

## O ministério de Pedro como problema ecuménico

É sabido que o papado constitui um dos mais difíceis, senão mesmo o mais difícil<sup>1</sup> obstáculo à aproximação entre a Igreja Católica e as outras Igrejas. É certo que esta afirmação tem de ser algo relativizada a partir de uma perspectiva doutrinal-dogmática que tenha suficientemente em conta a «hierarquia das verdades». É é hoje cada vez mais reconhecido que a questão do papado não pode ser vista de forma isolada, à margem das divergências de ordem eclesiológica que estão na base da separação actualmente existente. No entanto e de qualquer modo, é inegável que esta questão não só desempenhou, do ponto de vista histórico, um lugar importante como factor da divisão que permanece, mas também continua a representar hoje um ponto em que se densifica e, de certa forma, se exemplifica de modo marcante todo o conjunto da problemática que divide Catolicismo e Protestantismo, por um lado, Catolicismo e Ortodoxia, por outro<sup>2</sup>. O reconhecimento disso mesmo exprime-se na atenção que progressivamente tem vindo a ser dada a este problema nos diálogos ecuménicos de âmbito internacional, num percurso de aproximação que, tendo em conta o peso histórico

---

<sup>1</sup> Assim se exprimiu o Papa Paulo VI num passo, frequentemente citado, da sua alocução ao Secretariado para a União dos Cristãos em 1967: cf. *La réception par S.S. Paul VI du Secrétariat pour l'Union des chrétiens*, in *La Documentation Catholique* 1494 (1967), p. 870. Esta revista será citada a seguir sempre sob a sigla DC. Cf. sobre esta afirmação de Paulo VI as observações de H. STIRNIMANN, *Ökumenisches Papstum — ökumenischer Petrusdienst. 10 Thesen*, in *ARBEITSGEMEINSCHAFT ÖKUMENISCHER UNIVERSITÄTSINSTITUTE* (ed.), *Papstum als ökumenische Frage*, München — Mainz 1979, pp. 263 s.

<sup>2</sup> Cf. H. MEYER, *Ein evangeliumgemäßes Papstamt. Kritik und Forderung aus reformatorischer Sicht*, in V. VON ARISTI e outros, *Das Papstamt. Dienst oder Hindernis für die Ökumene?*, Regensburg 1985, pp. 76 s.

das divergências e o grau de dificuldade dos problemas em análise, merece ser considerado como um avanço extraordinariamente significativo.

O presente estudo pretende fazer um balanço desse caminho percorrido a nível dos diálogos ecuménicos internacionais<sup>3</sup> e, face aos resultados até agora conseguidos, apresentar algumas das principais questões que se colocam em ordem ao futuro. Numa primeira parte far-se-á uma síntese das reflexões e conclusões mais relevantes contidas nos documentos desses diálogos, procurando sublinhar os consensos que se manifestam e as divergências que persistem tanto no que diz respeito ao primado do papa como em relação à sua infalibilidade. A segunda parte esboçará questões e perspectivas de resposta que necessitam de um maior aprofundamento no diálogo futuro em ordem a uma possível compreensão comum do lugar do serviço de Pedro na Igreja.

## 1. A questão do ministério de Pedro nos recentes diálogos ecuménicos

### 1.1. *Diálogo católico-luterano*

O diálogo conduzido pela Comissão Mista Internacional Luterano-Católica entrou já na sua terceira fase<sup>4</sup>, mas ainda não abordou expressa e desenvolvidamente a questão do papado. No entanto,

---

<sup>3</sup> O estudo concentra-se fundamentalmente nos documentos elaborados por Comissões Mistas Internacionais mandatadas pelo Secretariado para a União dos Cristãos (actualmente, Conselho Pontifício para a Promoção da Unidade dos Cristãos), por parte da Igreja Católica Romana, e pelas respectivas instâncias de âmbito mundial ou autoridades eclesiais mais reconhecidas, no que diz respeito às outras grandes Igrejas Cristãs. Considera-se aqui, no entanto, um diálogo de âmbito nacional — o diálogo católico-luterano nos Estados Unidos — dada a sua especial importância para o objecto deste estudo. Por outro lado, e na ausência de uma reflexão sobre esta temática no âmbito do diálogo católico-ortodoxo, recorrer-se-á neste caso ao pensamento expresso por teólogos ortodoxos. Para uma panorâmica sobre estes diálogos e a análise de algumas questões que se levantam em ordem ao futuro, cf.: J. BORGES DE PINHO, *A Igreja Católica em diálogo teológico com outras Igrejas*, in *Communio* 4 (1987), pp. 437-454; J. M.-R. TILLARD, *Église Catholique et dialogues bilatéraux*, in *Irénikon* 56 (1983), pp. 5-19; E. LANNE, *Deux décennies de conversations bilatérales dans le mouvement oecuménique et la vie des Églises*, in *Irénikon* 58 (1985), pp. 180-198.

<sup>4</sup> Nesta terceira fase têm-se vindo a analisar questões relacionadas com a doutrina da justificação e com o lugar da Igreja na obra da salvação, nomeadamente com a problemática da sacramentalidade da Igreja: cf. *Irénikon* 60 (1978), pp. 242 ss.; *Herder Korrespondenz* 43 (1989), p. 340. Para algumas reflexões de princípio cf. H. MEYER, *Réflexions méthodologiques sur la constitution du dialogue luthéro-catholique*, in *Istina* 29 (1984), pp. 356-375.

logo no primeiro documento deste diálogo, aliás um documento programático para todo o trabalho subsequente, a questão não foi esquecida. Do lado luterano manifesta-se aí uma abertura de princípio à consideração de um ministério papal como sinal visível da unidade das Igrejas desde que, através de uma «reinterpretação teológica e uma reestruturação prática», se mostre que ele está realmente submetido ao primado do Evangelho<sup>5</sup>. Uma abertura que, todavia, não ilude também a controvérsia básica que permanece entre católicos e luteranos quanto ao lugar deste serviço na estrutura da Igreja, concretamente «a questão de saber se o primado do Papa é uma função necessária ou somente possível em princípio»<sup>6</sup>.

Esta mesma passagem do documento de Malta iria ser retomada, uns anos mais tarde e em breve alusão, no documento que a Comissão Mista Internacional Luterano-Católica publicou sobre o ministério ordenado na Igreja<sup>7</sup>. Refere-se aqui que a questão de um serviço à unidade da Igreja a nível universal se coloca igualmente aos luteranos, o que os leva a olhar também para a possibilidade de um ministério de Pedro exercido pelo Bispo de Roma como «sinal visível da unidade de toda a Igreja»<sup>8</sup>. Mas deixa-se bem claro que, nesta matéria, muita coisa permanece em aberto do ponto de vista teológico, «sobretudo também quanto ao modo como esta tarefa universal ao serviço da verdade e da unidade pode ser exercida: através de um concílio universal, através dum colégio, através de um único bispo respeitado em toda a cristandade»<sup>9</sup>.

Se a nível de documentos da Comissão Mista Internacional as referências à questão do papado terminam aqui, dois textos do diálogo católico-luterano nos Estados Unidos abordaram-na explicitamente, tanto no que diz respeito ao primado como relativamente à infalibilidade<sup>10</sup>. Dois textos que, pelo seu carácter pio-

<sup>5</sup> *Rapport de la Commission d'étude évangélique luthérienne-catholique romaine sur le thème «L'Évangile et l'Église»*, in DC 1621 (1972), p. 1079 (n.º 66).

<sup>6</sup> IB., p. 1079 (n.º 67).

<sup>7</sup> GEMEINSAME RÖMISCH-KATHOLISCHE EVANGELISCH-LUTHERISCHE KOMMISSION, *Das geistliche Amt in der Kirche*, Paderborn-Frankfurt am Main 1981.

<sup>8</sup> IB., p. 50 (n.º 73).

<sup>9</sup> IB., pp. 49 s. (n.º 73).

<sup>10</sup> *Amt und universale Kirche. Unterschiedliche Einstellungen zum päpstlichen Primat*, in: H. STIRNIMANN/L. VISCHER (ed.), *Papstum und Petrusdienst*, Frankfurt am Main 1975, pp. 91-140 (versão francesa deste documento, limitada aliás à declaração comum, in DC 1562 (1974), pp. 373-380); LUTHERAN-ROMAN CATHOLIC DIALOGUE, *Teaching Authority and Infallibility in the Church. Common Statement*, in *Theological Studies* 40 (1979), pp. 113-166. Para uma análise da história do primeiro destes dois documentos cf. P. MISNER, *Das ökumenische Gespräch über das Papstum in den USA*, in A. BRANDENBURG/H. J. URBAN (ed.), *Petrus und Papst. Evangelium — Einheit der Kirche — Papstdienst*, I, Aschendorff 1977, pp. 183-192.

neiro e pela qualidade da sua reflexão teológica, ocupam um lugar de grande relevo no conjunto do diálogo ecuménico sobre esta matéria, transcendendo o mero âmbito nacional da sua origem<sup>11</sup>.

Quanto ao *primado do Papa*, abordado no primeiro desses dois documentos, parte-se de uma consideração do problema que tem em conta, por um lado, a tarefa da unidade da Igreja universal<sup>12</sup> e, por outro, a questão da fundamentação bíblica do papado<sup>13</sup>. Nesta consideração do problema, católicos e luteranos afirmam em comum a possibilidade de haver um ministro que individualmente tenha «uma responsabilidade especial» pela unidade de todos os cristãos e estão de acordo em que «uma tal responsabilidade pela Igreja universal não pode ser excluída com base no testemunho bíblico»<sup>14</sup>. Em convergência com estas perspectivas comuns há, por parte dos luteranos, a disponibilidade crescente para reconhecer a necessidade de um ministério de serviço à Igreja universal e para aceitar que, em ordem ao exercício desse ministério, «deviam ser tidas seria-

<sup>11</sup> Isto vale, aliás, para o conjunto do diálogo católico-luterano nos Estados Unidos, que se tem quase sempre antecipado na reflexão sobre os tradicionais temas de controvérsia entre catolicismo e protestantismo. Por isso mesmo, este diálogo é um ponto de referência obrigatório no actual debate teológico entre as Igrejas e tem exercido uma influência notória sobre outros processos de diálogo, nomeadamente sobre o trabalho desenvolvido pela Comissão Mista Anglicano-Católica.

<sup>12</sup> Em ordem ao cumprimento desta tarefa o documento fala de uma «função petrina», conceito que serve para descrever «uma certa forma de ministério, exercido por uma pessoa, um ministro ou uma Igreja local em referência à Igreja no seu conjunto»: *Amt und universale Kirche*, p. 95 (n.º 4). Trata-se, obviamente, de um conceito heurístico que permite reflectir sobre um serviço de âmbito universal à unidade da Igreja sem que essa reflexão se fixe exclusivamente na forma histórica de concretização desse serviço no primado do bispo de Roma. Se é indiscutível o estímulo à reflexão que o uso do referido conceito proporciona, é inegável também que a distinção nele implicada entre serviço à Igreja universal e papado histórico possibilita uma certa relativização das considerações positivas que o documento faz quanto ao papado e sua eventual aceitação pelos luteranos. Cf. a este propósito H. MEYER, *Ein evangeliumsgemässes Papstamt*, in V. VON ARISTI e outros, *Das Papstamt. Dienst oder Hindernis für die Ökumene*, Regensburg 1985, pp. 90 ss.; R. FRIELING, *Versöhnte Verschiedenheit und/oder korporative Wiedervereinigung. Evangelische Fragen zum Ökumenischen Dialog über Papstamt und Einheit*, in A. BRANDENBURG/H. J. URBAN (ed.), *Petrus und Papst. Evangelium — Einheit der Kirche — Petrusdienst*, II, Aschendorff 1978, p. 23; GÜNTER GASSMANN, *Erwägungen zu zwei bilateralen Dialogen über das Papstamt*, in A. BRANDENBURG/H. J. URBAN (ed.), *Petrus und Papst*, I, pp. 179 ss. Retomar-se-á esta problemática, quanto a questões fundamentais nela envolvidas em ordem ao futuro, no ponto 2.3.

<sup>13</sup> Cf. *Amt und universale Einheit*, pp. 94 s. (n.º 4) e pp. 97-101 (n.ºs 9-13). Concluindo a sua análise bíblica, o documento verifica um desenvolvimento na «trajectória» de imagens relativas a Pedro e seu papel ao longo dos escritos neotestamentários: «Este desenvolvimento de imagens não fundamenta o papado no sentido específico que este tomou mais tarde, mas permite ver possibilidades de uma orientação nesse sentido, quando elas, devido ao influxo de factores favoráveis, se forem concretizando na Igreja posterior»: IB., p. 101 (n.º 13). Cf., a este propósito, A. SCHMIED, *Das Papstum im ökumenischen Gespräch*, in *Theologie der Gegenwart* 21 (1978), p. 164.

<sup>14</sup> *Amt und universale Einheit*, p. 109 (n.º 29).

mente em consideração instituições que estão enraizadas na história»<sup>15</sup>. Nesta linha de atenção aos «sinais da unidade da Igreja» dados pela história, os luteranos reconhecem o «papel positivo» desempenhado pelo papado em diversos períodos da história e admitem que tal se venha a concretizar e a confirmar de forma mais nítida no futuro: «Na fé na soberana liberdade de Deus eles não podem negar que Deus pode mostrar de novo no futuro que o Papa é um dom gracioso seu ao seu povo. Talvez isto pudesse significar um primado, em cujo quadro o serviço do papa à unidade em relação com as Igrejas Luteranas seria mais de ordem pastoral que jurídica»<sup>16</sup>.

Esta admissão do papado como possibilidade vem, aliás, logo seguida da afirmação clara de condições a cumprir na compreensão e na prática do papado. Na perspectiva luterana é condição absolutamente necessária «que o primado papal seja de tal modo estruturado e interpretado que sirva inequivocamente o Evangelho e a unidade da Igreja de Cristo e que o seu exercício de poder não esmague a liberdade cristã»<sup>17</sup>. A questão da renovação do papado aparece assim como tarefa essencial e ocupou, aliás, parte significativa da reflexão dos participantes neste diálogo<sup>18</sup>.

Por outro lado, permanece por esclarecer se se trata apenas de um ministério possível ou de uma estrutura necessária da Igreja. Neste ponto o documento limita-se a referir a convicção católica de que o primado papal «é uma instituição em consonância com a vontade de Deus», enquanto para os luteranos esta é «uma questão secundária»<sup>19</sup>. Todavia, as reflexões complementares deixam perceber algum progresso em ordem a uma visão mais comum do problema. Ambas as partes reconhecem que as tradicionais distinções rígidas entre instituição divina e instituição humana não são já adequadas para uma cabal clarificação do problema. Por seu turno, os luteranos explicam que não se trata de considerar o exercício do ministério universal como «algo que se possa fazer ou omitir», antes reconhecem ser «vontade de Deus que a Igreja possua os meios

---

<sup>15</sup> IB., p. 108 (n.º 28). Cf. ainda p. 92 (Introdução) e p. 120 (n.º 39).

<sup>16</sup> IB., p. 108 (n.º 28).

<sup>17</sup> ID.

<sup>18</sup> Cf. IB., pp. 105-107 (n.ºs 22-25) e pp. 124-127 (n.ºs 43-47).

<sup>19</sup> Cf. IB., p. 109 (n.º 30). Nas reflexões que publicam em separado, os participantes luteranos tornam claro que, para eles, há várias maneiras possíveis de exercer «a função petrina»: cf. IB., pp. 122 s. (n.º 41).

institucionais que são necessárias para o fomento da unidade no Evangelho»<sup>20</sup>.

Apesar de todos os seus limites, o consenso atingido permite que os participantes no diálogo católico-luterano nos Estados Unidos perguntem às Igrejas Luteranas «se elas são capazes de reconhecer não somente a legitimidade do ministério do papa ao serviço da comunhão católica romana, mas também a possibilidade e o carácter desejável do ministério do papa, renovado à luz do Evangelho e comprometido com a liberdade cristã, numa comunhão mais larga que englobaria as Igrejas Luteranas»<sup>21</sup>. Mesmo tendo em conta que se trata aqui apenas de uma mera possibilidade, é inegável e extremamente significativa em ordem ao futuro a amplitude da convergência conseguida.

