

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC - SP

CARLOS ANTÔNIO DA SILVA

PARA UMA COMPREENSÃO NÃO ABSOLUTISTA DO PODER
PRIMACIAL

Revedo os fundamentos da *Pastor æternus*

MESTRADO EM TEOLOGIA

SÃO PAULO

2013

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC - SP

CARLOS ANTÔNIO DA SILVA

**PARA UMA COMPREENSÃO NÃO ABSOLUTISTA DO PODER
PRIMACIAL**

Reverendo os fundamentos da *Pastor æternus*

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em Teologia com concentração em Dogma sob a orientação do Prof. Dr. Ney de Souza.

SÃO PAULO

2013

BANCA EXAMINADORA

Resumo

Conforme a doutrina católica, o bispo da Igreja de Roma, como sucessor de Pedro, ocupa uma posição de autoridade e responsabilidade final na Igreja universal. Esta autoridade recebeu confirmação dogmática na constituição *Pastor aeternus* do Concílio Vaticano I. Os termos usados no Concílio favoreceram a compreensão do ofício primacial segundo o modelo da monarquia absoluta, que se tornou a interpretação corrente na Igreja Católica. Porém, o avanço da teologia, o Concílio Vaticano II e o empenho ecumênico da Igreja trouxeram elementos dificilmente conciliáveis com essa compreensão. O presente trabalho pretende, através da análise do texto conciliar e de suas fontes, definir se a compreensão do primado como monarquia absoluta é necessária, ou se o dogma do Vaticano I pode ser entendido de outra maneira.

Palavras chaves: Vaticano I, *Pastor aeternus*, primado, monarquia absoluta.

Abstract

Conforms the catholic doctrine, the bishop of the Church of Rome, as the successor of Peter, occupies a position of authority and final responsibility in the universal Church. This responsibility received dogmatic confirmation in the constitution *Pastor aeternus* of Vatican Council II. The terms used in Vatican Council II favored the understanding of craft primatial second the model of monarchy absolute, which became the current interpretation in the Catholic Church. However, the advance of the theology, the Vatican Council II and the ecumenical commitment of the Church brought elements difficult to reconcile with this understanding. This works intends, through analysis of the conciliar text and its sources, define if the understanding of the primacy as absolute monarchy is necessary, or if the dogma of Vatican I can be understood in another way.

Key words: Vatican I, *Pastor aeternus*, primacy, absolute monarchy.

ABREVIATURAS

AAS	Acta Apostolicae Sedis.
COD	Conciliorum Oecumenicorum Decreta.
CSEL	Corpus Scriptorum ecclesiasticorum latinorum.
<i>De Eccl. XI</i>	Esquema <i>De Ecclesia</i> cap. XI.
<i>De Eccl. XI adit</i>	Aditamento ao esquema <i>De Ecclesia</i> cap. XI.
DHü	Denzinger / Hünemann
DPAC	Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs.
DF	Dei Filius.
GCS	Griechischen Christlichen Schriftsteller.
M	Mansi.
PG	Patrologia Graeca.
PA	Pastor aeternus.
PL	Patrologia Latina.
<i>Sch.ref.Rom.Pont.</i>	Esquema sobre o Romano Pontífice reformado.
RCatT	Revista Catalana de Teologia
<i>Rom.Pont.</i>	Esquema particular sobre o Romano Pontífice.
SC	Sources Chrétiennes.
UR	Unitatis redintegratio
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche.

Índice

Resumo	4
Abstract	5
Abreviaturas	6
Índice	7
Introdução.	8
CAPÍTULO I A constituição <i>Pastor aeternus</i> do Concílio Vaticano I.	12
1.1. As circunstâncias históricas que condicionaram a definição dogmática de 1870.	13
1.2. As vicissitudes de uma constituição conciliar.	19
1.3. O texto da <i>Pastor aeternus</i> .	22
1.3.1. Uma abordagem estratégica.	23
1.3.2. <i>Potestas ordinaria, immediata et episcopalis</i> .	26
1.3.3. A autoridade dos bispos.	27
1.3.4. A intenção dos Padres de manter-se na tradição.	30
CAPÍTULO II Os fundamentos da <i>Pastor aeternus</i> .	32
2.1. A fundamentação bíblica da <i>Pastor aeternus</i> .	33
2.1.1. Os textos bíblicos utilizados pela <i>Pastor aeternus</i> .	36
2.1.2. Os limites da autoridade de Pedro segundo o NT.	47
2.1.2.1. Os limites de toda autoridade eclesial.	47
2.1.2.2. Os limites da autoridade de Pedro na Igreja apostólica.	51
2.1.3. Conclusão.	58
2.2. A fundamentação patrístico e histórica da <i>Pastor aeternus</i> .	60
2.2.1. O exercício do primado romano no primeiro milênio.	61
2.2.1.1. O período anterior à consolidação do primado romano.	62
2.2.1.2. Os primórdios do primado romano.	73
2.2.1.3. A consolidação do primado romano.	79
2.2.1.4. Conclusão.	96
2.2.2. O exercício do primado romano no segundo milênio	97
2.2.2.1. A inflação do primado.	98
2.2.2.2. Os Concílios do segundo milênio.	103
CAPÍTULO III Uma nova leitura da <i>Pastor aeternus</i> .	110
3.1. As consequências eclesiológicas da <i>Pastor aeternus</i> .	111
3.2. Para uma nova da <i>Pastor aeternus</i> .	116
3.2.1 A interpretação oficial da <i>Pastor aeternus</i> .	116
3.2.2. Hipóteses para uma nova interpretação.	121
3.2.2.1. A finalidade do múnus primacial.	121
3.2.2.2. O exercício do poder em caso de exceção.	123
Conclusão.	126
Anexos.	128
Referências biográficas.	132

Introdução.

Encontra-se bastante difundida no pensamento católico a ideia do primado pontifício como monarquia absoluta. Por “absoluto”, certamente, não se entende um poder despótico ou tirânico; pelo contrário, todos aceitam que o poder primacial tem limites. Estes, porém, são entendidos apenas como provindos da lei divina, natural ou positiva. Como um monarca absoluto, obrigado apenas pela lei natural e pelas leis históricas da monarquia, mas acima de todo direito positivo¹, o Papa exercita um poder soberano, cujo exercício não está ligado a qualquer cooperação ou assentimento e acima de todo direito positivo²: uma verdadeira monarquia eclesiástica, que goza de total discricionariedade / imunidade no exercício de sua autoridade:

Ninguém, nunca, em nenhuma circunstância e por nenhum motivo, de forma alguma, pode dizer ao papa: *Cur ita facis?* Dizer “discricionário” não quer dizer arbitrário ou despótico; apenas quer dizer “segundo o juízo do papa”, juízo que pode e deve ser considerado prudente, mas que sempre

¹ “Nelle società profane, infatti, due sono le caratteristiche della monarchia. La prima è che essa è effetto di diritto nativo, non di elezione da parte del popolo su cui s’esercita; il che importerebbe un certo condizionamento, da parte di esso, sulla potestà dell’eletto. La seconda caratteristica, conseguenza almeno parziale della prima, è che nell’esercizio del suo potere il monarca ha come unico limite la legge naturale, mentre ogni diritto positivo ha come unico fonte la sua volontà stessa o di chi da lui radicalmente dipende” (BETTI, Umberto. *La costituzione dommatica «Pastor aeternus» del Concilio Vaticano I*, Roma: Antonianum, 2000², p. 611).

² “In questa prospettiva, porre delle modalità concrete per regolare le relazioni tra potestà dei vescovi e potestà del Papa, oltre che costituire un inopportuno monito alla S. Sede, sarebbe soltanto di valore relativo, perché il Pontefice non se sarebbe vincolato e potrebbe anche, al suo giudizio, non tenerne conto” (BETTI, Umberto. *La costituzione dommatica...* p. 626).

é posto inteiramente em suas mãos. Isso vale não somente para os atos supremos de governo e magistério, mas para todos os atos que, de todos os modos, procedem do papa, e se exprime na ausência de regras canônicas. A autoridade do papa é limitada pelo direito natural e pelo divino e deve ser exercida “*non in destructionem sed ad aedificationem Ecclesiae*”, mas o respeito a estes limites e desta direção é deixado unicamente a seu critério pessoal³.

Ainda que tal compreensão remonte há mais tempo, foi com a constituição *Pastor aeternus* do Concílio Vaticano I que ela parece ter recebido “aval dogmático”, o que favoreceu seu desenvolvimento.

Certamente é necessário fazer uma distinção entre aquilo que o Vaticano I realmente afirmou e as interpretações que se lhe atribuem. Não se pode, porém, negar que alguns textos da constituição dogmática parecem sugerir que o conceito de monarquia absoluta seja uma tradução adequada da compreensão do primado apresentada pelo Concílio e não faltam autores que se exprimem nestes termos:

Estes dois conceitos ora recordados [*potestas plena et suprema*] unem-se no termo “monarquia”, com o qual se costuma designar a forma do regime eclesiástico, que, precisamente porque se concentra na pessoa do Romano Pontífice, se chama regime monárquico, isto é, principado de um só⁴.

Tal compreensão ocasionou unilateralismos eclesiológicos dificilmente conciliáveis com a Tradição da Igreja, bem como com o novo acento apresentado pelo Concílio

³ ACERBI, Antonio, Per una nuova forma del ministero petrino, in ACERBI, Antonio (a cura de) *Il ministero del Papa in prospettiva ecumenica*. Milano: Vita e Pensiero, 1999, p. 303-304.

⁴ BETTI, Umberto. *La costituzione dommatica...*; p. 610. O autor afirma explicitamente que a “*suprema potestà del Romano Pontefice /.../ si può designare senz’altro col termine di monarchia ecclesiastica*” (*ibid.* p. 613). “*Sebbene il termine non sia stato inserito nel decreto conciliare, e sia abitualmente assente da altri documenti del magistero, tuttavia esso e il suo contenuto è stato presente alla deputazione della fede, e da questa fermamente difeso contro qualunque mitigazione in proposito tendente a fare dell’episcopato un elemento efficacemente temperante della potestà pontificia, in modo che questa non rappresenterebbe la pienezza, ma solo la parte principale dei poteri ecclesiastici*” (*ibid.* p. 610). Ver ainda a Carta de Pio X, *Ex quo, nono*, aos delegados apostólicos em Bizâncio, Grécia, Egito e Mesopotâmia, na qual se condena como erro grave a afirmação “*que a Igreja católica não tenha constituído nos primeiros séculos o principado de um só, ou seja, uma monarquia*” (AAS 3, 1911, 119).

Vaticano II⁵. Constitui-se, ainda, em um grave obstáculo ao movimento ecumênico, ao qual a Igreja tem consciência de ser chamada por vontade de seu Fundador.

O caráter, porém, de magistério oficial solene e dogmático do qual se reveste a *Pastor aeternus* não permite que a mesma seja ignorada ou, pior ainda, negada. Trata-se, sem sombra de dúvida, de uma declaração magisterial que, mesmo respeitando o princípio da hierarquia das verdades⁶, não pode ser suprimida.

Cabe, pois, à Teologia, a tarefa de refletir sobre como podem ser conciliadas as definições de 18 de julho de 1870, com a Tradição da Igreja, antecedente e subsequente ao Vaticano I, particularmente com o compromisso ecumênico assumido pelo Concílio Vaticano II⁷.

Assim, o presente trabalho pretende analisar o primado do Romano Pontífice e avaliar se a compreensão usual do mesmo, como monarquia absoluta, se sustenta teologicamente.

Para tanto, no primeiro capítulo, após a contextualização do Concílio e das etapas da elaboração da constituição dogmática, será analisado o texto da *Pastor aeternus* e explicados seus principais conceitos, no contexto das discussões em aula conciliar.

O segundo capítulo analisará os fundamentos da *Pastor aeternus*: primeiramente os textos das Sagradas Escrituras invocados no Concílio, bem como outras passagens relativas ao tema. A seguir serão analisados os textos patrísticos e conciliares usados para fundamentar a doutrina acerca do primado. Sendo que a compreensão do múnus primacial

⁵“*Nei decenni che corrono tra la sospensione del concilio e la fine del secolo si fa però strada una corrente di teologi e di canonisti orientati a leggere le decisioni vaticane secondo un’ottica decisamente monoculare, che tende a costruire l’ecclesiologia partendo esclusivamente dalla figura del Romano pontefice e dalle sue prerogative*” (ALBERIGO, G.; *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella Chiesa universale*, Roma: Herder, 1964, p. 446).

⁶ Cf. UR 11.

⁷ Por ex. UR 18: “*este sagrado Concílio renova o que foi declarado pelos sagrados Concílios anteriores e também pelos Pontífices Romanos: para restaurar ou conservar a comunhão e a unidade, é preciso «não impor nenhum outro encargo além do necessário» (At. 15, 28)*”.

acentuadamente diferente no primeiro e no segundo milênio, o capítulo se articulará nestas duas grandes etapas da vida da Igreja.

O terceiro e último capítulo, após breve apresentação das consequências da *Pastor aeternus* tentará realizar uma nova leitura do dogma de 1870, atentando para a finalidade do múnus primacial e para o modo concreto de seu exercício. Pretende-se, desse modo, mostrar que as definições da *Pastor aeternus* são susceptíveis de uma interpretação coerente com a tradição do primeiro milênio e com a nova etapa que se abre à Igreja no terceiro milênio recentemente iniciado.

CAPÍTULO I

A constituição *Pastor aeternus* do Concílio Vaticano I.

Às vésperas da publicação da Carta encíclica *Quanta cura*⁸ e da coletânea *Syllabus*⁹ (ambos visando à condenação e proscricção dos “erros modernos”), Pio IX fez uma consulta reservada a um grupo de cardeais e bispos sobre a oportunidade da convocação de um concílio ecumênico¹⁰. Estimulado pelas respostas favoráveis¹¹, mesmo preocupado com as ameaças pendentes sobre os Estados Pontifícios e com receio que um concílio tornasse pública as divisões presentes no episcopado, aos 26 de junho de 1868, na celebração solene do 18º centenário do martírio de São Pedro e São Paulo, o Papa anunciou o novo concílio¹². Convocado aos 29 de junho de 1868 pela Bula *Aeterni Patris*¹³, o primeiro Concílio do Vaticano iniciou-se solenemente aos 08 de dezembro de 1869, no transepto direito da Basílica Vaticana.

⁸ Pius PP. IX Carta encíclica *Quanta cura*, in Documentos de Gregório XVI e de Pio IX, São Paulo: Paulus, 1999, 248-259.

⁹ DHü 2901-2980.

¹⁰ AUBERT, Roger. *Vaticano I*. Vitoria: ESET, 1970, p. 42; CHRISTOPHE, Paul. *Le Concile Vatican I*, Paris: CERF, 2000, p.11.

¹¹ *Sacrorum Antistitum sententiae de Concilio celebrando*, in MANSI, I. D. *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* 49: Sacrosancti oecumenici Concilii Vaticani Acta. Arnhem-Lepzig, 1923 (doravante M), 9-202.

¹² Summi Pontificis ad Episcopos Allocutio, M 49, 243-248. Ver análise em SCHATZ, Klaus. *Vaticanum I, Band I*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1992, p. 111-115.

¹³ Pius PP. IX, Bula *Aeterni Patris*, in Documentos..., p. 284-292.

1.1. As circunstâncias históricas que condicionaram a definição dogmática de 1870.

Porém, o primeiro Concílio do Vaticano não se compreende de modo adequado se não se considera os traumas dos quais a igreja de Roma se ressentia, ainda às vésperas de sua celebração, e que a fizeram ver em um modelo tirado do ordenamento social e político moderno, a monarquia absoluta, o único modo de sobrevivência¹⁴. Estes traumas relacionam-se todos, em maior ou menor grau, com a teoria conciliarista, com a Reforma protestante e com o galicanismo.

O **primeiro trauma, de natureza eclesiológica**, refere-se explicitamente às controvérsias conciliaristas, que seguiram o cisma papal de 1378-1417, quando a *via concilii* foi o meio adotado em Pisa (1409) para superação do cisma.

Ainda que o decreto *Haec sancta* do Concílio de Constança (06 de abril de 1415)¹⁵ mantivesse a compreensão da *via concilii* como um recurso a ser usado na situação emergencial de um papa herético, as resoluções do Concílio de Basileia (1433)¹⁶, apresentaram um desenvolvimento do *conciliarismo*, que passou a contemplar o concílio como instância que representa e governa a Igreja e que, por princípio, está acima do papa.

Não faltou aqui a influência do modelo corporativo, que a partir do séc. XIV se afirmava nas cidades, universidades e ordens mendicantes, segundo o qual o detentor do poder supremo era a corporação inteira, a *universitas*, que o exercitava mediante um colégio eleito. O *rector*, mesmo estando acima dos membros individuais, não era superior à *universitas*, da qual se constituía o mandatário.

¹⁴ As ideias que seguem são baseadas na obra de POTTMEYER, H. *Le rôle de La papauté au troisième millénaire. Une relecture de Vatican I et de Vatican II*. Paris: Cerf, 2001, p. 39-54,

¹⁵ O texto pode ser achado em ISTITUTO PER LA SICENZE RELIGIOSE (a cura). *Conciliarum Oecumenicorum Decreta* (doravante COD). Bologna: Edizioni Dehoniane, 1996, p. 409-410.

¹⁶ Ver especialmente a sessão XI de 27 de abril de 1433, in COD 466.

Frente às tendências conciliaristas, a reação romana foi afirmar que o papa possui um poder supremo de jurisdição sobre toda a Igreja e não apenas o dever de inspeção ou de direção¹⁷.

Não menos traumática foi a *Reforma*, fruto, de certo modo, da combinação da teoria conciliarista com os apelos ineficazes de uma reforma da Igreja *in capitis et in membris* (considerava-se o concílio como o meio mais adequado para realização de tal reforma). O Concílio de Trento, resposta católica à divisão produzida pela Reforma protestante, não conseguiu resolver a questão das relações entre o episcopado e o primado. Este, por sua vez, mostrou-se cada vez traumatizado com as negações protestantes de sua origem divina e com as acusações de ser o Anticristo.

Frente às acusações protestantes, a tendência romana foi reforçar cada vez mais a autoridade papal, afirmando a origem divina do primado, enquanto instituição do próprio Cristo¹⁸.

Os traumas eclesiológicos antecedentes ao concílio deveram-se também, e em grande parte, aos herdeiros do conciliarismo, o *episcopalismo* alemão e o *galicanismo* francês, este, de certo modo, o adversário por excelência da corrente ultramontana no concílio. Os quatro artigos galicanos¹⁹, sobretudo as afirmações de que o Papa é submetido ao concílio e vinculado pelas leis e direitos adquiridos pela Igreja universal e pelas igrejas particulares e que as decisões do Papa em matéria de fé são definitivas e irreformáveis somente se obtêm o consenso da Igreja, foram amplamente debatidos em aula conciliar.

¹⁷ Cf. PA 3, COD 813-814.

¹⁸ Cf. PA 2, COD 813.

¹⁹ Cf. DHü 2281-2284

Frente às tendências galicanas, a reação romana foi a afirmação da irreformabilidade das definições do romano Pontífice por si mesmas e não em virtude do consentimento da Igreja²⁰.

O cisma papal e a Reforma estão também na origem do **segundo trauma, de natureza política**, referente ao sistema de igrejas estatais, ou seja, a grande dependência dos bispos e das igrejas em relação ao monarca ou à burocracia estatal. Já no séc. XVI, o cisma papal favoreceu a muitos príncipes o controle das igrejas de seu território, inclusive no que se refere à nomeação de bispos. Quanto a Reforma, as guerras confessionais que a seguiram, enfraquecendo a nobreza e a burguesia, ao dividi-las no plano confessional, favoreceram o surgimento da monarquia absoluta, por fazer do rei o único poder capaz de assegurar a paz e a ordem social. Na monarquia absoluta, o monarca sozinho, e somente ele, detém o poder soberano supremo, cujo exercício não está ligado à cooperação ou assentimento de nenhum “parlamentar”. O monarca está, também, acima das leis vigentes e as pode violar. A monarquia absoluta se distingue do despotismo ou do totalitarismo enquanto considera o monarca como moralmente obrigado pelas leis divinas e pelas “leis fundamentais” históricas da monarquia. Obviamente, a monarquia absoluta mantém as igrejas na dependência do Estado.

Frente à monarquia absolutista, a reação romana foi a adoção do mesmo modelo do monarca absoluto para afirmação do primado do papa. Para isso fez-se recurso ao conceito que havia se tornado central na teoria moderna do estado pelos teóricos da monarquia absoluta: o conceito de soberania.

Por *soberania*, entende-se o *poder de dominação e de decisão supremo, absoluto, indivisível, não atado a consentimento algum*; a soberania externa significa a independência em relação aos outros estados e a soberania interna significa a

²⁰ PA 4, COD 816.

independência do poder soberano em relação a todos os outros poderes no interior do estado, e cujo modelo principal foi a monarquia absoluta francesa. Desse modo, o “soberano Pontífice” reivindica a independência da Igreja em relação aos estados, bem como absoluta independência em relação aos concílios e aos bispos.

Como em muitos países da Europa a ordem feudal e a ordem corporativa foram substituídas pelo monarca absoluto, que governa de modo centralizador, assim também na Igreja do séc. XIX, um primado pontifício concebido de modo centralizador se impõe face à posição feudal dos bispos e à concepção galicana. O que mais contribuiu nesse processo foi a luta dos papas contra o sistema de igrejas estatais e em favor da independência da Igreja²¹.

A célebre afirmação: “*L’État c’est moi!*” de Luis XIV da França, protótipo do monarca absoluto, corresponde à frase que teria sido pronunciada por Pio IX numa discussão com o cardeal Guidi: “*La tradizione sono io*”²².

Por fim, **o terceiro trauma, de caráter espiritual e intelectual**, que marcou profundamente o modo de agir da Igreja no Vaticano I foi o combate com o racionalismo e o liberalismo. Como nos casos anteriores, sua origem é atribuída à Reforma, que substituiu a autoridade eclesial pelo juízo privado do indivíduo:

Ninguém ignora, com efeito, que depois de ter rejeitado o magistério divino da Igreja, deixando ao juízo privado as coisas da religião, as heresias proscritas pelo concílio de Trento, se dividiram pouco a pouco em uma multidão de seitas que, discordando entre si e combatendo-se mutuamente, terminaram por destruir em muitos a fé em Cristo²³.

²¹ Pottmeyer, *Le rôle de La papauté*. p. 45.

²² SCHATZ, Klaus, *Vatikanum I, 1869-1870. Band III Unfehlbarkeitsdiskussion und Rezeption*. Padenborn: Ferdinand Schöningh, 1994, p. 312-322.

²³ DF Prólogo; COD 804.

A esse erro fundamental, os Padres conciliares acreditavam estarem unidos os erros modernos por um “elo genealógico”:

Daí nasceu e se espalhou amplamente pelo mundo a doutrina do racionalismo ou naturalismo que, atacando com todos os meios a religião cristã, enquanto sobrenatural, procura com todo esforço estabelecer o reino daquela que chamam a razão pura ou a natureza, depois de ter excluído o Cristo, nosso único Senhor e Salvador, do empenho humano, da vida e dos costumes dos povos. Esse abandono e recusa do cristianismo, essa negação do verdadeiro Deus e de seu Cristo, fez com que a mente de muitos se tenha precipitado no fosso do panteísmo, do materialismo e do ateísmo...²⁴

E as consequências destes erros, salientava o Concílio, não afetavam apenas à Igreja, mas toda vida social: *“negando a mesma natureza racional e de toda norma do justo e do reto, eles fazem todo tipo de esforço para destruir os fundamentos da sociedade humana”*²⁵. Não é exagero dizer tratar-se de uma visão apocalíptica da modernidade, que os Padres fundamentavam na teologia da criação e no recurso a Rm 2, apresentados respectivamente nos capítulos 1 e 2 da Constituição *Dei Filius*, visão essa, que fora agravada pela perda dos Estados pontifícios, no processo de unificação da Itália²⁶.

²⁴ Ibid.

²⁵ Ibid. Cf. ainda a carta de J. DE MAISTRE ao conde de Blacas: *“Le christianisme repose entièrement sur le souverain pontife, si bien que, pour formuler le principe de l'ordre politique et social [...] on peut établir cette chaîne de raisonnements : point de morale publique ni caractère national sans religion, point de religion européenne sans christianisme, point de christianisme sans le catholicisme, point de catholicisme sans le pape, point de pape sans la suprématie qui lui appartient”* (apud POTTMEYER, *Le rôle de La rôle de la papauté...* p. 57-58).

²⁶ Tal pensamento parece ter sido marca característica de Pio IX no final de seu pontificado: *“Confidare in Dio, che è capace anche dei più grandi miracoli, per restituire agli Italiani il senso morale. La Provvidenza sa ricavare il bene anche dal male, anche dai situazioni più tragiche: anzi proprio l'abisso in cui si è caduti, è una conferma indiretta che la risurrezione è prossima, perché Dio non può tollerare più oltre l'umiliazione della Chiesa. Ecco la meditazione in cui il Potefice amareggiato e tormentato trova la pace. Egli non si chiede in che cosa consisterà questo trionfo da lui atteso con sicurezza, quali siano i mzzi più addatti per cooperare da parte sua al piano divino. Nell'indipendenza ed unificazione italiana, che lo avevano commosso ed eccitato nel '48, egli vede ormai quasi esclusivamente delle « buffonate », nel Risorgimento considera solo la rivoluzione per essenza, l'ultima vittoria del male prima dell'imminente catarsi finale”* (AUBERT, Roger. *Storia della Chiesa XXI/2 Il Pontificato de Pio IX*. Cinisello Balsamo: Edizioni Paoline, 1990⁵, p. 846).

Se o abandono do Magistério eclesiástico e o racionalismo projetaram a sociedade no precipício em que se encontrava, a reação romana foi buscar o remédio em uma acentuada afirmação da ordem sobrenatural, “encarnada”, de certo modo na autoridade eclesiástica e, especialmente na figura do Papa, com seu magistério infalível, entendidos como essenciais tanto para a vida da Igreja, como para a sociedade.

Não se pode negar que a sociedade humana chegou a um ponto que os fundamentos últimos da ordem da coletividade humana desmoronaram. Para este miserável estado da sociedade humana não há mais meio de salvação que a Igreja de Deus, na qual existe uma autoridade fundada por Deus e infalível, tanto no corpo da Igreja docente como em sua cabeça. Para que todos os olhos se voltem a esta rocha de Pedro, contra a qual não hão de prevalecer as portas do inferno, creio que Deus quis que nestes dias se apresentasse a este concílio Vaticano a doutrina da infalibilidade do Papa²⁷.

A doutrina da infalibilidade do magistério pontifício foi definida dogmaticamente somente ao final das discussões da *Pastor aeternus*, porém, para ela se orientava todo o Concílio desde seu início, como facilmente se percebe pela parte final do prólogo da *Dei Filius*²⁸.

A partir daqui, tudo está pronto para a explanação da doutrina e estão introduzidos os temas essenciais, ou seja, a Igreja docente, representada pelo “Nós” pontifício no meio dos bispos, como sujeito do texto, situado na história e conduzido pela Providência divina a um momento solene de

²⁷ Discurso de Vicenz Gasser, relator da Comissão conciliar para o dogma, in M 52,1317. Ver ainda: “No marco da devoção ao Papa, não se há de esquecer o influxo que exerceu sobre a ideia da infalibilidade papal o desejo de tornar a realidade sobrenatural algo tangível. Quando o ultramontano irlandês George Ward afirma que lhe encantaria receber a cada manhã, junto com o café da manhã e o Times, uma encíclica papal infalível, não faz senão expressar o que muitos outros pensam. A fé no sobrenatural parece concentrar-se na fé em um papa que ensina de modo infalível, que aparece como a porta pela qual o céu irrompe no mundo terrenal, como figura concreta do sobrenatural. Esta mentalidade se manifesta também em teólogos e bispos” (SCHATZ, Klaus. *Der Päpstliche Primat. Seine Geschichte von der Ursprungen bis zur Gegenwart*. Würzburg: Echter Verlag, 1990, p. 210).

²⁸ COD 805.

“juízo” apocalíptico; a previsão de uma definição dogmática ligada, ao mesmo tempo, ao princípio formal do juízo doutrinário da autoridade eclesial (numa espécie de volta reflexiva sobre à sua própria forma) e ao conteúdo desse juízo, o caráter sobrenatural do cristianismo, para uni-los e deduzir um do outro numa circunsessão perfeita²⁹.

A esse propósito é bastante significativo notar no início das constituições dogmáticas do Vaticano I, o abandono da fórmula usada em Trento³⁰ e adoção da fórmula “*Pio, servo dos servos de Deus, com aprovação do sagrado concílio*”³¹ que, mesmo sendo a fórmula tradicional para os concílios presididos pelo Papa³², transforma significativamente o sujeito autor da constituição e parece fazer do Concílio um ato papal.

1.2. As vicissitudes de uma constituição conciliar.

Reunidos os Padres na Basílica vaticana, foi distribuído a 10 de dezembro de 1869 o projeto da constituição “*sobre a doutrina católica contra os múltiplos erros derivados do racionalismo*”, elaborado pelo jesuíta Johannes Baptist Franzelin. Criticado pelos Padres como acadêmico, obscuro, excessivamente polêmico e dado a condenações inúteis³³, o texto foi finalmente rejeitado a 10 de janeiro de 1870³⁴.

²⁹ THEOBALD, Chr.: Terceira fase: Do Vaticano I a 1950: Revelação, fé e razão, inspiração, dogma e magistério infalível, in SESBOÛÉ, B. e THEOBALD, C., *História dos dogmas IV, A Palavra da salvação*. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p. 223.

³⁰ “*Sacrosancta Tridentina synodus in Spiritus sancto legitime congregata, in ea praesidentibus eisdem tribus apostolicae sedis legatis...*” (COD 660).

³¹ COD 804 e 811.

³² Foi essa a resposta do cardeal Capalti às objeções apresentadas pelo arcebispo Josip Juraj Strossmayer (M 50,138-142). Veja-se, por ex. Lyon I (COD 278), Viena (COD 336), Constança (COD 405).

³³ “*Redigido pelo teólogo jesuíta do colégio romano J. B. Franzelin, o texto articulava-se em 18 capítulos: os dois primeiros (introdutórios) condenavam o racionalismo e o tradicionalismo; os outros nove eram dedicados à metodologia teológica; os últimos sete rejeitavam os erros do semi-racionalismo, inspirado por A. Günther, relativo aos principais dogmas cristãos. Era um texto longo, muito polêmico e, de modo geral, obscuro, que se demorava em sutilezas que só poucos especialistas conheciam; trabalho erudito de professor – observavam muito padres –, mais do que um texto conciliar*” (ALBERIGO, Giuseppe. O

Seguiram-se as discussões sobre três projetos disciplinares: um sobre os deveres dos bispos relacionados à residência, à visita a diocese, à visita *ad limina*, aos sínodos provinciais e diocesanos e aos vigários gerais³⁵; o segundo relativo à vacância da sé episcopal³⁶ e o terceiro sobre a vida clerical³⁷, igualmente criticados pelos Padres³⁸. As críticas foram ainda mais incisivas ao esquema tratou da redação de um catecismo universal em latim, baseado no modelo do catecismo de São Roberto Belarmino, que substituiu os múltiplos catecismos diocesanos³⁹.

O cardeal Mathieu, que abriu o debate, denunciou que havia no fundo do esquema uma nota de desconfiança em relação aos bispos; alguns outros membros influentes da minoria retomaram o mesmo tema, dizendo claramente que enquanto Cristo havia encarregado aos bispos de ensinar a todas as nações, pensava-se agora em retirar-lhes o direito de ensinar inclusive às crianças impondo-lhes textos redigidos por simples teólogos a serviço das congregações romanas⁴⁰.

Aos 21 de janeiro de 1870, em meio às discussões sobre os esquemas disciplinares, os Padres receberam o esquema doutrinário sobre a Igreja⁴¹, redigido pelo jesuíta Clement Schrader.

Concílio Vaticano I -1869-1870, in ALBERIGO, G. (org.) *História dos Concílios Ecumênicos*. São Paulo: Paulus, 1995, p. 373-374).

³⁴ Para alegria dos seminaristas da Gregoriana “*que sabendo a parte importante que seu professor Franzelin tivera na redação do esquema, tão acidamente criticado pela assembleia, declaravam que a obscuridade deste último era para eles uma verdade certa, mas que agora havia sido reconhecida por um concílio ecumênico*” (AUBERT, Roger. *Vaticano I...* p. 143).

³⁵ M 50,341-346; notas 346-352.

³⁶ M 50,353-355, notas 355-358.

³⁷ M 50,517-519; notas 522-700.

³⁸ Veja-se, como exemplo, o discurso do cardeal *Schwarzenberg*, que lamentava que o esquema falasse apenas dos deveres dos bispos e nunca de seus direitos ou lugar na Igreja (cf. M 50,359 D-362 A).

³⁹ M 50,699-702.

⁴⁰ AUBERT, Roger. *Vaticano I...* p. 148. Para o texto das 41 intervenções referentes ao esquema, ver M 50,703-853.

⁴¹ *Schema constitutionis dogmaticae De Ecclesia Christi patrum examini propositum*, M 51,539-551; cânones M 51,551 C-553 A; notas M 51,553 A-636 A.

O tratado estava articulado em um próêmio e 15 capítulos, aos quais seguiam-se 21 cânones. A proposição de abertura afirmava que “a Igreja é o corpo místico de Cristo”, e passava em seguida às teses mais comuns da eclesiologia pós-tridentina: que o cristianismo não pode ser praticado a não ser na Igreja (cap. II), que a Igreja é uma “sociedade verdadeira, perfeita, espiritual e sobrenatural” (cap. III), que é uma “sociedade visível” (cap. IV) e “una” (cap. V), que fora da Igreja não há salvação (caps. VI-VII), que a Igreja é “indefectível” (cap. VIII) e “infalível” (cap. IX). O cap. X era dedicado ao “poder da Igreja” e abria a parte mais difícil do esquema, que continuava com o “primado do pontífice romano” (cap. XI), com “a soberania temporal da Santa Sé” (cap. XII), com “a concórdia entre a Igreja e a sociedade civil” (cap. XIII), “o direito e o uso do poder civil segundo a doutrina da Igreja católica” (cap. XIV) e, enfim, “os direitos especiais da Igreja em relação à sociedade civil” (cap. XV)⁴².

Objeto do presente estudo, o cap. XI do esquema *De Ecclesia Christi* (a partir de agora *De Eccl. XI*)⁴³, não tratava da infalibilidade pontificia. O projeto de texto sobre a infalibilidade já havia sido elaborado pela comissão preparatória, que propositalmente deixara sua introdução à iniciativa dos Padres. E esta não se fez esperar! Após algumas petições individuais, Ignatius von Senestrey, bispo de Ratisbona e membro da Deputação da fé fez circular entre os Padres uma petição que recolheu 380 assinaturas⁴⁴. Outras listas mais matizadas, uma de 68 bispos e outra de 28 bispos franciscanos⁴⁵, fizeram o mesmo, com um total superando 450 assinaturas⁴⁶. A 1º de março, após alguns receios, Pio IX aprovou que o tema fosse inserido nos trabalhos conciliares e a 06 de março, o texto

⁴² ALBERIGO, Giuseppe. O Concílio Vaticano I... p. 375.

⁴³ *De Romani Pontificis primati*; o texto encontra-se em M 51,543-545.

⁴⁴ O texto propunha a fórmula: “A autoridade do Romano Pontífice está isenta de todo erro quando, me matéria de fé e de costumes, determina e prescreve o que todos os fiéis tem de crer e admitir ou rejeitar e condenar”; a lista encontra-se em M 51,650-659.

⁴⁵ Respectivamente em M51,660-662 e 51,662-663.

⁴⁶ “*Secondo altri computi, i padri favorevoli all’infalibilità sarebbero stati circa 450, agli avversari 131: si deve notare che alcuni padri sottoscrissero più volte, prima come vescovi di una nazione, poi come membri di un ordine religioso, mentre altri prima sottoscrissero, pois ritrattarono la firma data*” (AUBER, R. . Storia della Chiesa XXI/2, p.510, nota 98).

aditamento sobre a infalibilidade, após aprovação pontifícia, foi entregue aos Padres (a partir de agora *De Eccl. XI adit.*)⁴⁷.

Aos 22 de abril de 1870, uma nova petição encabeçada pelo mesmo *von Senestrey* e por Henry Edward *Manning*, arcebispo de Westminster e também membro da Deputação da Fé⁴⁸, que recolheu cerca de 86 assinaturas⁴⁹, obteve de Pio IX que o esquema particular sobre o Romano Pontífice (antigo cap. XI do esquema *De ecclesia*), transformado em uma projeto de constituição (a partir de agora *Rom.Pont.*)⁵⁰, fosse imediatamente examinado pelo concílio⁵¹. Reformado, após longas discussões, na 85ª congregação geral (*Sch.ref.Rom.Pont.*)⁵², o esquema foi a base da *Pastor aeternus* (PA), aprovada finalmente aos 18 de julho de 1870.

1.3. O texto da *Pastor aeternus*.

Ainda que o terceiro capítulo da *Pastor aeternus* “*Valor e natureza do primado do Romano Pontífice*”⁵³, bem como o cânon que o resume, tenha servido de apoio aos que defendem uma compreensão do primado em termos de monarquia absoluta, um estudo mais aprofundado mostra que tal compreensão não se sustenta.

⁴⁷ O texto, intitulado “*Romano Pontificem in rebus fidei et morum definiendis errare non posse*” encontra-se em M 51,701-702.

⁴⁸ A determinação de ambos em fazer aprovar a definição da infalibilidade pontifícia era antiga: “*Aos 28 de junho de 1867, véspera do 1800º aniversário do martírio de Pedro e Paulo, o arcebispo Manning de Westminster e o bispo Senestrey de Ratisbona, animados pelo jesuíta Matteo Liberatore, fizeram voto ante o túmulo de Pedro de fazer o quanto estivesse ao seu alcance para que fosse definida a doutrina da infalibilidade do papa*” (SCHATZ, Klaus. *Der Päpstliche Primat...* 213).

⁴⁹ *Postulandum, ut schema de infallibilitate Romani pontificis sine ulla mora concilio proponatur*, M 51,722-723.

⁵⁰ O texto encontra-se em M 52, 4-7.

⁵¹ A alteração da ordem original despertou vivas objeções em aula conciliar. Luigi *Moreno*, bispo de Ivrea acusou o esquema de trazer o título “*constitutio prima de ecclesia*”, mas tratar, na verdade, do primado do romano Pontífice (M 52,524).

⁵² 13 de julho de 1870. O texto do esquema reformado encontra-se em M 52,1236-1241.

⁵³ COD 813-815.

De fato, a comissão doutrinal preparatória encarregada da elaboração dos esquemas da constituição *De Ecclesia* caracterizava-se pela concepção ultramontana de uma monarquia papal absoluta⁵⁴, sendo o papa qualificado de monarca da Igreja e sublinhada a “independência absoluta” de seu primado, cujo exercício não teria outros limites que o direito divino e o bem da Igreja⁵⁵.

Porém, a análise das intenções dos Padres manifestadas nos debates em Aula conciliar, as explicações dadas pela Deputação da fé e o texto dos demais esquemas conciliares que não chegaram a ser discutidos, mostram que tal posição não foi assumida pelo Concílio.

1.3.1. Uma abordagem estratégica.

Os trabalhos do concílio Vaticano I foram marcados, desde seu início, pelos debates acerca da infalibilidade pontifícia, que começaram bem antes da reunião conciliar. Aos 06 de fevereiro de 1869, um célebre artigo da “*La Civiltà Cattolica*”, publicado, presumivelmente, com a aprovação de Pio IX já excitara os ânimos, pretendendo que a doutrina acerca da infalibilidade fosse promulgada por aclamação⁵⁶, o que não traria clareza alguma acerca de seus limites. O resultado foi a divisão dos Padres, já antes do concílio em infalibilistas e anti-infalibilistas.

⁵⁴ Cf. SCHATZ, Klaus, *Vatikanum I, 1869-1870. Band I Vor der Eröffnung*. Padenborn: Ferdinand Schöningh, 1992, p. 149-155; THILS, Gustave. *La primauté pontificale. La doctrine de Vatican I, les voies d'une révision*. Gembloux: Éditions J. Duculot, 1972, p. 18-43.

⁵⁵ Cf. THILS, Gustave. *La primauté pontificale...* p. 45-46 e 54.

⁵⁶ “*I cattolici riceveranno con gioia la proclamazione del futuro concilio sull'infalibilità dommatica del Sommo Pontefice... Nessuno però si dissimula che Il Sommo Pontefice, per un sentimento di augusta riservatezza, non voglia da sé prendere l'iniziativa d'una proposizione che sembra referirsi a lui direttamente. Ma si espera che la manifestazione unanime dello Spirito Santo, per la boca dei padri del futuro concilio ecumenico, la definirà per acclamazione*” (apud AUBERT, Roger. *Storia della Chiesa XXI/2*, p.485-486. O texto completo do artigo pode ser encontrado em Idem, *Vaticano I...*, p. 285-294). Para os debates anteriores ao concílio acerca da infalibilidade, ver: SCHATZ, Klaus. *Der Päpstliche Primat...* p. 202-211 (*Der Sieg des Ultramontanismus*); AUBERT, Roger. *Storia della Chiesa XXI/2...* p.485-495; Idem, *Vaticano I...* p. 75-100.

