessidade de um ministério petrino para assegurar a comunhão das Igrejas locais, as Igrejas Ortodoxas não possuem esse centro de comunhão universal. Mas a inserção do papado no seio da colegialidade episcopal<sup>231</sup>, levado a cabo pelo Concílio Vaticano II, poderá ser vista como um enquadramento deste ministério no exercício mais adequado da autoridade a nível universal, inserindo-se numa indispensável sinodalidade. Desbloqueados alguns preconceitos, e vendo a acção eclesial e colegial não *sub Petro* mas *cum Petro*, o horizonte da autoridade a nível universal poderia encontrar novos rumos na procura da comunhão visível, que não degenerassem no conciliarismo ou no menosprezo de outras formas institucionais ao serviço da comunhão, como as Conferências Episcopais. Se não pode haver Igreja sem sínodo, como sustentam os ortodoxos, não se pode cair simplesmente num conciliarismo, que busca funcionar como reacção ao papado, ou numa consideração da sinodalidade como mera alternativa ao primado do Papa. Porque, como sustenta o próprio Zizioulas, a instância sinodal não está acima da Igreja local.

Salvaguardada a possibilidade de uma autoridade reconhecida a um nível universal da Igreja, o papel do Bispo de Roma poderia, assim, ser equacionado como um serviço em

---

<sup>229</sup> Cf. CTOC, *Natura, costituzione*, 302.

<sup>230</sup> Cf. LEGRAND, H., *O Papado ao serviço*, 138.

<sup>231</sup> Importa, aqui, salvaguardar as reconhecidas diferenças de entendimento da colegialidade entre católicos e ortodoxos. Colegialidade não constitui um termo indiscutível na prática ortodoxa, ao contrário da sinodalidade. O conceito de sinodalidade é mais abrangente, envolvendo directamente todo o Povo de Deus; por seu turno, o termo colegialidade refere-se mais directamente ao ambiente episcopal.

favor de uma catolicidade pluriforme, no respeito mútuo pelas diversas formas de colegialidade. Os bispos de todas as Igrejas seriam convidados a participar plenamente em cada concílio ecuménico que fosse convocado e reconheceriam no Papa o primeiro de entre eles, de acordo com a Igreja dos primeiros séculos. Enquanto servo da comunhão eclesial, o Bispo de Roma seria não só membro como a ‘cabeça’ do colégio, promovendo a comunhão de todas as Igrejas locais, seja no chamamento a estar ancoradas na unidade da fé apostólica, seja na supervisão da observância dos cânones tradicionais da Igreja. Portanto, o papel do Papa a nível universal passaria igualmente pela convocação e presidência dos sínodos regulares dos Patriarcas de todas as Igrejas e dos concílios ecuménicos onde fossem celebrados, bem como pelo poder de cassação estabelecido pelo Sínodo de Sárdica<sup>232</sup>. Legrand apresenta ainda a «extrema actualidade deste serviço para impedir a identificação das Igrejas com uma nação ou para sustentar a sua liberdade contra as intromissões do Estado»<sup>233</sup>, como sucede, por exemplo, com a Rússia.

Esta realidade tem vindo a conhecer avanços e preserva a esperança de novos avanços no futuro. Mas se o princípio conciliar/sinodal mantém a sua relevância na própria constituição da Igreja, há questões de linguagem que devem ser apuradas, de forma a actualizar o sentido que subjaz à praxis sinodal. Deste modo, a questão da sinodalidade e da autoridade a nível universal pode ser enquadrada no sentido tradicional da Pentarquia bizantina, mas o modo de proceder não pode ser o mesmo do primeiro milénio, até pela inadequação hodierna desse mesmo sistema pentárquico. Como sustenta Zizioulas, abrindo a porta a esta possibilidade de um *primus* universal, «difícilmente a Pentarquia pode pretender uma ‘razão de ser’ teológica e exactamente por isto foi sucessivamente emendada e modificada e pode ser sempre emendada e modificada quanto ao número»<sup>234</sup>. Este autor adianta ainda que o número dos chamados *primi* não é permanente, sendo o

---

<sup>232</sup> CTOC, *Passi verso una Chiesa riunita*, 38.

<sup>233</sup> LEGRAND, H., *O Papado ao serviço*, 141.

<sup>234</sup> ZIZIOULAS, G., *Il primato nella chiesa*, 131.

único número permanente o das sedes que exercem o primado, devido a questões históricas e de Tradição. É nesse âmbito que «as Igrejas do Oriente continuam a aplicar os mesmos princípios também depois da criação de novos Patriarcados e das novas Igrejas autocéfalas que formam a actual estrutura da Igreja Ortodoxa»<sup>235</sup>, reconhecendo ao Patriarca de Constantinopla o primado sobre toda a Ortodoxia. Portanto, se houver um reconhecimento da ‘necessidade’ de uma autoridade a nível universal e se o testemunho do primeiro milénio for tido como paradigmático, deixaria de haver impedimento teológico e pastoral para a aceitação do Bispo de Roma como o *primus* entre os *primi*, obtendo, no plano universal, as prerrogativas reconhecidas ao Patriarca de Constantinopla para o Oriente. Até porque numa óptica de *communio omnium Ecclesiarum*, «não se pode pensar num sínodo de bispos sem um *primus*, como não se pode pensar num *primus* separado do sínodo»<sup>236</sup>.

### 3.2. Interpelações ao mundo católico

Se nos pontos anteriores a reflexão se debruçou na forma como a procura da unidade pode colocar interpelações sérias aos ortodoxos, a reflexão centrar-se-á agora na tentativa de questionar o modo actual de exercício do primado e de encontrar vias de aproximação a um modelo de comunhão que esbata a distância entre o Ocidente e o Oriente. Porque, como afirma o Arcebispo John Quinn, «seria uma ilusão se os católicos pensassem que a busca da unidade é uma dinâmica na qual ortodoxos e protestantes operam várias mudanças e assim estabelecem plena comunhão com a Igreja Católica, enquanto a Igreja Católica permanece imutável em todos os aspectos. Temos de encarar o facto que, em função da unidade cristã, a Igreja Católica deverá fazer significantes mudanças estruturais, pastorais e canónicas. Colegialidade, participação do laicado,

---

<sup>235</sup> ZIZIOULAS, G., *Il primato nella chiesa*, 130.

<sup>236</sup> SALACHAS, D., *Conciliarità e sinodalità*, 667.

descentralização e maior abertura para a diversidade são obviamente as áreas nas quais a Igreja Católica terá que mudar»<sup>237</sup>. São alguns destes pontos que irão ser abordados nas páginas seguintes.

### **3.2.1. Uma valorização mais consciente das tradições orientais: o reconhecimento efectivo da realidade eclesial como ‘unidade na diversidade’**

No capítulo II já se efectuou uma referência breve à questão das Igrejas Uniatas, que motivou uma reacção das Igrejas Ortodoxas e fez cessar o diálogo teológico por alguns anos. Superadas algumas dificuldades, e reconhecendo que ainda haverá muito a desenvolver, não se pode deixar de questionar o modelo de comunhão que a Igreja Católica preconizou como sinal visível da unidade desejada. Por isso, há que levantar uma questão: que lugar há para a diversidade (cultural, litúrgica, pastoral, etc.)? Esta questão é muito pertinente e deve ser aprofundada, para se verificar até que ponto a Igreja latina está disposta a acolher como válida a praxis oriental em determinadas áreas, sabendo que a possibilidade da comunhão passa por aí<sup>238</sup>. Neste sentido é indispensável não confundir unidade com uniformidade. Como sustenta Alberigo, «superar a instância da supremacia e a subsequente centralização não pode significar dispersão, mas deve significar policentrismo, mantendo respeito por cada tradição»<sup>239</sup>. Quer ortodoxos quer católicos são desafiados a desbloquear questões do passado, que deram origem a esta distância actual, tendo em vista a realização de uma unidade que acolha a diversidade. Com essa atitude não

---

<sup>237</sup> QUINN, J., *A Reforma do Papado – indispensável para a unidade cristã*, Editora Santuário, Aparecida (Brasil), 2002, 17.