No que diz respeito à questão da *infallibilidade*, é bem maior, como se sabe, a distância entre as duas confissões, e o documento elaborado pela Comissão de Diálogo Luterano-Católica nos Estados Unidos só pode falar de «convergências»<sup>22</sup>, ainda que elas sejam bastante significativas no que representam de ultrapassagem de uma visão puramente negativa do problema. Essas convergências manifestam-se, desde logo, no facto de que luteranos e católicos conseguem usar uma linguagem cada vez mais semelhante no que diz respeito ao Evangelho e sua comunicação, à autoridade da verdade cristã e ao modo de esclarecer questões relativas à compreensão da mensagem cristã<sup>23</sup>. Elas concretizam-se sobretudo na afirmação comum da indefectibilidade da Igreja, isto é, «a sua permanência na verdade do Evangelho, na sua missão e na sua vida de fé»<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> IB., p. 123 (n.º 42). Cf. ainda pp. 104 s. (n.º 21) e pp. 127-129 (n.º 49-53).

<sup>21</sup> IB., p. 110 (n.º 32).

<sup>22</sup> Cf. *Teaching Authority and Infallibility*, pp. 131-135 (n.º 41-50). H. MEYER observa que os participantes luteranos neste diálogo se servem de uma linguagem notoriamente experimental, que deixa transparecer as diferenças existentes nesta matéria e que traduz mais uma certa correcção de posições luteranas tradicionais do que propriamente uma formulação positiva de consenso: *Ein evangeliumgemäßes Papstum*, p. 102, nota 4. Por seu turno, o documento sobre o ministério ordenado elaborado pela Comissão Mista Internacional para o Diálogo entre Católicos e Luteranos afirma que a questão do modo e da obrigatoriedade das decisões doutrinais eclesiais se apresenta como um problema que tem de continuar a ser reflectido pelas duas Igrejas e acrescenta: «A abordagem deste problema representa uma tarefa comum, dentro da qual a questão da infalibilidade necessita de modo particular também de ulteriores reflexões»: *Das geistliche Amt in der Kirche*, p. 42 (n.º 57).

<sup>23</sup> Cf. *Teaching Authority and Infallibility*, p. 131 (n.º 41).

<sup>24</sup> IB., p. 132 (n.º 41). «À luz destas convergências os católicos podem apreciar melhor o significado da confissão luterana de que a Igreja é indefectível. Particularmente, a confiança luterana de que Deus quer conservar a Igreja na verdade do Evangelho até ao fim tem, no contexto da pregação e da doutrina cristãs, muito em comum com o interesse católico pela

Mas elas englobam também a formulação de alguns critérios que permitem situar melhor a doutrina da infalibilidade dentro de uma correcta compreensão da «hierarquia das verdades» e, assim, evitar alguns mal-entendidos desnecessários<sup>25</sup>. E, na sequência da reflexão feita sobre o primado e da admissão de um possível ministério para a Igreja universal, essas convergências exprimem-se ainda na afirmação comum de que um tal ministério, particularmente responsável «pela unidade do povo de Deus na sua missão para o mundo», envolve também «uma responsabilidade pela vigilância sobre a pregação da Igreja e, quando necessário, pela reformulação da doutrina em fidelidade às Escrituras»<sup>26</sup>.

No entanto, este esforço de convergência não ilude as dificuldades e divergências que permanecem. Do lado luterano questiona-se que seja apropriado falar-se de «infalibilidade» (seja em relação com o exercício de uma função de ensino seja no que diz respeito a doutrinas) e deixa-se claro que se trata de algo alheio à sua tradição: «Para nós, não há um dom especial (carisma) de infalibilidade do magistério, se bem que haja uma autoridade de pregação e de ensino, que existe para servir a proclamação da Palavra e para conservar a ordem e a disciplina na Igreja»<sup>27</sup>. Mas mesmo dentro desta divergência fundamental não se fecham os caminhos de uma maior aproximação mútua no futuro quanto a esta questão: «Os luteranos pensam que os católicos têm identificado com excessiva confiança o lugar da acção do Espírito com uma determinada pessoa ou um ministério particular. Não obstante, no novo contexto cada uma das partes deve reconhecer que a outra parte procura ser fiel ao Evangelho. Além disso, dada a convergência nas mais amplas questões da autoridade e da certeza na Igreja, é possível esperar que as duas comunhões serão capazes de caminhar para ulteriores formas de comunidade, enquanto continuam a desenvolver em conjunto as suas respectivas posições sobre a infalibilidade»<sup>28</sup>. Nesse sentido o documento do diálogo católico-luterano nos Estados Unidos pergunta mesmo, na sua parte conclusiva, se não terá chegado já o tempo de as duas Igrejas encararem seriamente a possibili-

---

infalibilidade da Igreja. Os luteranos podem reconhecer que os católicos afirmam a suprema autoridade do Evangelho e consideram a infalibilidade conciliar e papal como estando subordinada a ele: IB., pp. 132 s. (n.º 41).

<sup>25</sup> Cf. IB., pp. 135 s. (n.ºs 51-54).

<sup>26</sup> Cf. IB., p. 132 (n.º 41).

<sup>27</sup> IB., p. 165 (n.º 20).

<sup>28</sup> IB., p. 133 (n.º 42).

dade de uma «reciprocidade magisterial» («magisterial mutuality»), no reconhecimento do Espírito de Cristo em cada uma das Igrejas, pela aceitação dos respectivos ministros como «parceiros na proclamação do Evangelho na unidade da verdade e do amor», pela escuta mútua na formulação da doutrina, pelo compartilhar as tarefas uns dos outros, pelo desenvolvimento de «uma voz mais unida em ordem ao testemunho cristão neste mundo»<sup>29</sup>.

O caminho que falta percorrer nesta questão da infalibilidade ainda é longo, mas não deixa de merecer admiração o que já foi conseguido neste diálogo, que manifesta inegavelmente da parte dos luteranos um novo olhar sobre a autoridade doutrinal da Igreja e também sobre a questão da infalibilidade.

## 1.2. *Diálogo anglicano-católico*

Foi no âmbito do diálogo católico-anglicano que pela primeira vez, num diálogo oficial de âmbito mundial, se colocou e refletiu detalhadamente a questão do primado do papa e sua infalibilidade<sup>30</sup>. Foi também este o único diálogo de âmbito bilateral a merecer, até agora, uma primeira tomada de posição oficial por parte de uma instância autorizada da Igreja Católica Romana<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> Cf. IB., pp. 136 s. (n.º 55).

<sup>30</sup> Depois de, num primeiro momento e mediante a utilização de uma metodologia predominantemente histórico-indutiva, ter analisado as diversas formas de autoridade na Igreja e ter chegado, assim, a uma afirmação positiva do lugar de um primado a nível universal, a Comissão Mista Católico-Anglicana concluiu a primeira fase de diálogo com a análise específica dos problemas centrais envolvidos na discussão ecuménica quanto ao papado, ou seja, a sua fundamentação bíblica, a questão do direito divino ou humano desta instituição, o primado de jurisdição e a questão da infalibilidade. Para o conjunto do diálogo católico-anglicano e em particular sobre as questões do primado e da infalibilidade, cf. H. FRIES, *Das Petrusamt im anglikanisch-katholischen Dialog*, in *Stimmen der Zeit* 200 (1982), pp. 723-738; M. DELMOTTE, *Le dialogue entre anglicans et catholiques. Le Rapport final de la Commission internationale de dialogue entre anglicans et catholiques (A.R.C.I.C.)*, in *Istina* 27 (1982), pp. 278-292; S. N. BOSSHARD, *A «Relação final» e o movimento ecuménico de anglicanos e católicos*, in *Lumen* 48 (1987), pp. 25(329)-31(335) e 38(342); J. WILLEBRANDS, *Le dialogue entre Catholiques et Anglicans*, in *Irénikon* 52 (1979), pp. 323-343; G. GASSMANN, *Annäherung in der Papstfrage? Zu einem neuen anglikanisch-katholischen Konsensdokument*, in *Herder Korrespondenz* 31 (1977), pp. 98-101.

<sup>31</sup> Tratou-se de um conjunto de observações feitas pela Congregação para a Doutrina da fé: SACRÉE CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Observations sur le Rapport final de l'ARCIC*, in *DC* 1830 (1982), pp. 508-512. Cf., a este propósito, H. FRIES, *Das Petrusamt*, pp. 729-737; J. RATZINGER, *Probleme und Hoffnungen des anglikanisch-katholischen Dialogs*, in *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 12 (1983), pp. 244-259. Cf. ainda as avaliações globais deste diálogo feitas pela Conferência Episcopal da França e pela Conferência Episcopal de Inglaterra e do País de Gales: *Réponse de la Conférence Episcopale Française aux questions du Secrétariat de l'Unité des Chrétiens*, in *DC* 1902 (1985), pp. 867-876; *Réponse de la Conférence Episcopale d'Angleterre et du Pays de Galles aux questions du Secrétariat pour l'Unité des Chrétiens*, in IB., pp. 876-882.



Mas a importância do diálogo católico-anglicano sobre o primado e a infalibilidade resulta menos destes dois factos e mais do conteúdo e alcance dos resultados obtidos.

Como é sabido, o processo de reflexão sobre esta matéria decorreu em duas fases e culminou com a publicação de dois documentos, o segundo dos quais coincidiu com a divulgação do relatório final da ARCIC I — Primeira Comissão Internacional para o Diálogo Anglicano-Romano Católico<sup>32</sup>. Da leitura conjunta dos dois documentos ressalta, antes de mais e como conclusão global de maior relevo, a avaliação positiva do *primado* do bispo de Roma, enquadrado no reconhecimento da necessidade de «um primado universal como servidor e foco da unidade visível na verdade e no amor»<sup>33</sup>.

Refazendo os passos essenciais das reflexões feitas, destacam-se como indicativos fundamentais nesta busca de consenso a referência à Escritura e a consciência da evolução histórica. A partir da análise dos textos bíblicos, e reconhecendo embora que não há uma «base suficiente» para legitimar pura e simplesmente os desenvolvimentos posteriores, a Comissão Mista Anglicano-Católica considera que «é possível, todavia, pensar que o primado do bispo de Roma não é contrário ao Novo Testamento e que ele pertence ao plano de Deus sobre a unidade e a catolicidade da Igreja»<sup>34</sup>. Na linha desta conclusão os membros da Comissão conseguem formular uma interpretação consensual quanto à asserção católica de um primado de direito divino, afirmando que o exercício do primado do bispo de Roma representa algo que emergiu na história sob a acção da Providência divina e que ele pode ser afirmado como constituindo «uma parte do plano de Deus para a koinonia universal»<sup>35</sup>.

Assim, tendo em conta os indicativos bíblicos e lendo os desenvolvimentos históricos em relação com a condução da Igreja pelo

---

<sup>32</sup> COMMISSION INTERNATIONALE ANGLICANE-CATHOLIQUE ROMAINE, *Rapport final. Windsor, September 1981*, Paris 1982. Esta edição contém os diversos documentos elaborados pela ARCIC I. Para este estudo interessam: *L'Autorité dans l'Église — I*, Venise, 1976, pp. 55-75; *Élucidation* (1981), pp. 76-86; *L'Autorité dans l'Église — II*, pp. 87-107.

<sup>33</sup> *L'Autorité dans l'Église — II*, p. 106 (n.º 33).

<sup>34</sup> *IB.*, p. 92 (n.º 7).

<sup>35</sup> *IB.*, p. 95 (n.º 15). A declaração comum considera assim que «é razoável perguntar-se se existe verdadeiramente uma diferença profunda entre a asserção de um primado de direito divino (*jure divino*) e o reconhecimento da sua emergência sob o efeito da Providência divina (*divina providentia*): *IB.*, p. 95 (n.º 13).

Espírito<sup>36</sup>, o relatório final da ARCIC I pode referir a existência de um acordo entre as duas tradições «para afirmar que um primado universal será necessário a uma Igreja reunificada e que ele deveria, com toda a conveniência, ser o primado do bispo de Roma, tal como o havemos precisado»<sup>37</sup>. Como se percebe por esta última referência, nesta afirmação comum de um ministério ao serviço da comunhão universal da Igreja, um ministério que seja «um sinal e uma garantia de unidade»<sup>38</sup>, não se trata de consagrar simplesmente como normativas a evolução histórica e a prática corrente do papado, mas sim de reconhecer que «a unidade visível requer a realização de uma ‘complementaridade entre os aspectos primacial e conciliar da episcopô ao serviço da Igreja no plano universal’»<sup>39</sup>. De qualquer forma e não obstante dificuldades que persistem e possíveis interpretações diferentes que continuem a existir, o consenso atingido permite concluir — como o fez a Conferência Episcopal de Inglaterra e do País de Gales — que neste ponto foi conseguida a base para um acordo substancial entre católicos e anglicanos: «Nós cremos que, mesmo se subsistem dificuldades a propósito do exercício concreto deste primado universal, bem como a propósito da importância atribuída a esta função na estrutura da Igreja, o relatório final forneceu a base sólida para um acordo substancial quanto à compreensão e à prática»<sup>40</sup>.

<sup>36</sup> «No passado, as relações entre as nossas duas comunhões não incitaram os anglicanos a reflectir sobre o significado positivo do primado romano na vida da Igreja universal. Todavia, de tempos a tempos, teólogos anglicanos afirmaram que, em circunstâncias diferentes, poderia tornar-se possível para as Igrejas da comunhão anglicana reconhecer no desenvolvimento do primado romano um dom da Providência divina — por outras palavras, um efeito da condução do Espírito Santo na Igreja»: IB., p. 95 (n.º 13).

<sup>37</sup> IB., p. 93 (n.º 9). Alude-se aqui expressamente à configuração desse primado segundo as condições descritas no primeiro documento da ARCIC sobre a autoridade na Igreja. Cf. *L'Autorité dans l'Église — I*, esp. pp. 65 s. (n.º 12) e 70-72 (n.ºs 19-23). Cf. H. FRIES, *Das Petrusamt*, p. 726.

<sup>38</sup> *L'Autorité dans l'Église — II*, p. 93 (n.º 9). H. MEYER questiona genericamente como tradução inadequada do texto original inglês o uso do termo «garantia» em relação com o ministério ao serviço da comunhão universal da Igreja: *Die Thesen von Fries und Röhner. Versuch einer Weiterführung. Eine lutherische Stellungnahme zu These II e IV*, in *Theologische Quartalschrift* 166 (1988), p. 296. Curiosamente, porém, o texto em alemão editado também por H. MEYER, utiliza aqui o termo «Garant»: H. MEYER/H. J. URBAN/L. VISCHER (ed.), *Dokument wachsender Übereinstimmung. Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene 1931-1982*, Paderborn-Frankfurt 1983, p. 180.

<sup>39</sup> *Élucidation (1981)*, p. 85 (n.º 8). Cf. *L'Autorité dans l'Église — I*, p. 72 (n.ºs 22 e 23).  
<sup>40</sup> *Réponse de la Conférence Episcopale d'Angleterre et du Pays de Gales*, p. 880 (n.º 33). No mesmo sentido se pronuncia H. FRIES, *Das Petrusamt*, p. 733. Cf. as observações críticas dos bispos franceses: *Réponse de la Conférence Episcopale Française*, p. 872 ss. Cf. ainda a referência a «importantes diferenças eclesiológicas» que é feita na declaração comum divulgada no termo da visita do Arcebispo de Cantuária efectuou ao Vaticano no Outono de 1989: *La visite de l'Archevêque de Cantorbéry. Déclaration commune*, in DC 1993 (1989), p. 939.

Relativamente à *infallibilidade*, o diálogo católico-anglicano só pôde chegar até agora a um consenso parcial, de qualquer modo com conteúdos mais amplos e precisos que a mera convergência expressa no diálogo católico-luterano atrás referido. Esse consenso abrange basilaramente a afirmação da «indefectibilidade» da Igreja: «A Igreja tem confiança no facto de que o Espírito Santo a tornará eficazmente capaz de cumprir a sua missão de modo que ela não perca o seu carácter essencial nem deixe de atingir o seu fim»<sup>41</sup>. Ele engloba também o reconhecimento de que o exercício de um primado universal supõe que o detentor deste ministério «possa falar com autoridade em nome da Igreja»<sup>42</sup>. Esse consenso estende-se ainda à possibilidade de, em certos momentos, um primaz universal ser chamado a exercer, em nome de toda a Igreja, «a responsabilidade de preservar a Igreja de um erro fundamental», através de uma tomada de posição em comunhão com os seus irmãos bispos mas fora de um sínodo<sup>43</sup>. Esse consenso acontece no pressuposto de que, a reconhecer-se o papel de um primado universal como foco visível de unidade, «então pertence à essência da sua função que ele tenha não só uma responsabilidade definida de ensino mas também os dons do Espírito adequados para que possa cumprir essa responsabilidade»<sup>44</sup>.