Durante o concílio, se propôs inicialmente uma fórmula demasiadamente vaga e extensível, que declarava que o Romano Pontífice não podia errar quando definia “*aquilo que em matéria de fé ou de costumes deve ser admitido pela Igreja inteira*”⁵⁷. Tal formulação podia, com efeito, ser referida não apenas às verdades que se devem crer com fé divina, mas igualmente às doutrinas teológicas ou, aos assim chamados, fatos dogmáticos, como a condenação de uma obra ou a canonização de um santo.

Porém, os debates conciliares acabaram por impor limites à doutrina da infalibilidade. Atendendo a uma proposta feita por Konrad *Martin*⁵⁸, bispo de Paderborn, na 79ª Congregação geral, o título do cap. IV da constituição foi trocado de “*De Romano Pontificis infallibilitate*” para “*De Romani Pontificis infallibili magisterio*”, delimitando melhor o carisma da infalibilidade somente aos atos de magistério e não a toda atuação pontifícia. O concílio estabeleceu também que essa infalibilidade se verifica somente quando se cumprem as condições previstas na constituição dogmática⁵⁹. Ainda assim, o concílio se recusou a determinar juridicamente o modo com que o Romano Pontífice deveria ouvir a Igreja antes de proclamar alguma proposição de fé, invocando o carisma da infalibilidade⁶⁰.

O mesmo não aconteceu em relação à outra prerrogativa pontifícia: o primado. Os Padres conciliares fixaram sua natureza e suas características, porém, sem precisar as condições de seu exercício. Tal omissão pode ser, em grande parte, explicada pela

⁵⁷ M 51, 702 A.

⁵⁸ M 52,941 B. A proposta de *Martin* dizia propriamente “*De Romanorum Pontificum infallibili magisterio*”, sendo alterada por emenda de Guglielmo Bernardo *Ullathorne* (M 52,1163 C); a proposta já havia sido feita, com pequena diferença por Salvatore *Magnasco*, nas observações ao aditamento ao cap. XI da constituição De Ecclesia (“*De infallibili magisterio Romano Pontificis*”, M 51,1033 D).

⁵⁹ “*/.../ o romano pontífice, quando fala ex cathedra, isto é, quando desempenha seu múnus de pastor e de doutor de todos os cristãos, define, em virtude de sua suprema autoridade apostólica, que a doutrina em matéria de fé ou de costumes deve ser admitida por toda Igreja...*” (PA 4; COD 816).

⁶⁰ O concílio menciona apenas os meios mais comuns, sem estabelecer a exigibilidade de nenhum deles: “*Os romanos pontífices, por sua parte, segundo o que é exigido pela condição dos tempos e das circunstâncias – ora convocando concílios ecumênicos ou buscando sondar a opinião da Igreja dispersa pelo mundo, ora com sínodos particulares, ora servindo-se de outros meios fornecidos pela divina providência – definiram que se deve crer naquilo que, com assistência divina, estiver em consonância com as Sagradas Escrituras e com as tradições apostólicas*” (PA 4; COD 815-816).

polarização do debate em torno do tema da infalibilidade, que deixou na sombra a questão do primado, mas, sem dúvida, deve-se também a outras razões. Assim como a recusa em estabelecer juridicamente os meios necessários de consulta à Igreja para que o Papa possa definir infalivelmente uma proposição de fé era devida ao desejo dos Padres (sobre os quais pairava ainda o fantasma do 4º artigo do clero galicano⁶¹) de extirpar qualquer resquício de galicanismo, assim também a ambiguidade do texto e a recusa em se estabelecer qualquer condição de direito eclesiástico para o exercício do múnus primacial (que não deixou de ser notada em Aula conciliar⁶²) deve-se ao desejo de fortalecer a autoridade primacial e oferecer à Igreja um meio para resolução de conflitos rápido, eficaz e inquestionável. Mas as motivações para tais escolhas não foram de natureza teológica, e sim de natureza estratégica. Trata-se, sem dúvida, de uma uniteralidade intencional, mas que, no pensamento dos Padres conciliares não se pretendia elevar ao nível de doutrina. Prova disso são os esclarecimentos que em Aula conciliar se deram aos complexos termos empregados na definição do primado.

⁶¹ “Nas questões de fé, as funções do Sumo Pontífice são privilegiadas e os seus decretos dizem respeito a todas e a cada uma das Igrejas; mas o juízo não é irreformável, se não lhe acrescer o consenso da Igreja” (DHü 2284).

⁶² Conferir o discurso de Ketteler: “*Priora autem capita schematis mihi minus placent non tam propter res quas continent, quam propter modum quo proponuntur. Tota enim expositio doctrinae de primatu talis est, ut in lectore sponte provocet suspicionem credendi, non fuisse intentionem doctrinam de ecclesia germano suo et nativo sensu ac splendido et harmonico modo exponere; sed eo potius omnia studia tendere, ut auctoritas primae sedis, quae utique sanctissima sed tamen non unica est auctoritas in ecclesia, semper et ubique ad extremum usque audiatur. Simul etiam verba adhibentur ancipitia, quae quidem rectum sensum admittuntur, sed facillime etiam praepostere intelligi possent, atque adversariis nostris ansam praeberere inde colligendi divina iura episcoporum negata et Romano pontifici dominium attributum esse, quoad soli auctori ecclesiae Christo Domino competit. Nemo certo inter nos, qui iura episcoporum laedere valet, sed cur non adhibentur verba, quibus omnis praetextus sinistrae intentionis sine ambagibus excludatur?*” (M 52, 208 D-209 A).

1.3.2. *Potestas ordinaria, immediata et episcopalis.*

Já o primeiro esquema *De Eccl. XI*, designava a *potestas iurisdictionis* pontifícia como *ordinaria et imediata*⁶³, designação que se manteve, com o acréscimo do adjetivo *episcopalis*, até o texto final da PA⁶⁴. Tal designação, somada ao completo silêncio do esquema sobre o múnus dos bispos e os seus direitos⁶⁵, foi amplamente criticada em Aula conciliar. Com efeito, os termos empregados davam a impressão Papa é a única autoridade ou único bispo na Igreja⁶⁶, atribuindo a ele uma autoridade que compete somente a Cristo Senhor⁶⁷ e que a jurisdição dos bispos, em suas dioceses, era absorvida pelo poder papal.

A Comissão de Deputação da Fé procurou responder às críticas afirmando as obrigações morais que se impõe sobre o papado⁶⁸ e explicando o sentido das expressões *episcopalis, ordinaria et immediata*, referidos à potestade do papa. Frederico Zinelli, falando em nome da Deputação da fé, afirmou que *potestas* pontifícia pode ser chamada episcopal porque o Papa pode fazer na Igreja universal tudo o que o bispo pode fazer em sua Igreja particular; que é tradicional a fórmula “*catholicae ecclesiae episcopus*” aplicada ao papa, e que o termo é necessário para dirimir o erro dos que afirmam que o Papa, fora da diocese de Roma, não pode fazer o que um bispo faz em sua própria⁶⁹.

⁶³ M 51, 545 A.

⁶⁴ Conferir esquema *Rom.Pont* (M 52,5 D); *Sch.ref.Rom.Pont* (M 52,1238 C); PA 3 (COD 813-814).

⁶⁵ “*Pero lo que impresionó más desagradablemente a un gran número de ellos fue el desequilibrio entre los pasajes consagrados al episcopado y al papado. En el cap. X dedicado a la jerarquía, la palabra ‘obispo’ ni siquiera figuraba. El pasaje en el que hacía alusión no comportaba más que siete líneas, lo cual era poco comparado con el largo capítulo consagrado al Soberano Pontífice*” (AUBER, R. Vaticano I... p. 171). As críticas continuaram em relação ao novo esquema *Sch.ref.Rom.Pont*, como se vê na intervenção de Papp-Szilágyi: “*Dicitur in schemate quod ipse summus pontifex iura episcoporum ipse asserat et vindicet. Sed ista iura non exponit, quid asserat non dicit*” (M 52, 311B).

⁶⁶ Cf. o discurso de Felix Dupanloup (M 52,574), de Rauscher (M 52,540 A-541 D).

⁶⁷ Cf. o já citado discurso de Ketteler (M 52, 208 D-209 A) que conclui mostrando historicamente como os defensores do absolutismo acabaram por prejudicar a monarquia, do mesmo modo os que exacerbam o primado acabam por prejudicá-lo.

⁶⁸ M 52, 1109 A.

⁶⁹ Cf. M 52,1103 D-1105 A.

Mas especialmente importante foi a afirmação de *Zinelli* que a competência jurídica do Papa não é qualificada de “poder ordinário” porque se deva considerar normal que o Papa intervenha constantemente nas dioceses. Ao contrário, “ordinário” é utilizado por oposição a “delegado”, e significa que o primado de jurisdição não tem seu fundamento em uma delegação dada ao Papa pela Igreja, mas no poder transmitido a Pedro por Cristo. Ele é qualificado de “poder imediato” porque, se necessário, o Papa pode intervir diretamente em toda parte na Igreja de modo direto, sem passar por outras instâncias, como, por exemplo, a do bispo diocesano⁷⁰.

No mais, outros discursos confirmam que, mesmo com os limites da terminologia da época, pode-se perceber que o modelo da monarquia absoluta não era assumido pelos Padres⁷¹.

1.3.3. A autoridade dos bispos.

Também determinante para se perceber que os Padres do Concílio Vaticano I não tinham a intenção de definir o primado pontifício como soberania papal absoluta é, ainda, a consciência que os mesmos tinham da doutrina do poder supremo sobre a Igreja universal

⁷⁰ Cf. M 52,1105 A-D.

⁷¹ Tal se pode perceber claramente em diversas intervenções dos Padres conciliares: como a do bispo A. David: “*Attendite quaeso, reverendissimi patres, quod reapse sint quaedam rationum momenta, quibus tota subiicitur ecclesiae materia, quae illarum discussione vel saltem delineatione ad primatum summi pontificiis recte transire nequeamus. Sic exempla gratia ecclesiae regimem est ne pure et absolute monarchicum, an temperate monarchicum? Nonne vere dicebat Bellarminus: „In eo conveniunt omnes, ut regimen ecclesiasticum sit illud quidem monarchicum, sed temperatum ex aristocracia et democratia?”* (M 52, 72B.). Também na proposta de emenda do patriarca dos Melquitas, *Yussef*: “*Quoad tres canones, eos delendo esse censetur. Rationes huius emendationes sunt: 1. Quia hac emendatione servatur ecclesiae forma Christo data; quae licet non sit constitutionalis, tamen certo certius est eam non esse omnino absolute monarchicum. Divus Thomas 2.2 q.11 art. 2 loquens de auctoritatem principaliter esse in summo pontifice: sed principaliter, ergo neque unice, neque totaliter*” (M 1096C); ou ainda no forte, mas ponderado discurso de Jean-Pierre Augustin *Vérot* que pretendia “*probare quod summi pontifices semper hanc limitationen docuerunt in theoria et in praxi*” (MANSI 52, 587B), e que terminava com uma proposta de um cânon todo peculiar: “*Si quis dixerit tam plenam esse Romani pontifis auctoritatem in ecclesia, ut omnia pro nutu suo disponere valeat, anathema sit*” (M 52, 591C). A intervenção provocou murmúrios e risos entre os Padres e valeu a repreensão do cardeal presidente *Capalti*: “*Non sumus in theatro ad audiendas scurras, sed sumus in ecclesia Dei viventis ad tractanda gravia ecclesiae negotia*” (ibid.).

de que gozavam os bispos, em união com o Papa. O fato do Concílio não se referir explicitamente a esse poder não ser visto como intenção de negá-lo, antes como consciência de não ser função dos concílios ocupar-se de doutrinas que são tidas “*in tranquilla possessione*”⁷². O próprio fato do Concílio Ecumênico prova que a doutrina que afirma possuírem os bispos, juntamente com o Papa, a plena autoridade sobre toda a Igreja já era, nos tempos do Concílio Vaticano I, *fidei dogma certissimum*⁷³.

Testemunha dessa consciência encontramos nas intervenções do mesmo *Zinelli*, que explicitamente afirmou em Aula conciliar: “*nos bispos em conjunto com sua cabeça encontra-se o supremo e pleno poder sobre todos os fiéis*”⁷⁴. E afirmou-o não como algo marginal, mas como parte essencial do argumento com o qual pretendia fundamentar um dos objetivos principais do Concílio, a definição do primado pontifício. *Zinelli*, com efeito, partia da doutrina sobre o episcopado, como ponto certo e pacífico para que se definisse o que ainda não estava determinado, a posse do mesmo poder por parte do Papa⁷⁵.

⁷² Veja-se o critério de preparação dos esquemas conciliares: “*Finis sacrorum conciliorum numquam is fuit, ut doctrina catholica per se spectata, quamdiu erat in tranquilla possessione, exponeretur*” (M 50, 319 A).

⁷³ M 53, 322 B. “*Quod iam in capite de parte, quam habeant episcopi in gubernanda ecclesia universa, et de conciliorum auctoritate sequitur. Cum enim episcopi, a summo pontifice in parte sollicitudinis vocati, non sint meri consilarii, sed una cum papa decreta tanquam veri iudices et definitores edant, haec vero decreta supremae sint auctoritas, totamque ligent ecclesiam; dubitare non potest, quin episcopi in docenda et gubernanda universa ecclesia partem aliquam habeant*” (Kleutgen relatio de schemate reformato M 53, 321 B).

⁷⁴ M 52, 1109 C.

⁷⁵ “*At forsam reverendissimi patres dicent: Nonne suprema et vera plena potestas est etiam in concilio oecumenico? Nonne Christus omnibus apostolis promisit se futurum cum ipsis? Nonne apostolis dixit: quaecumque ligaveritis...? Nonne alia dixit quibus clare apparet, ecclesiae suae supremam et plenam potestatem tribuere voluisse? Hoc libenter concedimus, ita tamen ut inconcussum maneat, quod saepe iam diximus, potestatem supremam et plenam summi pontificis nullo modo imminui, ex eo quod episcopi in concilio congregantur. Nam sive in concilio congregantur, sive sint dispersi per orbem, sive considerentur ut singuli, sive coniunctim, summus pontifex eandem conservat super eos suam supremam et immediatam potestatem; ita insuper tamen ut ne putetis nos definire quaestionem tam in concilio Tridentino agitatam de derivatione iurisdictionis in episcopos, quam alii immediate a summo pontifice, alii immediate ab ipso Christo derivant. His positis, concedimus lubenter et nos in concilio oecumenico sive in episcopis coniunctim cum suo capite supremam inesse et plenam ecclesiasticam potestatem in fideles omnes: utique ecclesiae cum suo capite coniunctae optime haec congruit. Igitur episcopi congregati cum capite in concilio oecumenico, quo in casu totam ecclesiam repraesentant, aut dispersi, sed cum suo capite, quo casu sunt ipsa ecclesia, vere plenam potestatem habent. At verba Christi omnia consistere debent. Si ex eo quod cum apostolis cum Petro et successoribus futurum se esse promisit aliaque concessit, apparet hanc vere plenam et supremam potestatem esse in ecclesia cum suo capite coniuncta, eadem prorsus ratione, ex eo quod similes promissiones factae sunt Petro soli et eius successoribus, concludendum est vere plenam et supremam*”

A *Pastor aternus*, mesmo não apresentando uma doutrina completa acerca do episcopado, em seu prólogo, ainda que de maneira tímida, já fazia alusão do Colégio dos bispos, ao mencionar que Cristo quis que “*até a consumação dos séculos, houvesse na sua Igreja pastores e doutores*”⁷⁶; e que a *potestas* reconhecida ao Romano Pontífice está em relação com o *múnus* confiado pelo Senhor a Pedro, de ser princípio perpétuo e fundamento visível de unidade do episcopado e da comunhão dos fiéis:

*para que o próprio episcopado fosse uno e indiviso e, pela coesão e união íntima dos sacerdotes, toda multidão dos que creem se conservasse na unidade da fé e da comunhão, antepondo S. Pedro aos demais Apóstolos, pôs nele o princípio perpétuo e o fundamento visível desta dupla unidade*⁷⁷.

Em oposição a uma compreensão monárquico-absolutista do ministério papal, encontramos no texto da *Pastor aeternus* a afirmação da poder ordinário e imediato dos bispos sobre suas dioceses, às quais governam como verdadeiros pastores:

Este poder do Sumo Pontífice, porém, está muito longe de embargar aquele poder ordinário e imediato de jurisdição episcopal pelo qual os bispos, que constituídos pelo Espírito Santo [cf. At 20,28] sucederam os Apóstolos, como verdadeiros pastores apascentam e regem os seus respectivos rebanhos; antes, é confirmado, corroborado e vindicado pelo pastor supremo e universal, segundo o dizer de são Gregório Magno: ‘A minha honra é o sólido vigor dos meus irmãos. Então sinto-me verdadeiramente honrado, quando não se nega a honra que é devida a cada um’⁷⁸.

potestatem traditam esse Petro et eius successoribus, etiam independenter ab actione communi cum aliis episcopis” (M 52, 1109B-D).

⁷⁶ PA prólogo (DHü 3050).

⁷⁷ PA prólogo (DHü 3051).

⁷⁸ PA 3 (DHü3 061).

Também o esquema da *Constitutio secunda de Ecclesia Christi*, que não chegou a ser discutido pelos Padres, elaborado por *Kletgen*, atesta a consciência existente do poder supremo dos Bispos⁷⁹.

1.3.4. A intenção dos Padres de manter-se na Tradição.

Ainda que a constituição dogmática tenha definido o primado e autoridade do papa de modo conscientemente unilateral, é da máxima importância para sua compreensão perceber que o Concílio tinha a intenção de manter-se dentro da tradição antiga e universal da Igreja, o que é repetido diversas vezes no próprio texto da constituição: “*segundo a fé antiga e constante da Igreja universal*”⁸⁰;

apoiados nos testemunhos manifestos da Sagrada Escritura e seguindo os decretos formais e evidentes tanto dos Romanos Pontífices, nossos predecessores, como dos Concílio gerais⁸¹.

A constituição chega, inclusive, a citar explicitamente, ao se referir ao magistério infalível do Romano Pontífice, o modelo do primeiro milênio: “*o comprova e o declaram os concílios ecumênicos, em primeiro lugar daqueles em que o Oriente se reunia com o Ocidente em união de fé e de caridade*”⁸².

⁷⁹ “*Verum etiam supremi muneris docendi et gubernandi universam ecclesiam episcopi expertes non sunt. Illud enim ligandi atque solvendi pontificium, quod Petro soli datum est, collegio quoque apostolorum suo tamen capiti coniuncto, tributum esse constat, protestante Domino: Amen dico vobis, quaecumque alligaveritis super terram etc. Quapropter inde ab ecclesia primordiis oecumenicorum conciliorum decreta et statuta iure merito tanquam Dei sententiam et Spiritus Sancti placita summa veneratione et pari obsequio a fidelibus suscepta sunt*” (M 53, 310B-C).

⁸⁰ PA prólogo (DHü 3052).

⁸¹ PA 3 (DHü 3059).

⁸² PA 4 (DHü 3065).

Em coerência com esta tradição, o Concílio afirmou que “*a Igreja Romana, por disposição divina, possui o primado do poder ordinário sobre todas as outras*”⁸³ e que este primado é como causa e explicação do primado do Romano Pontífice:

Mesmo se a continuidade com a tradição antiga aqui afirmada seja problemática /.../ o concílio, em todo caso, colocará sua definição no âmbito e sob a norma da tradição universal e, de modo explícito sob a tradição do primeiro milênio. Isso se mostra igualmente no fato da Deputação da fé afirmar de modo explícito a autoridade plena e suprema do colégio dos bispos e dos concílios. Assim, a correlação entre primado e episcopado, tal como foi vivida e ensinada nos séculos antigos, permanece em vigor e representa um corretivo crítico em relação ao caráter unilateral da definição do Vaticano I. Portanto, de modo implícito, o concílio reconhece também a pluralidade de formas possíveis de realização do primado, no passado e no futuro⁸⁴.

Deve-se, pois, analisar estes fundamentos apresentados pela *Pastor aeternus*, Sagradas Escrituras, Santos Padres e documentos conciliares, para averiguar se a compreensão do primado pontifício como monarquia absoluta é compatível e necessária à teologia do *múnus* primacial apresentado pelo concílio Vaticano I. Esta será a tarefa do segundo capítulo do presente trabalho.

⁸³ PA 3 (COD 813-814). Ver ainda PA 2: “*foi sempre necessário que a esta Igreja Romana, ‘por causa de sua mais forte principalidade, se unisse toda a Igreja, isto é, todos os fiéis que há e donde quer que sejam’, a fim de que nessa Sé, da qual emanam todos ‘os direitos da veneranda comunhão’, unidos como membros à cabeça, se juntassem na articulação de um só corpo*” (COD 813). Acerca da complexa relação entre a *sede* e o *sedens* no caso da Igreja romana, ver GOYARROLA BELDA, Ramón. *Iglesia de Roma y ministerio petrino. Estudio sobre el sujeto del primado (sedes o sedens) en la literatura teológica postconciliar*. Roma: Edizioni Università Santa Croce, 2002.

⁸⁴ POTTMEYER, op.cit. p. 75-76.

CAPÍTULO II

Os fundamentos da *Pastor aeternus*.

O estudo dos fundamentos da *Pastor aeternus* deve começar pela Escritura Sagrada, a fim de verificar se é compatível com a mesma a ideia de um primado pontifício entendido como monarquia absoluta. Isso primeiramente porque, como foi dito os Padres conciliares, ao definirem o dogma de 1870, tinham intenção de ater-se aos “*testemunhos das sagradas Escrituras*”⁸⁵, que reconheciam como regra da fé e uma das fontes da Revelação.

Mas as Escrituras não são o único fundamento da *Pastor aeternus*. Em Aula conciliar, nas observações ao primitivo esquema *De Eccl. XI*, Karl Joseph von Hefele, arcebispo de Rottenburg e professor de História da Igreja e Patrística, após concordar com a validade da argumentação bíblica apresentada, afirmou a necessidade da demonstração histórico-patrística:

Pois é próprio da nossa Igreja, em tudo que se refere ao dogma, ilustrar também com argumentos tomados *da tradição*, e considerar não suficiente o método meramente *escriturístico* dos protestantes. Vejo como plenamente necessária, especialmente ao nosso tempo, a demonstração histórica do primado, que corresponde à tradição. Já

⁸⁵ PA 3 (COD 813).

ouvimos muitos de nossos conterrâneos dizerem: “Vossos argumentos bíblicos para o primado são o que são; mas interroguemos os Padres”. Por isso, certamente, importa para muitos demonstrar, com argumentos históricos, que já no primeiro século da Igreja e por todo tempo posterior, o primado do Romano pontífice vigorava e era conhecido na Igreja⁸⁶.

Os textos patrísticos foram igualmente considerados fundamentais pelos Padres conciliares, pelo que devem ser objeto de nossa análise. Por fim, explicitamente citados na *Pastor aeternus*, também os concílios ecumênicos foram acolhidos como fundamento das declarações do Vaticano I, devendo receber o presente trabalho uma igual atenção.

Seguindo essa ordem, este segundo capítulo analisará os textos bíblicos utilizados no Concílio Vaticano I como fundamentação escriturística, seguida do estudo de outras passagens nas quais o Novo Testamento apresenta o exercício da autoridade pelo apóstolo Pedro. A seguir serão analisados os textos patrísticos e conciliares, divididos em duas partes, correspondentes ao primeiro e ao segundo milênio. A parte correspondente ao primeiro milênio será, por sua vez, dividida em três etapas cronológicas: o período anterior à consolidação do primado romano, o período correspondente aos primórdios do primado romano e o período de sua consolidação. A parte referente ao segundo milênio, após uma análise da inflação do primado ocorrida nesse período, apresentará os concílios ecumênicos em ordem cronológica.

2.1. A fundamentação bíblica da *Pastor aeternus*.

A constituição conciliar *Pastor aeternus*, invocando o testemunho do Evangelho, ligou diretamente o primado do Bispo de Roma à figura e missão do apóstolo Pedro:

⁸⁶ M 51, 932 A (texto conforme a versão entregue escrita, indicada em nota; na leitura oral foi dito: “*mas interroguemos a história*”; cf. *ibid.*).

Ensinamos, segundo o testemunho do evangelho, que o primado de jurisdição sobre toda a Igreja de Deus foi prometido e conferido imediata e diretamente ao bem-aventurado apóstolo Pedro por Cristo Senhor. /.../ Por isso quem sucede a Pedro nessa cátedra (de Roma), por instituição de Cristo, recebe o primado de Pedro sobre toda a Igreja⁸⁷.

Por isso é necessário analisar os textos bíblicos referentes a Pedro, para ver se é compatível com a Escritura a afirmação de que o mesmo tenha exercido uma autoridade eclesial que seja, ao menos, compatível com o que mais tarde seria definido como monarquia absoluta. Com efeito, parece lógico supor que o Romano Pontífice não possua uma autoridade maior que aquela conferida ao Apóstolo, na qual se afirma ter o primado sua origem.

Tal afirmação, porém, é problemática, com evidentes riscos de anacronismo. Pedro está, certamente, na origem do primado pontifício, mas o estudo da transposição do múnus exercido por Pedro àquele exercido pelos Pontífices romanos requer uma abordagem que ultrapassa a exegese dos textos sagrados. O primado pontifício supõe um desenvolvimento teológico-canônico que não pode ser simplesmente deduzido das Sagradas Escrituras.

Também, de modo análogo à problemática do acesso ao “Jesus histórico”, o acesso ao “Simão histórico” (em contraposição ao “Pedro da fé”!) não é isento de problemas. Os textos sagrados, sendo prioritariamente expressões de fé, transmitem mais do que se compreende como informações históricas, no sentido moderno da palavra. Mesmo admitindo um núcleo histórico fundamental (sem o qual o primado, e inclusive a própria fé cristã, se dissolveria em relatos mitológicos), há de se reconhecer uma “releitura crente”, que determina o modo como os fatos são narrados, particularmente no que se refere aos eventos pré-pascuais. Em outras palavras, assim como a fé no Cristo Ressuscitado

⁸⁷ PA 1 (COD 812).

determinou a apresentação que os Evangelhos fazem da vida e do ministério de Jesus de Nazaré, a vida e missão do apóstolo Pedro (o “Pedro da fé”), determinaram a apresentação, feita pela Escritura, de Simão, pescador da Galiléia, primeiro discípulo de Jesus (o “Simão histórico”)⁸⁸.

Além disso, ainda que a projeção e o lugar de destaque que gozava o apóstolo Pedro na Igreja primitiva não se expliquem sem uma particular relação de Simão Pedro com Jesus durante seu ministério pré-pascal, “a busca do Simão histórico” apresenta uma particular dificuldade: os textos que a ele se referem foram elaborados tendo como base um interesse prioritário não por Pedro, mas por Jesus⁸⁹.

Apresenta-se, assim, a questão do método de interpretação das Sagradas Escrituras, que para a Igreja sempre foi de primeira grandeza. Porém, um estudo acerca da diversidade e legitimidade dos modos de interpretação das Escrituras ultrapassa a intenção do presente trabalho, para o qual basta o critério, determinado pelo mesmo concílio Vaticano I, de não contradição com o Magistério e o “consenso unânime” da Tradição, representada pelos Santos Padres:

em matéria de fé e de moral pertencente ao edifício da doutrina cristã, se tenha por sentido verdadeiro da Sagrada Escritura aquele que sustentou e sustenta a santa mãe Igreja, à qual compete decidir do verdadeiro sentido e da interpretação das sagradas Escrituras; e que, por conseguinte, a ninguém, é permitido interpretar a mesma Sagrada Escritura contrariamente a esse sentido ou também contra o consenso unânime dos Padres⁹⁰.

⁸⁸ Para o estudo histórico indicamos: CULLMANN, Oscar; *Saint Pierre Disciple – Apôtre – Martyr*, Neuchâtel: Delachaux et Niestle, 1952, pp. 11-137. Rudolf PESCH, *Simon Pietro, Storia ed importanza del primo discepolo di Gesù Cristo*, Brescia: Queriniana, 2008, pp. 7-229; GNILKA, Joachim. *Pedro e Roma*, São Paulo: Edições Paulinas, 2006, pp. 11-155.

⁸⁹ “A pesquisa em torno de Pedro surgiu com o nascimento da exegese bíblica como ciência. Apesar disso, a personalidade de Pedro não se situa primeiramente, de forma alguma, no centro das atenções” (Joachim GNILKA, *Pedro e Roma...*, p. 11).

⁹⁰ DF 2 (COD 806, tradução apresentada de DHü 3007). O texto retoma as definições do concílio de Trento acerca do modo de interpretação da Sagrada Escritura: “ninguém, confiando no próprio juízo, ouse

2.1.1. Os textos bíblicos utilizados pela *Pastor æternus*.

O modo como os Padres do Vaticano I utilizaram as Escrituras foi, evidentemente, marcado pelos limites da época e pelos objetivos a que se propunham. Em Trento, os opositores por excelência, cujos erros o Concílio pretendia prescrever, eram os protestantes. Estes tinham em comum com a Igreja Católica a aceitação da sacralidade das Escrituras e do Símbolo, divergindo apenas em relação às mediações históricas pelas quais ambos continuavam presentes na Igreja. Ao princípio protestante *sola Scriptura*, o Concílio de Trento opôs a igual recepção e veneração das “*tradições concernentes tanto à fé como aos costumes, como provenientes da boca de Cristo ou ditadas pelo Espírito Santo e conservadas na Igreja católica por sucessão contínua*”⁹¹.

Os problemas a serem enfrentados no Vaticano I eram outros. Aos Padres preocupavam principalmente o racionalismo e o naturalismo (dos quais nasciam o materialismo, o panteísmo ou o ateísmo). Como afirmaram, já na fase preparatória do Concílio, os cardeais *Rauscher* de Viena⁹² e *Friedrich von Schwarzenberg* de Praga⁹³, não apenas um ou outro conteúdo dogmático era contestado, mas os próprios fundamentos da fé.

Tal contexto marcou profundamente o modo como de utilização das Sagradas Escrituras e fez da exegese histórico-crítica, considerada filha do racionalismo, da

interpretar a Sagrada Escritura, nas matérias de fé e de moral pertencente ao edifício da doutrina cristã, distorcendo a Sagrada Escritura segundo seu próprio modo de pensar contrário ao sentido que a santa mãe Igreja, à qual compete julgar do verdadeiro sentido de interpretação das sagradas Escrituras, sustentou ou sustenta; ou ainda, contra o consenso unânime dos Padres” (COD 664; DHü 1507).

⁹¹ COD 663; a tradução apresentada é de DHü 1501.

⁹² M 49,149.

⁹³ “*Ea est ævi moderni tristissima conditio, ut fidei doctrina unice salutaris ab innumeris hostibus, ineffabili artium, fraudum et violentiarum varietate ubivis terrarum no tam in singulis doctrinis quam in radice et origine imperatur. Non agitur de singulis aedificii partibus, sed de ipsis fundamentis aedificii destruendis: non aliquis dogmatum numerus, sed omnis ordo supernaturalis, omnis religio, ipsius Dei existencia et animae substantia immortalitasque per late grassantem materialismum et indifferentismum negatur vel etiam contemnitur*” (M 49, 457).

Aufklärung, a adversária por excelência dos Padres conciliares no campo bíblico⁹⁴. Esta oposição fez prevalecer uma leitura considerada literal, mas que, conforme o pensamento da época, não atentava adequadamente para os diferentes gêneros literários que compõe à Escritura⁹⁵. Os textos, a menos que o contexto mostrasse evidentemente tratar de uma alegoria ou parábola, eram lidos como narrativas históricas e com eles se buscava fundamentar uma doutrina já anteriormente definida. Não percebiam os Padres que a revelação divina pode servir-se de gêneros literários diversos do relato histórico e a veracidade das Escrituras era pacificamente identificada com seu caráter histórico.

No que se refere ao primado pontifício, a utilização de textos bíblicos pelo Vaticano I, manteve certa uniformidade, sendo que as passagens citadas na *Pastor aeternus* as mesmas que estiveram presente nas diferentes etapas de elaboração do documento e nos debates conciliares. Trata-se dos clássicos “textos petrinus” que encontramos no capítulo I da constituição, Jo 1,42, Mt 16,16-19 e Jo 21,15-17, entendidos respectivamente como profecia, promessa e conferimento do primado a Pedro:

Afinal, somente a Simão, ao qual já tinha dito: “Chamar-te-ás Cefas” (Jo 1,42), após ter ele confessado com as palavras: “Tu é o Cristo, o Filho do Deus vivo” (Mt 16,16), o Senhor dirigiu-lhe estas solenes palavras: “Bem-

⁹⁴ Tal oposição era anterior ao Concílio; há muito a crítica católica procurava responder as objeções daqueles (particularmente os autores da Escola de Tübingen) que afirmavam um “sentido mítico” das Escrituras e a 7ª proposição do Syllabus condenara, como erro racionalista, a afirmação que “*as profecias e os milagres nas sagradas Escrituras são invenções de poetas, /.../ nos livros dos dois Testamentos estão contidos invenções míticas; e o próprio Jesus Cristo é uma ficção mítica*” (Syllabus, DHü 2907). Por sua vez, a constituição dogmática *Dei Filius* apresentou como cúmulo dos erros modernos o fato da “*própria Bíblia sagrada, tida antes como a única fonte e juiz da Igreja cristã, deixou de ser considerada como divina, tendo sido assimilada às narrativas míticas*” DF Proêmio, COD 804, afirmando veementemente a realidade das “*provas exteriores da revelação, isto é, fatos divinos e em primeiro lugar os milagres e as profecias que, manifestando de modo claríssimo a onipotência e a ciência infinita de Deus, são sinais certíssimos da divina revelação, adaptados a toda inteligência*” (DF 3, COD 807).

⁹⁵ Entende-se atualmente como “sentido literal” do texto bíblico “*el sentido que el autor humano pretendió directamente y que las palabras escritas transmitieron*” (BROWN, R. E. e SCHNEIDERS, S.M. *Hermenéutica*, in BROWN, R., FITZMYER, J.A.; MURPHY, R.E. *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo*, Estella: Editorial Verbo Divino, 2004, p. 830). Diferente era a posição antiga, quando “*los autores eclesiásticos antiguos que escribieron sobre este tema no eran a menudo demasiado conscientes del autor humano o no se interesaban por la intención consciente del dicho autor, de manera que designaban como «literal» todo aquello que las palabras parecían transmitir*” (ibid.).

aventurado és tu Simão, filho de Jonas, porque não foi a carne ou sangue que te revelaram isso, e sim o meu Pai que está nos céus. Também eu te digo que tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei a minha Igreja, e as portas do inferno nunca prevalecerão contra ela. Eu te darei as chaves do Reino dos céus e o que ligares na terra será ligado nos céus, e o que desligares na terra será desligado nos céus” (Mt 16,17-19). Foi somente a Simão Pedro que Jesus, após sua ressurreição, conferiu a jurisdição de sumo pastor e cabeça de todo o seu rebanho, dizendo: “Apascenta os meus cordeiros. Apascenta as minhas ovelhas” (Jo 21,15-17)⁹⁶.

Contudo, tal utilização não comportou, por parte do Concílio, uma interpretação vinculante em relação ao sentido literal dessas passagens. Como nota o cardeal Umberto Betti, mesmo citando Mt 16,16-19 e Jo 21,15-17 como promessa e conferimento do primado e da infalibilidade pontificias,

a interpretação destes dois textos como prova dos dois dogmas recordados não cai por si, sob a definição dogmática: não tanto porque não se faz menção disso no cânon, quanto porque não há vestígio algum que o concílio tenha querido dar uma interpretação autêntica neste sentido. /.../ Quem, então, os interpretasse em um sentido diferente daquele atribuído pelo concílio não seria herético em virtude da definição⁹⁷.

A citação feita pela *Pastor aeternus* é bastante sóbria e não se pode afirmar que a constituição fez das referidas passagens o fundamento para uma compreensão absolutista do primado pontifício. Antes, mantendo-se o critério hermenêutico acima apresentado, pode-se dizer que tal interpretação não se sustenta, nem pela tradição patrística, nem pela exegese moderna.

⁹⁶ PA 1 (COD 812).

⁹⁷ BETTI, U. *La costituzione dommatica...*, p. 592-3.

A citação de **Jo 1,42** foi proposta Louis Eugène *Regnault*⁹⁸, bispo de Chartres, nas discussões que seguiram a decisão transformar o capítulo XI do Esquema geral sobre a Igreja (*De Eccl. XI*)⁹⁹, somado a seu aditamento sobre a infalibilidade (*De Eccl. XI adit*)¹⁰⁰, em uma constituição autônoma. A mesma passagem, proposta novamente por Salvatore *Magnasco*¹⁰¹, foi acolhida na *Relatio* de Bartolomeo *D'Avanzo*¹⁰² e introduzida no Esquema reformado (*Sch.ref.Rom.Pont*)¹⁰³, do qual passou ao texto definitivo da *Pastor aeternus*.

A *Relatio* de *D'Avanzo* pretendia justificar a ordem do esquema, que apresentava a doutrina sobre o primado antes de tratar da Igreja e do episcopado; para tanto, utilizou a passagem, argumentando a partir do lugar que ela ocupa no evangelho, ao início da vida pública de Jesus: o esquema conciliar segue a ordem estabelecida por Cristo, que colocou primeiramente o fundamento que é Pedro, para depois edificar sobre ele o edifício eterno que é a Igreja; a mudança de nome indica o novo ofício recebido¹⁰⁴.

⁹⁸ M 52,407 D (63ª Congregação geral 22 junho 1870).

⁹⁹ M 51,543-545.

¹⁰⁰ M 51,701-702.

¹⁰¹ 66ª Congregação geral (07 de junho de 1870): “Tu vocaberis Cephias, quod interpretatur Petrus. *Iamvero in sermone hebraico-syriaco, quo utebatur Christus, Cephias significat petram. Immo et vox graeca πῶτρος significat petram. Immo ipsi protestantes vertunt hunc locum: „Tu vocaberis Cephias, is est petra.“ Ex contextu huiusmodi sententiae Iesu Christi patet, tunc iam Christum constituisse Petrum petram suae ecclesiae*” (M 52,531).

¹⁰² M 52, 709C. *D'Avanzo* já pretendia, desde a reunião da Deputação da Fé de 18 maio de 1870, citar Jo 1,42 para indicar a mudança de nome de Simão (cf. M 53, 245 B).

¹⁰³ 85ª Congregação geral de 13 de julho de 1870 (M 52, 1237 B).

¹⁰⁴ “*Iam vero quodnam est factum primum vel dictum Domini nostri in ordine ad ecclesiam? Certe est illud quod secunda die a vita sua publica, ut aiunt, cum nonnisi duos discipulos haberet, duodecim mensibus antequam eligeret apostolos, cum tertius discipulus Simon sese illi offerret, Iesus Christus dixit: Tu es Simon Ioannis, tu vocaberis Cephias, quod este interpretatum Petrus. Utique enque Simon, neque alii intelligebat tunc temporis mysterium illius mutationis et illius cognominis; at certe Christus sciebat quid factururus, quid dicturus esset post sexdecim mensis in Carphanaum scilicet, dicturus erat: Tu es Petrus; nimirum de aeternali aedificio, quod est ecclesia, extollendo Iesus cogitans, primum de fundamento sollicitus fuit, atque sicut olim Abrahamo dixerat: Tu vocaberis Abraham, ut in mutatione nominis iugiter admoneretur novi sui officii; ita et Petro, quem designabat fundamentum, et petram fundamentalem suae ecclesiae, Petro dixit: Tu vocaberis Cephias. Igitur in analysi factorum at dictorum Christi quoad ecclesiam primo loco venit Petrus, hoc est primatus. Quis ergo iure et iuste posset indignari nostro schemati, quod incipiat a primatu?*” (M 52, 709C).

A exegese patrística concordará que, nos evangelhos, a imposição de um novo nome signifique uma nova missão; tanto Orígenes¹⁰⁵ como Santo Agostinho¹⁰⁶ se expressaram nesse sentido. A exegese moderna concordará que Κηφίς, forma grecizada do aramaico כִּפְיִּי ou do hebraico כִּפְיִּי (com o acréscimo do ς final), *hapax legomenon* nos Evangelhos¹⁰⁷, com bastante probabilidade, seja uma designação pré-pascal dada por Jesus a Simão. Se é possível que em sua origem fizesse alusão a traços da personalidade de Simão¹⁰⁸, no texto evangélico tornou-se indicativo de sua missão¹⁰⁹.

Muito já se escreveu sobre o sentido desse termo; Tavares de Lima, após análise do termo no contexto bíblico judaico conclui tratar-se “*de um rochedo escavado, de uma gruta cavada na rocha, de uma gruta protetora, que serve de defesa, refúgio e moradia. Isto será Simão para o quarto evangelista*”¹¹⁰. O nome Πέτρος, da nota explicativa

¹⁰⁵ Orígenes (*Fragmenta in Joann.* I, 42) vê em Jo 1,42 a indicação de que Simão ocupará o posto de Jesus: “Disse que se chamaria Pedro, tirando este nome da Pedra que é Cristo, porque assim como de ‘sabedoria’ provém ‘sábio’ e ‘santo’ provém de ‘santidade’, assim de ‘pedra’ provém ‘Pedro’” (BROOKE A. E. *The Commentary of Origen on S. John’s Gospel. The text revised with a critical introduction and indices.* Vol. II. Cambridge: University Press, 1896, p. 239-240).

¹⁰⁶ “*Petrus autem a petra, petra vero Ecclesia: ergo in Petri nomine figurata est Ecclesia*” (SANTO AGOSTINHO, *Obras de San Agustín XIII.* Madrid: BAC, 1955, p. 234).

