

## ASPECTOS HISTÓRICOS DO PROBLEMA ECLESIOLÓGICO DA COLEGIALIDADE EPISCOPAL, SEGUNDO JOSEPH RATZINGER

O atual Pontífice, o Papa Francisco, na linha dos seus predecessores, fala com demasiada frequência e trabalha com tenacidade pela reforma das estruturas eclesiais e conversão pastoral.<sup>149</sup> Exerce seu ministério, magisterial e pastoralmente, demonstrando pela letra e pela práxis, um esforço contínuo em repensar alguns mecanismos intra-eclesiais que ainda não alcançaram aquela vivacidade comunal e dinamismo missionário que o Concílio Vaticano II propôs à Igreja. A sua primeira exortação sinodal/pastoral, a *Evangelii Gaudium*,<sup>150</sup> sinaliza a necessidade de uma renovação eclesial inadiável de toda estrutura eclesial:

A reforma das estruturas, que a conversão pastoral exige, só se pode entender neste sentido: fazer com que todas elas se tornem mais missionárias, que a pastoral ordinária em todas as suas instâncias seja mais comunicativa e aberta, que coloque os agentes pastorais em atitude constante de “saída” e, assim, favoreça a resposta positiva de todos aqueles a quem Jesus oferece a sua amizade (EG, 27).

Esta consciência atual da urgência de renovação eclesial já era um clamor do Concílio Vaticano II, quando apresentou a necessidade de conversão eclesial como a abertura a uma reforma permanente de si mesma por fidelidade a Jesus

---

<sup>149</sup> Iniciar o capítulo histórico dos problemas eclesiais com uma incisiva referência ao atual Papa, indica a tamanha atualidade da questão que estamos abordando e a sintonia com as intenções do Magistério de Francisco. Na esteira de sua práxis, acolhendo seu exigente convite e confiando na sua profética orientação, queremos contribuir, à luz do pensamento ratzingeriano, para uma verdadeira instauração da nova pastoralidade firmemente solicitada pelo Papa que reconhece todo cristão como discípulo missionário, fundado numa cultura do encontro.

<sup>150</sup> PAPA FRANCISCO, *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium – A alegria do evangelho*, São Paulo: Paulinas, 2013.

Cristo: “Toda a renovação da Igreja consiste essencialmente numa maior fidelidade à própria vocação. [...] A Igreja peregrina é chamada por Cristo a esta reforma perene. Como instituição humana e terrena, a Igreja necessita perpetuamente desta reforma”.<sup>151</sup>

A Diocese, que “é a porção do Povo de Deus, que se confia a um Bispo”,<sup>152</sup> e a paróquia, que é “a própria Igreja que vive no meio das casas dos seus filhos e das suas filhas”,<sup>153</sup> como principais realidades eclesiais, são constantemente chamadas à conversão pastoral e missionária. Enquanto sujeito primário da evangelização, a Diocese, e nela as suas paróquias, é a Igreja encarnada num espaço concreto, dotada de todos os meios de salvação dados por Cristo, e por isso deverá promover uma comunhão dinâmica, aberta e missionária, deverá estimular e procurar o amadurecimento dos organismos de participação, bem como o diálogo pastoral. Também a Igreja Universal necessita desta reforma em suas estruturas, sobretudo no Papado, na Cúria Romana, nas relações com as Igrejas Particulares, com Bispos e com as igrejas não-católicas.

O Papa Francisco reconhece esta urgência de conversão. Com palavras respeitadas, mas também decididamente críticas, aponta esta urgência:

Dado que sou chamado a viver aquilo que peço aos outros, devo pensar também numa conversão do papado. Compete-me, como Bispo de Roma, permanecer aberto às sugestões tendentes a um exercício do meu ministério que o torne mais fiel ao significado que Jesus Cristo pretendeu dar-lhe e às necessidades atuais da evangelização. O Papa João Paulo II pediu que o ajudassem a encontrar “uma forma de exercício do primado que, sem renunciar de modo algum ao que é essencial da sua missão, se abra a uma situação nova”.<sup>154</sup> Pouco temos avançado neste sentido. Também o papado e as estruturas centrais da Igreja universal precisam de ouvir este apelo a uma conversão pastoral. O Concílio Vaticano II afirmou que, à semelhança das antigas Igrejas patriarcais, as conferências episcopais podem “aportar uma contribuição múltipla e fecunda, para que o sentimento colegial leve a aplicações concretas”.<sup>155</sup> Mas este desejo não se realizou plenamente, porque ainda não foi suficientemente explicitado um estatuto das conferências episcopais que as considere como sujeitos de atribuições concretas, incluindo alguma autêntica autoridade doutrinal.<sup>156</sup> Uma centralização

<sup>151</sup> CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II, Decr. sobre o ecumenismo *Unitatis redintegratio*, 6. Seguiremos, neste trabalho, a versão publicada pela Editora Vozes: *Compêndio do Vaticano II. Constituições, decretos, declarações*. 29ª Ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

<sup>152</sup> Conc. Ecum. Vat.II, Decr. sobre o múnus pastoral dos Bispos na Igreja *Christus Dominus*, 11.

<sup>153</sup> João Paulo II, Exort. ap. pós-sinodal *Christifideles laici* (30 de Dezembro de 1988), 26.

<sup>154</sup> Carta enc. *Ut unum sint* (25 de Maio de 1995), 95.

<sup>155</sup> *Conc. Ecum. Vat.II, Const. dogm. sobre a Igreja Lumen gentium*, 23.

<sup>156</sup> Cf. João Paulo II, Motu proprio *Apostolos suos* (21 de Maio de 1998).

excessiva, em vez de ajudar, complica a vida da Igreja e a sua dinâmica missionária (EG, 32).

Em sua visita ao Brasil, em 2013, no Encontro com o Episcopado Brasileiro, o Papa Francisco falou sobre a *Colegialidade e solidariedade da Conferência Episcopal* e importância da comunhão episcopal que manifesta a unidade da diversidade bem como a valorização das diversas realidades e riquezas locais:

Para a Igreja no Brasil, não basta um líder nacional; precisa de uma rede de “testemunhos” regionais, que, falando a mesma linguagem, assegurem em todos os lugares, não a unanimidade, mas a verdadeira unidade na riqueza da diversidade. A comunhão é uma teia que deve ser tecida com paciência e perseverança, que vai gradualmente “aproximando os pontos” para permitir uma cobertura cada vez mais ampla e densa. Um cobertor só com poucos fios de lã não aquece. É importante lembrar Aparecida, o método de congregar a diversidade; não tanto a diversidade de ideias para produzir um documento, mas a variedade de experiências de Deus para pôr em movimento uma dinâmica vital. [...] A Conferência Episcopal é justamente um espaço vital para permitir tal permuta de testemunhos sobre os encontros com o Ressuscitado, no norte, no sul, no oeste... Faz falta, pois, uma progressiva valorização do elemento local e regional. Não é suficiente a burocracia central, mas é preciso fazer crescer a colegialidade e a solidariedade; será uma verdadeira riqueza para todos.<sup>157</sup>

Assim, transparece a intenção do atual pontífice em afirmar sempre mais a renovação eclesial, a conversão pastoral, através de um desenvolvimento mais programático (e não apenas pragmático), teológico e pastoral, da ação colegial dos bispos, do fortalecimento das Conferências Episcopais, enquanto sujeitos de atribuições concretas, da descentralização, valorizando a Igreja Local, de tal modo que a colegialidade se torne um espaço vital para a Igreja, uma verdadeira riqueza para todos.

Nessa linha de reflexão, este trabalho sobre a Igreja Comunhão e a colegialidade episcopal, acolhendo o ousado convite do Papa Francisco de repensar os objetivos, as estruturas, o estilo e os métodos evangelizadores, em especial das Igrejas Particulares, busca pensar a pastoral em chave sacramental-missionária, na colegialidade e comunhão eclesial, num discernimento teológico-

<sup>157</sup> Visita Apostólica do Papa Francisco ao Brasil por ocasião da XXVIII Jornada Mundial Da Juventude. Encontro com o Episcopado Brasileiro. Discurso do Santo Padre Arcebispo do Rio de Janeiro. Sábado, 27 de julho de 2013. Disponível em: [https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2013/july/documents/papa-francesco\\_20130727\\_gmg-episcopato-brasile.html#\\_ftn7](https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2013/july/documents/papa-francesco_20130727_gmg-episcopato-brasile.html#_ftn7)

pastoral realista e propositivo. Para isso, é necessário adentrar na doutrina sobre a Igreja, pois “não há discurso pastoral sem doutrina”,<sup>158</sup> como observa com razão Y. Congar. Também Ratzinger compreende este imperativo: “a pastoral não é um simples acréscimo, mas o próprio elemento dogmático ‘implica’ o elemento pastoral”.<sup>159</sup> Depois afirma a mútua relação entre ambos: “O aspecto dogmático e o aspecto pastoral não devem ser considerados como duas coisas justapostas, mas como dois aspectos que se interpenetram”.<sup>160</sup> Para tal tarefa, a reflexão dogmático-pastoral de Ratzinger nos conduzirá a uma revisitação do problema (em perspectiva histórica), neste capítulo, e na elaboração de uma reflexão acerca da colegialidade episcopal.

Repensar a colegialidade episcopal, numa estrutura de comunhão eclesial, não é o único caminho para a conversão pastoral e estrutural da Igreja, mas certamente é uma das mais importantes tarefas. Para contribuir ao clamor do Papa Francisco, para o bem da Igreja, nos propomos a realização deste trabalho que visa, a partir da contribuição teológica de Ratzinger, pensar como a colegialidade episcopal pode colaborar num novo dinamismo eclesial. Antes de adentrarmos na eclesiologia de comunhão (cap. IV) e na colegialidade episcopal e suas formas (cap. V e VI), buscaremos elementos, perguntas, formas e considerações históricas para a questão central da tese.

O debate sobre a colegialidade episcopal na Igreja Latina oscilou, historicamente, como questão primária ou subordinada (à questão do primado). No entanto, sempre foi um problema central para a eclesiologia latina. Cada época teve sua compreensão, teológica e jurídica, a respeito da figura do bispo, sua natureza e missão na Igreja.

A colegialidade não é uma questão isolada no debate histórico, mas intimamente relacionada a outras três questões: a compreensão de Igreja, a sucessão apostólica e ao primado. Por isso, abordaremos cada problemática e elencaremos tão somente os elementos pertinentes ao tema, limitados na abordagem do autor. Começando pela pergunta sobre a Igreja, sua origem e natureza, passaremos a questão da fundação do “colégio apostólico” e a sucessão apostólica como elemento decisivo para a colegialidade, a origem e compreensão

---

<sup>158</sup> CONGAR, Y. “collège, primauté..., conférences épiscopales: quelques notes”, In: SESBOÛÉ, B. *O magistério em questão. Autoridade, verdade e liberdade na Igreja*. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 276.

<sup>159</sup> RATZINGER, J. *O novo povo de Deus*, p. 204.

<sup>160</sup> RATZINGER, J. *O novo povo de Deus*, p. 205.

histórica do primado para, por fim, abordarmos a colegialidade, a partir de alguns elementos históricos bem como o estado da questão, no decurso do Concílio Vaticano II.

A reflexão que segue não pretende fazer uma exposição completa da história do problema sobre a Igreja e a colegialidade, mas levantar elementos e perguntas teológicas. Assim como não quer ser uma investigação sistemática, mas recuperação de dados eclesiais e teológicos que permitam argumentar a favor de uma revisão crítica das estruturas e dinâmicas eclesiais.

### **3.1 - Introdução ao debate histórico-teológico sobre a Igreja e suas estruturas**

A Igreja, uma realidade visível e invisível, humana e divina, tem sua origem no desígnio da Santíssima Trindade e sua progressiva realização na história. Como ensina a *Lumen Gentium* (2 - 4), a Igreja foi prefigurada desde a origem do mundo, quando Deus criou o mundo em ordem à comunhão na sua vida divina, comunhão que se realiza pela “convocação” dos homens em Cristo; foi preparada na antiga aliança, na reunião do povo de Deus, na reação de Deus ao caos provocado pelo pecado; foi instituída por Jesus Cristo, que pregando a boa-nova do advento do Reino de Deus, a faz nascer principalmente do dom total de sua vida pela nossa salvação, antecipado na instituição da Eucaristia e realizado na cruz; foi manifestada ao mundo pelo Espírito Santo, no dia de Pentecostes, o qual enriquece-a e guia-a com diversos dons hierárquicos e carismáticos e, enfim, a Igreja será consumada, mas só na glória celeste alcançará a sua realização acabada, no momento do regresso glorioso de Cristo. Tal é o seu mistério.

Esta perspectiva sacramental do Concílio Vaticano II, permitiu que a Igreja se autocompreendesse como mistério de comunhão, como um sacramento, um sinal, um instrumento de união entre Deus e todo o gênero humano (LG 1). Deus mesmo é a fonte deste mistério de comunhão, pois ele se revela como uma comunhão interpessoal de amor e chama à salvação todos os homens.

A Igreja, portanto, pertence a este plano de salvação da humanidade que tem sua origem no seio da Trindade e chega ao seu cumprimento graças a perfeita comunhão entre as Três Pessoas divinas, que fez possível que o Pai enviasse o Filho e que este, unindo-se a natureza humana através da encarnação e

reconciliando-nos com o Pai mediante o mistério pascal, nos enviasse o Espírito Santo, santificador e vivificador. Assim, a Trindade se torna a referência última da Igreja, sua fonte, modelo e fim.

É a partir desta perspectiva que Joseph Ratzinger elabora sua eclesiologia teológica. O elemento específico da sua teologia, ou do seu modo de fazer teologia, consiste em partir do tema da Igreja, que está presente em tudo. Ele mesmo relata: “tornou-se cada vez mais importante para mim, que a Igreja não é um fim em si mesmo, mas existe para que Deus seja visto. Trato o tema da Igreja de modo que se abra uma perspectiva para Deus. E nesse sentido, Deus é a temática central dos meus esforços”.<sup>161</sup>

O debate histórico-teológico sobre a origem e natureza da Igreja, para Ratzinger, estará pautado no discurso sobre Deus. Por isso, “o critério da Igreja não é momento histórico, mas a origem”.<sup>162</sup> Portanto, todas as questões eclesiológicas são discutidas a partir de sua perspectiva teológica. A eclesiologia de Ratzinger tem como princípio o dado revelado, pensado com a fé da Igreja, pensado com os grandes pensadores da fé:

Não poderia conceber uma teologia puramente filosófica. O ponto de partida é, primeiro, a Palavra. Que acreditemos na palavra de Deus, que procuremos conhecê-la realmente e compreendê-la, e que pensemos com os grandes mestres da fé. A partir daí, minha teologia está um pouco marcada pela Bíblia e pelos padres da igreja, sobretudo por Santo Agostinho. Mas procuro, naturalmente, não me deter na igreja antiga, mas ter presente os grandes cimos da fé e também integrar o pensamento contemporâneo no diálogo.<sup>163</sup>

Assim, a eclesiologia de Ratzinger estará fortemente marcada pela fé eclesial que vive da verdade revelada. Verdade que implica e sustenta a realidade da Igreja, verdade que sem a realidade seria pura abstração. Elas são inseparáveis. A renúncia à verdade conduz à “ditadura da arbitrariedade”.<sup>164</sup> A Igreja perderia sua identidade e dignidade fora da verdade. Sem a verdade, tudo o que resta é substituível, não passaria de um produto de uma decisão coletiva.

Na eclesiologia, a verdade como conceito central, significa uma constante disposição para compreender os desígnios de Deus e a sua vontade para a Igreja,

<sup>161</sup> RATZINGER, J. *O Sal da Terra*, p. 54.

<sup>162</sup> RATZINGER, J. *O novo povo de Deus*, p. 119.

<sup>163</sup> RATZINGER, J. *O Sal da Terra*, p. 54.

<sup>164</sup> RATZINGER, J. *O Sal da Terra*, p. 55.

implica na fidelidade a Deus, no cumprimento eficaz da missão da Igreja em sua peregrinação. Em cada época, a Igreja caminha em busca da realização da sua missão. Por isso, em cada período histórico, encontramos configurações eclesiais, com semelhanças e diferenças, isto é, com pontos em comum e com uma diversidade de configurações, num processo que se vai fixando com o caminhar da história.<sup>165</sup>

É necessário compreender este processo histórico, partindo da Igreja dos primeiros séculos até o Vaticano II, discernindo sobre as múltiplas experiências eclesiais que enriquecem a eclesiologia católica. O olhar e o resgate histórico de dados eclesiológicos têm função iluminadora para a dinâmica pastoral do momento presente. Mas o presente não pode ser determinado pelos elementos históricos que foram sendo agregados à Igreja. Diante de elementos essenciais e mutáveis, é necessária a constante conversão das estruturas eclesiais para que a Igreja possa ser verdadeiramente fiel ao que ela é chamada a ser, por isso sua “necessidade de purificação” (LG 8).

Considerando esta realidade, e com o uso de um método mais descritivo, abordaremos problemas históricos e perguntas teológicas para, nos próximos capítulos, perquirirmos aquela que é de fato a proposta desse trabalho: seguindo o pensamento ratzingeriano, compreender a Igreja como Comunhão para nela pensar o dinamismo colegial da pastoralidade eclesial.

Para tal, estabelecemos um itinerário mínimo que apresenta uma perspectiva básica da eclesiologia de comunhão e do problema da colegialidade. Por isso, num primeiro momento, colocaremos a questão da fundação da Igreja, depois traços da diversidade de configurações históricas da Igreja, desde o Novo Testamento até o Concílio Vaticano II. Num segundo momento, elementos que contribuem para a compreensão da colegialidade episcopal a partir da sucessão apostólica. Depois situamos a questão do primado, para, enfim, tratarmos do estado da questão do tema central deste trabalho.

---

<sup>165</sup> O texto de WIEDENHOFER, S, *Eclesiologia*, no Manual de Dogmática da Editora Vozes, vol. II, páginas 71-86, apresenta um bom histórico das compreensões a respeito da experiência eclesial, partindo da Igreja dos primeiros séculos até o Vaticano II.

### 3.2 - O debate histórico-teológico sobre a natureza e configuração da Igreja

A questão da natureza e configuração da Igreja é respondida, historicamente, de acordo com situações distintas, objetivos e interesses práticos de cada época, por isso não uma só eclesiologia (uniforme), mas lugares de autocompreensão eclesial e de reflexão eclesiológica, circunstâncias históricas concretas, condições sociais e culturais que acabam por influenciar e determinar o conceito e práxis eclesial. Não poderíamos aqui aprofundar todas as disputas e debates históricos sobre a Igreja.

Limitando esta revisão histórica a dados pertinentes ao objetivo do trabalho, colocaremos como primeira questão o tema da fundação da Igreja, pois é decisiva na eclesiologia de Ratzinger a relação entre Cristo e Igreja, a consciência de ser *Ekklesia*, isto é, de pertencer ao novo povo de Deus (escatológico) porque membros do Corpo de Cristo (Ressuscitado), reunidos na comunhão eucarística e animados pelo Espírito. Na sequência, a reflexão sobre a eclesiologia do Novo Testamento: priorizando a leitura paulina e uma síntese neotestamentária, na qual ficará visível a compreensão da Igreja como mistério da fé. Depois, em breves linhas, dois conceitos que expressam a diversidade de configurações históricas da Igreja, desde o Novo Testamento até o Concílio Vaticano II: a eclesiologia dos Padres da Igreja, demonstrando a centralidade do conceito de *communio*, e a eclesiologia do segundo milênio, na qual prevalece uma estrutura hierarcológica, jurídica.

#### 3.2.1 - A questão da fundação e natureza da Igreja

Antes de adentrarmos nos fundamentos da eclesiologia ratzingeriana, na sua compreensão sobre a essência da Igreja, precisamos fazer algumas considerações metodológicas preliminares. Conhecendo as fontes e modelos exegéticos da teologia do século XX, Ratzinger faz uma importante constatação:

A questão a respeito de Jesus e da Igreja, e sobretudo sobre a forma que a Igreja assumiu em seus primórdios, em o Novo Testamento, se acha envolvida por um emaranhado de hipóteses exegéticas, de tal modo que nos parece quase impossível encontrar uma resposta mais ou menos adequada

para esta questão. Desta maneira corremos o perigo de privilegiar dentre as soluções aquelas que nos pareçam as mais simpáticas, ou simplesmente de omitir a questão e transitarmos imediatamente para o pragmático.<sup>166</sup>

Tal intuição acertadamente nos previne de uma pastoral cega às verdades sobre a origem e natureza da Igreja. Por isso, antes de abordarmos questões práticas sobre a Igreja é necessário formular preliminarmente a pergunta fundamental: Que é a Igreja? Qual a sua finalidade? De onde provém? Cristo quis verdadeiramente fundá-la e de que maneira a concebeu? Responder estas questões é pressuposto fundamental para pensar os problemas singulares de ordem prática, tal como a responsabilidade do bispo, o significado das Igrejas Particulares, o essencial do papado, a relação dos bispos com a Igreja Universal, etc.

Não convém, neste limitado espaço de reflexão, entrar no debate exegético e histórico sobre a Igreja. Seria demasiadamente longo e controverso pensar as diversas teorias, mas devemos ao menos distinguir três gerações de exegetas e concomitantemente também três grandes viradas na história da exegese do século XX que determinam diretamente o acesso à questão sobre a essência da Igreja. Três momentos distintos de reflexão sobre a natureza da Igreja e sua fundamental relação com Jesus.

Ratzinger identifica as três fases da história mais recentes da interpretação do testemunho bíblico a respeito de Jesus e de sua Igreja, apresentando a tendência geral do conjunto:<sup>167</sup>

1. A primeira é a exegese liberal, que enxerga em Jesus, em conformidade com o ideal dos círculos liberais, o grande individualista que liberta a religião das instituições do culto, reduzindo-a à ética, a qual, por sua vez, se fundamenta inteiramente na responsabilidade da consciência de cada indivíduo. Um Jesus como este, que rejeita o culto, que transforma a religião em moral, declarando esta última um assunto da alçada individual, não pode evidentemente fundar uma Igreja. É o adversário de todas as instituições e, por isto, não vai criar ele próprio mais uma.

Para a Teologia liberal do início do século XX, encontramos Adolf von Harnack, que via na mensagem de Jesus sobre o Reino de Deus uma dupla

<sup>166</sup> RATZINGER, J. *Compreender a Igreja hoje. Vocação para a comunhão*. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 9.