Estas afirmações não significam, todavia, que haja um acordo completo entre católicos e anglicanos sobre a doutrina da infalibilidade. Já o uso do próprio termo «infallibilidade» continua a merecer fortes reservas por parte dos anglicanos. Mas é sobretudo a atribuição da infalibilidade ao Papa como prerrogativa ligada ao exercício do seu múnus e garantidamente dada em certas condições (decisão *ex cathedra*) que recebe a sua recusa: «Apesar do nosso acordo quanto à necessidade de um primado universal numa Igreja unida, os anglicanos não aceitam a posse garantida dum dom de assistência divina no juízo necessariamente ligado à função do bispo de Roma, em virtude do qual as suas decisões formais possam ser reconhecidas como plenamente seguras antes da sua recepção pelos fiéis»<sup>45</sup>.

O núcleo da divergência que persiste está precisamente no papel e no valor a atribuir à recepção. Quando está claro que foram

<sup>41</sup> *L'Autorité dans l'Église — II*, p. 99 (n.º 23).

<sup>42</sup> Cf. *IB.*, p. 101 (n.º 26). Cf. ainda *L'Autorité dans l'Église — I*, p. 72 (n.º 23).

<sup>43</sup> Cf. *L'Autorité dans l'Église — II*, p. 102 (n.º 28).

<sup>44</sup> *IB.*, p. 106 (n.º 33).

<sup>45</sup> *IB.*, pp. 104 ss. (n.º 31). Cf. *IB.*, p. 105 (n.º 32).

cumpridas todas as condições para que, em relação a um primaz universal, se possa falar de um juízo que decide sobre a verdade, «os católicos romanos concluem que o juízo está preservado de erro e que a proposição é verdadeira. Se a definição proposta ao assentimento não fosse manifestamente uma interpretação legítima da fé bíblica e não estivesse na linha da tradição ortodoxa, os anglicanos considerariam que é um dever diferir a recepção da definição para estudá-la e discuti-la»<sup>46</sup>. Desta afirmação ressalta claramente que católicos e anglicanos tomam, à partida, atitudes diferentes perante a possibilidade efectiva de uma decisão doutrinal definitiva em razão de um carisma especial que preserve de erro o juízo do primaz universal.

À luz desta divergência de atitudes não deixa de aparecer como ambígua a afirmação de um consenso quanto ao papel da recepção feita pela própria Comissão noutra passagem. Apresenta-se, de facto, a dada altura como perspectiva comum a católicos e a anglicanos a afirmação de que, embora a autoridade de uma definição doutrinal não resulte, em primeiro lugar, da recepção pelo povo de Deus, «o assentimento dos fiéis é a indicação definitiva de que a decisão tomada pela autoridade da Igreja em matéria de fé foi verdadeiramente preservada de erro pelo Espírito Santo»<sup>47</sup>. Fica aqui por esclarecer como deve ser entendida exactamente, enquanto posição comum, essa «indicação definitiva» que se atribui ao assentimento dos fiéis. Mas, apesar da ambiguidade que aqui pode detectar-se e que exige clarificações ulteriores<sup>48</sup>, é inegável o mérito que cabe ao diálogo católico-anglicano de ter sinalizado neste ponto a complexidade de um problema e de ter apontado para uma das principais tarefas de reflexão futura nesta questão da infalibilidade.

<sup>46</sup> IB., p. 103 (n.º 29).

<sup>47</sup> IB., p. 10 (n.º 25). Os bispos ingleses consideram que esta posição é compatível com o ensino da Igreja Católica: *Réponse de la Conférence Épiscopale d'Angleterre et du Pays de Galles*, p. 881 (n.ºs 37 e 38). Em resposta a críticas e comentários surgidos após a publicação do primeiro documento sobre a autoridade na Igreja, a Comissão procurou precisar o que entendia por «recepção»: «A recepção não cria a verdade nem legitima a decisão; ela é a indicação última de que semelhante decisão cumpriu as condições necessárias para ser uma verdadeira expressão da fé». E quase logo a seguir: «A Comissão evita assim duas posições extremas. Por um lado, rejeita a ideia de que uma definição não tem nenhuma autoridade enquanto não foi aceite por toda a Igreja ou mesmo que ela adquire a sua autoridade somente em razão do facto desta aceitação. Por outro lado, a Comissão rejeita a ideia de que um concílio seja a tal ponto auto-suficiente que as suas definições nada deveriam à 'recepção': *Élucidation (1981)*, pp. 80 s. (n.º 3). Cf. LA SACRÉE CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *op. cit.*, p. 511; e ainda H. FRIES, *Das Petrusamt*, p. 729.

<sup>48</sup> Cf. *Réponse de la Conférence Épiscopale d'Angleterre et du Pays de Galles*, pp. 881 s. (n.º 41).

### 1.3. *Diálogo católico-ortodoxo*

A Comissão Mista Internacional para o diálogo teológico entre a Igreja Católica e a Igreja Ortodoxa não abordou ainda as questões do primado e da infalibilidade do Papa, questões que, como se sabe, constituem o obstáculo teológico maior para a plena comunhão entre as duas Igrejas. Caminha, no entanto, decisivamente nesse sentido ao ter como presente ordem de trabalhos a reflexão sobre a autoridade na Igreja e suas formas, aguardando-se que dentro de algum tempo possa vir a ser publicada uma primeira declaração conjunta sobre a autoridade relativamente à comunhão das Igrejas<sup>49</sup>. Na falta de um documento oficial que expresse, à luz dos progressos conseguidos no diálogo ecuménico pós-conciliar, a posição ortodoxa sobre o primado e sobre a infalibilidade do papa, só pode apresentar-se aqui um certo estado da questão a partir de tomadas de posição recentes por parte de diversos teólogos ortodoxos. Não obstante essas tomadas de posição manifestarem também diferenças — por vezes significativas — de opinião e de acentuação, é possível detectar linhas fundamentais comuns de um pensamento ortodoxo sobre aquelas questões.

Uma dessas linhas fundamentais — e insistentemente sublinhada — é a afirmação da Igreja local como realização plena da Igreja. Com base numa «eclesiologia eucarística», que vê cada Igreja local, reunida à volta do seu bispo, como uma comunidade eucarística em comunhão sacramental com outras Igrejas locais, a teologia ortodoxa acentua a suficiência e a autonomia da Igreja local, num dinamismo que assenta nos princípios estruturais complementares da autocefalia e da sinodalidade. Ela não pode ser considerada simplesmente como uma parte componente da Igreja universal, mas é vista como «a Igreja de Deus na sua plenitude — independentemente

---

<sup>49</sup> O tema que tem sido objecto de estudo nos últimos tempos e que faz parte da agenda da assembleia plenária da Comissão Mista de Junho de 1990, em Munique (ainda não realizada na altura da conclusão deste texto), está assim formulado: «As consequências eclesiológicas e canónicas da estrutura sacramental da Igreja. Conciliaridade e autoridade na Igreja». Cf. *Le sacrement de l'Ordre dans la structure sacramentelle de l'Église. Communiqué du Comité mixte catholique-orthodoxe*, in DC 1968 (1988), p. 888. Sobre o diálogo teológico entre católicos e ortodoxos, cf. C. J. DUMONT, *Le dialogue théologique entre Orthodoxes et Catholiques*, in *Istina* 28 (1983), pp. 245-266. Quanto às questões do primado e da infalibilidade, e para além da literatura citada a seguir, cf. ainda: E. TIMIADIS, *Saint Pierre dans l'exégèse orthodoxe*, in *Istina* 23, (1978), pp. 56-74; J. MADEY, *Der theologische Ort des Bischofs von Rom in der Universalkirche in der Sicht der neueren orientalischem Theologie*, A. BRANDENBURG/H. J. URBAN (ed.), *op. cit.*, II, pp. 303-330.

das suas ligações jurídicas às outras Igrejas locais ou à Igreja universal, à qual ela pertence e que ela ao mesmo tempo representa»<sup>50</sup>.

Nesta ordem de ideias, e como um dos elementos que fundamenta a visão eclesiológica centrada na Igreja local, a teologia ortodoxa acentua a igualdade de todos os bispos na sucessão dos apóstolos. A admissão de um poder superior ao do bispo na própria diocese significaria para os ortodoxos um esvaziamento da plenitude do ministério episcopal e da própria Igreja local<sup>51</sup>. De forma inequívoca isso foi afirmado pelo Patriarca Dimitrios já há alguns anos durante a visita que o Cardeal Jan Willebrands efectuou ao Phanar: «Para sermos claros, sinceros e honestos conosco e com os outros, mas também com o mundo inteiro, somos obrigados a repetir e a sublinhar mais uma vez que, na cristandade, nenhum bispo possui privilégio universal, divino ou humano, sobre a Igreja una, santa, católica e apostólica de Cristo, mas que nós todos — quer em Roma quer nesta cidade de Constantinopla ou numa outra qualquer cidade, qualquer que seja a sua posição na hierarquia eclesiástica ou no mundo político — exercemos o nosso múnus episcopal na colegialidade pura e simples, sob um só pontífice supremo, que é a cabeça da Igreja, Nosso Senhor Jesus Cristo, e isto segundo a ordem hierárquica aceite desde sempre na Igreja»<sup>52</sup>. A Ortodoxia rejeita, pois, qualquer afirmação de um primado baseado numa sucessão petrínica. Na sua óptica, tal pretensão isola o papa «não só da comunidade dos bispos mas também da totalidade da Igreja»<sup>53</sup>,

<sup>50</sup> A. KALLIS, *Petrus der Fels — der Stein des Anstosses? Das Petrusamt in der Sicht der Orthodoxie*, in V. VON ARISTI e outros, *op. cit.*, p. 46. Neste ponto o autor reconhece que o Concílio Vaticano II oferece, com a sua teologia da Igreja local e da colegialidade episcopal, um significativo ponto de partida para uma discussão ecuménica sobre a questão do papado, mas mantém todas as suas reservas face à «eclesiologia universal» da Igreja Católica Romana: ID., p. 51. Cf., no entanto, as considerações de E. TIMIADES, que fala da necessidade de «manter em tensã», dialecticamente, as duas faces da realidade eclesial: a face local e a face universal»: *La primauté de Pierre dans l'ecclésiologie orthodoxe*, in *Istina* 23 (1978), pp. 357 ss.

<sup>51</sup> Cf. A. KALLIS, *op. cit.*, p. 49. «A Igreja local possui como unidade eclesial fundamental a possibilidade completa de realização da economia salvífica e não precisa de nenhuma construção superior com poderes supra-episcopais»: ID., p. 50. Cf. ainda E. TIMIADES, *La primauté de Pierre*, p. 350; P. EVDOKIMOV, *Tiene sentido en la Iglesia el ministerio de Pedro? II — Respuesta ruso-ortodoxa*, in *Concilium* 64 (1971), p. 110; J. MEYENDORFF, *Autoridad doctrinal en la tradición de la Iglesia ortodoxa*, in *Concilium* 117 (1976), pp. 49 ss. Mais especificamente sobre o ministério episcopal dentro da sucessão apostólica cf.: *Le sacrement de l'Ordre dans la structure sacramentelle de l'Eglise. Document de la Commission internationale catholique-orthodoxe*, in DC 1973 (1988), pp. 1151 ss.

<sup>42</sup> *La visite du Cardinal Willebrands au Patriarche Oecuménique Dimitrios*, in DC 1646 (1974), p. 67.

<sup>53</sup> S. HARKIANAKIS, *Tiene sentido en la Iglesia el ministerio de Pedro? I — Respuesta de la ortodoxia grega*, in *Concilium* 64 (1971), p. 108.

sobretudo ela representa uma alteração da estrutura episcopal da Igreja<sup>54</sup>.

A insistência na igualdade de todos os bispos não significa, todavia, que todas as Igrejas locais tenham exactamente o mesmo peso. A tradição ortodoxa reconhece a importância particular dos antigos patriarcados e afirma a «Pentarquia», ou seja, «a igualdade, o respeito recíproco que existem entre os chefes das sedes apostólicas antigas»<sup>55</sup>. Dentro destas Igrejas locais particularmente relevantes a tradição ortodoxa não tem dificuldade em admitir uma certa preeminência da Igreja de Roma. Esta «goza de uma primazia especial da autoridade no testemunho do amor»<sup>56</sup>, e o bispo de Roma é chamado a «presidir no amor e na honra»<sup>57</sup>. Enquanto *primus inter pares* ele é «o portador da função servidora do primado do amor e da iniciativa de coordenação»<sup>58</sup>. Mas esta autoridade especial do bispo de Roma não significa algo que resulte de direito divino, muito menos pode ser traduzida em termos jurídicos e apresentar-se com a pretensão de uma jurisdição sobre toda a Igreja<sup>59</sup>.

Quanto à *infallibilidade* do papa, é de notar, antes de mais, que há uma certa relativização da questão por parte dos ortodoxos, na medida em que ela é considerada dependente do problema basilar do primado de jurisdição e, de certa forma, subordinada a ele<sup>60</sup>. Por outro lado, a teologia ortodoxa conhece uma doutrina da infalibilidade da Igreja, dentro da sua indefectibilidade, o que permite alguma afinidade elementar na possível consideração do problema. No entanto, isto não significa que não haja reservas profundas face à doutrina católica, e isso desde logo porque o próprio termo «infallibilidade» não pertence ao vocabulário corrente da

<sup>54</sup> D. PAPANDEOU, *Bleibendes und Veränderliches im Petrusamt. Überlegungen aus orthodoxer Sicht*, in J. RATZINGER (ed.), *Dienst an der Einheit. Zum Wesen und Auftrag des Petrusamts*, Düsseldorf 1978, p. 153.

<sup>44</sup> E. TIMIADIS, *La primauté de Pierre*, p. 360.

<sup>46</sup> A. KALLIS, *op. cit.*, p. 58.

<sup>57</sup> Cf. D. PAPANDEAU, *Bleibendes und Veränderliches im Petrusamt*, p. 161.

<sup>58</sup> D. PAPANDEOU, *Überlegungen zur Primatsfrage*, in: H. STIRNIMANN/L. VISCHER (ed.), *op. cit.*, p. 54. Cf. P. EVDOKIMOV, *op. cit.*, pp. 111 ss.; P. DUPREY, *Brèves réflexions sur l'adage «primus inter pares»*, in DC 1623 (1973), pp. 29-31.

<sup>59</sup> Cf. D. PAPANDEOU, *Bleibendes und Veränderliches im Petrusamt*, pp. 158 ss.; ID., *Überlegungen zur Primatsfrage*, p. 54; E. TIMIADES, *La primauté de Pierre*, p. 357.

<sup>60</sup> Cf. A. KALLIS, *op. cit.*, p. 62; E. LANNE, *En qué sentido es inaceptable una primacia romana para las iglesias orientales?*, in Concilium 64 (1971), p. 59.

teologia ortodoxa<sup>61</sup>, cuja consciência relativa ao modo de afirmação da verdade na Igreja e pela Igreja acentua perspectivas e assenta em pressupostos algo diferentes.

De facto, um primeiro pressuposto elementar da consciência ortodoxa neste aspecto exprime-se na convicção de que não é a autoridade que faz a verdade, mas a verdade que se manifesta com autoridade, uma autoridade que radica em última análise no testemunho do Espírito Santo<sup>62</sup>. Daí que é a categoria da «verdade», referida à autoridade viva do próprio Cristo presente pelo seu Espírito, e não a categoria da «infallibilidade» que está em primeiro plano. Um outro pressuposto fundamental consiste na convicção de que a permanência na verdade como fruto da acção do Espírito é algo que tem de ser radicalmente afirmado em relação com toda a Igreja, e é só nessa referência à totalidade da Igreja que o termo «infallibilidade» — a usar-se! — terá sentido<sup>63</sup>. Daqui resulta o reconhecimento de uma autoridade doutrinal de todo o povo de Deus, e a teologia ortodoxa insiste com vigor na necessária correlação entre a autoridade do conjunto da comunidade e a autoridade própria do exercício do ministério episcopal<sup>64</sup>.