¹⁰⁷ No Novo Testamento encontra-se novamente apenas em Gl (1,18; 2,9.11.14) e 1Cor (1,12; 3,22; 9,5; 15,5), sempre se referindo a Pedro. A suposição, sustentada já por Clemente de Alexandria (fragmento 4), que o *Cefas* mencionado em Gl 2,11 seja outra pessoa que não o apóstolo Pedro, não encontra fundamento suficiente: “*We have not thought worthy of serious consideration the claim that the ‘Cefas’ 2: 11ff. is to be distinguished from the disciple and apostle Simon Peter*” (BROWN, R.E. *Peter in New Testament.* Minneapolis: Augsburg Publishing, 1973, p. 24).

¹⁰⁸ Brown afirma que “*nem Petros grego, nem Kēphā em aramaico são usados como nomes próprios; trata-se antes de apodos que deveriam se explicar por algum traço notável do caráter de Simão*” (BROWN, R. E. *The Gospel according to John I.* New York: Doubleday & Company, Inc., 1966).

¹⁰⁹ Tavares de Lima, afirma ser o termo Κηφίς “*central na concepção que o quarto evangelho tem sobre Pedro: como Μεσσίας é uma antecipação, em chave programática, de como os discípulos entrarão gradativamente, ao longo do evangelho joanino, no mistério e na missão de Jesus, assim também Κηφίς é um nome-programa, que antecipa, em reserva de significado, a existência do discipulado (e a missão que dela decorre) de Simão com Jesus*” (TAVARES DE LIMA, João. *Tu serás chamado ΚΗΦΑΣ. Estudo exegetico sobre Pedro no Quarto Evangelho.* Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1994, p.93). “*Sin ningún motivo aparente Jesús le da a Simón el nombre de Kefas: «mirándolo profundamente» (emblépsas), le revela el sentido del paso que ha dado al dejarse conducir por Andrés al Mesías: su vocación será la de ser «Piedra». Palabra imperativa y creadora, ya que, para los semitas, el nombre expresa la esencia de una personalidad o su destino*” (LÉON-DUFOUR, Xavier. *Lectura del Evangelio de Juan I.* Salamanca: Sígueme, 1989, p. 152).

¹¹⁰ TAVARES DE LIMA, João. *Tu serás chamado ΚΗΦΑΣ*, p. 93; ver ainda CULLMANN, Oscar. *Saint Pierre...* p. 13-17; PESCH, Rudolf. *Simon Pietro. Storia ed importanza del primo discepolo di Gesù Cristo* (traduzido por Carlos Danna), Brescia: Queriniana, 2008, pp. 49-60; LUZ, Ulrich. *El evangelio según san Mateo II*, Salamanca: Sígueme, 2001, p. 600.

acrescentada pelo evangelista, tem uma conotação um pouco diferente; seu emprego por Mt 16,18 influenciou, desde a era patrística, a interpretação de Jo 1,42.

Jo 1,42 esteve presente em poucas intervenções dos Padres e, em sua indefinição, não pode servir para fundamentar uma interpretação absolutista da autoridade de Pedro e, *a fortiori*, do primado romano.

No que se refere à argumentação bíblica relacionada ao primado, **Mt 16,16-19** foi, sem dúvida, o texto mais importante do Vaticano I. Presente desde o esquema *De Eccl. XI*¹¹¹, a citação se manteve até a versão final da *Pastor aeternus*. Foi também citado em diversas *Relationes*¹¹² e foi bastante utilizado pelos Padres em suas intervenções¹¹³.

Sua exegese é bastante complexa; o conjunto Mt 16,13-16.20 é, provavelmente, uma reelaboração de Mc 8,27-30, e sua interpretação apresenta divergências desde o período patrístico.

As ressonâncias de Mt 11,25-27 encontradas no v.17 sugerem a redação mateana do mesmo¹¹⁴. Trata-se de um macarismo no qual Jesus felicita Pedro por ser beneficiário da revelação do Pai, semelhante àquele com o qual foram felicitados todos os discípulos em Mt 13,16, assim como a profissão de fé feita por Pedro assemelha-se àquela feita pelos discípulos (cf. Mt 14,33).

¹¹¹ M 51,544 A. As redações posteriores encontram-se em M 52,4 D-5 A (Esquema particular sobre o Romano Pontífice, chamado também Esquema reformado da constituição 1ª sobre a Igreja de Cristo); M 52,1237 B (Esquema reformado na 85ª Congregação geral) e COD 812 (texto definitivo da *Pastor aeternus*).

¹¹² Cf. *Relatio* de Louis-Édouard Pie (M 52,30 B); *Relatio* de Clemente Schrader (M 52,9 D-10 A); *Relatio* de Bartolomeo D'Avanzo (M52,713-716).

¹¹³ Cf. *Alcazar* (M 51, 965 C), *Passeri* (M 51,967 A); *Jordá y Soler* (M 51,955 B); *Vérot* (M 51,1007 D); *Le Courtier* (M 51,1018 A); *Kenrick* (M 51,1059 D-1060 A); *Dupanloup* (51,995 B); *Ginoulhiac* (M 52,214 C); *Cullen* (M 52,116 A. 122 C); *Mac Evilly* (M 52,270 C); *Leah* (M 52,165 C); *Schwarzenberg* (M 52,703 C).

¹¹⁴ Cullmann advoga a autenticidade das palavras, que teriam sido ditas por Jesus em uma manifestação pós-pascal: “*On admet alors en general que c'est Jésus qui a prononcé ces mots, mais pas le Jésus terrestre ; ce serait le Russuscité qui les aurait adressés à Pierre au cours d'une apparition réservée à celui-ci*” (CULLMANN, *Saint Pierre...* p. 163).

Redacional também parece ser o v. 19a, frase de transição que apresenta uma imagem de Pedro diferente da imagem apresentada no v.17¹¹⁵. O texto parece fazer referência a Is 22,22¹¹⁶, onde as chaves são o símbolo de uma autoridade régia.

As questões mais importantes, objeto de maior controvérsia, encontram-se ligadas aos vv. 18 e 19bc. Peculiaridades lingüísticas não mateanas¹¹⁷, bem como a existência de uma variante de Mt 16,19bc em Mt 18,18 e Jo 20,23, indicam que sejam tradicionais.

As incertezas de Santo Agostinho sobre o sentido da “pedra” constituem-se em um bom exemplo das oscilações da exegese patrística acerca da imagem¹¹⁸, ora referindo-a a Pedro, ora à sua profissão de fé, ora ao próprio Cristo. Os Padres conciliares e o texto da *Pastor aeternus* aceitavam pacificamente que a imagem refira-se a Pedro.

Uma interpretação de linha absolutista pode ser encontrada na já citada *Relatio* de Bartolomeo *D’Avanzo*. Em Aula conciliar, nas discussões sobre o cap. XI do Esquema geral sobre a Igreja, alguns Padres haviam utilizado Mt 18,18 para afirmar que o poder de ligar e desligar não foi dado somente a Pedro, mas também aos demais apóstolos¹¹⁹. O argumento foi retomado na observação feita por Friedrich von Schwarzenberg¹²⁰ acerca do

¹¹⁵ O texto de Mt 23,13 aparece como a contra-formulação de Mt 16,19a, mesmo não apresentando o termo κλεῖς, presente nos paralelos de Lc 11,52 (τὸν κλεῖδα) e Evangelho de Tomé 39,1 (τὸς κλεῖδας).

¹¹⁶ Cf. EMERTON J. A. Binding and loosing – forgiving and retaining. *JTS* 13 (1962) 325-331.

¹¹⁷ “No son mateanos κκλησῖα referido a la Iglesia general, la concepción de la Iglesia como edificio, el hapax legomenon κατισχῶ, tampoco π con dativo” (LUZ, Ulrich, *El evangelio según san Mateo...* p. 596, nota 20).

¹¹⁸ “Dixi in quodam loco de apostolo Petro, quod in illo tanquam in petra fundata sit Ecclesia /.../. Sed scio me postea saepissime sic exposuisse quod a Domino dictum est: Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam; ut super hunc intellegeretur quem confessus est Petrus dicens: Tu es Christus filius Dei vivi (Mt 16,18.16), ac sic Petrus ab hac petra appellatus personam Ecclesiae figuraret, quae super hanc petram aedificatur, et accepit claves regni caelorum. Non enim dictum est illi: Tu es petra; sed: Tu es Petrus (ib. 18). Petra autem erat Christus (1 Cor 10,4), quem confessus Simón, sicut eum tota Ecclesia confitetur, dictus est Petrus. Harum autem duarum sententiarum quae sit probabilior, eligat lector” (SANTO AGOSTINHO, *Retractacionun Libri II, Obras completas XL*. Madrid: BAC, 1995, p. 723-4).

¹¹⁹ Ver Dupanloup (M 51, 955 C-D), Landroit (M 51 960 B), De Marguerye (M 51, 959C), Ginoulliac e Bravard (M 51, 957D).

¹²⁰ “Non enim uni Petro, sed etiam omnibus apostolis eadem verba dicta fuisse novimus omnes. Apud Matthaeum XVIII omnes apostoli recipunt verbum solemne: Amen dico vobis, quaecumque alligaveritis super terram, erunt ligata et in caelo; et quaecumque solveritis super terram, erunt soluta et in caelo; quae certe idem sonant. Ergo eis quae dicta sunt Petro, explicanda et comparanda sunt; eo magis quod cum Domino statim

novo Esquema sobre o Primado. A ela respondeu a Deputação da Fé na *Relatio de D'Avanzo*, que afirmou que o conferimento das chaves feito por Cristo aos apóstolos, após tê-las conferido a Pedro, significa que a autoridade a eles concedida é subordinada àquela de Pedro, ou antes, que Pedro liga e desliga pelo ministério de seus irmãos, a ele subordinados¹²¹. Porém, tal argumento não se sustenta exegeticamente; antes, a existência de um texto paralelo em Jo 20,23, sugere a forma plural de Mt 18,18 seja mais antiga que a forma singular de Mt 16,19¹²² e a idéia de Pedro atuando por intermédio dos demais apóstolos não encontra fundamento algum nas Escrituras, nem na exegese dos Padres.

A fórmula “ligar/desligar” refere-se normalmente à imposição ou supressão de uma obrigação em virtude de uma decisão doutrinal autoritativa de um rabino, uma decisão *halákica*, isto é, feita mediante interpretação da Lei. Podia significar também uma atividade judicial, a imposição ou a supressão de uma excomunhão. “*Além disso, é crença rabínica que Deus, ou o tribunal celestial, reconhece as decisões halákicas e os juízos dos tribunais rabínicos*”¹²³. O primeiro sentido apresentado parecer-se encaixar-se melhor com o contexto da passagem, que fala de revelação no v.17. Desse modo, caberia a Pedro a missão de abrir aos homens o Reino dos céus com sua interpretação autorizada da Lei, ao expor a vontade de Deus revelada em Cristo. A interpretação no sentido judicial encaixa-se melhor com o dito de Mt 18,18, que trata de conflitos dentro da comunidade cristã. De qualquer modo, Mt 16,17-19 não se constitui em fundamento suficiente para uma interpretação absolutista da autoridade do apóstolo Pedro.

de coniuncta multorum operatione loquitur, sic dicit: Ubi duo vel tres congregati in unum sunt, ibi sum in medio eorum” (M 52, 523 A).

¹²¹ M 52,714 C-719 C.

¹²² Ulrich LUZ sugere tratar-se de “*un logion cristiano primitivo muy antiguo que en el lenguaje y el contenido hunde sus raíces en el judaísmo. Expresa la idea cristiano-primitiva del Hijo del hombre exaltado. Los siguientes paralelos son los logia Q, Lc 10, 5s.1Os.13-15 y, sobre todo, 10,16: «Quien os escucha a vosotros me escucha a mí; quien rechaza a vosotros me rechaza a mí; y quien me rechaza a mí rechaza al que me ha enviado»*” (LUZ, *El Evangelio según San Mateo II*, p. 602).

¹²³ LUZ, U. *El Evangelio según San Mateo II*, p. 610; ver ainda BROWN, R. E. *The Gospel according to John II*. New York: Doubleday & Company, Inc., 1970, p. 1182.

Também o texto de **Jo 21,15-17** foi bastante empregado no Concílio Vaticano I; como a citação mateana esteve presente desde o cap. XI do Esquema geral sobre a Igreja e se manteve nas diversas redações até o texto final do texto da *Pastor aeternus*¹²⁴. Jo 21,15-17 foi também usado nas discussões da Comissão teológica preparatória sobre o voto de Giuseppe Cardoni acerca da infalibilidade (adição ao cap. XI)¹²⁵, e citado por vários Padres¹²⁶.

A interpretação dominante via na diferença de termos da ordem de Cristo: “*pasce agnos meos... pasce oves meas*” a indicação de que a autoridade de Pedro se estendia a toda a Igreja, quer bispos (*oves*), quer fiéis (*agnos*)¹²⁷. A contestação apresentada em Aula conciliar por Peter Richard Kenrick, sob o argumento equivocado que o texto grego usa, nos dois casos, o mesmo vocábulo¹²⁸, não encontrou acolhida entre os Padres, sendo contradita cardeal Paul Cullen¹²⁹.

A variação de vocábulo não justifica, porém, tal interpretação. Em Jo 21, diversas vezes se utiliza, por razões estilísticas, vocábulos diferentes para designar a mesma realidade, como, por ex. “*peixe*” (v. 5: προσφῶγιον; v. 6: ἰχθῆς; v. 13: ψῆριον);

¹²⁴ M 51,544 A; Esquema particular sobre o Romano Pontífice (M 52,4 D-5 A), Esquema reformado na 85ª Congregação geral (M 52,1237 B) e *Pastor aeternus* (COD 812).

¹²⁵ M 49,668 B-669 B.

¹²⁶ Cf. *Grech Delicata* (M 51,998); *Regnault* (M 52,407 D).

¹²⁷ Assim, por ex. Patrick Leahy: “*Et dico universum gregem, quia ss. patres uno ore ita interpretantur hunc textum; quamvis enim differant aliquando quidnam intelligendum sit per agnos et oves, quidam ex eis intelligentes per agnos fideles et per oves pastores; alii vero per agnos intelligentes simplices fideles et per oves perfectiores; verumtamen sancti patres per agnos et oves simul sumptos omnes intelligunt totum gregem*” (M 52,165 D-166 A).

¹²⁸ “*Quod nonnulli per agnos populum fidelem, per oves pastores, nemque episcopos, intellexerint, et inde erui posse argumentum contenderint, episcopos aequae ac simplices fideles Petri eiusque successorum curae pastoralis concreditos fuisse, caret fundamento, cum in graeco textu utraque vox agnos et oves eodem prorsus vocabulo, προβῆτια exprimatur*” (M 51,1060 C).

¹²⁹ “*Hoc omnino a veritate alienum est, nam in graeco textu primo loco habetur pasce agnos meos, βῆσκε τῶ ἰρνῆα; secundo loco habetur pasce oves meas, ποιμαίνε τῶ πρῆβατῶ μου; tertio loco: βῆσκε τῶ πρῆβατῶ μου. Operae pretium esse duxi etiam alexandrinum codice consulere hac de re, et ibi primo loco habetur pasce agnos meos; secundo loco habetur pasce προβῆτια μου, oviculas meas; tertio loco πρῆβατῶ μου iterum, oves meas: ita ut in texto graeco plane distinguantur tam agnos quam oves*” (M 52,122 D).

“amar” (vv. 15-17: ἀγαπᾶω; φιλεῖω)¹³⁰; “apascentar” (v. 15: βόσκω; v. 16: ποιμαίνω)¹³¹.

As ovelhas mencionadas nos vv. 15-17 são indubitavelmente os fiéis cristãos levados ao rebanho pelos esforços missionários simbolizados na pesca. É muito duvidoso que João pretendesse incluir os missionários na imagem do rebanho. Assim como Mt 16,16b-19, esta passagem se refere às relações de Pedro com a Igreja toda, não à inter-relação entre Pedro e os outros discípulos em matéria de autoridade¹³².

É certo que Pedro exerceu a liderança na Igreja primitiva, como adiante teremos ocasião de demonstrar, mas, seguramente, não se pode concluir do texto de Jo 21,15-17 que lhe fosse reconhecida uma autoridade absoluta. O quarto evangelho insiste em Cristo como o Bom Pastor, a quem o Pai confiou o rebanho, que não poderá ser tomado por pessoa alguma (cf. Jo 10,28-29). Mesmo confiando-as a Pedro, as ovelhas continuam sendo de Cristo¹³³. No mais, a idéia de um poder absoluto na Igreja parece ser diametralmente oposta à eclesiologia joanina¹³⁴.

¹³⁰ Ao nosso entender, os argumentos apresentados para interpretar de modo diferente os dois verbos, se derrubam quando se considera que a afirmação “o Pai ama o Filho” é expressa com verbos diferentes em Jo 3,35 (ἀγαπᾶ τὸν υἱόν) e 5,20 (φιλεῖ τὸν υἱόν).

¹³¹ A diferença entre ambos também foi alegorizada: “*Et ille alter textus: Pasce agnos meos, pasce oves meas, certissime et clarissime continet supremam auctoritatem nom solum in regendo, sed etiam in docendo universam ecclesiam: nam verbo pasce non solum latine, sed etiam biblicis linguis significat utrumque. Etsi praeterea in uno versus dicatur graece ποιμαίνε, id est pasce cum auctoritate, rege; in alio versu dicitur βόσκε, et bis dicitur βόσκε; id est cibum praebe, cibum doctrinae praebe, et proinde iste textus clarissime continet non solum auctoritatem regendi, gubernandi, sed etiam docendi universum gregem*” (Leahy M 52,165 D).

¹³² BROWN, R. E. *The Gospel according to John II*. p. 1116. “*La spiegazione proposta dall’esegesi patristica e più tardi da teologi cattolici, secondo cui in questo passo son soltanto i fedeli nel loro insieme, ma specialmente gli altri discepoli vengono subordinate a Pietro, non trova aggancio nel testo (magari nella distinzione tra ‘agnelli’ e ‘pecore’)*” (SCHNACKENBURG, R. *Il Vangelo di Giovanni III*. Brescia: Paideia Editrice, 1981, p. 607).

¹³³ Oportuna a paráfrase de S. Agostinho a Jo 21,17 (*In Joh. 123,5*): “*Si me diligis, non te pascere cogita: sed oves meas, sicut meas pasce, non sicut tuas; gloriam meam in eis quaere, non tuam; dominium meum, non tuum; lucra mea, non tua*” (SANTO AGOSTINHO, *Obras de San Augustin XIV*. Madrid: BAC, 1965, p. 623).

¹³⁴ Cf. os estudos de BROWN, *Las Iglesias que los Apóstoles nos dejaron* (tradução de Pedro Jaramillo). Bilbao, Descleé de Brouwer, 1998, p. 113-136; BROWN, *A Comunidade do Discípulo Amado*. São Paulo: Paulus, 2006⁵.

Deve ainda ser mencionado outro clássico texto petrino, **Lc 22,31-32**, mencionado no capítulo IV da *Pastor aeternus*, a propósito do magistério infalível do Romano Pontífice:

Esta sé de Pedro permanece sempre imune de todo erro, segundo a promessa divina de nosso Senhor e salvador ao príncipe de seus discípulos: ‘Eu orei por ti, a fim de que tua fé não desfaleça. Quando te converteres, confirma os teus irmãos’ (Lc 22,32)¹³⁵.

Introduzido nas discussões conciliares sobre a infalibilidade pontifícia, parece ter sido o texto “petrino” mais invocado no Concílio I. Com efeito, após ser citado no voto de Giuseppe Cardoni¹³⁶, consultor da Comissão teológica preparatória do Concílio e retomado nas discussões que se seguiram¹³⁷, esteve presente na adição *De Eccl. XI adit*¹³⁸ e nas versões seguintes, até o texto final¹³⁹. Foi, também, abundantemente citado, quer pelos Padres infalibilistas¹⁴⁰, quer por seus opositores¹⁴¹.

Mesmo sendo o texto de Lc 22,31-32¹⁴² uma das fundamentações clássicas do primado, dele não se pode deduzir, como já dissemos das demais passagens analisadas, a afirmação de um poder absoluto na Igreja. Também é bastante significativo que Lc 22,31-

¹³⁵ PA 4 (COD 816).

¹³⁶ Ver: Conc. Vat. Studia praevia. comm. dogmatica I, in BETTI, U. *La costituzione dommatica...*, p. 45.

¹³⁷ Cf. M 49,668 B-669 B

¹³⁸ M 51,702 A.

¹³⁹ Esquema particular sobre o Romano Pontífice (M 52,7 B); Esquema reformado na 85ª Congregação geral (M 52,1240 C) e *Pastor aeternus* (COD 816).

¹⁴⁰ Cf. Francesco Zunnui *Casula* (M 51,1022 C-1024 B); Martin John Spalding (com mais seis bispos americanos: M 51,1049 B-C); Augusto Guidi (M 51,1028 D-1029 A).

¹⁴¹ James Rogers (M 51, 1049 D-1050 A); Karl Joseph von Hefele (M 51, 982 A-983 A); Friedrich von Schwarzenber (M 51, 983 B-C); Thomas-Louis Connolly, Jacques Ginoulhiac e Jean-Pierre Bravard (M 51, 1043 A-C); Giovanni Pietro Losana (M 51,1055 A-B); Félix Dupanloup (M 51,994 D-996 A); Peter Richard Kenrick (M 51,1069). John Augustine Vérot, afirmou que o texto, ao invés da infalibilidade, prova o contrário, que Pedro e seus sucessores podem errar e depois converter-se: “*Argumenta in schemate adducta nihil probant. /.../ Non textus Rogavi pro te... nam omnes admittet fidem non deficere in sede apostolica, errore momentaneo mox correcto; et verba quae sequuntur: Et tu conversus... ostendunt sicut Petrum, ita et successores eius posse errare et converti*” (M 51,1007 C).

¹⁴² Para estudo da pericope, cf. BOVON, François. *El Evangelio según Lucas IV*. Salamanca: Sígueme, 2010, pp. 209-330; FITZMYER, Joseph A. *El Evangelio según San Lucas IV*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2005, pp. 352-377.

32 seja precedido da palavra de Jesus sobre o serviço e da apresentação do Filho do Homem como servidor (cf. Lc 22,24-27) que adiante termos ocasião de analisar.

2.1.2. Os limites da autoridade de Pedro segundo o NT.

Certamente não se pode compreender a missão do apóstolo Pedro limitando-se apenas aos “textos petrinus” citados pela *Pastor aeternus*. É o conjunto do Novo Testamento, bem como as atividades do apóstolo que devem ser considerados quando se propõe estudar o ofício petrino e os limites que lhe foram impostos.

2.1.2.1. Os limites de toda autoridade eclesial.

Há, evidentemente, uma grande diferença entre o papel ocupado por Pedro após a ressurreição, e conseqüente ausência física de Jesus, daquele por ele ocupado durante o ministério pré-pascal do Senhor. Como neste período não é possível afirmar, propriamente falando, uma liderança de Simão Pedro em relação aos demais discípulos¹⁴³ (tal liderança cabia ao próprio Jesus), a análise deve se voltar para as palavras de Jesus referentes

¹⁴³ « Au témoignage de la tradition évangélique tout entière, Pierre occupe une place particulièrement représentative parmi les disciples de Jésus. *Mais ceci ne veut pas dire que, du vivant de Jésus, il ait joué à l'égard des autres disciples le rôle de chef. Il apparaît plutôt, en toutes circonstances, comme leur porte-parole, leur représentant, en bien comme en mal. Jamais il ne leur confie de mission au nom de Jésus et nulle part nous n'entendons dire qu'il en ait reçu la charge pour le temps de la vie terrestre du Maître. Là où Jésus lui impose des obligations particulières envers les frères (Mat. 16.16ss ; Luc 22.31-32 ; Jn. 21.15ss), il est question chaque fois de l'avenir, du temps postérieur à la mort de Jésus. La tradition évangélique a donc faire une distinction entre la position de Pierre avant la mort de Jésus et après elle* » (CULLMANN, Oscar, *Saint Pierre...*, p. 25). « *Au témoignage des sources dont nous disposons, la mort et la résurrection de Jésus ont radicalement modifié la situation de Pierre, et ceci sous deux rapports : Premièrement, Pierre ne joue seulement le rôle de représentant qui avait été le sien jusque-là ; du fait de l'absence physique du Seigneur, il ne vient tout naturellement à conduire la petite communauté formée par disciples /.../ Deuxièmement, c'est en vertu d'un ordre formel que Pierre occupe désormais sa position particulière* » (ibid. p. 28). Ainda: “*A preferência de Simão Pedro como porta-voz do grupo dos discípulos, que emerge em diversas passagens dos evangelhos, pode refletir duas coisas: de um lado, o papel que adquire após a Páscoa; de outro, o respeito que gozava como primeiro vocacionado*” (GNILKA, Joachim. *Pedro e Roma* p. 64).

autoridade em geral e o modo como deve ser exercida na Igreja, dentro da qual a autoridade apostólica de Pedro está obviamente incluída. Existem, com efeito, palavras de Jesus que se referem ao exercício da autoridade na comunidade eclesial, por Ele constituída.

O teólogo americano John Mckenzie, em seu estudo bíblico sobre a autoridade na Igreja, afirma que “*Jesus não deixou instruções sobre como a Igreja deve ser governada. Mas /.../ deixou instruções sobre como a Igreja não deve ser governada, isto é, de acordo com o modelo do poder secular*”¹⁴⁴. Entre as formas de governos a serem evitadas estariam a do Estado absoluto e a da chefia religiosa do judaísmo¹⁴⁵.

No que se refere à primeira, Mckenzie invoca o texto sinótico de Mc 10,41-45 (// Mt 20,24-28 e Lc 22,24-27¹⁴⁶):

Sabeis que os que são considerados chefes das nações as dominam, e os seus grandes fazem sentir seu poder. Entre vós não deve ser assim. Quem quiser ser o maior entre vós seja aquele que vos serve, quem quiser ser o primeiro entre vós seja o escravo de todos. Pois o Filho do Homem não veio para ser servido, mas para servir e dar a vida em resgate por muitos” (Mc 10,42b-45).

Trata-se de um apoftegma, acrescentado por Mc 10,42-45 (seguido por Mt 20,25-28) ao relato didático (originalmente diálogo de súplica) do pedido dos filhos de Zebedeu¹⁴⁷ e que

¹⁴⁴ MCKENZIE, John L. *Authority in the Church*, New York: Sheed and Ward, 1966, p. 32.

¹⁴⁵ MCKENZIE, John L. *Authority in the Church*, p. 31.

¹⁴⁶ O autor tem preferência pela versão lucana, cf. *ibid.* p. 30.

¹⁴⁷ Em Lc 22,24-27 (texto preferido por McKenzie, *oc.* p.30) o *loghion* parece ter seguido uma tradição paralela: “*Puesto que resulta imposible derivar Lc 22 de Mc 10 y viceversa, será aconsejable considerar ambas piezas como dos conformaciones diversas de una tradición existente con anterioridad*”. (GNILKA, Joachim. *El Evangelio según San Marcos II*, [tradução de Victor A. Martinez de Lopera], Salamanca: Sigueme, 2005⁵, p. 115).

confere um caráter paradigmático à narração toda. A regra comunitária (vv.42b-44), que representa um desenvolvimento da regra da humildade de (Mc) 9,35, contrapõe ao senhorio neste mundo o serviço na comunidade dos discípulos. Na parte positiva, expressa em forma de paralelismo, apresenta o típico estilo normativo dos períodos hipotéticos com prótase relativa e apódose ao imperativo¹⁴⁸:

No v. 42b trata do tema da autoridade deste mundo, apresentando-a com uma imagem bastante negativa: os líderes (οἱ δοκοῦντες ἰσχυροί, “aqueles que são considerados/valem como regentes sobre os povos”¹⁴⁹ oprimem os povos com o seu domínio (κατακυριεύουσιν, “ser senhor sobre, dominar com violência sobre, oprimir”¹⁵⁰), ou por meio de seus dignitários (κατεξουσιάζουσιν, “os que abusam do poder/cargo oficial que detém sobre alguém”¹⁵¹).

A esta imagem negativa vem oposta, primeiramente, a constatação formal que na comunidade dos discípulos de Jesus, na Igreja, não é assim ou não deve ser assim¹⁵². ‘Entre vós’ (ὁ μὴ ὑμεῖς) se torna uma expressão-guia,

¹⁴⁸ PESCH, Rudolf. *Il Vangelo di Marco. Parte seconda*. Brescia: Paideia Editrice, 1982, p. 238. Embora Mckenzie argumente partindo principalmente de Lc (cf. *oc.* p. 30), preferimos o texto de Mc, de maior verossimilidade histórica. “En (Mc) 9,35 encontramos un texto paralelo a las sentencias sobre la grandeza y primacia, pero el paralelo más importante es Lc 22,24-27, un pasaje que forma parte de la narración de la pasión; el breve elemento narrativo de este texto se reduce a las palabras «también comenzó entre ellos una discusión sobre quién de ellos parecía ser el mayor» (cf. Mc 9,34). Es probable que Jesús instruyese a sus discípulos en varias ocasiones, pero Mc 10,41-44 y Lc 22,24-27 parecen ser duplicados, en cuyo caso surge el problema de qué contexto sea el original. Diversas consideraciones nos inclinan a favor de Mc 10,41-44. La alusión a «los Diez» une estrechamente este relato con 10,35-40, lo que sería difícil de explicar si Marcos no siguiese una tradición. Además, en contra lo que se ha dicho, es natural que los vv. 41-44 sigan 25-40: es natural que después de una pretensión de primacia, Jesús instruya a sus discípulos sobre la grandeza y el servicio. Además a este respecto no puede decirse lo mismo de Lc 22,24-27. Es natural que en un discurso pronunciado después de la Cena se toque el tema del servicio (22,27), pero nos es verosímil que después de ella se discuta sobre quién es el mayor (22,24)” (TAYLOR, Vicent, *Evangelio según Marcos*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979, 529-530).

¹⁴⁹ HAUBER, Wilfrid e VON SIEBENTHAL, Heinrich. *Nova Chave Linguística do Novo Testamento Grego* (tradução de Nélio Schneider), São Paulo: Targumim/Hagnos, 2009, p. 341. O mesmo termo é aplicado à autoridade eclesial em Gl 2,2.6.9.

¹⁵⁰ Ibid. Na 1ª Carta de Pedro (5,3) os anciãos são especificamente exortados para não agirem como κατακυριεύοντες.

¹⁵¹ Ibid. “Risuoano comunque nei due verbi, ‘la violenza, l’abuso, l’egoismo dei dominatori, che non aspirano in primo luogo al bene dei loro popoli, bensì ad aumentare la loro potenza a danno di questi” (PESCH, Rudolf, *Il Vangelo di Marco*, p. 247).

¹⁵² “ὁ μὴ ὑμεῖς δὲ ὅστις ἴσχυροί μὴ ὑμεῖς mas entre vós não é assim (conforme o contexto [v. var.]) = entre vós, porém, não deve ser assim” (HAUBER, Wilfrid e VON SIEBENTHAL, Heinrich, *Nova Chave Linguística*

repetida três vezes, com a qual também a velha regra da humildade (cf. 9,35) se torna uma regra da comunidade: quem quer ser grande na comunidade deve ser o seu servo, quem deseja ser o primeiro, deve ser o servo de todos¹⁵³.

Mas tampouco o modelo da Sinagoga, a chefia religiosa do judaísmo, é adequado para a comunidade de Jesus¹⁵⁴. A propósito desta, McKenzie cita o discurso de Mt 23,1-36 no qual, segundo ele, através de condenações aos “escribas e fariseus” Jesus condena todo exercício autoritário da autoridade eclesial. A análise exegética do texto, bastante complexo, ultrapassa os limites deste trabalho. Pode-se, porém, afirmar que, mesmo se tratando de um discurso elaborado por Mateus com base em Mc 12,37-40 e textos da conhecida “fonte Q”¹⁵⁵, é bastante provável que alguns dos *logia* remetam à *ipsissima vox Jesu*. Dentre estes pode-se destacar a proibição do uso dos títulos rabínicos:

Quanto a vós, não vos permitais que vos chamem “Rabi”, pois um só é o vosso Mestre e todos vós sois irmãos. A ninguém na terra chameis “Pai”, pois só tendes o Pai Celeste. Nem permitais que vos chamem “Guias”, pois um só é o vosso guia, Cristo (Mt 23,8-10)¹⁵⁶.

do Novo Testamento Grego, p. 341). Quanto a variante textual ver Vicent Taylor: “Lucas (22,26) escribe □με□ς δ□ ο□χ□ ο□τω□ς. No es extraño que el presente □σtiv, que es un distintivo, haya sido sustituido por el futuro en A C³, en muchos manuscritos minúsculos y versiones” (TAYLOR, Vicent, *El Evangelio de Marcos*, p. 531).

¹⁵³ PESCH, Rudolf, *Il Vangelo di Marco*, p. 248.

¹⁵⁴ Ver, porém, a posição mantida por Raymond BROWN: “A Pedro e a los discipulos se les concede el poder de atar y desatar, expresión claramente rabínicas. Algunos han afirmado que, consciente o inconscientemente, Mateo considera a Pedro como el gran rabino de la iglesia, a pesar de que nunca aparezca designado así. La imagen de las llaves del reino, dadas a Pedro (cf. 16,19) tiene sus raíces en Is 22,22, donde expresan el poder del primer ministro en el reino davídico, el que controla el acceso al rey. Todos estos son ejemplos del poder otorgado por Jesús, que demuestran con claridad que la Iglesia de Mateo tiene un fuerte sentido de la organización y de la autoridad. Lo que explica muy bien por qué a Mateo (cf. 23,8-11), le cuesta prohibir el uso de títulos rabínicos (rabí, padre, maestro) Son muchas las características de la autoridad judía que la iglesia de Mateo toma de la sinagoga y/o de la escuela de Jamnia, expresión de la mezcla entre lo nuevo y lo antiguo. Por eso, el sabio cristiano que escribe este evangelio, ha de poner mucho cuidado en no introducir en la iglesia el espíritu de los fariseos” (BROWN, Raymond, *Las Iglesias que los apóstoles nos dejaron*, Bilbao: Descleé de Brouwer, 1998, p. 181).

¹⁵⁵ Para uma análise mais pormenorizada, cf. LUZ, Ulrich, *El evangelio según san Mateo III*, pp. 380-474.

¹⁵⁶ Joachim Jeremias, após analisar longamente várias hipóteses de interpretação de Mt 23,9, conclui: “«No tenéis que llamar a nadie en la tierra padre vuestro, porque vuestro Padre es el del cielo». ¿No resulta algo extraño prohibir a los discipulos que utilicen una fórmula de urbanidad que pertenece a la vida corriente y que no tiene nada de chocante? Esta impresión desaparece cuando se descubre el colorido especial que

Mesmo quando não se acolhe as posições mais radicais de McKenzie, permanece clara a impossibilidade de fundamentar nas palavras e ações de Jesus a legitimação de uma autoridade ilimitada na Igreja. O Ressuscitado dentre os mortos é o *Kyrios* (cf. At 2,36), a quem foi dada toda autoridade no céu e na terra (Mt 2818), mas a autoridade daqueles que agem em seu nome é sempre limitada.

2.1.2.2. Os limites da autoridade de Pedro na Igreja apostólica.

Quanto ao ministério exercido pelo apóstolo Pedro após a ressurreição do Senhor, existe amplo consenso entre os autores acerca de sua posição de liderança na Igreja apostólica¹⁵⁷. Tal liderança pode se perceber na comunidade de Jerusalém, Igreja-mãe e centro do judeu-cristianismo, nas missões cristãs junto aos judeus e, de certo modo, na missão junto aos gentios.

Ainda que em razão de seu caráter apologético, a carta aos gálatas seja fortemente marcada pela visão subjetiva de Paulo, ela continua sendo um documento contemporâneo significativamente importante para o conhecimento da vida e atuação do apóstolo Pedro no período apostólico. A menção feita a Pedro (Cefas) em 1,18 sugere que ele fosse “*o cristão mais importante em Jerusalém ao tempo da primeira visita de Paulo, ao menos para o*

toma el término abba en la oración de Jesús. Sólo entonces puede comprenderse que Jesús quiera retirar esa denominación de todo uso profano. Y esto quiere decir igualmente que nuestro loghion tiene todas las oportunidades de ser auténtico” (JEREMIAS, J., *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 2005⁶, p. 51). A Bíblia de Jerusalém vê na advertência de Mt 23,10 uma possível alusão aos essênios: “*É possível que Jesus aluda ao chefe religioso da comunidade de Qumrã, o ‘Guia justo’, comumente chamado ‘mestre de justiça’*” (nota “e” a Mt 23,10).

¹⁵⁷ Exegetas de diferentes confissões cristãs o admitem. A título de exemplo: “*Simão Pedro era o primeiro na comunidade. Isso é bastante indiscutível. Era seu líder*” (GNILKA, Joachim, *Pedro e Roma*, p. 64); ver ainda LUZ, Ulrich. *El Evangelio según San Mateo II*, p. 615.

objetivo de obter informações sobre Jesus”¹⁵⁸. Também a apresentação de seu nome, feita na mesma carta, como um dos “*notáveis tidos como colunas*” (Gl 2,9), indica, ao menos, que na época da epístola Pedro era reconhecido na Igreja da Galácia como autoridade da Igreja de Jerusalém.

A carta aos gálatas atesta também a notável atividade missionária de Pedro junto aos judeus (2,7-9)¹⁵⁹, a ponto de ser considerado como que o representante dessa missão: “*a mim fora confiado o evangelho dos incircuncisos como a Pedro o dos circuncisos – pois aquele que operava em Pedro para a missão dos circuncisos operou também em mim a favor dos gentios*” (Gl 2,8-9).

Mesmo admitindo-se que os Atos dos Apóstolos, escritos após a morte de Pedro, sejam mais apropriados para expressar a consciência da Igreja ao final do séc. I, que a transmitir informações históricas referentes ao período apostólico propriamente dito, é certo que o autor utiliza fontes mais antigas, pelo que também os Atos se constituem num testemunho significativo da importância que se reconhecia a Pedro e de sua ligação com a Igreja de Jerusalém¹⁶⁰. Os Atos dos Apóstolos atribuem ao discurso de Pedro no dia de

¹⁵⁸ BROWN, *Peter in The New Testament*, p. 31. O texto pode ser interpretado de diferentes modos conforme se entenda o verbo usado por Paulo “ἵστορησαί aor. inf. ἵστορησάω visitar (com propósito de conhecer); tomar conhecimento” (HAUBER, Wilfrid e VON SIEBENTHAL, Heinrich, *Nova Chave Linguística do Novo Testamento Grego*, p. 1082). “*The verb can mean: ‘to visit, to get to know, to inquire about, to gather information (from someone)’. There are reasons for thinking that the last meaning is appropriate in Gal 1:18: namely, that it was on this occasion that Paul gained some of his detailed knowledge about Jesus, e.g., perhaps the tradition that the risen Jesus has appeared to Cephas. Nevertheless, it may be too strong to state that getting information from Cephas was the purpose of Paul’s first journey to Jerusalem after his conversion. Is it possible that a combined or double meaning of historēsai best expresses Paul’s compressed meaning: he went up to Jerusalem to visit Cephas (along with those others who were apostles before Paul –: 1:17) and in the course of this visit he got information about Jesus from Cephas?*” (BROWN, *Peter in The New Testament*, pp. 23-24, nota 52). Conforme James Dunn, Paulo “*subió a Jerusalén, tres años después de su conversión, precisamente con el objetivo de ‘conocer a Cefas’, es decir, entrar en contacto con él e formarse un juicio sobre su persona*” (DUNN, James. *El Cristianismo en sus comienzos II/I Comenzando desde Jerusalén* (tradução de Serafin Fernández Martínez). Estella: Editorial Verbo Divino, 2009, p. 255). “*El significado básico de historēō es ‘inquirir en (o sobre, o de): /.../ Cuando el objeto es personal no se puede descartar la idea de un saber que incluye un conocer acerca de, un conocimiento que permite emitir una opinión o un juicio informado sobre la persona y su importancia*” (Ibid. nota 193).

¹⁵⁹ “*Con l’espressione ho gàr energhēsas Petrō eis apostolēs tēs peritomēs [Gl 2,8] Paolo testimonia i successi missionari incontestati e certamente notevoli di Pietro*” (PESCH, R. *Simon Pietro*, p. 113)

¹⁶⁰ “*En lisant le livre des Actes, on constate que, sans aucune doute possible, Pierre occupait dans la toute première Église de Jérusalem une place particulière*” (CULLMANN, *Saint Pierre*, p. 28).

Pentecostes a conversão de três mil pessoas (At 2,41), número ampliado para cinco mil, contando apenas os homens (At 4,4), na ocasião de seu discurso após a cura do paralítico. O mesmo livro fala de viagens missionárias de Pedro (“*que se deslocava por toda a parte*” At 9,32) à cidade benjaminita de Lida (Lod, ao noroeste de Jerusalém) e a Joazebo, onde, graças aos prodígios por ele realizados, “*todos os habitantes de Lida e da planície de Saron se converteram ao Senhor*” (At 9,35). A afirmação que Pedro “*desceu também junto aos santos que moravam em Lida*” (At 9,32) permite ainda supor que a viagem tivesse, além da conotação missionária, uma finalidade de apoio e/ou inspeção junto às Igrejas que *gozavam de paz em toda a Judéia, Galiléia e Samaria* (cf. At 9,31)¹⁶¹.