<sup>167</sup> Apontaremos as três fases seguindo a obra de Ratzinger *Compreender a Igreja hoje*, pp. 10-12. Cf. também *Jesus de Nazaré*, pp. 60-62.

revolução com relação ao judaísmo do seu tempo. Enquanto no judaísmo tudo estava dirigido para o coletivo, para o povo da eleição, a mensagem de Jesus era estritamente individualista: Ele se dirigia aos indivíduos e tinha reconhecido precisamente o valor infinito do indivíduo e constituído como fundamento de sua doutrina. Uma segunda oposição é fundamental em Harnack. No judaísmo, o cultural (e com ele o sacerdócio) tinha dominado; Jesus teria posto de lado o cultural e estruturado a sua mensagem de um modo estritamente moral. Ele não apostava nem na pureza nem na santificação do culto, mas sim na alma do homem.<sup>168</sup>

2. Segundo Ratzinger, a Primeira Guerra Mundial trouxe consigo o desmoronamento do mundo liberal e com ele, o distanciamento em relação a seu individualismo e seu moralismo: “houve precisamente no campo protestante também decisivas posições opostas: não seria então o indivíduo como tal o destinatário da promessa, mas a comunidade, e enquanto membro da comunidade é que o indivíduo alcançaria a salvação”.<sup>169</sup> A Igreja foi redescoberta. Surge o anseio de integrar uma comunidade de vivência do sagrado e, com isso, uma exegese cúltica que, em estreita oposição ao pensamento liberal, já não via Jesus como o crítico do culto, mas entendia o culto como o espaço vital interior da Bíblia e procurava interpretar o pensamento e a vontade de Jesus a partir da grande corrente de vivência do culto divino. Aliado a isso, uma nova percepção da Igreja: a consciência de que é impossível conceber o Messias sem o seu povo, considerando a Última Ceia de Jesus como geradora da comunidade, defendendo, portanto, a tese de que o próprio Jesus fundou uma nova comunidade na qual a Ceia é a origem e norma permanente da Igreja.<sup>170</sup>

3. Depois da Segunda Guerra Mundial, constata Ratzinger, a humanidade se dividiu em dois campos: os povos ricos pautados pelo modelo liberal e o bloco marxista, que se declarou a voz das nações pobres da América do Sul, da África e da Ásia. Também se produziu uma divisão nas tendências teológicas: no ocidente neoliberal surgiu uma variante da antiga teologia liberal sob novas formas: a interpretação escatológica da mensagem de Jesus, que já não era um puro moralista, mas ainda está em contraposição com o culto e as instituições históricas

---

<sup>168</sup> RATZINGER, J. *Jesus de Nazaré: do Batismo no Jordão à Transfiguração*. São Paulo: Planeta do Brasil, 2007, p. 61.

<sup>169</sup> RATZINGER, J. *Jesus de Nazaré*, p. 61.

<sup>170</sup> Tal compreensão se dá inicialmente no seio do protestantismo alemão e na teologia escandinava e foi também desenvolvida por teólogos russos (teologia ortodoxa), exilados na França, os quais conceberam uma eclesiologia eucarística que exerceu grande influência no âmbito católico depois do Concílio Vaticano II.

do AT.<sup>171</sup> “Agora afirmava-se que a mensagem de Jesus fora radicalmente escatológica, a sua pregação sobre a proximidade do Reino de Deus consistiria no anúncio do iminente fim do mundo, da irrupção do novo mundo de Deus, precisamente de sua soberania”.<sup>172</sup> Aqui Jesus anuncia o fim das instituições, pois ele se situa na linha da profecia, do carisma, da liberdade de expressão. Também aqui não se pode falar de fundação da Igreja, pois esta se chocaria com a radicalidade escatológica. Jesus quase nunca falou da Igreja, mas referia-se ao Reino e este passa a ser a sociedade sem classes, meta da luta do povo oprimido. A Igreja institucional/oficial se contrapõe, numa leitura dialética, a “Igreja do Povo”, que nasce do povo.<sup>173</sup>

Para Ratzinger, é totalmente inconciliável com a intenção de Cristo uma propaganda deste movimento resumida no slogan: “Jesus sim, Igreja não”. Ele não comunga dessas conclusões da exegese e teologia liberal, mas faz a opção pela exegese “canônica” que lê a Escritura no seu conjunto, preservando a relação e dinâmica Cristo-Igreja. Assim não há sentido escolher um Jesus individualista, pois seria um Jesus fruto da fantasia: “É mais do que evidente que Cristo quis ser muito mais que um defensor de uma nova moralidade. Sua intenção era formar uma nova comunidade *religiosa*, um novo *povo*”.<sup>174</sup> Não podemos ter Jesus sem a realidade que Ele criou e na qual se comunica. Entre o Filho de Deus feito homem e a sua Igreja existe uma profunda, inseparável e misteriosa continuidade, em virtude da qual Cristo está presente hoje no seu povo. Ele é sempre nosso contemporâneo, é sempre contemporâneo na Igreja construída sobre o fundamento dos Apóstolos, está vivo na sucessão dos Apóstolos.

Ratzinger pensa a Igreja a partir de uma visão de conjunto, e busca na unidade básica da Escritura e Tradição a identidade da consciência da Igreja: ela é o povo escatológico de Deus, isto é, o sentido da obra de Jesus consiste em congregar e formar o novo povo de Deus. “Cristo instituiu uma *Igreja*, isto é, uma nova e visível comunidade de salvação. Ele a quer como um novo Israel e como

<sup>171</sup> Esta nova tendência liberal faz uma interpretação da Bíblia de orientação marxista. A contraposição entre sacerdotes e profetas torna-se a chave da luta de classes como lei da História. Jesus, portanto, teria morrido na luta contra as forças opressoras. O caráter escatológico da mensagem de Cristo nos remete ao fim da sociedade de classes.

<sup>172</sup> RATZINGER, J. *Jesus de Nazaré*, p. 62.

<sup>173</sup> Aqui Ratzinger tem presente inúmeros teólogos, em especial ele cita Leonardo Boff, com a obra *Igreja, carisma e poder*. Também Bultmann e Moltmann estão nessa direção (cf. RATZINGER, J. *Jesus de Nazaré*, p. 62).

<sup>174</sup> RATZINGER, J. *O novo povo de Deus*, p. 77.

um novo povo de Deus, que considera a celebração da ceia como o seu ponto mais alto”.<sup>175</sup>

Propomos, agora, justamente esta reflexão fundamental, decisiva para a eclesiologia, segundo Ratzinger: a relação de Cristo com a Igreja e a consciência da primeira comunidade cristã de ser o novo povo de Deus. A importância deste percurso se fundamenta no fato de que Cristo será sempre o critério decisivo para a Igreja. É preciso considerar as origens da Igreja, para compreender o desígnio inicial de Jesus, e assim entender o essencial da Igreja, que permanece com o passar dos tempos. Pensar a Igreja sem Cristo é desfigurá-la, é subvertê-la a um produto meramente humano, histórico e até mesmo ideológico.

Com esta reflexão breve, mas essencial sobre a origem e a natureza da Igreja, é possível encontrar respostas para as questões sobre a dinâmica da Igreja hoje, bem como de sua conversão pastoral e renovação estrutural. A partir desta linha fundamental da eclesiologia do Novo Testamento Ratzinger busca identificar a intenção de Jesus ao fundar a Igreja, isto é, o que o próprio Jesus quis para a Igreja.

### 3.2.1.1 - A consciência de ser “Igreja”

A Sagrada Escritura não pretende dar uma definição de Igreja em termos científicos. “Ela não dá respostas prontas e definitivas sobre a Igreja, mas indica-lhe sempre uma direção”.<sup>176</sup> Se limita a assinalar os diversos aspectos da mesma e para isso se serve de uma pluralidade de termos próprios, tal como Israel de Deus, Jerusalém, etc. Outras vezes emprega termos metafóricos, como cidade, construção, etc. Outras, finalmente, a define com termos que expressam algo próprio com uma aparência de metáfora, como quando chamada de Mãe, Virgem, Esposa de Cristo, Corpo de Cristo, etc. A metáfora expressa validamente não tanto o ser ôntico do sujeito (a Igreja) quanto sua maneira de fazer, seu modo dinâmico.<sup>177</sup>

<sup>175</sup> RATZINGER, J. *O novo povo de Deus*, p. 79.

<sup>176</sup> RATZINGER, J. *O novo povo de Deus*, p. 104. O autor continua esclarecendo tal questão: “Não há nada mais falso do que absolutizar certas assertivas e considerá-las como as únicas certas e válidas. Apoiar-se na linguagem bíblica significa aceitar a dinâmica e o desafio do desenvolvimento histórico, pois a intenção da Bíblia é justamente a de desvendar-nos os mistérios de uma história. Falar biblicamente é aceitar toda a dinâmica que ela encerra.”

<sup>177</sup> Diante de tantas imagens, é preciso notar que nem todas têm a mesma força evocadora do significado do que é a Igreja. Por exemplo, a imagem como a do “corpo” se reveste de uma

Na Sagrada Escritura, encontramos grande quantidade de imagens e figuras ligadas entre si, mediante as quais a Revelação fala do mistério inesgotável da Igreja. Resumidamente, as imagens tomadas do Antigo Testamento constituem variantes duma ideia de fundo, que é a de “povo de Deus” e, no Novo Testamento (Ef 1, 22; Cl 1, 18), todas estas imagens encontram um novo centro, pelo fato de Cristo se tornar “a Cabeça” deste povo que é, desde então, o seu corpo. Em torno deste centro, agrupam-se imagens “tiradas quer da vida pastoril ou agrícola, quer da construção ou também da família e matrimônio” (LG 6).

A Igreja, por pertencer ao mistério das obras divinas, não pode ser abarcada em uma definição. Os termos e imagens bíblicas nos aproximam do mistério e nos permitem vivenciá-lo melhor. Segundo Ratzinger, o complexo problema da essência e da natureza da Igreja pode ser pensado a partir do próprio nome que ela possuía no início e por meio do qual ela criou uma consciência sobre si mesma: *ekklesia*.<sup>178</sup> O termo supõe uma das melhores e mais completas definições da realidade eclesial, daquilo que ela mesma é. “Igreja” significa ao mesmo tempo convocação e congregação, em seu duplo sentido ativo e terminativo: o *ato de convocar* (enquanto iniciativa divina) e a *congregação dos convocados* (enquanto comunidade de pessoas reunidas na fé).

É o termo frequentemente utilizado no Antigo Testamento grego para a assembleia do povo eleito diante de Deus, sobretudo para a assembleia do Sinai, onde Israel recebeu a Lei e foi constituído por Deus como seu povo santo (Ex 19).<sup>179</sup> Também com Esdras, após o exílio, conseguindo uma espécie de nova importância primordial. A realidade “Igreja” não pode ser abordada de nenhuma maneira sem uma relação direta com a comparação de Igreja como “Corpo de Cristo”, como “Povo de Deus”, como “Templo do Espírito”, as quais o Concílio (LG) recorre equivalentemente (por motivos teológicos e pastorais).

<sup>178</sup> RATZINGER, J. *O novo povo de Deus*, 104. “Igreja” (*ekklesia*, do verbo grego *ek-kalein* = chamar fora) significa “convocação”. Designa as assembleias do povo em geral (At 19, 39) de caráter religioso. No profano-helenístico: significa a assembleia popular Atos 19,32-40: atesta este significado de igreja como reunião dos cidadãos para a elaboração das atas jurídicas. Semelhante também a ideia de assembleia política de Atenas. Na tradução dos Setenta aparece 96 vezes o termo *Ekklesia* para designar a comunidade do povo de Israel que se reúne (72 para fins religiosos – demais sentido profano). O correspondente hebraico é *Qahal*: o *qahal* é a assembleia que Deus reúne (origem) ou a assembleia que pertence a Deus (posse). A palavra *Qahal* aparece 111 vezes no AT (72 para sentido religioso e 39 para profano). No NT há uma grande diversidade de nomes para designar os seguidores de Cristo (os santos, os crentes, os cristãos, os galileus, os peregrinos, o povo eleito, o verdadeiro Israel, etc). Mas se impõe sobre todos o de Igreja. Paulo usa 62 vezes o termo Igreja, Atos 23 vezes, 20 o Apocalipse, poucas vezes as epístolas católicas. Está ausente na carta de Judas, as duas de Pedro, as duas primeiras de João, na segunda a Timóteo, na de Tito e nos três evangelhos de Mc, Lc, Jo. Em todo NT a palavra Igreja aparece 114 vezes.

<sup>179</sup> Ratzinger afirma a continuidade do termo, para demonstrar sua importância: “O termo grego, que continua a viver na palavra latinizada *ecclesia*, tem sua base na raiz *qāhāl* do Antigo Testamento, que comumente se traduz por ‘assembleia do povo’. Tais assembleias, nas quais o

fundação do povo que estivera disperso, e isto, mediante a leitura da palavra de Deus.

Mas como a dispersão prosseguia e a escravidão voltou, uma nova qãhâl, uma nova reunião e uma nova fundação do povo por parte de Deus, passou a ser um dos pontos centrais da sua esperança. A oração, pedindo que aconteça essa assembleia: que surja a qãhâl-Ecclesia, faz parte integrante do conjunto das orações judaicas da época de Jesus. Assim fica claro o que significa o fato de à Igreja nascente se dar o nome de Ecclesia. Empregando este termo ela quer significar: eis que em nós se cumpriu este pedido. Cristo, morto e ressuscitado, é o Sinai vivo; os que se aproximam dele constituem a assembleia, escolhida e definitiva, do povo de Deus (cf. p. ex. Hb 12,18-24).<sup>180</sup>

Vários elementos favoreceram o surgimento da ideia de uma nova e definitiva assembleia de Israel, principalmente a diferença entre a vida concreta de Israel e a realidade ideal que ele deveria ser, e ainda os eventos do Exílio da Babilônia e a dispersão de Israel. Por isso, a ideia de uma nova assembleia oriunda de uma convocação que partisse do próprio Deus tornou-se sempre mais a expressão-tipo da esperança escatológica da salvação.

A comunidade daqueles que creem em Cristo assume a palavra *ekklesia* para exprimir justamente esta realização escatológica: “na incipiente comunidade cristã teve início a convocação definitiva de Israel mediante a palavra de Deus que chama e que salva”.<sup>181</sup> Ao chamar-se “Igreja”, a primeira comunidade dos que acreditaram em Cristo reconhece-se herdeira da assembleia de Israel, herdeiros do antigo povo de Deus.

Na linguagem cristã, explicita Ratzinger, a palavra “Igreja” designa a *assembleia litúrgica* (1 Cor 11, 18; 14, 19.28.34-35), mas também a *comunidade local* (1 Cor 1, 2; 16, 1) ou toda a *comunidade universal dos crentes* (1 Cor 15, 9; Gl 1, 13; Fl 3, 6). Estes três significados são, de fato, inseparáveis, estão entrelaçados. “A Igreja” é o povo que Deus reúne no mundo inteiro. Ela existe nas comunidades locais e realiza-se como assembleia litúrgica, sobretudo eucarística. Vive da Palavra e do Corpo de Cristo, e é assim que ela própria se torna Corpo de Cristo. A Igreja é uma convocação, uma assembleia dos chamados por Deus, dos

---

povo se constituía como entidade cultural e, a partir daí, como entidade política e jurídica, existia tanto no mundo grego como no âmbito semita” (RATZINGER, J. *Compreender a Igreja hoje*, p. 17).

<sup>180</sup> RATZINGER, J. *Compreender a Igreja hoje*, p. 18.

<sup>181</sup> RATZINGER, J. *O novo povo de Deus*, 105.

eleitos. Não se trata de um povo com iniciativa própria em reunir-se: na Igreja todos provêm da vocação divina. Na síntese de Ratzinger: “a única Igreja de Deus manifesta-se concretamente por meio de comunidades locais e essas, por sua vez, encontram sua expressão mais alta na assembleia de culto”.<sup>182</sup>

Neste conceito único, denominado *ekklesia*, a comunidade cristã exprime a consciência de unidade eclesial, de *communio*. Externamente dispersa pelo mundo, espalhada em diferentes lugares, os cristãos estavam conscientes de serem a assembleia de Deus reunida através da única palavra por eles ouvida e através do único pão, o corpo do Senhor, que lhes era dado na assembleia cultual, constituindo um corpo, a ponto de serem um só em Cristo Jesus, formando também um só espírito.

Assim, para Ratzinger, a Igreja é constituída mediante o agir eletivo de Deus, através da comunidade dos discípulos de Cristo reunida (na celebração do culto eucarístico) e da efusão do Espírito. Nela, Deus “convoca” e reúne o seu povo de todos os confins da terra, como comunidade de fé (resposta), possibilitando a fé enquanto movimento da existência humana como um todo. A Igreja anuncia em todas as nações fazendo discípulos pelo batismo que é o começo desta nova existência pela fé.<sup>183</sup> Como comunidade e sinal da fé deve guardar e anunciar a fé (sendo o Símbolo da Fé uma expressão fundamental da sua missão).<sup>184</sup>

A primeira comunidade cristã, ao tomar para si, ao designar-se a si própria como *Ekklesia*, o faz na consciência de ser o novo povo escatológico: “A autodesignação deste novo povo como *ecclesia* define o povo na continuidade histórico-salvífica da Aliança, e também na novidade do mistério de Cristo aberta para o futuro”.<sup>185</sup> Mas qual é o fato e o dado que permite a esta comunidade

<sup>182</sup> RATZINGER, J. *O novo povo de Deus*, 105.

<sup>183</sup> Fé e Igreja vinculam-se pela obediência ao Senhor: “Ide por todo o mundo e pregai o Evangelho a toda criatura. Quem crer e for batizado será salvo; quem não crer será condenado” (Mc 16,15s). A missão da Igreja não reside apenas no anúncio, mas no acolhimento e no espaço da vivência de uma vida nova iniciada no batismo.

<sup>184</sup> O Símbolo da Fé, forma original da doutrina cristã, é uma fórmula que nasceu do diálogo batismal: “Crês? – Creio!”. Esse diálogo remete ao “cremos” da Igreja. O Eu do “eu creio” encontra seu lugar devido na Igreja. “A fé procede da audição” (Rm 10,17), do anúncio da Igreja, portanto, não é fruto de uma reflexão, mas o resultado de um diálogo. A Palavra precede o pensamento; o diálogo suscita a adesão. A profissão de fé que brota deste anúncio é adesão e conversão, um redirecionamento do ser humano no sentido de dar à vida um novo rumo. Um direcionamento para Deus, mas também um virar-se um para o outro para realizar em comunidade a glorificação de Deus. Portanto, “a fé exige união, ela clama pelo que crê comigo, ela é essencialmente relacionada com a Igreja” (Ibid., p. 72).

<sup>185</sup> RATZINGER, J. *Compreender a Igreja hoje*, p. 18.

considerar-se *Ekklesia*? A eleição dos Doze, como grupo estável, constituído para estar com o Senhor e serem enviados em Seu nome é o fato por excelência para Ratzinger, e o dado eucarístico o elemento constitutivo desta consciência: a Eucaristia é peremptoriamente o sinal da entrega de Cristo a Deus por nós. Aqui está a base ratzingeriana da eclesiologia de Comunhão, fundada no próprio agir eletivo de Deus-Comunhão, que reúne seu povo sob guia dos apóstolos e sustenta a comunhão sobretudo pela comunhão eucarística. A comunhão eclesial é suscitada pelo Espírito Santo, custodiada e promovida pelo ministério apostólico. Cristo quis a Igreja, para ser espaço de comunhão de Deus com os homens e destes entre si, isto é, para todo o gênero humano. Nesta concepção de Igreja Comunhão as propriedades eclesiais (una, santa, católica, apostólica) se relacionam mutuamente e são co-dependentes. A colegialidade episcopal, que será apresentada nos próximos capítulos, será no tempo da Igreja, a promotora desta interrelacionalidade.

### 3.2.1.2 - *Jesus quis a Igreja*

Ratzinger parte da convicção de que Cristo tinha intenção de formar uma nova *comunidade* religiosa, um novo *povo*<sup>186</sup>, ou seja, compreende a origem da Igreja naquele que é chamado pela carta aos Hebreus de “Autor e plenificador da fé” (Hb 12,2).<sup>187</sup> Cristo quis verdadeiramente fundar a Igreja. Ele veio para congregar os que estavam dispersos (cf. Jo 11,52; Mt 12,30). Por isso toda a sua obra consiste em reunir o novo povo. Esta sua missão é de grande importância para a compreensão da Igreja: o dinamismo do tornarem-se *Um*, da mútua aproximação através do encontro com Deus, é, para Jesus, específico do novo povo de Deus.<sup>188</sup> Nesse sentido, compreende-se que “o mais íntimo ponto de reunião deste novo povo é Cristo: este povo só se tornará verdadeiramente povo enquanto for chamado por Cristo e responder à sua chamada, à sua Pessoa”.<sup>189</sup>

<sup>186</sup> RATZINGER, J. *O novo povo de Deus*, p. 77.

<sup>187</sup> É das questões fundamentais que devemos partir, segundo Ratzinger, para entender o dinamismo fé-Igreja e para repensar, quando oportuno, problemas singulares de ordem prática.

<sup>188</sup> Corrobora com esta afirmação as imagens utilizadas por Cristo para designar este novo povo: rebanho, convidados ao banquete de núpcias, sementeira, casa de Deus, cidade de Deus, entre outras. O próprio fato dos discípulos pedirem a Jesus que lhes ensine uma oração comum indica que eles tinham consciência de haver formado uma comunidade que deriva de Jesus e que estão ali como a célula inicial da Igreja, numa abertura comum para Deus.

<sup>189</sup> RATZINGER, J. *Compreender a Igreja hoje*, p. 14.

Três dados bíblicos testemunham a vontade de Jesus sobre a sua Igreja, o mistério da relação entre Cristo e a Igreja, segundo Ratzinger: a relação com o Reino de Deus, a escolha dos Doze e a instituição da Eucaristia.

A começar pela centralidade do Reino, Ratzinger tenta desmistificar a frase de Loisy que se tornou popular no século XX: “Jesus anunciava o Reino, e o que veio foi a Igreja” e apresentar a íntima conexão entre Reino e Igreja. É fato que Jesus não anunciava imediatamente a Igreja, mas o Reino de Deus. Os dados bíblicos comprovam, estatisticamente, que o tema principal da pregação, da mensagem de Jesus é o Reino: das 122 passagens do Novo Testamento que falam do Reino, 99 pertencem aos evangelhos sinóticos, e destas últimas 90 são diretamente palavras de Jesus. Segundo Ratzinger, “uma leitura atenta desses textos sob o ponto de vista histórico nos mostra que esta contraposição entre Reino e Igreja não corresponde à realidade, pois, segundo a concepção judaica, a atividade de reunir e purificar os homens para o Reino faz parte do Reino de Deus”.<sup>190</sup>

Ao anunciar o Reino de Deus Jesus queria, portanto, reunir o povo de Deus. O sentido da sua obra consistiria em congregar o povo escatológico de Deus.

Ele mesmo é a obra de Deus em ação, sua chegada, seu reinar. O “Reino de Deus” não significa, na boca de Jesus, uma coisa ou algum lugar, mas o agir de Deus no presente. Por isto podemos traduzir diretamente a expressão programática de Mc 1,15: “O Reino de Deus está perto”, com: Deus está perto. Surge aqui, outra vez, a conexão com Jesus, com sua pessoa: ele próprio é a proximidade de Deus. Onde está ele, está o Reino de Deus.<sup>191</sup>

Ratzinger reconhece que entre a mensagem do Reino de Deus (do Jesus pré-pascal) e a realidade da Igreja (que cresce a partir do “fracasso” de Jesus) existe um ligame, um enlace que une estas duas realidades: a pessoa mesma de Jesus.