<sup>238</sup> Ainda para mais sabendo-se que quer as Igrejas Ortodoxas quer a Igreja Católica estão convencidas que confessam a mesma fé e o mesmo baptismo e que celebram a mesma Eucaristia, mesmo tendo práticas e formas diversas.

<sup>239</sup> ALBERIGO, G., *O ministério petrino como serviço às Igrejas "peregrinas"*, in *Concilium* 289 (2001) 160.

se está a pôr em causa a identidade de uma mesma fé, mas antes vê-se na diversidade a possibilidade de um enriquecimento mútuo. A este propósito, afirma Borges de Pinho:

«Neste contexto do modelo de unidade a realizar, a Igreja Católica é particularmente chamada a explicitar de modo inequívoco o que entende por uma ‘unidade na diversidade’ (fórmula repetidamente expressa, mas não concretizada nas suas exigências e possibilidades). Deverá sobretudo deixar claro que o modelo de uma Igreja pensada uniformisticamente e regulada centralisticamente pertence definitivamente ao passado, mostrando positivamente que diversidade é efectivamente aceitável e desejável (também no âmbito das expressões doutrinárias) e como deve ser configurada a relação entre coordenação central e autonomia local»<sup>240</sup>.

Só neste respeito e maior aceitação da pluralidade é que o Papa pode ser, de forma efectiva, uma ajuda para a ‘reconciliação’ entre ortodoxos e católicos. Isso mesmo o exprime o Concílio Vaticano II, quando diz: «Conservando a unidade naquilo que é necessário, que todos (...) guardem a liberdade devida, quer se trate das formas diversas da vida espiritual e da disciplina, da variedade dos ritos litúrgicos, e mesmo da elaboração teológica das verdades reveladas»<sup>241</sup>. Também João Paulo II viria a reiterar esta convicção: «Nas Igrejas do Oriente, sobressai a sua grande tradição litúrgica e espiritual, o carácter específico do seu desenvolvimento histórico, os ordenamentos seguidos por elas desde os primeiros tempos e sancionados pelos Santos Padres e pelos Concílios ecuménicos, o seu modo próprio de enunciar a doutrina. Tudo isto na convicção de que a legítima diversidade não se opõe de forma alguma à unidade da Igreja, antes aumenta o seu esplendor e contribui significativamente para o cumprimento da sua missão»<sup>242</sup>.

A possibilidade de diversidades legítimas no interior da comunhão católica (como se vê na diversidade entre Igrejas locais, movimentos, ordens religiosas, escolas de teologia ou de espiritualidade, por exemplo) mostra como a catolicidade é chamada a estar

---

<sup>240</sup> PINHO, J. E. B. de, *O serviço de Pedro na actual situação ecuménica*, in *Communio* 8 (1991) 264.

<sup>241</sup> UR 4.

<sup>242</sup> UUS 51.

aberta a todas as formas genuínas de plena eclesialidade. G. Cereti afirma o seguinte: «Para realizar os devidos discernimentos é necessário, portanto, distinguir o essencial do secundário, o que é dado de fé do que é revestimento cultural, o que pode ser aceite do que é absolutamente inaceitável na comunhão cristã»<sup>243</sup>. Por isso, o discernimento deve ser feito com prudência e acuidade, a fim de perceber o que pode ser acolhido como legítima diversidade na fé e na prática da vida cristã<sup>244</sup> e tendo sempre em conta a pertinência de uma ‘hierarquia das verdades’ no tratamento destas questões<sup>245</sup>.

Deste modo, se as Igrejas Católica e Ortodoxas se reconhecem como ‘Igrejas irmãs’, igualmente responsáveis por manter a Igreja de Deus fiel ao desígnio divino, sobretudo no que diz respeito à unidade<sup>246</sup>, enveredar por caminhos como a criação de Igrejas uniatas é agressivo para os ortodoxos e dificulta grandemente o avanço do diálogo<sup>247</sup>. Aliás, como sustenta Legrand, a aceitação da diferença está já prevista na *Unitatis Redintegratio*, nomeadamente na liberdade concedida às Igrejas do Oriente para se regerem pela sua própria disciplina<sup>248</sup>. Neste âmbito, até a existência de dois códigos de direito canónico no seio da Igreja Católica (um para o Oriente e outro para as Igrejas de rito latino) pode servir de interpelação a uma aceitação e valorização das tradições orientais como caminho absolutamente necessário para o restabelecimento da união.

A base fundamental de tudo, como caminho em ordem ao futuro, é o mútuo reconhecimento. Isso mesmo afirmam alguns dos teólogos envolvidos no diálogo católico-ortodoxo:

---

<sup>243</sup> CERETI, G., *ABC das igrejas*, 12.

<sup>244</sup> Diz G. Cereti que estas divisões nem «sempre são fruto de erros ou de má vontade de alguns; frequentemente são a consequência da vontade da parte de todos os cristãos e de todas as comunidades de manterem fiéis ao Evangelho, na forma em que cada comunidade o interpretou». In CERETI, G., *ABC das igrejas*, 12.

<sup>245</sup> Cf. UR 11.

<sup>246</sup> Cf. CMI, *L’uniatisme*, 712.

<sup>247</sup> Ainda que neste momento não pareça haver o risco de tal realidade.

<sup>248</sup> Cf. LEGRAND, H., *Où en est l’oecuménisme? Quarante ans après la promulgationo d’Unitatis Redintegratio*, in *Istina* 50 (2005) 360.

«As unidades mais amplas da cristandade ortodoxa e católica, compreendendo patriarcados e outras Igrejas autocéfalas, reconhecer-se-iam explicitamente como autênticas encarnações da única Igreja de Cristo, fundada sob os apóstolos. Isto compreende o reconhecimento do nosso acordo fundamental sobre os dogmas cristãos centrais revelados na Escritura e expressos nos concílios ecumênicos reciprocamente reconhecidos e recebidos, não obstante as variações nas nossas tradições teológicas e litúrgicas»<sup>249</sup>.

Uma dessas possibilidades pode ser a partilha da vida sacramental (especialmente da Eucaristia)<sup>250</sup>. Como salienta a Consulta Teológica norte-americana, a abertura a esta possibilidade permitiria que os membros de todas as Igrejas em comunhão pudessem receber os sacramentos nas outras Igrejas. Deste modo, os presbíteros e os bispos poderiam exprimir a sua unidade na ‘concelebração’ e os chefes das outras Igrejas seriam recordados liturgicamente<sup>251</sup>.