No que se refere a missão, Pedro representa um papel de mediação e de passagem da pregação aos judeus à missão junto aos gentios¹⁶². A esse respeito deve-se recordar o destaque que lhe é dado no episódio do batismo de Cornélio, um dos textos dos mais significativos dos Atos dos Apóstolos. Recordação histórica ou criação da teologia lucana¹⁶³, o relato pretende justificar com uma ação precedente de um dos Doze, o principal deles, Simão Pedro¹⁶⁴, o batismo dos gentios e a comunhão de mesa com eles, praticada na comunidade de Antioquia (cf. Gl 2,12, onde a questão adquire particular

¹⁶¹ “*Giustamente osserva H. Conzelmann: «Il viaggio non serve alla missione, ma all’ispezione»; Pietro agisce in occasione di un viaggio ispettivo, che intraprende come responsabile della missione fra i giudei, anche come missionario*” (PESCH R. *Simon Pietro*, p. 120).

¹⁶² “*Cabe señalar en todo caso que Pedro, el misionero de Israel y posteriormente de los paganos, desempeñó probablemente con frecuencia, en lo eclesial, un papel mediador, y quizá influyó menos con su propio rango que con su función de puente entre el judeocristianismo y el paganocristianismo. Representó armónicamente, en cierto modo, el camino del evangelio desde Israel a los paganos*” (LUZ, Ulrich, *El Evangelio de Mateo II*, p. 616).

¹⁶³ Muito se discute em relação ao tema, principalmente em razão da inconciliabilidade dos dados apresentados por Gl 2,1-14 com At 15,1-35. Para exegese de At 9,43-11,18 ver SCHNEIDER, Gerard. *Gli Atti degli Apostoli II*. Brescia: Paideia, 1986, pp. 69-110; RIUS-CAMPS, Joseph; READ-HEIMERDINGER, Jenny. *El Mensaje de los Hechos de los Apóstoles en el Códice Beza I*. Estella: Editorial Verbo Divino, 2004, pp. 570-657. Para um estudo acerca do papel de Pedro no evento, ver em Brown, *Peter in the New Testament*, pp. 43-45; RIUS-CAMPS, Joseph, La figura de Pedro en la doble obra lucana, in MONASTERIO, Aguirre, *Pedro en la Iglesia Primitiva*, Estella: Editorial Verbo Divino, 2002, pp. 76-88; PESCH, Rudolf. *Simon Pietro*, pp. 142-146.

¹⁶⁴ “*According to Luke’s conception such a major step as the mission of the Gentiles had to be work of the Twelve; and so, one of the Twelve, indeed the most prominent, is described as converting a Gentile under divine guidance*” (Brown, *Peter in the New Testament*, p. 44)

importância à luz do famoso incidente mencionado em Gl 2,11-14, que adiante teremos ocasião de analisar) e admitida no “concílio de Jerusalém” (cf. At 15,20).

Diante do exposto, pode-se concluir com segurança que,

enquanto Paulo sabe claramente ser enviado aos gentios, reúne e mantém unido sob sua autoridade o vasto campo missionário da gentilidade, enquanto Tiago exerce seu ministério entre os judeus-cristãos, encontramos Pedro em ambos os lados, a modo de elo, unindo-os entre si. Sem dúvida, estamos aqui diante de um fato decisivo: em contraste com Paulo e Tiago, Pedro não pertence diretamente a nenhum dos dois grandes grupos do Cristianismo primitivo, mas está acima de ambos. Aí se reside a característica peculiar e distintiva de sua posição¹⁶⁵.

Os dados fornecidos pelas Sagradas Escrituras não permitem, porém, afirmar a existência de uma autoridade petrina exclusiva e ilimitada, antes, mostram a autoridade de Pedro sendo exercida num contexto coordenação e colegialidade junto a outras autoridades que, nas questões de principal importância, eram sempre levadas em conta.

Uma dessas autoridades era Tiago, o irmão do Senhor¹⁶⁶, que ocupou lugar proeminente na Igreja de Jerusalém¹⁶⁷ e em todo ambiente judeu-cristão dependente dela.

¹⁶⁵ RATZINGER, Joseph, *Das neue Volk Gottes: Entwürfe z. Ekklesiologie*. Düsseldorf: Patmos, 1969, pp. 114-115. Ver ainda: “Pedro llegó a ser el personaje fundamental geográficamente en toda la Iglesia y no sólo localmente en Siria o en Roma, y teológicamente en todos los ámbitos del cristianismo, no sólo en el judeocristianismo. Hay aquí una relativa diferencia respecto a otros personajes fundamentales, como Pablo o Santiago, el hermano del Señor. Lo peculiar en la imagen postapostólica de Pedro es que éste pasa a ser incuestionablemente la figura principal de toda la Iglesia. Así lo ven, no sólo Mateo sino también Jn 21, 15-17 y los Hechos de los apóstoles” (LUZ, Ulrich. *El Evangelio de Mateo II*, p. 615).

¹⁶⁶ Sobre a figura e a autoridade de Tiago, irmão do Senhor, ver LÉON AZCÁRATE, Juan Luis de, *Santiago, el hermano del Señor*. Estella: Editorial Verbo Divino, 2011; PESCH, Rudolf, *Simon Pietro*, pp. 123-133; BAGATTI, Belarmino, *A Igreja da Circuncisão*. Petrópolis: Vozes, 1975, pp. 80-85. Acerca do relacionamento de Pedro com as autoridades da Igreja de Jerusalém, ver especialmente Brown, *Peter in New Testament*, pp. 45-49. Após apresentar diferentes interpretações possíveis dos textos dos Atos, o autor conclui: “Whichever option one selects as best meeting the evidence, one should remember that Peter still had a position that James did not have – Peter was one of andi, indeed, ranked first among the Twelve. But James had a position that Peter did not have – James was ‘the brother of the Lord’” (p. 49).

¹⁶⁷ A tradição irá fazer dele o “primeiro bispo de Jerusalém”: cf. Eusébio de Cesaréia, (Hist. Ecl. IV 5,3) e as Pseudoclementinas, Homilia II, PG 1,88. “Subsequent church tradition identified other ‘brother of the Lord’ with names on the list of early ‘bishops’ of the Jerusalem, for instance, Simeon, and the Jude (cf. names in Mark 6:3). This identification and the other reports about the important role of ‘relatives of the Lord’ in the early church (see Eusebius, III, 11, 20 and 32) have given rise to the idea that the leadership of the

É possível que tal posição tenha sido conquistada quando Pedro, em razão da perseguição de Herodes Agripa I, teve de deixar a cidade (cf. At 12,17, onde a autoridade de Tiago é dada como suposta). Certamente é excessivo afirmar, como faz Cullmann, que a ordem dos nomes apresentada em Gl 2,9, “*Tiago, Cefas e João*” (melhor atestada, apesar das variantes¹⁶⁸), indique que Pedro, quando passou a se dedicar exclusivamente à missão, tenha ficado submetido à autoridade de Tiago¹⁶⁹. Apenas o judeu-cristianismo, separado da grande Igreja e convertido em seita, atribuída, como modo de se justificar, tal superioridade

Jerusalem church was a type of ‘caliphate’, i.e., that it was passed on to the blood relatives of the prophet” (Brown, Peter in New Testament, p. 47). Conforme Eusébio (HE IV 22,4) Heseqipo afirma que Simão foi escolhido como “segundo bispo [de Jerusalém] porque era primo do Senhor (□νεψι□ν το□ κυρίου)”.

¹⁶⁸ “*We accept this as the best textual reading of the verse. Variants include: ‘James and John’ (Alexandrinus); ‘James Peter and John’ (Papyrus 46); and significantly ‘Peter, James and John’ (Western witnesses, including D, G, Old Latin, Marcion, Ambrosiaster), a reversed order that reflects ‘the desire of maintain the precedence of St Peter’” (BROWN, Peter in The New Testament, p. 31). “Le texte qu’on désigne par D, en particulier, place ici Pierre avant Jacques. Etant donné que la variante la plus difficile doit, par principe, être considérée comme la plus ancienne, celle de D est certainement secondaire. Car on conçoit qu’on ait par la suite été choqué de voir Jacques cié avant Pierre. [On notera également que D emploie ici le nom de Πέτρος, et pas celui de Κηφᾶς, usuel chez Paul. Il pourrait là une deuxième raison de suspecter son texte, car cette forme figure dans le versets 7 et 8 a pu extraite. Mais p⁴⁶ qui, lui, met Jacques en tête de liste, a également Πέτρος” (CULLMANN, Saint Pierre..., p. 36, e nota 3). “En effect, le recite que Paul fait em Gal. 2.1 ss de cette conférence donne à penser que Jacques, frère du Seigneur, avait pris em main la direction de l’Eglise dès une date antérieure. Car Paul, en racontant comment on convint à Jérusalem de séparer la mission auprès des païens de celle auprès des Juifs, attribue indirectement à Jacques le premier rang parmi les « colonnes ». D’après la plupart des manuscrits ancien, il énumère en effect les « colonnes » dans l’ordre suivant : Jacques, Céphas, Jean. Il peut s’agir d’un hasard. Mais l’ordre adopté n’est pas sans importance, dans un texte come celui-ci où l’autorité respective des divers négociateurs doit avoir signification” (CULLMANN, Saint Pierre...p. 36). Não é certo, porém, que a ordem dos nomes tenha este significado; Tiago pode ter sido nomeado em primeiro lugar porque representava a linha judaico-cristã (ver BROWN, Peter in the New Testament, p. 31; o autor cita H. Conzelmann), ou por gozar de especial consideração dos judaizantes gálatas (ver LÉON AZCÁRATE, Juan Luis de. *Santiago, el hermano del Señor*, p. 29); ou ainda o nome de Cefas pode aparecer no meio porque o centro do quiasmo é um lugar de honra (ibid.; o autor cita J. Blich).*

¹⁶⁹ “*Pierre, de son cote, était alors à la tête de l’œuvre missionnaire judéo-chrétienne, elle-même placée sous la dependance de Jérusalem. /.../ En sa qualité de chef de la mission judéo-chrétienne, Pierre reste dépendant de Jérusalem. C’est ce qui explique qu’il ait eu à craindre les « gens de Jacques » et qu’il ait dû « dissimuler » à cause d’eux (Gal. 2.12)” (CULLMANN, Saint Pierre...p. 37). “Pierre n’a dirige que l’Eglise-mère – e pendant les premiers temps seulement. En effect, à peine aura-t-il posé le fondement de ce ministère de direction qu’il le cédera . Un autre personnage, Jacques, assumera ce ministère à Jerusalem, tandis que Pierre se consacrerá entièrement à son œuvre missionnaire, dans laquelle il sera le subordonné de Jacques. Cette subordination ultérieure de Pierre à Jacques est un fait important à tous les égards. Elle nous rappelle tout d’abord que, si Pierre a dirigé l’Eglise, cette activité de l’apôtre n’a pas pour nous d’autre sens que d’être un point de départ” (CULLMANN, Saint Pierre...p. 202). A afirmação de Cullmann supõe que um dirigente local detivesse autoridade sobre toda Igreja, o que nos parece anacrônico para o período apostólico.*

a Tiago¹⁷⁰. Porém, o famoso “incidente de Antioquia” (Gl 2,11-14)¹⁷¹ parece atestar suficientemente que a posição de Tiago era levada bastante em conta na Igreja Primitiva.

Os fatos podem ser resumidos como segue: a comunidade de Antioquia, fundada por judeu-cristãos helenistas (cf. At 11,19), iniciara a prática do anúncio do Evangelho aos gentios, aos quais admitiam à fé cristã sem a exigência da prévia circuncisão (cf. At 11,20)¹⁷². Tal atitude despertou a oposição de alguns membros da Igreja de Jerusalém¹⁷³. A comunidade decidiu mandar a Jerusalém Paulo, Barnabé e outros, para resolverem a questão (At 15,2). Em Jerusalém ficou decidido pela legitimidade da missão junto aos gentios, sem precisar impor a estes a circuncisão (Gl 2,9). O acordo não tratou, porém, dos tabus alimentares e nem do tema complexo das relações entre os fiéis de origem pagã e os fiéis de origem judaica. Tal questão era especialmente sentida nas comunidades mistas, como era o caso de Antioquia, onde não tardaram a surgir dificuldades: estando em Antioquia, Pedro tomava refeições (eucarísticas?) com os gentio-cristãos (Gl 2,12); a chegada de “*alguns vindos da parte de Tiago*”, fez com que ele se retraísse e se afastasse do grupo gentio-cristão¹⁷⁴, o que lhe valeu uma censura de Paulo (Gl 2,14)¹⁷⁵.

¹⁷⁰ Tais afirmações são encontradas especialmente nas Pseudo-clementinas, como na Carta de Clemente a Tiago, irmão do Senhor: “*Clemens Iacobo domino episcopo episcoporum, regenti Hebraeorum sanctam ecclesiam Hierosolimis, sed et omnes ecclesias, quae ubique dei providentia fundatae sunt*” (*Epistula Clementis ad Iacobum* 1,1; PG 1,88) e nas *Recognitiones*: “*episcoporum principem*” (I 68,2 PG 1, 1234-1246) e “*archiepiscopus*” (I 73,3s). “*En definitiva, EC I [Epistula Clementis] nos muestra a un Santiago, hermano del Señor, dirigente de la Iglesia judeocristiana de Jerusalén y obispo de los obispos (en un evidente intento de eclesialización de su figura), que gobierna toda la Iglesia. El sucesor de Pedro, Clemente, aunque así no se diga, debe presentar a Santiago sus credenciales como signo de la superioridad de éste*” (LÉON AZCÁRATE, *Santiago, el hermano del Señor*, p. 123). Acerca do papel do papel de Tiago e sua superioridade sobre Pedro conferir também BAGATTI, *A Igreja da Circuncisão*, pp. 80-85.

¹⁷¹ A literatura acerca do famoso incidente é abundante e conhecida. Destacamos: LÉON AZCÁRATE, *Santiago, el hermano del Señor*, p.30-34; KÖSTER, Helmut, *Introducción al Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1988, pp. 615-617.

¹⁷² “*Il racconto lucano è, quindi, del tutto plausibile; e per lo più i critici concordano che la prima deliberta missione ai pagani senza la richiesta della circoncisione ebbe luogo ad Antiochia*” (BROWN, Raymond; MEIER, John P. *Antiochia e Roma. Chiese-madri della cattolicità antica*. Assisi: Cittadella, 1987, p. 47.

¹⁷³ Conforme At 15,1: “*alguns da Judéia*”; conforme At 15,5: “*alguns que tinham sido da seita dos fariseus, mas haviam abraçado a fé*”; segundo Gl 2,4: “*intrusos, falsos irmãos*”.

¹⁷⁴ “*In Gal 2,12 Paolo racconta che Pietro, dopo la venuta da Gerusalemme ad Antiochia di «alcuni da parte di Giacomo», gente proveniente «dalla circoncisione» (cf. At, 11,12) «cominciò a ritirarsi e a tenersi in disparte». L' espressione τε δὲ ἄλλοι, πῶς τελλεν καὶ φῶριζεν αὐτὸν, φοβομένου τοῦ κερτομῆς lascia intendere che Pietro cedette con titubanza alla pressione degli inviati di Giacomo, che*

Porém, o raciocínio dos cristãos de Jerusalém, de certo modo adotado por Pedro, tinha sua razão de ser. Sendo de origem judaica, Pedro estava sujeito às prescrições legais dos judeus. O fato de Paulo não mencionar a solução do conflito sugere que essa lhe foi desfavorável (o que o teria forçado a deixar Antioquia separado de Barnabé, cf. Gl 2,13; At 15,36-40)¹⁷⁶. O incidente parece ter sido a causa de uma segunda reunião em Jerusalém, na qual foram definidas as famosas “cláusulas de Tiago”, (At 15,20)¹⁷⁷.

O principal dentre os apóstolos aparece assim com um comportamento bastante característico do que a tradição iria reconhecer como missão específica do múnus petrino: o cuidado pela unidade da Igreja. Mesmo assim, o episódio não deixa de ser bastante ilustrativo da autoridade que gozava Tiago e de como a posição de outra autoridade eclesial afetava o exercício pastoral do principal dentre os apóstolos.

Também o episódio do batismo de Cornélio, acima citado como indicativo da autoridade de Pedro em relação à missão junto aos gentios, serve também para indicar que a igreja dos Atos não conhecia uma autoridade ilimitada, acima de contestações ou da necessidade de justificar sua conduta. A propósito de nosso estudo é particularmente importante o texto de At 11,1-18, que apresenta Pedro justificando-se perante “os apóstolos e os irmãos que estavam na Judéia” (At, 11,1).

presumibilmente si era visto indotto da alcune «voci riguardanti il modo di vivere nella comunità cristiana antiochena a inviare ad Antiochia alcuni membri della comunità per controlar la veridicità di tali voci» [Mussner, Der Galaterbrief, 139]. Gli inviati di Giacomo avranno ricordato a Pietro l'accordo di Gerusalemme e il suo dovere particolare, in qualità di missionario per i giudei, di rendere possibile ai giudeo” (PESCH, Simon Pietro, 155-156).

¹⁷⁵ “Pablo mantenía que las leyes sobre alimentos no obligaban a los gentiles, evidentemente Pedro estaba de acuerdo con esto, sin embargo, rechaza el ejercicio de estas libertades cuando el asunto daba señales de originar disensiones con Santiago y la congregación de Jerusalén. Pablo condena el proceder de Pedro tachándole de negar «la verdad del evangelio» (Gal 2,14). Sin embargo me pregunto si Pablo hubiese visto el asunto con tanta dureza de no haber sido porque ceder a la presión de los seguidores de Santiago implicaba perder su propia identidad, es mucho más sutil sobre las concesiones pastorales que aparecen en 1 Co 8 donde su prestigio no está en juego. En consecuencia, me pregunto si la postura de Pedro en Antioquia no fue la más sabia” (BROWN, Las Iglesias que los apóstoles nos dejaron, p. 179)

¹⁷⁶ Cf. a nota b At 15,39 da Bíblia de Jerusalém: “É possível que o fundo da separação de Paulo com Barnabé seja a desavença que se produziu entre eles em Antioquia a respeito das refeições comuns, e, portanto a comunhão entre cristãos provindos do judaísmo e do paganismo”.

¹⁷⁷ O relato dos Atos une as duas assembléias que, originalmente, devem ter sido distintas. Pelo que se deduz de suas cartas, Paulo não chegou a conhecer estas cláusulas.

Após os eventos narrados em At 10,23-48, tendo ido Pedro a Jerusalém, “*os que eram da circuncisão*”, cobraram dele explicações¹⁷⁸ em razão de um comportamento que se considerava não permitido. Com efeito, quer se trate do batismo de gentios ou, mais provavelmente (supondo que o episódio tenha ocorrido após os eventos narrados em Gl 2,7-9), da comunhão de mesa com eles (“*entrastes em casa de incircuncisos e comestes com eles!*” At 11,3), o comportamento de Pedro se entendia como uma violação da Lei.

A justificativa dada por Pedro envolve três elementos:

1º) At 11,5-10: invoca primeiramente a inspiração pessoal de Pedro, através de uma visão na qual lhe fala o próprio Jesus (cf. 10,14; 11,8: *Κῶριε*);

2º) At 11,15: a constatação do dom do Espírito concedido aos gentios, comprovada pelos *seis irmãos* ali presentes (At 11,12);

3º) At 11,17: a recordação das palavras históricas de Jesus.

Os Atos estão distantes de uma compreensão de autoridade acima de qualquer questionamento, ou podendo se justificar com apelo apenas à decisão e inspiração próprias: o texto mostra Pedro respondendo às objeções dos irmãos com argumentos suficientes; esses, por sua vez, se antes não rezearam cobrar explicações de Pedro, deixam-se convencer por seus argumentos, e *glorificam a Deus* (At 11,18).

2.1.3. Conclusão.

O estudo apresentado permite concluir que o apóstolo Pedro exerceu na Igreja primitiva um papel de coordenação e liderança que deve ser entendido como resultado de sua especial relação com Jesus em seu ministério pré-pascal. Ele foi um dos primeiros chamados, reconheceu a Jesus como o Messias e, após a Páscoa, além da direção da

¹⁷⁸ διεκρῖνοντο, imperfeito médio δια-κρῖνω, diferenciar; avaliar; médio/passivo aqui πρῖς τινα recriminar alguém, interpelar alguém (HAUBER, Wilfrid e VON SIEBENTHAL, Heinrich, *Nova Chave Linguística do Novo Testamento Grego*, p. 761).

comunidade em Jerusalém, teve importante papel na missão tanto entre os judeus como entre os gentios. Mais tarde, sua importância foi ainda mais consolidada por uma série de escritos que lhe foram atribuídos.

A existência de uma sucessão no ministério de Pedro e, mais ainda, a concretização dessa sucessão no primado dos bispos da igreja de Roma não é, certamente, um dado que se possa deduzir diretamente das Escrituras. Todavia, tampouco é algo que se oponha a elas. Mesmo historicamente condicionada, a doutrina do primado petrino do bispo de Roma representa uma evolução doutrinal que é coerente com o fundamento bíblico da afirmação de um *múnus* petrino na Igreja primitiva, como adiante será possível demonstrar.

Se a existência de um primado petrino é coerente com as Sagradas Escrituras, estas não fornecem elemento algum que justifique a compreensão deste primado como soberania absoluta; antes, tal compreensão é contrária ao modo como o Novo Testamento compreendeu e apresentou a missão do apóstolo Pedro.

2.2. A fundamentação patrístico e histórica da *Pastor aeternus*.

Pretendendo rever os fundamentos da *Pastor aeternus*, após a análise dos “*testemunhos das sagradas Escrituras*” referentes ao ministério e a autoridade do apóstolo Pedro, é necessário averiguar o importante testemunho acerca do primado contido na doutrina dos Padres. Com efeito, o exemplo e os escritos dos Padres já haviam sido invocados como fundamento da doutrina do primado do bispo de Roma, vinte e dois anos antes de iniciar o concílio, por Pio IX, na carta *In suprema Petri*, enviada “às Igrejas separadas do oriente para que voltem à unidade da Igreja Católica”¹⁷⁹. Tal posição era compartilhada pelos Padres do Concílio, o qual já afirmara na *Dei Filius* a não oposição ao “*consenso unânime dos Padres*” como um dos critérios normativos para interpretação das Sagradas Escrituras¹⁸⁰.

Os Padres do Vaticano I, mesmo a três séculos do concílio anterior, tinham consciência que celebravam um concílio ecumênico, inserindo-se numa linha que afirmavam vir desde Nicéia I. Por isso, evidentemente, buscaram nos concílios anteriores sustento e apoio para a doutrina que pretendiam definir. Desse modo, o recurso aos textos conciliares foi marcante no Vaticano I. O recurso aos textos patrísticos, porém, como na *In suprema Petri*, foi bastante limitado e se concentrou principalmente nos debates ligados à infalibilidade papal.

Pretendendo analisar os fundamentos da *Pastor aeternus* para determinar se estes justificam a compreensão do primado como soberania absoluta, o presente trabalho apresentará os textos patrísticos e conciliares invocados no Vaticano I e na carta *In*

¹⁷⁹ PIO XI, Carta “*In suprema Petri*”, sobre a unidade da Igreja, in Documentos da Igreja 6. São Paulo: Paulus, 1999, pp. 108-120. A carta foi citada em aula conciliar por Jussef dos melquitas (M 52,134 B-136 B).

¹⁸⁰ DF 2 (COD 806; DHü 3007); ver ainda Concílio Tridentino, Sessão IV, Decreto 2º, COD 664, DHü 1507. Em Aula conciliar, James Rogers, bispo de Chatham (Nouveau-Brunswick), também afirmou ser o consenso dos Padres como regra para interpretar as Escrituras (M 51,1049 D-1050 A).

suprema Petri, testemunha do pensamento da época¹⁸¹, analisando depois se os mesmos justificam a compreensão absolutista do *múnus primacial*.

2.2.1. O exercício do primado romano no primeiro milênio.

O estudo do primado romano nos primeiro milênio da Igreja exige como condição prévia, uma definição desse mesmo primado. Tal definição, mesmo que provisória, deve evitar dois excessos igualmente ingênuos nos quais, muitas vezes, caem os pesquisadores. O primeiro desses excessos é pretender de uma testemunha dos primeiros séculos os requintes de uma elaboração aos moldes da *Pastor aeternus*. Evidentemente não é possível encontrar, nesse período, as noções de *primado de jurisdição*, *poder de governo*, *causas maiores*, etc.

O segundo, oposto a este, é entender a afirmação da importância e do especial significado da igreja de Roma, presente nos textos antigos, como sinônima da afirmação do primado de seu bispo. Assim, por exemplo, a *epígrafe de Abércio*¹⁸² (anterior ao ano 216) mesmo sendo um significativo documento sobre a importância eclesial de Roma, nada nos diz acerca do bispo que presidia aquela igreja.

Buscando o necessário equilíbrio entre as duas posições, o presente estudo adota, como instrumento de trabalho, a definição do primado romano oferecida pelo jesuíta

¹⁸¹ A afinidade entre a *In suprema Petri* e o Vaticano I percebe-se claramente pela outra (e igualmente desastrosa) carta de Pio IX *Arcano divinae providentiae*, enviada às vésperas do concílio (08 de setembro de 1868) *ad omnes Episcopos Ecclesiarum ritus orientalis communionem cum Apostolica Sede non habentes*, cujo texto e análise pode ser encontrado em GIAMBERARDINI, Gabriele. *Impegni del Concilio Vaticano I per l'Oriente Cristiano e reazioni della Chiesa egiziana*. Roma: Antonianum, 1970; também em COLANTES, Julio. *La cara oculta del Vaticano I. La actualidad de un concilio olvidado*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1970, p.192-199.

¹⁸² “... o qual [Cristo] me enviou a Roma para contemplar um reino e ver uma rainha de vestes de ouro e com áureos calçados. E vi ali um povo que tinha um esplêndido selo” (GUARDUCCI, M. verbete “epigrafia cristã”, in *DPAC* 482).

americano James Francis McCue, a afirmação de que o *bispo de Roma, como sucessor de Pedro, ocupa uma posição de autoridade e responsabilidade final na Igreja universal*¹⁸³.

2.2.1.1. O período anterior à consolidação do primado romano.

Na *In suprema Petri* Pio IX utiliza a **Carta de Clemente aos coríntios** (*1Clem*; anos 96-98) como exemplo de escritos dos Santos Padres, com o quais “fica evidenciado claramente que a suprema autoridade dos romanos pontífices sempre vigorou /.../ em todo o oriente”:

os coríntios – com cartas levadas por Fortunato, vindo aqui para isso – apresentaram aquelas suas discordâncias a S. Clemente, o qual, poucos anos depois da morte de Pedro, havia assumido o pontificado da Igreja de Roma. Então Clemente, ponderando com atenção, respondeu por meio do próprio Fortunato e dos seus adidos e mensageiros Cláudio Efebo e Valério Víton. Aquela celeberrima epístola do santo pontífice da Igreja romana foi levada a Coríntio por eles, tendo merecido muita consideração, seja pelos coríntios, seja pelos outros orientais, tendo sido lida publicamente em várias Igrejas também posteriormente¹⁸⁴.

A *Prima Clementis* é um dos textos clássicos aos quais se recorre para se alegar o reconhecimento do primado pontifício na Igreja antiga¹⁸⁵. O argumento, porém, é bastante

¹⁸³ “The second preliminary is to provide a working definition of the Roman primacy. According to the doctrine of the Roman primacy, the bishop of Rome, as successor to Peter, holds a position of ultimate authority and responsibility in the universal Church. To maintain the doctrine of the Roman primacy is therefore to maintain (1) that Peter was the primate, the foundation of the apostolic Church, and (2) that the bishop of Rome has succeeded to this Petrine office” (McCUE, James F. The Roman Primacy in the second century and the problem of the development of dogma, *Theological Studies* 25.2 [1964] 163). Uma definição mais complexa é dada por Pierre Batiffol: “la « papauté » des premiers siècles est l'autorité, qui consiste à s'inquiéter de leur conformisme à la tradition authentique de la foi, autorité qui dispose de la communion à la unité de l'Église universelle, laquelle autorité, n'est revendiquée par aucune autre Église quel'Église romaine” (BATIFFOL, Pierre. *Cathedra Petri. Études d'Histoire ancienne de l'Église*. Paris: CERF, 1938, p. 28).

¹⁸⁴ Documentos de Gregório XVI e Pio IX, São Paulo: Paulus, 1999, p. 117-118.

¹⁸⁵ Veja-se, por ex. BATIFFOL, Pierre. *Cathedra Petri*, pp. 27-28.

frágil. Mesmo admitindo que a autoria da carta seja de Clemente de Roma¹⁸⁶, a preocupação pela paz e bom nome daquela igreja, nela presente, mais que expressão de uma autoridade primacial, é, provavelmente, fruto da caridade e da solidariedade eclesiais bastante comuns no cristianismo primitivo, como atestam as cartas de Dionísio de Corinto a outras igrejas¹⁸⁷. Do mesmo modo, a afirmação de *IClem* 1,1, nas quais o autor se escusa por ter demorado a se ocupar dos coríntios, não parece significar mais que a vigilância e solidariedade normal entre as igrejas. A *IClem* pode ser mais naturalmente interpretada como uma exortação ao arrependimento dirigida por uma comunidade (Roma) a outra (Corinto), do que o escrito de um autor individual: em nenhum momento o autor chama a atenção a si, a seu ofício, sua autoridade; a obediência exigida dirige-se mais propriamente a Deus do que a quem escreve (*IClem* 59,1-2). Mesmo que se veja nela a indicação do início de uma autoridade tipo patriarcal, deve-se excluir que existisse, na mente do autor, qualquer reivindicação de uma autoridade universal.

No mais, não parece estar suficientemente provado que, na época da *IClem*, já existisse em Roma um episcopado do tipo monárquico¹⁸⁸. As listas de bispos de Roma que

¹⁸⁶Não é tarefa fácil identificar o referido Clemente, visto que as informações das *Pseudo-Clementinas* (membro da família imperial dos Flávios, ver JACOPO DE VARAZZE, *Legenda Áurea*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 948-958) ou de Orígenes (que o identifica com o Clemente citado por Paulo em Fl 4,3; cf. *In Ioan.* 6,36, SChr 120 bis) não encontra acolhida entre os críticos modernos. Que Clemente seja autor da Carta (anônima) aos coríntios é afirmado por Eusébio de Cesaréia, que cita Hesequias (*Hist.Ecles.* IV,22,1) e Dionísio de Corinto (*Hist.Ecles.* IV,23,11). Na mesma *Hist.Ecles.* III,16 o próprio Eusébio fala de uma carta que Clemente escreveu “da parte da Igreja de Roma para a Igreja de Corinto”. Sobre as *Pseudo-Clementinas* ver RIUS-CAMPS, Josep. Las Pseudoclementinas: bases filológicas para una nueva interpretación, *Revista Catalana de Teologia* 1 (1976), pp. 79-158.

¹⁸⁷ “Entre estas, a carta aos lacedemônios é uma catequese de ortodoxia, e visa à paz e à unidade. A carta aos atenienses é exortação à fé e a uma vida de acordo com o evangelho. censura-lhes o descuido e o desleixo, por mínimo que seja, acerca da palavra de Deus, desde que seu chefe Púbio foi martirizado nas perseguições de então” (Eusébio, *Hist.Ecles.* 4,23,2).

¹⁸⁸ “La comunità romana, nella quale Pietro operò da ultimo non conosce fin il II secolo inoltrato – come testimoniano la prima lettera di Clemente, da un alto, e Ignazio di Antiochia, il primo sicuro testimone del monoepiscopato nella sua lettera ai Romani, d’altro – il vescovo monarchico. Di conseguenza l’apostolato di Pietro così come quello di Paolo a Roma non furono concepiti come episcopato, e i due apostoli non ebbero alcun diretto ‘successore’ in un ufficio episcopale romano. Chi articola nella maniera più chiara questo fatto è la prima lettera di Pietro, che fa presentare all’apostolo Pietro se stesso ai presbiteri dell’Asia minore come co-presbitero. Il ‘buco’ tra l’apostolo e martire romano Pietro e i vescovi monarchici di Roma della metà del II secolo è colmato solo dalla compilazione dell’elenco dei vescovi romanizzata da Egesipo verso il 160 d.C. «Questo elenco mostra la storia della predicazione garantita a Roma, come quella che sola

mais tarde se apresentam foram provavelmente elaboradas quando o episcopado monárquico já se havia imposto como modelo de governo eclesiástico ortodoxo e os nomes de destaque na presidência da igreja romana foram entendidos e apresentados como bispos individuais que se sucederam em seu governo¹⁸⁹.

Esta hipótese parece reforçada por outro texto desse período, também bastante utilizado como argumento para a afirmação do primado romano na antiguidade, a **Carta de Inácio de Antioquia aos romanos** (*Inac.Rom*). Com efeito, enquanto que em todas as demais cartas reconhecidas como sendo de Inácio de Antioquia († 110-130)¹⁹⁰ há uma menção ao bispo¹⁹¹, esta falta de todo em *Inac.Rom* (como também não há em *IClem*).

A importância de *Inac.Rom* e o uso que dela como se tem feito fundamentação do primado¹⁹² pede uma análise da mesma. Inácio, certamente, tinha em grande estima a igreja dos romanos, mas as expressões do prólogo da carta, “*igreja que preside na região dos romanos*” e “*que preside ao amor*”, não podem ser tomadas como indicadoras de um primado romano, no sentido acima exposto¹⁹³. Mesmo Rius-Camps, que admite que Inácio

poteva essersi svolta secondo le idee di untempo, che conosceva già esclusivamente soltanto il vescovo monarchico. Non si parla più del governo collegiale originario della chiesa romana. In tali contesti, sotto l'influsso della tradizione imperante, la memoria fu allora corta. E poiché anche il ricordo del tempo delle forme costituzionali collegiali della chiesa aveva naturalmente evidenziato in maniera particolare e reso indimenticabili i nomi di singoli uomini ecclesiastici importanti, valenti, laboriosi e significativi, si conosceva, proprio per quanto riguarda la chiesa di Roma e nella chiesa di Roma (Egesipo scrisse là l'elencho!), come c'era da aspettarsi, un numero sufficiente di nomi, che in seguito poterono essere concepti e elenchiati, a motivo del loro spiccato profilo, solo come i nomi di vescovi succedutisti gli uni agli altri e che avevano governato in prima persona» (PESCH, R. *Simon Pietro* pp. 276s).

¹⁸⁹ STAATS, Reinhart. Die martyrologische Begründung des Romprimats bei Ignatius von Antiochien, *ZThK* 73 (1976) 461-470,464.

¹⁹⁰ Cf. RIUS-CAMPS, Josep. Las cartas autenticas de Ignacio, el obispo de Siria, in *Revista Catalana de Teologia* 2, 1977, 31-149; a autenticidade de *Inac.Rom* parece fora de dúvida, pois a carta se encontra inclusive na chamada “recensão curta”.

¹⁹¹ Cf. *Inac.Ef.* 2,1; 5,1; *Inac.Mag* 2,1; *Inac.Tral.* 1,1; *Inac.Filad* 1,1; *Inac.Esm.* 8,1;12,2.

¹⁹² Por ex. por GUERRA, Manuel. La Iglesia de Roma y su obispo según el proemio de la carta de Ignacio de Antioquia a los romanos, in VILLAR, José R. (org.) *Iglesia, ministerio episcopal y ministerio petrino*, Madrid: RIALP, 2004, p. 219-239.

¹⁹³ Se na primeira frase o verbo προκάθημαι significa, certamente, algum tipo de autoridade jurisdicional, a expressão ἡ ἐκκλησία τοῦ χωρίου ἡμετέρων é pleonástica e não deve ser entendida além da afirmação de uma autoridade “provincial” da Igreja de Roma (semelhante à autoridade de outras sedes, como Antioquia e Alexandria), ficando certamente excluída a ideia de um primado romano universal. Na segunda frase, προκαθημένε τῆς ἐκκλησίας, o verbo não deve ser entendido da mesma maneira, pois o genitivo com ele usado serve para designar o seu objeto. Ainda, τῆς ἐκκλησίας não deve ser entendido como sinônimo da comunhão

aceite uma presidência da igreja de Roma sobre as demais igrejas¹⁹⁴, reconhece ser anacrônico entender o texto como afirmação de um primado pessoal¹⁹⁵.

Também na recomendação conclusiva da carta: “*Em vossa oração, lembrai-vos da igreja da Síria que, em meu lugar, tem Deus por seu pastor. Somente Jesus Cristo e o vosso amor serão nela o bispo*”¹⁹⁶, não parece ter um conteúdo diferente das recomendações presentes nas demais cartas¹⁹⁷, significando o pedido de Inácio que amor dos romanos fosse, em Jesus Cristo, o “*guarda-bispo*” da Igreja síria. Não se pode concluir da referida frase, que fosse desejo de Inácio que a Igreja de Roma exercitasse, no sentido técnico do termo, “*o episkope sobre a Igreja de Antioquia, que naquele momento se encontrava sem seu bispo*”¹⁹⁸. Também é demasiado concluir de frase presentes na

das Igrejas (= a Igreja universal), como pretende GUERRA, Manuel. La Iglesia de Roma y su obispo... p. 232-239): o uso anterior do mesmo verbo tem um sentido evidentemente local e tal interpretação não seria compatível com a eclesiologia apresentada nas demais cartas. De resto, a expressão pode ser entendida apenas como uma alusão à generosidade dos romanos, atestada por Dionísio de Corinto (Eusébio de Cesaréia, *HistEcles* IV, 23, 10).

¹⁹⁴ “*La comunitat de Roma, en virtut de la capitalitat de la ciutat, centre de poder de tot l’Imperi romà, exerceix també ella una presidència. De primer antuvi no es diu en què consisteix ni sobre qui s’exerceix. Després d’un reguitzell d’epítets, en que Ignasi es desfà en elogis de la comunitat-president, introdueix un incís parentètic, a fi de puntualitzar que la seva presidència no sera despòtica sinó d’amor. El fet de no explicitar-se ni en la primera ni en la segona menció sobre qui s’exerceix aquesta presidència no vol dir que Ignasi no ho tingué clar; al contrari, dona per suposat que la comunitat de Roma, per raó de la seva ubicació en la capital de l’Imperi, deté una certa capitalitat respecte de les altres comunitats. Aquesta primacia, però, no està fundada en el poder sinó en l’amor*” (RIUS-CAMPS, Josep. L’epistolari d’Ignasi d’Antioquia [II], *RCatT* XIII/2, 1988, p. 279).

¹⁹⁵ “*No pretenc entrar aquí en la discussió sobre si de l’expressió d’Ignasi es podria inferir un argument a favor del Primat de Roma. Són innombrables els estudis i articles a favor i en contra, condicionats generalment per la confessió a què pertanyen els respectius autors. Parlar d’una primacia personal és un anacronisme. En la carta adreçada als romans no consta ni tan sols el nom del responsable, «supervisor / bisbe» (ἐπίσκοπος) del «territori dels romans», tot i que és precisament en aquesta carta on Ignasi es presenta com «el bisbe de Síria» (ἐν ἐπίσκοπον Συρίας 2,2) i on demana pregàries per a «l’església de Síria» (ἐν Συρίᾳ ἐκκλησίας), la qual – puntualitza – «en lloc meu, es val de Déu com a pastor: únicament Jesús Messies la supervisarà (ἐπισκοπήσει) i el vostre amor» (9,1), «l’amor», precisament, del qual deté la presidència la comunitat de Roma. No hi ha dubte que la comunitat de Roma està estructurada i que entre les múltiples funcions i carismes hi ha probablement qui exerceix el ministeri del bisbe, però el sentit comunitari predomina encara per damunt del personalisme. El centre inequívoc de la comunitat és Jesús Messies, el Déu-Pastor” (RIUS-CAMPS, J. L’epistolari d’Ignasi d’Antioquia [II], *RCatT* XIII/2, 1988, p. 279).*

¹⁹⁶ *Inac.Rom* 9,1.

¹⁹⁷ Cf. *Inac.Efes.* 21, 2; *Inac.Mag.* 14,1; *Inac.Tral.* 13,1; *Inac.Filad.* 10, 1; *Inac.Esmirn.* 11, 1-2; *Inac.Polic.* 7, 1-2.

¹⁹⁸ “*«Acordaos en vuestra oración de la iglesia que (está) en (la provincia) de Siria, la cual en lugar mío tiene a Dios como Pastor: solo Jesús Mesías la supervisarà y vuestra comunión (ἐπις ἐντῷ ἐμοῦ ποιμένι τῷ θεῷ· χρῆται. μόνος ἀτῶν ἡσοῦς Χριστῶς ἐπισκοπήσει καὶ ἐμῶν ἐγάπη)».* Dios, con artículo, parece aludir a Dios Padre. La frase siguiente, sin embargo, sugiere circunscribirlo a Jesús Mesías. Dado el

carta, como “*ensinastes os outros*” (*Inac.Rom 3,1*), “*não vos dou ordens como Pedro e Paulo*” (*Inac.Rom 4,3*) a afirmação do primado romano nas cartas de Santo Inácio.

A questão de uma supremacia eclesiástica universal, ou mesmo da unidade ecumênica da Igreja, não encontra lugar nas cartas de Inácio de Antioquia. Sua eclesiologia é marcadamente pluralista. A questão da unidade das igrejas na Igreja não é levantada, provavelmente porque não é percebida como problema. Nada do que Inácio diz justifica a afirmação que ele aceitasse, ou sequer conhecesse, um primado do bispo de Roma como sucessor de Pedro.

Outro texto bastante invocado como fundamentação do primado é a conhecida passagem da obra de **Irineu de Lyon** († 202-203?) *Contra os hereges* (*AdvHae*) **III,3,2**. Invocada já na *In suprema Petri*¹⁹⁹, a citação de Irineu foi introduzida pelo teólogo *Kleutgen* no texto da constituição sobre Igreja²⁰⁰, donde passou ao esquema reformado²⁰¹ e ao texto da *Pastor aeternus*²⁰².