Jesus, ao transformar o Reino de uma realidade espaço-temporal em uma realidade espiritual, e ao anunciar sintética e eficazmente em seu “Eu” a realidade do Reino, se dá como um centro que unifica a ambos, Igreja e Reino. Ambos estão concentrados na conduta de Jesus Cristo. São dois modos de presença de Deus, cuja plenitude será o Reino mesmo.<sup>192</sup>

<sup>190</sup> RATZINGER, J. *Compreender a Igreja hoje*. p. 13.

<sup>191</sup> RATZINGER, J. *Compreender a Igreja hoje*. p. 13.

<sup>192</sup> JROC, VIII-1, p. 103.

Reino e Igreja não são realidades justapostas, mas mutuamente compreendidas pela categoria de Aliança. Para explicitar tal vínculo entre Reino e Igreja, Ratzinger parte do fato de que segundo os evangelhos, Jesus se compreendeu no contexto da teologia do Antigo Testamento e da fé de Israel e que se referiu a elas para levar a seu término a promessa da Antiga Aliança.<sup>193</sup> Todo o contexto histórico-salvífico do acontecimento da Aliança deve chegar ao seu cumprimento em Jesus, por isso o Reino de Deus não realiza a desumanização do indivíduo, mas é o cumprimento da Aliança que Deus fez com os Pais.

Resumidamente, podemos compreender a realização da Aliança em Jesus e a centralidade desta na relação Reino-Igreja:

Jesus se compreendeu como o novo Moisés em Mt 5,17-48: se confronta seu “mas eu vos digo” com a lei de Moisés. A Aliança dada na lei ficará agora ancorada nele. Em Mc 2,23-28 Jesus, como o Davi definitivo, se aplica a si mesmo o direito real como ungido de Javé. Em Mt 12,42 se compreende como o novo Salomão. Não se pode compreender sua autoconsciência à margem do fato da Aliança. A Aliança é proporcionar a humanidade para a comunhão com Deus e, a partir daí, a comunhão entre si. Jesus se apresenta como realização personalizada da Aliança de Deus com os homens. A união com o Eu de Jesus Cristo é o verdadeiro centro das bem-aventuranças (cf. Mt 5,11). A pessoa de Jesus se converte no lugar em que convergem entre si as ideias do Reino, da Igreja e da Aliança. Ao mesmo tempo, nele, Aliança e Reino – conceitos até agora cósmicos, espaço-temporal – passam a ser um conceito pessoal; nele se dá assim o verdadeiro centro do qual vive a Igreja; se supera assim a pura justaposição e sucessão de Reino de Deus e Igreja.<sup>194</sup>

Na realização da Aliança se destaca a unidade através desse centro que mantém unido o conjunto Reino-Igreja e que vincula tudo na pessoa de Jesus. De tal modo que “Jesus mesmo é verdadeiramente em sua pessoa o Reino de Deus. Ele, Jesus Cristo é o Reino de Deus”.<sup>195</sup> Seguindo a leitura de Orígenes, que caracterizou Jesus como a *autobasileia*, Ratzinger insiste na ideia de Jesus como o Reino de Deus em pessoa: “Jesus mesmo é o ‘Reino’; o Reino não é uma coisa, não é um espaço de domínio como um reino do mundo. É pessoa: o Reino é Ele”.<sup>196</sup>

<sup>193</sup> Cf. RATZINGER, J. *Jesus de Nazaré*, pp. 21-26. Na Introdução de *Jesus de Nazaré*, Ratzinger oferece um primeiro olhar sobre o mistério de Jesus à luz da teologia do Antigo Testamento, na dinâmica da “exegese canônica” (ler os textos particulares da Bíblia na sua totalidade), apresentando Jesus como “novo Moisés”.

<sup>194</sup> JROC, VIII-1, p. 93.

<sup>195</sup> JROC, VIII-1, p. 93.

<sup>196</sup> RATZINGER, J. *Jesus de Nazaré*, p. 59.

A mudança de sujeito do “Reino de Deus” para Cristo (e daí o devir da Igreja), do Evangelho ao Novo Testamento, não significa o desmoronamento de uma promessa ou a irrupção de algo completamente novo. Mas a compreensão de um profundo nexos entre Reino e Igreja na pessoa de Cristo, realizador da Aliança. Assim, “a questão acerca da Igreja não é a questão primária; a questão fundamental é, na realidade, a que diz respeito à relação do Reino de Deus com Cristo – daqui depende como nós temos de compreender a Igreja”.<sup>197</sup> De fato, a dinâmica Cristo-Reino é decisiva para a Igreja. A cristologia exige uma explicação do Reino de Deus em chave eclesiológica, assim como o Reino de Deus impõe uma explicação cristológica para a Igreja. Reino e Igreja são colocados como distintos, mas um em relação ao outro.

Na ação de Cristo em reunir o novo povo escatológico (*ekkllesia*), dois fatos são fundamentais para explicitar a conexão entre Reino e Igreja na pessoa de Jesus:

1. A ereção do círculo dos Doze é, em primeiro lugar, um gesto de esperança escatológica, indicação do Israel de Deus próximo e definitivo. Este gesto de esperança escatológica guia para a Igreja, porque os Doze estão aí para estar com Ele e tomar parte em seu envio.
2. O segundo gesto é a Última Ceia de Jesus, que resume de novo uma grande linha do seu obrar: a comunidade da Ceia do Senhor como os seus, na qual se antecipa o sentar-se a mesa de Deus com a humanidade. A Última Ceia é o anteprojetado da Igreja enquanto comunidade da mesa com o Senhor oculto, como antecipação do definitivo banquete de bodas de Deus com a humanidade.<sup>198</sup>

Nesse sentido, segundo Ratzinger, a mensagem de Jesus será mal compreendida se a separarmos do contexto da fé e da esperança do povo eleito: como João Batista, seu imediato precursor, Jesus dirige-se em primeiro lugar a Israel (cf. Mt 15, 24), para ali fazer a “colheita” no tempo escatológico juntamente com ele. Assim como a de João, também a pregação de Jesus é ao mesmo tempo chamada de graça e sinal de contradição e de juízo para todo o povo de Deus. Por conseguinte, desde o primeiro momento da sua atividade salvífica Jesus de Nazaré procura reunir o Povo de Deus. Mesmo sendo sempre a sua pregação um apelo à

<sup>197</sup> RATZINGER, J. *Jesus de Nazaré*, p. 59.

<sup>198</sup> Cf. JROC, VIII-1, p. 103.

conversão pessoal, ele na realidade tem continuamente por objetivo a constituição do Povo de Deus que veio reunir e salvar.<sup>199</sup>

A Igreja foi constituída sobre o fundamento dos Apóstolos como comunidade de fé, de esperança e de caridade. Através dos Apóstolos, remontamos ao próprio Cristo. A Igreja começou a construir-se quando alguns pescadores da Galileia encontraram Jesus, deixaram-se conquistar pelo seu olhar, pela sua voz, pelo seu convite caloroso e forte: “Vinde comigo e farei de vós pescadores de homens” (Mc 1, 17; Mt 4, 19).

Um sinal evidente da intenção do Nazareno de reunir a comunidade da aliança, para manifestar nela o cumprimento das promessas feitas aos Pais, que falam sempre de convocação, de unificação, de unidade, é a *instituição dos Doze*. O Evangelho diz, sobre esta instituição dos Doze, que “Jesus subiu depois a um monte, chamou os que Ele queria e foram ter com Ele. Estabeleceu doze para estarem com Ele e para os enviar a pregar, com o poder de expulsar demônios. Estabeleceu estes doze...” (Mc 3, 13-16; cf. Mt 10, 1-4; Lc 6, 12-16).

No lugar da revelação, “o monte”, Ratzinger afirma que a iniciativa de Jesus, de constituir os Doze para que sejam com Ele testemunhas e anunciadores do acontecimento do Reino de Deus, manifesta absoluta autoconsciência e determinação. O número Doze, que evidentemente evoca as doze tribos de Israel, já revela o significado de ação profético-simbólica implícito na iniciativa de fundar novamente o povo santo. Tendo terminado há tempo o sistema das doze tribos, a esperança de Israel estava depositada na sua reconstituição como sinal da vinda do tempo escatológico (conclusão do livro de Ezequiel: 37, 15-19; 39, 23-29; 40-48). Ao escolher os Doze, introduzindo-os numa comunhão de anúncio do Reino em palavras e ações (cf. *Mc* 6, 7-13; *Mt* 10, 5-8; *Lc* 6, 13), Jesus pretende dizer que chegou o tempo definitivo no qual se constitui um novo povo de Deus, o povo das doze tribos, que agora se torna um povo universal, a sua Igreja. A

<sup>199</sup> Portanto, torna-se unilateral e sem fundamento a interpretação individualista do anúncio que Cristo faz do Reino, assim resumida por Adolf von Harnack nas suas lições sobre *A essência do cristianismo*: “O reino de Deus vem, porque vem em homens *individualmente*, encontra acesso à sua alma e eles recebem-no. O reino de Deus é o *senhorio* de Deus, certamente, mas é o senhorio do Deus santo em cada um dos corações”. HARNACK, A. *A essência do cristianismo*, (Lição Terceira, 100s). Na realidade, este individualismo da teologia liberal é uma acentuação tipicamente moderna: na perspectiva da tradição bíblica e no horizonte do hebraísmo, nos quais a obra de Jesus se situa mesmo com toda a sua novidade, é evidente que toda a missão do Filho feito homem tem uma finalidade humanitária. Ele veio precisamente para convocar a humanidade dispersa, veio para reunir e unir o povo de Deus.

vocação e missão dos Apóstolos inserem-se num mistério de comunhão, que envolve todo o Povo de Deus e realiza-se por etapas, da Antiga à Nova Aliança.

Ao formar o círculo dos Doze, Jesus se apresenta como o patriarca de um novo Israel, cuja origem e fundamento os Doze devem ser. Não se poderiam expressar de modo mais claro os inícios de um novo povo, um povo que se forma agora não já por descendência física, mas através do “estar com Jesus”, que os Doze recebem e que Ele os envia a transmitir. Aqui também já se pode reconhecer o tema da unidade e da multiplicidade, predominando, porém, completamente, o aspecto do povo novo e uno expresso através da comunidade invisível dos Doze, que somente como doze realizam o seu simbolismo – a sua missão.<sup>200</sup>

Os discípulos não formam um grupo amorfo, mas formam um núcleo claramente definido, os Doze. Este número é de tal importância que é completado outra vez após da traição de Judas (At 1,15-26). A vocação dos Doze, os quais são chamados de apóstolos somente depois da ressurreição, grupo realmente constituído por Jesus, segundo a narração de Marcos (3,14), tem por missão “estar com Ele e para enviá-los” (Mc 3,14). O simbolismo dos Doze é de importância capital.

O fato de Cristo procurar instaurar a sua comunidade com os Doze demonstra seu objetivo de implantar a Igreja e confiar a ela a difusão da fé. Jesus, que atribuiu a si mesmo a expressão Filho do homem, diretamente vinculada ao povo de Deus, se apresenta implicitamente como criador e Senhor do novo povo e toda a sua vida se volta para a nova comunidade eclesial.<sup>201</sup> Junto ao grupo dos Doze, o grupo dos Setenta e Dois completa o simbolismo. Segundo a tradição judaica, setenta e dois era o número das nações (não judias) do mundo (Gn 10; Ex 1,5; Dt 32,8). Significando que Jesus reivindica para si toda a humanidade, a qual é chamada a ser discípula. O novo povo de Deus abrangerá todos os povos da terra.

Com a sua própria existência os Doze chamados de proveniências diferentes tornam-se um apelo para Israel inteiro para que se converta e se deixe reunir na nova aliança, pleno e perfeito cumprimento da antiga. Ter-lhes confiado na Última Ceia, antes da sua Paixão, a tarefa de celebrar o seu memorial, mostra como Jesus quisesse transmitir a toda a comunidade na pessoa dos seus chefes o

<sup>200</sup> RATZINGER, J. *Compreender a Igreja hoje*, p. 15.

<sup>201</sup>Cf. RATZINGER, J. *O novo povo de Deus*, p. 77.

mandato de serem, na história, sinal e instrumento da reunião escatológica, com ele iniciada.

Num certo sentido podemos dizer que precisamente a Última Ceia é o ato da fundação da Igreja, porque Ele se oferece a si mesmo e cria desta forma uma nova comunidade, uma comunidade unida na comunhão com Ele. Sob esta luz, compreende-se como o Ressuscitado lhes confere com a efusão do Espírito o poder de perdoar os pecados (cf. Jo 20, 23). Os doze Apóstolos são, desta forma, o sinal mais evidente da vontade de Jesus em relação à existência e à missão da sua Igreja, a garantia de que entre Cristo e a Igreja não existe contraposição alguma: são inseparáveis.

Na fundação do novo povo, Jesus dá um passo decisivo ao transformar, na noite anterior a sua paixão, a páscoa de Israel em um culto totalmente novo, separando-o da comunidade do templo e fundando definitivamente um povo da “Nova Aliança”. A instituição da Eucaristia não é, portanto, um ato cultural qualquer, mas “a conclusão de uma aliança e como aliança é a fundação concreta de um novo povo, que se torna povo por sua relação de aliança com Deus”, ou seja, “mediante o acontecimento eucarístico, Jesus incorpora os discípulos em sua relação com Deus e com isto também em sua missão, que está dirigida para ‘os muitos’, para a humanidade de todos os lugares e de todas as épocas”.<sup>202</sup>

O novo povo de Deus tem também um novo centro: *ser um no Corpo de Cristo*. Portanto, não se trata de uma relação produzida por homens, mas fundada em Cristo, fazendo da Eucaristia a origem e o centro permanentes da Igreja. Por isso, “a Igreja é a comunidade que, graças à assembléia visível do culto, confirma e leva a cumprimento a sua essência invisível como corpo de Cristo”.<sup>203</sup>

Os cristãos são o verdadeiro corpo de Cristo quando realmente unidos ao Senhor. A Eucaristia vitaliza o cristão enxertado em Cristo. A Eucaristia é uma forma de participação da vida de Cristo e de união à Sua vida. Portanto, à luz da Eucaristia, a Igreja é o Corpo de Cristo. Logo, sinal e mistério de fé. Sinal porque expressão do fundamento comum da fé no Deus Trino, porque professa a fé em Deus que se fez próximo e que é o verdadeiro futuro do ser humano.<sup>204</sup>

Ratzinger vê a Última Ceia como o verdadeiro e próprio ato da instituição da Igreja por Jesus Cristo, ceia em que a sua carne tornou-se comida e seu sangue

<sup>202</sup> RATZINGER, J. *Compreender a Igreja hoje*, p. 16.

<sup>203</sup> RATZINGER, J. *O novo povo de Deus*, p. 84.

<sup>204</sup> Cf. RATZINGER, J. *Introdução ao Cristianismo*, p. 63.

bebida, convertendo-se em verdadeiro e definitivo banquete pascal. O banquete transformou-se em alicerce e em centro permanente de um novo povo de Israel. Portanto, “o novo povo de Deus é definitivamente um povo, em virtude do corpo de Cristo”.<sup>205</sup>

Tal como não se pode conceber a ideia de povo de Deus no Novo Testamento isolada da cristologia, tampouco a fé que é, por excelência, um dom de Cristo, um vincular-se a Cristo: a fé cristã faz o crente pertencer a Cristo como a Igreja lhe pertence, isto é, “ninguém de nós vive e ninguém morre para si mesmo, porque se vivemos é para o Senhor que vivemos, e se morremos é para o Senhor que morremos. Portanto, quer vivamos, quer morramos, pertencemos ao Senhor” (Rm 14,7-8). Estar radicado na comunidade dos que creem e se colocar em marcha com Jesus Cristo e com todos os que lhe pertencem é ser sustentado por aquela confiança irradiante que Paulo exprime: “nada nos separará do amor de Deus manifestado em Cristo Jesus, nosso Senhor” (Rm 8,39).

Com tudo isso, fica claro que a Igreja, autodesignada como “assembleia do povo”<sup>206</sup>, é a assembleia que se reúne “para escutar a palavra de Deus e aceitá-la”. Todos aqueles que se aproximam de Cristo, morto e ressuscitado, constituem a assembleia, escolhida e definitiva, do povo de Deus (cf. Hb 12,18-24). A comunidade cristã não é, genericamente, o “povo de Deus”, mas sobretudo é designado por *ecclesia* porque representa o núcleo escatológico do conceito de povo. Disso compreende-se que “esta nova comunidade só se concretiza na dinâmica da congregação que provém do Cristo e é sustentada pelo Espírito, cujo centro é o Senhor, que se dá em seu próprio corpo e em seu próprio sangue”.<sup>207</sup>

Destarte,

a estrutura essencial da Igreja precisa sempre de novo expressar-se em formas concretas, para permear com sua vida cada época e cada espaço; (...) A Igreja não existe para nos manter ocupados, como uma instituição mundana, nem para se conservar; ela existe, para ser em todos nós abertura e passagem para a vida eterna.<sup>208</sup>

<sup>205</sup> RATZINGER, J. *O novo povo de Deus*, p. 79-80.

<sup>206</sup> O termo grego, que continua a viver na palavra latinizada *ecclesia*, tem sua base na raiz *qāhāl* do Antigo Testamento, que comumente se traduz por “assembleia do povo”. Tais assembleias, nas quais o povo se constituía como entidade cultural e, a partir daí, como entidade política e jurídica, existia tanto no mundo grego como no âmbito semita.

<sup>207</sup> RATZINGER, J. *Compreender a Igreja hoje*, p. 18.

<sup>208</sup> RATZINGER, J. *Compreender a Igreja hoje*, p. 82.

A Igreja não é só a comunidade que nos reúne, mas também a que nos sustenta na fé. A Igreja não é apenas um grupo de ativistas que se movimentam em torno de algumas atividades, nem somente o grupo daqueles que se reúnem aos domingos para celebrar a Eucaristia. Ela é mais que o Papa, os Bispos e Sacerdotes, portadores do ministério sacramental.

A Igreja de Jesus não é minha, mas sempre a sua Igreja. A essência da conversão consiste em que eu já não procure meu partido, com meus interesses e meus gostos, mas me entregue às mãos do Cristo e me torne seu, me torne membro de seu corpo, que é a Igreja. (...) O princípio sob o qual se funda a Igreja é a obediência ao chamado do Senhor, como hoje lemos no Evangelho: ‘Chamou-os e eles, deixando imediatamente o barco e o pai, seguiram Jesus’ (Mt 4,21).<sup>209</sup>

A Igreja é a comunidade em marcha na qual ingressamos mediante a fé e na qual estão inseridos todos aqueles cujo coração se expande, no amor e na esperança, até o Cristo, “Autor e plenificador da fé” (Hb 12,2). Cristo a instituiu como Igreja, isto é, como uma nova e visível comunidade de salvação e deve estar a Seu serviço, a serviço da fé. Assim como a fé não é um mero sentimento nem um mero ato de confiança afetiva em Deus, mas uma atitude da inteligência, uma confiança existencial que, movida pela vontade livre diz sim à Palavra de Deus que se revela, a pertença a Igreja não é um mero assessorio, mas o lugar, o corpo que nos permite ser membros, que nos vincula a Cristo.

A Igreja é, portanto, sinal e mistério da fé. Isto significa que uma das tarefas irrenunciáveis da Igreja será a de apresentar-se como “sinal de Deus entre os povos”, mas também em reconhecer-se como mistério da fé, como corpo de Cristo. “Existe uma só Igreja indivisível que é ao mesmo tempo mistério de fé e sinal de fé, vida misteriosa e manifestação visível desta via”.<sup>210</sup>

Por isso crer em Cristo é crer na Igreja “Corpo de Cristo”. A Igreja serve a Cristo enquanto lugar da fé, ao mesmo tempo que apresenta-se como mistério da fé. Para isso a Igreja precisa sempre de novo “encontrar nova e decididamente o seu aspecto essencial naquilo que sempre foi o seu cerne: na fé no Deus unitrino,

<sup>209</sup> RATZINGER, J. *Compreender a Igreja hoje*, p. 90.

<sup>210</sup> RATZINGER, J. *O novo povo de Deus*, p. 76. Ratzinger não confunde “fé” com “Igreja”; certamente que não são sinônimos. No entanto são realidades intimamente interligadas e dependentes. Ambas chegam até as profundezas do homem de onde constantemente brotam o novo que cria, o inesperado e o não planejado.

em Jesus Cristo, o Filho de Deus feito homem, na assistência do Espírito que chega até o fim”.<sup>211</sup>

Sendo a fé um dom da escuta da Palavra de Deus e o fundamento da Igreja instaurado na obediência do Senhor, é possível verificar a íntima unidade entre fé e Igreja. A reciprocidade instaurada entre elas se dá na medida em que ambas são frutos de uma escuta e de uma obediência ao Senhor. A fé “rompe o muro do finito e liberta o olhar para a amplitude do Eterno, e não só o olhar, como também o caminho. Com efeito, a fé não é apenas conhecer; é também operar. Não é só uma brecha aberta no muro; é também uma mão libertadora que nos tira da caverna.”<sup>212</sup> Assim também a Igreja rompe com a dimensão temporal e material, não busca manter-se, mas servir e possibilitar à fé sua ação no mundo.

A Igreja, portanto, não tem finalidade em si mesma, mas estar a serviço da fé, ser lugar do serviço à fé, embora carregue a contingência da fraqueza. Por isso é necessário compreender o que a fé mesma diz da Igreja: “é força na fraqueza”, um composto de deficiência humana e misericórdia divina.<sup>213</sup> Uma vez que, “na Igreja existem as sombras constantes de grande deficiência humana, mas nela também se encontra a esperança que é necessária ao homem para poder viver”.<sup>214</sup>

Por ser a Igreja lugar do serviço à fé e mistério da fé, nela estão guardadas as fontes da força espiritual da vida humana, sem as quais essa vida se torna vazia e a sociedade decai. Serva da fé, a Igreja é também serva da humanidade, uma vez que esta precisa de um sentido que dê a força para servir, criando liberdade internas em face do mundo, capacitando o ser humano a viver e agir sem pensar em si mesmo, consciente de sua esperança do homem tem um fundamento mais profundo do que a obra de suas mãos pode lhe conceder. Servir à fé é, portanto, uma necessidade existencial para o homem. O crente está a serviço da fé na medida em que coloca sua esperança, seu esforço procurando novos caminhos para a sobrevivência espiritual e não apenas produzindo o pão de cada dia. Por isso, Ratzinger salienta que:

A libertação fundamental que a Igreja nos pode oferecer consiste em nos manter dentro do horizonte do eterno e em fazer-nos sair dos limites de nosso saber e de nosso poder. Por isso, a própria fé, em toda a sua grandeza

<sup>211</sup>RATZINGER, J. *Fé e futuro*, p. 77.