Quanto a questões mais ligadas ao *múnus regendi*, nada parece impedir que outras questões relativas ao modo de exercício do primado sejam mantidas, tal como o princípio sinodal e a possibilidade de manter o sistema ortodoxo de eleição dos bispos (feita no contexto de um sínodo local). A valorização das tradições orientais por parte da Igreja de Roma poderia conduzir mais facilmente a um reconhecimento mútuo do papel do Papa no serviço universal da unidade, e os ortodoxos não veriam a Igreja romana tanto como a ‘mãe’ das Igrejas orientais, mas a sua ‘irmã’<sup>252</sup>. Isto revela-se decisivo até na medida em que o próprio princípio inerente à legítima diversidade sugere que o exercício do ‘ministério petrino’ deve adequar-se às transformações dos tempos, de acordo com uma legítima diversidade de realidades eclesiais no seio da própria Igreja. Porque, como sinaliza Borges de Pinho, «a identidade cristã e a afirmação da mesma verdade não excluem, antes englobam necessariamente, sensibilidades específicas, valorações diversas,

---

<sup>249</sup> CTOC, *Passi verso una Chiesa riunita*, 37.

<sup>250</sup> Cf. CONSELHO PONTIFÍCIO PARA A PROMOÇÃO DA UNIDADE DOS CRISTÃOS, *Directório para a aplicação dos princípios e normas sobre o ecumenismo*, Paulinas Editora, Lisboa, 2009, 81-83.

<sup>251</sup> Cf. CTOC, *Passi verso una Chiesa riunita*, 37.

<sup>252</sup> Cf. LEGRAND, H., *Où en est l'œcuménisme?*, 359.

pressupostos hermenêuticos diferentes»<sup>253</sup>. Não há fórmulas pré-concebidas para criar um modelo de unidade perfeita, nem tão pouco é isso que se procura. O desafio que se coloca é a obtenção de uma unidade visível, que respeite a diversidade e seja ‘necessária e suficiente’, ou seja, que mantenha a «fidelidade básica ao Evangelho e à tradição apostólica vinculativa»<sup>254</sup>, na «consciência de sermos a mesma Igreja de Jesus Cristo realizada nas circunstâncias da história»<sup>255</sup>.

### **3.2.2. A reflexão sobre formas renovadas de exercício do papado**

Quando, em 1996, se realizou, em Roma, um simpósio teológico acerca do ‘Primado do Sucessor de Pedro’, uma das questões que constituiu o foco do debate foi precisamente a clarificação acerca da distinção entre essência do ministério papal e a sua forma de realização. Se persiste uma dificuldade em responder de forma absoluta à pergunta fundamental sobre se o ‘ofício do Papa’ é de ‘instituição divina’ e uma estrutura intrínseca à Igreja ou não<sup>256</sup>, a consciência da necessidade de uma renovação do papado assenta na convicção de que a natureza do primado é distinta do seu modo de exercício, como se deduz das mutações verificadas ao longo dos séculos.

O então Cardeal Ratzinger referia, no epílogo do Simpósio já citado, que «o primado difere, na própria essência e no próprio exercício, dos cargos de governo vigentes nas sociedades humanas: não é um ‘ofício’ de coordenação ou de presidência, nem se reduz a um ‘primado de honra’, nem pode ser concebido como uma monarquia de tipo político»<sup>257</sup>. O Papa João Paulo II sentiu isso e não deixou de pedir que o ajudassem na

---

<sup>253</sup> PINHO, J. E. B. de, *O serviço de Pedro*, 267.

<sup>254</sup> PINHO, J. E. B., *Ecumenismo: Situação e perspectivas*, 111.

<sup>255</sup> PINHO, J. E. B., *Ecumenismo: Situação e perspectivas*, 111.

<sup>256</sup> ANTÓN, A., «Ministerio Petriño» y/o «Papado» en el dialogo con las otras Iglesias cristianas, 421.

<sup>257</sup> AAVV, *Il Primato del successore di Pietro*, 498.

procura de um primado que fosse, de facto, «perpétuo e princípio visível, e fundamento da unidade seja dos bispos seja da multidão dos fiéis»<sup>258</sup>. Ele mesmo tem consciência da distinção entre o que é essencial para o ofício papal e a maneira como é exercido, e di-lo claramente ao manifestar-se aberto a uma situação nova na forma de exercício do primado que, contudo, não renuncie ao essencial da sua missão<sup>259</sup>. Isto significa que, «preservando-se o cerne do ofício papal, ele pode ser exercido de maneira diferente em diferentes tempos e circunstâncias. O papado pode mudar – e mudou muito em seus 2000 anos de história»<sup>260</sup>.

Portanto, a partir do desejo manifestado na *Ut Unum Sint*, que cenários existem na possibilidade de um papado renovado? Os ortodoxos apontam a questão dos poderes do Papa como aspecto a rever, na medida em que consideram excessivas e abusivas as formulações católicas que reconhecem nas prerrogativas papais uma atribuição do próprio Cristo ao Romano Pontífice em toda a sua extensão e plenitude. A superação desta perspectiva maximalista, muito apoiada numa incorrecta interpretação do Concílio Vaticano I, é uma condição *sine qua non* de um papado capaz de servir a unidade de toda a Igreja e de todos os cristãos, e não só a unidade católica. Como exprime Antonio Acerbi, parafraseando inclusivamente algumas expressões do Concílio Vaticano I, «a autoridade do Papa é limitada pelo direito natural e divino e deve ser exercida *non in destructionem sed in aedificationem Ecclesiae*, mas o respeito destes limites e desta directiva é confiado apenas ao seu critério pessoal»<sup>261</sup>.

Vários autores foram, a seu modo, apresentando algumas reflexões sobre esta necessidade de uma renovação do papado, que garanta uma possibilidade ecuménica real e emerja como verdadeiro dom para a comunhão das Igrejas. Reportando-se à conversão de

---

<sup>258</sup> LG 23.

<sup>259</sup> Cf. UUS 95.

<sup>260</sup> QUINN, J., *A Reforma do Papado*, 33.

<sup>261</sup> ACERBI, A., *Per una nuova forma del ministero petrino*, in ACERBI, A.(ed.), *Il ministero del papa in prospettiva ecumenica*, Vita e pensiero, Milano, 1999, 304.

Pedro testemunhada em Lc 22, 32<sup>262</sup>, alguns autores estendem inclusivamente esta conversão como referida à instituição papal, e não só à pessoa do Papa e ao modo de exercício do seu múnus. Importa sublinhar que o testemunho do conjunto dos textos neotestamentários, sejam os relatos evangélicos sejam os Actos dos Apóstolos, não é decisivo para a forma actual do ministério papal<sup>263</sup>. Como sustentam os ortodoxos – e nisso a consciência católica maioritária também está de acordo –, não se podem ver nos textos do Novo Testamento nem nas palavras de Jesus todos os elementos para a estruturação da Igreja, que se iria consolidar mais tarde<sup>264</sup>. Seria, por isso, anacrónico e desprovido de sentido lógico procurar no Novo Testamento uma justificação literal concreta dos desenvolvimentos conhecidos posteriormente no âmbito da organização eclesial.

Portanto, mais que a insistência numa fundamentação redutora a partir do conjunto do Novo Testamento, a procura de uma configuração papal que promova a verdadeira comunhão das Igrejas deve obedecer a alguns princípios que são reivindicados pela própria teologia ortodoxa do primado. No simpósio anteriormente referido, foram elencados três: o princípio da legítima diversidade, o princípio da colegialidade e o princípio da subsidiariedade<sup>265</sup>. Só mediante estes princípios norteadores das Igrejas é que o papel do Bispo de Roma pode ser acuradamente definido no horizonte de uma renovação à luz do Evangelho, seja na continuidade com os antigos princípios estruturais da Igreja primitiva, seja na resposta à necessidade de um Cristianismo unificado no mundo de hoje.