*uso ignaciano de ὁ θεὸς ὁ μὲν, predicado de Jesús, es probable que deba entenderse de Él, en su calidad de Pastor y Supervisor único de la comunidad huérfana. Μόνος da a entender que Ignacio no piensa en un sustituto humano, sino que su comunidad ha quedado, a partir de su condenación y deportación, en las manos de Jesús. «Vuestra comunión» queda también encuadrado en el alcance del «supervisarà»: se trata de una «supervisión» a nivel espiritual, que puede ejercerse a distancia, mediante la oración en común, al igual que la ejercida por Jesús mediante su presencia espiritual en el seno de la comunidad reunida” (RIUS-CAMPS, Josep. Las cartas auténticas de Ignacio, el obispo de Siria, in *RCatT* 2, 1977, 47). Em sentido contrário: “Ignace ira jusque’à dire aux Romains que, depuis son départ d’Antiochie, son Eglise a Dieux pour pasteur : « Seul Jésus-Christ sera son évêque et votre charité ». L’aurait-il dit pour une autre Eglise ? Il semble bien qu’ici l’Eglise romaine soit associée, dans son esprit, à l’épiscopat universel du Christ sur toute l’Eglise” (MINNERATH, Roland, La position de l’Eglise de Rome aux trois premiers siècles, in MACARRONE, Michelle. *Il Primato del Vescovo di Roma nel primo milenio*. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1991, p. 152; ver ainda MINNERATH, La tradition doctrinale de la primauté pétrinienne au premier millénaire, in VV.AA. *Il primato del successore di Pietro*. Roma : Libreria Editrice Vaticana, 1996, p. 117-143).*

¹⁹⁹ “Santo Irineu, discípulo de Policarpo – que havia escutado pessoalmente o apóstolo João – e depois bispo de Lião, considerado pelos orientais não menos que pelos ocidentais um dentre os mais ilustres luminares da antiguidade cristã, querendo aplicar contra os heréticos do seu tempo a doutrina proveniente dos apóstolos, considerou inútil elencar as sucessões de todas as Igrejas de origem apostólica, afirmando que seria suficiente invocar contra eles a doutrina da Igreja romana, porque ‘é necessário que cada Igreja – isto é, os fiéis de cada lugar – se voltem, em virtude de sua origem superior, a esta Igreja, na qual sempre foi conservada pelos fiéis de todo lugar a doutrina proveniente dos apóstolos” (In *suprema Petri*, 9; p. 115).

²⁰⁰ M 52,721 A-B.

²⁰¹ M 52,1238 A.

²⁰² PA 2 (COD 813). Nos debates conciliares o texto foi usado quer por infalibilistas, como Francesco Saverio Petagna (M 52,184 A-188 B), Marie Ephrem Garrelon (M 52,346 B-348 A) e Vincenzo Spaccapietra

Visto que seria coisa bastante longa elencar numa obra como esta, as sucessões de todas as igrejas, limitar-nos-emos à maior e mais antiga (*maximæ et antiquissimæ*) e conhecida por todos, à igreja fundada e constituída em Roma pelos dois gloriosíssimos apóstolos, Pedro e Paulo, e, indicando a sua tradição recebida dos apóstolos e a fé anunciada aos homens, chegou até nós pela sucessão dos bispos, refutaremos todos os que de alguma forma, quer por ênfatuação ou vanglória, quer por cegueira ou por doutrina errada, se reúnem prescindindo de qualquer legitimidade. Com efeito, deve necessariamente estar de acordo com ela, por causa da sua origem mais excelente (*propter potentiolem principalitatem*), toda a igreja, isto é, os fiéis de todos os lugares, porque nela sempre foi conservada, de maneira especial, a tradição que deriva dos apóstolos²⁰³.

A correta interpretação do texto exige que se leve em consideração a intenção de Irineu, a saber, apresentar a sucessão apostólico-episcopal como critério da doutrina ortodoxa: pode-se estar seguro da fé em uma Igreja cuja lista de bispos é pública e remonta até os apóstolos. Para não traçar uma lista de todas as Igrejas, ele se limitou a uma que é bem conhecida e de origem especialmente venerável: Roma. Esta é apresentada como modelo por possuir, de modo claro e evidente, o que todas as verdadeiras igrejas possuem: um episcopado que remonta aos apóstolos. Sua *potentiolem principalitatem* é devida a sua gloriosa fundação pelos dois principais apóstolos, Pedro e Paulo, que a torna especial referência para todas as Igrejas.

(M 52,805 C-806 A), quer por seus opositores Josip Juraj *Strossmayer* (M 52,400 B) e Johann *Meurin* (M 52,1284,78).

²⁰³ “*Sed quoniam valde longum est in hoc tali volumine omnium Ecclesiarum enumerare successiones, maximæ et antiquissimæ, et omnibus cognitæ, a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romæ fundatæ et constitutæ Ecclesiæ, eam quam habet ab apostolis Traditionem, et annuntiatam hominibus fidem, per successiones episcoporum pervenientem usque ad nos indicantes, confundimus omnes eos, qui quoquo modo, vel per sibi placentia, vel vanam gloriam, vel per cæcitatem et malam sententiam, præterquam oportet colligunt. Ad hanc enim Ecclesiam, propter potentiolem principalitatem, necesse est omnem convenire Ecclesiam, hoc est, eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his, qui sunt undique, conservata est ea quæ est ab apostolis Traditio*” (PG 7,848-849 ; a tradução apresentada é de Lourenço Costa em IRINEU DE LIÃO, Patrística 4. São Paulo: Paulus, 1995, p. 249-250). O texto, porém, apresenta problemas. Um deles é o fato de não possuímos o original grego da passagem, apenas a tradução citada, que sabemos, por outras passagens cujo original grego é conhecido, não ser muito literal.

Não se deve, porém, ver nas palavras *maximæ et antiquissimæ*, referidas a Roma, a afirmação de um primado. Como “*antiquissima*” não pode ser entendida como “*a mais antiga*” (superlativo absoluto), mas apenas como “*muito antiga*”²⁰⁴, também “*maxima*” deve ser entendida como “*muito importante*” (e não como a “*mais importante*”), significando o texto: “*a igreja muito grande, muito antiga e universalmente conhecida*”.

Não há, porém, elementos suficientes para concluir que Irineu tenha reconhecido uma autoridade ou papel únicos à igreja de Roma, ainda que reconhecesse sua importância destacada e sua incontestável origem apostólica. Mesmo sendo importante para Irineu o testemunho sobre a fundação petrino-paulina da igreja de Roma, dela não se conclui o primado de seu bispo. O papel doutrinário do episcopado é da maior importância em sua eclesiologia: a fundação apostólica da Igreja é garantida pelo episcopado; a sucessão pública dos bispos é para ele garantia da concordância com a origem apostólica e da união das igrejas umas com as outras. Mas ele não chega à doutrina do primado, não se ocupa da questão da unidade do episcopado²⁰⁵.

Falando em favor da infalibilidade e invocando a tradição da igreja de Esmirna, da qual era arcebispo, Vincenzo *Spaccapietra* apresentou, em aula conciliar, o testemunho de **Policarpo de Esmirna** († 167) na controvérsia sobre a data da Páscoa, ocorrida nos tempos de Aniceto de Roma (155?-166?). Segundo *Spaccapietra*, se Policarpo, já

²⁰⁴ Não faz sentido a posição de Pierre Batiffol, que interpretando o texto de Irineu, vê a maior antiguidade da igreja de Roma em razão de sua fundação petrina: “*Ainsi l’Église romaine possède un avantage d’ancienneté sur toutes les Églises, un privilège valable pour les croyants du monde entier, « eos qui sunt undique fideles ». Cette ancienneté lui constitue un véritable droit d’aînesse, qui explique que l’Église romaine n’a pas passé vis-à-vis des autres Églises du monde du rang de sœur à celui de mère, ayant été dès le commencement de une sœur aînée. Mais d’où lui vient cette aînesse, puisque sous le ciel il est des Églises apostolique autant que l’Église romaine, et des Églises apostoliques fondées avant elle ? Cette question est insoluble pour qui n’admet pas que l’Église romaine a l’avantage d’avoir été l’Église de Pierre, l’Église où Pierre avait mission d’établir sa cathedra, où en fait sa cathedra demeure. /.../ En d’autres termes, le Christ a donné à l’Apôtre Pierre l’épiscopat, la cathedra : le Christ a inauguré l’Église en la personne de Pierre*” (BATIFFOL, P. *Cathedra Petri*. 1938, p. 36). Adotando uma compreensão do primado inexistente nos tempos de Irineu, Batiffol faz uma leitura anacrônica do texto.

²⁰⁵ “*Indeed, from Irenaeus’ point of view it is difficult to imagine what function a primatial bishop or primatial see could have*” (James F. McCUE The Roman Primacy in the second century and the problem of the development of dogma, *Theological Studies* 25.2 [1964] 179).

centenário, foi a Roma para interpelar o Papa Aniceto sobre a questão a celebração da Páscoa, ele o fez porque recebeu do apóstolo João a doutrina segundo a qual todas as igrejas devem se referir à sé romana²⁰⁶.

Spaccapietra se referia à tradição reportada por Eusébio de Cesaréia a propósito da controvérsia sobre a data da Páscoa ocorrida nos tempos de **Vítor de Roma** († 198?). Eusébio informa em sua *História Eclesiástica (Hist.Eccl)* que a questão da data da Páscoa e dos jejuns que a precediam foi causa de polêmica na Igreja antiga. Enquanto a maioria das igrejas celebrava a ressurreição do Senhor somente num domingo, terminando os jejuns apenas nesse dia, “os bispos da Ásia, sob a direção de Polícrato, insistiam em afirmar que se deveria conservar o antigo e primitivo costume que lhes fora transmitido”²⁰⁷ e celebrar “a Páscoa do Salvador no décimo quarto dia lunar, em que era prescrito aos judeus imolar o Cordeiro”²⁰⁸, terminando nesse dia os jejuns, “fosse qual fosse o dia da semana em que caísse a festa”²⁰⁹. “Diante disso, o chefe (προεστῆς) da igreja de Roma, Vítor, resolveu afastar da unidade comum globalmente as comunidades de toda a Ásia, e simultaneamente as igrejas vizinhas, como sendo heterodoxas”²¹⁰.

Segundo Eusébio, tal atitude suscitou a oposição do episcopado, particularmente de Irineu de Lyon que, mesmo mostrando sua adesão à prática romana de celebrar a Páscoa apenas num domingo, opunha-se a decisão de Vítor citando os exemplos de seus antecessores na Sé romana:

Entre esses, os presbíteros que presidiram à Igreja que tu hoje governas, isto é, Aniceto, Pio, Higino, Telésforo, Xisto, também não guardaram o décimo quarto dia, e não impuseram seu próprio uso aos súditos. E

²⁰⁶ Cf. M 52,804 A.

²⁰⁷ EUSÉBIO DE CESARÉIA, *Die Kirchengeschichte* V, 24,1, GCS 9, 490 (a tradução apresentada nesta nota e nas seguintes encontra-se é de *História Eclesiástica*. São Paulo: Paulus, 2000 pp. 260-272.

²⁰⁸ EUSÉBIO DE CESARÉIA, *Die Kirchengeschichte* V, 23,1, GCS 9, 488.

²⁰⁹ *Ibid.*

²¹⁰ EUSÉBIO DE CESARÉIA, *Die Kirchengeschichte* V, 24,9, GCS 9, 494.

embora não o observassem eles próprios, nem por isso deixavam de estar em paz com os que chegavam, vindos de outras comunidades que o observavam²¹¹.

Entre os argumentos de Irineu, está o fato dos antecessores de Vítor não terem deixado de enviar a Eucaristia às comunidades que observavam o uso quatordecimano²¹² e à história de Policarpo citada por *Spaccapietra*:

E o bem-aventurado Policarpo, tendo feito uma viagem a Roma, sob Aniceto, os dois tiveram entre si pequenas divergências, mas logo fizeram as pazes; sobre este capítulo não discutiram. Efetivamente, Aniceto não podia convencer Policarpo a não observar aquilo que sempre praticara, com João, discípulo de nosso Senhor, e os outros apóstolos com os quais tinha convivido. Por sua vez, nem Policarpo persuadiu Aniceto a observar o mesmo que ele, pois este dizia que deveria conservar o costume dos presbíteros precedentes. Assim estando a questão, entraram em comunhão mutuamente, e na igreja Aniceto cedeu, certamente por deferência, a celebração da eucaristia a Policarpo. Separaram-se em paz entre si, e em toda a Igreja mantinha-se a paz, quer se observasse ou não o décimo quarto dia²¹³.

Tradicionalmente se pretende ver nos atos de Vítor, convocação de sínodos das igrejas para tratar da questão da data da Páscoa e, principalmente, a excomunhão de Polícrato e das igrejas da Ásia, expressões do poder primacial.

²¹¹ EUSÉBIO DE CESARÉIA, Die Kirchengeschichte V, 24,13, GCS 9, 494. 496.

²¹² ἄλλ' αὐτοῦ μὲν τηροῦντες οὐκ ἔπεισον πρεσβύτεροι τοῦς ἐπιτοκίῳν τηροῦσιν ἵερον εὐχαριστῶν (EUSÉBIO DE CESARÉIA, Die Kirchengeschichte V, 24,15, GCS 9, 496). Julgamos que Irineu refira-se ao rito do *fermentum*, atestado, posteriormente por Inocêncio I de Roma na Epístola a Decêncio de Gúbio (PL 20, 556-557). “No domingo, os presbíteros dos títulos, obrigados a celebrar nas suas próprias igrejas, em razão dos fiéis que lhes estão confiados, não podem participar na missa solene do Papa. Mas este, para deixar claro que a ausência deles não os afasta da comunhão com ele, faz-lhes chegar, através dos acólitos, fragmentos do pão eucarístico que ele próprio acaba de consagrar. É o fermentum, que não é enviado para fora da cidade de Roma, para as igrejas dos cemitérios, porque os presbíteros que as servem têm todo direito de realizar, por si mesmos, os santos mistérios. Ao contrário, os presbíteros das paróquias da cidade, concelebrantes normais do chefe da comunidade, devem misturar às suas próprias oblações o fermento proveniente da missa papal. O presbítero que recebia o fermentum, mergulhava-o no cálice no momento em que pronunciava as palavras Pax domini sit semper vobiscum” (Antologia Litúrgica, p. 653, nota 11).

²¹³ EUSÉBIO DE CESARÉIA, Die Kirchengeschichte V, 24,16-17, GCS 9, 496.

Porém, quanto à convocação dos sínodos, mesmo que isso seja sugerido pela carta de Polícrato²¹⁴, o texto de Eusébio não deixa claro que a iniciativa tenha sido do bispo de Roma ou, muito menos, que os sínodos tenham se reunido em obediência a uma ordem sua. Entre os sínodos citados por Eusébio (sínodo da Palestina, sob a presidência de Teófilo de Cesaréia e Narciso de Jerusalém; do Ponto, sob a presidência de Palmas, de Amátris; da Gália, sob a presidência de Irineu, além dos bispos de Osroena, e de Báquilo de Corinto²¹⁵), o sínodo de Roma, sob a presidência de Vítor, é mencionado sem maiores destaques.

Também a excomunhão de Polícrato não deve ser necessariamente entendida como um gesto primacial²¹⁶. Excomungar bispos, no sentido do rompimento da comunhão entre as igrejas, era algo relativamente comum na antiguidade e, de modo algum, era visto como expressão de um poder primacial reservado ao bispo de Roma. Assim parecem ter compreendido os bispos que se “*opuseram a Vítor de modo muito incisivo*”, censurando-lhe o rompimento da *paz, da união com o próximo e da caridade*²¹⁷.

Resta ainda saber se Eusébio de Cesaréia interpretou corretamente os textos de Irineu (e se ele dispunha de outras fontes). Com efeito, Eusébio fala inicialmente de “*todos os bispos*” dos quais se conservam as palavras; fala depois dos “*irmãos da Gália*”, dos quais Irineu era o chefe²¹⁸. A oposição mencionada teria sido tão ampla como Eusébio dá a entender? Nesse caso, teríamos, já pelo ano 190, uma significativa reação episcopal a uma

²¹⁴ Conforme afirma Polícrato em sua carta: “*Poderia mencionar bispos que estão comigo: achastes conveniente que eu os convidasse, e convidai-os*” (ἐδυνάμην δὲ τῶν ἐπισκόπων τῶν συμπαρόντων μνημονεῖσαι, ὅς ἐμεῖς ἐξιώσατε μετακληθῆναι ἑπὶ ἡμῶν καὶ μετεκαλεσάμεν EUSÉBIO DE CESARÉIA, Die Kirchengeschichte V, 24,8, GCS 9, 492).

²¹⁵ Cf. EUSÉBIO DE CESARÉIA, Die Kirchengeschichte V, 23,3-4, GCS 9, 488.490

²¹⁶ “*What would such an action mean in a late-second-century context? Would it be seen as an act whereby the supreme bishop of the Church cuts off a number of churches from the Church universal? Or would it be seen as an act whereby the bishop of one church breaks off communication with other churches?*” (McCUE, James F. The Roman Primacy in the second century, p. 183)

²¹⁷ Cf. EUSÉBIO DE CESARÉIA, Die Kirchengeschichte V, 24,10, GCS 9, 494.

²¹⁸ EUSÉBIO DE CESARÉIA, Die Kirchengeschichte V, 24,10-11, GCS 9, 494.

ação (ou pretensão) romana? Ou teria sido feita apenas pelos bispos da Gália, através de uma carta de Irineu?

Existe também a possibilidade da questão toda referir-se a um problema interno da igreja de Roma, onde se teria tentado introduzir a prática quatordecimana²¹⁹: o exemplo do rito do *fermentum* não se refere a um problema entre as igrejas, mas uma questão interna da igreja de Roma. Nesse caso, os dois textos citados por Eusébio (*Hist.Eccl.* V, 24,12-13 e 14-17)²²⁰ poderiam estar originalmente unidos em uma carta só e a intervenção de Irineu (e da igreja da Gália) deveria ser entendida à semelhança da intervenção de Clemente ou das intervenções de Dionísio de Corinto, pretendendo pacificar internamente a igreja de Roma!

De qualquer modo é certo que, do caso de Aniceto citado por Irineu, de modo algum se pode concluir pela existência de um primado romano, como se percebe pela simples leitura do texto.

Concluindo, podemos afirmar que a afirmação de um primado Romano Pontífice (e, *a fortiori*, sua compreensão aos moldes absolutistas) nos **séculos I e II**, não se sustenta, sendo consequência de uma leitura acrítica das fontes, que desconsidera as características da teologia da época. Não se encontra, com efeito, na literatura do referido período, os elementos que, mais tarde, iriam caracterizar o primado pontifício. Dos quatro textos tradicionalmente utilizados, três (*IClem*, *AdvHae* e *Inac.Rom*) se referem fundamentalmente à igreja de Roma e não a seu bispo e o último (ação de Aniceto e Vítor nas controvérsias acerca da data da Páscoa) não deve ser entendido como o exercício de um poder primacial.

²¹⁹ Conforme o Pseudo-Tertuliano teria sido o presbítero Blastus quem tentou firmar em Roma a praxe quatordecimana: “*Est praeterea his omnibus etiam Blastus accedens, qui latenter Iudaismum vult introducere. Pascha enim dicit non aliter custodiendum esse, nisi secundum legem Moysi XIII. mensis.*” (*Libellus Adversus Omnes Haereses* 8,1).

²²⁰ EUSÉBIO DE CESARÉIA, *Die Kirchengeschichte* V, 24,12-13, GCS 9, 494 e 24,14-17, GCS 9, 494.496.

2.2.1.2. Os primórdios do primado romano.

Ainda que seja incerta a origem da igreja de romana, a tradição que indica ser Roma o local de ministério, martírio e sepultura dos apóstolos Pedro e Paulo²²¹, fez dela o lugar da παράδοσις privilegiada, a tradição dos principais apóstolos, que lhe conferia um destaque entre as demais igrejas. Este reconhecimento já atestado na *AdvHae* de Irineu de Lyon, prossegue e se acentua no séc. III, particularmente para o Ocidente, que não dispunha de outra igreja com origem apostólica. Confirma-o uma conhecida passagem de Tertuliano († por volta de 220):

se te encontras próximo da Itália, tens Roma, de onde também para nós está estabelecida a autoridade. Quão feliz é esta Igreja, a quem os Apóstolos conferiram, com seu sangue, toda a doutrina; onde Pedro foi igualado à Paixão do Senhor, onde Paulo foi coroado com a morte de João²²².

A progressiva compreensão do ministério dos apóstolos em categorias episcopais possibilitou também a afirmação de um episcopado romano de Pedro e a ideia de sua sucessão pelos bispos de Roma. Atesta-o a obra pseudoepígrafa (certamente anterior ao ano 220) *I Epistola Clementis ad Iacobum Fratrem Domini*²²³, que apresenta uma alocução que o próprio Pedro, às vésperas de sua morte, teria feito à igreja romana,

²²¹ Ainda que as origens da igreja de Roma nos sejam desconhecidas (cf. BROWN, R.E.; MEIER, J.P., *Antiochia e Roma...*, p. 120-128; PERRI, C., verbete Roma, in DPAC 1225), a presença e martírio de Pedro e Paulo em Roma encontram-se bastante atestados pela tradição (*Prima Clementis* 5, Irineu de Lyon *Adv.Haer.* III, 3,2 e Tertuliano *Praescr.* 32,36).

²²² “Age iam, qui uoles curiositatem melius exercere in negotio salutis tuae, percurre ecclesias apostolicas apud quas ipsae adhuc cathedrae apostolorum suis locis praesident, apud quas ipsae authenticae litterae eorum recitantur sonantes uocem et repraesentantes faciem uniuscuiusque. Proxima est tibi Achaia, habes Corinthum. Si non longe es a Macedonia, habes Philippos; si potes in Asiam tendere, habes Ephesum; si autem Italiae adiaces, habes Romam unde nobis quoque auctoritas praesto est. Ista quam felix ecclesia cui totam doctrinam apostoli cum sanguine suo profuderunt, ubi Petrus passioni dominicae adaequatur, ubi Paulus Ioannis exitu coronatur” (De praescriptione haereticorum 36,1-3; SC 46,137.)

²²³ Uma análise das Pseudo Clementinas ultrapassa os limites deste trabalho, pelo que remetemos ao artigo de RIUS-CAMPS, Josep. Las Pseudoclementinas... *RCatT* 1 (1976) 79-158.

afirmando ter ordenado Clemente como bispo e confiado somente a ele sua cátedra, com o poder que ele mesmo recebera de atar e desatar²²⁴.

Porém, apesar da evidente alusão a Mt 16,16-19, a *I Clementis ad Iacobum* não reconhece uma autoridade primacial, sequer a Pedro (não obstante os inúmeros elogios que este recebe²²⁵), quanto menos a seu sucessor. Com efeito, se a obra, de forte acento ebionita, afirma um episcopado romano de Pedro, ela faz seu sucessor Clemente prestar contas a Tiago, “bispo dos bispos, que governa a santa Igreja de Jerusalém e todas (igrejas) fundadas pela providência de Deus em toda parte”²²⁶.

A ideia da sucessão petrina do bispo de Roma teve como principais promotores os próprios bispos romanos, que a fundamentavam aplicando a si mesmos e a seu ministério, os textos bíblicos referentes a Pedro.

Alguns acreditam encontrar tal aplicação em um escrito de **Tertuliano**, *De pudicitia* (por volta de 217-222), que atesta a utilização de Mt 16,18 pelo autor de um *edictum peremptorium* que abria a possibilidade do perdão aos adúlteros e fornicadores, fazendo derivar a si e a toda Igreja unida a Pedro o poder de ligar e desligar²²⁷. Tertuliano, já

²²⁴ Κλῆμεντα τοῦτον ἡπισκοπον ἡμῶν χειροτονῶ, ἡ τῶν ἡμῶν τῶν λῶγων πιστεῶω καθῶδραν /.../ διῶ αῶτῶ μεταδῶδομι τῶν ἡξουσῶαν τοῶ δεσμεῶειν καῶ λῶειν (I Clementis ad Iacobum 2, *Ibid.*).

²²⁵ Na obra, Pedro é chamado “*primícias da eleição do Senhor, primeiro dos apóstolos, o primeiro a quem o Pai revelou seu Filho, e a quem Cristo proclamou bem-aventurado*” (I Clementis ad Iacobum 1, GCS 42, 5) [também em M 1,111 A e PG 1,88].

²²⁶ ἡπισκῶπων ἡπισκῶπῶ, διῶποντι δῶ τῶν ἡερουσαλῶμ ἡγῶαν ἡβραῶων ἡκκλησῶαν καῶ τῶς πανταχῶ θεοῶ προνοῶ ἡδρυθεῶσας καλῶς (I Clementis ad Iacobum 1, *Ibid.*). “*Por lo tanto, el mismo Clemente, sucesor de Pedro y titular de la cátedra romana, reconoce aquí la superioridad de Santiago sobre él. Clemente es obispo de Roma (2,2), mientras que Santiago es el obispo de todos los obispos, el que gobierna la iglesia judeocristiana (‘de los hebreos’) de Jerusalén y todas las iglesias fundadas en todas partes por la providencia de Dios (1,1). La expresión ‘por la providencia de Dios’ parece restar mérito a los fundadores humanos de tales iglesias e, indirectamente, exaltar más la figura del dirigente jerosolimitano*” (LÉON AZCÁRATE, *Santiago, el hermano del Señor*, p. 121). “*En definitiva, EC 1 [Epistula Clementis] nos muestra a un Santiago, hermano del Señor, dirigente de la Iglesia judeocristiana de Jerusalén y obispo de los obispos (en un evidente intento de eclesialización de su figura), que gobierna toda la Iglesia. El sucesor de Pedro, Clemente, aunque así no se diga, debe presentar a Santiago sus credenciales como signo de la superioridad de éste*” (*Ibid.* p. 123).

²²⁷ “/.../ praesumis et ad te derivasse solvendi et alligandi potestatem, id est ad omnem ecclesiam Petri propinquam” (TERTULIANO *De pudicitia* 21,9 in CSEL 20, I p. 270).

montanista, opunha-se ao decreto e ironizava o autor chamando-o de *pontifex maximus*, *episcopus episcoporum*²²⁸, *bonus pastor*, *benedictus papa*²²⁹ e *apostolico*²³⁰.

A identificação do autor do edito não é fácil. Um estudo de Giovanni Battista de Rossi²³¹, baseando-se nas afirmações da obra *Philosophumena*, ou *Elenco contra todas as heresias IX*, 12²³², escrito atribuído a Hipólito (primeira metade do séc. III), identificou-o com Calisto de Roma († 222), que seria, nesse caso, o primeiro bispo romano a invocar a autoridade petrina. Esta interpretação, chamada de “hipótese romana”, recebeu a adesão de muitos estudiosos, entre os quais Adolf von Harnack²³³ e Pierre Batiffol²³⁴.

O texto do *Philosophumena* foi invocado em aula conciliar por David Moriarty²³⁵ que usou as acusações de patripassianismo e laxismo moral feitas a Calisto como argumento contrário à infalibilidade papal. A acusação de laxismo moral dever-se-ia à facilidade com que Calisto admitia a comunhão eclesial os pecadores arrependidos.

Se a acusação de patripassianismo feita pelo *Philosophumena* não parece fazer sentido, visto que foi Calisto quem excomungou Sabélio²³⁶, a atribuição de uma consciência primacial a Calisto é também improvável. No que se refere ao texto de Tertuliano, é mais provável que este tivesse em mente Agripino de Cartago († depois de 220)²³⁷. Além disso, o “*omnis*” com sentido distributivo em *De Pudicitia* 21,9 (*id est ad*

²²⁸ TERTULIANO De pudicitia 1,6 (CSEL 20, I p. 220).

²²⁹ TERTULIANO De pudicitia 13,7 (CSEL 20, I p. 244).

²³⁰ TERTULIANO De pudicitia 21,5 (CSEL 20, I p. 269).

²³¹ DE ROSSI, G.B., Exame archeologico e critico della storia di s. Callisto narrata nel libro nono dei Filosofumeni, *Bulletino di Archeologia Cristianai*, 4/2 (1866) p. 26-30.

²³² CRUICE, P. (cura). *Philosophumena, sive Haeresium omnis confutatio*. Paris: Typographia imperialis, 1855, p. 443-443.

²³³ Cf. Salvador Vicastillo, in TERTULIANO, *La Penitencia. La Pudicicia*. Madrid: Ciudad Nueva, 2011, p. 167.

²³⁴ “*Disons seulement que le pamphlet vise directement l'évêque de Rome, le pape Calliste. /.../ Les invectives de Tertullien sont une charge contre la primauté romaine: le gallicanisme est né en Afrique!*” (BATIFFOL, Pierre. *L'Église naissante et le Catholicisme*. Paris: J. Gabalda, 1922, p. 346.349; a obra foi reeditada em 2011 pela Éditions du Cerf, Paris).

²³⁵ M 51,1026 D.

²³⁶ Cf. FRANGIOTTI, Roque. História das heresias. São Paulo: Paulus 2007⁵, p. 49.

²³⁷ “*Ahora bien, desde K. Adam (Das sogenannte Bussendikt des Papes Callistas, München 1917) la mayor parte de los autores se ha inclinado por la llamada hipótesis « africana » (que es la que hoy prevalece): la*

omnem ecclesiam Petri propinquam), impede que se entenda o texto como uma referência exclusiva à igreja de Roma; segundo Tertuliano, para os “psíquicos”, toda igreja ligada a Pedro por parentesco espiritual, isto é, toda igreja de fé ortodoxa, possuía, por isso mesmo, o poder de perdoar os pecados.

Também foi citado por Moriarty²³⁸ outro importante testemunho da relação da igreja de Roma com o apóstolo Pedro e da utilização de Mt 16,18 por seu bispo para reivindicar a sucessão petrina, a carta de **Firmiliano de Cesaréia**²³⁹ († por volta de 268) a Cipriano de Cartago, acerca do batismo dos hereges²⁴⁰. Nela Firmiliano afirmou que Estevão de Roma († 257), de quem ele lamentava a “*estultícia tão clara e manifesta*” de aceitar o batismo dos hereges, “*gloriosa-se do lugar de seu episcopado e defende ser o sucessor de Pedro, sobre quem os fundamentos da Igreja foram colocados*” e “*prega possuir a cátedra de Pedro por sucessão*”²⁴¹.

As pretensões de Estevão não encontraram, porém, acolhida junto ao bispo de Cesaréia da Capadócia. Utilizando o mesmo texto de Mt 16,19 (em união com Jo 20,22-23), Firmiliano opôs-se a Estevão, afirmando que “*o poder de remir os pecados foi dado aos apóstolos e às igrejas que eles, como enviados de Cristo, constituíram, e aos bispos*

controversia penitencial tenía un carácter local y el autor del edicto fue probablemente el obispo de Cartago, Agripino (218-222). Cipriano, por ejemplo, recuerda haberse dado un caso de extrema indulgencia en uno de sus predecesores (cf. Epis. 55,21)” (Salvador Vicastillo, in TERTULIANO, *La Penitencia...* p. 167). Ver ainda SAXER, Victor. *Autonomie africaine et primauté romaine de Tertulien à Augustin*, in MACARRONE, Michele (a cura), *Il Primato del Vescovo di Roma nel primo millennio*, Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1991, p.178-180.

²³⁸ M 51,1026 D.

²³⁹ SÃO CIPRIANO, Epístola 75, CSEL 3, I pp. 810-827.

²⁴⁰ A questão dos *lapsi* e de sua readmissão na Igreja ocasionara o surgimento de grupos de hereges, tanto em Roma (Novaciano, contrário à readmissão), como em Cartago (Novato, Felicíssimo, favoráveis à readmissão indiscriminada dos *lapsi*, cf. SÃO CIPRIANO, Epístola 47, CSEL 3,I, p.605). Logo surgiu a questão da validade do batismo celebrado por estes grupos, negada em Cartago (que apelavam para a tradição fixada por Concílio desde Agripino; cf. *Id.* Carta 70,1, CSEL 3,1 p. 767) e admitida por Roma (que apelava para a tradição apostólica, cf. *Id.* Carta 75,5-6, CSEL 813). As práticas diversas, de rebatizar ou de apenas impor as mãos sobre os provenientes da heresia, parecem ter coexistido pacificamente até Estevão pretender impor a prática romana às demais Igrejas.

²⁴¹ SÃO CIPRIANO, Epístola 75,17: “*quod qui sic de episcopatus sui loco gloriatur et se successionem Petri tenere contendit, super quem fundamenta ecclesiae collocata sunt /.../. Stephanus qui per successionem cathedram Petri habere se praedicat...*” (CSEL 3,I, p. 821).

que por ordenação vicária os sucederam” e não às “sinagogas dos hereges”, como pretendia Estevão²⁴². Ao defender o batismo dos hereges, admitindo “outras pedras” e estabelecendo “muitas outras igrejas”, Estevão traía a unidade da Igreja e atuava de modo oposto a Mt 16,18!²⁴³

Não é diferente a posição do destinatário da carta, **Cipriano de Cartago** († 258)²⁴⁴, o qual, mesmo reconhecendo a especial relação entre o apóstolo Pedro e a igreja de Roma²⁴⁵, não parece admitir uma sucessão petrina que conferisse a seu bispo um primado sobre os demais²⁴⁶. Pelo contrário, Cipriano interpreta o texto de Mt 16,18-19 em referência expressa a todo episcopado:

Nosso Senhor, cujos preceitos devemos temer e observar, ao regular a honra do bispo e a organização de sua Igreja, fala no evangelho e diz a Pedro: “Eu te digo que tu és Pedro e sobre esta pedra edificarei a minha Igreja, e os poderes do inferno não a vencerão, e te darei as chaves do reino dos céus, e o que ates na terra, será atado no céu, e o que desates na terra, será desatado no céu”. Desde então vai confirmando-se no decurso sucessivo dos tempos a eleição dos bispos e a organização da Igreja, de maneira que a Igreja se estabelece sobre os bispos, e todo ato da Igreja se governe por esses mesmos chefes²⁴⁷.

²⁴² *Ibid.*

²⁴³ São duríssimas as palavras que Firmiliano emprega contra Estevão: “*De ninguém mais do que de ti fala a divina Escritura: O homem apaixonado (animosus) provoca lutas e o varão irascível acumula pecados [Pr 29,22]. Com efeito, quantas lutas e divisões provocaste pelas igrejas em todo o mundo! Que pecado maior sobre ti acumulaste quando te separaste de tantos rebanhos! Separastes, de fato, a ti mesmo, não te enganes, pois o verdadeiro cismático é o que apostata da unidade da comunhão eclesial. Pois, julgando que todos podem ser afastados por ti, a ti somente afastaste de todos*” (Ibid. 75,24; CSEL 3,I, 825).

²⁴⁴ A controvérsia entre Cipriano e Estevão sobre o batismo de hereges foi abordada em Aula conciliar por Francesco Marinelli, que desculpou Cipriano por discordar do papa, visto que este não falara *ex cathedra* (!); cf. M 52,1175 B.

²⁴⁵ À qual chama de “*cátedra de Pedro, Igreja principal donde provém a unidade do sacerdócio*” (SÃO CIPRIANO, Epístola 75 ad Cornélio, CSEL 3, I pp. 683).

²⁴⁶ No tempo de Cornélio de Roma († 253), mesmo utilizando palavras adulatórias que afirmavam ser a Igreja de Roma a “*cátedra de Pedro e a igreja principal, donde provém a unidade do sacerdócio*” (SÃO CIPRIANO, Epístola 59, CSEL 3,1 p.683), Cipriano já se opusera veementemente à possibilidade da Igreja romana modificar o juízo que o Concílio de Cartago fizera acerca dos cismáticos (*Ibid.*). Um estudo acerca da Epístola 59 pode ser encontrado em MAC GAW, Carlos G. García, La epístola 59 de Cipriano y el conflicto entre las sedes de Roma y Cartago, *Gerión*, 17 [1999] 479-496).

²⁴⁷ SÃO CIPRIANO, Carta 33, CSEL 3,1 p. 566. No discurso inaugural do Concílio de Cartago (256), Cipriano opôs-se à pretensão de Estevão de impor a prática romana e julgar os que a recusavam: “*Nenhum de*

Os conflitos de Cipriano com Cornélio a respeito do batismo dos hereges podem ser a explicação para as diferenças entre as duas versões do cap. 4 de sua obra *De catholicae ecclesiae unitate* (*De unitate*), citada em Aula conciliar²⁴⁸ conhecidas tradicionalmente como *Textus Receptus* (TR) e *Primatus Textus* (PT), que por serem ambas igualmente atestadas pela tradição manuscrita antiga²⁴⁹, não permitem a decisão pela autenticidade de uma em detrimento da outra. Ainda que nenhum dos textos afirme propriamente uma supremacia petrina²⁵⁰, o *Primatus Textus*, ao se referir a uma cátedra de Pedro, parece ter fornecido argumentos às pretensões de Estevão, o que teria levado o bispo de Cartago a alterar a passagem, excluindo do *Textus Receptus* qualquer menção à *chatedra* e ao *primatus* e insistindo na igualdade e autoridade do colégio apostólico²⁵¹.

nós se constitua em bispo dos bispos, nem reduza seus colegas à obediência pelo terror ou pela tirania, visto que todo bispo conserva seu direito de decisão com inteira liberdade e plena disposição de seus poderes. Assim não pode ser julgado por nenhum outro, nem julgar ele mesmo a nenhum outro, mas todos nós esperamos o julgamento de nosso Senhor Jesus Cristo” (SÃO CIPRIANO, *Sententiae Episcoporum*, CSEL 3,1 p. 436).

²⁴⁸ *De unitate* foi invocado em Aula conciliar por Francesco Majorsini (M 52,1264 D,6) e Salvatore Nobili Vitelleschi (M 52,810 D).

²⁴⁹ O *Textus Receptus* encontra-se no *Codex Seguerianus* (S), *Codex Würzburgensis* (W), *Codex Reginensis lat. 116 sec. IX* (R), *Codex Sangalensis 89 sec. IX* (G) e *Codex Veronensis* (V) e o *Primatus Textus* no *Codex Monacensis* (M); o aparato crítico pode ser encontrado em CSEL 3,1 p. 212.

²⁵⁰ Após a citação de Mt 16,18-19, comum a ambos os textos, o *Primatus Textus* segue: “E depois de sua ressurreição lhe disse também: Apascenta minhas ovelhas. Sobre ele edifica a Igreja e a ele manda que apascente as ovelhas. E ainda que aos demais apóstolos lhes conceda igual poder, estabeleceu, no entanto, uma só cátedra e dispôs com autoridade a origem e a razão da unidade. É certo que o que foi Pedro, o eram também os demais, mas o primado se dá a Pedro e põe de manifesto uma só Igreja e uma só cátedra” (*De unitate* 4 CSEL 3,1 p. 212 nota). Como se percebe do texto, na referência à cátedra, o acento está mais sobre unidade da Igreja do que sobre a missão de ensino que esta poderia simbolizar, como prova a continuação da passagem: “*Quem não mantém esta unidade de Pedro, crê que manterá a fé? Quem se separa da cátedra de Pedro, confia que está na Igreja?*” (ibid.). “*Bref, en certain sens, la cathedra este cette pierre sur laquelle le Christi a fondé l’Église ; et la primauté de Pierre, Cyprien la considère, d’une part, comme une garantie et une exigence d’unité dans l’Église universelle, donc aussi entre les Églises particulières ; d’autre part, non comme un pouvoir ou un honneur qui, chez Pierre, serait supérieur à celui des autres apôtres, mais comme une espèce de droit d’aînesse, en ce sens qu’il a reçu premier le même pouvoir et les mêmes honneur que les autres ont eus après. Bien que les mots cathedra et de primatus soient donc loin d’avoir chez Cyprien le contenu qu’ils ont aujourd’hui, il n’empêche que dès le début ils ont cristallisé chez les Romains des intuitions jusqu’alors confuses et ont désigné une pratique chez eux traditionnelle. C’est dans cette perspective, me semble-t-il, qu’on a pu donner à la première version du chapitre IV le nom de « texte de la primauté », alors qu’il méritait davantage celui de « texte de l’unité »*” (SAXER, Victor. *Autonomie africaine et primauté romaine*, p. 187).

²⁵¹ *De unitate* 4; CSEL 3,1 p. 212-213.

2.2.1.3. A consolidação do primado romano.

A eminente raiz apostólica constituiu-se, sem sombra de dúvida, em um fator constitutivo do reconhecimento da importância da igreja romana e de seu bispo. O fato de Roma ser a única “igreja apostólica” do Ocidente colaborou para que se tornasse a “Sé Apostólica” por antonomásia. A importância eclesial de Roma dependeu, porém, para seu desenvolvimento, de outro fator, sua importância sociopolítica como capital do império, como se pode deduzir do título do cânon 6 do **Concílio de Nicéia I** (325), primeiro texto a mencionar uma primazia (πρωτεία) da igreja romana:

Do primado (πρωτείων) de algumas sedes e da impossibilidade de ser ordenado bispo sem o consentimento do metropolitano.

No Egito, na Líbia e na Pentápolis seja mantido o antigo costume pelo qual o bispo de Alexandria possui autoridade sobre todas estas províncias, como é costume também para o bispo de Roma. Igualmente para Antioquia e nas outras províncias sejam conservados às igrejas os seus privilégios²⁵².