<sup>212</sup>RATZINGER, J. *Compreender a Igreja hoje*, p. 82.

<sup>213</sup> RATZINGER, J. *Dogma e Anúncio*, p. 218.

<sup>214</sup> Ibid., p. 221.

e amplitude, é sempre a reforma essencial de que precisamos. É sempre a partir dela que devemos reexaminar as estruturas humanas que se constituíram dentro da Igreja. Isso significa que a Igreja deve ser a ponte da fé e não pode, principalmente na vida de suas associações dentro do mundo, colocar-se como um fim em si mesma.<sup>215</sup>

Uma pessoa não é tanto mais cristã quanto mais se envolver nas diversas atividades eclesiais; não é este o fundamento da vida cristã. As estruturas não são portadoras da vida nova, nem a fé não é dependente de tais realidades: alguém que viva da Palavra e dos sacramentos e pratique o amor que vem da fé, mesmo sem jamais ter sido visto em associações eclesiais, pode ser um verdadeiro cristão.

A Igreja está a serviço da fé, por isso não pode confundir suas estruturas humanas, carentes de constante conversão, com a fé, mas ao contrário: “Não precisamos de uma Igreja mais humana; precisamos de uma Igreja mais divina, que será então realmente humana. É por isso que tudo o que é feito pelo homem dentro da Igreja deve ser visto em seu caráter de puro serviço, subordinado ao essencial”.<sup>216</sup>

Disso tudo, Ratzinger compreende a amplitude do significado do termo *ecclesia* no Novo Testamento, a qual significa ao mesmo tempo a assembleia cultural, a comunidade local, a Igreja em um âmbito geográfico mais extenso e, finalmente, a única e mesma Igreja de Cristo. A variedade dos sentidos encontra unidade no centro cristológico que se concretiza quando os fiéis se reúnem para a Ceia do Senhor. Jesus congrega os dispersos, reúne o povo na Nova Aliança cujo fundamento são os Doze, na unidade e multiplicidade, celebrada na Eucaristia. Nas três realidades (Reino-Doze-Eucaristia), a Igreja se configura como *communio*.

### 3.2.2 - A doutrina paulina da Igreja como *Corpo e Communio*

A realidade da Igreja é um dos temas mais importantes do pensamento paulino. Toda sua vida está relacionada à Igreja. O seu conceito de Igreja é amplo e original, mas, segundo Ratzinger, permaneceu fiel ao pensamento e aos gestos

<sup>215</sup>RATZINGER, J., *Compreender a Igreja hoje*, p. 81.

<sup>216</sup>RATZINGER, J., *Compreender a Igreja hoje*, p. 81.

de Jesus. A doutrina paulina está centralizada na expressão “corpo de Cristo”; é o eixo agregador de todos os seus conceitos e imagens sobre a Igreja, de tal modo que cristologia e eclesiologia caminham juntas em Paulo, uma vez que fala explicitamente da Igreja como “corpo de Cristo” e dos cristãos como “membros de Cristo”.<sup>217</sup>

A primeira constatação é o fato de que o seu primeiro contato com a pessoa de Jesus se realiza através do testemunho da comunidade cristã de Jerusalém. Tendo conhecido o novo grupo de crentes, ele tornou-se imediatamente perseguidor. Ele mesmo o reconhece em três cartas: “Persegui a Igreja de Deus” (1 Cor 15, 9; Gl 1, 13; Fl 3, 6). Para Paulo, a adesão à Igreja foi propiciada por uma intervenção direta de Cristo, o qual, tendo se revelado no caminho de Damasco, se identificou com a Igreja e lhe fez compreender que perseguir a Igreja era perseguir o Senhor: “Saulo, Saulo, porque me persegues?” (At 9, 4). Perseguindo a Igreja, perseguia Cristo. Então Paulo converteu-se, ao mesmo tempo, a Cristo e à Igreja.<sup>218</sup>

Portanto, para compreender a eclesiologia paulina, Ratzinger parte da cristologia concretamente realizada nos sacramentos, descobrindo a novidade e centralidade do conceito “corpo de Cristo” e, nesse, a ideia de comunhão.

Não se pode conceber a ideia de povo de Deus no Novo Testamento isolada da cristologia. Mas esta por sua vez, não é uma teoria abstrata, e sim acontecimento concreto nos sacramentos do Batismo e Eucaristia. Nestes sacramentos, o cristológico se abre para o trinitário. Nestes sacramentos, o cristológico se abre para o trinitário, pois somente o Cristo ressuscitado pode ser esta abertura e amplitude infinitas. Dele, porém, afirma São Paulo: “o Senhor é Espírito” (2Cor 3,17). No Espírito dizemos juntamente com Cristo: “Abba”, porque fomos feitos filhos (cf. Rm 8,15; Gl 4,6). Sob este aspecto, portanto, Paulo nada cria de novo, quando chama a Igreja “Corpo de Cristo”; apenas oferece uma fórmula sucinta para expressar aquilo que, desde o princípio, caracterizou o surgimento da Igreja.<sup>219</sup>

<sup>217</sup> Cf. RATZINGER, J., *O novo povo de Deus*, p. 80.

<sup>218</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. (ORG.). *Mistagogias de Bento XVI sobre a Igreja*. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 156. A Igreja está muito presente nos pensamentos, no coração e na atividade de Paulo. Primeiramente, porque ele fundou literalmente muitas Igrejas nas várias cidades onde foi para evangelizar. Quando fala da sua “solicitude por todas as Igrejas” (2 Cor 11, 28), ele pensa nas várias comunidades cristãs suscitadas de cada vez na Galácia, Jônia, Macedônia e em Acaia. Também porque algumas daquelas Igrejas também lhe deram preocupações e desgostos, como aconteceu por exemplo nas Igrejas da Galácia, que ele viu seguir “outro Evangelho” (Gl 1, 6), ao que se opôs com firme determinação.

<sup>219</sup> Id., *Compreender a Igreja hoje*, p. 19. Aqui Ratzinger ainda explica que “é completamente errado o que se afirma repetidamente: que Paulo apenas aplicou à Igreja uma alegoria muito difundida entre os filósofos estoicos de sua época. A alegoria estoica comparava o Estado a um

Em suas Cartas Paulo apresenta a sua doutrina sobre a Igreja como tal, sobretudo a sua original definição da Igreja como “corpo de Cristo”, que não encontramos em outros autores cristãos do I século (cf. 1 Cor 12, 27; Ef 4, 12; 5, 30; Cl 1, 24).<sup>220</sup> Para Ratzinger, a ideia paulina de “corpo de Cristo” não se esgota em considerações sociológicas e moral-filosóficas, assim como não exprime uma realidade místico-invisível da existência cristã; do contrário, o conceito seria apenas uma glosa à margem do conceito de Igreja em sentido próprio.<sup>221</sup>

A ideia de corpo é teologicamente compreendida a partir da Sagrada Escritura. Ratzinger vai perquirindo as verdadeiras raízes do pensamento paulino sobre o Corpo de Cristo e constata na tradição bíblica três origens desta ideia. A primeira, como pano de fundo, vem da concepção semítica da “personalidade corporativa”, que se expressa, por exemplo, na ideia de que *todos nós somos Adão*, isto é, um só homem, ainda que em grande escala.<sup>222</sup> A concepção semítica da “personalidade corporativa” é a base fundamental, mas existem ainda duas outras raízes mais concretas da fórmula paulina.

A segunda raiz, mais profunda ainda desta designação da Igreja como corpo, é encontrada no sacramento do corpo de Cristo, na Eucaristia. “O pão que partimos não é a comunhão no corpo de Cristo? Já que há um só pão, nós, embora

---

organismo no qual todos os membros devem operar em conjunto. A ideia de Estado como organismo é uma imagem utilizada para expressar a interdependência de todos em relação a todos e, em consequência, também significar as diferentes funções que fazem existir uma comunidade. Esta ideia foi empregada para apaziguar as massas que se levantavam e para fazê-las retornar às suas funções: cada órgão tem uma importância que lhe é própria e exclusiva; não tem sentido que todos queiram ser iguais, porque assim nem todos poderiam chegar a ser uma realidade mais elevada; pelo contrário, todos se degradariam e se destruiriam reciprocamente.”

<sup>220</sup> Por exemplo, quando diz aos coríntios dissidentes da comunidade que seria um absurdo se, de repente, o pé quisesse ser mão e os ouvidos quisessem ser olho: “Se o corpo todo fosse olho, onde estaria o ouvido? Se fosse todo ouvido, onde estaria o olfato? Mas Deus dispôs cada um dos membros no corpo, segundo a sua vontade... Há, portanto, muitos membros mas um só corpo” (1Cor 12, 16s).

<sup>221</sup> RATZINGER, J. *O novo povo de Deus*, p. 83.

<sup>222</sup> Cf. Id., *Compreender a Igreja hoje*, p. 20. Ratzinger demonstra a crise no conceito de “personalidade corporativa” na época moderna, pois esta deu extrema centralidade ao sujeito, fazendo da ideia de corporação uma ideia completamente incompreensível. Explica Ratzinger: “O eu se converte em uma fortaleza, última meta. É sintomático que Descartes tenha procurado derivar toda a Filosofia do “eu penso”, porque só o eu aparecia em suma ainda como acessível. Atualmente o conceito de sujeito volta a se dissolver paulatinamente; torna-se patente que não existe absolutamente um eu totalmente fechado em si mesmo, mas que penetram em nós e partem de nós as forças mais diversas. Ao mesmo tempo, voltamos a entender que o eu somente se forma a partir do tu, e que ambos se interpenetram. Deste modo será possível ter novamente acesso à visão semítica da personalidade corporativa, sem a qual é muito difícil penetrar na ideia de Corpo de Cristo” (Ibid., p. 20). A crise da concepção “personalidade corporativa” traz implicações para uma eclesiologia de comunhão.

muitos, somos um só corpo”, diz Paulo aos coríntios, precisamente naquela carta em que ele desenvolve pela primeira vez a doutrina do Corpo de Cristo (1Cor 10,16s). Na mesma Eucaristia Cristo nos dá o seu Corpo e nos faz seu Corpo. Neste sentido Paulo diz aos Gálatas: “todos sois um em Cristo” (Gl 3, 28). Com tudo isto Paulo faz compreender que existe não só uma pertença da Igreja a Cristo, mas também certa forma de equiparação e de identificação da Igreja com o próprio Cristo. Aqui está, por excelência, o fundamento cristológico que permite a Ratzinger elaborar sua eclesiologia de comunhão. Ele mesmo afirma:

Encontramos aqui seu verdadeiro fundamento: o Senhor se torna nosso pão, nosso alimento. Ele nos dá o seu corpo: aqui devemos interpretar a palavra corpo à luz da ressurreição e do substrato linguístico semítico do pensamento de São Paulo. O corpo é a individualidade do homem, a qual não se esgota no corporal, mas o inclui. Cristo se entrega a nós, ele que, como ressuscitado, continua sendo também o corpo, ainda que de um modo novo. O processo exterior da manducação torna-se a expressão daquela interpenetração recíproca e interior de dois sujeitos, de que já tratamos acima. A **comunhão** significa que os limites aparentemente intransponíveis do meu eu podem ser e são derrubados, porque o próprio Jesus se abriu totalmente por primeiro, assumiu-nos em si e se entregou inteiramente a nós. A **comunhão** significa, portanto, uma fusão de duas existências; da mesma forma que, ao se alimentar, o corpo assimila matéria estranha que lhe permite viver, assim também meu eu se “assimila” ao eu de Jesus, faz-se semelhante a ele, num intercâmbio que rompe cada vez mais as linhas divisórias. O mesmo acontece com todos aqueles que comungam; todos eles se assimilam a este “Pão” e se tornam um entre si – um só corpo. Desta forma, **a comunhão constrói a Igreja**, abrindo as muralhas da subjetividade e congregando-nos em uma comunidade existencial profunda. A **comunhão** é o processo da “congregação” no qual o Senhor nos aproxima uns dos outros.<sup>223</sup>

Na eclesiologia paulina, a Eucaristia é o lugar em que Jesus funda sempre de novo a Igreja. Ele dá o seu Corpo para transformar todos em seu Corpo, portanto a Eucaristia é, permanentemente, fonte vital da Igreja. Aliado a esta densa realidade, Ratzinger apresenta a terceira raiz do conceito paulino de Corpo de Cristo: a ideia dos sponsais, ou da filosofia bíblica do amor, que, para Ratzinger, é inseparável da teologia eucarística. Sobre o conceito de sponsalidade, afirma:

Esta filosofia do amor aparece já no início da Sagrada Escritura, encerrando o relato da criação, onde se atribuem a Adão as palavras proféticas: “Por isto

<sup>223</sup> RATZINGER, J. *Compreender a Igreja hoje*, p. 21. Grifo nosso.

o homem deixa seu pai e sua mãe e se une à sua mulher, e eles se tornam uma só carne” (Gn 2,24). Uma só carne – ou seja, uma única existência nova. Na primeira carta aos coríntios, Paulo retoma esta ideia do tornarem-se-uma-só-carne através da união corporal-espiritual do homem e da mulher, e diz que esta sentença se cumpre na comunhão: “aquele que se une ao Senhor, constitui com Ele um só Espírito” (1Cor 6,17).<sup>224</sup> [...] Aquilo que desenvolvemos à luz da metáfora do alimento torna-se agora mais transparente e mais compreensível, a partir da imagem do amor inter-humano: no sacramento enquanto ato de amor se opera esta fusão de dois sujeitos que, vencendo o que os separa, se tornam uma só coisa. É precisamente, portanto, na aplicação do conceito dos esposais que o mistério eucarístico se manifesta como o núcleo do conceito de Igreja e de sua descrição mediante a expressão “corpo de Cristo”.<sup>225</sup>

Paulo, no paralelo entre o matrimônio e a união de Cristo com a Igreja, mostra como estas duas realidades se esclarecem mutuamente (Ef 5,23-32). Compreendendo a Igreja como esposa de Cristo, Paulo explicita a íntima comunhão conjugal entre esposo e esposa que formam uma só carne. Com isto retoma-se uma antiga metáfora profética, que fazia do povo de Israel a esposa do Deus da aliança (cf. Os 2, 4.21; Is 54, 5-8), imagem que demonstra o quão íntimas são as relações entre Cristo e a sua Igreja, quer no sentido de que ela é objeto do amor da parte do seu Senhor, quer também no sentido de que o amor deve ser recíproco.

Paulo retoma uma imagem já usada no Antigo Testamento pelo profeta Oseias. Este havia comparado o povo de Deus à esposa de Javé, valendo-se dessa comparação para apontar a idolatria como prostituição e como rompimento da fidelidade devida ao pacto com o esposo, Javé, o Senhor. Se a comunidade daqueles que crêem (não o cristão individualmente considerado) aparece como “esposa” (2Cor 11,2; Ef5,22-33), isto há de significar que essa comunidade tem o direito de ser chamada o novo povo de Deus. O conceito vetero-testamentário ficou, contudo, profundamente transformado, pois a comunidade é povo *de Deus*, pelo fato de ser esposa *de Cristo* e com ele, ela forma um único corpo espiritual (“pneuma”). A Igreja é o “povo” porque constitui uma só realidade com Cristo.<sup>226</sup>

<sup>224</sup> Ratzinger faz uma observação muito precisa em relação ao termo “espírito”: devemos entender a palavra “espírito” à maneira de São Paulo e não no sentido que lhe é dado modernamente. Somente assim o seu significado não estará tão longe do significado de “corpo”. “Espírito”, no sentido paulino, quer expressar uma única existência espiritual com aquele que se tornou “espírito” na ressurreição por obra do Espírito Santo e continua sendo corpo, “aberto” pela ação do Espírito Santo.

<sup>225</sup> RATZINGER, J. *Compreender a Igreja hoje*, pp. 21-22.

<sup>226</sup> RATZINGER, J. *O novo povo de Deus*, p. 80.

Assim, a Igreja é corpo de Cristo da mesma maneira em que a mulher e o marido são um só corpo ou uma só carne, sem confusão e sem misturas:

A Igreja é corpo, não em uma identidade indiferenciada, mas através do ato real e pneumatológico do amor esponsal. Ou ainda em outros termos: Cristo e a Igreja são um só corpo no sentido em que o marido e a mulher são uma só carne, de tal maneira, portanto, que, mesmo em sua união espiritual e corporal indissolúvel, não se misturam nem se confundam. A Igreja se transforma simplesmente em Cristo, continua a ser a serva que Ele, em seu amor, eleva à condição de esposa, e que busca seu rosto neste final dos tempos.<sup>227</sup>

O caráter relacional e pneumatológico de ambos os conceitos:<sup>228</sup> o de corpo de Cristo e o de esposa de Cristo, traz inúmeras implicações: tudo para a Igreja é apelo, mas tudo está ainda sob o risco do fracasso; deve permanentemente tornar-se mais aquilo que ela é, e fugir da tentação de apostatar da sua vocação, caindo na infidelidade da auto-suficiência; fica latente que a Igreja não alcançou sua forma definitiva, mas precisa renovar-se constantemente; sobretudo, sua unidade com Cristo poderá tornar-se tanto mais frágil, quanto mais ela se afastar desta relação fundamental. Assim, é decisivo para a Igreja sua relação comunitária com Cristo.

Paulo insiste na ideia da Igreja enquanto *communio* com o suporte teológico da imagem de “corpo de Cristo”, cujas raízes estão nas três ideias supracitadas: personalidade corporativa, Eucaristia e esponsalidade. Com esse substrato teológico, a unidade eclesial, na diversidade dos membros de um único corpo, vem também apresentada nas exortações paulinas. Ao falar dos vários carismas que animam e estruturam a comunidade cristã, Paulo explica que todos eles reconduzem a uma única fonte, que é o Espírito do Pai e do Filho, sabendo bem que na Igreja ninguém está desprovido dele, porque “a cada um é dada a manifestação do Espírito, para proveito comum” (1 Cor 12, 7). Mas é importante que todos os carismas cooperem juntos na edificação da comunidade e não se tornem ao contrário motivo de dilaceração. A este propósito, Paulo pergunta retoricamente: “Estará Cristo dividido?” (1 Cor 1, 13). Na Igreja Comunhão, é

<sup>227</sup> RATZINGER, J. *Compreender a Igreja hoje*, p. 22.

<sup>228</sup> Ambos, o caráter relacional e pneumatológico, serão abordados com maior largueza no próximo capítulo. Aqui nos interessa mostrar os fundamentos paulinos da eclesiologia de comunhão fundados na Eucaristia, na esponsalidade da Igreja e na ação do Espírito como protagonista da comunhão eclesial.

necessário “manter a unidade do Espírito, mediante o vínculo da paz. Há um só Corpo e um só Espírito, assim como a vossa vocação vos chamou a uma só esperança” (Ef 4, 3-4).

Para Paulo, realçar a exigência da unidade não significa afirmar que se deva uniformizar ou nivelar a vida eclesial segundo um único modo de agir, por isso ele ensina a “não extinguir o Espírito” (1 Ts 5, 19), isto é, a dar generosamente espaço ao dinamismo imprevisível das manifestações carismáticas do Espírito, o qual é fonte de energia e de vitalidade sempre nova. Mas se há um critério do qual Paulo não prescinde é a mútua edificação: “que tudo se faça de modo a edificar” (1 Cor 14, 26). Tudo deve concorrer para construir ordenadamente o tecido eclesial, não só sem estagnação, mas também sem fugas ou exceções.<sup>229</sup>

Na eclesiologia paulina, o que está em jogo é a relação de comunhão: a *vertical* entre Jesus Cristo e todos nós, e também a *horizontal* entre todos os que se distinguem no mundo pelo fato de “invocar o nome de Nosso Senhor Jesus Cristo” (1 Cor 1, 2). Esta é a definição de pertença à Igreja: nós pertencemos àqueles que invocam o nome do Senhor Jesus Cristo. Fica estabelecido o vínculo entre Cristo, a Igreja e o povo que o invoca, sobretudo na Eucaristia: “A Igreja é o corpo de Cristo e renova-se continuamente graças à Eucaristia”.

### 3.2.3 - A eclesiologia dos Santos Padres<sup>230</sup>

Nos primeiros séculos, a eclesiologia era mais vida e consciência do que teologia sistemática. Dessa vivacidade eclesial surge a riqueza de pensamento dos padres, sua grande e multiforme eclesiologia. Na base da elaboração do conceito de Igreja dos Padres encontramos quatro elementos, segundo Ratzinger: o conceito paulino de Igreja como corpo de Cristo; a estrutura concreta do ministério eclesiástico que, por sua parte, está vinculado de um modo íntimo com

<sup>229</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. *Mistagogias de Bento XVI sobre a Igreja*, p. 157.

<sup>230</sup> Os escritos ratzingerianos sobre os Padres da Igreja se encontram, principalmente, reunidos no primeiro volume das obras completas: RATZINGER, J. *Obras completas I. Pueblo y casa de Dios en la doctrina de san Agustín sobre la Iglesia. Disertación y otros estudios sobre san Agustín y sobre la teología de los Padres de La Iglesia*. Madrid: BAC, 2015. Sobre a perspectiva da Igreja como comunhão indicamos também duas obras complementares: da Universidade de Navarra (Espanha) uma coletânea de estudos organizado por TAMAYO, J. A. G.; ALDAZ, J. I. *La comunio em los Padres de la Iglesia*. Pamplona: EUNSA, 2010; a segunda obra, uma referência em eclesiologia (que considera muito a abordagem dos Padres em relação à doutrina do Concílio Vaticano II): PIÉ-NINOT, Salvador. *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidade Cristiana*. 3ª Ed. Salamanca: Sígueme, 2015.

as tarefas capitais da Igreja, que são o ministério da Palavra e do Sacramento. A estes dois elementos centrais da realidade cristã interna somam-se dois motivos de natureza polêmica: a disputa com a Roma pagã, isto é, com o poder político e intelectual do antigo paganismo; e o enfrentamento com o gnosticismo pseudo-cristão, que representou a grande tentação interna do cristianismo dos primeiros séculos.<sup>231</sup>

No centro da eclesiologia dos primeiros séculos está a realidade da comunhão entendida como fruto do Espírito Santo e como vínculo entre bispos e fiéis, que se realiza e se manifesta de forma preeminente na celebração-comunhão eucarística. Essa comunhão era percebida como estrutura da Igreja e vivida muito intensamente na experiência cotidiana da Igreja, embora não fosse ainda objeto de reflexão sistemática.