Nesta ordem de ideias, a autoridade própria do bispo, que possui o «carisma da verdade» conferido de maneira específica aos bispos em razão da sucessão apostólica<sup>65</sup>, é compreendida em estreita relação com o testemunho da fé de todo o povo de Deus. Por outro lado, a autoridade máxima que a Ortodoxia reconhece aos concílios ecuménicos não pode igualmente ser isolada desse testemunho conjunto dos membros da Igreja. A afirmação de uma «infallibilidade» dos concílios ecuménicos, que grande parte dos teólogos ortodoxos

<sup>61</sup> Cf. K. WARE, *L'exercice de l'autorité dans l'Église orthodoxe*, in *Irénikon* 54 (1981), p. 460. Cf. ainda B. BOBINSKOY, *Cómo permanece la Iglesia en la verdad? I — Respuesta ortodoxa*, in *Concilium* 168 (1981), p. 192.

<sup>62</sup> Cf. K. WARE, *op. cit.*, p. 470. Cf. também J. MEYENDORFF, *Rom und die Orthodoxie — Autorität oder Wahrheit?*, in A. BRANDENBURG/H. J. URBAN (ed.), *op. cit.*, II, p. 172. «A verdade não depende dos ministros, mas sim da presença do próprio Espírito Santo na Igreja, o qual habita nela, a assiste e a conduz a toda a verdade (Jo 14,16-18.26; 16,13). Nem os bispos nem os metropolitas, os patriarcas ou os concílios constituem o último critério da verdade revelada, mas sim a experiência da própria verdade como realidade experimentada na comunidade sacramental do povo de Deus, na plenitude da Igreja, que representa o templo do Espírito Santo»: A. KALLIS, *op. cit.*, p. 61.

<sup>63</sup> Cf. K. WARE, *op. cit.*, pp. 457-460. Cf. ainda E. TIMIADES, *La primauté de Pierre*, p. 352.

<sup>64</sup> Cf. K. WARE, *op. cit.*, pp. 457 ss.

<sup>65</sup> Cf. B. BOBINSKOY, *op. cit.*, p. 191; A. KALLIS, *op. cit.*, pp. 61 ss.



acolhe<sup>66</sup>, envolve nesses mesmos autores não só a convicção de que se trata aí de exprimir de modo excepcional a fé de toda a Igreja mas também o pressuposto de que, em última análise, é o discernimento feito por todo o povo de Deus que permite reconhecer a ecumenicidade efectiva desses concílios<sup>67</sup>.

Esta última perspectiva sugere desde logo um distanciamento significativo relativamente à posição da Igreja Católica Romana, uma vez que a teologia ortodoxa, aliás à semelhança do que acontece nas Igrejas da Comunhão Anglicana, atribui à «recepção» por parte de todo o povo de Deus um papel de instância decisiva no discernimento da verdade afirmada por um concílio. Mas a divergência maior reside naturalmente na afirmação católica de uma infalibilidade do Papa em determinadas circunstâncias, afirmação que, quer como pretensão de uma possibilidade que cabe só ao bispo de Roma quer como carisma particular exercido por uma só pessoa fora de um concílio, é obviamente rejeitada pela teologia ortodoxa<sup>68</sup>.

#### 1.4. *Diálogo católico-reformado*

O diálogo católico-reformado a nível de Comissão Mista Internacional tem-se processado de forma comparativamente mais lenta. Os trabalhos da segunda fase, iniciados em 1984 após uns anos de interregno e tendo como tema questões de ordem eclesiológica<sup>69</sup>, ainda não produziram qualquer documento oficial. Não há assim, no conjunto deste diálogo, elementos concretos relativamente à questão do primado. No entanto, o documento conclusivo da

<sup>66</sup> Quanto à «infalibilidade» dos concílios ecuménicos, as posições dos teólogos ortodoxos não são coincidentes, embora as reservas maiores sejam contra o uso da expressão e não tanto relativamente à convicção de que eles são lugar privilegiado e dotado da máxima autoridade quanto à afirmação da verdade. Sobre toda esta problemática, cf.: D. PAPANDREOU, *Bleibendes und Veränderliches im Petrusamt*, pp. 160 e 164; E. TIMIADES, *La primauté de Pierre*, p. 352; K. WARE, *op. cit.*, pp. 463-47; N. AFANASSIEFF, *L'Infaillibilité de l'Église du point de vue d'un théologien orthodoxe*, in O. ROUSSEAU e outros, *L'Infaillibilité de l'Église. Journées œcuméniques de Chevetogne*, Gembloux 1963, pp. 185-193.

<sup>67</sup> «A Igreja ortodoxa aceita as definições doutrinárias dos concílios ecuménicos como expressões definitivas da verdade cristã quando são recebidas por toda a Igreja»: J. MEYENDORFF, *Autoridad doctrinal*, p. 51. Cf. ainda B. BOBINSKOY, *op. cit.*, pp. 190 e 192; K. WARE, *op. cit.*, pp. 461 s. e 468-471; A. KALLIS, *op. cit.*, p. 61; C. KONSTANTINIDIS, *Autorität in der orthodoxen Kirche*, in *Ökumenische Rundschau* 31 (1982), pp. 43 ss.

<sup>68</sup> Cf. J. MEYENDORFF, *Rom und die Orthodoxie*, p. 175.

<sup>69</sup> Cf. J. BORGES DE PINHO, *A Igreja Católica em diálogo teológico*, pp. 451-453. Cf. ainda *Irénikon* 61 (1988), pp. 73-75.

primeira fase de diálogo entre católicos e reformados oferece algumas considerações sobre a problemática da infalibilidade<sup>70</sup>. Essas considerações enquadram-se num capítulo relativo à autoridade doutrinal na Igreja<sup>71</sup> e dizem propriamente respeito à infalibilidade da Igreja no seu conjunto, mas contêm indicativos relevantes para a percepção do modo como, do lado reformado, se coloca a questão da infalibilidade do Papa.

Relativamente à autoridade doutrinal da Igreja, o documento católico-reformado parte da verificação de um consenso, «o consenso de que a Igreja dispõe duma autoridade própria na medida em que ela escuta a palavra que Cristo não cessa de lhe dirigir»<sup>72</sup>. Em continuidade com esta convicção e agora já no âmbito específico da problemática da infalibilidade, manifesta-se também uma certa visão comum quanto à certeza da fidelidade de Deus para com a sua Igreja. «A promessa feita por Deus à sua Igreja é esta: Deus permanece fiel à sua aliança e, apesar das fraquezas e dos erros dos crentes, faz ouvir a sua Palavra na Igreja»<sup>73</sup>.

Todavia, esta confiança na validade das promessas de Deus e no seu poder não deve ser traduzida, na perspectiva dos reformados, em termos de infalibilidade da Igreja. À partida, a expressão «infalibilidade da Igreja» é estranha à tradição reformada, é «relativamente recente no vocabulário teológico» e está sujeita a «interpretações maximalistas». Acresce que a «tendência a reduzir a questão da infalibilidade da Igreja ao problema particular da infalibilidade do Papa» bem como o desenvolvimento da teologia da infalibilidade

<sup>70</sup> *La présence du Christ dans l'Église et dans le monde. Dialogue entre l'Alliance réformée mondiale et le Secrétariat pour l'Unité des chrétiens (1970-1977)*, in DC 1737 (1978), pp. 206-223, esp. 212. Versão em língua alemã: *Die Gegenwart Christi in Kirche und Welt. Gespräche zwischen dem Reformierten Weltbund und dem römischen Einheitssekretariat*, in *Una Sancta* 33 (1978), pp. 12-24, esp. 10 s.

<sup>71</sup> «A autoridade doutrinal na Igreja» (o texto em língua alemã usa a expressão «autoridade doutrinal da Igreja») é um dos cinco subtemas abordados neste documento. Neste âmbito específico reflecte-se sobre o lugar da Escritura, o significado da elaboração do cânon e o papel das confissões de fé, para se concluir com a questão da infalibilidade. De salientar, quanto à estrutura deste documento, que não se trata propriamente de um documento de consenso, antes houve a intenção de apresentar de modo preciso as posições de ambas as partes e seus fundamentos. Cf. a este propósito a introdução: *La présence du Christ*, p. 208 (n.º 40). Quanto aos pressupostos fundamentais da teologia reformada nesta matéria, cf.: J. BOSCH, *L'attitude des Églises réformées concernant l'infalibilité de l'Église*, in O. ROUSSEAU e outros, *op. cit.*, pp. 211-222; H. KUITERT, *Cómo permanece la Iglesia en la verdad? III — Respuesta reformada*, in *Concilium* 168 (1981), pp. 202-206; J. WITTE, *La autoridad del magisterio en las Iglesias de la reforma. Doctrina de Lutero y Calvino*, in *Concilium* 117 (1976), pp. 59 ss.

<sup>72</sup> *La présence du Christ*, p. 210 (n.º 24). Cf. ainda p. 210 (n.º 26).

<sup>73</sup> *IB.*, p. 212 (n.º 40).

«dentro duma problemática de tipo unilateralmente jurídico» contribuíram para que esta ideia e esta expressão se tornassem ainda mais difíceis de aceitar pelo pensamento reformado<sup>74</sup>.

Noutro passo, o documento precisa melhor as principais razões de ordem teológica que motivam a recusa reformada da ideia de infalibilidade. Os cristãos reformados receiam que deste modo, nomeadamente pela confiança na infalibilidade de uma formulação, se deturpe «o carácter pessoal da fé em Cristo vivo» e, simultaneamente, não se tome suficientemente a sério «a resistência do homem ao Espírito de Deus». Além disso, a mentalidade reformada vê em toda e qualquer pretensão de infalibilidade «um obstáculo à credibilidade da pregação no mundo moderno»<sup>75</sup>.

Mas a raiz teológica mais profunda para essa recusa — e o documento católico-reformado refere-a de facto em primeiro lugar — reside, no entanto, no modo como se vê a ligação Cristo-Igreja. Neste aspecto os reformados consideram que há da parte da Igreja Católica Romana, de um modo geral mas particularmente no contexto da afirmação da infalibilidade, uma excessiva e até abusiva identificação de Cristo com a Igreja: «A recusa oposta pelos reformados à ideia de uma infalibilidade reconhecida a homens procede duma repugnância em ligar de tal modo Deus à Igreja por causa da soberania de Cristo sobre a Igreja e da liberdade do Espírito, repugnância reforçada pela experiência das frequentes resistências da Igreja à Palavra e dos seus erros»<sup>76</sup>. Manifesta-se, pois, aqui uma divergência profunda de ordem eclesiológica ou, mais precisamente ainda, uma diferente valoração do lugar e da realidade da Igreja em razão de uma compreensão pneumatológica diferente<sup>77</sup>. Assim se percebe a conclusão a que o documento chega na formulação da posição reformada sobre esta matéria, ao sublinhar que, para os reformados, «a única coisa que, propriamente falando, é infalível, é a fidelidade de Deus à sua aliança, fidelidade em virtude da qual, pelo Espírito,

---

<sup>74</sup> Cf. IB., p. 212 (n.º 39).

<sup>75</sup> IB., p. 212 (n.º 42).

<sup>76</sup> ID.

<sup>77</sup> Já anteriormente, ao abordar a relação entre tradição confessional e interpretação da Escritura, o documento fala de uma diferença no modo como acontece em ambas as confissões a percepção do testemunho apostólico sedimentado na Escritura, acrescentando: «Uma concepção pneumatológica diferente está provavelmente na origem desta disparidade: o pensamento católico assenta antes de tudo na confiança na presença permanente do Espírito Santo, enquanto a Igreja Reformada faz a experiência da presença do Espírito como um dom concedido sempre de novo pelo Senhor glorificado»: *La présence du Christ*, p. 211 (n.º 28).

ele corrige e preserva a sua Igreja até à vinda definitiva do Reino de Deus»<sup>78</sup>.

De resto, não pode deixar de notar-se que outras questões basilares estão subjacentes a uma dificuldade de entendimento entre católicos e reformados sobre este problema específico da infalibilidade. Estão neste caso, por exemplo, o modo de entender a relação entre ministério pastoral e comunidade e, mais especificamente ainda, a compreensão do papel e da autoridade que cabe ao ministério ordenado quanto ao anúncio e à formulação da doutrina<sup>79</sup>. Também aqui se repercutem, aliás, a forma como se vê a relação Cristo-Igreja e o modo como se entende a presença actuante do Espírito na Igreja. Percebe-se assim como é ainda bastante longo o caminho que falta percorrer para uma convergência entre as duas confissões nesta matéria da infalibilidade.

### 1.5. O documento do Grupo de Dombes

O documento publicado em 1986 pelo Grupo de Dombes sobre «O Ministério de comunhão na Igreja universal»<sup>80</sup> não se situa ao mesmo nível que os textos até agora referidos, dimanados de comissões bilaterais oficialmente mandatadas pelas respectivas autoridades eclesiais. Além disso, ele apresenta-se intencionalmente como um «documento de trabalho» e não propriamente como a conclusão de um estudo<sup>81</sup>. Mas se o seu carácter multilateral e esta intenção básica lhe retiram a possibilidade de uma formulação mais definida de consensos e eventuais soluções, a verdade é que o texto pode oferecer, em contrapartida, interessantes elementos de reflexão crítica sobre os pressupostos em que assentam as posições confessionais nesta matéria e apontar com pertinência caminhos de mudança a

<sup>78</sup> IB., p. 212 (n.º 42). O texto em língua alemã é aqui mais expressivo: «Para os reformados, todavia e em rigor, só a infalibilidade de Deus à sua aliança é que é infalível. Por força desta fidelidade ele mostra à sua Igreja o recto caminho e conserva-o até à plenitude do Reino»: *Die Gegenwart Christi*, p. 11 (n.º 42).

<sup>79</sup> «No que diz respeito à doutrina, para os reformados é a comunidade no seu conjunto que é responsável e que delega em homens qualificados, enquanto, para os católicos, existe uma responsabilidade própria do ministério pastoral: este está enraizado na comunidade crente, mas não tem a sua autoridade por uma delegação desta»: *La présence du Christ*, p. 211 (n.º 37). Cf. ainda p. 211 (n.ºs 29 e 30) e p. 212 (n.º 41).

<sup>80</sup> *Le ministère de communion dans l'Église universelle. Cinquième document du «Groupe des Dombes»*, in DC 1929 (1986), pp. 1122-1142.

<sup>81</sup> Isso mesmo é expressamente sublinhado na apresentação do documento: cf. IB., p. 1122.

seguir. Estamos, pois, diante de um contributo valioso de reflexão sobre a questão do primado<sup>82</sup>.

Um dos aspectos salientes deste documento — e que constitui simultaneamente a estrutura central e a chave de leitura do mesmo — é a consideração da tríplice dimensão que caracteriza o exercício do ministério de comunhão na Igreja: as dimensões pessoal, colegial e comunitária. Retomando uma perspectiva já sublinhada no seu anterior texto sobre o ministério episcopal<sup>83</sup>, o Grupo de Dombes considera que «esta estrutura ternária deve estar presente em todo e qualquer modelo de organização eclesial e tornar-se um elemento autêntico das nossas respectivas conversões confessionais»<sup>84</sup>. Tanto na análise dos desenvolvimentos históricos como no confronto com o testemunho da Escritura — as duas partes centrais do documento — permanece constante a pergunta pela presença ou pela ausência de um verdadeiro e frutuoso equilíbrio entre as três referidas dimensões do ministério de comunhão.