O termo πρωτείων, usado no plural, não descrevia uma função exclusiva de Roma, mas se referia, como o texto do cânon, aos direitos dos bispos das igrejas de Alexandria, Roma e Antioquia. Ora, se as origens apostólicas de Antioquia e de Roma são inegáveis, o mesmo não se pode dizer de Alexandria. A informação transmitida por Eusébio de Cesaréia, que o evangelista Marcos, enviado por Pedro ao Egito, “estabeleceu igrejas, a primeira das quais na própria cidade de Alexandria”²⁵³, abundantemente utilizada para afirmar sua origem apostólica²⁵⁴, não encontra comprovação histórica suficiente²⁵⁵. A

²⁵² COD 8-9.

²⁵³ EUSÉBIO DE CESARÉIA, Die Kirchengeschichte II, 16 (GCS 9, I, 140).

²⁵⁴ Contra as pretensões de Constantinopla, o Decreto Gelasiano utilizava a tradição legendaria para estabelecer em referência a Pedro a precedência da igreja de Alexandria, “*Petri a Marco nomine eius discipulo atque evangelista consecrata*” (Decreto Gelasiano, PL 19, 794).

importância eclesial de Alexandria, por bastante tempo a mais importante igreja metropolitana do Oriente, deriva originalmente de sua importância sociopolítica e econômica²⁵⁶.

O destaque do elemento sociopolítico como fator de importância eclesial é ainda mais perceptível em relação a Constantinopla, cuja disputa com Alexandria pela primazia no Oriente foi tratada nos concílios Constantinopla I e de Calcedônia.

O mesmo concílio de Nicéia I foi citado em aula conciliar por Lorenzo *Gastaldi* em apoio à doutrina da infalibilidade. O bispo de Saluzzo afirmava que se o concílio niceno foi infalível, mesmo estando presente apenas 318 Padres, a sexta parte do episcopado da época, foi devido a presença do legado papal Ósio, que fez com que, onde estava Pedro, estivesse também a Igreja: “a infalibilidade do referido Concílio, depende totalmente da infalibilidade do Sumo Pontífice”²⁵⁷. Desnecessário notar o anacronismo da afirmação.

²⁵⁵ “É evidente que Alexandria foi desde o início um dos objetivos da propaganda cristã. A tradição (acolhida pelo próprio Eusébio, HE II, 15 [sic],1) atribui a primeira pregação ao evangelista Marcos, discípulo de Pedro, mas não existe modo algum de sustentar historicamente esta tradição. Com efeito, todo esse período, até o fim do séc. II, é envolvido pela mais completa obscuridade no quanto se refere aos desenvolvimentos da Igreja cristã” (ORLANDI, T. verbete Alexandria, in *DPAC*, p. 71). “El cristianismo alejandrino aparece con sus primeros representantes históricos sólo después de la revuelta judía de los años 115-117 d.C. Basílides y Valentín son los nombres más importantes de una serie de intelectuales cristianos que aparecen unidos por una explícita orientación gnóstica /.../. El primer obispo de Alejandría que no es simplemente un nombre y cuya acción ha llegado incluso a nuestro conocimiento es Demetrio, que actuó a caballo entre los ss. II y III. A quienes lo precedieron sólo los conocemos a través de algunas listas que registran la secuencia de los nombres de los «obispos» en el trono alejandrino, cuya intención apologética aparece de forma cada vez más evidente en la investigación reciente. En efecto, se trata probablemente de una tentativa por parte de la sede alejandrina de acreditar la antigüedad y la apostolicidad de sus orígenes. Este silencio de las fuentes sobre la existencia de una Iglesia jerárquica o episcopal, reducida a pocos nombres, nos lleva a pregunta por el origen de la estructura eclesial alejandrina, sobre la cual parecen prevalecer más las sombras que los pocos indicios seguros” (CAMPLANI, A. Alejandría, in DI BERADINO, A., FEDALTO, G., SIMONETTI, M. (dir.) *Literatura Patristica*. Madrid: San Pablo, 2010, p. 84-85).

²⁵⁶ “A importância de Alexandria para o cristianismo dos primeiros séculos só se compreende se colocada em relação com as características assumidas por esta metrópole no âmbito da cultura helenística e da vida social e política do Império Romano. Do ponto de vista cultural, com Atenas e Antioquia, era um dos três polos de cultura de língua grega e, portanto, para quanto interessa aqui, centro primário das ciências filológicas, filosóficas, e teológicas. Também a cultura hebraica de língua grega nasceu e se desenvolveu no ambiente de Alexandria, produzindo a tradução do AT e a obra de Filon. Do ponto de vista social e político, a cidade era uma ilha perfeitamente grega, fundada propositalmente no território do antigo Império Egípcio com o escopo (entre outros) de controlar do melhor modo possível o aproveitamento das suas riquezas agrícolas e comerciais” (ORLANDI, T. verbete Alexandria, in *DPAC*, P. 71).

²⁵⁷ M 52,333 C.

Ainda que o **concílio de Sérđica** (342 ou 343) tenha sido mencionado em Aula conciliar apenas em favor do direito de apelo ao Papa²⁵⁸, a intervenção de **Ósio de Córdoba** († 357) nele ocorrida, foi um importante momento no reconhecimento do ministério petrino do bispo de Roma.

Nas inúmeras discussões que seguiram o concílio Niceno, em resposta à reabilitação de Ario realizada pelos bispos orientais em Antioquia (verão de 341), os bispos ocidentais conseguiram que o imperador ocidental Constante convencesse seu irmão Constâncio, imperador oriental, a reunir no outono de 342 (ou 343) um concílio em Sérđica (atual Sófia, Bulgária), na fronteira dos dois impérios²⁵⁹. Este concílio, de pretensões universais, pretendia resolver definitivamente a questão da deposição de Atanásio de Alexandria, Marcelo de Ancira e outros, bem como as questões de fé subjacentes. O resultado, porém, foi desastroso: os orientais, além de responderem fracamente à convocação, exigiram que não participassem do concílio Atanásio e os outros bispos depostos (pretensão que foi recusada) e acabaram se retirando em bloco, alegando como desculpa a necessidade de festejar em suas comunidades a vitória do imperador Constâncio sobre os persas (na verdade, formaram depois uma contra assembleia).

Os bispos ocidentais que ficaram em Sérđica, diante da constatada incapacidade dos concílios para resolver os conflitos eclesiais, tentaram estabelecer juridicamente outra instância de controle e o fizeram apelando para a autoridade petrina do bispo de Roma. Nesse contexto surge a intervenção de Ósio:

O bispo Ósio disse: /.../ se em uma província algum bispo tiver um litígio com um bispo seu irmão, nenhum deles convoque bispos de outra província. Se um bispo tiver sido julgado em determinada causa e achar

²⁵⁸ Cf. Pedido do cardeal Giovanni Battista Pitra, in M 52,1095 D n.56.

²⁵⁹ Sobre Sérđica ver JEDIN, Hubert. *Manual de Historia de la Iglesia II*. Barcelona: Ediciones Cristiandad, 1980, p. 74-75.

que tem boas razões para pedir revisão do julgamento, se vos parecer bem, honremos a memória do santíssimo Apóstolo Pedro: escreva-se, ou por parte daqueles que examinaram a causa, ou dos bispos que residem na província vizinha, ao bispo de Roma; e se ele julgar necessária a revisão do julgamento, faça-se a revisão, e que ele designe os juízes. Se, porém, provar que a causa é tal que não se deve retomar o que foi tratado, será confirmado o que tiver sido estabelecido. Isto parece bem a todos? O sínodo responde: Parece bem²⁶⁰.

Na afirmação “*sanctissimi Petri Apostoli memoriam honoremus*” e na decisão de se escrever ao bispo de Roma, aparece já o início da transposição da autoridade religiosa de Roma, como a igreja de Pedro, para o bispo que preside essa igreja. Os cânones de Sérdica foram posteriormente inflados²⁶¹, mas, a rigor, estabeleciam pouco: “*Em sentido estrito, Roma não é sequer instância de apelação. Não é o bispo romano quem julga novamente o caso. Ele é somente uma instância de revisão que garante que a apelação (a outro sínodo) aconteça*”²⁶².

Mesmo sendo o teólogo do Ocidente por excelência, **Agostinho de Hipona** († 430) não teve grande presença no Vaticano I, a ponto de Giuseppe *Aggarbati* lamentar, em Aula conciliar, essa ausência²⁶³. As citações de Agostinho concentram-se praticamente nos debates acerca da infalibilidade e, excetuando-se uma citação *De correptione et gratia* 8,17

²⁶⁰ DHÜ 133. Diante da incerteza sobre qual seja a versão original, seguimos a Recensão latina, mais favorável à afirmação do primado.

²⁶¹ “*Os cânones de Sérdica, que no início do séc. V apareceram publicados em Roma falsamente como ‘nicenos’, são a primeira célula germinal de um processo evolutivo que durou quase um milênio, até se concluir em 1200, sob Inocêncio III: ou seja, a jurisdição exclusiva de Roma para as ‘causae maiores’, isto é, para tudo aquilo que afeta aos bispos ou as dioceses (destituição, transferências a outra diocese ou renúncia ao cargo)*” (SCHATZ, Klaus. *Der Päpstliche Primat...*p.52).

²⁶² *Ibid.*

²⁶³ Giuseppe *Aggarbati* pronunciou em Aula conciliar uma longa *oratio* na qual lamentava a ausência de citações de Agostinho apresentava uma longa enumeração de textos agostinianos supostamente a favor da infalibilidade pontifícia: M 52,1027 C-1034 C.

que aparece no voto do consultor Giuseppe *Cardoni* na adição *De Eccl. XI adit*²⁶⁴, os textos usados restringem-se aos escritos relacionados com a polêmica antipelagiana.

Assim, o texto de *Contra Iulianum* I,4,13²⁶⁵ foi invocado a favor da infalibilidade pontifícia²⁶⁶. O relator Vincenzo *Gasser* chegou a afirmar que S. Agostinho, contra o pelagiano Juliano que negava a transmissibilidade do pecado original, invocara, como argumento decisivo, a autoridade do bispo de Roma Inocêncio, fazendo crer que seu testemunho de fé equivale e supre o testemunho de todas as demais igrejas e que conhecer a doutrina da Sé apostólica é o mesmo que conhecer a fé da Igreja universal²⁶⁷.

Agostinho, porém, argumentando contra Juliano de Eclano, cujo método teológico prestigiava a *ratio* mais que a citação das Escrituras e dos Padres²⁶⁸, acentuou propositalmente as citações dos Padres, invocando Irineu de Lyon, Cipriano de Cartago, Retício de Autun, Olímpio (de Toledo ou Barcelona), Hilário de Poitiers, Ambrósio de Milão. A citação dos Padres ocidentais foi por ele reforçada com menção do apóstolo Pedro: “*Creio que a ti deveria bastar aquela parte do mundo na qual o Senhor quis coroar o primeiro de seus Apóstolos com um gloriosíssimo martírio*”²⁶⁹. É neste contexto que Agostinho menciona o já falecido **Inocêncio I de Roma** († 417): “*O que, pois, poderia responder aquele santo homem aos concílios africanos, a não ser aquilo que desde a antiguidade a Sé apostólica e romana perseverantemente professa com as demais igrejas?*”²⁷⁰

²⁶⁴ PL 44,926. O texto do voto, publicado sob o título *De Romani Pontificis infallibilitate* foi publicado “cum secreto pontificio” e consta no Arquivo Secreto Vaticano. O texto foi posteriormente publicado por BETTI, U. *La Costituzione dommatica Pastor aeternus...* p. 45-47.

²⁶⁵ PL 44,648.

²⁶⁶ M 53,261 B-C.

²⁶⁷ Cf. M 52,1315 C.

²⁶⁸ Cf. GROSSI, V. Juliano de Eclano, in *DPAC* 790.

²⁶⁹ SANTO AGOSTINHO, *Contra Iulianum* I,4,13 (PL 44,648; também encontrado em *Obras completas de San Agustín XXXV*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1984, p. 456). São citados também os Padres gregos Gregório de Nazianzo e Basílio de Cesaréia.

²⁷⁰ *Ibid.*

Diversos Padres conciliares²⁷¹ perceberam a fraqueza do argumento que servia de apoio para afirmação que as definições papais são infalíveis e irreformáveis apenas quando dispõe do *consensus Ecclesiae*, e criticaram a citação, que foi posteriormente retirada²⁷².

Os concílios a que se refere Agostinho na carta a Inocêncio são os relacionados à controvérsia com Pelágio que, condenado pelo concílio de Cartago em 411, fora reabilitado pelo concílio de Dióspolis em 415, presidido por João de Jerusalém. A reação norte-africana, após nova condenação, foi escrever a Roma, centro do movimento pelagiano e local onde vivia Pelágio²⁷³, como meio de evitar o prosseguimento da questão. A carta de Agostinho (junto a outros bispos) a Inocêncio I reconhece a importância da igreja romana:

Não lançamos nosso pequeno riacho para aumentar a riqueza de tua fonte, /.../ mas queremos que digas se também o nosso riacho, ainda que pequeno, procede da mesma fonte que o teu copioso. Queremos, assim, que nos consoles em tua carta, atestando-nos a comum participação na mesma graça²⁷⁴.

Revela, porém, uma mentalidade bastante diferente daquela contida na resposta de Inocêncio I:

[vós] reconhecestes que se deve recorrer ao nosso julgamento, sabendo o que é devido à Sé Apostólica, já que todos os que fomos postos nesta Sé desejamos seguir o Apóstolo mesmo do qual emergiu o próprio episcopado e toda a autoridade da sua função. /.../ [os Padres] decidiram, não com

²⁷¹ Miguel Payá y Rico (52,1284-1285,n.79; Pierre De Dreux-Brézé (M 521286, n.82), Alessandro Valsecchi (M 52,1287, n. 84), Nicola Pace (M 52,1287, n. 85). Tommaso Michele Salzano (M 52,1287, 86; José Moreira (M 52,1287-1288, n. 87), Luigi Delaplace (M 52,1288, n. 88), Giuseppe Trevisanato (M 52,1288 n. 92), José Caixal y Estrade (M 52 1278 C-D) Alessandro Teppa (M 52,1259 D) Vincenzo Moretti (M 52,1293-1294, n. 122), Bienvenido Monzón y Martín (M 52,1299 B), Giuseppe Berardi (M 52,1256 C).

²⁷² M 52,1315 D-1316 A.

²⁷³ SANTO AGOSTINHO, Epístola 177 ad Innocentium 2-3; CSSL 44, 688. “*Há de se notar cada palavra do texto: a igreja romana não é a fonte da que brota a igreja africana: antes correm suas águas em paralelo, fluindo do manancial da mesma tradição, ainda que as águas da igreja romana sejam mais caudalosas. Existe, pois, uma autoridade relativamente maior de Roma; por isso se solicita o juízo romano*” (SCHATZ, Klaus. *Der Päpstliche Primat...* p. 64).

²⁷⁴ Ibid. Epístola 177 ad Innocentium 19.

prudência humana, mas com divina sentença, que qualquer coisa que fosse tratada, também nas províncias mais longínquas e remotas, não a levasse a definição antes que chegasse ao conhecimento desta Sé, para que seja confirmada com toda a sua autoridade qualquer decisão justa, e de lá as outras Igrejas possam haurir – assim como todas as águas brotam de sua nascente originária e de cabeceira pura fluem incorruptas pelas diversas regiões do mundo inteiro – o que prescrever, a quem purificar e a quem, como sujos de lama impossível de limpar, a água digna de corpos limpos deve evitar²⁷⁵.

Na metáfora utilizada, Agostinho reconhece uma autoridade especial à igreja de Roma, “*cujas águas são mais caudalosas*”, mas não a vê como fonte do “*pequeno riacho norte-africano*”, antes, crê que ambos procedem da mesma fonte. Inocêncio I, por sua vez, interpreta a carta dos bispos africanos como um pedido de ratificação que é devido à Sé Apostólica e utiliza a mesma metáfora para dizer que toda a água flui desde o manancial da Igreja romana.

Agostinho referiu-se à mesma controvérsia no sermão 131, que lhe valeu a atribuição do célebre adágio: “*Roma locuta, causa finita (est)*”. A leitura do sermão mostra, porém, que as palavras foram tiradas do contexto: “*A respeito dessa causa, dois concílios escreveram à Sé Apostólica; de lá vieram os rescritos. A causa está encerrada (causa finita est): oxalá termine o erro*”²⁷⁶. Como afirmou em aula conciliar Jean-Baptiste Landriot, bispo de La Rochelle, o texto é fabricado e o adágio nunca foi dito por Agostinho²⁷⁷.

Objeto de árduo debate em aula conciliar foi o famoso cânon do *Commonitorium* de **Vicente de Lérins** († 435?):

²⁷⁵ PL 20,583; a tradução é de DHü 217. A carta de Inocêncio I foi citada no esquema reformado (M 52,1240 C).

²⁷⁶ *Sermo* 131,10 (PL 38,734).

²⁷⁷ M 52, 844.

Na Igreja católica deve-se cuidar sobremaneira de manter o que foi crido em toda parte, sempre e por todos (*quod ubique, quod semper, quod omnibus creditum est*). Pois é verdadeira e propriamente católico— como mostra a força mesma e a etimologia do nome — o que compreende quase tudo universalmente. Mas isso acontecerá só se seguirmos a universalidade, a antiguidade e o consenso. Seguiremos a universalidade, se afirmarmos que é verdadeira só a fé que a Igreja inteira professa por todo o orbe terrestre; a antiguidade, se de nenhum modo nos afastamos do sentido que manifestamente abraçaram nossos santos antepassados e pais; seguiremos igualmente o consenso, se, em relação a essa mesma antiguidade, nos ativermos às definições e às sentenças de todos, ou pelo menos quase todos, os sacerdotes e mestres²⁷⁸.

O cânon leriniano foi abundantemente invocado, quer por opositores²⁷⁹, quer por partidários²⁸⁰ da doutrina da infalibilidade pontifícia, que não se entendiam quanto ao sentido com que devia ser empregado. Em geral, argumentava-se que o cânon não deve ser entendido somente como norma diretiva, no sentido que uma doutrina não possa ser definida se não corresponde aos critérios da *universalidade, antiguidade e unanimidade* (o que levaria ao imobilismo teológico), mas deve ser entendido como norma objetiva, no sentido que aquilo que se acredita *em todo lugar, sempre e por todos* é seguramente de revelação divina. Dispensável dizer que uma compreensão do primado aos moldes absolutistas nunca encontrou estes critérios de confirmação.

O discurso pronunciado pelo presbítero Felipe, legado de Celestino I († 432) junto ao **Concílio de Éfeso** (11 de julho de 431) marcou uma importante etapa no

²⁷⁸ PL 50,640, citado em aula conciliar normalmente na forma abreviada. “*O Commonitorium, que depende do De praescriptione haereticorum de Tertuliano, não é apenas um prontuário, mas uma espécie de “Discurso sobre o método” em teologia, para distinguir a fé católica da heresia: Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus (c.2). Os três critérios são portanto: a universalidade, a antiguidade, a unanimidade*” (HAMMAN, A. Vicente de Lérins, in *DPAC* 1416).

²⁷⁹ Friedrich Egon von Fürstenberg (M 51,980 D-981 A); Peter Richard Kenrick (M 51,1059 C-1069 A); Jacques Ginoulhiac (M 52,217 C-218 A); Josip Juraj Strossmayer (M 52,400 C-402 A); Thomas-Louis Connolly (M 52,378 A); Henry Maret (M 52,462 C).

²⁸⁰ Giuseppe Benedetto Dusmet (M 52,47 D); John Joseph Keane (M 52,889 C-D), Vince Jekelfalussy (M 52,1072 A), Bienvenido Monzón y Martín (M 52,823 C-828 D) e Paul Cullen (M 52, 756 B).

desenvolvimento da ideia da presença espiritual do apóstolo Pedro junto ao bispo de Roma, seu herdeiro²⁸¹, e que teve também grande importância no desenvolvimento da doutrina do primado.

Ninguém duvida, pois é um fato notório em todos os séculos, que o santo e beatíssimo Pedro, príncipe e cabeça (*caput*) dos apóstolos, coluna da fé e fundamento da Igreja católica, recebeu de nosso Senhor Jesus Cristo, Salvador e Redentor do gênero humano, as chaves do reino; e o poder de desatar ou atar os pecados foi dado a ele, que até agora e sempre, em seus sucessores, vive e julga²⁸².

No Vaticano I, a citação esteve presente desde a primeira redação do texto do esquema sobre a Igreja pelo teólogo Hettinger²⁸³, seguindo, com pequenas alterações, no texto do esquema²⁸⁴, donde passou ao esquema reformado²⁸⁵ e ao texto definitivo da constituição *Pastor aeternus*²⁸⁶. O texto recebeu, porém, críticas de alguns Padres. Tadeu Amat julgou as palavras “*cabeça dos apóstolos e coluna da fé*”, aplicadas a Pedro, fruto da ênfase oratória de Felipe, impróprias para serem inseridas em um decreto dogmático²⁸⁷. Frédéric Xavier Ghislain de Mérode, opôs-se a afirmação que Pedro “*vive, preside e julga*” nos seus sucessores, julgando-a, por sua índole metafórica, imprópria para exprimir

²⁸¹ Tal ideia já se encontrava atestada em uma carta de **Sirício de Roma** († 399): “*Levamos o peso de todos os que estão sobrecarregados: na verdade, leva-o conosco o bem-aventurado apóstolo Pedro, que, como confiamos, em tudo nos protege e defende como herdeiros de seu governo*” (Epístola 1, PL 13, 1133 A; também em DHü 181). A ideia foi abandonada mais tarde, quando a insistência no título “vigário de Cristo”, enfraqueceu a ideia da relação entre Pedro e o bispo de Roma (ver BETTI, *La costituzione dommatica Pastor aeternus...* 594).

²⁸² M 4, 1295 B-C. O próprio Celestino iria afirmar, em carta ao clero e ao povo de Constantinopla, ter sido assistido pelo apóstolo Pedro (Epístola 25, 9 in PL 50,553 A).

²⁸³ O esquema foi impresso em abril de 1869 com o título *De Romano Pontifice eiusdemque iuribus capita doctrinae et canones* e conservado no Arquivo secreto Vaticano; cf. BETTI, U. *La costituzione dommatica...* p. 30.

²⁸⁴ M 52,6 C. Foram acrescentadas, após a menção aos sucessores, as palavras: “*episcopais sanctae Romanae sedis, ab ipso fundatae, eiusque consecratae sanguine*”, tiradas da carta de Pedro Crisólogo, Epist. ad Eutiches presbyt. PL 54,743 A.

²⁸⁵ M 52,1238 A.

²⁸⁶ COD 813.

²⁸⁷ M 52,538 B. A objeção foi contestada pelo relator D’Avanzo (M 52,720 B).

o ofício supremo de pastor e juiz do Romano Pontífice, por coloca-lo em dependência contínua do apóstolo Pedro²⁸⁸.

A ideia da presença de Pedro junto ao bispo de Roma alcançou seu desenvolvimento pleno com **Leão I Magno** († 461). Nos sermões pronunciados por ocasião do aniversário de sua ordenação episcopal (*De Natali ipsius*) e na festividade de São Pedro (*In Natali S. Petri apostoli*), amplamente citados no concílio²⁸⁹, Leão I utilizou os textos evangélicos, Mt 16,16-16; Lc 22,31-32 e Jo 21,15-17 para afirmar a primazia de Pedro²⁹⁰. Esta primazia passa através da Sé de Roma, presidida por Pedro e guardiã de seu sepulcro²⁹¹, para o bispo de Roma, chamado “*herdeiro de Pedro no sentido do direito romano e, portanto, titular do poder das chaves*”²⁹², através do qual o próprio Apóstolo continua a guiar a Igreja²⁹³.

²⁸⁸ M 52,1268 B-C, n. 21-22. D’Avanzo, mesmo admitindo a índole metafórica, afirmou que as palavras são comuns na linguagem eclesiástica (M 52,1307 A).

²⁸⁹ O *Sermo* 3 (PL 54, 146) constava já no texto do cap. XI do esquema sobre a Igreja (M 51,544 B), no esquema particular sobre o Romano Pontífice (M 52,5 C), no esquema reformado (M 52,1238 A) e no texto da *Pastor aeternus* 2(COD 813). O *Sermo* 4 (PL 54,152 A) foi usado no voto de *Cardoni* relativo à adição *De Eccl. XI adit* sobre a infalibilidade (cf. BETTI, U. *La costituzione dommatica Pastor aeternus...* p. 46), no esquema *Rom.Pont* (M 52,4 C), no esquema *Sch.ref.Rom.Pont* (M 52,1236 D) e na *Pastor aeternus* (COD 812).

²⁹⁰ “*Et tamen de toto mundo unus Petrus eligitur, qui et universarum gentium vocationi, et omnibus apostolis, cunctisque Ecclesiae Patribus praeponatur : ut quamvis in populo Dei multi sacerdotes sint multique pastores, omnes tamen proprie regat Petrus, quos principaliter regis et Christus. Magnum et mirabile, dilectissimi, huic viro consortium potentiae suae tribuit divina dignatio; et si quid cum eo comune caeteris voluit esse principibus, numquam nisi per ipsum dedit quidquid aliis non negavit. Omnes denique apostolos Dominus quid de se homines opinentur interrogat; et tamdiu sermo respondentium communis est, quamdiu humanae ignorantiae ambiguitas explicatur. At ubi quid habeat sensus discipulorum exigitur, primus est in Domini confessione, qui primus est in apostolica dignitate. Qui cum dixisset: Tu es Christus Filius Dei vivi, respondit ei Jesus: Beatus es, Simon Bar-Jona, quia caro et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus qui in coelis est*” (Sermo de Natale ipsius 4,2; PL 54, 149 C-150 B; ver ainda Sermo in Natali S. Petri apostoli 83; PL 54, 429 A-432 B).

²⁹¹ “*Si autem hanc pietatis suae curam omni populo Dei, sicut credendum est, ubique praetendit, quanto magis nobis alumnis suis opem suam dignabitur impendere, apud quos in sacro beatae dormitionis toro eadem qua praesedit carne requiescit? Illi ergo hunc servitutis nostrae natalitium diem, illi ascribamus hoc festum, cujus patrocinio sedis ipsius meruimus esse consortes, auxiliante nobis per omnia gratia Domini nostri Jesu Christi*” (Sermo de Natale ipsius 4,4; PL 54,152)

²⁹² SCHATZ, Klaus. *Der Päpstliche Primat...* p. 57.

²⁹³ “*His itaque modis, dilectissimi, rationabili obsequio celebratur hodierna festivitas, ut in persona humilitatis meae ille intelligatur, ille honoretur, in quo et omnium pastorum sollicitudo cum commendatarum sibi ovium custodia perseverat, et cujus dignitas etiam in indigno haerede non deficit*” (Sermo in Natali ipsius 3,4; PL 54, 147 A).

O pontificado leonino aparece como o modelo da atuação do primado romano na Igreja antiga e não faltam leituras inflacionárias que lhe atribuem as características do primado exercido na época moderna. Particularmente sua intervenção no concílio de Calcedônia foi, por muitos, entendida aos moldes da atuação primacial posterior, como se pode perceber na já citada carta de Pio IX às Igrejas separadas do oriente:

Da veneração que os antigos bispos tiveram pela autoridade dos pontífices romanos fica um insigne exemplo no Sínodo de Calcedônia de 451. Com efeito, os bispos que lá acorreram em número de aproximadamente seiscentos, provenientes quase todos (com poucas exceções) do oriente, após ter sido lida em alta voz – na segunda sessão do concílio – a carta do romano pontífice S. Leão Magno, exclamaram: “Assim falou Pedro pela boca de Leão”. Logo após este fato concluído aquele sínodo sob a orientação dos legados pontifícios, os padres conciliares, no relatório dos trabalhos feitos enviados a Leão, afirmaram que ele, por meio dos já recordados legados, havia presidido à assembleia dos bispos “assim como a cabeça preside aos membros”²⁹⁴.

Porém, ao se olhar o conjunto dos acontecimentos relativos a Calcedônia, percebe-se que tal leitura deve ser nuançada. O pedido de Leão a Teodósio II, feito após o “latrocínio de Éfeso”, para que se convocasse um concílio no Ocidente²⁹⁵ indica que o papa,

apesar da sua crescente consciência da autoridade da sede romana, não queria e nem podia prescindir da instância conciliar para regular uma questão dogmática de importância vital. As pretensões primaciais de Roma, que com Leão chegaram ao seu apogeu na época antiga, não comportavam o fim do princípio sinodal. De fato essas duas realidades

²⁹⁴ Cf. Carta PIO IX, *In suprema Petri* 11, Documentos de Gregório XVI e Pio IX, São Paulo: Paulus, 1999, p.116.

²⁹⁵ “/.../ *generalem synodum jubeatis intra Italiam celebrari*” (Leão I, Epistola ad Theodosium augustum 44,3 PL 54,826 A).

coexistiam, não sem fricções e incoerências, acrescentando-se a figura do imperador cristão, cujo papel na tutela da fé era reconhecida por Leão. O conjunto dos pronunciamentos de Leão, antes e depois de 451, demonstra que a relação entre papado e concílio coloca-se sobretudo nos termos de correlação dialética e não simplesmente de superioridade do primeiro e subordinação do segundo²⁹⁶.

O *Tomus ad Flavianum* também não pode ser considerado como uma encíclica papal, à qual os bispos de Calcedônia deram adesão em razão da autoridade do autor, como bem notou o bispo de Rottenburg, Karl Josef von Hefele²⁹⁷. Antes, reconheceu-se na carta “*a fé dos Padres, a fé dos Apóstolos*”, bem como sua concordância com o ensinamento de Cirilo: “*Assim ensinou Cirilo! Eterna seja a memória de Cirilo! Leão e Cirilo ensinaram o mesmo!*”²⁹⁸. E a *Definito fidei*²⁹⁹ emanada pelo Concílio não é mera cópia da carta papal, mas uma bem equilibrada composição entre a teologia alexandrino-ciriliana e teologia antioquena, às quais se acrescentou, como novidade, a teologia romana.

Além da questão cristológica, o concílio de Calcedônia trouxe consigo as controvérsias relativas ao c. 28, que retomou com maior vigor a proclamação iniciada pelo c. 3 do concílio de Constantinopla I: “*o bispo Constantinopla terá o primado de honra depois do bispo de Roma, porque tal cidade é a nova Roma*”³⁰⁰:

²⁹⁶ PERRONE, Lorenzo. De Nicéia (325) a Calcedônia (451), in ALBERIGO, Giuseppe (org.). *História dos Concílios Ecumênicos*. São Paulo: Paulus, 1995², p. 91.

²⁹⁷ “*Celeberrima sancti Leonis I epistola ad Flavianum, in concilio oecumenico IV praelecta, non ideo ab omnibus subito recepta est et approbata, quia ab infallibili papa processisset, sed quia doctrinam apostolicam contineret. Ceterum in secunda secione huius concilii episcopi Palaestinae et Illyrici dubia quaedam contra orthodoxiam huius epistolae moverunt eique non antea subscripserunt, priusquam illa dubia per explicationem epistolae sublata et dissipata erant*” (M 52,982 D)

²⁹⁸ Cf. ACO II,I, 2 p.69-84. “*Sin embargo, algunas fórmulas de éste (de León) extrañan a ilíricos y palestinos, por lo que piden explicaciones. Se les tranquiliza alegando textos de San Cirilo que pueden entenderse en el mismo sentido*” (CAMELOT, P.Th. *Historia de los Concilios Ecumênicos 2. Éfeso y Calcedonia*. Vitoria: Editorial Eset, 1971, p. 155).

²⁹⁹ COD 83-84.

³⁰⁰ COD 32. As pretensões primaciais de Constantinopla, estabelecidas com base política, já se opusera o *Decretum Damasi*, do concílio romano celebrado em 382 sob a presidência de **Dâmaso de Roma** († 384), fundamentando a primazia de Roma no texto evangélico: “*A santa Igreja romana não tem a precedência em relação às demais igrejas por alguma constituição sinodal, mas obteve o primado pela voz evangélica de nosso Senhor e Salvador: ‘Tu és Pedro e sobre esta pedra edificarei a minha Igreja’...*” (PL 19, 793). O texto segue acrescentando à autoridade petrina aquela do apóstolo Paulo, como modo de prevenir qualquer

Seguindo em tudo as decisões dos santos Padres, e tomando conhecimento do cânon, que acaba de ser lido, dos cento e cinquenta bispos amadíssimos de Deus reunidos sob Teodósio, o grande, imperador de piedosa memória, na cidade imperial de Constantinopla, nova Roma, nós também aprovamos e tomamos a mesma decisão referente aos privilégios da santíssima igreja da mesma Constantinopla, nova Roma. Visto que os Padres retamente reconheceram (ἐπέδρασαν) privilégios (τὰ πρεσβεῖα) ao trono da antiga Roma, pois esta era a cidade imperial, pelo mesmo motivo, os cento e cinquenta bispos amadíssimos de Deus, outorgam (ἐπέκειμαν) iguais privilégios (ἴσα πρεσβεῖα) ao santíssimo trono da nova Roma, julgando com razão que a cidade que é honrada pela autoridade imperial e o senado e que goza de privilégios (*civis*) iguais àqueles da antiga cidade imperial de Roma, deve também ser engrandecida em assuntos eclesiásticos, sendo a segunda depois de Roma³⁰¹.

A reação de Leão I, mesmo com a invocação da autoridade petrina para anular o cânon 28³⁰², demonstra sua compreensão da função primacial mais como um *custos canonum*, que como um legislador absolutista. Seus protestos contra o c. 28 fundamentam-se no direito estabelecido pelos cânones nicenos, a cuja autoridade ele mesmo reconhece estar submetido³⁰³. O fato do cânon, mesmo sendo fortemente rejeitado por Leão I³⁰⁴,

reinvidicação de Antioquia, à qual se reconhecia a da anterioridade da presença de Pedro em relação a Roma: “*Tertia vero sedes apud Antiochiam beatissimi apostoli Petri habetur honorabilis et quos illam primitus quam Romam veniret, habitavit*” (cf. *ibid.* PL 19, 794)

³⁰¹ COD 99-100.

³⁰² “/.../ in irritum mittimus et per auctoritatem beati Petri apostoli, generali prorsus definitione cassamus” (LEÃO MAGNO, Epistola *ad Pulcheriam augustam* 105,3; PL 54,1000 B).

³⁰³ Com efeito, na epístola ao imperador, Leão afirmou: “*privilegia enim Ecclesiarum, sanctorum Patrum canonibus instituta, et venerabilis Nicaenae synodi fixa decretis, nulla possunt improbitate convelii, nulla novitate mutari*” (Idem, Epistola *ad Marcianum Augustum* 94,3; PL 54,995 A).

³⁰⁴ Ainda a argumentação do bispo de Roma fundamentalmente-se nos cânones de Nicéia (cf. LEÃO MAGNO, Epistola *ad Marcianum Augustum* 94,3; PL 54,995 A) e invoque a tradição petrina em favor de Alexandria e Antioquia (idem, Epistola *ad Anatolium episcopum* 106,5; PL 54,1007 B), não se pode descuidar que era a motivação política que tornava o cânon 28 especialmente inaceitável. É evidente que Leão previa que o declínio político de Roma e a ascensão de Constantinopla acabariam por constituir-se em uma ameaça à primazia da própria Roma, que Calcedônia ainda respeitava.

acabar por se impor (como atesta a *Definitio Laetentur caeli* do Concílio de Florença³⁰⁵) constitui-se também numa interessante questão eclesial³⁰⁶.

Deve-se ainda dizer que Leão I, mesmo afirmando autoridade em relação a todas as igrejas, entendia essa autoridade de modo diferente quando referida à sua diocese e às igrejas do Ocidente, que quando referida ao Oriente:

Em primeiro lugar, Leão agiu como bispo da comunidade romana: em sua pregação, nas intervenções anti-heréticas, na organização da liturgia e da vida monástica. Sua atuação em prol da ortodoxia e da disciplina eclesiástica na parte ocidental do império romano não foi menos importante. Atestam-no as cartas escritas a diversos bispos sobre a data do batismo (*Ep.* 16), sobre as condições da vida clerical ou sobre a administração dos bens eclesiásticos, as intervenções contra o pelagianismo (*Epp.* 1 e 2) ou priscilianismo (*Ep.* 15), bem como as relações com Arles ou com Tessalônica. Por fim, as relações com as igrejas orientais decorreram quase exclusivamente no plano da comunhão universal na fé, mais exatamente no plano das controvérsias relativas antes e depois do concílio de Calcedônia (451) e ao mesmo concílio (*Epp.* que se encontram nos atos conciliares)³⁰⁷.

³⁰⁵ “*Renovantes insuper ordinem traditum in canonibus ceterorum venerabilium patriarcharum, ut patriarcha Constantinopolitanus secundus sit post sanctissimum Romanum pontificem...*” (COD 528).

³⁰⁶ É fato, porém, que nas disputas referentes ao c. 28 de Calcedônia, nem o imperador Marciano, nem o bispo Anatólio de Constantinopla puderam desconsiderar a autoridade do bispo de Roma: “*Al fin del año 453, Marciano interviene ante el papa en favor de Anatolio. León le respondió que estaba dispuesto a devolver su amistad al obispo si éste se sometía a los cánones y prometía por escrito respetar humildemente los privilegios (gratiam) de todos los obispos; no hay verdadera paz ni firme caridad más que si el papa y el imperador se dedican a conservar la fe católica y los cánones de Nicea [Ep. 128 (9 marzo 454); PL 54, 1073-1074]. Por intervención de Marciano, Anatolio se decidió al fin a escribir al papa: manifiesta humildemente su deseo de unión e de paz. En cuanto a los decretos dados en Calcedonia en favor de la Iglesia de Constantinopla, Anatolia afirma que no intervino para nada, siendo un hombre siempre amigo de la tranquilidad y humildad. El clero de Constantinopla ha sido el que ha deseado esas medidas, y los obispos de Oriente quienes han consentido; pero la confirmación de esos decretos se ha reservado a la autoridad del papa: gestorum vis omnis et confirmatio auctoritati Vestrae Beatitudinis fuerit reservata [Hacia abril del 454. León, Ep. 128; PL 54,1082-1083]*” (CAMELOT, P.Th. *Historia de los Concilios Ecuménicos 2. Éfeso y Calcedonia*. Vitoria: Editorial Eset, 1971, p. 183).

³⁰⁷ STUDER, B. Leão I Papa, in *DPAC* 814.

O conhecido *libellus fidei* do Papa **Hormisda** († 523) teve também significativa presença no primeiro concílio do Vaticano. Destinada ao clero grego que voltava do cisma acaciano, foi enviada por Hormisda a Constantinopla, sendo subscrita em 517.

O começo da salvação é guardar a regra da verdadeira fé e não desviar de modo algum de quanto foi estabelecido pelos Padres. E já que não se pode preterir a sentença do nosso Senhor Jesus Cristo, que diz: “Tu és Pedro e sobre essa pedra edificarei a minha Igreja”, quanto foi dito é demonstrado pelos fatos que seguiram, já que junto à Sé Apostólica a religião católica tem sempre sido conservada imaculada³⁰⁸.

A *regula fidei* de Hormisda foi introduzida no voto do consultor *Cardoni* sobre a infalibilidade³⁰⁹, esteve presente no aditamento sobre a infalibilidade *De Eccl. XI adit.*³¹⁰, não sem a objeção de alguns Padres, que a consideravam insuficiente para provar a infalibilidade pontifícia³¹¹. A fórmula foi retomada no esquema *Rom.Pont.*³¹², (com a citação do concílio de Constantinopla IV) com a mesma intenção de afirmar a infalibilidade pontifícia, sendo novamente contestada como insuficiente³¹³. O relator *Gasser* respondeu às objeções dizendo que a fórmula afirma que, de fato, os sucessores de Pedro, e não apenas a Sé romana, cumprirão até o final do mundo o ofício de defender a fé e de confirmar os irmãos, atestando também que na Sé apostólica sempre foi conservada

³⁰⁸ DHü 363. A fórmula foi também subscrita pelos Padres na primeira sessão do Concílio de Constantinopla IV em 869.f

³⁰⁹ Ver: Conc. Vat. Studia praevia. comm. dogmatica I, in BETTI, U. *La costituzione dommatica «Pastor aeternus» del Concilio Vaticano I*, p. 46.

³¹⁰ M 51, 702.

³¹¹ Assim *Le Courtier* (M 51,1018 A-B, o “grupo *Landriot*” (M 51,1042 B-D), *Dupanloup* (M 51,995), *Vespasiani* (M 51, 1053 A, que pede que a fórmula seja entendida no sentido que lhe atribuiu o autor), . Citaram o texto pedindo acréscimos: *Magnasco* (M 51,1034 A), *De Bianchi Dottula* (M 51,1013 A-C), *Mariotti* (M 51,1033 C-D), .

³¹² M 52,6-7.

³¹³ *Hefele* (M52,1184 C-D).

imaculada a verdadeira religião³¹⁴. Passando pelo *Sch.ref.Rom.Pont.*, chegou, por fim ao texto da *Pastor aeternus* 4³¹⁵.

Também o papa **Gregório I Magno** († 604) foi bastante citado no concílio Vaticano I, sendo utilizados principalmente os textos referentes às controvérsias com João IV, o Jejuador, de Constantinopla († 595). Os Padres pretendiam, com a citação de Gregório I, a defesa do reconhecimento da jurisdição própria dos bispos, que temiam que fosse absorvida pela *potestas* primacial, que se afirmava ser “*ordinaria, immediata, episcopale*”³¹⁶.