Nesta ordem de ideias, a Consulta Teológica ortodoxa-católica da América do Norte não se coíbe de procurar encontrar formas plausíveis de exercício do ministério papal, que favoreçam a intenção ecuménica da unidade sem colocar em causa a sua

---

<sup>262</sup> «Mas Eu roguei por ti, para que a tua fê não desapareça. E tu, uma vez convertido, fortalece os teus irmãos».

<sup>263</sup> Se bem que um aprofundamento bíblico do entendimento do primado petrino pode, até, surgir como modelo do que pode vir a ser o exercício de tal ministério.

<sup>264</sup> Cf. CERETI, G., *Il servizio petrino del vescovo di Roma come ministero di comunione per la chiesa universale nei documenti del dialogo ecumenico* (I), in *Studi Ecumenici* 19 (2001) 543.

<sup>265</sup> Cf. ANTÓN, A., «Ministerio Petrino» y/o «Papado», 420.

natureza e missão no quadro do desígnio de Deus. Deste modo, atendendo aos desejos manifestados por João Paulo II de encontrar formas viáveis de renovação do papado, cinco pontos foram apresentados como possibilidades reais para a reconfiguração da instituição papal<sup>266</sup>:

1. O Bispo de Roma seria, de acordo com a Tradição, o primeiro (*protos*) entre todos os bispos do mundo e entre os Patriarcas. Mesmo o ‘primado de honra’ que os ortodoxos postulam não significaria uma mera procedência honorífica, mas uma verdadeira autoridade que lhe conferiria poder de decisão nalguns contextos específicos. O Papa realizaria ainda o seu primado em contexto sinodal e conciliar, manifestando aí as suas intenções e preocupações;
2. De acordo com os princípios conciliares do Vaticano I e II, o Bispo de Roma seria apenas considerado como o detentor da autoridade em contexto sinodal ou colegial, ou seja, enquanto membro e cabeça do colégio episcopal, como primeiro Patriarca entre os Patriarcas das diferentes Igrejas e como servidor da comunhão universal;
3. O ministério fundamental do Bispo de Roma a nível mundial consistiria na promoção da comunhão de todas as Igrejas locais, sinalizando a necessidade de estarem ancoradas na unidade da fé apostólica e de se observarem os cânones tradicionais da Igreja;
4. O seu papel universal exprimir-se-ia também na convocação e presidência dos sínodos regulares dos Patriarcas de todas as Igrejas e dos concílios ecuménicos. Nesse sentido, a relação entre a cúria romana, por um lado, e os bispos locais e conferências episcopais na Igreja latina, por outro, tornar-

---

<sup>266</sup> Cf. CTOC, *Passi verso una Chiesa riunita*, 38-39.

se-ia menos centralizada. Os bispos, por exemplo, teriam uma maior influência sobre a agenda e os documentos finais dos sínodos, e a escolha dos bispos voltaria a ser um procedimento local, quer através de sínodos quer através de outros métodos tradicionais de escolha<sup>267</sup>;

5. Em caso de conflito entre os bispos e os seus primazes, que não pudessem ser resolvidos a nível local ou regional, o Bispo de Roma instituiria um processo jurídico de apelo, conforme estabelecido no cânone 3 do Sínodo de Sárdica (342-3). Para além disso, em caso de controvérsias e conflitos entre primazes, o Bispo de Roma funcionaria como mediador, procurando conduzir a crise a uma solução fraterna.

Posto isto, e retendo tudo aquilo que foi a reflexão teológica sobre o papado, os autores são quase unânimes no reconhecimento do primeiro milénio como referência incontornável para a renovação do ministério papal<sup>268</sup>. À luz do que foi sendo dito, o Bispo de Roma seria, de acordo com o número 95 da *Ut Unum Sint*, o moderador, ou seja, o guia, aquele que estabelece limites. Afirma Quinn que a «palavra, por si mesma, não implica um governo centralizado ou um envolvimento constante na vida de cada Igreja particular»<sup>269</sup>, como se constata pela diversidade e autonomia dos Patriarcados. Olhar para o primeiro milénio como modelo «é colocar diante de nós estruturas de colegialidade, dando destaque à maneira colegial de exercer o primado e o episcopado na Igreja»<sup>270</sup>. E, apesar de tudo, persistia o reconhecimento consistente de que Roma era uma norma indispensável da

---

<sup>267</sup> Aplicar-se-ia, aqui, o princípio da subsidiariedade. A Consulta Teológica norte-americana acrescenta ainda algumas precisões neste procedimento: «Aqueles que são eleitos para os principais cargos episcopais e primaciais apresentar-se-iam aos outros chefes das Igrejas do seu nível, ao seu próprio Patriarca e ao Bispo de Roma, enquanto primeiro entre os Patriarcas, através do envio e recepção de cartas de comunhão, segundo o antigo costume cristão. Também o Bispo de Roma informaria os Patriarcas orientais da sua eleição». In CTOC, *Passi verso una Chiesa riunita*, 38.

<sup>268</sup> Cf. UUS 95.

<sup>269</sup> QUINN, J., *A Reforma do Papado*, 29.

<sup>270</sup> QUINN, J., *A Reforma do Papado*, 30.

comunhão eclesial e que o seu bispo tinha um papel único de primado na comunhão de todas as Igrejas.

### 3.2.3. O desenvolvimento da sinodalidade eclesial e da colegialidade episcopal

A renovação do papado, em termos ecuménicos e de forma particular na relação com as Igrejas Ortodoxas, exige um desenvolvimento da sinodalidade que integre a doutrina do primado no seio da colegialidade episcopal e se assuma como «forma de estruturação e realização eclesiais que não só encontra um maior consenso entre as Igrejas mas sobretudo se mostre mais consentânea com as experiências originais e exigências actuais da Igreja»<sup>271</sup>.

O Proémio da Constituição Dogmática *Pastor Aeternus*, do Concílio Vaticano I, refere o seguinte:

«Para que o episcopado fosse uno e indiviso, e pela coesão e união íntima dos sacerdotes toda a multidão dos crentes se conservasse na unidade da mesma fé e comunhão, antepondo S. Pedro aos demais Apóstolos, pôs nele o princípio perpétuo e o fundamento visível desta dupla unidade, sobre cuja solidez se construiu o templo eterno e se levantasse sobre a firmeza desta fé a sublimidade da Igreja, que deve elevar-se até ao Céu»<sup>272</sup>.

Esta ideia seria reiterada posteriormente no Concílio Vaticano II, nos números 22 e 23 da *Lumen Gentium*. Nesta alusão ao ministério episcopal, linha onde deve ser enquadrado o ministério papal, percebe-se como o Papa é, na sua essência, um ministério de serviço à comunhão das Igrejas, e não tanto um «super-bispo da Igreja universal»,

---

<sup>271</sup> PINHO, J. E. B. de, *O serviço de Pedro*, 267.