Surge também a consciência muito viva da maternidade da Igreja, como portadora da salvação e geradora do homem novo graças ao batismo: “Não pode ter a Deus por Pai quem não tem a Igreja por mãe”.<sup>232</sup> Se revestem de capital importância os diversos símbolos da fé da Igreja na medida em que mostram a sua relação com Cristo. Mas, sobretudo predomina uma consciência eclesial (*sentire ecclesiam*) que se estende até uma concepção eclesiológica centrada em dois conceitos fundamentais para a patrística: a Igreja como Sacramento da Salvação (Mistério) e como Comunhão, cuja raiz está no Mistério Pascal de Cristo.<sup>233</sup>

O Mistério Pascal constitui o centro de toda a vida e missão de Jesus, para o qual todos os mistérios da sua vida convergem.<sup>234</sup> É pela páscoa, pela passagem da

<sup>231</sup> Cf. JROC, I, p. 586. Embora indique estes quatro elementos, Ratzinger sempre priorizou a abordagem dos dois primeiros: o conceito corpo de Cristo e o ministério eclesiástico. Aqui também daremos prioridade aos dois elementos centrais, neste capítulo o desenvolvimento da Igreja como corpo de Cristo e no capítulo V, ao tratarmos do bispo, retomaremos a questão do ministério eclesiástico, em especial o episcopado.

<sup>232</sup> CIPRIANO, *A unidade da Igreja católica*. 6, 3.

<sup>233</sup> Cf. JROC, VII-1, p. 271.

<sup>234</sup> O Cristo Pascal é apresentado, no testemunho apostólico, como o centro da comunidade de fé, que se manifesta e se atualiza por meio do anúncio do *Kerygma* sobre ele a celebração da Eucarística (cf. o episódio de Emaús – Lc 24,13-15). O Ressuscitado continua presente e ativo em sua Igreja mediante a sua Palavra e o “pão partido”, assim como na união dos discípulos. São João, de maneira densamente simbólica, apresenta a vinda do Cristo Pascal para o meio dos seus no primeiro dia depois do sábado (cf. 20,19-29) com o lado aberto, sinal do fato de que ele continua estando presente na comunidade no ato de amor máximo. E do seu lado aberto, onde jorraram sangue e água, alguns Padres viram a sacramentalidade da Igreja, em analogia ao Batismo e Eucaristia. O Cristo Pascal, presente na Igreja, é a eternização de Cristo no ato do dom supremo da Cruz. O *Kerygma* que se anuncia e o pão que se reparte nada mais são do que a continuação do dom de si e a transmissão de sua própria vida filial à comunidade messiânica. O Cristo Pascal, como eternização da eficácia salvífica do acontecimento pascal, mediante a palavra e os sacramentos, edifica a Igreja edificando o homem novo em Cristo. O acontecimento pascal, portanto, constitui não somente a revelação do desígnio já realizado por Deus sobre o homem, mas

morte à nova vida de ressuscitado, que Jesus realiza plenamente a reconciliação de todos os homens com Deus e entre si.<sup>235</sup> Do Cristo Pascal nasce o sacramento da Igreja, como retomará a *Lumen Gentium*:

A Igreja, ou seja, o Reino de Cristo já presente em seu mistério, pelo poder de Deus cresce visivelmente no mundo. Este começo e crescimento são ambos significados pelo sangue e pela água que manaram do lado aberto de Jesus crucificado (cf. Jo 19,34) e preanunciados pelas palavras do Senhor acerca de sua morte na Cruz: ‘E Eu, quando for levantado da terra, atrairei todos a mim’ (Jo12,32)” (LG 3).

A visão da Igreja como sacramento e *communio* a posiciona num amplo contexto histórico-salvífico. Ela pertence à etapa da história aberta pela Páscoa e dirigida para a consumação de todas as coisas na glória da Parusia. A Igreja é irrupção e sacramento do acontecimento pascal, portanto mistério do Cristo Pascal.<sup>236</sup> De forma poética Melitão de Sardes afirma que Cristo é o mistério da páscoa: “novo e antigo, eterno e temporário, perecível e imperecível, mortal e imortal é o mistério da páscoa”.<sup>237</sup> A Igreja vive seu mistério no Cristo Senhor e, por isso, para os Padres “os cristãos continuam sendo encarados como o verdadeiro corpo de Cristo, isto é, como realmente unidos ao Senhor. A eucaristia é encarada como a maneira de vitalizar o cristão que está enxertado em Cristo”.<sup>238</sup>

O Mistério Pascal perpetuado na Eucaristia é, portanto, o ponto de partida dos Padres da Igreja, e só assim a Igreja será compreendida como Corpo de Cristo: porque vem dele (do mistério da cruz) e é sustentado por ele (pelo seu Corpo Eucarístico). Eles recorrem constantemente à imagem poética e, ao mesmo tempo, profética com que o livro do Gênesis descreve a origem da mulher. Como Eva nasceu do lado de Adão, assim a Igreja, a esposa de Cristo, nasceu da ferida

---

ainda o sacramento, isto é, o sinal e o instrumento vivo e vivificante, mediante o qual e no qual o homem, inserido juntamente com seus irmãos, pela graça do Espírito Santo, na vida trinitária do amor, realiza, progressivamente, sua humanidade no amor filial a Deus e no amor mútuo aos irmãos.

<sup>235</sup> Todo o culto cristão não é mais do que uma celebração contínua da Páscoa. A liturgia da Igreja (pedagogicamente delineada pelo Ano Litúrgico) tem como função primária reconduzir-nos a percorrer incansavelmente o caminho pascal aberto por Cristo, no qual se aceita morrer para entrar na vida.

<sup>236</sup> Cf. RATZINGER, J. *Dogma e anúncio*, pp. 291-296. Aqui, uma reflexão sobre “o mistério da noite pascal”, na qual Ratzinger, através de três grandes símbolos que dominam a liturgia da noite da ressurreição, expõe mistagógicamente o mistério pascal e da Igreja.

<sup>237</sup> SARDES, Melitão de. Mistério Pascal. In: *Dicionário de Liturgia*, São Paulo: Paulus, 1992, p. 772.

<sup>238</sup> RATZINGER, J. *O novo povo de Deus*, p. 84.

do lado do novo Adão, quando dormia sobre a Cruz. À luz do Evento Pascal, os Padres numa grande analogia comentam o mistério da Igreja. “Adão dorme para que nasça Eva. Cristo morre para que nasça a Igreja. Enquanto Adão dorme, Eva se forma do seu lado. Quando Cristo acaba de morrer, seu lado é aberto por uma lança, para que dali corram os sacramentos para formar a Igreja”.<sup>239</sup>

Esta teologia acerca da Igreja perpassa toda a patrística, já pelo final do século II, Tertuliano escrevia: “Se Adão foi figura de Cristo, o sono de Adão foi também figura do sono de Cristo, dormindo na morte sobre a Cruz, para que, pela abertura do seu lado, se formasse a verdadeira mãe dos vivos, isto é a Igreja”.<sup>240</sup> Santo Ambrósio, assim como Agostinho, também fala de Cristo como o novo Adão e afirma que a vida da Igreja brotou do lado de Cristo e que todos nós somos membros do seu corpo, de sua carne, de seus ossos. A Igreja é a verdadeira Eva, esposa do novo Adão. Os cristãos são membros do corpo de Cristo.

Os Padres, à imitação da Escritura (1Tm 3,16), saúdam Cristo Pascal com o título de *sacramento* ou de *mistério*. Escreve Agostinho: “O mistério (ou sacramento) de Deus não é outra coisa senão o Cristo”.<sup>241</sup> Para os Padres, toda a economia da salvação emana do Cristo e chega até nós através dos sinais e dos ritos da vida eclesial. Santo Irineu reconhece à Igreja o dom do Espírito, “penhor de incorruptibilidade, consolidação de nossa fé, escada de nossa ascensão para Deus”. São Cipriano é mais formal ainda: “A Igreja é o inquebrável *sacramento de unidade*”.<sup>242</sup>

Os escritos de Inácio de Antioquia nos remetem à afirmação de que a eclesiologia se funda sobre a cristologia.<sup>243</sup> A Igreja é inseparável de Cristo, tanto que uma Igreja sem e fora de Jesus Cristo não é pensável para Inácio e nem mesmo teologicamente possível para ele. Para Inácio, a obra salvífica se finaliza em vista da Igreja, a realidade última de salvação que vem constituir o prolongamento do Cristo morto e ressuscitado, deste modo temos a continuidade

<sup>239</sup> AGOSTINHO. *Tractatus in Joannem*, X, cap. II, n.10. Muitos autores concordam com esta perspectiva dos Padres, defendida por Ratzinger. Vale citar, como exemplo, o cardeal W. Kasper, que recorda que “segundo os Padres da Igreja, todo mistério da igreja procedeu do flanco do Cristo morto na cruz”(KASPER, Walter, *A Igreja Católica: essência, realidade, missão*, São Leopoldo: Unisinos, 2012, p. 119). Assim, o protossacramento é Cristo, fazendo da Igreja como que sacramento-base, o sacramento nos demais sacramentos.

<sup>240</sup> PL t. II, col.767, In.: PHILIPS, Gerard, *A Igreja e seu mistério no II Concílio do Vaticano*, São Paulo: Herder, 1968, p. 79.

<sup>241</sup> Santo Agostinho, *Epistola 187,11*. In. BARAÚNA, G. *A Igreja do Vaticano II*, Petrópolis: Vozes, 1965, p. 311.

<sup>242</sup> São Cipriano, *Epist. 55,21*.

<sup>243</sup> Cf. RATZINGER, J. *O novo povo de Deus*, p. 85.

do corpo físico e real de Cristo histórico no novo corpo místico real que é a Igreja.<sup>244</sup> Negar a paixão de Cristo, como fizeram os docetas, é negar a própria existência da Igreja visto que é do mistério pascal de Cristo que ela nasce, assim, o mistério da cruz dá origem a Igreja. Ela é fruto da paixão de Cristo.

Irineu de Lião trabalha o tema da recapitulação (de Cristo e por isso do mistério da Igreja). O conceito de recapitulação é propriamente paulino e visa ressaltar o primado de Cristo enquanto cabeça da humanidade: Cristo recapitulou em si a longa história dos homens, dando-nos a salvação para que reencontremos em Cristo o que perdemos em Adão, isto é, a imagem e semelhança de Deus.<sup>245</sup> A partir deste horizonte a Igreja é dita como o processo de desenvolvimento da recapitulação iniciada por Cristo.<sup>246</sup>

Na compreensão de Ratzinger, os Padres da Igreja e autores cristãos antigos não concebiam a eclesiologia desvinculada da Eucaristia.<sup>247</sup> Para os Padres da Igreja a comunhão eclesial brota impreterivelmente do Mistério de Cristo celebrado nos mistérios litúrgicos. A Eucaristia é o *locus* e ápice da comunhão eclesial. Assim, a Eucaristia é princípio fontal da comunhão eclesial, pois nesta, Cristo cabeça junto ao seu corpo a Igreja, realizam o culto ao Pai, na comunhão do Espírito Santo.

O ponto comum, no que concerne à compreensão da Igreja como comunhão, entre as diversas épocas e escolas teológicas no tempo dos Santos Padres da Igreja, é o dado cristológico-eclesial da Eucaristia. Na mesma linha do Novo Testamento, a teologia patrística não separava a Igreja de Cristo, nem a Igreja da Eucaristia, por conseguinte a eclesiologia dos Padres era unida ao Mistério de Cristo e da Eucaristia. A partir do mandato do Senhor de fazer memória dele, a “Ceia do Senhor” ou Ceia Pascal foi aceita como dom de Cristo à Igreja. Dom este, no qual Jesus se dá por inteiro ao Pai e aos homens.

A partir destes elementos fulcrais, sinalizados por Ratzinger, devemos perquirir aqueles Padres que predominam na sua teologia, os Padres africanos:

<sup>244</sup> Cf. JROC, I, pp. 589-591.

<sup>245</sup> IRINEU, *Contra as heresias* III 18; PG VII 932

<sup>246</sup> Nesse sentido, o Papa Leão Magno afirma: “Todos os santos, mesmo aqueles que precederam o tempo de nosso Salvador, são justificados por esta fé, e se tornam corpo de Cristo por este Sacramento” (Leão Magno, Sermão 30,7. In: BARAÚNA, p. 311). Vemos desta forma o título de sacramento passar à Igreja, o que leva Santo Agostinho a declarar: “A Igreja dos batizados é o mistério da arca salvadora” (Santo Agostinho, *Bapt. C. Don. V, 28, 39*. In: BARAÚNA, *G. A Igreja do Vaticano II*, p. 311).

<sup>247</sup> Cf. RATZINGER, J. *O novo povo de Deus*, p. 84.

Tertuliano, Cipriano e Agostinho, para demonstrar que neles a visão eclesiológica nunca é reducionista, isto é, não se fecha em determinações sociológicas ou políticas, reflexões temporais ou nacionalistas, mas abre-se ao “Cristo total”, no qual a Igreja é compreendida como “cosmos de Cristo”,<sup>248</sup> de tal modo que a Igreja está sempre na dinâmica de Cristo que irrompe na história. Não podemos condensar toda a reflexão ratzingeriana sobre os padres indicados, tão somente alguns traços e ideias centrais.

Da teologia de Tertuliano, Ratzinger aborda o sentido básico sacramental da ideia de *disciplina* (que abarca não só o âmbito moral e puramente jurídico da vida cristã), que vem a ser seu conceito de Igreja enquanto centro sacramental mais íntimo da comunhão eclesial.<sup>249</sup> A Igreja é, para Tertuliano, “aquela que está incorporada na grande marcha da economia da salvação divina como a restauradora entre os homens da semelhança com Cristo”.<sup>250</sup>

A restituição da imagem divina (= salvação), mediante a *disciplina*, se realiza na comunhão eclesial, que Ratzinger afirma ser, no pensamento de Tertuliano, a comunhão eucarística. A comunhão é a *disciplina*. Assim se compreende, por exemplo, a prática da Igreja africana de levar para as casas o corpo e sangue do Senhor para que os mesmos possam comungar nos dias não litúrgicos. A Eucaristia era tão importante que a “comunhão” era levada para as casas em vista de uma “comunhão” entre os membros da casa e os ausentes.<sup>251</sup> A compreensão de que a Eucaristia gera comunhão tanto eclesial como na “oikos” – casa, uma comunhão em casa e na casa, em vista da comunhão maior, com a comunidade que no domingo celebrou a memória do Mistério Pascal de Jesus, significava para Tertuliano o vínculo de comunhão pela Comunhão no Corpo do Senhor. Trata-se do vínculo de comunhão com a comunidade eclesial pela comunhão nos mesmos Mistérios. Na Eucaristia, pedimos nossa vida eterna em Cristo e não nos separamos do seu corpo. Poder participar do sacramento do corpo de Cristo expressa a pertença a Igreja e a Cristo.<sup>252</sup> Temos assim, germes de uma

<sup>248</sup> Cf. JROC, I, p. 587.

<sup>249</sup> O conceito de Igreja em Tertuliano como comunhão da *disciplina* é abordado por Ratzinger já em sua tese doutoral. Cf. JROC, I, pp. 70-80.

<sup>250</sup> JROC, I, p. 79.

<sup>251</sup> TERTULIANO, *De Orat.* 19 e o *De Idol.* 7. Citado por Ratzinger em JROC, I, p. 83. Ele cita também o costume do “beijo da paz” como sinal da comunhão que assemelha a Cristo.

<sup>252</sup> Cf. JROC, I, p. 92.

eclesiologia eucarística de comunhão que será continuada por Cipriano e melhor desenvolvida por Agostinho.

Em Cipriano de Cartago, Segundo Ratzinger, dois conceitos são predominantes: o conceito hierárquico da Igreja<sup>253</sup>, tomado como expressão de uma corporação segundo o direito, e o de corpo de Cristo, como expressão da comunidade de comunhão jurídico-sacramental da Igreja (sacramental-eucarístico). O bispo africano Cipriano enviou no ano de 253, a Carta número 63 a Cecílio, que era bispo de Biltha, um dos documentos mais importante que a literatura cristã dos três primeiros séculos produziu sobre a Eucaristia. Nela ele apresenta elementos do conceito sacramental-eucarístico da Igreja.<sup>254</sup>

A doutrina de Cipriano no que concerne à eclesiologia de comunhão é também como nos demais Padres Eucarística. Há em Cipriano uma eclesialidade da Eucaristia, o mesmo afirma que Cristo se dá a nós e nos faz habitar na unidade. A Eucaristia para Cipriano revela a constituição da Igreja “*de Patris, Filii et Spiritus Sancti unitas congregata*”.<sup>255</sup> Ele afirma que o corpo de Cristo é corpo eucarístico e corpo eclesial e não se realiza fora da comunidade eclesial<sup>256</sup>. Desta compreensão, tira as consequências, segundo as quais, fora da verdadeira Igreja não pode haver verdadeira Eucaristia. No meio cismático, que dilacera o corpo de Cristo, não pode realizar-se a Eucaristia, pois esta é “*Sacramentum unitatis*”, na bela imagem, que Cipriano retoma da tradição (Inácio de Antioquia) dos grãos que se fundem para formar um só pão. Em suma, para Cipriano a Eucaristia é figura e fonte da Igreja para a sua unidade e comunhão, noutras palavras, “da celebração eucarística em comum se faz realidade a Igreja como assembleia de comunhão”.<sup>257</sup>

Um dado, ainda sobre a eclesiologia de Cipriano, muito especial para Ratzinger, é a centralidade da integração desta comunidade eucarística de comunhão (a Igreja) com o bispo, cuja comunhão tem sua consistência nele.

<sup>253</sup> Ratzinger desenvolve o conceito de Igreja jurídico-concreto segundo Cipriano, na primeira parte da tese doutoral sobre a Igreja em Santo Agostinho. Cf. JROC, I, pp. 110 - 116.

<sup>254</sup> CIPRIANO, *Carta 63*, 13. Esta carta 63 de Cipriano é motivada pelo uso dos “aquarianos”, ou seja, os que colocavam um pouco de água no cálice com vinho para celebrar a Eucaristia. Há uma simbologia na água miscigenada ao vinho, para Cipriano, a água é símbolo do povo que esta em comunhão com Cristo, assim, a Eucaristia inclui, pois a Igreja. Cristo e o seu povo tornam-se inseparáveis, assim como a água que misturada ao vinho não se distinguem mais as partes. Ratzinger cita e desenvolve esta ideia. Cf. JROC, I, pp. 118-121.

<sup>255</sup> CIPRIANO, *De dom.*, 23. Citado pela *Lumen Gentium*, n. 1.

<sup>256</sup> CIPRIANO, *Carta 63*, 13,4.

<sup>257</sup> Cf. JROC, I, p. 116.

Assim, são completamente inseparáveis estas três realidades: comunidade, eucaristia e bispo.<sup>258</sup> Separar-se da comunhão com o bispo é separar-se do “corpo de Cristo” que é a Igreja. Corpo e comunhão não se referem somente a união corporativa jurídica, mas sobretudo ao centro do mistério da Igreja, sua unidade no corpo do Redentor.

Em Agostinho devem destacar-se dois conceitos que servem de ponto de partida para a compreensão da eclesiologia, a estreita ligação entre a Igreja e Cristo na Eucaristia, e a ação do Espírito, vínculo de caridade, para a comunhão eclesial (eclesiologia pneumática). Esta conexão promove o conceito de Igreja como corpo, que Agostinho consigna na famosa expressão: “*totus Christus caput et corpus*”.

Na teologia de Ratzinger, desde o seu começo, a centralidade de Agostinho é latente. É dele que Ratzinger recebe grande influência para elaborar a sua eclesiologia eucarística de comunhão: “graças a Agostinho, eu havia compreendido que a eucaristia é o acontecimento vivo da comunhão de Cristo conosco”.<sup>259</sup> Já para a sua tese de doutoramento – *Povo de Deus e Casa de Deus na Doutrina sobre a Igreja de Santo Agostinho* – Ratzinger havia escolhido como mote *Unum panis unum corpus sumus multi*, “nós, embora sendo muitos, formamos um só pão, um só corpo”. A Eucaristia ocupa um lugar central e é dela que, de modo particular, depende a sua compreensão da Igreja. “A Igreja nasce e consiste em o Senhor se comunicar aos homens, com eles entrar em comunhão e levá-los à comunhão mútua. A Igreja significa uma comunhão de Deus conosco que, simultaneamente, cria a verdadeira comunhão dos homens entre si”.<sup>260</sup>

Com Agostinho, portanto, Ratzinger descobre uma novidade, em relação a Cipriano. Enquanto este fazia consistir a unidade da Igreja em algo externo e visível, na concórdia de todos os bispos entre si, Agostinho a faz consistir em algo

<sup>258</sup> Cf. JROC, I, p. 117. Este dado é fundamental para a eclesiologia ratzingeriana e para a sua compreensão da colegialidade episcopal. Retomaremos esta perspectiva nos capítulos V e VI do nosso trabalho para demonstrar a missão do bispo na Igreja Particular e Universal, e nisso a íntima relação entre eclesiologia eucarística e ministério episcopal.

<sup>259</sup> Cf. JROC, I, p. 483. Desde a fase anterior ao Concílio Vaticano II até ao presente, foi-se formando sem interrupção um fio condutor sobre a compreensão da Eucaristia e da Igreja, como comprovam as publicações e as conferências de Joseph Ratzinger. Esta eclesiologia eucarística encontra nos próprios textos conciliares a sua expressão. Trataremos desta questão no próximo capítulo deste trabalho.

<sup>260</sup> RATZINGER, J. *Deus próximo de nós. A Eucaristia centro da vida*. Coimbra: Tenacitas, 2005, p. 13.

interno: o Espírito Santo.<sup>261</sup> A unidade da Igreja é operada, assim, pelo mesmo que opera a unidade na Trindade: “O Pai e o Filho quiseram que estivéssemos unidos entre nós e com eles por meio do mesmo vínculo que os une, o amor, que é o Espírito Santo”.<sup>262</sup> Ele executa na Igreja a mesma função que exerce a alma em nosso corpo natural: ser o seu princípio vital e unificador. “O que a alma é para o corpo humano, o Espírito Santo é para o Corpo de Cristo, que é a Igreja”.<sup>263</sup> Disto nasce a compreensão de que todos, nos laços do Espírito, pertencemos ao mesmo corpo; todos devemos nos manifestar com um único corpo: “O Cristo total é a cabeça e é o corpo” (*totus Christus caput et corpus*).<sup>264</sup>

Ratzinger compreende que a definição de Espírito como *communio*, para Agostinho, tem um fundamental sentido eclesiológico: abre a pneumatologia à eclesiologia, inaugura a conversão da eclesiologia em teo-logia: ser cristão significa ser *communio*. A Igreja é, portanto, o Corpo de Cristo animado pelo Espírito Santo, por isso *communio*.<sup>265</sup>

A Igreja é apresentada como o corpo de Cristo, animado pelo Espírito Santo, tão afim ao corpo eucarístico a ponto de, às vezes, igualar-se quase totalmente a ele. Agostinho, no sermão da festa de Pentecostes, afirma:

Se queres entender o corpo de Cristo, ouve o Apóstolo que diz aos fiéis: Vós sois o corpo de Cristo e os seus membros (1 Co 12,27). Se vós sois o corpo e os membros de Cristo, na mesa do Senhor está o vosso mistério: recebei o vosso mistério. Ao que sois, respondeis ‘amém’ e, ao respondê-lo, o confirmais. É dito a vós: ‘o corpo de Cristo’, e respondeis: ‘amém’. Sê membro do corpo de Cristo, para o teu amém ser verdadeiro... Sede o que vedes e recebei o que sois.<sup>266</sup>

O nexa entre os dois corpos de Cristo se fundamenta, para Agostinho, na singular correspondência simbólica entre o devir de um e o formar-se da outra. O pão da Eucaristia é obtido da massa de muitos grãos de trigo e o vinho de uma multidão de bagos de uva: assim a Igreja é formada por muitas pessoas, reunidas e amalgamadas pela caridade que é o Espírito Santo. Como o trigo espalhado pelas colinas foi primeiro colhido, depois moído, misturado com água e assado no

<sup>261</sup> Sobre o *Espírito Santo como comunhão*, princípio de unidade na Trindade e na Igreja, segundo Santo Agostinho, conferir: JROC, I, p. 464 e seguintes.