Especialmente importante foi o texto da Epístola 30 *ad Eulogium Alexandrinum* que, introduzido no esquema *Rom.Pont*³¹⁷ acompanhou os textos conciliares³¹⁸ até a redação final da *Pastor aeternus*. Colocada após a afirmação, a citação de Gregório I tinha como finalidade garantir que

esse poder do sumo Pontífice não traz absolutamente prejuízo ao poder de jurisdição episcopal ordinária e imediata, em virtude da qual os bispos, estabelecidos pelo Espírito Santo como sucessores dos apóstolos, na qualidade de verdadeiros pastores apascentam e governam cada qual o rebanho a ele confiado. Antes, tal poder é afirmado, reforçado e reivindicado pelo pastor supremo e universal (*segue a citação*)³¹⁹.

Gregório I, após ter censurado a ambição de João IV, o Jejuador (que atribuía a si mesmo o título de Patriarca ecumênico³²⁰), foi chamado de “papa universal” por Eulógio

³¹⁴ M 52,1209.

³¹⁵ Respectivamente M 52, 1234 A e COD 815.

³¹⁶ Assim, por ex., Felix *Dupanloup*, opondo-se ao uso destes apelativos para designar a *potestas* pontifícia, sob o risco de se afirmar que na Igreja somente o Papa seria bispo em sentido próprio, invocou os textos de Gregório I: “*Si unus universalis est (episcopus) restat vos episcopi non sitis*”. Trata-se de uma citação adaptada da *Epístola IX,68, ad Eusebium Thessalonicens*), que diz textualmente: “*Nam si unus, ut putat, universalis est, restat ut vos episcopis non sitis*” (PL 77,1005 A).

³¹⁷ M 52,6 A.

³¹⁸ *Sch.ref.Rom.Pont* (M 52,1238 D)

³¹⁹ PA 3 (COD 814).

³²⁰ Cf. SÃO GREGÓRIO MAGNO, *Epístola V,18 ad Ioannem episcopum* (PL 77,738 B-743 C).

de Alexandria († 607/8 ?). Em sua carta de resposta ao bispo de Alexandria, Gregório I rejeita qualquer palavra de mando³²¹, bem como o título que este lhe dava, escrevendo as palavras que são citadas pelo concílio (em itálico no texto):

no prefácio da carta que me dirigistes, procuraste imprimir uma palavra de título soberbo, ao chamar-me papa universal. Rogo a vossa dulcíssima santidade, não volte a fazê-lo, pois se tira de vós o que a outros se dá além do que pede a razão. Porque eu não quero prosperar em palavras, mas em costumes. Nem pretendo ser honrado naquilo que sei que meus irmãos perderão em honra. *Minha honra é a honra da Igreja universal. Minha honra é o sólido vigor dos meus irmãos. Então eu me sinto verdadeiramente honrado, quando a cada um desses não é negada a devida honra.* Porque se vossa santidade me chama papa universal, nega ser aquilo que me atribui: universal. Longe tal coisa! Afastem-se as palavras que inflam a vaidade e ferem a caridade³²².

O texto fala por si mesmo e, mesmo levando em conta o contexto de oposição ao bispo de Constantinopla, mostra como estava distante do pensamento de Gregório I a ideia de um absolutismo papal.

A questão de **Honório I** († 638) ocupou inúmeros debates em aula conciliar. Honório, que via a si mesmo como seguidor de Gregório I, havia proposto como solução à controvérsia monoenergista entre Sérgio de Constantinopla e Sofrônio de Jerusalém, a doutrina da única vontade de Cristo³²³, condenada depois como herética pelo concílio de

³²¹ “Indicare quoque vestra beatitudo studuit, jam se quisbusdam non scribere superba vocabula, quæ ex vanitatis radice prodierunt, et mihi loquitur dicens: Sicut jussisti. Quod verbum jussionis peto a meo auditu removete, quia scio qui sum, qui estis. Loco enim mihi fratres estis, moribus patres. Non ergo jussi, sed quæ utilia visa sunt, indicare curavi” (SÃO GREGÓRIO MAGNO, *Epistola VIII,30 ad Eulogium episcopum Alexandrinum*, in PL 77,933 C).

³²² São Gregório Magno, *Epistola VIII,30 ad Eulogium episcopum Alexandrinum*, in PL 77,933 C (PA 3; COD 814).

³²³ “In realtà, bisogna riconsocere che Onorio non si rese conto della sottostante questione teologica, non si elevò con la riflessione sullo stesso piano dei greci e ritenne di poter minimizzare e sedare pastoralmente la controversia con un semplice rimando alla terminologia della sacra Scrittura. Interpretò la questione dell’«unica volontà» o delle «due volontà» in Cristo in senso morale e non in senso ontologico: diversamente da noi, in Cristo no vi era la lotta fra «la legge dello spirito» e la «legge della carne». Si

Constantinopla III (680-681), que anatematizou também sua memória³²⁴. O caso tornou-se um dos principais argumentos dos antiinfallibilistas³²⁵, aos quais procuraram responder os defensores na doutrina³²⁶. Os argumentos de ambos, na maior parte das vezes, usados de modo apaixonado, pouco dizem em relação ao primado.

2.2.1.4. Conclusão.

A longa, mas, de modo algum exaustiva, apresentação de textos patrísticos e conciliares mostra que a origem e consolidação do primado pontifício ocorreu em um processo que durou séculos. Tal afirmação serviu de apoio para os que negam o valor normativo da instituição primacial, despertando a reação contrária dos que, anacronicamente, pretendiam ver indícios do primado nos inícios da Igreja. Os opostos, porém, muitas vezes, estão mais perto do que supõem.

Desse modo, opondo-se ao que chamavam de modernismo, os Padres do Vaticano I adotaram, sem perceber, o mesmo pressuposto que seria assumido, pouco tempo mais depois, pela *Religionsgeschichtliche Schule* de Göttingen. Encontrando-se do lado oposto

astenne dal dirimere la questione sul piano magisteriale e dal prendere un decisione definitiva” (SCHATZ, Klaus. *Storia dei Concili. La Chiesa nei suoi punti focali*. Bologna: Edizioni Dehoniane: 1999, p. 76).

³²⁴ Cf. COD 125.

³²⁵ As objeções foram levantadas especialmente nas discussões que seguiram a adição sobre a infalibilidade (*De Eccl. XI adit.*). Assim, *Mac Quaid* citou o “caso Honório” (M 51,1051 C-D) afirmou que a doutrina da infalibilidade exposta no esquema se opõe à práxis dos 10 primeiros séc. e quando se começou a ensinar no séc. XII não superou o status de hipótese teológica. Citaram também o “caso Honório” contra infalibilidade *Hefele* (M 51,983 A), *Schwarzenberg* (M 51, 984 D-985 B, que lembrou ainda a doutrina que um papa herege pode ser deposto), *Vérot* (M 51, 1007 C-1008 A), *Sola* (M 51,1057 B-D), *Moriarty* (M 51,1026, entre outros argumentos históricos) e *Rauscher* (M 51,976 B). Sem menção do nome de Honório, fizeram referência à condenação de Constantinopla III os Padres *Wierzchleyski* e *Pukalski* (M 51,1016 C) e *Sweeny* (M 51, 1057 B).

³²⁶ Nos debates sobre o esquema particular sobre o Romano Pontífice (*Rom.Pont*) *Moreno* (M 52, 131 D) e *De Bonnechose* (M 52,749 C-750 D) defenderam a ortodoxia de Honório (este último também defendeu Libério e Virgílio). *Cullen* disse que Honório não pretendeu obrigar a Igreja a crer em uma doutrina, mas deu apenas um juízo prudencial acerca da questão (M 52,113 B-114 B) e *Garcia Gil* afirmou que Honório não foi condenado por heresia, mas por favorecê-la com seu silêncio (M 52,90 C-92 A). A mesma teoria do silêncio levou à curiosa inversão feita por *Salas* (M 52,231 B-C) e *Valerga* (52,358 B) que afirmaram ser obrigação do concílio devia pronunciar-se sobre a infalibilidade para não cair no mesma falta de Honório, de favorecer o erro com o silêncio!

quanto às conclusões, ambos excluíam que a revelação divina ou estruturas teologicamente vinculantes possam se estabelecer através de processos plenamente históricos, que envolvem a pessoas em acontecimentos de determinadas épocas e lugares, condicionados por culturas concretas.

Se a Escola da História das Religiões, afirmando seu desenvolvimento histórico, iria negar o valor teológico do dogma cristão, a crítica tradicional católica, afirmando o valor teológico perene das verdades de fé católica, recusava-se a ver nelas qualquer condicionamento de natureza histórica, sendo obrigada a fazer afirmações que a crítica demonstraria serem anacrônicas (como a existência de um episcopado romano de Pedro). E mais, projetando nos textos antigos, uma compreensão do primado determinada por sua própria época, julgaria encontrar neles a confirmação do modelo de exercício primacial que pretendia justificar.

Ora, a incompatibilidade entre valor teológico permanente e verdadeiro desenvolvimento histórico não faz parte, de modo algum, do conteúdo de fé e negando-se tal pressuposto pode-se chegar a conclusões bem diferentes das que imaginavam os Padres do Vaticano I.

2.2.2. O exercício do primado romano no segundo milênio.

Os textos acima apresentados permitem concluir que no primeiro milênio da fé cristã, compreendendo-se a Igreja principalmente como testemunha da tradição apostólica, os papas eram especialmente considerados como *testemunhas* desta tradição apostólica e universal. É estranha ao primeiro milênio, inclusive aos próprios bispos de Roma, a ideia de um primado de jurisdição que, na prática, absorvesse toda *potestas* eclesial.

A chegada de um novo milênio corresponde, porém, a uma significativa mudança na compreensão do primado, que o presente trabalho pretende agora apresentar.

2.2.2.1. A inflação do primado.

No segundo milênio da era cristã ocorreu uma mudança de paradigma na compreensão eclesial, mudança que se deve à nova autoconsciência da Igreja, que passou a se perceber como sujeito atuante, que dá forma à tradição a fim de podê-la conservar. Tal mudança fez com que aflorasse a questão dos sujeitos que, dentro própria da Igreja, eram capazes de tomar as decisões e realizar mudanças. Nesse processo, a especial autoridade do bispo de Roma encontrou um significativo espaço de crescimento.

De um lado, a consciência crescente da Igreja de ser um sujeito ativo tornou possível esse novo papel do papa. De outro lado, foi esta atividade jurisdicional do papa que conduziu a Igreja a tomar consciência de seu papel de sujeito, que dá forma a si mesma de modo ativo³²⁷.

Mais que uma evolução orgânica dos elementos originários que se deduzem das Escrituras e da tradição dos Padres, o segundo milênio viu surgir uma mudança no modo do exercício do *múnus* dos papas, que de testemunhas da tradição de Pedro e Paulo, tornaram-se monarcas da Igreja.

Entre os fatores que podem ser apontados como promotores dessa mudança encontra-se o cisma entre as Igrejas do Ocidente e do Oriente, que afastou a Igreja ocidental da tradição teológica do Oriente e aprofundou a confusão entre o *múnus* primacial e patriarcal do Bispo de Roma.

³²⁷ POTTMEYER, *Le rôle de la papauté...* p. 28.

Outro fator importante foi a crescente jurisdicização da auto-compreensão eclesial, certamente influenciada pelo “espírito romano”. Com efeito, a importância sociopolítica da cidade, capital do Império, ao mesmo tempo em que contribuiu para lhe dar o status primacial, condicionou o modo do exercício desse primado. Já nos tempos de Leão I, com a conversão da nobreza senatorial romana e completa cristianização da capital do Império,

o espírito da “Roma eterna” – Roma como “caput mundi”, como cidade que deu ao mundo suas leis – se une à Roma dos Apóstolos. Ambos os rios fluem agora pelo mesmo leito, e a peculiaridade da Roma antiga se transfere a Roma eclesial e papal, dando nova forma à figura do primado. A nobreza romana traz também seu peculiar modo de pensar: especialmente sua concepção jurídica e organizativa, seu carisma de direção, sua arbitragem em caso de conflitos, seu sóbrio sentido prático e sua ideia de poder; em suma: tudo aquilo que permitiu a Roma exercer sua hegemonia no mundo³²⁸.

As afirmações de Klaus Schatz acima apresentadas encontram confirmação na iconografia da época: o mosaico da abside da Basílica de Santa Pudenciana (por volta de 390) representa Cristo em um trono, junto a Pedro, Paulo e os demais apóstolos, vestidos com togas de senadores romanos!³²⁹

Tal concepção não poderia deixar de exercer influência sobre o modo de se entender a importância e a missão do bispo de Roma:

³²⁸ SCHATZ, K. *Der Päpstliche Primat...* p. 59-60. Tal processo encontrava-se já amadurecido com Leão I, com quem o papado havia conhecido seu apogeu na antiguidade cristã. Em seu Sermão *in Natali apostolorum Petri et Pauli*, Leão afirmaria que a providência divina preparou, pelo império romano, a difusão do Evangelho a todos os povos: “*Ut autem hujus inenarrabilis gratiae per totum mundum diffunderetur effectus, Romanum regnum divina providentia praeparavit*” (SÃO LEÃO I, Sermo *in Natali apostolorum Petri et Pauli* 82, 2 in PL 54, 423 B). Segundo Leão I, Roma, instruída pelos apóstolos Pedro e Paulo, de mestra dos erros que era, tornou-se discípula da verdade e cabeça do mundo, ao qual governa mais plenamente pela divina religião, que pelo senhorio terreno: “*Isti enim sunt viri per quos tibi Evangelium Christi, Roma, resplenduit; et quae eras magistra erroris, facta es discipula veritatis /.../, per sacram beati Petri sedem caput orbis effecta, latius praesideres religione divina quam dominatione terrena*” (*Ibid.* 82,1; PL 54,422 C).

³²⁹ Cf. Anexo I.

do sistema ideológico tradicional, ligado à concepção romana da Igreja, se retêm especialmente aquilo que é traduzível em termos de direito: Pedro como legislador; o papa como extensão viva de Pedro, como titular e herdeiro de sua autoridade, como dono da “plenitudo potestatis”, como instância de direção suprema sobre todas as igrejas³³⁰.

Mas foi somada ao papel político desempenhado pelo papado, principalmente na luta pela liberdade da Igreja, que essa jurisdicização se acentuou e colaborou para que a consciência crescente da Igreja de ser um sujeito ativo conduzisse a um primado mais do tipo monárquico, em detrimento de formas conciliares e sinodais.

O marco significativo de mudança do paradigma do primeiro milênio (Igreja e papa testemunhas da tradição) para o paradigma do segundo milênio (Igreja e papa como sujeitos ativos) pode ser estabelecido como a reforma gregoriana:

Com Gregório VII se produz uma ruptura em relação ao paradigma de Igreja e de primado que existia até então, e esta ruptura é tal que dificilmente se pode descrever como um desenvolvimento lógico e orgânico. A reforma gregoriana tem traços revolucionários³³¹.

Pode-se dizer que Gregório VII († 1085) pretendeu fazer do primado o ponto central da autocompreensão da Igreja e, até mesmo, a fonte de toda vida eclesial. Seu famoso *Dictatus Papae*³³² (de 1075) apresenta-se como

um documento que chegará a converter-se em símbolo de um papado que, em sua pretensão de poder soberano, na prática, coloca-se no lugar

³³⁰ SCHATZ, K. *Der Päpstliche Primat...* p. 60. Novamente a iconografia confirma o que foi afirmado: na representação intitulada *Traditio legis*, que se desenvolve nesse período, encontramos a representação de *Petrus legislator*, o Apóstolo, como novo Moisés, recebendo de Cristo a nova Lei. Cf. anexo II, Sarcófago de Stilicone, (Basilica de Santo Ambrósio, Milão, segunda metade do séc. IV). Um mosaico da antiga basílica de S. Pedro, doado segundo a tradição por um filho de Constantino, representava o mesmo tema, que pode também ser encontrado na Basílica S. Lorenzo - Capela S. Aquilino (Milão, mosaico do séc. IV: Anexo III) e no Batistério de San Giovanni in Fonte (Nápoles, mosaico do séc. V: Anexo IV).

³³¹ POTTMEYER, *Le rôle de la papauté...* p. 31.

³³² Para o texto do *Dictatus Papae*, ver TILLARD, *L'éveque de Rome*. Paris : CERF, 1984, p. 75-76.

de Cristo. E, de fato, essa é a impressão que brota de sua mera leitura. A ideia principal desse documento pode-se resumir do seguinte modo: o papa, por si só, pode fazer tudo na Igreja, e, sem ele, nada pode ser feito de válido ou correto. O poder papal parece não conhecer limites³³³.

Não se deve, porém, omitir que a concepção gregoriana, não sendo possível de se impor na praticamente no seu tempo, permaneceu, de imediato, pura teoria. O próprio texto do *Dictatus Papae* deve ser mitigado em razão do contexto da atuação e do pensamento mais amplo de Gregório VII, como não deixa de notar Klaus Schatz:

Este documento deve ser interpretado no contexto mais amplo da atuação e do pensamento de Gregório VII, o qual ainda está muito longe de considerar os bispos como mero representantes do Papa ou de incorrer no excesso absolutista de acreditar-se legitimado a passar soberanamente por cima das leis e dos direitos que protegem aqueles. As sentenças do DP [Dictatus Papae], que sugerem algo assim (sobretudo os nn. 3, 7 e 25), ainda que possam parecer muito revolucionárias, devem, no entanto, ser interpretadas no contexto global de seu pensamento, consideravelmente mais moderado. Se Gregório, tanto em seu proceder de fato, como no DP, enfatiza redondamente seu poder papal e procede com dureza inusitada, especialmente frente aos bispos, deve-se à sua convicção de que a ordem eclesial herdada está seriamente perturbada, e que seu ministério o obriga a reestabelecer por todos os meios a verdadeira tradição (a qual não se identifica com a “consuetudo” de fato)³³⁴.

Novo e significativo endurecimento da teoria papal aconteceu com **Inocência III** († 1216), com quem o papado abandonou o título de Vigário de Pedro, consagrado pela tradição antiga, e passou a adotar, com sentido novo, o título de *Vicarius Christi*³³⁵ e, como

³³³ SCHATZ, Klaus. *Der Päpstliche Primat*, p. 129.

³³⁴ SCHATZ, Klaus. *Der Päpstliche Primat*, p. 129.

³³⁵ “*Nam quamvis sumus apostolorum principis successores, non tamen eius aut alicuius apostoli vel hominis, sed ipsius vicarii Jesu Christi*”; Reg. I 326; PL 214, 292. Jean RIVIÈRE, mesmo afirmando que “*il faudrait des preuves plus topiques pour conclure que la haute conscience de sa dignité pontificale a pu*

tal, *Caput Ecclesiae*, com uma *plenitudo potestatis* de onde se comunica o poder eclesial para todas as instâncias inferiores.

Mas foi com **Inocência IV** († 1254), que o papado deu o passo decisivo em direção a uma compreensão absolutista de seu ofício. Tal passo tornou-se possível graças à distinção que começou a ser feita pela canonística da época entre direito divino e direito eclesiástico ou humano. Tal distinção possibilitou a Inocência IV retomar o princípio do direito romano *princeps legibus solutus*: mesmo reconhecendo a sujeição do Papa ao direito divino e, portanto, sem capacidade para modificar a constituição da Igreja, esse passou a ser compreendido como acima das leis eclesiásticas, às quais pode abolir, dispensar ou editar novas. O Papa passou a ter, desse modo, uma liberdade de ação ainda nunca vista na Igreja, da qual tornou-se o monarca³³⁶.

O caráter moderno desta concepção se mostra no fato que no séc. XVI Jean Bodin, o criador da doutrina moderna do Estado, poderá retomar o mesmo princípio do direito romano que Inocência IV: o príncipe está acima das leis (“*princeps legibus solutus*”). O conceito de “poder absoluto e perpétuo” de Bodin é o conceito moderno de soberania, e o ponto de partida do absolutismo. Do mesmo modo que para Inocência IV o papa não está obrigado senão ao direito divino e à constituição divina da Igreja, assim também para Bodin o monarca não está obrigado senão à lei divina e natural e às “leis fundamentais”³³⁷.

conduire Innocent III, ne fût-ce que par moments et modo oratorio, à briguer le titre de Dieu” (Le pape est-il « un Dieu » pour Innocent III ?, in *Rev. Sc. Rel* 2, 1922, 449) cita textos impressionantes a esse respeito.

³³⁶ POTTMEYER, *Le rôle de la papauté...* p. 32. Ver ainda SCHATZ, *Der Päpstliche Primat...* p.138: “*Ein weiterer Schritt erfolgt bei Innocenz IV. auf dem Hintergrund der erst jetzt deutlicher reflektierten Unterscheidung von göttlichem und menschlichem bzw. kirchlichem Recht. Diese Unterscheidung war in dieser Schärfe neu. Die ältere Auffassung, wie sie auch noch bei Gregor VII. anzutreffen ist, hatte das überkommene kirchliche Recht als Ganzes betrachtet, das getreu zu bewahren bzw. allenfalls zeitgerecht neu zu interpretieren ist. Auch der Papst steht hier bei all seiner Gesetzgebungsvollmacht nicht einfach über dem Recht, sondern unter ihm. An diese Stelle tritt jetzt die Auffassung: Der Papst steht unter dem göttlichen Recht, jedoch über allem kirchlichen Recht. Er kann kirchliche Gesetze abschaffen oder von ihnen im Einzelfall dispensieren. Ja, er kann sogar gültig ohne vernünftigen Grund, einfach nach Willkür dispensieren, wenn er auch moralisch verpflichtet ist, dies nicht ohne vernünftigen Grund zu tun.*”

³³⁷ POTTMEYER, *Le rôle de la papauté...* pp. 32-33.

Ora, é justamente a essa concepção de primado de jurisdição monárquico apresentada por Inocêncio IV que irão se referir os teólogos ultramontanos do concílio Vaticano I, como se percebe na resposta de Frederico *Zinelli* nos debates sobre o *Sch.ref.Rom.Pont*. O relator da Deputação da fé afirmou que não se pode limitar a jurisdição do Papa, que é de direito divino, com leis humanas que ele pode soberanamente dispor, mudar e, até mesmo, abolir³³⁸.

Mas, como nota Pottmeyer, “*a monarquia pontifícia tinha sido teorizada já nos séculos XIII e XIV, mas no interior de uma Igreja e de uma sociedade onde a estrutura era feudal*”³³⁹. Será a supressão destas estruturas feudais, que haviam apoiado os bispos em suas reivindicações de autonomia, levada a cabo pela Revolução francesa e por Napoleão, que permitirá que essa teoria se imponha na prática³⁴⁰.

2.2.2.2. Os Concílios do segundo milênio.

A mudança de compreensão do primado acima apresentada não deixou de ter influência nos concílios que se seguiram. Dentre eles foram invocados no Vaticano I o Concílio Lateranense IV, o Concílio de Lyon II e, especialmente, o Concílio de Florença.

Sob o pontificado de Inocêncio III foi celebrado o IV Concílio Lateranense (1215), que confirmando a dignidades das sedes patriarcais, afirmou o primado da Sé romana.

³³⁸ M 52,1311 C-D.

³³⁹ Pottmeyer, *Le rôle de la papauté...* p. 53.

³⁴⁰ « *L'ordonnance féodale de la société qui prédominait en Europe jusq'à l'apogée du Moyen Âge connaissait une pluralité de détenteurs de souveraineté. Bien que situés au-dessus ou en dessous les uns des autres, les détenteurs de souveraineté subordonnés à d'autres jouissaient néanmoins, eux aussi, d'une certaine autonomie. À cela correspondait une ordonnance de l'Église qui connaissait aussi bien la prééminence hiérarchique du pape que la responsabilité propre des évêques quant à leurs diocèses. Etant donné que, malgré bien des modifications, cette ordonnance de la société s'était maintenue dans le Saint-Empire romain de la nation allemand jusqu'à l'époque moderne, l'épiscopatisme qui existait en Allemagne se caractérisait par le fait que, s'agissant de l'autonomie des évêques, il se référerait certes à l'ordonnance de l'Église des premiers siècles, mais qu'il avait également son ancrage dans la société d'alors* » (Pottmeyer, *Le rôle de la papauté...* p. 44).

Renovando os antigos privilégios das sedes patriarcais, decretamos com a aprovação do santo e universal Concílio, que, depois da Igreja de Roma, a qual por disposição do Senhor, como mãe e mestra de todos os fiéis cristãos, tem o primado do poder ordinário sobre todas as outras Igrejas, a Igreja de Constantinopla tenha o primeiro lugar, a de Alexandria o segundo, a de Antioquia o terceiro e a de Jerusalém o quarto³⁴¹.

No 1º concílio do Vaticano, o texto do **Lateranense IV** foi invocado para afirmar a origem divina da autoridade da Sé romana³⁴², exaltada ao ponto do absolutismo³⁴³, bem como o caráter *ordinario* dessa autoridade. Alguns Padres, porém, opondo-se ao uso do termo “ordinário” quando referido à autoridade primacial, afirmaram que as palavras do Lateranense IV não confirmam a *potestas* primacial sobre cada uma das igrejas, pois esse não era o sentido do Concílio, mas apenas que é ela de origem divina³⁴⁴.

A profissão de fé de Miguel Paleólogo³⁴⁵, do **Concílio de Lyon II** (1274) foi abundantemente invocada no Vaticano I, estando presente desde o esquema inicial *De Eccl. XI*³⁴⁶, até o texto definitivo da *Pastor aeternus*.

A santa Igreja romana tem o sumo e pleno primado e principado sobre toda a Igreja católica, que esta reconhece, com verdade e humildade, ter recebido, com a plenitude do poder, do Senhor na pessoa do bem-aventurado Pedro, primeiro, ou melhor, cabeça dos apóstolos, de que, o romano pontífice é o sucessor. E como tem o dever de defender,

³⁴¹ DHü 811.

³⁴² *Monzon y Martins* (M 52,535 C e M 52,536 D-537 A);

³⁴³ Cf. a intervenção de *Caixal y Estrade* que cita Lateranense IV para afirmar absolutismo papal (M 52,661 A); a proposta, mesmo sendo recusada pelo relator *Zinelli*, valeu um elogio ao exímio senso católico do orador (cf. M 52,1117 C-D).

³⁴⁴ Cf. a intervenção de *Smiciklas* in M 51,969 B.

³⁴⁵ O texto pode ser achado em M 24,

³⁴⁶ M 51,544 D. Foi também citada na proposta de aditamento *De Eccl. XI adit.* (M 51,699), no esquema *Rom.Pont.* (M 52,6) e no esquema *Sch.ref.Rom.Pont.* (M52,1239).

sobretudo a verdade da fé, assim as disputas que surgirem a propósito da fé, devem ser resolvidas por juízo seu³⁴⁷.

A citação foi usada principalmente como argumento em defesa à infalibilidade pontificia. Como as demais citações, enfrentou a objeção de diversos Padres; alguns afirmaram que a profissão de fé do Paleólogo não era um ato conciliar³⁴⁸, ou que não provava a infalibilidade³⁴⁹, ou ambas as coisas³⁵⁰. Alguns Padres, porém, defenderam o uso da profissão de fé como probatória da infalibilidade³⁵¹ e o relator *Gasser* afirmou ter sido ela um ato conciliar: a fórmula não foi apenas imposta ao imperador grego, mas foi também aprovada pelo Concílio, que a fez sua³⁵².

O concílio mais invocado em aula conciliar durante o Vaticano I foi, sem dúvida, o **Concílio de (Basiléia/Ferrara) Florença (e Roma)**³⁵³ (1431-1445). O concílio iniciou em Basiléia, após a superação do cisma papal e sob forte tendência conciliarista; após algumas tentativas frustradas, Eugênio IV († 1447), sob pretexto da união com os gregos, conseguiu transferi-lo para Ferrara e depois para Florença (1439). A presença concomitante de gregos e latinos (apesar da resistência que ficara em Basiléia) confere especial importância ao Concílio Florentino e a seus documentos. Ainda que da parte dos gregos as motivações para a união não fossem muito diferentes daquelas de Miguel Paleólogo, reinou em Florença um clima favorável à liberdade de discussão, muito maior que no Concílio de

³⁴⁷ PA 4 (COD 815). A constituição faz ainda no n. 3 (COD 814) uma pequena referência à profissão de fé do Paleólogo.

³⁴⁸ *Errington* (M51,954 D); grupo *Landriot* (M 51,960 B e M 51, 1042 B-D, M 52,842 A); *Le Courtier* (M 51,1018 A-B); ao não ser aceita sua posição, o bispo de Montpellier jogou os esquemas conciliares no Tibre e voltou para sua diocese; cf. BETTI, *La costituzione dommatica...* p. 108); *Rauscher* (M 52,541 D-544 C); *Vancsa* (M 52,694 A-B)

³⁴⁹ *Connolly* (M 51,992 B-993 B, que invocou, além disso, aversão dos americanos às monarquias absolutas); *Rauscher* (M 51,973 A-977 A);

³⁵⁰ *Dupanloup* (M 51,994 D-996 A); De Las Cases (M 52,340 C).

³⁵¹ *Celesia* (M 52,60 D-62 B); *Manning* (M 52,251 A-252 A).

³⁵² M 52,1208 D-1211 A.

³⁵³ O Concílio

Lyon II. Porém, a quantidade de assuntos a serem discutidos³⁵⁴ prejudicou a análise do tema do primado. O tema foi definido na VI sessão, na *Definitio sanctae oecumenicae synodi Florentinae*, conhecida pelas palavras o título: *Laetentur caeli*:

Igualmente definimos que *a santa Sé Apostólica e o Romano Pontífice têm o primado sobre todo o universo e o mesmo Romano Pontífice é o sucessor do bem-aventurado Pedro, príncipe dos Apóstolos, é o verdadeiro vigário de Cristo, cabeça de toda a Igreja, pai e doutor de todos os cristãos; e que nosso Senhor Jesus Cristo transmitiu a ele, na pessoa do bem-aventurado Pedro, o pleno poder de apascentar, reger e governar a Igreja universal, como é atestado também dos concílios ecumênicos e nos sagrados cânones.*

Renovamos, além disso, a disposição transmitida nos cânones a observar entre os outros veneráveis patriarcas: que o patriarca de Constantinopla seja o segundo depois do santíssimo Pontífice Romano, o patriarca de Alexandria o terceiro, o de Antioquia o quarto, o de Jerusalém o quinto, salvaguardados, evidentemente, todos os seus privilégios e direitos³⁵⁵.

Percebem-se no texto duas abordagens eclesiológicas diferentes: (1^a) a ênfase latina no primado compreendido aos moldes da reforma gregoriana; (2^a) insistência grega nos direitos dos patriarcados e no primado compreendido conforme a tradição do primeiro milênio. Estas abordagens encontram-se refletidas nos dois parágrafos do texto final, que justapõe as duas diferentes eclesiologias.

Mas não se diz que relação há entre as duas afirmações, se e de que modo essas se limitam reciprocamente. Para os representantes ocidentais, somente a primeira parte do texto era uma afirmação dogmática, enquanto a segunda era mantida simplesmente por conta de uma venerável tradição. A maioria dos gregos, porém, reconhecia o primado

³⁵⁴ A principal questão teológica foi a do *Filioque* (relativamente bem sucedida, graças ao recurso feito aos textos patrísticos), questões litúrgicas referentes ao uso do pão ázimo para a Eucaristia e a epiclesse, por fim, questões doutrinárias referentes ao purgatório e ao primado romano.

³⁵⁵ Bula *Laetentur coeli* (COD 528). A *Pastor aeternus* 3 (COD 813) traz apenas o texto apresentado em itálico.

de Roma somente no sentido de primado no seio da pentarquia, pelo que a segunda afirmação limitava efetivamente a primeira: para os gregos se deveria entender em sentido limitante e não somente como atestante, sobretudo as palavras “como é atestado também dos concílios ecumênicos e nos sagrados cânones” (somente na medida em que é atestado)³⁵⁶.

As mesmas posturas condicionaram a posterior leitura do texto, que foi entendido de dois modos diferentes. A leitura romana, recusando-se a ver nele a afirmação de qualquer limite do primado e entendendo os privilégios dos patriarcas como concessões papais e a leitura oriental que entende o segundo parágrafo como a afirmação que o primado papal é limitado pela Tradição, ou seja, pelos concílios, os cânones tradicionais e pelos direitos das outras instâncias eclesiais.

O recurso aos textos do Concílio de Florença nas discussões do Vaticano I foi marcado pela mesma divergência interpretativa. A citação do texto florentino aparecia já no primeiro esquema *De Eccl. XI*³⁵⁷, limitando-se ao primeiro parágrafo acima citado, excluídas as palavras “*como é atestado também dos concílios ecumênicos e nos sagrados cânones*”. Diversos Padres entendiam tais palavras em sentido restritivo³⁵⁸, no sentido da autoridade primacial ser limitada pelas definições conciliares e canônicas. Desse modo, sua omissão foi causa de veementes protestos³⁵⁹ em aula conciliar. Alguns Padres chegaram, inclusive, a pedir a que se acrescentasse também o segundo parágrafo, referente aos

³⁵⁶ SCHATZ, K. *Storia dei Concili*, p. 147.

³⁵⁷ M 51,544 D.

³⁵⁸ *Vancsa* (M 52,692 D-693 C); Jussef dos melquitas (M 52,134 B-136 B); *Kenrick* (M 52,464,1); *Landriot* (M 52,563 C-D; M 52,566 A); *Vérot* (M 52,589 B); *Bravad* (M 52,678 B-C); *Losana* (M 52,1129-1130, 44); *Papp-Szilágyi* (M 52,602 D-604 C).

³⁵⁹ Os Padres que pediram o acréscimo das palavras omitidas foram: *Dinkel*, *Deinlein* e *Scherr* (M 51,929 B); *Fürstenberg* (M 51,922 B); grupo *Haynald* (M 51,938 C); *Vancsa* (M 51,942 C); grupo *De Marguerye* (M 51,959 D); *Eberhard* (M 51,962 A-B); *Biró*, *Zalka* e *Perger* (M 51,964 A); *Guibert* (M 51,965 C); *Strossmayer* (M 51,966 A); grupo *Landriot* (M 51,960 B).

patriarcas³⁶⁰. O relator *Zinelli*, porém, afirmou ser inaceitável a interpretação restritiva de Florença, no que foi apoiado pela maioria conciliar³⁶¹. Com efeito, diversos Padres afirmavam que Florença definira o primado³⁶² e, inclusive, a infalibilidade pontificia³⁶³.

Outros Padres, ainda, julgavam a fórmula de Florença suficiente, principalmente no que se refere à doutrina acerca da infalibilidade, e pediam que nada mais fosse definido além dela³⁶⁴.

A interpretação de Florença continua ainda uma questão controversa, sendo que a posição assumida pelos autores depende, na maior parte das vezes, mais da posição tomada em relação ao primado, que de argumentos fundados em uma análise do concílio e de seus documentos³⁶⁵. Deve-se, contudo, notar que visto a dinâmica de trabalhos adotada, a participação do grupo grego foi efetiva na tomada de decisões conciliares³⁶⁶, pelo que não pode simplesmente adotar uma interpretação que não teria obtido o assentimento grego. Pode-se, no máximo, afirmar que Florença não se definiu por nenhum destas duas posturas.

³⁶⁰ *Hind* (M 52,1272 A); *Gallo de Avellino* (M 52,1272 B, 31); *Gabriel Farso* (M 52,1273 D); *Ravinet* (M 52,1258 B-C).

³⁶¹ *Zinelli* (M 52,1102 B, opondo-se a Vérot, com apoio da votação dos Padres, M 52,1117 D); *Magnasco* (M 52,623 A-625, com citação do texto grego [supostamente] a favor de sua interpretação)

³⁶² *Corsi* (M 52,482 D-489 B; Florença definiu primado; Vaticano I deveria definir infalibilidade); *Salzano* (M 52,408 C).

³⁶³ *Petagna* (M 52,187 C); *Gastaldi* (M 52,331C); *Manning* (M 52, 222 B-223 B).

³⁶⁴ *Assim De Marguerie* (M 51,1043 D); *Callot* (M 51,1015 D-1016 B); *Leahy* (M 51,1008 C); *Jossef dos melquitas* (M 52,676 C); *Lipovniczki* (M 52,1169 D-1170 A).

³⁶⁵ “*Per sé il testo greco καθ’ ἑν τριπλὸν καί, oltre che «quemadmodum etiam», può anche tradursi «quemadmodum et». In questo caso la formula avrebbe un significato limitativo, cioè: la potestas piena è attribuita al Romano Pontefice nei limiti dei precedenti concili e sacri canoni. Questa traduzione era difesa di fatto al tempo del concilio da qualche dotto, che poi influì su alcuni Padri del concilio stesso, i quali perciò ritenevano la prima traduzione una deliberata falsificazione. Ma al, contrario, è stato provato a sufficienza che la traduzione adottata nel testo conciliare è garantita dai codici più attendibili*” (BETTI, *La costituzione dommatica...* p. 162, nota 8).

³⁶⁶ “*Das palavras de síntese sobre a técnica dos trabalhos conciliares. O método de confronto usado no concílio sofreu várias modificações, ditadas pelas exigências gregas e pelos frequentes impasses dos trabalhos. As sessões públicas plenárias de Ferrara foram caracterizadas por discursos longos; os de Florença, pelo intercâmbio (mais breve) de perguntas e explicações entre os oradores oficiais. De abril a junho de 1438, foi proposta primeiro a discussão em comissões restritas, depois o intercâmbio de cedulae (fichas) que continhas as fórmulas a serem discutidas e emendadas. Em todo caso, sempre se fez referência à aprovação dos dois grupos distintos, no interior dos quais se exprimia o voto individual. Diferentemente dos outros concílios, o voto deliberativo não resultava da coleta da opinião da maioria dos bispos em conjunto, mas contando primeiro o voto no seio de cada grupo e, depois confrontando o voto dos dois grupos*” (PROCH, Umberto. A união no segundo Concílio de Lião e no Concílio de Ferrara-Florença-Roma, in ALBERIGO, G. (org.) *História dos Concílios Ecumênicos*. São Paulo: Paulus, 1995, p. 301-302).

Considerando que a postura romana constitui uma ruptura com a tradição do primeiro milênio, Florença aparece como o reestabelecimento do equilíbrio eclesial ou, ao menos, a possibilidade dele.

CAPÍTULO III

Uma nova leitura da *Pastor aeternus*.

A proclamação do primado de jurisdição do Romano Pontífice, com as características que se lhe atribuem, revestiu-se do caráter do magistério mais solene da Igreja Católica e deve permanecer, para sempre, como referência aos fiéis na compreensão do múnus primacial.

Porém, a análise dos fundamentos da *Pastor aeternus*, bem como a percepção das diferentes formas de exercício do primado pontifício ao longo dos séculos mostram que compreensão do múnus primacial como monarquia absoluta não é necessária e nem mesmo conforme à grande Tradição da Igreja.

O objeto do presente capítulo será uma tentativa de interpretar o que foi definido pelo Vaticano I, reconhecendo seu caráter de proclamação permanentemente válida, mas não necessariamente exclusiva, do modo do exercício do primado romano. Para isso o texto iniciará com uma análise das consequências da *Pastor aeternus*, seguida de um ensaio de interpretação, que retomará a interpretação oficial do documento conciliar e procurará oferecer elementos novos para a compreensão do primado.

3.1. As consequências eclesiológicas da *Pastor aeternus*.

Os documentos do Concílio Vaticano I marcaram profundamente a compreensão do múnus primacial, mais pelo modo com que foram apresentados, que pela doutrina que realmente contém. Com efeito, terminado o concílio, a *Pastor aeternus* foi lida em prisma ultramontano e esta interpretação influenciou mais a vida da Igreja que os próprios textos conciliares:

*a constituição Pastor aeternus foi 'recebida' e comentada logo após o Concílio por um espírito ultramontanista triunfante, que re-injetou seus próprios excessos. Ele viu nela sua vitória. Doravante, toda doutrina que não honrar o absolutismo do poder supremo do 'chefe da Igreja' terá o valor de erro; aos olhos da opinião católica média, ela deformará o Concílio*³⁶⁷.

Os excessos que se seguiram são conhecidos; a título de exemplo bastam as *Meditazioni* de São João Bosco, citadas pelo Patriarca melquita Máximo IV no Concílio Vaticano II: “*O papa é Deus sobre a terra... Jesus colocou o papa acima dos profetas, do precursor... dos anjos... Jesus colocou o papa no mesmo plano de Deus*”³⁶⁸.

³⁶⁷ TILLARD, *L'évêque de Rome*, p. 47.

³⁶⁸ MÁXIMO IV, *A Igreja greco-melquita no Concílio*. São Paulo: Edições Loyola, 1992, p. 67. Ver ainda: “*A veces la devoción al papa adquiriría incluso formas harto discutibles, que el arzobispo de Reims denunciaba como 'idolatría del papado'. Unos, a fin de confesar mejor que para ellos el papa era el vicario de Dios sobre la tierra (el 'ViceDios de la humanidad', se llegó a decir), creían oportuno aplicarle los himnos que en el Breviario se dirigen a Dios mismo: 'Pater pauperum, dator munerum, lumen cordium, emite coelitus lucis tuae radium'. Y otros lo saludaban con los títulos atribuidos a Cristo en las Sagradas Escrituras: 'pontifex, sanctus, innocens, impollutus, segregatus a peccatoribus et excelsior coelis factus'. Ahora bien, dichas inconveniencias no sólo eran aplicaciones irresponsables. Un artículo de La Civiltà Cattolica, la revista de los jesuitas italianos, explicaba que 'cuando medita el papa, es Dios quien piensa en él'. Uno de los obispos más ultramontanos de Francia, Mons. Bertaud de Tulle, presentaba al papa como 'el Verbo Encarnado que se prolonga'. Y el obispo de Ginebra, Mons. Mermillod, no vacilaba en predicar sobre 'las tres encarnaciones del Hijo de Dios: en el seno de una virgen, en la eucaristía y en el anciano del Vaticano'” (GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *La autoridad de la verdad. Momentos oscuros del magisterio**

Essa inflação do primado é particularmente perceptível no que se refere à doutrina da infalibilidade, que definida tão comedidamente na *Pastor aeternus* (e tão escassamente invocada pelos Papas), “contaminou” todo magistério pontifício com uma aura de inerrância³⁶⁹. Tal se percebe nas discussões que seguiram o Motu proprio *Ad tuendam fidem*.