<sup>272</sup> DZ 3051.

expressão usada por Hervé Legrand<sup>273</sup>. De acordo com a doutrina conciliar, a «finalidade do serviço de Pedro não é tanto o governo quotidiano da Igreja universal pelo Papa, assim sem mais, como se esta constituísse uma vasta diocese que lhe seria confiada; mas a sua finalidade é estar ao serviço da unidade entre os bispos, ao serviço da fé e da comunhão da Igreja»<sup>274</sup>. Trata-se de salvaguardar a unidade do episcopado, pelo que o Papa não deve invadir os poderes dos bispos nem centrá-los em si mesmo, como insistiu solenemente o Papa Pio IX na resposta ao chanceler Bismarck acerca da interpretação da *Pastor Aeternus* do Concílio Vaticano I<sup>275</sup>. Por isso, o desenvolvimento da estrutura sinodal na Igreja Católica permitiria mostrar como o serviço de Pedro é, no fundo, «fomentador e garante da liberdade, dinamizador da comunhão universal através da vitalidade das Igrejas individuais com a diversidade dos seus dons»<sup>276</sup>.

Para o Vaticano I, não há dúvida de que o ministério do Papa está ao serviço das Igrejas locais e da unidade dos bispos. A intenção do Proémio ficou, porém, diluída no Concílio Vaticano I devido à sua conclusão precoce, permanecendo os seus cânones centrados no primado do Papa, sem esta ligação à colegialidade dos bispos e comunhão das Igrejas, coisa que o Concílio Vaticano II iria retomar. *Lumen Gentium* 27 diz que «não se deve ver nos bispos meros vigários dos romanos pontífices, pois exercem um poder que lhes é próprio». Podemos afirmar, nesse sentido, com J. M. Tillard, que «não se vai mais do Papa aos bispos, mas dos bispos ao Papa. [...] Ter-se-á o cuidado de lembrar que Cristo edificou a Sua Igreja, não só sobre Pedro mas sobre os Apóstolos, tendo Pedro à sua cabeça; logo, não só sobre o Romano Pontífice mas sobre o colégio dos bispos tendo à sua cabeça o ‘sucessor de Pedro’ (LG 22)»<sup>277</sup>.

---

<sup>273</sup> Cf. LEGRAND, H., *O Papado ao serviço*, 123.

<sup>274</sup> LEGRAND, H., *O Papado ao serviço*, 125.

<sup>275</sup> Cf. DZ 3112-3117.

<sup>276</sup> PINHO, J. E. B. de, *O serviço de Pedro*, 268.

<sup>277</sup> TILLARD, J. M., *L'évêque de Rome*, Cerf, Paris, 1982, 56.

H. Legrand observa que, antes do Concílio, havia grande expectativa quanto a uma «descentralização efectiva, uma maneira mais colegial de governar a Igreja, o reconhecimento de poderes canónicos às conferências episcopais, uma maior liberdade de adaptação missionária nas culturas não-europeias, uma tomada em linha de conta mais real das Igrejas locais, condição também de avanços ecuménicos, sobretudo face às Igrejas ortodoxas e anglicana»<sup>278</sup>. Uma questão deve ter presidido à reflexão conciliar: é possível afirmar o papel e a autoridade dos bispos sem enfraquecer o primado do Bispo de Roma? Quinn diz que vê aqui dois riscos: o primeiro é «exagerar de tal modo o papel do episcopado que o Papa se torne mero executor da vontade da maioria»; o segundo, «inflacionar o poder do Papa, que levaria a uma tendência para ampliar a assistência divina, transformando-a em inspiração ou iluminação divinas, criando uma aura de infalibilidade em torno de quase tudo o que o Papa diz ou faz»<sup>279</sup>, acabando até por diminuir a credibilidade da autoridade papal.

Tendo como base a colegialidade, o primado de jurisdição reconhecido ao Papa pelos católicos não deve tornar o episcopado sem importância, como se fosse simples receptor passivo de decretos e decisões papais, nem por si mesmo pode significar centralização de poder. Ao promover a colegialidade episcopal, o Concílio Vaticano II não está a promover um modelo igualitário da autoridade papal. Diz Quinn que «o Concílio Vaticano II reafirma as definições do Concílio Vaticano I, sendo até muito cuidadoso ao articular a doutrina da colegialidade, ao mesmo tempo que afirmava o verdadeiro primado: a cabeça do colégio dos bispos tem certas prerrogativas que os outros membros não têm. Mas isso não é a mesma coisa que monarquia absoluta, nem sem dúvida a colegialidade é a mesma coisa que democracia indiferenciada»<sup>280</sup>.

---

<sup>278</sup> LEGRAND, H., *O Papado ao serviço*, 130.

<sup>279</sup> QUINN, J., *A Reforma do Papado*, 82.

<sup>280</sup> QUINN, J., *A Reforma do Papado*, 105.

A intuição conciliar de inserir o papado no interior da colegialidade episcopal vai mais de encontro ao entendimento ortodoxo do que deve ser o primado romano. Porém, alguns documentos magisteriais católicos posteriores, nomeadamente a *Communio Notio* (1992), a *Pastores Gregis* (2003) ou o ‘motu proprio’ *Apostolos Suos* (1998), significaram, segundo Legrand, um retrocesso católico, ao reforçarem a centralização romana<sup>281</sup>. Insiste o mesmo autor que, nestes últimos anos, apesar do diálogo teológico no seio da Comissão Mista, a situação actual não representa a expressão doutrinal dos Concílios Vaticano I e II, dado que não se verificou uma verdadeira descentralização da cúria romana. Deste modo, a continuidade de um sistema de cariz ‘monárquico’ constitui, para a tradição ortodoxa, uma atenuação da percepção da Igreja como comunhão de Igrejas e uma diminuição do papel do episcopado<sup>282</sup>. Há que reflectir sobre a situação e demonstrar como as formas institucionais vigentes são contingentes e não são a única expressão doutrinal e estrutural na busca da fidelidade aos concílios já mencionados.

Seguindo de perto as conclusões de Hervé Legrand, existem algumas práticas actuais que os ortodoxos, por força do princípio sinodal/colegial, não aceitam no âmbito de uma possível união com os católicos. A primeira delas já foi referida noutra parte, e tem a ver com a nomeação dos bispos<sup>283</sup>. Ao aparecer como um atributo exclusivo da Igreja de Roma, o Oriente recusa aderir a esta prerrogativa do primado romano, preferindo preservar a autonomia das Igrejas locais e a sua eleição em contexto sinodal<sup>284</sup>. Os ortodoxos estão convencidos que o Papa age como um ‘monarca absoluto’, pelo que apontam algumas transformações necessárias, que visam estabelecer o papado como autoridade última, e não

---

<sup>281</sup> Cf. LEGRAND, H., *Il Concilio di Sardica*, 30.

<sup>282</sup> Cf. LEGRAND, H., *Il Concilio di Sardica*, 30.

<sup>283</sup> Cf. LEGRAND, H., *Il Concilio di Sardica*, 31.

<sup>284</sup> Sendo que poderia eventualmente manter um direito de veto, de acordo com Paolo Ricca. Cf. RICCA, P., *La Papauté en discussion – attentes et perspectives pour le III millénaire*, in *Irénikon* 70 (1997) 37-38.

tanto absoluta. De acordo com H. Legrand, os ortodoxos poderiam estar abertos a algumas mudanças, como as seguintes propostas<sup>285</sup>:

- O sínodo dos bispos apareceria ‘próximo’ do Papa, sendo que o próprio sínodo poderia propor a agenda, cabendo ao Papa a tarefa de completá-la;
- As conferências episcopais (ou as Igrejas regionais) poderiam dispor de um direito de iniciativa e de proposta em matéria doutrinal, fazendo chegar as mesmas junto do Papa;
- O direito canónico poderia determinar, com extremo cuidado e objectividade, as modalidades em que os primazes das grandes Igrejas regionais (não algumas conferências episcopais) poderiam pedir a convocação de um concílio geral;
- O direito de protesto poderia ganhar espaço e amplitude, uma vez que já está em vigor em condições especiais, mormente se algumas orientações papais forem desfavoráveis ao bem pastoral da diocese em questão;
- Dissipadas as ambiguidades sobre o uniatismo, seria possível revalorizar o estatuto das Igrejas uniatas nas suas relações com a Santa Sé, o que provocaria alguma sensibilidade junto dos ortodoxos;
- Poder-se-ia procurar encontrar de forma conjunta algumas decisões pastorais que vinculam ambas as Igrejas, sobretudo no que diz respeito ao matrimónio.