Na releitura histórica a que procede, o Grupo de Dombes formula e assume como suas algumas das conclusões a que a mais recente investigação histórica tem chegado. Essas conclusões, não constituindo embora uma novidade, revestem-se de grande significado para uma abordagem ecuménica da questão do primado, e isto não apenas pelos consensos positivos que revelam mas também pelos limites que obrigam a reconhecer. Está neste caso a conclusão relativa ao período pré-nicénico da história da Igreja. Considera-se aqui que o primado reconhecido à Sé de Roma nesta época tão antiga «comporta deferência e respeito pela cadeira de Pedro», é «o reconhecimento de um 'primado de honra' com a responsabilidade efectiva de «manter entre as Igrejas a unanimidade na fé e a comunhão na caridade», é um primado que «envolve portanto uma autoridade na Igreja, mas não o governo da Igreja»<sup>85</sup>. Mais significativa será talvez ainda a recapitulação que se faz de todo o desenvolvimento acontecido ao longo do primeiro milénio da história da Igreja, concluindo-se pelo reconhecimento de uma «presi-

---

<sup>82</sup> O documento aborda apenas a questão do primado e deixa de lado a infalibilidade, considerando também que esta questão da infalibilidade «ultrapassa o simples caso do ministério universal de comunhão e coloca múltiplos problemas específicos»: IB., p. 1124, nota 7.

<sup>83</sup> Cf. *Le Ministère épiscopal. Réflexions et propositions sur le ministère de vigilance et d'unité dans l'Église particulière*, in DC 1711 (1977), pp. 14 ss. (n.ºs 42-44).

<sup>84</sup> *Le ministère de communion*, p. 1124 (n.º 9).

<sup>85</sup> Cf. IB., pp. 1126 ss. (n.º 23). Cf. ainda, quanto ao entendimento do «primado de honra», IB., p. 1128 (n.º 41).

dência da caridade» que cabe à Igreja de Roma. «Esta presidência da caridade que pertence à Igreja particular de Roma não pode ser exercida por outro que não seja o bispo desta Igreja. Há um bispo que, porque é o de Roma, é pela sua parte responsável pelo que é esta Igreja: esta Igreja é *apostólica*, o seu bispo não pode consentir numa ruptura das Igrejas apostólicas. Esta Igreja é a *primeira* das Igrejas, o seu bispo deve ter para com todas as Igrejas uma solicitude digna do apóstolo Paulo. Esta Igreja é a *cadeira de Pedro*, o seu bispo tem consciência de responder com a fé de Pedro à promessa de Cristo de construir a sua Igreja sobre a rocha. Todas estas responsabilidades o bispo de Roma exerce-as porque preside àquela Igreja»<sup>86</sup>.

Em continuidade com esta mesma problemática a segunda parte do documento, dedicada ao testemunho da Escritura, presta particular atenção à interpretação de Mt 16,17-19 e interroga os dados do Novo Testamento quanto à dimensão pessoal do ministério de comunhão representado na figura de Pedro<sup>87</sup>. Neste aspecto mais global o Grupo de Dombes crê poder detectar um consenso quanto ao lugar de Pedro no Novo Testamento: «Que Pedro tenha recebido do Senhor uma missão especial respeitante ao povo de Deus, todos o admitem hoje, porque são numerosas as tradições do Novo Testamento relativas a este apóstolo ...»<sup>88</sup>. Sobre a interpretação de Mt 16,17-19 e, mais concretamente ainda, quanto à questão se as palavras de Jesus aí transmitidas reclamam a existência de um ministério universal de comunhão, o documento conclui que não basta uma simples «análise *exegética*» desta passagem para esclarecer esta e outras questões. «É necessária uma reflexão *teológica* sobre o contexto da passagem e sobre o conjunto das tradições do Novo Testamento relativas a Pedro. Só ela permite reconhecer na figura e no papel desempenhado pelo apóstolo nestes diversos escritos a emergência duma componente essencial do ministério de comunhão. Porque parece que Mt 16,17-19 não faz outra coisa senão oficializar ou consagrar uma autoridade de que as outras tradições do Novo Testamento sobre Pedro mostram, de resto, a realidade»<sup>89</sup>.

---

<sup>86</sup> IB., p. 1128 (n.º 42).

<sup>87</sup> Numa observação pertinente, o documento chama a atenção para os pressupostos de ordem confessional que condicionam divergências na interpretação da Escritura: cf. IB., p. 1134 (n.º 95). Cf. ainda p. 1136 (n.º 111).

<sup>88</sup> IB., p. 1138 (n.º 126).

<sup>89</sup> IB., p. 1138 (n.º 128).

É tendo em conta as perspectivas decorrentes da releitura histórica e da análise dos dados bíblicos que o documento de Dombes apresenta, na sua terceira e última parte, algumas propostas em ordem à conversão confessional. Essas propostas, que não perdem de vista a tríplice dimensão do ministério de comunhão atrás referida, dirigem-se expressamente à Igreja Católica e às Igrejas da Reforma.

Numa das suas afirmações mais incisivas, o documento do Grupo de Dombes sulinha que aquilo que constitui «um carisma próprio» da Igreja Católica — isto é, «o relevo particular» dado sempre por esta Igreja ao ministério da comunhão e da unidade — «deveria poder tornar-se um bem de todos os cristãos no seio da plena comunhão reencontrada»<sup>90</sup>. Mas ao mesmo tempo deixa-se claro que a aceitação por parte das outras Igrejas deste ministério como «um elemento necessário à estrutura eclesial» supõe uma renovação profunda deste ministério, exige mesmo «uma verdadeira conversão da sua figura e do seu exercício»<sup>91</sup>. Estão aqui em jogo aspectos institucionais, mas «a *metanoia* que se impõe diz respeito à mentalidade do conjunto dos fiéis da Igreja católica»<sup>92</sup>.

Neste contexto de transformação de mentalidade e de estruturas no seio da Igreja Católica salienta-se de modo particular a necessidade de «manter o equilíbrio entre as dimensões *comunitária, colegial e pessoal*» do ministério de comunhão, acentuando-se que esta última dimensão só pode ser verdadeiramente exercida se suportada pelas outras duas<sup>93</sup>. Por outro lado, o texto aponta como tarefa o estabelecimento de uma clara distinção entre as funções que cabem ao Bispo de Roma como patriarca do Ocidente, por um lado, e no exercício do ministério de comunhão a nível universal, por outro<sup>94</sup>. E como contributo para essa clarificação e para uma renovação do exercício concreto do ministério papal de comunhão refere-se ainda que é indispensável uma «descentralização interna» por parte da Igreja Católica<sup>95</sup>.

---

<sup>90</sup> IB., p. 1139 (n.º 133). «A ligação recente à pessoa do Papa, característica da Igreja católica romana, não carece de sentido evangélico se a compreendemos como um apelo à obediência apostólica em vista da submissão à Palavra e da docilidade ao Espírito»: IB., p. 1139 (n.º 139).

<sup>91</sup> Cf. IB., p. 1139 (n.º 133).

<sup>92</sup> IB., p. 1139 (n.º 134).

<sup>93</sup> Cf. ID. Os membros católicos do Grupo de Dombes fazem notar, todavia, que não desejam «um empobrecimento ou um enfraquecimento do ministério pessoal de comunhão na Igreja universal»: IB., p. 1140 (n.º 151).

<sup>94</sup> Cf. IB., p. 1140 (n.º 143).

<sup>95</sup> Cf. IB., p. 1140 (n.ºs 143-145).

Quanto às Igrejas da Reforma, o Grupo de Dombes afirma que também para elas se coloca «a necessidade espiritual de um desenvolvimento harmonioso das expressões comunitária, colegial e pessoal» dentro das estruturas de comunhão já existentes a nível local e regional, e isso devido ao atrofiamento nelas verificado no que diz respeito ao exercício comunitário e pessoal do ministério de comunhão<sup>96</sup>. Mas, mais directamente ainda em relação com a questão do primado, acentua-se que às Igrejas da Reforma se apresenta de modo especial a tarefa da unidade visível a nível universal<sup>97</sup>. Neste contexto o documento sublinha que dar expressão visível a nível universal à catolicidade da Igreja coloca a questão de um ministério de comunhão a esse nível: «As Igrejas da Reforma deveriam interrogar-se sobre as razões que as impedem, actualmente, de conceber e de reconhecer um tal ministério que se exerceria em benefício da comunhão de toda a Igreja»<sup>98</sup>. Na sequência imediata, e tendo em conta os aprofundamentos feitos nos diálogos ecuménicos sobre «a forma pessoal dum ministério de comunhão na Igreja universal», pergunta-se mesmo: «As Igrejas da Reforma não têm de se pôr a questão deste ministério pessoal de maneira a testemunhar a sua própria herança abrindo-se à perspectiva deste ministério?»<sup>99</sup>. O documento deixa logo claro, no entanto, que esta hipótese, a ser considerada pelas Igrejas da Reforma, supõe que se respeitem certas exigências eclesiológicas na configuração desse ministério<sup>100</sup>. Mas ao mesmo tempo anota-se também — e esta é uma observação de grande relevo ecuménico — que o caminho a percorrer pelas Igrejas da Reforma supõe, da sua parte, a redescoberta e a revalorização do ministério episcopal<sup>101</sup>.

## 2. Questões e perspectivas em ordem ao futuro

A síntese que se acaba de apresentar manifesta com suficiente nitidez os avanços conseguidos, impensáveis há uns anos atrás, no caminho em ordem a uma visão positiva de um ministério ao serviço

<sup>96</sup> Cf. IB., p. 1141 (n.º 156).

<sup>97</sup> Cf. IB., pp. 1140 ss. (n.º 152).

<sup>98</sup> IB., p. 1141 (n.º 157).

<sup>99</sup> IB., p. 1141 (n.º 158).

<sup>100</sup> Cf. IB., p. 1141 (n.º 158).

<sup>101</sup> Cf. IB., p. 1142 (n.º 160).



da unidade da Igreja a nível universal. Mas a verificação desta abertura a uma avaliação positiva do papado como possível concretização desse serviço à unidade da fé e à comunhão entre as Igrejas não deve criar ilusões quanto às dificuldades do caminho que falta percorrer, em razão das reservas ainda existentes e dos problemas que carecem de consenso. Nesta ordem de ideias esboçam-se de seguida algumas questões e perspectivas, sobre as quais parece dever incidir o diálogo futuro.

### 2.1. *O diálogo teológico e a globalidade da tarefa ecuménica*

Antes de mais, torna-se necessário — 25 anos depois do Decreto do Concílio Vaticano II sobre o Ecumenismo — repensar o que significa a tarefa ecuménica, aprofundar as suas exigências e tomar nova consciência dos pressupostos de ordem hermenêutica e práticos que a envolvem. Ao diagnóstico de uma pretensa «estagnação» no diálogo ecuménico que, desde há uns anos a esta parte, vem sendo feito por alguns sucede, mais recentemente e sem dúvida por parte de outros sectores, a suspeita de um inevitável «impasse», o que na sua óptica demonstraria alguns equívocos do ecumenismo pós-conciliar<sup>102</sup>. Trata-se apenas de duas posições exemplificativas de como é difícil o desenvolvimento de um verdadeiro espírito ecuménico na concretização dos caminhos abertos pelo Concílio. Para muitos cristãos difícil é sobretudo perceber que o verdadeiro espírito ecuménico transporta consigo a consciência e a urgência de um futuro novo a criar, na paciência e na esperança dos pequenos passos concretamente possíveis. O ecumenismo vive, por isso, da reflexão permanente sobre os seus pressupostos mais profundos, sobre os processos de busca comum da verdade, sobre a configuração concreta da unidade que se procura, sobre o lugar e o valor próprios das diversas formas de diálogo e de aproximação entre as Igrejas.

Neste sentido é cada vez mais importante fazer penetrar a convicção de que o diálogo ecuménico só tem consistência e futuro como um processo que se desenrola a todos os níveis e abrange todas as dimensões da vida da Igreja, desde a oração à prática quotidiana, desde os esforços de compreensão mútua às tentativas de

---

<sup>102</sup> Cf., a título meramente exemplificativo, o texto de L. BRUNELLI, *Ecumenismo, ano XXV — fim das ilusões?*, in 30 Dias IV/4 (1989), pp. 6-10.

visibilização institucional da comunhão já existente, desde o diálogo teológico sobre as questões de controvérsia ao testemunho comum do Evangelho face aos desafios da sociedade. Sem essa atitude ecuménica global e profunda, envolvendo uma disponibilidade pessoal e uma prática eclesial de renovação na abertura ao Espírito, os resultados positivos conseguidos no diálogo teológico ficam sem contexto que os suporte e permanecem bastante ineficazes. O diálogo teológico — de si mesmo, e como é óbvio, limitado nas suas possibilidades — tem, por um lado, de se deixar interpelar pela realidade concreta das relações entre as Igrejas, mas, por outro lado, necessita de ser explicitado no seu sentido e no seu valor orientativo pela prática das mesmas Igrejas. No caso específico do papado como problema ecuménico, isto significa que os limites próprios do diálogo teológico sobre esta questão só podem ser superados também pela realização de transformações práticas que mostrem criativamente como um novo futuro é possível. Esta, aliás, é a intuição que resulta da experiência dos diálogos teológicos realizados até agora, como o exprimiu a ARCIC I precisamente ao concluir o seu segundo documento sobre a autoridade na Igreja e, simultaneamente, a primeira fase do diálogo anglicano-católico: «Nós pensamos que certas dificuldades não serão plenamente resolvidas enquanto não tiver sido tomada uma iniciativa prática e enquanto as nossas duas Igrejas não viverem em conjunto de maneira mais visível numa só *koinonia*»<sup>103</sup>.

A esta luz não pode deixar de ser preocupante verificar como as Igrejas continuam, frequentemente, a proceder a nível interno e a tomar decisões no seu seio como se nada tivesse mudado nas suas relações mútuas e como se desconhecêssem as perspectivas e conclusões delinçadas pelo próprio diálogo teológico conduzido oficialmente entre elas<sup>104</sup>. Ignora-se assim a necessária interpenetração de todos os momentos do diálogo ecuménico e o papel que a dimensão existencial e praxica é chamada a desempenhar para que o diálogo teológico frutifique e possa avançar. Nesta ordem de

<sup>103</sup> *L'Autorité dans l'Église — II*, p. 107 (n.º 33).

<sup>104</sup> Cf., a este propósito, as observações críticas relativamente à Igreja Católica Romana feitas por D. PAPANDREOU, *Ein Beitrag zur Überwindung der Trennung zwischen der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche*, in V. VON ARISTI e outros, *op. cit.*, pp. 163 ss. É evidente que a questão da ordenação presbiteral e episcopal de mulheres pode ser tomada também como um exemplo, agora numa linha crítica em relação às Igrejas da Comunhão Anglicana, de como se tomam decisões sem ter suficientemente em conta a problemática ecuménica e as perspectivas de outras Igrejas.

ideias é de concordar com Wohlfahrt Pannenberg quando, tendo em conta a actual situação vivida pelos cristãos, diz ser de esperar que o Papa conceda nas suas afirmações públicas «uma elevada prioridade» à preocupação pela Cristandade dividida. «A pretensão do Papa a uma autoridade sobre toda a Igreja no sentido de uma responsabilidade pela unidade eclesial de todos os cristãos só pode ser tomada a sério pelos cristãos e pelas Igrejas hoje ainda não reconciliados com Roma na medida em que o Papa, desde já, nas suas declarações públicas, fizer seus os problemas e as preocupações dessas Igrejas ainda separadas de Roma, e isso de um modo que respeite a autonomia dessas Igrejas e ao mesmo tempo encoraje e fomente a consciência crescente da ligação na mesma fé»<sup>105</sup>.

A integração efectiva do diálogo teológico numa atitude ecuménica global e criativa só pode acontecer, todavia, se nos diversos estratos das Igrejas e comunidades eclesiais se desenvolver uma compreensão mais profunda sobre como se conciliam praticamente identidade e unidade na mesma fé, por um lado, e pluralidade de compreensões teológicas e de tradições eclesiais, por outro. Neste domínio há que reconhecer que estamos ainda bastante longe de possuir uma consciência apurada sobre os caminhos de esclarecimento da verdade a nível ecuménico<sup>106</sup>, continuando-se a prestar uma atenção insuficiente aos condicionamentos de ordem não dogmática que aqui se encontram envolvidos e aos factores ou grupos de factores que se interrelacionam e, por vezes, entrechocam nos processos de diálogo e de aproximação entre as confissões<sup>107</sup>. Por outro

<sup>105</sup> W. PANNENBERG, *Das Papstum und die Zukunft der Ökumene. Anmerkungen aus lutherischer Sicht*, in V. VON ARISTI e outros, *op. cit.*, p. 149. A consciência disso mesmo parece estar presente nalgumas declarações do actual Papa: cf. *Nous devons retrouver nos racines communes. Homélie du Pape à l'église des saints André et Grégoire*, in DC 1993 (1989), p. 936.