No caso de acto *definitório*, uma verdade é solenemente definida com um pronunciamento « ex cathedra » por parte do Romano Pontífice ou com a intervenção de um Concílio ecuménico. No caso de um acto *não definitório*, uma doutrina é *infalivelmente* ensinada pelo Magistério ordinário e universal dos Bispos dispersos pelo mundo e em comunhão com o Sucessor de Pedro. *Tal doutrina pode ser confirmada ou reafirmada pelo Romano Pontífice, mesmo sem recorrer a uma definição solene*, declarando explicitamente que a mesma pertence ao ensinamento do Magistério ordinário e universal como verdade divinamente revelada (1º parágrafo) ou como verdade da doutrina católica (2º parágrafo). Por conseguinte, quando acerca de uma doutrina não existe um juízo na forma solene de uma definição, mas essa doutrina, pertencente ao patrimônio do *depositum fidei*, é ensinada pelo Magistério ordinário e universal que inclui necessariamente o do Papa —, em tal caso, essa é para se entender como sendo proposta infalivelmente. A declaração de *confirmação* ou *reafirmação* por parte do Romano Pontífice não é, neste caso, um novo acto de dogmatização, mas a atestação formal de uma verdade já possuída e infalivelmente transmitida pela Igreja³⁷⁰.

eclesiástico. Santander: Editorial Sal Terrae, 2006², p. 245-246). Outros exemplos podem ser encontrados em TILLARD, *L'évêque de Rome*. p. 39-42.

³⁶⁹ González Faus, comentando a afirmação de Wilfrid Monod, que a infalibilidade “é um canhão tão grande que ninguém se atreverá usá-lo”, afirma: “Se parece, pues, a las armas nucleares, que, paradójicamente, no han disminuido sino *acrecentado la producción de armamento «convencional», precisamente para no tener que usar el atómico. La infalibilidad resulta, por un lado, una sobreexigencia y, por otro, parece infravalorar el magisterio ordinario sin pretenderlo (y un poco a la manera como el Vaticano I pareció minusvalorar a los obispos por su insistencia en la figura del papa). De ahí la tendencia a recubrir solapadamente a éste con la autoridad del infalible, sin por otro lado correr sus riesgos. Pero esa tendencia, hoy tan dominante, acabará siendo a la larga perniciosa para la Iglesia” (GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *La autoridad de la verdad...*, p. 325).*

³⁷⁰ CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Nota doutrinal explicativa da fórmula conclusiva da Professio fidei*, in http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_1998_professio-fidei_po.html (acesso em 05/08/2013 10:30).

Como acertadamente nota Bernard Sesboüé, a declaração da Congregação para a Doutrina da Fé ultrapassa o que foi definido pelo Concílio Vaticano I:

A fim de declarar que um ponto pertence infalivelmente e de maneira definitiva à fé ou à doutrina da Igreja, o papa não precisa mais recorrer a uma definição solene *ex cathedra*. Basta que reafirme e confirme que uma doutrina foi e é ensinada de maneira definitiva e infalível pelo Magistério ordinário e universal do papa e dos bispos, ou como doutrina revelada ou como doutrina conexas à revelação. /.../ Portanto o papa, sem empenhar a sua infalibilidade, declara que uma doutrina é definitiva e empenha a infalibilidade da Igreja. Ora, o Concílio Vaticano I tinha determinado condições rigorosas para o exercício do privilégio da infalibilidade pontifícia. Não deveria haver dúvida alguma, nem de direito nem de fato sobre a intenção do papa de promulgar uma definição solene. Mas na tese hoje afirmada o apelo à infalibilidade do papa constitui o objeto de um deslocamento equívoco. O papa não está mais obrigado a empenhar formalmente a sua infalibilidade de maneira solene e, portanto, inevitavelmente excepcional. Por um ato cotidiano qualquer ele pode decidir que uma doutrina pertence à infalibilidade do magistério ordinário e universal. Está em jogo, nos dois casos, a infalibilidade. No primeiro, trata-se formalmente da infalibilidade do papa, no segundo, da do magistério ordinário e universal. Nos dois casos, porém, é o papa que decide sozinho do caráter infalível da questão. Esta tese vale não só para a infalibilidade no domínio da fé, mas também – e talvez se deva dizer sobretudo na intenção dos promotores – no caso das assim chamadas verdades conexas à revelação³⁷¹.

Outra técnica da corrente ultramontana consistia em considerar como não existente aquilo que não havia sido explicitamente formulado no texto conciliar³⁷², o que provocou

³⁷¹ SESBOÛÉ. Bernard. *O magistério em questão*. Petrópolis : Editora Vozes, 2004, p. 325-327. Sobre a questão da infalibilidade, ver ainda CHIRON, Jean-François. *L'infailibilité et son objet*. Paris: CERF, 1999.

³⁷² “*L’interprétation maximaliste de Vatican I, qui est répandue jusqu’à aujourd’hui, interprète la définition de la primauté de juridiction de façon unilatérale, dans le sens ultramontain. L’ultramontanisme ne l’a pas emporté au concile même, mais dans l’interprétation maximaliste de celui-ci. Considérer comme non existant*

uma leitura maximalista da *Pastor æternus*, que fez cair no esquecimento a doutrina católica sobre o episcopado que no tempo do Vaticano I era tida como “*fidei dogma certissimum*”³⁷³.

O fato da doutrina sobre o colégio de bispos e sua definição ter sido celebrada [no Vaticano II] como uma grande conquista permite constatar com que eficácia a interpretação maximalista do Vaticano I conseguiu reprimir essa doutrina³⁷⁴.

Passados quase cinquenta anos da promulgação da *Lumen gentium*, pode-se perceber com maior clareza que o conceito de colegialidade episcopal por ela apresentado, quando as intervenções de uma minoria conservadora faziam crer que qualquer participação dos bispos no governo universal da Igreja atentava contra o que fora definido na *Pastor æternus*³⁷⁵, não foi suficiente para superar a compreensão absolutista do poder papal e interpretar a doutrina do primado em harmonia com a tradição do primeiro milênio.

ce qui n'est pas de façon explicite dans la définition fait partie de la tactique de l'interprétation maximaliste” (POTTMEYER, *Le rôle de la papauté...* p. 65-66).

³⁷³ Kleutgen (Relatio de schemate reformato), M 53,322 B.

³⁷⁴ POTTMEYER, *Le rôle de la papauté...* p. 117. Interessante exemplo disso se encontra num discurso pronunciado pelo Card. Ottaviani em Aula conciliar: “*A Colegialidade dos Bispos – diz o Orador – é uma doutrina inaceitável. Ele mesmo, o Orador, perguntara outro dia a um Padre doutíssimo quando foi que os Apóstolos agiram colegialmente, além do Concílio de Jerusalém. E o Padre lhe confessara abertamente que de fato não conhecia nenhum argumento escriturístico. Definir a Colegialidade seria diminuir o Primado, pelo menos em seu exercício*” (KLOPPENBURG, B. Concílio Vaticano II, vol. III Segunda Sessão, Petrópolis: Editora Vozes, 1964, p. 255; o discurso foi proferido aos 08/11/1963).

³⁷⁵ Ver o discurso do “*Cardeal Miguel BROWNE, da Cúria Romana: /.../ Se a Colegialidade confere aos Bispos o direito de participar no governo da Igreja, o Papa teria obrigação de reconhecê-lo e de respeitá-lo. Consequentemente o Santo Padre não gozaria de verdadeiro e pleno poder primacial sobre toda a Igreja. A Colegialidade parece estar em contradição com a constituição ‘Pastor Aeternus’ do Vaticano I. E em tom patético e com voz trêmula terminou com esta palavra: ‘Caveamus’*” (ibid.). Ainda “*Antônio de CASTRO MEYER, Bispo de Campos, no Brasil: Falta ao esquema uma teologia do Episcopado, sobretudo porque a questão da Colegialidade não está suficientemente esclarecida. A tese da Colegialidade não pode ser aprovada por duas razões: porque não tem base na Sagrada Escritura; e porque não concorda com a definição do Vaticano I*” (KLOPPENBURG, B. Concílio Vaticano II, p. 256). Em discurso de 13/11/1963, “*Luis Maria CARLI, Bispo de Segni, na Itália /.../ falou contra a doutrina da Colegialidade. Comparou a posição sustentada nesta Aula por grande número de Padres com a dos jansenistas no Sínodo de Pistóia, condenados no séc. XVIII pela bula Auctorem fidei de Pio VI*”. (ibid. p. 281; o mesmo bispo já falara em termos semelhantes aos 02/10/1963; cf. ibid. p. 43)

A grande maioria dos padres do Vaticano II esperava muito da colegialidade, em vista de se libertar de uma centralização romana /.../ o Vaticano I, interrompido pela guerra, tivera tempo para tratar somente do primado e, portanto, era necessário continuar o trabalho e agora tratar da colegialidade dos bispos, para poder instaurar entre o papa e os bispos um equilíbrio benéfico tanto no plano pastoral quanto ecumênico. Foi assim que o esforço teológico privilegiou, de modo quase exclusivo, a elaboração do conceito de colégio dos bispos em sua relação com o primado pontifício, definido no Vaticano I como ‘um pleno e supremo poder de jurisdição sobre toda a Igreja... sobre todas e cada uma das Igrejas, como sobre todos e cada um dos pastores e fiéis’ (Pastor æternus, c. III: Denz. 3064). Consequentemente, o binômio colegialidade / primado, cujo horizonte é, em primeiro lugar, o da Igreja universal, devia dominar quase inteiramente a perspectiva³⁷⁶.

A compreensão de colegialidade que daí brota apresenta como problema a falta de referência a um elemento marcante da eclesiologia do primeiro milênio, a comunhão das Igrejas, praticamente abstraindo do fato do bispo ser, originalmente, cabeça de uma Igreja particular e entendendo o Colégio episcopal como “*supremo corpo diretivo da Igreja universal*”³⁷⁷, implicando ainda na complicada teoria do duplo sujeito, inadequadamente distintos, da *potestas suprema*.

Para a Igreja antiga, a ideia da totalidade do Colégio era secundária e só aparece muito tardiamente: o pensamento coletivo de que o Colégio episcopal inteiro como tal é sucessor do Colégio dos apóstolos se buscará em vão pelo menos nos primeiros quatrocentos anos. Aparecem antes, em primeiro lugar, os colégios particulares, nas próprias Igrejas locais e nas províncias eclesiásticas, pelo que, logicamente, os concílios particulares precedem aos concílios ecumênicos e representam a via ordinária frente aos últimos, que seriam a via extraordinária. Consequentemente, a

³⁷⁶ LEGRAND, Hervé, Primato e collegialità al Vaticano II, in ACERBI, Antonio (a cura) *Il ministero del Papa in prospettiva ecumenica*. Milano: Vita e Pensiero, 1999, pp. 212-213.

³⁷⁷ RAHNER, Karl. Über den Episkopat, in *Schriften zur Theologie IV*. Einsiedeln: Benziger, 1965, p. 369.

intenção principal de uma ideia de colegialidade orientada patristicamente será a restauração do organismo das Igrejas particulares na unidade da Igreja universal, enquanto que a doutrina moderna sobre a colegialidade, de orientação especulativa, se preocupará principalmente da plena et suprema potestas do Colégio sobre a Igreja universal e sobre o equilíbrio com a plena et suprema potestas do papa; um problema que quem pense do modo dos Padres, já olhará como sintoma de uma orientação que se desvia do núcleo da ideia de colegialidade e de cuja orientação se pode prometer escasso fruto³⁷⁸

3.2. Para uma nova leitura da *Pastor aeternus*.

O impasse causado pela interpretação maximalista da *Pastor aeternus* não pode ser resolvido senão com um retorno à constituição e uma nova leitura da mesma. Uma *hermenêutica da continuidade*, análoga à que se propõe em relação ao Vaticano II³⁷⁹ é necessária para integrar suas afirmações de 1870 com a grande Tradição da Igreja.

Essa releitura deve começar com a interpretação oficial que a *Pastor aeternus* recebeu do próprio Pio IX, seguida de hipóteses de interpretação do dogma do primado.

3.2.1 A interpretação oficial da *Pastor aeternus*.

Em 29 de dezembro de 1874, nos conflitos da *Kulturkampf*, foi tornada pública, em publicação no “*Deutscher Reichsanzeiger und Königlich Preussischer Staatsanzeiger*”, uma circular do Chanceler Imperial Otto von Bismarck, escrita dois anos antes (29 de maio

³⁷⁸ RATZINGER, Joseph. *Das neue Volk Gottes*, p. 208.

³⁷⁹ Ver, por ex. DIAS, Juliano Alves. Bento XVI e a hermenêutica da continuidade, *Revista Brasileira de História das Religiões* – ANPUH, in http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/rbhr/bento_XVI_e_a_hermeneutica_da_continuidade.pdf (acesso em 22/08/2013 11:44).

de 1872), que afirmava terem-se deteriorado as relações entre o Império Alemão e o Papa, em razão do Concílio Vaticano I ter definido como dogma o centralismo romano e o totalitarismo pontifício, e apelava para que os Estados tivessem o maior cuidado com as eleições pontifícias da qual dependia totalmente a Igreja, visto terem se tornado os bispos apenas *instrumentos* do Papa, *funcionários sem responsabilidade própria*.

Por estas decisões o Papa está doravante em condição de arrogar-se em cada diocese os direitos episcopais e de substituir o poder papal ao dos bispos locais. A jurisdição episcopal é absorvida pela jurisdição papal. O Papa já não exerce, como no passado, certos determinados direitos <que lhe são> reservados, mas torna-se o depositário da totalidade dos direitos episcopais. Os bispos são doravante apenas seus instrumentos, seus funcionários sem responsabilidade própria. (...) eles se tornaram, face aos governos, os funcionários de um soberano estrangeiro e, na verdade, de um soberano que, em virtude de sua infalibilidade, é um soberano perfeitamente absoluto, mais que qualquer monarca absoluto do mundo³⁸⁰.

A este texto reagiu o Episcopado alemão em uma declaração comum, assinada por todos os bispos alemães entre os meses de janeiro e fevereiro de 1875, afirmando que

todas estas proposições carecem de fundamento e estão definitivamente em contradição com o texto e com o sentido das declarações do Concílio do Vaticano, repetidamente esclarecidos pelo Papa, pelo episcopado e pelos representantes da ciência católica³⁸¹.

E os bispos apresentaram também o que consideravam a interpretação correta do texto conciliar:

Sem dúvida, depois destas decisões o poder de jurisdição eclesiástica do Papa se configura como potestas suprema, ordinária et immediata < = poder supremo, ordinário e imediato>, um poder de governo supremo dado

³⁸⁰ DHü 3112.

³⁸¹ Ibid.

ao Papa por Jesus Cristo, Filho de Deus, na pessoa de S. Pedro, <e> que se estende diretamente sobre a Igreja inteira, portanto sobre cada diocese e sobre todos os seus fiéis, afim de conservar a unidade da fé, da disciplina e do governo da Igreja, não uma simples atribuição que se resume em alguns direitos reservados. Mas esta não é uma doutrina nova; é uma verdade reconhecida da fé católica, ... recentemente explicada e confirmada pelo Concílio do Vaticano... contra os erros dos galicanos, dos jansenistas e dos febronianos. De acordo com esta doutrina da Igreja Católica, o Papa é bispo de Roma, não bispo de nenhuma outra cidade ou diocese; nem bispo de Colônia ou de Breslau, etc. Mas, como Bispo de Roma ele é ao mesmo tempo Papa, isto é, o pastor e chefe supremo da Igreja universal, cabeça de todos os Bispos e fiéis, e seu poder papal não aflora apenas em determinados casos excepcionais, mas tem validade e força sempre e em todo lugar. Nesta sua posição, o Papa deve velar para que cada bispo cumpra seu dever em toda a extensão de seu encargo, e se um bispo é impedido disso ou se uma necessidade qualquer o exige, o Papa tem o direito e o dever, não na qualidade de bispo da diocese, mas na qualidade de Papa, de ordenar tudo o que for necessário para a administração daquela diocese.

As decisões do concílio do Vaticano não oferecem sombra de pretexto para dizer que o Papa se tornou um soberano absoluto e, em virtude de sua infalibilidade, 'um soberano perfeitamente absoluto mais do que qualquer monarca absoluto do mundo'. Em primeiro lugar, o âmbito do poder eclesiástico do Papa é essencialmente diferente daquele sobre o qual se estende a soberania temporal dos monarcas; também não contestam os católicos em nenhum lugar a soberania do príncipe local no âmbito do Estado. Mas, abstração feita disso, a qualificação de monarca absoluto também não se aplica ao Papa nos assuntos eclesiásticos, visto que ele está sob direito divino e ligado às disposições estabelecidas por Cristo para sua Igreja. Ele não pode modificar a constituição dada à Igreja por seu divino Fundador do modo como um legislador temporal pode modificar a constituição do Estado. A constituição da Igreja é fundada, em todos os pontos essenciais sobre uma disposição divina fora do alcance da arbitrariedade humana.

Em virtude desta mesma instituição divina que fundamenta o papado existe também o episcopado, o qual também tem seus direitos e deveres em

virtude da disposição estabelecida por Deus mesmo, que o Papa não tem nem o direito nem o poder de modificar. Portanto, absolutamente não entende as decisões vaticanas quem acredita que por causa delas ‘a jurisdição episcopal é absorvida pela jurisdição papal’, que o Papa ‘substitui, em princípio, a cada Bispo individualmente’, que os bispos são ‘apenas seus instrumentos, seus funcionários sem responsabilidade própria’.... No que concerne, especialmente, a esta <última> afirmação, ... só a podemos recusar com toda determinação: realmente não é na Igreja católica que foi acolhido o princípio imoral e despótico segundo o qual a ordem do superior dissolve irrestritamente a responsabilidade pessoal. Enfim, a opinião de que o Papa, ‘em virtude de sua infalibilidade, é um soberano perfeitamente absoluto’ se apóia num entendimento absolutamente errôneo do dogma da infalibilidade papal. Como o enunciou com termos claros e distintos o Concílio do Vaticano e como resulta da própria natureza da coisa, ela se refere apenas a uma qualidade do supremo magistério do Papa; este se estende exatamente sob o mesmo âmbito que o magistério infalível da Igreja e está ligado ao conteúdo da Sagrada Escritura e da Tradição, como também às decisões doutrinárias anteriormente proferidas pelo magistério eclesiástico. No exercício do poder do Papa nada é por isso modificado³⁸².

O texto alcançou ampla repercussão e não faltaram acusações (“*de alguns periódicos*”) que diziam ser as afirmações dos Bispos alemães uma interpretação mitigada do texto conciliar, que falsearia a interpretação romana-oficial. O próprio Pio IX, porém, em meio a grandes louvores, veio em apoio à interpretação alemã, que ganhou status de interpretação oficial. Na Carta Apostólica *Mirabilis illa constantia* (04 de março de 1875) afirmou o Pontífice:

Vós destes continuidade a esta glória da Igreja, veneráveis irmãos, quando tomastes a iniciativa de expor o verdadeiro sentido dos decretos do Concílio do Vaticano – capciosamente distorcido numa circular amplamente divulgada –, para que não fosse entendido erroneamente pelos

³⁸² DHü 3113-3116 (tradução cotejada com o original alemão apresentado).

fiéis e, odiosamente falsificado, favorecesse as maquinações para entravar a liberdade na eleição de um novo Pontífice. A clareza e solidez de vossa declaração é realmente tanta que, não deixando nada a desejar, ela nos ofereceu ensejo para amplíssimas congratulações; mas a notícia mentirosa de alguns periódicos exige de Nós um testemunho mais expressivo de nossa aprovação, pois, para restabelecer a força da circular que vós refutastes, a dita notícia tentou recusar crédito a vossas explicações, inculcando que a doutrina do concílio foi por vós edulcorada e de modo algum corresponde à intenção desta Sé Apostólica. Nós rechaçamos, portanto, essa pérfida e caluniosa insinuação e sugestão; como vossa declaração representa a genuína sentença católica – que é também a do sagrado concílio e desta Santa Sé –, com argumentos acertados e irrefutáveis adequadamente fundada e com brilho explicada, conseguindo mostrar a qualquer pessoa honesta que nas definições contestadas nada há que seja novo ou modifique algo nas relações de sempre, ou possa oferecer algum pretexto para oprimir ainda mais a Igreja...³⁸³

Novamente na alocução consistorial *Curarum nostrarum* de 15 março de 1875, Pio IX confirmaria a declaração e novamente engrandeceria com louvores o episcopado alemão:

Deus... na sua providência fez com que os mui corajosos e altamente honrados bispos do Império alemão, ao publicar uma declaração digna de nota, que permanecerá memorável na crônica eclesial, refutaram com máxima sabedoria as doutrinas errôneas e os sofismas enunciados naquela ocasião; e tendo assim erigido digno troféu à verdade, alegraram a Nós e a toda Igreja. E, ao mesmo tempo que, diante de vós e de todo o universo católico tecemos magnífico elogio a esses bispos... ratificamos estas luminosas declarações e protestos dignos de sua coragem, de sua ordem e de seu espírito religioso, e as confirmamos com a plenitude de nossa autoridade apostólica³⁸⁴.

³⁸³ DHü 3117.

³⁸⁴ ASS 8 (1874-1875) 303 (o texto em português pode ser encontrado em DHü intr 3112-3117).

Não faltam aqueles que interpretam o gesto de Pio IX como um lance de estratégia política: “A gravidade da situação política tornaram Pio IX menos ultramontano, para manter o apoio do episcopado alemão? É o que pensamos. Mas as palavras estão aí, não equívocas, e no contexto de um consistório solene”³⁸⁵. E as palavras de Pio IX não deixam dúvidas sobre o caráter oficial da interpretação: “as confirmamos com a plenitude de nossa autoridade apostólica”.

3.2.2. Hipóteses para uma nova interpretação.

3.2.2.1. A finalidade do múnus primacial.

O retorno à *Pastor aeternus* permite uma consideração mais atenta de seu proêmio, que estabelece a finalidade do múnus primacial:

Para que o próprio episcopado fosse uno e indiviso e para que a multidão de todos os fiéis se conservasse na unidade da fé e da comunhão graças à estreita e recíproca união dos sacerdotes, prepôs o bem-aventurado Pedro aos outros apóstolos e estabeleceu em sua pessoa o princípio perpétuo e o fundamento visível dessa dupla unidade³⁸⁶.

Não se pode entender adequadamente a *potestas* primacial sem referência à finalidade com que o próprio primado foi estabelecido. Ora, o modo como a apologética católica posterior ao Vaticano I enfatizou a *plenitudo potestatis* do Papa (que pode ser resumir no axioma medieval “*Papa omnia potest*”) descaracterizou a finalidade ministerial dessa *potestas*, que, em verdade, é um *munus*, o serviço do sucessor de Pedro em vista da unidade da Igreja.

³⁸⁵ TILLARD, *L'évêque de Rome*, p. 177.

³⁸⁶ COD 811-812.

Este é o paradoxo e o mistério do Sucessor de Pedro: que o Papa, precisamente por ser Papa, não pode tudo. Dito de outra maneira: pode tudo o que for exigido pelo serviço à unidade da fé e da comunhão da Igreja, chamada a evangelizar o mundo. Se provém de outra razão, ainda que o que faça seja materialmente bom, é um abuso em sentido teológico, é uma extrapolação de seu ofício³⁸⁷.

Tal abordagem colabora na superação da proposta de dois sujeitos inadequadamente distintos da *suprema potestas* eclesial:

a coincidência dos adjetivos que qualificam o poder do papa e o do colégio episcopal é uma coincidência material; essa coincidência não deve necessariamente levar a pensar que se trata de um mesmo e único poder. Há espaço para dois poderes ordinários, plenos, supremos, universais e imediatos, com a condição que, como diria a escolástica, eles não coincidam em sua finalidade e no seu objeto formal³⁸⁸.

Percebe-se assim que governo habitual da Igreja não corresponde ao Papa, e sim aos bispos, sendo a função do múnus primacial manter sua unidade³⁸⁹. Evidentemente a vida e organização das Igrejas dependerão de estruturas eclesiais que ultrapassam a instância da Igreja diocesana, sendo o espaço de atuação de instâncias eclesiais mais abrangentes, como os patriarcados e as conferências episcopais.

Aqui também a compreensão da finalidade do múnus primacial permite sua distinção com o múnus patriarcal, próprio também do bispo de Roma.

³⁸⁷ RODRIGUEZ, Pedro. Naturaleza e finalidade del primado del Papa: el Vaticano I a la luz del Vaticano II, in CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *O primado do Sucessor de Pedro no mistério da Igreja*. Madrid: Ediciones Palabra, 2003, p. 125.

³⁸⁸ Légrand LEGRAND, Hervé, Primato e collegialità al Vaticano II, p. 228

³⁸⁹ “O poder do papa não lhe é concedido para o governo habitual da Igreja, mas trata-se de um poder ordinário, isto é, associado ao seu ofício. Esse poder é imediato, isto é, pode ser exercido em qualquer lugar e sobre todos. Enfim, é pleno e supremo, porque o papa, no exercício desse ofício, é limitado somente pelo direito natural e pelo direito divino” (LEGRAND, Hervé, Primato e collegialità al Vaticano II, p. 228).

A imagem de Estado central, que a Igreja católica ofereceu até o concílio não emana simplesmente do ofício de Pedro, mas de uma estreita mescla com a função patriarcal que foi se ampliando mais e mais no curso da história e que incumbia ao Bispo de Roma para toda cristandade latina. O direito canônico uniforme, a liturgia uniforme, a provisão uniforme das sedes episcopais desde a central romana; tudo isso são coisas que não estão necessariamente anexas ao primado como tal, mas que resultam da estreita relação de ambos os ofícios. Consequentemente, haveria de se olhar como tarefa para o futuro o distinguir de novo mais claramente o verdadeiro ofício do sucessor de Pedro e o ofício patriarcal³⁹⁰; e, se necessário, criar novos patriarcados e desmembrá-los da Igreja latina. Admitir a unidade com o papa não significaria mais incorporar-se a uma administração uniforme, mas apenas ajustar-se à unidade de fé e comunhão, reconhecer a autoridade ao papa de interpretar obrigatoriamente a revelação que nos chegou com Cristo e, conseqüentemente, submeter-se a essa interpretação, quando feita de forma definitiva”³⁹¹.

3.2.2.2. O exercício do poder em caso de exceção.

A proclamação do primado de jurisdição do Romano Pontífice, com as características que se lhe atribuem, revestiu-se do caráter do magistério mais solene da Igreja Católica e deve permanecer, para sempre, como referência aos fiéis na compreensão do múnus primacial. Porém, o modo do exercício do primado pontifício definido pelo Vaticano I, mesmo permanecendo sempre um modo válido, não é certamente, como prova a história, o único modo de exercício do mesmo primado, o qual pode e deve assumir novas formas conforme exigirem as mudanças sociais e eclesiais.

³⁹⁰ Apesar das explicações apresentadas, não deixa de ser preocupante a renúncia por parte do Papa Bento XVI ao título de Patriarca do Ocidente. A respeito do tema: CONGAR, Yves. O Papa, Patriarca do Ocidente, in CONGAR, Y. *Igreja e Papado*, São Paulo: Edições Loyola, 1997, pp. 11-32; GARUTI, Adriano. *Patriarca d'Occidente? Storia e attualità*, Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 2007.

³⁹¹ Ratzinger, op.cit., p. 160.

Como já foi dito, conforme a *Pastor aeternus*, o elemento característico do exercício do primado é o completo poder de discricional do Romano Pontífice que, mesmo limitado pela constituição divina da Igreja e pelos princípios da moral, não é limitado por qualquer vínculo jurídico.

Tal afirmação não pode, porém, ser desvinculada da intenção dos Padres do Vaticano I, que pretendiam que fosse reconhecida ao Romano Pontífice uma autoridade capaz de tirar a Igreja de um impasse na qual ela poderia submergir, situação na qual não seria possível contar com a unanimidade moral do episcopado. Os Padres, como já foi dito, moviam-se prioritariamente por razões de natureza estratégica, e não por razões teológicas³⁹². Antônio Acerbi, recorrendo a conceitos de natureza política (ainda que apenas do ponto de vista formal³⁹³), afirma que o modo de proceder expresso no Vaticano I refere-se ao que se conhece como “estado de exceção”.

O Vaticano I exclui que o papa deve sempre governar juntamente com os bispos; mas não é necessário que a sua discricionarietà seja o critério normal de governo. Isto é, não se pode pensar que quanto mais intensa for a afirmação da autoridade papal isso constitua por si mesmo, e em qualquer caso, o bem da Igreja. Este último ponto, porém, é verdade para o caso de exceção, ou seja, naquela circunstância em que, por causa de uma divisão do episcopado e dos fiéis não superável de outra maneira, a unidade, ideal ou prática, da Igreja se encontrasse em grave perigo. Nesse caso, de cuja existência somente o papa é o juiz último, ele, por força de seu direito de primado, pode invocar a prerrogativa de tomar livremente e sozinho as decisões que, em consciência, julgar que deva tomar, sem o concurso de ninguém. Isso não significa, de fato, sem o conselho e a ajuda dos irmãos, mas quer dizer que suas decisões são conclusivas por força de sua autoridade e não do consenso de outros, por causa da garantia divina da

³⁹² Cf. Pottmeyer, op.cit. p. 94.

³⁹³ “[...] para mostrar que a existência de um poder soberano não coincide conceitualmente com o caráter absoluto do regime político, mas pode situar-se também dentro de um sistema de governo baseado no equilíbrio de poderes” (ACERBI, Antonio. Per una nuova forma del ministero petrino, in ACERBI, Antonio (a cura de). *Il ministero del Papa in prospettiva ecumenica*. Milano: Vita e Pensiero, 1999, p. 319).

correspondência entre a sua palavra e a verdade evangélica. No caso de exceção, portanto, o papa exerce sua autoridade plena e suprema de acordo com a modalidade prevista na *Pastor aeternus*, isto é, independentemente do concurso dos bispos. Ele, no entanto, conserva e exerce a mesma autoridade fora do caso de exceção. Ou melhor, ele a exerce para evitar, no que lhe cabe, que se crie o estado de exceção. De fato, o objetivo do primado é a preservação da unidade do episcopado e dos fiéis, como ensina o prólogo da *Pastor aeternus*. Entretanto, se em caso de crise dentro do episcopado isso exige a total independência da ação do papa, no caso da guia normal da Igreja isso também pode ser conseguido com o estatuto da autoridade suprema que conjuga a ação do papa com a dos bispos. Em outras palavras, o poder do Romano Pontífice pode ser exercido também de forma não absoluta, juridicamente regulamentada, segundo as normas que prevêm a participação dos bispos. Com efeito, ‘supremo’ significa que um poder não tem superiores, e ‘pleno’ que ele não é parcial, de modo a se conter dentro de certos limites, fixados por um poder concorrente (no caso, o dos bispos), mas pode ser aplicado em todos os níveis e para qualquer pessoa. Isso não quer dizer que não é possível estabelecer as condições jurídicas de seu exercício, em razão de sua relação com um corpo que também é dotado de jurisdição plena e suprema, de modo a dar espaço para a participação deste último com base no seu próprio direito”³⁹⁴.

³⁹⁴ ACERBI, Antonio. *Per una nuova forma del ministero petrino*. p. 321.

Conclusão.

O presente trabalho demonstrou que o primado do bispo da igreja de Roma, mesmo sendo teologicamente vinculante para a toda Igreja, resulta de uma evolução na qual concorreram muitos fatores, e pode assumir diferentes formas sem comprometer sua natureza fundamental. Diversas circunstâncias fizeram com que o modelo da monarquia absoluta aparecesse como sua expressão mais adequada e o Concílio Vaticano I definiu suas prerrogativas de um modo que se aproxima bastante desse modelo.

O novo milênio traz exigências novas, uma compreensão diferente e a possibilidade de superar o escândalo que o responsável último pela unidade eclesial seja uma das principais causa de divisão entre as Igrejas cristãs (como ofício, evidentemente, não como pessoa). O modelo de monarquia absoluta empregado na compreensão do primado pode ser substituído por outros modelos, sem que seja ferida a identidade dogmática do múnus primacial.

Nesta tarefa a Teologia tem, certamente, papel relevante, mas não exclusivo. Reflexões teológicas (e até mesmo definições dogmáticas) que não se consolidam em estruturas eclesiais, acabam tendo pouca relevância. Por isso a canonística é chamada a definir estruturas eclesiais que sejam conformes o progresso da ciência teológica e a consciência de fé do Povo de Deus. A situação de ausência de normas canônicas referentes

ao primado, característica da compreensão absolutista do mesmo, precisa ser substituída por uma situação de legalidade. Que o primado tenha limites, todos admitem; resta agora defini-los canonicamente.

Na história da Igreja o primado pontifício já foi motivo de vergonha e de glória, de problemas e soluções; a positivação de normas fundamentais que devem reger seu ofício, desde que não sufoque a liberdade do Espírito, pode ser um canal da graça, colaborando para que o bom exercício do múnus não dependa apenas das qualidades daquele que recebeu essa missão.

BIBLIOGRAFIA.

Fontes.

ACTA ET DECRETA SACRORUM CONCILIORUM RECENTIORUM. COLLECTIO LACENSIS. Tom. VII: Acta et Decreta sacrosancti oecumenici Concilii Vaticani, Friburgi Brisgoviae, 1980.

ISTITUTO PER LA SICENZE RELIGIOSE (a cura). *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (COD). Bologna: Edizioni Dehoniane, 1996.

MANSI, I. D. *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* (continuado por MARTIN, J.B. e PETIT, L.) Tt. 49-53: Sacrosancti oecumenici Concilii Vaticani Acta. Arnhem-Lepzig, 1923-1927.

Bibliografia geral.

ACERBI, Antonio (a cura de) *Il ministero del Papa in prospettiva ecumenica*. Milano: Vita e Pensiero, 1999, p. 303-304.

ALBERIGO, G.; *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella Chiesa universale*. Roma: Herder, 1964.

BETTI, Umberto. *La Costituzione Dogmatica "Pastor Aeternus" del Concilio Vaticano I*. Roma: Pontificium Athenaeum Antonianum, ²2000.

BROOKE A. E. *The Commentary of Origen on S. John's Gospel. The text revised with a critical introduction and indices*. Vol. II. Cambridge: University Press, 1896.

BROWN, Raymond et alii. *Peter in the New Testament*. Minneapolis: Augsburg Publishing, 1973.

_____. *The Gospel according to John I*. New York: Doubleday & Company, Inc., 1966.

_____. *The Gospel according to John II*. New York: Doubleday & Company, Inc., 1970.

_____. *Las Iglesias que los Apóstoles nos dejaron* (tradução de Pedro Jaramillo). Bilbao, Descleé de Brouwer, 1998.

_____. *A Comunidade do Discípulo Amado* (tradução de Euclides Carneiro da Silva). São Paulo: Paulus, 2006⁵

BROWN, Raymond; MEIER, John P. *Antiochia e Roma. Chiese-madri della cattolicità antica*. Assisi: Cittadella, 1987.

BROWN, R., FITZMYER, J.A.; MURPHY, R.E. *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo*, Estella: Editorial Verbo Divino, 2004.

CULLMANN, Oscar. *Saint Pierre Disciple – Apôtre – Martyr*. Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1952.

DENZINGER – HÜNERMANN. *Compêndio dos Símbolos, definições e declarações de fé e moral*. São Paulo: Paulinas e Loyola, 2007.

DUNN, James. *El Cristianismo en sus comienzos II/1 Comenzando desde Jerusalén* (tradução de Serafín Fernández Martínez). Estella: Editorial Verbo Divino, 2009.

EMERTON J. A. Binding and loosing – forgiving and retaining. *JTS* 13 (1962) 325-331.

GNILKA, Joachim. *Pedro e Roma*. São Paulo: Paulinas, 2006.

LÉON-DUFOUR, Xavier. *Lectura del Evangelio de Juan I* [traduzido do francês de Alfonso Ortíz García]. Salamanca: Sígueme, 1989.

LUZ, Ulrich. *El evangelio según san Mateo II*, Salamanca: Sígueme, 2001.

MCKENZIE, John L. *Authority in the Church*, New York: Sheed and Ward, 1966.

MONASTERIO, Aguirre. *Pedro en la Iglesia primitiva*, Estella (Navarra): Ed. Verbo Divino, 1991.

PESCH, Rudolf. *Simon Pietro. Storia ed importanza del primo discepolo di Gesù Cristo* (traduzido por Carlos Danna), Brescia: Queriniana, 2008.

_____. *Il Vangelo di Marco. Parte seconda*. Brescia: Paideia Editrice, 1982.

RATZINGER, Joseph. *Das neue Volk Gottes: Entwürfe z. Ekklesiologie*. Düsseldorf: Patmos - Verlag, 1969.

RIUS-CAMPS, Joseph, La figura de Pedro en la doble obra lucana, in MONASTERIO, Aguirre, *Pedro en la Iglesia Primitiva*, Estella: Editorial Verbo Divino, 2002.

RIUS-CAMPS, Joseph; READ-HEIMERDINGER, Jenny. *El Mensaje de los Hechos de los Apóstoles en el Códice Beza I* (tradução José Pérez Escobar), Estella: Editorial Verbo Divino, 2004.

SANTO AGOSTINHO, *Obras de San Augustin XIV*. Madrid: BAC, 1965.

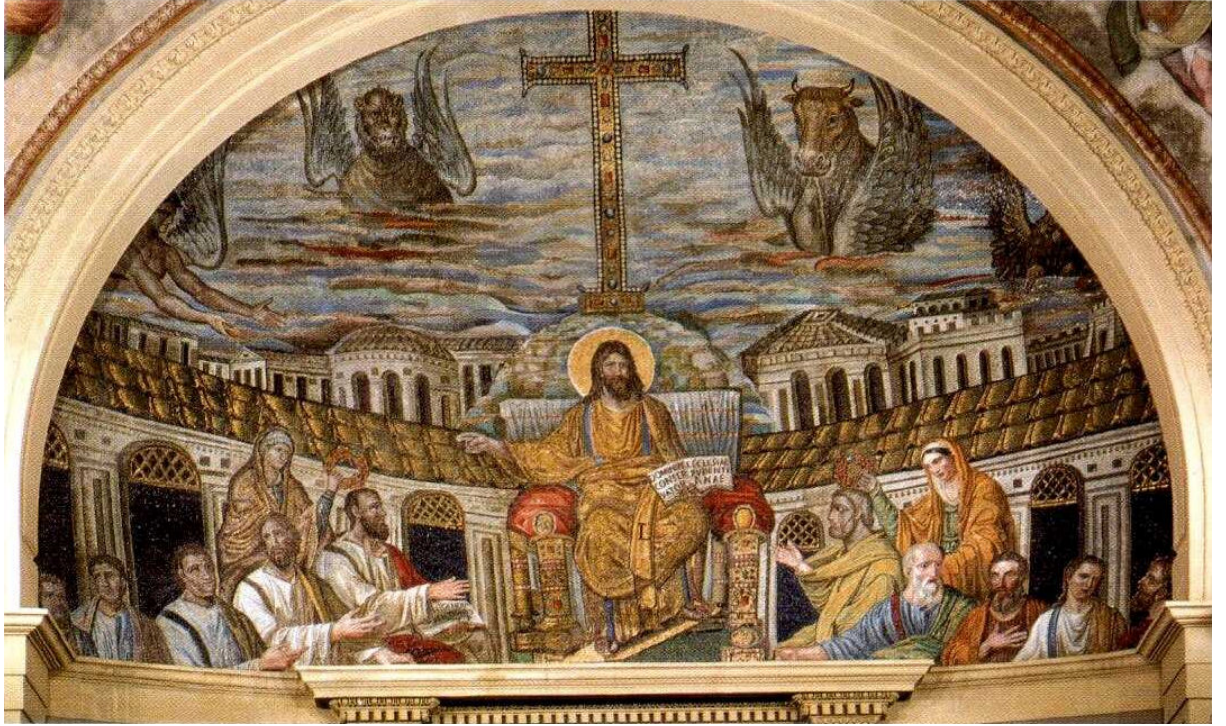
SCHATZ, Klaus. *El primado del Papa. Su historia desde los orígenes hasta nuestros días*. Santander: Sal Terrae, 1996.

SCHNACKENBURG, R. *Il Vangelo di Giovanni III* (tradução de Gino Cecchi). Brescia: Paideia Editrice, 1981.

SCHNEIDER, Gerard. *Gli Atti degli Apostoli II* (tradução de Vincenzo Gatti), Brescia: Paideia, 1986.

TAVARES DE LIMA, João. *Tu serás chamado ΚΗΦΑΣ. Estudo exegético sobre Pedro no Quarto Evangelho*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1994.

ANEXO 1



Mosaico da ábside da Basílica de Santa Pudenciana – Roma (cerca de 390).

ANEXO 2



Sarcófago de Stilicone, (Basílica de Santo Ambrósio, Milão, segunda metade do séc. IV).

ANEXO 3



Basílica S. Lorenzo - Capela S. Aquilino (Milão, mosaico do séc. IV).

ANEXO 4



Batistério de San Giovanni in Fonte (Nápoles, mosaico do séc. V).