<sup>262</sup> Cf. JROC, I, p. 483 (Agostinho, Discursos, 71).

<sup>263</sup> Cf. JROC, I, p. 593 (Agostinho, Sermão 267).

<sup>264</sup> Cf. JROC, I, p. 222 (Agostinho, Com. Salmo 56).

<sup>265</sup> Cf. JROC, I, p. 467. Perquirindo a natureza de Deus, Ratzinger afirma que “o Espírito é a pessoa como unidade, a unidade como pessoa”, por isso *communio*.

<sup>266</sup> Cf. JROC, I, p. 593 (Agostinho, Sermão 272).

forno, assim os fiéis esparsos pelo mundo foram reunidos pela palavra de Deus, moídos pelas penitências e exorcismos que precedem o batismo, imersos na água do batismo e passados pelo fogo do Espírito.

Para Agostinho, a conexão entre a Igreja e a Eucaristia é tal, que a Eucaristia faz a Igreja e a Igreja faz a Eucaristia, segundo o mesmo, o que ocorre no batismo, torna-se perfeito na Eucaristia, é ali que a *caput* da Igreja funda a unidade do organismo inteiro.<sup>267</sup> A teologia de Agostinho acerca da *eclesialidade da eucaristia* configura-se como uma Igreja pré-existente, e que é alimentada pela Eucaristia, numa dinâmica de mutualidade: a Igreja faz a Eucaristia (celebra) e a própria Eucaristia faz a Igreja ser o que é – *corpus Christi*. Somente unindo Cristo e a Igreja que se compreende a teologia agostiniana, em que o Cristo total, é seu corpo e os seus membros.

Em íntima relação com esse pensamento de Agostinho, Ratzinger vê na teologia de João Crisóstomo o desenvolvimento da realidade de um só corpo na unidade da comunhão eucarística, uma vez que a essência da eucaristia consiste em unir-nos ao Cristo e conseqüentemente ao próximo, assim a eucaristia não pode ser celebrada como simples rito, mas na caridade mútua, por aqueles que já vivem o amor fraterno.<sup>268</sup> De um modo geral, para os Santos Padres, a caridade cristã que se manifesta na vida de cada um, é uma parte essencial da realidade eucarística. Há uma indivisibilidade entre liturgia e vida.

João Crisóstomo afirma que “através do pão eucarístico” não apenas *participamos* da vida do Cristo, mas que também e principalmente *nos unimos* à vida do Cristo. “O que é este pão? O corpo de Cristo. O que sucede àqueles que o recebem? Aqueles que o recebem também chegam a ser corpo de Cristo. Não muitos corpos, mas *um só* corpo. Se existimos graças à mesma realidade e se, ademais, nos transformamos em uma mesma realidade, por que não testemunhamos o mesmo amor, a mesma caridade? Por que não nos tornamos também *um só* na caridade?”<sup>269</sup>

Apontamos até aqui alguns elementos da eclesiologia, da voz dos Santos Padres, de modo especial aqueles que mais influenciaram a eclesiologia ratzingeriana: Tertuliano, Cipriano e, em especial, Agostinho e Crisóstomo, pois

<sup>267</sup> Cf. JROC, I, p. 237-240. Ratzinger aborda a união com o corpo de Cristo mediante a união com o sinal do corpo: a relação entre Eucaristia e Igreja.

<sup>268</sup> Cf. JROC, I, pp. 228-231. Aqui Ratzinger desenvolve a conexão da doutrina eucarística de Agostinho com Crisóstomo.

<sup>269</sup> RATZINGER, J. *O novo povo de Deus*, p. 84. Cita Crisóstomo, Comentário a 2 Coríntios, Homilia 24.

desenvolveram o conceito de comunhão eclesial a partir da Eucaristia. Demonstraram, na mesma linha de pensamento de Paulo, que “a Igreja é a comunidade que, graças à assembleia visível do culto, confirma e leva a cumprimento a sua essência invisível como corpo de Cristo”<sup>270</sup>, e que os aspectos visível e invisível da Igreja convergem para uma só unidade, caridade e culto, estabelecendo a comunhão. Disso, Ratzinger conclui:

Da celebração eucarística não resulta só a exigência da caridade, mas também uma exigência de ordem. O próprio apóstolo Paulo, discutindo a respeito da celebração eucarística com os coríntios, fez ver que a ordem se fazia necessária. Assim sendo, pode-se ver que a Igreja que à luz da eucaristia deve ser encarada como corpo de Cristo, não é só Igreja daqueles que amam, mas também Igreja que requer ordem. Uma Igreja que tem a sua estrutura hierárquica (hierarquia = ordem sacra). [...] A Igreja primitiva encarava-se a si mesma como a comunidade da ceia. As comunidades locais consideravam-se como forma expressiva da única “Igreja de Deus” e celebravam o ministério do corpo de Cristo sob a presidência do bispo e do seu presbitério. A unidade entre as múltiplas comunidades locais não se prendia à parte administrativa, mas formava, sim, uma verdadeira comunhão. Cada comunidade permitia que os membros de outra comunidade participassem da mesma eucaristia.<sup>271</sup>

A Eucaristia foi encarada pelos Padres da Igreja como o vínculo de unidade da Igreja. A partir da Eucaristia compreendiam a verdadeira comunhão eclesial. A Eucaristia, portanto, era compreendida como aceno *ao primado do bispo de Roma*, pois ele representa e concretiza a unidade que se verifica da Igreja e que emana da única ceia do Senhor, e *do bispo local*, pois ele era o responsável em manter a ordem na celebração eucarística. Era o bispo local que dava a carta de comunhão que permitia que o cristão fosse para outra comunidade e lá pudesse fazer parte da grande Igreja. Todavia, a unidade da Igreja não está primeiramente dependendo do fato de possuir um único poder central, mas sim, da vivência que decorre como fruto da única ceia do Senhor, uma vez que “para os Padres, a eucaristia tem sempre um significado eclesiológico, e por sua parte, a Igreja não pode conceber-se a si mesma sem a eucaristia, a partir da qual ela se edifica sem cessar”<sup>272</sup>.

<sup>270</sup> RATZINGER, J. *O novo povo de Deus*, p. 84.

<sup>271</sup> RATZINGER, J. *O novo povo de Deus*, p. 86.

<sup>272</sup> JROC, I, p. 592. Segundo Ratzinger, a separação entre a doutrina eucarística e a eclesiologia, que se realizou desde o século XIII, significou um empobrecimento e um perigo para ambas (idem, p. 593).

Assim, concluímos que a eclesiologia do primeiro milênio, desenvolvida sobretudo no *altar* (na celebração eucarística da comunidade de fé), é uma *eclesiologia eucarística de comunhão*, na qual o bispo, em comunhão com os bispos do mundo inteiro e com o supremo ponto de unidade no bispo de Roma, concretiza a *Communio*. Na eclesiologia de comunhão, a harmonia com o bispo (e nele com o *colégio episcopal*) é plena comunhão da Igreja una e indivisível. Ele é ponto de convergência da unidade eclesial.

### 3.2.4 - A eclesiologia do segundo milênio

A autocompreensão histórica da Igreja, o modo como ela se entende no tempo, está marcada por um grande processo de reconfiguração: da eclesiologia dos Padres, marcada pela categoria de mistério, para medieval e moderna, mais jurídica, politizada, triunfante. O milênio será marcado por uma longa caminhada da Igreja *societas perfectas et hierarquica* (que perdura ao longo do segundo milênio) à Igreja *misterium et commnionio* (compreensão do Concílio Vaticano II – século XX). Duas formas de pensar a Igreja que caracterizam bem estes dois períodos; duas eclesiologias que podem ser apresentadas e sintetizadas nas seguintes afirmações:

*A Igreja, de fato, é uma comunidade (coetus) de homens tão visível e palpável como a comunidade do povo romano, ou do reino da França, ou a república de Veneza* (Roberto Bellarmino).<sup>273</sup>

*A Igreja é em Cristo como que o sacramento ou o sinal e instrumento da íntima união com Deus e da unidade de todo o gênero humano [...] é comunidade de fé, esperança e caridade* (LG 1 e 8).

A primeira frase, resume bem a mentalidade teológica que perdurou até as vésperas do Vaticano II: A Igreja pensada como *Societas Perfecta*, dotada de direitos e de meios próprios e suficientes. Uma eclesiologia baseada em uma

<sup>273</sup> Segundo Ratzinger, a eclesiologia baseada no *Catechismus Romanus* e em Belarmino, a partir do século XVII, considerava a Igreja como povo e, portanto, primeiramente no sentido hierárquico-institucional. No entanto, entre o *Catechismus Romanus* e o pensamento de Belarmino, há uma diferença: o *Catechismus Romanus* busca muita inspiração em Agostinho, ao passo que Belarmino baseia toda a sua teologia na controvérsia contra a Reforma (cf. RATZINGER, J. *O novo povo de Deus*, p. 92).

concepção visibilista e jurídica, representada em forma piramidal (*Hierárquica*), fruto de reações e defesas.<sup>274</sup>

A segunda frase demonstra o caráter mistérico da Igreja, totalmente relacionada à Trindade, e seu referimento explicitamente Cristológico.<sup>275</sup> Tal paradigma já trabalhado pelos Padres da Igreja e recuperado pela teologia conciliar, nos permite experimentar uma forma de ver e viver a Igreja como uma realidade mais divina e ao mesmo tempo mais humana.

#### 3.2.4.1 - Igreja: Societas Perfecta

A Igreja e sua história, devem ser lidas no contexto da História da Salvação à luz do Evento Trinitário, no qual encontramos a sua origem<sup>276</sup>. Prefigurada em vários momentos no Antigo Testamento pelo Povo de Israel em caminho, a Igreja vai sendo como que convocada pelo Pai, até que com a Encarnação de Cristo, seu Esposo, vem instituída pelos seus vários gestos salvíficos e manifestada ao mundo com o Mistério de Pentecostes, que marca o início de sua missão de continuadora da Obra de Salvação de Cristo entre os homens.

A Sagrada Escritura, como já demonstramos, não é um tratado sistemático sobre a Igreja; porém podemos afirmar seguramente que no Novo Testamento não encontramos somente o quadro das origens da Igreja, mas os primeiros esboços da eclesiologia. Os Padres da Igreja, ricos de imagens bíblicas, interpretavam o Mistério da Igreja com grande profundidade e amplitude alegórica.

A Eclesiologia segundo milênio, teve seu início sistemático no contexto das controvérsias medievais e das lutas sobre a autoridade dos Papas e dos Imperadores. A consequência foi a perda do referimento Trinitário da História da Salvação e da dimensão cristológica de todo discurso teológico. Os compiladores dos primeiros tratados, pareciam mais juristas que teólogos, o que ocasionava um aspecto jurista e institucional da reflexão eclesiológica.<sup>277</sup>

<sup>274</sup> Cf. JROC, I, p. 11. Cf. RATZINGER, J. *O novo povo de Deus*, pp. 89-94.

<sup>275</sup> Cf. JROC, I, p. XIX.

<sup>276</sup> Sobre a relação Igreja-Trindade, cf. LG 2-6.

<sup>277</sup> O primeiro verdadeiro tratado *De Ecclesia* é a obra de Giacomo de Viterbo *De regimine christiano* (1301-1302), um pequeno opúsculo que oferecia uma espécie de síntese que buscava reconciliar doutrinas de origens agostinianas e outras de origens tomistas. Este tratado apresenta uma clara característica de uma obra de mediação e de transição entre a eclesiologia bíblica-patristica e canônica-medieval e os tratados de eclesiologia apologética que florescerão a partir do século XVI.

A Igreja já havia passado por um cisma em 1054, o que havia acarretado a divisão com a Igreja do Oriente, mais tarde conhecida como *Igreja Ortodoxa*. Apesar da ruptura, a unidade doutrinal entre as duas Igrejas não conheceu muitas diferenças radicais, com exceção do não reconhecimento da Primado do Papa na Igreja Universal. O Cisma com Lutero, foi totalmente diverso, porque marcou o início do Protestantismo. Lutero insistiu tanto no aspecto espiritual da Igreja,<sup>278</sup> chegando ao ponto de suprimir toda e qualquer mediação (sobretudo os sacramentos e a hierarquia; incentivando a livre interpretação da Bíblia e a relação com o Espírito sem a Igreja), fazendo com que a teologia católica, de contra partida, insistisse (talvez até excessivamente), em uma reflexão teológica baseada no visível, na estrutura, na forma, ou seja, com a Reforma Protestante, a eclesiologia católica assume uma clara tendência apologética, preocupada pela *demonstratio catholica*, resumida quase sempre em três famosas vias: a via histórica, das notas e a empírica.<sup>279</sup>

Naquilo que diz respeito diretamente à natureza da Igreja, contra a visão protestante, os teólogos católicos (particularmente Roberto Belarmino), acentuam a necessidade da comunhão com a Igreja visível, nos seus aspectos jurídicos e institucionais, para obter a salvação, em contraposição ao *invisibilismo* atribuído aos reformadores. Sendo assim, a eclesiologia pós-tridentina, a literatura teológica manualística e neo-escolástica foram marcadas fortemente por uma categoria fundamental para entender a concepção da Igreja naquele tempo: *Societas*.<sup>280</sup>

A preocupação principal (necessária e justificada para o contexto daquele período da Reforma Protestante) acabou sendo centrada no fato de demonstrar a visibilidade da Igreja e a sua identificação com a hierarquia. Neste contexto problemático, conseqüentemente, a eclesiologia não pensou (a menos explicitamente) e abandonou (mesmo que inconscientemente), a categoria

<sup>278</sup> Cf. Ratzinger analisa a teologia luterana, especialmente aspectos eclesiológicos em: *O novo povo de Deus*, pp. 215-232.

<sup>279</sup> Resumidamente, compreendemos as vias como: (1) A via histórica, que buscava demonstrar, através dos documentos antigos, que a Igreja Católica é a mesma Igreja de Cristo de sempre, a que aparece na história como uma sociedade una, visível, permanente e organizada hierarquicamente. (2) A via das notas, fundada sobre o silogismo que Cristo fundou a sua Igreja com quatro características: Una, Santa, Católica e Apostólica. (3) A via empírica, que abandonando todo confronto entre a Igreja atual e a Igreja da antiguidade, a Igreja considera-se a si mesma como um milagre moral.

<sup>280</sup> Cf. RATZINGER, J. *O novo povo de Deus*, p. 91.

fundamental de Mistério, o que a fez automaticamente cair em um tom organizativo e jurídico, resumido no conceito *hierarcologia*.<sup>281</sup>

Esta mesma insistência sobre o aspecto visível de sua estrutura, por diversos motivos, nos séculos XVII e XVIII, em reação a diversos movimentos (Galicismo, Josepismo e Febronianismo) foi novamente afirmada. Diante de correntes de pensamento que a queriam submissa e instrumentalizada ao Estado, a reação veio na forma da afirmação *Societas Perfectas*, o que conseqüentemente a caracterizava como uma sociedade autoritária e verticalmente organizada. Frente a todo este quadro histórico marcado por esta eclesiologia de cunho jurídico-piramidal, urgia uma renovação eclesiológica, que foi iniciada na segunda metade do século XIX, com os representantes da Escola de Tubinga e da Escola Romana.<sup>282</sup>

Diante de tais exigências de renovação, emerge também a exigência de uma nova fundamentação cristológica e pneumatológica para a eclesiologia, que de certa forma caracterizou o Concílio Vaticano I, o primeiro que tratou expressamente da Igreja apresentando-a como: *Corpo Místico de Cristo*, imagem esta que foi abandonada depois pela maioria dos padres conciliares, porque lhes parecia protestante, enquanto dava muito relevo a Igreja invisível. Interrompido pela ocupação de Roma, o Concílio não pode levar ao fim uma síntese eclesiológica, ficando assim limitado a definir os dogmas do primado de jurisdição e da infalibilidade do Romano Pontífice, ficando aberta a doutrina sobre o episcopado.<sup>283</sup>

#### 3.2.4.2 – A renovação eclesiológica: do Concílio Vaticano I ao século XX

<sup>281</sup> Cf. JROC, I, p. 11.

<sup>282</sup> Os primeiros baseavam sua eclesiologia sobre a Encarnação e a Missão do Espírito Santo; os segundos consideravam a Igreja como Mistério. Ratzinger apenas cita ocasionalmente, mas não faz um aporte teológico sobre as escolas. Aos falarmos destes fermentos renovadores que antecipam o Vaticano I, buscando a superação de uma eclesiologia apologética herdada pela Contra-reforma, não poderíamos deixar de mencionar aqueles que foram precursores de uma nova eclesiologia: J. A. Mohler e J. H. Newmann. O primeiro é considerado o *pai* do atual renovamento eclesiológico. Neste sentido, podemos afirmar que depois de tantas estações de árida eclesiologia, uma singular exceção foi a obra de J.A. Mohler, *Die Einheit in der Kirche*. Finalmente, a eclesiologia retornava às fontes vivas da Escritura e dos Padres da Igreja, redescobrimdo assim a função do Espírito Santo.

<sup>283</sup> Assim constata Ratzinger: “O esquema sobre a Igreja apresentado aos padres do Concílio Vaticano I, valorizou bastante o conceito de corpo de Cristo, mas encontrou por isso mesmo, imensas dificuldades. É sabido que ao fim daquele concílio foi apenas promulgada a doutrina do primado deixando o resto do problema eclesiológico envolto em dificuldades. A nova tarefa dos teólogos tornou-se, a partir de então, a de explicar o problema do primado” (Cf. RATZINGER, J. *O novo povo de Deus*, p. 92).

Os resultados mais importantes do Vaticano I são conhecidos: A Constituição *Dei Filius* (24 de Abril de 1870), que tratou da relação entre a razão e a fé e a Constituição *Pastor Aeternus* (18 de Julho de 1870), que se referia as prerrogativas pontificais, das quais trataremos a seguir.<sup>284</sup> Entre ambas as constituições, a que nos interessa, sobretudo porque nos remete a eclesiologia de então, é a Constituição *Dei Filius*, a qual é estruturada em quatro capítulos.<sup>285</sup>

Apesar de tudo, os quase cem anos que passaram entre o Vaticano I e o Vaticano II, foram fecundíssimos para o desenvolvimento da doutrina da Igreja, seja na teologia católica, seja na teologia protestante. O progresso da eclesiologia católica proposta pela *Pastor Aeternus* (DZ 3050-3075), que acolheu a doutrina da instituição, prossegue com diligência a consolidar os elementos fundamentais trabalhados pelo Vaticano I. Ao mesmo tempo, vão se difundindo novas ideias eclesiológicas e sobretudo, novos impulsos de renovação da vida eclesial.<sup>286</sup> Porém, a verdade é que as novas ideias requerem tempo para amadurecerem e na realidade, muitos bispos (sustentando que a definição da Igreja devia partir *ab*

<sup>284</sup> Não podemos esquecer que os bispos reunidos começaram a tratar de muitos outros temas, como por exemplo, a revisão da vida eclesiástica, porém, devido a complicações políticas que culminaram com a invasão de Roma no verão de 1870, por parte das tropas francesas, o Concílio não conheceu o seu fim, e talvez as sementes da renovação eclesiológica que deveriam ser semeadas foram sufocadas.

<sup>285</sup> O Capítulo I *De apostolici primatus in beato Petro institutione*, afirma que Pedro recebeu imediata e diretamente de Cristo, um primado de jurisdição. O Capítulo II *De perpetuitate primatus beati Petri in Romanis Pontificibus*, declara que Pedro, por direito divino, possui sucessores no primado e que o Pontífice romano é o sucessor de Pedro neste primado. O Capítulo III *De vi et ratione primatus Romani Pontificis*, precisa o caráter de jurisdição do Papa: universal e supremo, ordinário e imediato, verdadeiramente episcopal. Tal poder, não obstrui porém, o poder de jurisdição episcopal dos bispos. O Capítulo IV *De Romani Pontificis infallibili magisterio*, contém a famosa definição da infalibilidade papal, seguida de algumas premissas de ordem histórico-teológico.

<sup>286</sup> É importante recordar que não podemos falar de uma eclesiologia do Vaticano I tendo em conta somente os textos oficiais. Os dois esquemas *De Ecclesia*, por exemplo, discutidos durante o Concílio, eram caracterizados pela doutrina do *Corpo Místico*: O primeiro esquema chamado *Supremi pastoris*, propôs como ideia fundamental aquela do *Corpo Místico*, em consonância com a doutrina do colégio romano. O primeiro capítulo com o título *Ecclesiam esse corpus Christi mysticum*, considerava o autor (o Verbo Encarnado), o instrumento (o batismo) e a vida da Igreja (pelo influxo permanente de Cristo Cabeça e o Dom do Espírito). Depois, no terceiro capítulo, o esquema apresentava a proposta da origem Trinitária da Igreja e a sua dimensão pneumatológica, como razões de sua sobrenaturalidade. O segundo esquema chamado *Tametsi Deus* buscou maior unidade na exposição da doutrina, o que resultou em um empobrecimento da prospectiva mística e um enriquecimento da posição societária. Para uma consulta complementar sobre nestas duas correntes eclesiológicas: ANTON, Angel. *El misterio de La Iglesia. Evolucion historica de las ideas eclesiológicas (vol. II)*, Madrid: BAC, 1987, pp. 321-327. Também a obra de ALBEBRIGO, G. *História dos concílios Ecumênicos*, São Paulo: Paulus, 1995, pp. 367-388. Ambos autores, fazendo um balanço deste concílio, concordam que o Vaticano I, aceita (ao menos oficialmente) e reconfirma a eclesiologia apologética das estruturas constitucionais da Igreja, fazendo-a partir do seu vértice com a definição do Primado Romano e da Infalibilidade do Sucessor de Pedro.