A aplicação de algumas destas realidades não poria em causa a natureza e missão do ministério papal, e aproximava-o do *sensus* eclesial do primeiro milénio. Joseph

---

<sup>285</sup> Cf. LEGRAND, H., *Il Concilio di Sardica*, 32-33.

Ratzinger havia já assegurado a reconciliação como uma possibilidade real, na perspectiva de uma revalorização católica das instâncias intermédias de colegialidade:

«O direito eclesiástico unitário, a liturgia unitária, a atribuição unitária das sedes episcopais por parte da cúria romana – são tudo coisas que não resultam necessariamente do primado como tal. Dever-se-ia, então, considerar como tarefa para o futuro uma renovada distinção entre o ofício autêntico do sucessor de Pedro e o ofício patriarcal [...]. Aceitar a unidade com o Papa não significaria, pois, agregar-se ainda mais a uma administração unitária, mas simplesmente inserir-se na unidade da fé e da *communio*. Isto significa que uma união com a cristandade oriental não deveria mudar absolutamente nada na sua vida eclesial concreta. A unidade com Roma, na estrutura e na actuação concreta da vida das comunidades, poderia ser tão ‘intangível’ como a Igreja antiga. Mudanças visíveis poderiam ser: que no atribuir das sedes episcopais centrais ocorresse uma ‘ratificação’, comparável à troca de cartas de comunhão na Igreja antiga; que nos reunamos de novo em sínodos e concílios comuns; que a troca de cartas pascais ou semelhantes [‘encíclicas’] supere de novo os limites do Ocidente e do Oriente; que o Bispo de Roma seja de novo nomeado no cânone da missa e nas invocações»<sup>286</sup>.

Assim sendo, o desenvolvimento da sinodalidade, no espaço católico, mais não seria do que «criar condições para uma comunhão de Igrejas mais solidárias entre si e, deste modo também, solidárias com o Bispo de Roma no seu múnus de sinal visível de unidade na fé e comunhão na caridade. O sentido de um primado universal poderá, assim, emergir de novo na sua força de instrumento em ordem a que as Igrejas vivam em mútua partilha, em permanente comunicação e consulta, em procura de consenso nas tomadas de decisão, em busca de um testemunho mais crível»<sup>287</sup>.

---

<sup>286</sup> RATZINGER, J., *Il nuovo popolo di Dio. Questioni ecclesologiche*, Queriniana, Brescia, 1992, 155-156.

<sup>287</sup> PINHO, J. E. B. de, *O serviço de Pedro*, 268.

## CONCLUSÃO

*A questão do primado do Bispo de Roma no diálogo católico-ortodoxo*: foi este o título escolhido para esta dissertação. Concluído o percurso de investigação e reflexão em ordem à realização deste trabalho, fica a noção de que ainda haverá muito a fazer na busca da comunhão plena tão desejada por muitos e sobretudo por Nosso Senhor Jesus Cristo. Contudo, não se pode igualmente ignorar a evolução destes últimos anos e a permanência do diálogo mesmo diante de algumas dificuldades, como a questão do uniatismo.

Ao longo do trabalho percebeu-se que a teologia ortodoxa não se opõe à ideia de primado; pelo contrário, exige que no âmbito de uma *communio ecclesiarum* haja um *primus* que funcione como moderador, como uma voz privilegiada na condução dos destinos da Igreja. O veemente apelo a uma praxis semelhante à do primeiro milénio manifesta isto mesmo, e convida a olhar o primado do Bispo de Roma enquadrado no âmbito de outras estruturas eclesiais fundantes da eclesiologia ortodoxa, como a sinodalidade ou a Pentarquia. A preocupação dos ortodoxos é fundamentalmente o perigo do esvaziamento do episcopado e da ‘secundarização’ das Igrejas locais na vida eclesial, uma vez que a exacerbada centralização do poder nas mãos do Papa conduz a uma diminuição do papel dos bispos nas suas Igrejas e a uma relativização da realidade sinodal como instância essencial na vida da Igreja. Daí que a teologia ortodoxa do primado apresente constantemente o primeiro milénio como modelo daquilo que pode ser o exercício do primado na Igreja, de forma particular o ministério do Bispo de Roma enquanto bispo da sede episcopal (neste caso Patriarcado) mais importante no seio da Pentarquia.

É a procura de um modo de exercício do primado capaz de ser acolhido por ambas as tradições que ainda hoje move católicos e ortodoxos na busca da unidade. Os

documentos do diálogo oficial permitem ver como há uma preocupação de ir às origens da Igreja e recuperar os fundamentos teológicos, bíblicos e até histórico-culturais que levaram ao reconhecimento do primado do Bispo de Roma. O diálogo iniciou-se com a abordagem dos temas eclesiológicos mais consensuais, nomeadamente a sua relação com a Trindade e os sacramentos. Porém, nestes últimos anos tem vindo a evoluir no sentido de se chegar a um aprofundamento das questões mais fracturantes, sobretudo o entendimento do papel do Bispo de Roma. Aí tem particular relevância o documento de Ravena, publicado pela Comissão Mista Internacional para o diálogo católico-ortodoxo em 2007. Não se pode dizer propriamente que o documento contenha grandes novidades do ponto de vista teológico ou doutrinal, mas tem o condão de ser um texto elaborado por católicos e ortodoxos e que pela primeira vez abre as portas à possibilidade de um primado exercido a nível universal. Nesse sentido se afirma que, de acordo com a tradição eclesial, tal primado só pode ser atribuído ao Bispo de Roma, o *protos* entre os Patriarcas.

Mas apesar do caminho feito e da continuidade das reuniões e sessões plenárias, que hoje se debruça no tema do papel do Bispo de Roma no primeiro milénio, permanece a consciência de que o caminho será longo. Autores de ambas as tradições eclesiais têm vindo a envolver-se no estudo e reflexão de várias questões, procurando descobrir caminhos novos que promovam a comunhão entre católicos e ortodoxos. Os comités e comissões de carácter nacional, como os de França e da América do Norte, não deixam ainda hoje de fazer interpelações profundas a ambas as Igrejas, mostrando como a unidade será possível na medida em que existir uma atmosfera verdadeiramente fraterna e capaz de acolher as diferenças e as tradições que possuem. No fundo, tem-se procurado esclarecer que a distância do Oriente face ao Ocidente (e vice-versa) não se trata apenas de uma questão meramente teológica e de prática eclesial, mas que tem por detrás toda uma história, uma cultura e uma mentalidade que foram tornando difícil o acolhimento de expressões e posições diversas de que cada uma julga ser a mais correcta. Por isso, há a

consciência de que o conceito de unidade não se pode confundir com o de uniformidade, pelo que a procura da comunhão deve assentar no princípio da ‘unidade na diversidade’ (que é simultaneamente uma unidade ‘necessária e suficiente’).