<sup>106</sup> Para um aprofundamento da problemática aqui envolvida cf. H. FRIES/K. RAHNER, *Einigung der Kirchen — reale Möglichkeit*, Freiburg-Basel-Wien 1983, pp. 35-53; H. OTT, *Bilanz der Diskussion um die vatikanische Primats- und Unfehlbarkeitsdefinition*, in ARBEITSGEMEINSCHAFT ÖKUMENISCHER UNIVERSITÄTSINSTITUTE (ed.), *Papstum als Ökumenische Frage*, München-Mainz 1979, pp. 212-233, esp. 223-233; J. LADRIÈRE, *La vérité et ses critères*, in *Revue Théologique de Louvain* 18 (1987), pp. 147-170; A. GESCHÉ, *Théologie de la vérité*, in *Revue Théologique de Louvain* 18 (1987), pp. 187-211. Mais directamente sobre a problemática do diálogo teológico ecuménico vale a pena confrontar, como motivo de reflexão e não tanto pelas propostas apresentadas, L. KLEIN, *Theologische Alternative zur Konsensökumene*, in *Theologische Quartalschrift* 166 (1986), pp. 268-278. Cf. neste contexto ainda A. DULLES, *Zur Überwindbarkeit von Lehrdifferenzen. Überlegungen aus Anlass zweier neuerer Lösungsvorschläge*, in *Theologische Quartalschrift* 166 (1986), pp. 278-289.

<sup>107</sup> Cf. sobre este complexo de questões: P. LENGSELD, *Ökumenische Theologie als Theorie Ökumenischer Prozesse — Die Kollusionstheorie*, in ID. (ed.), *Ökumenische Theologie. Ein Arbeitsbuch*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1980, pp. 36-55.

lado, e apesar de todas as afirmações teóricas sobre a unidade da Igreja como uma «unidade na diversidade», continua a prevalecer, em última análise e face aos questionamentos concretos que se colocam, uma concepção demasiado uniformista da Igreja e do modelo de unidade a realizar. Nesta concepção torna-se difícil, senão mesmo impossível, discernir entre a identidade de uma mesma fé, obrigatória para todos os cristãos, e as expressões plurais legítimas dessa mesma fé em razão de tradições confessionais próprias e de pressupostos histórico-culturais diferentes. Na prática não se reconhece que esta diversidade possível e até desejável dentro da unidade da mesma fé «permite também em questões dogmáticas uma pluralidade das formulações, dos modos de linguagem e de pensamento»<sup>108</sup>. Nessa visão, tendencialmente monolítica, não só se ignora praticamente que as expressões teológicas e as fórmulas dogmáticas ficam sempre aquém da verdade que pretendem exprimir — um dado teológico elementar que ainda não frutificou devidamente nas suas consequências para a clarificação de controvérsias doutrinárias e a obtenção de possíveis consensos ecuménicos — mas também se cai facilmente em posições e exigências «maximalistas», que não tomam na devida conta a necessária distinção entre a pretensão absoluta da verdade e o modo como essa verdade foi afirmada e praticada num determinado momento histórico. «A pretensão da verdade — lembrava já em 1976 Joseph Ratzinger — não pode ser apresentada onde não tiver uma validade necessária e inamovível. Não pode impor-se como verdade o que em realidade é forma desenvolvida historicamente e que está numa relação mais ou menos estreita com a verdade»<sup>109</sup>. A partir desta consideração e numa intuição ainda hoje extremamente pertinente, o mesmo autor afirmava, em relação exactamente com o problema do papado e as exigências católicas face à Ortodoxia, que os católicos não podem considerar a configuração que o primado do papa conheceu nos séculos XIX e XX como a única legítima e possível, concluindo em ordem ao diálogo ecuménico: «No que respeita à doutrina do papado Roma não deve

<sup>108</sup> W. KASPER, *Das Petrusamt als Dienst der Einheit. Die Lehre des I. und II. Vatikanischen Konzils und die gegenwärtige Diskussion*, in V. VON ARISTI e outros, *op. cit.*, p. 133.

<sup>109</sup> J. RATZINGER, *Die Ökumenische Situation — Orthodoxie, Katholizismus und Reformation*, in ID., *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, p. 208. Este texto, sempre de novo citado, surgiu originariamente como conferência pronunciada em Graz, Áustria, em 1976. Cf. também Y. CONGAR, *Autonomie et pouvoir centrale dans l'église vue par la théologie catholique*, in *Irénikon* 53 (1980), p. 311.

exigir do Oriente mais do que foi formulado e vivido no primeiro milénio»<sup>110</sup>.

Na consciência dos condicionamentos que afectam a busca e a afirmação da verdade percebe-se, pois, como as questões que dividem as confissões não podem ser esclarecidas de modo abstracto e à margem de um processo global de renovação confessional. E compreende-se sobretudo como, pelo circunstancialismo da sua concretização histórica e pelo peso de identidade confessional que envolvem, algumas dessas questões — e esse é o caso do ministério de Pedro — só podem encontrar a sua plena clarificação dentro de um amplo e longo processo em que a permanência de diferentes sensibilidades, de valorações algo diversas, de pressupostos hermenêuticos diferentes tem de ser confrontada com as exigências indeclináveis da verdade da fé e com um sentido apurado do fundamental cristão.

## 2.2. *A necessidade de um novo processo de recepção do Concílio Vaticano I*

Como uma das tarefas prioritárias que emerge do caminho percorrido até agora no diálogo ecuménico sobre o ministério de Pedro apresenta-se a de um novo processo de recepção — uma releitura ou «re-recepção»<sup>111</sup> — do Concílio Vaticano I. Com isso exprime-se a consciência crescente de que não basta todo o esforço desenvolvido até agora, mormente nos diálogos bilaterais sobre a questão do papado, no sentido de clarificar os termos e as intenções do Concílio Vaticano I, por mais útil e imprescindível que tenha sido e continue a ser esse trabalho de investigação histórica e doutrinal. Na exigência de uma nova recepção trata-se de algo mais radical e mais profundo. Em causa está a necessidade de um trabalho de aprofundamento e de reelaboração em comum que, em esforço criativo, actualize as preocupações essenciais que justificaram a reflexão doutrinal do Concílio Vaticano I, faça ressaltar as inten-

---

<sup>110</sup> J. RATZINGER, *Die Ökumenische Situation*, p. 209. Cf. as observações críticas de A. KALLIS, *op. cit.*, pp. 54 ss. Cf. também as considerações de W. PANNENBERG, *Das Papstum und die Zukunft der Ökumene*, pp. 146 s.

<sup>111</sup> A expressão é de Y. CONGAR, *Bulletin de Théologie: le magistère papal*, in *Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques* 59 (1975), p. 493. Cf. ID., *Le Concile Vatican II en question. Recension d'ecclésiologie conciliaire*, in *Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques* 68 (1984), pp. 452-456.

ções fundamentais e o sentido permanentemente válido dos dogmas então formulados e mostre que essas intenções e esse sentido podem ser acolhidos hoje pelas Igrejas como algo de válido para o seu presente e como valores a realizar em ordem a um futuro comum. Uma necessidade de um novo processo de recepção que não resulta apenas, nem primariamente, da consciência das grandes dificuldades que persistem quanto à aceitação, por parte dos cristãos não católicos romanos, do estilo e do peso dogmático de afirmações centrais do Concílio Vaticano I. Ela brota de razões estruturais ao próprio acontecimento e ao processo de interpretação e de actualização das afirmações conciliares em circunstâncias bastante diferentes, como são as que hoje vivemos.

Em primeiro lugar trata-se de tirar consequências da convicção — praticamente unânime por parte da teologia católica actual — de que o Concílio Vaticano I esteve envolvido por alguns condicionamentos culturais, ideológicos e político-eclesiásticos que determinaram de forma marcante o modo como as definições do primado universal de jurisdição e da infalibilidade papal foram formuladas. Não é difícil reconhecer que o Concílio Vaticano I esteve profundamente marcado por circunstâncias de estreitamento confessional católico-romano e de alheamento ao possível contributo que as outras tradições cristãs poderiam dar em ordem a uma formulação mais rica e menos particular da verdade que se procurou afirmar. Não há dúvida de que — como escreveu Y. Congar — estamos diante de «um dramático exemplo de unilateralismo»<sup>112</sup>. Pode dizer-se mesmo que ocorreu aí a situação paradoxal de que «a Igreja na luta contra o absolutismo de Estado tomou, ela própria, formas absolutistas»<sup>113</sup>. O novo processo de recepção que se exige é precisamente uma tomada de consciência desse unilateralismo, procedendo-se às consequentes correcções de mentalidade e de prática.

Correcções que, por outro lado — e esta é uma segunda razão que funda a exigência de uma nova recepção —, se tornam imperiosas face à renovação eclesiológica consagrada pelo Vaticano II e ao enquadramento mais completo que, a partir daí, recebem as afirmações católicas do primado e da infalibilidade do Papa. A recepção

<sup>112</sup> Y. CONGAR, *Bulletin de Théologie: le magistère papal*, p. 493. Cf. H. J. POTTMEYER, *Die Bedingungen des bedingungslosen Unfehlbarkeitsanspruch*, in *Theologische Quartalschrift* 159 (1979), p. 107.

<sup>113</sup> W. KASPER, *Das Petrusamt als Dienst der Einheit*, p. 116.

do Vaticano I à luz dessa renovação e desse novo enquadramento é tanto mais necessária quanto, como é bem sabido, o Concílio Vaticano II se limitou, nestas questões do primado e da infalibilidade, a retomar as grandes afirmações dogmáticas do Vaticano I sem procurar — excepção feita à perspectiva fundamental da colegialidade episcopal — uma integração eclesiológica explícita e coerente dessas afirmações dentro da visão da Igreja que a reflexão conciliar se propõe incrementar<sup>114</sup>. Aliás, o Vaticano II não reflectiu sequer essas questões expressamente sob a perspectiva da interpelação ecuménica. Não há dúvida de que há aqui muitas possibilidades por explorar dentro dum desenvolvimento conseqüente da renovação eclesiológica conciliar.

A obrigação de reflectir essas possibilidades numa nova releitura do Concílio Vaticano I resulta, pois e de modo ainda mais premente, da própria aproximação ecuménica entre as Igrejas. Essa aproximação tem por base o reconhecimento da comunhão já existente entre elas apesar de todas as divisões, uma comunhão assente em elementos fundamentais de eclesialidade presentes na vida das diversas Igrejas e comunidades eclesiais (LG 15; UR 3). A consciência de uma comunhão que importa aprofundar e desenvolver tem de se traduzir numa sensibilidade mais apurada aos pressupostos próprios de cada história e identidade confessionais e às interpelações críticas que daí resultam. Para nós, católicos, isto pode significar, por exemplo, «que temos de compreender mais profundamente a história do papado e especialmente ambos os dogmas papais do Concílio Vaticano I também à luz das experiências que as Igrejas não católicas fizeram com este papado. Devemos, portanto, tomar a sério o que afasta as outras Igrejas e comunidades eclesiais do papado, tal como ele se realizou até agora histórica e concretamente, e temos de incluir de forma construtiva na releitura da nossa tradição católica as preocupações positivas que estão por detrás de uma tal crítica»<sup>115</sup>. Não obstante todos os esforços até agora desenvolvidos no diálogo teológico dos últimos anos sobre o ministério papal, estamos ainda no princípio desta tarefa. Uma tarefa cujo ponto de chegada é impossível de determinar antecipadamente, porque em

<sup>114</sup> Sobre a releitura feita pelo Vaticano II e seus limites cf. J. M. R. TILLARD, *L'évêque de Rome*, Paris 1982, pp. 53-70; G. DEJAIFVE, *Où en est le problème de l'infailibilité?* in *Nouvelle Revue Théologique* 110 (1978), pp. 374-379.

<sup>115</sup> W. KASPER, *Das Petrusamt als Dienst der Einheit*, p. 132.

causa está um horizonte de comunhão reencontrada pela força do Espírito que reconcilia e converte.

Na concretização eficaz deste novo processo de recepção, um elemento importante a considerar é a consciência de que a verdade transmitida pela Igreja através das suas decisões conciliares não é um simples amontoado de afirmações e dogmas, mas um todo orgânico que precisa ser compreendido e acolhido na diferenciação dum correcta «hierarquia das verdades». À luz dessa «hierarquia das verdades» é possível e necessário avaliar o lugar próprio dessas afirmações conciliares e, inclusive, o contexto e o peso específicos dos Concílios que lhes serviram de suporte<sup>116</sup>, o que obriga a processos de interpretação mais cuidadosos em nome da verdade que se pretende afirmar. Não se trata aqui, obviamente, de pôr entre parêntesis, muito menos de revogar, a verdade fundamental dos dogmas do Vaticano I, verdade essa que, como o sublinha a convicção católica, pertence ao património irreversível da fé da Igreja. Trata-se simplesmente de acolher o conteúdo mais profundo da verdade que a Igreja procurou afirmar em determinadas circunstâncias históricas, na esperança, possibilitada e animada pela fé, de que o sentido autenticamente evangélico desses dogmas virá ao de cima em novas circunstâncias históricas. Neste processo de uma nova recepção, a intencionalidade fundamental das afirmações do Vaticano I será assim mantida, não obstante novos reenquadramentos e outras expressões práticas, na identidade da mesma fé, uma identidade que, em última análise, é garantida pelo Espírito de Deus que conduz a Igreja.

### 2.3. *A questão da necessidade de um primado universal*

Uma das questões mais complexas que continua por clarificar no diálogo entre as Igrejas sobre o papado é a da valoração estrutural eclesiológica de um primado ao serviço da comunhão entre as Igrejas a nível universal. É o primado universal um elemento constitutivo do ser da Igreja (um elemento que pertence ao seu

---

<sup>116</sup> Neste contexto não deixa de ser interessante notar que Paulo VI mencionou o 2.º Concílio de Lyon (1274) como sendo o sexto dos Sínodos Gerais realizados no Ocidente: *Le VII.º Centenaire du II.º Concile de Lyon. Lettre de Paul VI*, in DC 1668 (1975), p. 63. Quanto à problemática teológica em si mesma cf. J. RATZINGER, *Die Dimensionen des Problems. Kommentar*, in INTERNATIONALE THEOLOGENKOMMISSION, *Die Einheit des Glaubens und der Theologische Pluralismus*, Einsiedeln 1973, pp. 46 ss.



«esse») ou é apenas algo conveniente (que pertence ao «bene esse» da mesma Igreja)? Noutros termos mais tradicionais: é o primado do bispo de Roma uma instituição de «direito divino» e, portanto, uma estrutura absolutamente necessária à Igreja ou, simplesmente, uma instituição «de direito humano» e, assim, uma estrutura apenas da ordem da eventual conveniência? O diálogo teológico conduzido nos últimos anos permitiu eliminar alguns equívocos neste posicionamento da questão e caminhar em ordem a algumas convergências fundamentais, mas não conseguiu clarificar definitivamente o problema da «necessidade eclesial» do primado papal.

Do lado da teologia católica não constitui hoje dificuldade reconhecer que a relação entre o primado universal exercido pelo bispo de Roma e o lugar que o Novo Testamento atribui a Pedro só pode ser estabelecida correctamente tendo em consideração todo um longo e complicado processo de factores e desenvolvimentos históricos. Considera-se deste modo ultrapassada uma posição do problema que partisse — como aliás o faziam, ainda que com objectivos diferentes, tanto a visão católica como a perspectiva protestante tradicionais — de uma compreensão do «direito divino» em termos de acto fundacional directo pelo Jesus histórico, testemunhado expressamente pela Escritura. Há assim um mais correcto entendimento de que, na realidade concreta da Igreja e suas estruturas fundamentais, não se podem separar de forma quimicamente pura «direito divino» e «direito humano», antes o «direito divino» só existe realizado em configurações humanas históricas<sup>117</sup>. O que — deve acrescentar-se — impede tanto uma sacralização absolutizadora de um «direito divino» abstracto como uma redução relativizante das estruturas a um simples «direito humano».