*externis*), haviam ainda em mente a noção belarminiana da Igreja, que perdurará na grande parte da teologia católica até as vésperas do Vaticano II.<sup>287</sup>

Durante o período entre o Vaticano I e o Vaticano II, a imagem da Igreja que predomina ainda nos manuais, é aquela baseada na autoridade de endereço prevalentemente vertical e apologético. Segundo Ratzinger, foi somente a partir dos anos vinte do século XX, no contexto da primeira grande guerra mundial, que pouco a pouco, começou uma nova visão eclesiológica, que mais tarde seria chamado de *Século da Igreja*.<sup>288</sup>

Ratzinger destaca o entusiasmo pela “redescoberta da Igreja”, tanto na vida prática como na reflexão teológica tão palpável, que justamente R. Guardini pôde falar de um novo *sentir com a Igreja*, um verdadeiro *reavivamento da Igreja nas almas*.<sup>289</sup> Com este reavivamento da Igreja, sobretudo na dimensão comunitária da consciência eclesial, se experimenta mais acentuadamente a partir de 1920, a insuficiência da doutrina sobre a Igreja, que até então se exprimia, na grande parte das vezes, a sua essência em categorias sócio-filosóficas. Experiências eclesiais concretas que nasciam de experiências comunitárias sociais e espirituais, despertaram com urgência a necessidade de recorrerem a outros conceitos mais adaptados e menos jurídicos e unilaterais como aquele de *sociedade perfeita*. Lentamente se retornará ao conceito de *comunidade*, que equilibrará a eclesiologia herdada com o Vaticano I.<sup>290</sup>

Ratzinger chama a atenção para o fato de que, se no primeiro período deste processo de renovação eclesiológica os padres conciliares estavam de frente às categorias de *mistério* e *instituição*, agora, depois do progresso eclesiológico continuado com mais força a partir da década de vinte, será a noção de *Corpo de Cristo* que constituirá o centro de prospectiva da eclesiologia deste segundo período num retorno aos Padres, em especial Agostinho. No entanto, “Santo

<sup>287</sup> Cf. RATZINGER, J. *O novo povo de Deus*, p. 91.

<sup>288</sup> Esta expressão foi usada pela primeira vez, por um bispo evangélico chamado O. DIBELIUS em seu livro *Das Jahrhundert der Kirche*, Berlim, 1926 (cf. JROC, I, XV).

<sup>289</sup> Cf. JROC, I, XV. A obra referência de Romano Guardini intitula-se “*La realtà della Chiesa*” (*versão italiana*, p. 21).

<sup>290</sup> Uma imagem teológica renovada da Igreja comunica espontaneamente novos impulsos e sugerindo novas manifestações na vida prática eclesial e, ao mesmo tempo, uma imagem real da Igreja provoca um renovamento da doutrina teológica sobre a Igreja. Devemos recordar que este processo de maturação se dá de maneira lenta e que é sempre obra do Espírito na Igreja.

Agostinho entende a expressão ‘corpo de Cristo’ de modo fundamentalmente distinto que a eclesiologia entreguerras” [Primeira e Segunda Guerra Mundial].<sup>291</sup>

Muitos movimentos inovadores dentro da Igreja e outros fatores externos foram responsáveis por esta renovação eclesiológica neste período da primeira metade do século XX. Poderíamos citar: o reavivamento da consciência eclesial-comunitária<sup>292</sup>; uma espiritualidade mais cristocêntrica<sup>293</sup>; o ressurgimento do laicato católico<sup>294</sup>; o renovamento da consciência eclesial encontrou um lugar privilegiado no movimento litúrgico<sup>295</sup>; a renovação dos estudos bíblicos e o retorno às fontes<sup>296</sup>; o movimento ecumênico<sup>297</sup>; foi também o movimento de renovação teológica francesa liderada por dois dominicanos: M.D.Chenu e

<sup>291</sup> JROC, I, p. XVII. O modo como Agostinho compreende o conceito de Igreja será explicitado no próximo capítulo, quando apresentarmos a Eclesiologia Eucarística de Ratzinger de influência agustiniana. Aqui vale lembrar que até o Vaticano I, com exceção de Mohler e Passaglia, havia prevalecido na teologia católica como ponto de partida da eclesiologia a *instituição*. A discussão sobre o *terminus a quo* da eclesiologia será objeto de polêmica durante todos estes períodos de renovação eclesiológica que antecedem o Vaticano II. De fato, será somente a partir dele, que se optará decisivamente pelo *Mistério da Igreja* como ponto de partida.

<sup>292</sup> Em 1947 Ratzinger havia lido *Catolicismo. Aspectos sociais do dogma*, de Henri de Lubac (1896-1991). “Este livro – recordava Ratzinger – tornou-se para mim em uma leitura de referência. Não me transmitiu somente uma nova e mais profunda relação com o pensamento dos Padres, mas também uma nova visão da fé e da teologia em geral. A fé era, agora, uma visão interior, atualizada precisamente graças a pensar junto com os Padres. Naquele livro se percebia o tácito confronto com o liberalismo e o marxismo, a dramática luta do catolicismo francês para abrir uma nova brecha para a fé na vida cultural do nosso tempo. [...] Submergi-me em outras obras de Lubac, e tirei proveito, sobretudo, da leitura de *Corpus Mysticum*, na qual se abria para mim um novo entendimento da unidade entre Igreja e eucaristia...” (*Mi vida. Recuerdos 1927-1977*, Madrid: Encuentro, 1997, p. 74). Assim, deste livro tirou a ideia clara da necessidade de recordar a dimensão comunitária da Igreja, que se “estrutura” em torno do mistério da eucaristia. A Igreja como comunidade e comunhão, e a eucaristia como o centro da Igreja: estas foram as duas principais lições que o jovem teólogo recebeu de seu mestre Lubac. Apesar dos ares renovadores, toda esta nova teologia francesa e alemã mantinha sempre, todavia, seu caráter eclesial e era leal à Igreja. Esta será outra grande lição que obteve dos seus mestres. “Quando medito acerca dos anos que estudava teologia – recorda o próprio Ratzinger – não posso deixar de achar estranho o que hoje se diz sobre a Igreja ‘pré-conciliar’. Todos nós éramos conscientes de um renascimento – observado já nos anos vinte – de uma teologia capaz de interrogar com renovada coragem [...]. O dogma não era sentido como um vínculo exterior, mas como uma fonte vital que, na realidade, possibilitava novos conhecimentos. A Igreja estava viva para nós, sobretudo na liturgia e na grande riqueza da tradição teológica” (ibid, p. 69).

<sup>293</sup> Não há dúvida que a Igreja é compreendida somente à luz de Cristo, seu Esposo. A história da própria eclesiologia, a começar do Novo Testamento, sobretudo com a teologia Paulina, passando pela ideia eclesiológica dos Padres da Igreja e as grandes sínteses teológicas da Idade Média, sempre foram marcadas pelo orientamento cristológico. O retorno a uma espiritualidade incisivamente cristocêntrica, foi um dos fatores mais decisivos para esta renovação da eclesiologia do século XX. O Cristocentrismo, seja na teologia como na vida espiritual do cristão, contribui sempre para um conhecimento mais profundo e teológico do Mistério da Igreja, e é acompanhado de experiências profundas na sua dimensão comunitária. Sendo assim, uma força renovadora desta eclesiologia de tipo horizontal, nasce do movimento de espiritualidade cristocêntrica, iniciado por vários teólogos e pela necessidade mesma do povo cristão. É somente em Cristo, Cabeça e Esposo da Igreja, e na Eucaristia, Sacramento de Amor pelos homens, que os cristãos reencontram suas raízes comunitárias.

L.Charlier que ficou conhecido como a *Nouvelle Théologie*<sup>298</sup>, que se caracterizou pelo retorno às fontes patrísticas e a exigência de uma teologia atualizada que entenda a noção de Revelação não como um sistema de ideias; mas sobretudo como a manifestação de uma Pessoa: Cristo. É interessante como estes vários Movimentos serão de fato precursores para a renovação eclesial que culminará no Concílio Vaticano II.

### 3.2.4.3 - Da Mystici Corporis ao Concílio Vaticano II

294

O ressurgimento do laicato e a sua co-responsabilidade na missão da Igreja, foi um outro grande sinal, entre todos talvez o mais característico, do fato que o Mistério da Igreja com a sua dimensão comunitária, penetrava cada dia mais profundamente a consciência dos fiéis cristãos. O esquecimento quase total do papel próprio do leigo na Igreja, havia implicado por vários séculos a falta do senso comunitário nos fiéis e, portanto o abandono de sua responsabilidade missionária e eclesial. Com toda certeza, para uma plena valoração do laicato na Igreja, faltavam também naquele tempo os pressupostos eclesiológicos, que surgiriam posteriormente com o renascimento da própria eclesiologia.

295 “Uma das minhas primeiras leituras – recordava o próprio Ratzinger – ao começar os estudos de teologia no início de 1946, foi a primeira das obras de Romano Guardini: *O espírito da liturgia*, um pequeno volume publicado na Páscoa de 1918. [...] Esta obra pode ser considerada, com toda razão, o ponto de partida do movimento litúrgico na Alemanha; contribuiu de maneira decisiva para redescobrir toda a beleza da liturgia, toda a sua riqueza oculta, sua grandeza atemporal, e fez dela o centro vivificante da Igreja” (*El espíritu de la liturgia. Una introducción*, Madrid: Cristiandad, 2001, p. 33). Nascido no século XIX, o movimento litúrgico precede a renovação da eclesiologia católica, mesmo que em seu início tenha tomado uma tendência mais monástica e erudita. O movimento contribui com a renovação da eclesiologia, sobretudo, pelo fato que supera a noção sociológica e jurídica, difundindo através da celebração litúrgica a dimensão mística da Igreja. Mistério não somente entendido e senso gnosiológico; mas na sua aceitação existencial, como realidade que em si mesma é objeto do nosso *credo Ecclesiam*. Neste senso, o elemento litúrgico foi e continua sendo essencial para a revalorização da categoria de mistério, uma vez que com toda a tradição se continua sempre a afirmar que a *lex orandi* e *lex credenti* se ordenam uma a outra. A Igreja, celebrando os santos mistérios, reaviva na vida e na consciência dos fiéis o evento deste encontro com o Pai, por Cristo no Espírito, que realiza o seu designo salvífico. O mistério do culto apresentava a Igreja em sua união com Cristo e o acesso de todos os fiéis ao Pai. A Liturgia permitiu a redescoberta da Igreja enquanto Mistério assimilado e vivido; fez experimentar que não é o clero que constitui a Igreja, mas a comunidade dos fiéis reunidas em torno aos ministros e em comunhão com a Trindade. O movimento litúrgico contribuiu assim para enriquecer a reflexão dos temas que anteriormente eram um pouco negligenciados: a Igreja como assembléia do culto e como comunidade sacerdotal, o exercício magisterial através da liturgia, sobretudo o sacerdócio dos fiéis. Temas estes, valorizados com certa autoridade magisterial pela Encíclica *Mediator Dei* do Papa Pio XII. Por outro lado, o renascimento litúrgico progredirá nestes decênios na medida em que progredir a doutrina sobre a Igreja. Desta, ele recebe conceitos eclesiológicos fundamentais como aquele de assembléia atual, comunidade sacerdotal, comunidade profética, etc. Conceitos até então esquecidos, ganham agora uma força que os tornam carregados de uma força renovadora para as funções litúrgica-sacramentais da Igreja.

296 Os primeiros impulsos renovadores da eclesiologia nas escolas de Tubinga e de Roma se caracterizaram pelo famoso *retorno às fontes*. Apesar de ter sido sobretudo um retorno as fontes patrísticas, um outro fator de extrema importância que não pode ser negligenciado é aquele da renovação dos estudos bíblicos, que posteriormente possibilitarão o enriquecimento da nova eclesiologia, que ganhará uma nova impetração e fundamentação bíblica. Esta realidade dos novos estudos no campo da exegese bíblica, não deveria ser visto como secundário, visto que na verdade, a Sagrada Escritura é a fonte primeira e a *alma de toda a teologia* (DV 24). Agora, neste período, não se vai a Escritura somente para buscar uma fundamentação bíblica para a defesa da instituição da Igreja. O trabalho dos novos teólogos é buscar na riqueza da Palavra Revelada, os elementos

O tema que mais perdurou entre as duas grandes guerras foi aquele de *Corpo Místico*.<sup>299</sup> Não se tratou somente de um debate teológico, mas foi uma intensa corrente de vida espiritual, que reconduziu a piedade e o pensamento cristão a um tom mais cristocêntrico.<sup>300</sup> Ao que mais no interessa, poderíamos ressaltar a tendência que buscou considerar a Igreja hierárquica e sacramental ao mesmo tempo. A visibilidade entra no Mistério da Igreja como entra no Mistério do Verbo Encarnado: o corpo místico, é portanto, a Igreja visível enquanto organismo, mas um organismo vivificado pelo Espírito.<sup>301</sup> Todas estas tendências eclesiológicas, acabaram criando uma espécie de pano de fundo para a Encíclica de Pio XII *Mystici Corporis*, a qual propõe salvaguardar o equilíbrio da estrutura constitucional da Igreja e sua interior coerência.

No entanto, há de se notar que apesar do impulso eclesiológico, o conceito de Corpo Místico trouxe consigo inúmeras questões, suspeitas e críticas, segundo Ratzinger, despertando um desenvolvimento do conceito de *povo de Deus* como contrapeso ao *mysticum*, pois oferece maior proximidade com a realidade.<sup>302</sup>

bíblicos para um tratado *De Ecclesia*, mais teológico (e conseqüentemente menos apologético) e por isto, mais harmônico e equilibrado do Mistério total da Igreja. Os esforços se vêem coroados com a aquisição de temas bíblicos fundamentais no compito de renovar a eclesiologia. Entre os temas de maior eficácia renovadora no horizonte desta eclesiologia bíblica, podemos salientar os mais importantes: A Igreja *Reino da vida divina em Cristo*, na qual se incorporam os cristãos por meio da fé, dos sacramentos, e mediante o ministério sagrado; a vida da Igreja como vida *em Cristo* por meio da graça e pelos sacramentos, entrando nesta prospectiva sacramentária a constituição social e visível da Igreja; a noção de Corpo Místico de Cristo; a doutrina da Igreja enriquecida e fundada em seus elementos sobrenaturais, recuperando também a categoria e prospectiva da *História da Salvação* e da *Aliança* e finalmente todo o seu aspecto mistérico (basta pensar na redescoberta da teologia do Mistério em São Paulo) vital e comunitário da Igreja que vem repensado e colocado em primeiro plano na consideração teológica.

<sup>297</sup> A teologia católica no seu esforço de renovamento se considera devedora ao Movimento Ecumênico. A medida em que a Igreja foi se abrindo à realidade das outras Igrejas e confissões religiosas, a eclesiologia católica não cessou de receber benefícios das correntes teológicas maiormentes representadas pelo Movimento.

<sup>298</sup> Este nome foi dado pelo dominicano Reginald Garrigou-Lagrange próprio no tempo em que dirigia a tese de um jovem sacerdote polonês chamado Karol Wojtyła (futuramente Papa João Paulo II).

<sup>299</sup> Sobre o fundamento histórico e conceito de Igreja na Encíclica *Mystici Corporis* (1943) de Pio XII, ver o artigo de Ratzinger em *O novo povo de Deus*, pp. 89-102. Aqui usaremos tão somente para demonstrar o processo de evolução do conceito de Igreja que desemboca na grande síntese eclesiológica do Concílio Vaticano II.

<sup>300</sup> Cf. RATZINGER, J. *O novo povo de Deus*, p. 89. Ratzinger analisa as várias tendências que interpretaram a rica teologia do corpo místico, desde a tendência organológica àquela personalista, da institucional à corporativa. Sinaliza o significado real-espiritual e aquele de caráter mais visível e hierárquico.

<sup>301</sup> A referente analogia da Igreja com o Verbo Encarnado foi muito desenvolvida nesse período desde a Encíclica *Mystici Corporis* até a *Lumen Gentium*, no Vaticano II. Vale destacar a obra *L'Eglise du Verbe Incarné*, de Charles Journet.

<sup>302</sup> RATZINGER, J. *O novo povo de Deus*, p. 93.

Assim, os conceitos de “povo de Deus” e de “corpo de Cristo” foram colocados em oposição como dois conceitos opostos sobre a Igreja. Ambos só foram reconciliados no Concílio Vaticano II.

Ratzinger analisa o termo *mysticum* e afirma que, historicamente, existem significados e finalidades diversas, de tal modo que não é um conceito de interpretação unânime. Há uma evolução na concepção da Igreja como Corpo de Cristo, sobretudo porque agregada ao adjetivo *mysticum*. Ele explica o uso histórico do conceito:

Os santos Padres não tiveram receio de definir a Igreja como verdadeiro corpo do Senhor (*corpus verum*), enquanto que tratavam a eucaristia como *corpus mysticum* = sacramental. Até o fim do século XII, usa-se, sem mais, a palavra corpo tanto em referência à eucaristia como em referência à Igreja. Havia certamente a consciência de que é da eucaristia que se edifica a Igreja e de que esta não pode ser compreendida e nem definida sem a Eucaristia. A partir dessa época, o termo *mysticum* não foi mais aplicado à eucaristia, mas tão-somente à Igreja.<sup>303</sup>

Na teologia paulina e nos Padres, a Igreja era simplesmente denominada como “corpo de Cristo”, sem o adjetivo *mysticum*. Não encontramos neles a expressão “*corpus Christi Mysticum*”. Dos deslocamentos históricos do termo surgem novas perspectivas eclesiológicas que se distanciam da concepção paulina de Corpo de Cristo, pois *mysticum* “já não era a expressão da ordem sacramental, mas indicação de uma alegoria”.<sup>304</sup> O conceito de corpo toma seu lugar na esfera jurídica, sobretudo nos séculos XIII e XIV e desde então, alcançou outros significados.

Ratzinger observa que a história se afastou do conceito original (bíblico-patristico) de corpo de Cristo e que ao menos duas vezes distorceu completamente o sentido (referindo-se aos conceitos da época medieval e moderna). Ele apresenta estes três momentos históricos centrais do desenvolvimento do conceito de corpo de Cristo:

1. O conceito *bíblico-patristico*: Igreja como povo de Deus que se concentra no corpo de Cristo mediante a celebração eucarística. Talvez se pudesse falar aqui de uma concepção eclesiológico-sacramental.

<sup>303</sup> RATZINGER, J. *O novo povo de Deus*, p. 97.

<sup>304</sup> RATZINGER, J. *O novo povo de Deus*, p. 97.

Assim pode ser válida a equação seguinte: *ecclesia – communio = corpus Christi*.

2. Em segundo lugar vem o conceito *medieval*. Fala-se então do *corpus ecclesiae mysticum*. Igreja é compreendida como “corporação” de Cristo. (e não como “corpo” de Cristo). Aqui poder-se-ia falar de uma *concepção do corpo jurídico-corporacionista*.
3. Nos tempos modernos preferiu-se desenvolver o conceito “romântico”: *corpus Christi mysticum* = misterioso organismo místico de Cristo. Encontramo-nos assim, diante da *concepção místico-organológica*.<sup>305</sup>

Ratzinger faz, no conjunto de sua obra, uma opção pelo primeiro, o bíblico-patristico, pois este não está em oposição ao conceito povo de Deus, pois a Igreja é entendida como povo de Deus em virtude do corpo de Cristo. O Povo de Deus está no corpo de Cristo, tal como o Antigo Testamento está inserido no Novo. A opção ratzingeriana pelo primeiro conceito se dá, sobretudo, porque não há confusão, nem conflito entre a *instituição e mística* da Igreja.

Nesta perspectiva da Igreja como povo de Deus que se centra no corpo de Cristo mediante a Eucaristia, resumida na equação “Igreja = *communio*”, compreende-se a sacramentalidade da Igreja, pois exprime a realidade da comunidade sacramental daqueles que se unem entre si, graças ao corpo do Senhor. Assim, a Igreja é comunidade de comunhão e participação e ser cristão significa estar em comunhão com o corpo do Senhor.

Nos anos precedentes ao Vaticano II, se poderia falar de três *fiões condutores*, ao interno das tendências teológicas da época: o *Mistério* da Igreja; a dimensão histórica da Igreja (sintetizada no conceito povo de Deus); e a fundamentação sacramental da estrutura eclesial.<sup>306</sup> Tais pontos serão elementos de confronto que terminarão em grandes discussões na sala conciliar, durante as sessões, resultando na grande síntese eclesiológica do Concílio Vaticano II, sintetizada na expressão *communio* (tema do próximo capítulo).

Assim, após esta revisão histórica da visão eclesiológica de Ratzinger, podemos resumir este tópico em cinco afirmações centrais: (1) a importância de pensar a Igreja sempre relacionada a Cristo (confirmados pela consciência da

<sup>305</sup> RATZINGER, J. *O novo povo de Deus*, pp. 97-98.

<sup>306</sup> Ratzinger cita, no conjunto da obra, toda uma fileira de teólogos biblistas, litúrgicos e eclesiólogos, dentre tantos, recordamos Dom Guéranger, L. Beauduin, T. De Régnon, R. Guardini, A. Bea, L. Cerfaux, C. Journet, P. Galtier, os irmãos Hugo e K. Rahner, E. Mersch, H. U. Von Balthasar, G. Philips, e sobretudo H. De Lubac e Y. Congar. Há outras indicações em *O novo povo de Deus*, p. 93. Na sua autobiografia, Ratzinger fala da importância de De Lubac e sua obra *Corpus Mysticum*, que o influenciou profundamente.

comunidade primitiva em autodesignar-se como “Igreja” e pelos dados que demonstram que Jesus quis fundar um *novo povo*); (2) a eclesiologia paulina estruturada na concepção de “corpo de Cristo” (unindo três conceitos: corpo/corporativo – sponsalidade – eucaristia); (3) o pensamento dos padres em continuidade com a leitura paulina e a centralidade eucarística; (4) a eclesiologia do segundo milênio predominantemente hierarcológica; (5) a renovação eclesial do século XX que culmina na eclesiologia *teológica* do Vaticano II (porque parte do Mistério de Deus Uno e Trino) e que será uma coluna que fundamenta toda obra científica de Ratzinger. A partir destes elementos Ratzinger constrói sua eclesiologia eucarística de comunhão, a partir da qual o teólogo alemão pensará todas as questões internas relacionadas à Igreja, sobretudo o tema da colegialidade episcopal. Destarte, podemos retomar agora outro tema em seus aspectos históricos, focalizando nosso objeto de estudos: a questão da sucessão apostólica e, nela, o tema do primado e episcopado.

### 3.3 – A questão da sucessão apostólica<sup>307</sup>

Os Bispos são sucessores dos Apóstolos. O Concílio Vaticano II ensina que, por instituição divina, os Bispos sucedem aos Apóstolos<sup>308</sup>, como pastores da Igreja (LG 20). Os Apóstolos estabeleceram sucessores, confiando a seus imediatos colaboradores, como em testamento, o encargo de completarem e confirmarem a obra começada por eles.<sup>309</sup> E a *Lumen Gentium* continua:

Entre os vários ministérios que na Igreja se exercem desde os primeiros tempos, consta da tradição que o principal é o daqueles que, constituídos no episcopado em sucessão ininterrupta<sup>310</sup> são transmissores do *múnus* apostólico.<sup>311</sup> E assim, como testemunha santo Irineu, a tradição apostólica é

<sup>307</sup> Neste momento nos interessa sinalizar alguns elementos históricos do debate sobre a sucessão apostólica, basicamente pontuar sua importância para a questão da colegialidade episcopal e comunhão eclesial. A questão da natureza da sucessão apostólica e seus fundamentos bíblicos serão abordados no capítulo V, que trata do Ministério Episcopal.