O diálogo do futuro passará pelo aprofundamento destas questões. Na reflexão sobre o papel do Bispo de Roma no primeiro milénio que a Comissão Mista procura fazer na actualidade seria importante aprofundar de forma cuidadosa os factores ‘não teológicos’ que influem nas consciências de ambos e que constituem um verdadeiro obstáculo ao diálogo, exigindo uma permanente purificação da memória. Também a relação entre primado e estruturas de colegialidade/sinodalidade deve ser tida em conta, motivando católicos e ortodoxos na busca de uma forma (ou formas) de exercício do primado que seja efectivamente sinal da comunhão da Igreja. A esse propósito, requer um esforço árduo a clarificação do dogma da infalibilidade papal. Ainda que não seja um tema abordado neste trabalho, a complexidade da questão justifica uma aposta séria no futuro, sobretudo na tradução de alguns termos de índole jurídica para uma linguagem mais conforme a ambas as tradições. Devido à sua associação ao primado de jurisdição, a questão da infalibilidade acaba por ser relativizada por parte dos ortodoxos; no entanto, a teologia ortodoxa, ao postular uma doutrina da infalibilidade da Igreja, poderia reconhecer «alguma afinidade elementar na possível consideração do problema»<sup>288</sup>. Mas o seu enquadramento, como se deduz de toda a teologia ortodoxa do primado, teria que estar forçosamente na relação entre o ministério episcopal e o *sensus fidei fidelium*<sup>289</sup>.

---

<sup>288</sup> Cf. PINHO, J. E. B. de, *O ministério de Pedro*, 149.

<sup>289</sup> Daí que alguns autores falem da necessidade de uma «re-recepção» do Concílio Vaticano I, para perceber a validade, perenidade e sentido dos dogmas formulados. Uma boa reflexão sobre a temática da recepção na perspectiva ortodoxa pode encontrar-se em PINHO, J. E. B. de, *A recepção como realidade eclesial e tarefa ecuménica*, Edições Didaskalia, Lisboa, 1994, 75-81.

# BIBLIOGRAFIA

## 1. Fontes

### 1.1. Documentos do Magistério

- CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, Constituição dogmática *Lumen Gentium* sobre a Igreja: AAS 57 (1965), 5-71 (tradução portuguesa in CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, 11ª edição, Editorial Apostolado da Oração, Braga, 1992, 59-119).
- CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, Decreto *Unitatis Redintegratio* sobre o ecumenismo: AAS 57 (1965), 90-107 (tradução portuguesa in CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, 11ª edição, Editorial Apostolado da Oração, Braga, 1992, 131-151).
- CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, *Carta aos Bispos da Igreja Católica sobre alguns aspectos da Igreja entendida como Comunhão*, in L'Osservatore Romano, 21 de Junho de 1992, 9 (327).
- CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Sur l'usage approprié de l'expression 'Églises soeurs'*, in La Documentation Catholique 2233 (2000) 823-825.
- CONSELHO PONTIFÍCIO PARA A PROMOÇÃO DA UNIDADE DOS CRISTÃOS, *Directório para a aplicação dos princípios e normas sobre o ecumenismo*, Paulinas Editora, Lisboa, 2009.
- DENZINGER, H. - HÜNERMANN, P., *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitorum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Barcelona, 2000.

- JOÃO PAULO II, Carta encíclica *Ut Unum Sint* sobre o empenho ecuménico: AAS 87 (1995), 745-774 (tradução portuguesa in *Apelo à unidade dos cristãos*, Editora Rei dos Livros, Lisboa, 1995).

## **1.2. Documentos do diálogo oficial católico-ortodoxo**

- COMMISSIONE MISTA INTERNAZIONALE PER IL DIALOGO TEOLOGICO TRA LA CHIESA CATTOLICA ROMANA E LA CHIESA ORTODOSSA, *Le conseguenze ecclesologiche e canoniche della natura sacramentale della Chiesa: Comunione ecclesiale, Conciliarità e autorità*, Ravenna, 2007, in [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/chrstuni/ch\\_orthodox\\_docs/rc\\_pc\\_chrstuni\\_doc\\_20071013\\_documento-ravenna\\_it.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_20071013_documento-ravenna_it.html). (consultado a 15/09/10).
- COMISSION MIXTA INTERNACIONAL PARA EL DIALOGO TEOLOGICO ENTRE LA IGLESIA CATOLICA Y LA IGLESIA ORTODOXA, *Fe, sacramentos y unidad de la Iglesia*, GONZÁLEZ MONTES, A. (ed.), *Enchiridion Oecumenicum 2*, Biblioteca Oecumenica Salmanticensis, Salamanca, 1993, 297-309.
- COMISSION MIXTA INTERNACIONAL PARA EL DIALOGO TEOLOGICO ENTRE LA IGLESIA CATOLICA Y LA IGLESIA ORTODOXA, *El misterio de la Iglesia y de la Eucaristia a la luz del misterio de la Santisima Trinidad (1982)*, in GONZÁLEZ MONTES, A. (ed.), *Enchiridion Oecumenicum*, Biblioteca Oecumenica Salmanticensis, Salamanca, 1986, 504-514.
- COMISSION MIXTA INTERNACIONAL PARA EL DIALOGO TEOLOGICO ENTRE LA IGLESIA CATOLICA Y LA IGLESIA ORTODOXA, *Relacion de la sexta reunion plenaria de la Comission Mixta Internacional para el dialogo teologico entre la Iglesia Catolica y la Iglesia Ortodoxa (1990)*, in GONZÁLEZ MONTES, A. (ed.),

*Enchiridion Oecumenicum 2*, Biblioteca Oecumenica Salmanticensis, Salamanca, 1993, 322-324.

- COMMISSION MIXTA INTERNACIONAL PARA EL DIALOGO TEOLOGICO ENTRE LA IGLESIA CATOLICA Y LA IGLESIA ORTODOXA, *El sacramento del Orden en la estructura sacramental de la Iglesia*, in GONZÁLEZ MONTES, A. (ed.), *Enchiridion Oecumenicum 2*, Biblioteca Oecumenica Salmanticensis, Salamanca, 1993, 310-321.
- COMMISSION MIXTE CATHOLIQUE ROMAINE-ORTHODOXE, *L'uniatisme, méthode d'union du passé, et la recherché actuelle de la pleine communion*, in La Documentation Catholique 2077 (1993) 711-714.

### **1.3. Diálogo teológico católico-ortodoxo de âmbito nacional**

- COMMITÉ MIXTE CATHOLIQUE-ORTHODOXE EN FRANCE, *La primauté romaine dans la communion des Églises*, Cerf, Paris, 1991.
- CONSULTA TEOLOGICA ORTODOSSA-CATTOLICA DEL NORD AMERICA, *Natura, costituzione e missione della Chiesa*, in Il Regno 1052 (2009) 295-304.
- CONSULTA TEOLOGICA ORTODOSSA-CATTOLICA DEL NORD AMERICA, *Passi verso una Chiesa riunita*, in Il Regno 1092 (2011) 34-39.

## **2. Estudos**

- AAVV, *Il Primato del successore di Pietro. Atti del Simposio teologico*, Libreria Editrice Vaticana, Roma, 1996 (Simpósio promovido pela Congregação para a Doutrina da Fé, 2 a 4/12/1996).