Do lado não católico, por seu turno, há uma disponibilidade crescente para ver na emergência do papado em ligação com esses desenvolvimentos históricos um sinal da providência divina e da acção do Espírito na vida da Igreja. Na sua óptica, isso não legítima — é claro — tudo o que aconteceu histórica e concretamente com o papado ao longo dos séculos nem representa uma identificação com a sua realidade actual, mas permite um olhar positivo

<sup>117</sup> Cf. W. KASPER, *Das Petrusamt als Dienst der Einheit*, pp. 129 s.; ID., *Lo permanente y lo mutable en el primado*, in *Concilium* 108 (1975), p. 176; H. DÖRING, *Das «Ius Divinum» des Petrus-Amtes. Ansätze zu einem gemeinsamen Verständnis*, in A. BRANDENBURG/H. J. URBAN (ed.), *op. cit.*, II, pp. 111 ss.; K. RANHER, *Über den Begriff des «ius divinum» im katholischen Verständnis*, in *Schriften zur Theologie* V, Einsiedeln-Zürich-Köln 31968, pp. 249-277.

sobre o seu papel tanto no passado como em ordem ao futuro. Um olhar positivo que foi possibilitado também pelos passos dados nos últimos anos pela teologia evangélica no sentido de chegar a uma mais coerente afirmação do lugar próprio do ministério ordenado em todos os níveis do viver eclesial (e assim também, eventualmente, no âmbito da unidade visível a nível universal) e ao reconhecimento da dimensão pessoal que pertence à realização desse mesmo ministério em qualquer dos níveis em que se concretize.

Esta área global de convergências não quer dizer, no entanto, que esteja próximo um consenso completo e preciso sobre esta questão. A posição católica que considera o primado do papa como intrínseco à natureza da Igreja contém uma pretensão sobre o lugar eclesiológico do papado que, deste modo, continua a ser de muito difícil aceitação para as Igrejas não católicas. Da sua parte, a admissão como possível, no futuro, de um ministério de comunhão a nível universal não coincide imediata e completamente com a posição católica que vê no papado uma continuação querida por Deus do serviço que Pedro exerceu em primeiro lugar<sup>118</sup>. Permanecem diferenças de valoração quanto à necessidade eclesial desse ministério; diferenças essas que radicam em divergências na concepção eclesiológica e que aguardam ainda por uma superação de ambiguidades e por um mais profundo esclarecimento.

No caminho que poderá levar a esse esclarecimento ou, pelo menos, a uma maior convergência neste ponto, uma perspectiva básica de reflexão futura deverá ser o inequívoco reconhecimento comum, por parte de todas as Igrejas, da função constitutiva fundamental do episcopado e, nesse contexto, um enquadramento mais equilibrado da relação episcopado-primado. Isto significa, por um lado, que as Igrejas de tradição evangélica reconhecem que há aqui lacunas graves a eliminar no seu seio, de modo a que a estrutura episcopal da Igreja e a sucessão apostólica, correcta e cabalmente entendida, sejam vividas de forma plena por todas as Igrejas<sup>119</sup>. É evidente que se está ainda muito longe desse reconhecimento, nomeadamente por parte da tradição evangélica reformada, mas não parece exagerado esperar que este seja um dos aspectos em

---

<sup>118</sup> Cf. W. KASPER, *Das Petrusamt als Dienst der Einheit*, p. 130.

<sup>119</sup> Cf. G. GASSMANN, *op. cit.*, pp. 181 s. No mesmo sentido se pronuncia W. PANNENBERG, *op. cit.*, p. 148. Uma confirmação de aqui está um problema decisivo a esclarecer encontramos-na nas considerações de A. HERON, *Das Papstum und die Ökumene. Eine Stellungnahme aus reformierter Sicht*, in V. VON ARISTI e outros, *op. cit.*, pp. 158 ss.

que se irão registar nos próximos tempos aproximações e convergências de grande alcance<sup>120</sup>. Por outro lado, isso significará também que a Igreja Católica Romana — em certo sentido acolhendo acentuações decorrentes sobretudo da tradição ortodoxa, mas também não alheias à tradição anglicana — toma consciência da necessidade de uma mais profunda e completa valoração no seu seio da constituição episcopal da Igreja, e isto como condição fundamental de uma visão correcta do próprio primado. Quer dizer, o episcopado deixará de ser visto apenas ou primeiramente em relação com o primado do bispo de Roma ou em função dele, antes será afirmado de forma mais nítida e inequívoca no lugar estrutural que lhe pertence em ordem à eclesialidade da Igreja.

Para a tradição católica esta tarefa não se apresenta, ao contrário do que alguns poderiam supor, como uma novidade absoluta. Basta tomar nota e tirar as concretas consequências teológicas do facto de que, não obstante a rejeição dos dogmas do primado e da infalibilidade por parte da Igreja Ortodoxa, a Igreja Católica Romana não deixa de lhe reconhecer, como o fez no Concílio Vaticano II, o seu carácter de verdadeira e autêntica Igreja. Como tem sido repetidamente confirmado nos múltiplos contactos pós-conciliares entre as duas Igrejas, a Igreja Católica Romana e a Igreja Ortodoxa consideram-se já «Igrejas irmãs», em quase perfeita comunhão, apesar das referidas divergências. Do lado católico reconhece-se assim, pelo menos implicitamente, que — como conclui J. M.-R. Tillard — «o primado da Sé de Roma não é constitutivo da eclesialidade num grau tão essencial como o episcopado local»<sup>121</sup>. Não haverá aqui — precisamente dentro da «hierarquia das verdades» atrás referida — possibilidades de um maior aprofundamento do que isto significa em concreto para um futuro comum das Igrejas e para uma aceitação ecuménica de um serviço à unidade a nível universal?

De alguma forma em certo paralelismo com este questionamento está um outro tipo de reflexão que tem sido feito no diálogo ecuménico. De facto, o diálogo ecuménico sobre o ministério de

<sup>120</sup> Essa esperança é sustentada pelo conhecido Documento de Lima, da Comissão «Fé e Constituição» do Conselho Mundial das Igrejas: cf. CONSELHO PORTUGUÊS DE IGREJAS CRISTÃS (ed.), *Baptismo — Eucaristia — Ministério. Convergência da Fé*, Coimbra 1983, pp. 52-62.

<sup>121</sup> J. M.-R. TILLARD, *La primauté romaine: «... jamais pour éroder les structures des Églises locales»* (Déclaration anglicane-catholique. Venise 1976), in *Irénikon* 50 (1977), p. 322.

Pedro tem operado mais ou menos explicitamente com a distinção entre a necessidade de um primado universal e a Sé que o tem historicamente exercido ou, dito de outro modo, com a distinção entre o serviço e o ministério como tal, por um lado, e a forma histórica concreta que este serviço tomou, por outro<sup>122</sup>. Não obstante serem conhecidas justificadas reservas católicas a esta separação no modo de reflectir o problema<sup>123</sup>, o teólogo luterano Harding Meyer perguntava não há muito tempo se por detrás desta distinção não estaria uma outra, ainda mais determinante. Na sua opinião, aliás expressa de modo extremamente cauteloso, o primado universal poderia ser considerado como «constitutivo da unidade visível» entre as Igrejas mas não como «constitutivo da Igreja»<sup>124</sup>. A artificialidade de que, para a perspectiva católica, parece estar imbuída uma distinção deste género não deverá, no entanto, obstar a que se empreenda uma reflexão profunda e concreta sobre o modo como será possível chegar-se a um consenso na valoração de estruturas eclesiológicas essenciais.

Neste aspecto ressalta de novo, aliás, como o problema do papado numa perspectiva ecuménica toca questões decisivas da compreensão da fé e da Igreja. Estaremos aqui — neste ponto da necessidade ou da conveniência de um ministério universal ao serviço da unidade e da verdade da fé — diante de um problema que pressupõe uma «decisão hermenêutica fundamental» e que, por isso mesmo, só será solúvel dentro de uma decisão pessoal de fé no contexto eclesial em que ela necessariamente acontece?<sup>125</sup> Ou os caminhos do diálogo ecuménico futuro irão demonstrar a inevitabilidade e a consequente normalidade de uma «afirmação diferenciada»<sup>126</sup> por parte das diversas Igrejas face ao papado, em razão e a partir das suas próprias tradições e sensibilidades? Ou a questão da valoração eclesiológica do papado irá recolocar no centro nevrálgico da discussão ecuménica a questão eclesiológica em toda a sua amplitude e significado? Não se terá assim de repor a questão da sacramentalidade da Igreja, uma sacramentalidade que caracteriza o seu ser e o seu agir e, por isso mesmo, se exprime

<sup>122</sup> Cf. H. MEYER, *Ein evangeliumgemäßes Papstum*, pp. 90 s.

<sup>123</sup> Cf. *Réponse de la Conférence Episcopale Française*, p. 873; *Réponse de la Conférence Episcopale d'Angleterre et du Pays de Galles*, p. 881 (n.ºs 39 e 40).

<sup>124</sup> Cf. H. MEYER, *Ein evangeliumgemäßes Papstum*, p. 91.

<sup>125</sup> Cf. H. DÖRING, *op. cit.*, pp. 116 ss.

<sup>126</sup> H. MEYER, p. 92.

aos diversos níveis da sua existência e estruturação, também ao nível do serviço à comunhão universal?<sup>127</sup> Há que reconhecer com verdade que ao nível do diálogo teológico ecuménico não há ainda uma resposta cabal às questões que aqui se colocam.

#### 2.4. *A integração da infalibilidade papal no conjunto da vida de todo o povo de Deus*

Passando do primado ao âmbito da infalibilidade, uma das questões centrais que se coloca aqui no diálogo ecuménico futuro é a articulação do magistério do Papa, que a tradição católica considera poder ser infalível em determinadas condições, com o reconhecimento do papel activo que cabe também a todo o povo de Deus na afirmação e concretização explicitadora da verdade da fé.

Sem dúvida que os desenvolvimentos dos últimos séculos na tradição católica romana tornaram particularmente complexo este problema da articulação entre magistério e povo de Deus<sup>128</sup>. Concretamente, não é fácil ultrapassar a internalização que foi feita de certos esquemas unilaterais («Igreja docente» — «Igreja discente»; «autoridade do lado da hierarquia» — «obediência do lado dos simples fiéis», etc.), e as mentalidades e os modos de agir daí decorrentes. É neste contexto amplo, aliás, que tem de ser visto o facto de, no espaço católico romano, ainda não terem sido cabalmente tiradas as consequências que, para a compreensão da questão da infalibilidade papal, decorrem da nova consciência eclesiológica delineada pelo Concílio Vaticano II.

De facto e entre outros aspectos, esta nova consciência eclesiológica exige se compreenda de forma inequívoca que a prerrogativa da infalibilidade se reporta, antes de mais, a toda a Igreja no seu conjunto e que só dentro deste enquadramento global pode ser entendida a afirmação de um magistério infalível do Papa.

<sup>127</sup> Cf. W. KASPER, *Das Petrusamt als Dienst der Einheit*, pp. 118 ss.; H. DÖRING, *op. cit.*, pp. 117 s. Sobre a questão mais ampla da sacramentalidade da Igreja como problema ecuménico cf.: A. BIRMELÉ, *Le salut en Jésus Christ dans les dialogues oecuméniques*, Paris 1986, pp. 203-253, 277-316 e 470-472; J. M.-R. TILLARD, *Église et Salut. Sur la sacramentalité de l'Église*, in *Nouvelle Revue Théologique* 106 (1984), pp. 658-685; B. SESBOUÉ, *Y a-t-il une différence séparatrice entre les ecclésiologies catholique et protestante?*, in *Nouvelle Revue Théologique* 109 (1987), pp. 3-29.

<sup>128</sup> Cf. W. BEINERT, *Bedeutung und Begründung des Glaubenssinnes (sensus fidei) als eines dogmatischen Erkenntniskriterium*, in *Catholica* 25 (1971), pp. 272-288; M. SEYBOLD, *Magisterio eclesial y común sentir en la fe. Un deseo de la Reforma a la luz de los Concilios Vaticano I y II*, in *Selecciones de Teología* 65 (1978), pp. 22 ss.

Trata-se, no fundo, de explicitar, teórica e praticamente, a criteriologia teológica fundamental que o n.º 12 da Constituição Dogmática *Lumen Gentium* aponta no que respeita à descoberta e à afirmação da verdade da fé. Dentro dessa criteriologia cabe um papel eminentemente activo a todo o povo de Deus na adesão à verdadeira fé e no seu reconhecimento e discernimento<sup>129</sup>, e isso como um dos pressupostos elementares para um possível exercício do magistério infalível do Papa. O que — esclareça-se desde já — não reduz este exercício do magistério papal a uma mera função de «porta-voz» que se limitasse a exprimir um consenso já existente. A concepção católica do magistério como um serviço específico na Igreja supõe, obviamente e como é sabido, também o reconhecimento de um carisma próprio de discernimento e de expressão autorizada da fé. Simplesmente, a visão eclesiológica proposta pelo Vaticano II sublinha que o exercício deste carisma ministerial — que possui também um carácter «representativo» de toda a comunidade crente<sup>130</sup> — acontece dentro do dinamismo de todo um povo de Deus também ele capacitado pelo Espírito (*sensus fidei*) para a adesão à verdadeira fé e sua tradução nas circunstâncias concretas da vida. A tarefa que aqui se apresenta é, como se percebe, muito ampla, complexa e de longo prazo, nela está envolvida uma importante transformação de mentalidades e de modos de agir, mais adequados às exigências da maturidade de fé e da vida eclesial.

No diálogo ecuménico conduzido até agora sobre a infalibilidade e num esforço de interpretação do Concílio Vaticano I, o problema da articulação entre infalibilidade do magistério papal e papel activo de todo o povo de Deus tem-se concentrado de forma par-

<sup>129</sup> Cf. W. BEINERT, *Bedeutung und Begründung des Glaubenssinnes*, p. 287; H. J. POTTMEYER, *Theologie des Volkes. Ihr Begriff und ihre Bedingungen*, in A. EXELER — N. METTE (ed.), *Theologie des Volkes*, Mainz 1978, p. 158; SACRÉE CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Déclaration «Mysterium Ecclesiae» sur la doctrine catholique concernant l'Église en vue de la protéger contre les erreurs d'aujourd'hui* in DC 1636 (1973) pp. 665 e 670; E. LANNE *L'évolution du magistère dans l'Église catholique romaine* in *Istina* 23 (1978) pp. 19 ss. Cf. ainda: L. SCHEFFCZYK, *Sensus fidelium — Zeugnis — Zeugnis in kraft der Gemeinschaft*, in *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 16 (1987) pp. 420-433; J. COULSON *El magisterio de la Iglesia una y sus relaciones con el «sensus fidelium»*, in *Concilium* 108 (1975), pp. 253-264; J. S. BIELSA, *Infalibilidad del Pueblo de Dios. «Sensus fidei» e infalibilidad organica de la Iglesia en la Constitución «Lumen Gentium» del Concilio Vaticano II*, Pamplona 1979.

<sup>130</sup> Cf. W. BEINERT, *Das Petrusamt und die Ortskirche*, in A. BRANDENBURG/H. J. URBAN (ed.), *op. cit.*, pp. 112 ss.; L. SCHEFFCZYK, *Das Petrusamt in der Kirche: übergeordnet — eingefügt*, in A. BRANDENBURG/H. J. URBAN (ed.), *op. cit.*, II, pp. 150 s.; H. FRIES, *Der Papst und die Zukunft der Ökumene*, in V. VON ARISTI e outros, *op. cit.*, pp. 174 s.; J. M. R. TILLARD, *L'évêque de Rome*, p. 199.

ticular na questão da «recepção». Trata-se, concretamente e sobretudo, de interpretar a conhecida fórmula segundo a qual as decisões infalíveis do Papa são irreformáveis *ex sese non autem ex consensu Ecclesiae*<sup>131</sup>. Neste aspecto tem de se admitir que, embora historicamente correcta, não é mais suficiente para um completo esclarecimento teológico da questão a tradicional explicação católica que vê nessa fórmula a ventade, por parte do Vaticano I, de excluir a necessidade de uma ratificação jurídica das decisões doutrinárias infalíveis tomadas pelo Papa, ratificação essa vista como condição da sua validade. É que a questão teológica da «recepção», tal qual ela hoje se coloca sob os pressupostos de uma eclesiologia de comunhão e face às interpelações ecuménicas, vai bem mais fundo que as perspectivas da problemática galicana de então, ela tem a ver com o papel activo que toda a comunidade crente é chamada a desempenhar no reconhecimento da verdadeira fé. Em última análise, e embora numa contraposição algo simplificada e demasiado rígida, a questão ecuménica actual neste âmbito pode ser assim colocada: é possível reconhecer de antemão a infalibilidade no exercício do magistério do Papa a partir de um conjunto de determinadas condições formais previamente estabelecidas — como se tende a pensar no meio católico — ou o reconhecimento de que se tratou de um acto magisterial dotado de infalibilidade só pode acontecer *a posteriori* pela verificação, através da «recepção» feita pelo povo de Deus, de que tais condições foram realmente cumpridas — como tendem a pensar, dentro dos seus próprios pressupostos eclesiológicos, anglicanos, luteranos e ortodoxos?<sup>132</sup>

Na actual fase do debate regista-se uma crescente abertura do lado católico às razões que fundamentam uma mais ampla valorização da «recepção», exactamente pelo que nela se exprime de uma consciência eclesiológica mais consentânea com a maturidade da fé de todo o povo de Deus e sua participação activa na vida da Igreja. «No processo da recepção — escreve Heinrich Fries — não se trata de uma aceitação e assunção mecânicas, mas da comunicação, da realização e da apropriação vivas daquilo que é apresen-

<sup>131</sup> DZ 3074. Cf. sobre essa questão e entre a imensa literatura existente: G. THILS, *L'infailibilité pontificale. Sources-conditions-limites*, Gembloux 1969, pp. 167-175; J. M.-R. TULLARD, *L'évêque de Rome*, pp. 215-220; H. J. POTTMEYER, *Die Bedingungen*, pp. 95 ss.

<sup>132</sup> Para além das posições anglicana e ortodoxa já referidas na primeira parte deste estudo, cf. ainda e a título de exemplo as considerações, na perspectiva luterana, de H. MEYER, *Ein evangeliumgemäßes Papstum*, pp. 94 e 110, nota 99.

tado como obrigatório para a fé. Assim, também do lado católico pode dizer-se que a recepção pode ser vista como o sinal mais seguro de que, no caso concreto, se trata de um juízo doutrinal verdadeiro e obrigatório, que está sob a especial promessa de Cristo, e de que esta decisão cumpriu as condições necessárias para ser uma verdadeira expressão da fé»<sup>133</sup>. Também os bispos ingleses admitem na sua tomada de posição relativamente à primeira fase do diálogo católico-anglicano — aliás em certa divergência com a posição expressa pela Congregação para a Doutrina da Fé — que a recepção pode ser «a única base para uma segurança completa de que todas as condições para o exercício do magistério infalível estiveram reunidas»<sup>134</sup>. Pode assim esperar-se que, no futuro, seja possível ultrapassar o dilema entre duas posições extremas, impossíveis de conciliar na sua unilateralidade e, no fundo, inadequadas em ordem à clarificação do problema: por um lado, uma concepção da recepção que a colocaria como critério último de verdade e, por outro lado, um entendimento do exercício do magistério eclesial, e nomeadamente nas circunstâncias de possível infalibilidade, totalmente autónomo em relação ao sentido crente de todo o povo de Deus.

Na tensão dialéctica que aqui está envolvida, a ultrapassagem deste dilema — como esforço capaz de criar um verdadeiro consenso ecuménico — será porventura difícil de formular em termos teóricos positivos<sup>135</sup>, mas ela há-de resultar da vontade mútua de, tanto na visão teológica como nas expressões práticas, se caminhar para uma consciência cristã comum quanto aos aspectos essenciais que importa salvaguardar neste domínio. Tudo depende, do lado católico, da capacidade de dar uma valoração muito mais consistente ao papel a desempenhar também no âmbito doutrinal por todo o povo de Deus, e, do lado não católico, da disponibilidade para entender como estrutural à vida da Igreja a existência de um

<sup>133</sup> H. FRIES, *Das Petrusamt*, pp. 734 s. Sobre o papel da recepção na perspectiva católica cf. ainda W. KASPER, *Das Petrusamt als Dienst der Einheit*, p. 122; H. J. POTTMEYER, *Die Bedingungen*, p. 108; E. LANNE, *L'évolution du magistère*, p. 21; J. M.-R. TILLARD, *L'évêque de Rome*, pp. 215-217.

<sup>134</sup> «Nós desejaríamos, entretanto, acrescentar que, na fé vivida da Igreja, uma tal recepção pode demorar um tempo considerável a aparecer»: *Réponse de la Conférence Episcopale d'Angleterre et du Pays de Galles*, p. 881 (n.º 38). Mais reservados sobre este ponto, os bispos franceses advertem para o perigo de se reduplicar o magistério com a recepção dos fiéis: *Réponse de la Conférence Episcopale Française*, p. 874.

<sup>135</sup> Compreende-se assim que é de valorizar a fórmula negativa encontrada pelo diálogo católico-anglicano.



carisma magisterial de confirmação dos crentes na fé. Um carisma que — volta-se, aliás, aqui a repor uma questão básica que está pendente no diálogo ecumênico — não pode ser entendido à margem de toda a sacramentalidade que envolve a Igreja, seus serviços e ministérios.

## 2.5. *Uma renovação do papado à luz do Evangelho*

Na perspectivação do lugar que, no futuro, poderá caber a um ministério universal ao serviço da comunhão das Igrejas tem sido sublinhado com frequência no diálogo ecumênico como será importante a renovação do papado à luz do Evangelho<sup>136</sup>. Uma exigência que não oferece (não pode oferecer!) quaisquer reticências à consciência católica, que sabe como a única razão de ser do serviço do bispo de Roma é o testemunho mais autêntico e mais fiel possível da verdade do Evangelho. Uma exigência que, de resto, não pode deixar de aparecer como normal a uma autêntica consciência histórica. Por um lado, sabe-se bem que se tem de distinguir entre exigências dogmáticas do ministério papal e expressões históricas contingentes do exercício desse mesmo papado. Por outro lado, essa consciência histórica percebe sem dificuldade que o horizonte de variabilidade do papado é muito mais amplo do que comumente se costuma pensar<sup>137</sup>. A novidade esperançosa neste modo de formular a tarefa futura consiste, pois, em apontar para um esforço de renovação que envolva todas as Igrejas na busca da concretização mais adequada deste serviço à verdade e à unidade da fé. Será assim inevitável e necessária a superação definitiva de modelos históricos que já não correspondem às condições socio-culturais presentes<sup>138</sup> e a adopção de configurações e atitudes práticas no exercício do papado que possibilitem às outras Igrejas cris-

---

<sup>136</sup> Cf. *Amt und universale Kirche*, in H. STIRNIMANN/L. VISCHER (ed.), *op. cit.*, p. 120; H. STIRNIMANN, *Ökumenisches Papstum*, pp. 283 ss.

<sup>137</sup> Cf. G. ALBERIGO, *Para una renovación del papado al servicio de la Iglesia*, in *Concilium* 108 (1975), pp. 150 s.; E. TIMIADIS, *La primauté de Pierre*, pp. 365 s.; G. THILS, *Le ministère des Successeurs de Pierre et le service de l'«unité universelle»*, in *Revue Théologique de Louvain* 17 (1986), p. 65; K. RAHNER, *Cuestiones abiertas o respuestas definitivas?*, in *Selecciones de Teología* 73 (1980), pp. 41 ss.

<sup>138</sup> Em termos de consciência eclesial generalizada ainda não se avaliou suficientemente quanto certas formas de exercício da autoridade da Igreja, mormente no que diz respeito ao papado, continuam a ser devedoras de esquemas de relacionamento social e de visão da sociedade pertencentes ao passado. Cf. H. FRIES, *Der Papst und die Zukunft der Ökumene*, p. 178.

tãs captar mais facilmente o seu sentido e identificar-se com as tarefas e os valores que este serviço procura realizar.

Naturalmente que, nos últimos anos, têm sido feitas diversas propostas — aliás umas mais consistentes do que outras — no sentido de uma renovação do papado que possibilite essa identificação por parte das grandes confissões cristãs, reconhecendo nele um serviço à catolicidade da Igreja. Os desenvolvimentos pós-conciliares e as circunstâncias actuais fazem pensar na importância fulcral de três grandes áreas em que a reflexão teológica e a renovação prática terão de incidir.

Antes de mais, há consenso amplo quanto à necessidade duma inserção mais efectiva e coerente do primado do bispo de Roma no contexto e nas exigências da colegialidade, aliás na senda do caminho encetado pelo Concílio Vaticano II no sentido de clarificar a história das relações primado-colegialidade e as tensões deixadas em aberto pelo Vaticano I<sup>139</sup>. «Resituando o primado, explicitamente, no seio da colegialidade episcopal, o Vaticano II abriu um novo capítulo desta história. Mas para que este capítulo torne crível o primado é preciso que se instaure uma *práxis* que dissipe os legítimos temores inspirados pelo passado»<sup>140</sup>. Deve reconhecer-se que algumas práticas relacionadas com o Sínodo dos Bispos (por exemplo, o seu carácter estritamente consultivo) e o próprio debate actual no seio da Igreja Católica Romana acerca do estatuto teológico e jurídico das conferências episcopais mostram que a clarificação teórica e a recepção prática da visão conciliar acerca da colegialidade episcopal estão longe de se encontrar realizadas. Há que reconhecer até — como o fazia não há muito tempo Walter Kasper — que o sentido em que essa clarificação teórica e essa recepção prática vão acontecer está ainda em grande parte em aberto<sup>141</sup>. Torna-se sobretudo urgente perceber, do lado católico, que ministério de Pedro não é necessariamente equivalente a centralismo e curialismo<sup>142</sup>.

<sup>139</sup> Cf. G. ALBERIGO, *Para una renovación del papado*, pp. 149 e 156 s.; H.-M. LEGRAND, *Ministério romano y universal del papa. El problema de su elección*, in *Concilium* 108 (1975), pp. 192 s.; E. LANNE, *El servicio de comunión entre las Iglesias católicas romanas*, in *Concilium* 108 (1975), pp. 244 s.

<sup>140</sup> J. M.-R. TILLARD, *La primauté romaine*, p. 301. Cf. H.-M. LEGRAND, *La réalisation de l'Église dans un lieu*, in B. LAURET/F. REFOULÉ (ed.), *Initiation à la pratique de la Théologie*, III, Dogmatique 2, Paris 1986, pp. 300 ss.

<sup>141</sup> Cf. W. KASPER, *Das Petrusamt als Dienst der Einheit*, p. 128.

<sup>142</sup> No que diz respeito, por exemplo, ao processo de nomeação dos bispos cf. IB., p. 133.

«Uma coisa é o poder de jurisdição real, efectiva, do Papa sobre toda a Igreja, outra coisa é a centralização do poder. O primeiro é de direito divino, o segundo é o efeito de circunstâncias humanas»<sup>143</sup>.

Na sequência desta revalorização e deste reforço das estruturas colegiais e sinodais aparece, como segundo grande dimensão de uma renovação ecuménica do papado, a exigência de um respeito profundo e autêntico pela legítima autonomia das Igrejas locais. Estas necessitam, por razões teológicas da sua própria identidade eclesial e em ordem ao testemunho do Evangelho nas circunstâncias concretas em que se inserem, de espaços de liberdade para configurarem a vivência comunitária da fé num determinado contexto e para responderem mais adequadamente aos desafios da sua própria situação. Neste ponto ressalta como perspectiva ecuménica determinante a convicção de que um ministério ao serviço da verdade e da unidade da fé tem como tarefa primordial e decisiva o fomento do intercâmbio e da comunhão entre Igrejas locais que gozam de uma identidade e autonomia próprias. Este é, aliás, um aspecto a que todas as Igrejas não católicas estão particularmente sensíveis e ao qual, sem dúvida, a reflexão teológica e a práxis eclesial do catolicismo romano têm de dar nos próximos tempos respostas mais convincentes e mais críveis. Uma possível mais estreita ligação, no aspecto prático-pastoral, do Papa ao seu múnus de bispo da Igreja particular de Roma poderá ajudar aqui a clarificar alguns equívocos e a tornar mais transparente a missão de testemunho que cabe ao serviço de Pedro na Igreja<sup>144</sup>.

Neste contexto e como terceira área de reflexão urgente em ordem a uma renovação futura do papado, coloca-se também a questão do tipo de autoridade que pode ter um ministério ao serviço da comunhão das Igrejas. O sentido do futuro a construir, a partir das circunstâncias que vão já marcando o mundo em que vivemos, torna manifesto que estão vedados tanto o caminho de uma autoridade de tipo absolutista (como às vezes se pensou ou praticou

---

<sup>143</sup> Mgr. BENELLI, *Les rapports entre le Siège de Pierre et les Églises locales*, in DC 1644 (1972), p. 1072.

<sup>144</sup> Cf. H.-M. LEGRAND, *Ministerio romano y universal del papa*, pp. 190 s.; ID., *La réalisation de l'Église en un lieu*, pp. 310 ss.; W. BEINERT, *Das Petrusamt und die Ortskirche*, pp. 113 s. Com isto não se ignora o papel ao serviço da unidade universal que pode e deve caber ao Bispo de Roma perante os desafios de um mundo marcado por uma grande diversidade cultural: cf. Mgr. R. WEAKLAND, *Une «Église-monde»: diversité de cultures et unité de foi*, in DC 1997 (1990), p. 36.

no seio da Igreja Católica) como a via de um mero «primado de honra» ou de um simples «primado pastoral»<sup>145</sup>. Reconhece-se hoje de modo crescente que o exercício da autoridade não precisa de estar contra o testemunho da verdade, antes pode ser uma das condições fundamentais para que a verdade seja transmitida e afirmada em todas e quaisquer circunstâncias. Mas também é cada vez mais claro na consciência dos homens e dos cristãos contemporâneos que a comunicação e a força da verdade não dependem apenas da «autoridade formal» que se possui mas da credibilidade que se merece, da capacidade de diálogo que se demonstra e do testemunho convincente que se é capaz de dar. Uma grande tarefa, para todas as Igrejas, na busca de um ministério ao serviço da comunhão a nível universal consistirá precisamente no esforço conjunto e persistente de procurar definir o mais concretamente possível — no âmbito de cada uma das Igrejas e a nível universal — como deve ser exercida uma autoridade que ao mesmo tempo sirva o Evangelho e fomenta a liberdade cristã.

Por aqui se vê que a questão do ministério do bispo de Roma, seu primado e sua infalibilidade, não se reduz a um problema de doutrina, antes se manifesta como uma questão com uma enorme vertente prática, como algo que passa decisivamente pela prática eclesial. Entende-se assim como é imperioso instaurar uma práxis eclesial demonstrativa de que a doutrina é crível<sup>146</sup> e comprovadora de que a renovação, na busca de fidelidade ao Evangelho, é possível. Nesse sentido não é difícil reconhecer que certos aspectos da auto-compreensão e do testemunho prático dos últimos papas — no modo como tentaram exercer o seu ministério e nos gestos ecumênicos que expressamente tiveram — contribuiram muito para diminuir polémicas, esboroar incompreensões e tornar mais plausível o que a doutrina católica romana pretende afirmar nesta matéria. Mas, mais uma vez, tudo depende também do espírito ecumênico que vigorar na vida de cada Igreja, da disponibilidade que cada uma demonstrar para receber dimensões complementares de verdade que as outras contêm, da capacidade que os cristãos tiverem de reconhecer os seus próprios limites confessionais e as exigências

---

<sup>145</sup> Cf. sobre esta questão: L. SCHEFFCZYK, *Das Petrusamt in der Kirche*, p. 143; H. STIRNIMANN, *Papstum und Petrusdienst. Kritische Erwägungen*, in H. STIRNIMANN/L. VISCHER (ed.), *op. cit.*, p. 24, nota 12; D. PAPANDREOU, *Ein Beitrag zur Überwindung der Trennung*, pp. 165 s.

<sup>146</sup> Cf. J. M.-R. TILLARD, *La primauté romaine*, p. 299; A. SCHMIED, *op. cit.*, p. 167.

decorrentes da confissão de fé na única Igreja de Jesus Cristo. Trata-se, em última análise, de estarmos abertos ao Espírito que é capaz de nos fazer perceber que a verdadeira unidade não elimina a diversidade, antes a integra em expressões de verdadeira reconciliação e em formas daquele enriquecimento mútuo que é penhor da mais plena catolicidade.

J. E. BORGES DE PINHO