- ACERBI, A. (ed.), *Il ministero del papa in prospettiva ecumenica*, Vita e Pensiero, Milano, 1999.
- AFFANASSIEFF, N. *L'infailibilité de l'Église du point de vue d'un théologien orthodoxe*, in *L'infailibilité de l'Église : journées œcuméniques de Chevetogne*, Éditions de Chevetogne, Gembloux, 1963, 183-201.
- AFANASSIEFF, N., KOULOMZINE, N., MEYENDORFF, J., SCHMEMANN, A., *La Primauté de Pierre dans l'Église Orthodoxe*, Delachaux & Niestle, Paris, 1960.
- ALBERIGO, G., *O ministério petrino como serviço às Igrejas "peregrinas"*, in *Concilium* 289 (2001) 151-162.
- ANTÓN, Á., «Ministerio petrino» y/o «Papado» en el diálogo com las otras Iglesias cristianas: algunos puntos de convergencia y divergencia, in AAVV, *Il Primato del Successore di Pietro – Atti del Simposio Teologico*, Libreria Editrice Vaticana, Roma, 1996, 386-453.
- BERARDINO, A., *Percursos de Koinonia nos primeiros séculos cristãos*, in *Concilium* 291 (2001) 46-61.
- BOWEN, F., *Ravenne 2007 dans la marche du dialogue théologique catholique-orthodoxe*, in *Istina* 53 (2008) 269-282.
- CERETI, G., *ABC das igrejas e confissões cristãs*, Paulus Editora, Lisboa, 2011.
- CERETI, G., *Il servizio petrino del vescovo di Roma come ministero di comunione per la chiesa universale nei documenti del dialogo ecumenico (I e II)*, in *Studi Ecumenici* 19 (2001) 537-552 e 20 (2002) 59-75.
- CERETI, G., *Per un' ecclesiologia ecumenica*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna, 1997.
- COLOMBO, G., *Tesi per la revisione dell' esercizio del ministero petrino*, in *Teologia* 21 (1996) 322-339.

- FAMERÉE, J., *Le ministère du pape selon l'orthodoxie*, in *Oecumenica Civitas* 4 (2004) 47-62.
- FORTE, B., *Comunione ecclesiale, conciliarità e autorità nel dialogo cattolico-ortodosso*, in <http://www.chiesacattolica.it/ci-new-v3/s2magazine/AllegatiArt/17/Forte.doc> (consultado a 13/02/11).
- FORTINO, E., *Dialogo teologico cattolico-ortodosso. Exegesi del Quinto Documento della Commissione Mista Internazionale*, in <http://www.jemi.it/approfondimenti/attualitainmenu-45?start=115> (consultado a 13/02/11).
- FORTINO, E., *Le dialogue théologique entre catholiques et orthodoxes*, in *Istina* 51 (2006) 339-345.
- GETCHA, J., *L'Église locale : une problématique œcuménique*, in *Istina* 51 (2006) 52-63.
- KASPER, W., *Principes herméneutiques pour la relecture des dogmes de Vatican II. À la veille de la reprise du dialogue catholique orthodoxe*, in *Istina* 50 (2005) 341-352.
- KRIKORIAN, M. K. *Il primato del successore dell'apostolo San Pietro visto dalle chiese ortodosse orientali*, in *Studi Ecumenici* 17 (1999) 103-120.
- LEGRAND, H., *Il Concilio di Sardica, esempio di accettazione del primato di Roma da parte dell'Oriente e dell'Occidente*, in *Nicolaus* 34 (2007) 9-34.
- LEGRAND, H., *Il Papa Patriarca in Occidente: attualità di un titolo inattuale*, in *Nicolaus* 34 (2007) 19-42.
- LEGRAND, H., *L'ecclesiologie eucharistique dans le dialogue actuel entre l'Eglise catholique et l'Église orthodoxe*, in *Istina* 51 (2006) 354-374.
- LEGRAND, H., *O Papado ao serviço da comunhão das Igrejas – enjeu das Igrejas locais para a catolicidade da Igreja*, in *Igreja e Ministérios*, in AAVV, *Igreja e*

- ministérios*, Semanas de Estudos Teológicos da Universidade Católica Portuguesa, Editora Rei dos Livros, Lisboa, [s/d], 121-142.
- LEGRAND, H., *Où en est l'oecuménisme? Quarante ans après la promulgationo d'Unitatis Redintegratio*, in *Istina* 50 (2005) 353-384.
  - LEGRAND, H., *Pour une approche procédurale de la primauté romaine*, in *Istina* 53, 1 (2008) 23-46.
  - MEYENDORFF, J., *L'Église Orthodoxe hier et aujourd'hui*, Éditions di Seuil, Paris, 1963.
  - MEYENDORFF, J., *Orthodoxie et Catholicité*, Éditions du Seuil, Paris, 1965.
  - PINHO, J. E. B. de, *A Igreja Católica em diálogo teológico com outras Igrejas*, in *Communio* 5 (1987) 437-454.
  - PINHO, J. E. B. de, *A recepção como realidade eclesial e tarefa ecuménica*, Edições Didaskalia, Lisboa, 1994.
  - PINHO, J. E. B. de, *O ministério de Pedro como problema ecuménico*, in *Didaskalia* 19 (1989) 135-179.
  - PINHO, J. E. B. de, *O serviço de Pedro na actual situação ecuménica*, in *Communio* 8 (1991) 255-268.
  - PINHO, J. E. B., *Ecumenismo: Situação e perspectivas*, Universidade Católica Editora, Lisboa, 2011.
  - POTT, T., *Le document de Ravenne – présentation et texte*, in *Istina* 4 (2007) 572- 579.
  - QUINN, J., *A Reforma do Papado – indispensável para a unidade cristã*, Editora Santuário, Aparecida (Brasil), 2002.
  - RATZINGER, J., *Chiesa, ecumenismo e politica. Nuovi saggi di ecclesiologia*, Edizioni Paoline, Milão, 1987.

- RATZINGER, J., *Il nuovo popolo di Dio. Questioni ecclesologiche*, Queriniana, Brescia, 1992.
- RATZINGER, J., *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, Erich Wewel Verlag, Munique, 2005.
- RICCA, P., *La Papauté en discussion – attentes et perspectives pour le III millénaire*, in *Irénikon* 70 (1997) 30-40.
- ROBERSON, R., *De Patmos à Belgrade: un itinéraire du dialogue international entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe*, in *Istina* 51 (2006) 346-353.
- RODRÍGUEZ, P., *El diálogo teológico de la Iglesia Católica con las Iglesias Ortodoxas*, in *Diálogo Ecueménico* 26 (1991) 235-262.
- SALACHAS, D., *Conciliarità e sinodalità. Per affrontare il problema del primato*, in *Il Regno* 1023 (2007) 664-667.
- SANTO IRENEU DE LIÃO, *Adversus haereses III*, 3, 2, in *Sources Chrétiennes*, Cerf, Paris, 1952.
- SCHATZ, K., *El Primado del Papa: su historia desde los orígenes hasta nuestros días*, Editorial Sal Terrae, Santander, 1996.
- *The Role of the Bishop of Rome in the Communion of the Church in the first millenium*, in <http://eirenikon.wordpress.com/2010/02/01/the-role-of-the-bishop-of-rome-in-the-communion-of-the-church-in-the-first-millennium/> (consultado a 15/09/10).
- TILLARD, J. M., *L'évêque de Rome*, Cerf, Paris, 1982.
- ZIZIOULAS, G., *Il primato nella chiesa*, in *Studi Ecumenici* 17 (1999) 121-133.
- ZIZIOULAS, J., *L'être ecclésial*, Labor et Fides, Genève, 1981.