<sup>308</sup> Não se trata de uma novidade, como veremos. O Concílio de Trento, Vaticano I e Encíclicas papais já afirmaram a sucessão. Cf. Conc. Trid., Decr. *de sacr. Ordinis*, cap. 4: Denz. 960; Conc. Vat. I, *Pastor aeternus*, Const. Dogm. 1 *De Ecclesia Christi*, cap. 3: Denz. 1828. Pio XII, Encicl. *Mystici Corporis*, 29 jun. 1943.

<sup>309</sup> Cf. At 20, 25-27; 2 Tim 4,6; 1 Tim 5,22; 2 Tim 2,2; Tit 1,5.

<sup>310</sup> Cf. Tertuliano, *Praescr. Haer.* 32; Tertuliano, *Praescr. Haer.* 32. A LG faz quatro referências aos Padres: duas a Tertuliano e duas a Santo Irineu demonstrando a decisiva colaboração destes para a doutrina da sucessão apostólica.

<sup>311</sup> Cf. Tertuliano, *Praescr. Haer.* 32.

manifestada em todo o mundo<sup>312</sup> e guardada<sup>313</sup> por aqueles que pelos Apóstolos foram constituídos Bispos e seus sucessores.

Esta sentença da LG 20 é ponto de partida determinante do Concílio Vaticano II, a partir do qual desenvolve sua doutrina do sacramento da ordem. Segundo Ratzinger, aqui estão os conceitos fundamentais para a reflexão acerca da colegialidade episcopal: missão dos apóstolos, Evangelho, tradição e vida da Igreja. Neste conjunto, apostolado e tradição evangélica são aspectos de uma mesma realidade: o aspecto pessoal (os apóstolos tem sucessores) e o aspecto objetivo (a sucessão apostólica), que formam um todo indivisível.<sup>314</sup> Do fato de que os apóstolos têm sucessores nasce a ideia de *sucessão apostólica*.

A questão da “sucessão apostólica”, até sua consolidação teológica, suscitou muitos debates, relacionados ora ao problema da “sucessão petrina” ora ao da “sucessão episcopal”.<sup>315</sup> Historicamente o problema surgiu com o gnosticismo e a teologia antignóstica, protagonizada pelo primeiro teólogo sistemático da Igreja, Santo Irineu de Lião. De tal modo que é correto afirmar que a realidade precedeu a fórmula e a teoria. Ratzinger esclarece que “o conceito de sucessão apostólica se formulou claramente na polêmica antignóstica do século II; seu objetivo era contrapor a tradição pseudoapostólica da *gnosis* à verdadeira tradição apostólica da Igreja”.<sup>316</sup> Relacionado a esta questão está a pergunta sobre o que é verdadeiramente apostólico e, nesse contexto, os termos “sucessão” e “tradição” são tratados muitas vezes como sinônimos.<sup>317</sup>

Irineu contesta os fundamentos e as pretensões destes gnósticos. Para o santo de Lião, eles não possuem uma verdade que seria superior à da fé comum, porque o que dizem não é de origem apostólica, mas inventado por eles. A verdade e a salvação não são privilégio nem monopólio de poucos, mas todos as podem alcançar através da pregação dos sucessores dos Apóstolos, e sobretudo do Bispo de Roma.<sup>318</sup> Portanto, o princípio da sucessão apostólica só aparece como

<sup>312</sup> Cf. S. Irineu. *Adv. Haer.* III, 3, 1.

<sup>313</sup> Cf. S. Irineu, *Adv. Haer.* III, 2, 2.

<sup>314</sup> Cf. RATZINGER, J. *Teoría de los principios teológicos*, p. 292.

<sup>315</sup> Cf. RATZINGER, J. *Compreender a Igreja hoje*, p. 27.

<sup>316</sup> JROC, XII, p. 191.

<sup>317</sup> Cf. RATZINGER, J. *Teoría de los principios teológicos*, p. 292. As expressões “tradição dos apóstolos” e “por via de sucessão” aparecem no cristianismo pela primeira vez, no ano de 165 na carta de Tolomeu a Flora – em Epifânio, *Adv. Haer.* 33,7.

<sup>318</sup> A Igreja do século II estava ameaçada pela chamada *gnose*, uma doutrina que afirmava que a fé ensinada na Igreja seria apenas um simbolismo para os simples, que não são capazes de compreender coisas difíceis; ao contrário, os idosos, os intelectuais chamavam-se *gnósticos*, teriam

tema de reflexão no momento em que é usado explicitamente para legitimar o ensino da doutrina recebida (e o fato de que não podemos ensinar uma doutrina que não é apostólica).<sup>319</sup>

Ratzinger recorda que o gnosticismo colocava em oposição ao cristianismo eclesial sua emaranhada filosofia religiosa e a apresentava como uma tradição secreta recebida dos apóstolos. Frente a isto, a polêmica eclesial esclarece que é na Igreja onde estão as comunidades nas quais atuaram os mesmos apóstolos que foram receptores de cartas apostólicas, por isso, se em alguma parte pode se encontrar o conhecimento de um legado oral dos apóstolos, deve ser nestas comunidades, que são o verdadeiro indicador do que com razão pode chamar-se “apostólico”. A conclusão é de que sucessão e tradição estão intimamente relacionadas.<sup>320</sup>

Ratzinger afirma que “a *tradição* não é a mera transmissão anônima de doutrina, mas a palavra viva, ligada a pessoa, que tem na fé sua realidade concreta”.<sup>321</sup> A Igreja descobriu então que o ponto de referência para uma transmissão fiel e integral da fé autêntica era o critério da fé dos apóstolos que vinha sendo pregada e guardada na Igreja por seus vários bispos que haviam sucedido os Apóstolos na direção e governo das comunidades cristãs. Assim ela percebeu que a transmissão aconteceu segundo uma transmissão de caráter interpessoal.

---

compreendido o que está por detrás destes símbolos, e assim teriam formado um cristianismo elitista, intelectualista. Obviamente este cristianismo intelectualista fragmentava-se cada vez mais em diversas correntes com pensamentos muitas vezes estranhos e extravagantes, mas para muitos era atraente. Um elemento comum destas diversas correntes era o dualismo, isto é, negava-se a fé no único Deus Pai de todos, Criador e Salvador do homem e do mundo. Para explicar o mal no mundo, eles afirmavam a existência, em paralelo com o Deus bom, de um princípio negativo. Este princípio negativo teria produzido as coisas materiais, a matéria. Radicando-se firmemente na doutrina bíblica da criação, Irineu contesta o dualismo e o pessimismo gnóstico que diminuíam as realidades corpóreas. Ele reivindicava decididamente a santidade originária da matéria, do corpo, da carne, não menos que a do espírito. No centro da sua doutrina situa-se a questão da “regra da fé” e da sua transmissão. Para Irineu a “regra da fé” coincide na prática com o *Credo* dos Apóstolos, e dá-nos a chave para interpretar o Evangelho, para interpretar o Credo à luz do Evangelho. O símbolo apostólico, que é uma espécie de síntese do Evangelho, ajuda-nos a compreender o que significa, como devemos ler o próprio Evangelho (Cf. KLOPPENBURG, B., *Mistagogias de Bento XVI sobre a Igreja*, p. 66-69).

<sup>319</sup> Dois dados relevantes sobre esta questão: (a) A ideia de transmissão por sucessão era corrente tanto no mundo pagão (escolas de filosofia, constituições políticas) quanto no mundo judaico; (b) A ideia de sucessão estava presente desde o tempo dos próprios Apóstolos como algo que correspondia à própria constituição da Igreja e da vida cristã, tanto que sequer tinha sido colocada em discussão.

<sup>320</sup> Cf. RATZINGER, J. *Teoría de los principios teológicos*, p. 294.

<sup>321</sup> JROC, XII, p. 191.

Destarte, o Evangelho pregado por Irineu é o mesmo que recebeu de Policarpo, Bispo de Esmirna, e o Evangelho de Policarpo remonta ao apóstolo João, do qual Policarpo era discípulo. O verdadeiro Evangelho é o que foi transmitido pelos Bispos que o receberam numa sucessão ininterrupta dos apóstolos. Não há uma doutrina secreta por detrás do Credo comum da Igreja. Não existe um cristianismo superior para intelectuais. A fé publicamente confessada pela Igreja é a fé comum de todos. Só esta fé é apostólica, vem dos apóstolos, isto é, de Jesus. Aderindo a esta fé transmitida publicamente pelos apóstolos aos seus sucessores, os cristãos devem observar o que os bispos dizem, pois são eles os sucessores dos apóstolos. Tal é o dinamismo:

O sacramento da ordem se realiza primariamente no bispo. Mas chega ao bispo mediante a consagração de outros bispos, nos quais já está estabelecida a conexão existente entre a tradição e a sucessão apostólicas. Não se é bispo em um nível isolado: ser bispo significa entrar na comunidade dos bispos, na trama básica da *sucessio*. [...] o sacramento da ordem é expressão e ao mesmo tempo garantia de encontrar-se, em comunhão com os outros, dentro da corrente da tradição que se remonta até as origens.<sup>322</sup>

A realidade, constatada historicamente, da sucessão apostólica precedeu e favoreceu o surgimento da teoria. Depois do testemunho de Clemente, Hipólito, Tertuliano e, sobretudo Irineu, a sucessão apostólica torna-se um critério decisivo para a Igreja. Trata-se de uma *sucessão apostólica*, segundo Ratzinger, e não apenas a sucessão de um ministério instituído pelos apóstolos, pois o ministério episcopal tem na Igreja uma autoridade derivada dos apóstolos, a qual recebe força do mandato recebido pelo Senhor (Mt 28,18s).<sup>323</sup> Isto é garantido pelo próprio Paulo cujo apostolado é reconhecido pelos Doze e equiparado a eles (Gl 1,18ss; At 9,26-29). A íntima ligação entre Palavra e Tradição, unidade de missão e função, garante este aporte para a teologia da sucessão.<sup>324</sup>

A teologia da sucessão compreende que *missão e função* comportam uma autoridade e mantêm o caráter sacramental desta imposição das mãos que comunica a graça (2Tm 1,6). A autoridade exercida pelos bispos em seu

<sup>322</sup> Cf. RATZINGER, J. *Teoría de los principios teológicos*, p. 293.

<sup>323</sup> Cf. RATZINGER, J. *Teoría de los principios teológicos*, p. 293.

<sup>324</sup> Por exemplo, Tito e Timóteo fazem o que haviam feito os apóstolos, tanto magisterial como pastoralmente. Isto significa unidade de missão, de mandato e de função na ordem pastoral e naquele da edificação sobre os fundamentos que estão estabelecidos de uma vez para sempre.

ministério é a que foi dada aos apóstolos, do mesmo modo que o Espírito que lhes é comunicado em sua ordenação é o mesmo Espírito do qual foi investido Cristo e de que ele enviou em Pentecostes.<sup>325</sup> Assim, pela sucessão apostólica o bispo encarna a unidade e origem da Igreja.<sup>326</sup>

Nesse sentido a sucessão apostólica consiste na conservação, através do espaço e do tempo, da identidade da missão apostólica, ou seja, o encargo que é acompanhado de poderes e carismas necessários para exercitá-lo e que são os mesmos dados aos apóstolos.<sup>327</sup> Os que foram enviados podem e devem enviar outros depois deles. Assim o que foi entregue aos Apóstolos é exercitado mediante o ministério episcopal. Essa comunicação é feita como graça salvífica e comunhão com Deus. A comunhão com Deus se dá mediante Jesus Cristo; a comunhão com Cristo se dá mediante os Apóstolos:

O que existia desde o princípio, o que ouvimos, o que vimos com nossos olhos, o que contemplamos e nossas mãos apalpamos, é nosso tema: a Palavra da vida. A vida se manifestou: nós a vimos, damos testemunho e vos anunciamos a Vida que estava junto do Pai e se manifestou a nós. O que vimos e ouvimos vo-lo anunciamos também a vós, *para que partilheis nossa vida, como nós a partilhamos com o Pai e com seu Filho Jesus Cristo* (1Jo 1,1-3).

Assim, “a sucessão apostólica não é uma potestade puramente formal, mas participação na missão em favor do evangelho. Por isso aparecem intimamente vinculados na Igreja antiga os conceitos de sucessão e de tradição”.<sup>328</sup> Portanto, a sucessão apostólica não é simplesmente a ocupação ininterrupta de uma sede, não é somente uma sucessão material e histórica em sentido estrito. O critério da continuidade histórica é importante, mas não basta para garantir a apostolicidade.

<sup>325</sup> A oração de consagração da *Tradição Apostólica* de Hipólito testemunha esta realidade e consciência eclesial: “comunica agora o poder que vem de ti: o Espírito soberano (Sl 50,14) que deste a teu Filho muito amado Jesus Cristo e que ele comunicou aos santos apóstolos, que construíram tua Igreja no lugar de teu santuário... em virtude do poder que deste aos apóstolos...”.

<sup>326</sup> Cf. RATZINGER, J. *Teoría de los principios teológicos*, p. 293.

<sup>327</sup> Podemos citar o testemunho bíblico que confirma este “poder e carisma” concedido aos apóstolos e seus sucessores: “Ide fazer discípulos entre todos os povos, batizai-os consagrando-os ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo, e ensinai-lhes a cumprir tudo o que vos mandei. Eu estarei convosco sempre, até o fim do mundo” (Mt 28,18-20); “Mas recebereis a força do Espírito Santo que virá sobre vós, e sereis minhas testemunhas em Jerusalém, na Judéia, na Samaria e até os confins do mundo” (At 1,8); “A ti [Pedro] darei as chaves do reino de Deus: o que atares na terra ficará atado no céu; o que desatares na terra ficará desatado no céu” (Mt 16,19); “Eu vos asseguro que o que ligardes na terra ficará ligado no céu, o que desligardes na terra ficará desligado no céu” (Mt 18,18); “A quem perdoardes os pecados, ficarão perdoados; a quem os mantiverdes, ficarão mantidos” (Jo 20,23), entre outras.

<sup>328</sup> Cf. RATZINGER, J. *Teoría de los principios teológicos*, p. 294.

A sucessão apostólica não é simplesmente um fato de validade sacramental, como se a sucessão fosse algo simplesmente transmitido do consagrante validamente consagrado ao consagrado. A consagração episcopal em si não basta para garanti-la. A sucessão apostólica é a sucessão na tarefa (no *mínus*) e consiste formalmente na identidade da função; sua primeira condição é a identidade da fé.<sup>329</sup> Inserido no colégio pelo sacramento, na comunhão universal – vínculo com Pedro e com os demais bispos – assume a missão desde os apóstolos.

O encargo com uma comunidade supõe ou exige a comunhão com toda a Igreja, cujo mistério cada comunidade realiza localmente. Cada Igreja é Igreja em comunhão com a *católica*. Nesse sentido, não apenas o rito, mas a comunhão com a Igreja mediante a comunhão com o episcopado, tal como expressa a LG 22: “alguém é constituído membro do Corpo Episcopal pela sagração sacramental e pela hierárquica comunhão com o Chefe e os membros do Colégio”. A Igreja Local é Igreja exatamente na comunhão com a *Catholica*. Concretamente essa comunhão exige a comunhão com o centro e o vértice da ordem episcopal, ou seja, com o Bispo de Roma. Ele constitui o ponto de referência, a condição e o critério da comunhão eclesial.<sup>330</sup>

Disso resulta que, pela sucessão apostólica, fica estabelecida a conexão entre o bispo e os apóstolos, entre o bispo e o colégio episcopal, entre o bispo e toda a Igreja. Assim, a sucessão apostólica é formalmente uma garantia para a colegialidade episcopal, pois dispõe o bispo para a comunhão com a Igreja *Católica*, vincula-o a missão dos apóstolos e o coloca em unidade com todo o episcopado. Por sua vez, a colegialidade episcopal só poderá ser compreendida através da sucessão apostólica, mediante a sagração sacramental, na comunhão eclesial.

### 3.4 – Primado e Episcopado

Não nos cabe fazer aqui um relato completo sobre as vicissitudes históricas acerca do binômio primado-episcopado. Limitamo-nos a ilustrar alguns elementos

<sup>329</sup> Cf. RATZINGER, J. Primado, episcopado y “successio apostolica”, In.: RAHNER, K.; RATZINGER, J. *Episcopado y primado*. Barcelona: Herder, 1965, p. 59.

<sup>330</sup> O desenvolvimento histórico-teológico brevemente apresentado na disputa Irineu *versus* gnosticismo, sobre a sucessão apostólica, e suas consequências, demonstra aquele elemento fulcral para Ratzinger: o bispo é sucessor dos apóstolos, por isso também ele, e não só o papa, tem papel decisivo na unidade e universalidade da Igreja. Também o bispo vincula em si “sucessão” e “tradição”.

da tradição, pois não é possível refletir sobre todos os passos da evolução histórica do problema do primado e episcopado e as questões relativas, como a unidade da Igreja, forma de governo, dinâmica e estrutura pastoral. Não queremos dar aqui explicações pormenorizadas dos fatos, mas demonstrar como se desenhou historicamente cada realidade para melhor entendermos o estado atual da questão.

Antes de adentrarmos propriamente em questões históricas e problemas teológicos, precisamos destacar uma realidade: primado e episcopado são realidades que não se opõem; estão diretamente relacionadas. Com isso, a ênfase no primado é necessário por sua relação direta com o episcopado e unidade da Igreja. A forma de primado traz implicações de governo e pastoral sobre o episcopado, portanto falar do primado é também refletir sobre o episcopado. Depois, é preciso compreender o que Ratzinger entende por *Bispo de Roma e Primado*. Segundo ele, com o termo primado, a teologia denomina o ministério na estrutura da constituição eclesiástica que corresponde ao Papa na condição de sucessor de Pedro.<sup>331</sup> Este ministério tem sua base na tradição apostólica e, em última instância, na disposição do Senhor, mas a figura histórica e a compreensão do primado, em cada caso, têm parte na historicidade da Igreja, tanto em seu devir e maturidade como em suas ameaças e tentações. Isso faz do primado uma questão histórica (pelos modelos que assume, seja na simplicidade dos primeiros tempos ou nas configurações triunfantes da Idade Média), mas também teológica, porque toda compreensão do primado deve ter como medida a origem instaurada por Jesus Cristo. O bispo de Roma, segundo Ratzinger, reúne três cargos em sua pessoa: é (1) Bispo da diocese de Roma (e metropolitano da província eclesiástica romana); (2) Patriarca da Igreja Latina e (3) titular do ministério da rocha, instituído por Jesus. Os dois últimos ministérios estão marcados, geralmente, com a imagem histórica do primado, com o que, em muitos casos, tem obscurecido seu autêntico significado.<sup>332</sup>

<sup>331</sup> Cf. JROC, VIII-1, p. 573.

<sup>332</sup> Cf. JROC, VIII-1, p. 574. Relativo a esta questão, Ratzinger concorda com Friedrich Heiler, e o cita: “Há vários símbolos na tiara do papa: ele é *bispo de Roma* e, ao mesmo tempo, metropolitano da província eclesiástica de Roma, *patriarca* da Igreja latina do Ocidente e *primaz* de todos os bispos. Nesta sobrecarga de funções, residem, em boa parte, os escândalos que impedem a união dos cristãos. Mas se o primado do papa for entendido na sua providencial função ecumênica de unidade e, portanto, distinto das funções do metropolitano de Roma e do patriarca do Ocidente, será também aceito pelos que o contestam. Se assim acontecer, tornar-se-á compreensível o sentido histórico e o direito divino do papado. Quem for a favor da unidade da Igreja deverá admitir também um *centrum unitatis*, o qual, não obstante todas as fragilidades aí sucedidas, deve ser procurado naquela comunidade que os dois grandes apóstolos santificaram com a sua pregação e com o testemunho do seu martírio” (Cf. HEILER, F. *Eine heilige Kirche* [outubro de 1955], In.:

Abordaremos alguns elementos elucidativos, alguns recortes históricos que, na constatação de Ratzinger, apresentam o problema do primado-episcopado, seu dinamismo, configurações e ênfases. Tal percurso é pertinente para compreendermos a grande novidade/originalidade do Vaticano II sobre o episcopado. Nesse curso histórico, sinalizaremos que a comunhão eclesial se dava, nos primórdios da Igreja, sob o signo de uma unidade colegial, depois, sobretudo no segundo milênio, centralizada na primazia do Bispo de Roma – o Papa.

### 3.4.1. O problema considerado pela Igreja primitiva

No Concílio de Niceia, em 325, o vocábulo “*primatus*”, apareceu pela primeira vez (cânon 6), fazendo alusão à função da Sede Romana. Mas o vocábulo é empregado no plural e, portanto, não descreve exclusivamente a função de Roma, mas também a de Alexandria e de Antioquia. Portanto, não há ainda uma alusão exclusiva à Sede Romana. Até então, o problema entre primado e episcopado tinha perspectivas bem diversas das de hoje. Mesmo assim, ele continuou a ser estudado até adquirir um caráter mais claro, sobretudo com o aparecimento de um direito “canônico” válido para toda a Igreja, elaborado pelo concílio de Nicéia.

O concílio de Nicéia, conservando uma “antiga tradição”, pressupõe três “primados”: o de Roma, o de Alexandria e o de Antioquia. Para entendermos esta visão do Concílio, precisamos compreender bem a estrutura da Igreja primitiva. O elemento fundamental da Igreja da antiguidade é notadamente a comunidade local. Esta, por sua vez, é dirigida por um bispo. Comunidade local e seu respectivo bispo, são duas realidades, mas que só podem ser compreendidas se consideradas juntas.<sup>333</sup>

A estrutura da Igreja, portanto, vai sendo construída pelas comunidades locais e pelo dinamismo pastoral dos bispos. Naquele tempo, certamente o episcopado não podia ser considerado como uma massa amorfa de “chefes de comunidade” e as relações entre os bispos não se efetuavam apenas nos encontros colegiais e sinodais. Todo aquele que aderiu à Igreja, pertencia à comunidade pública daqueles que viviam em determinado lugar como pessoas que creem,

RATZINGER, J. *O novo povo de Deus*, p. 141).

<sup>333</sup> RATZINGER, J. *O novo povo de Deus*, p. 120.

vinculando-se ao bispo enquanto sucessor dos Apóstolos. A Igreja, considerada no seu todo, é uma comunidade espontânea, mas não é possível que cada qual queira que a comunidade viva à sua maneira pessoal. Cada comunidade está unida ao todo:

O princípio da Igreja local é a expressão do direito público da Igreja, pois esta não é um grupo, um círculo de amigos, mas o “povo de Deus”. A direção única da Igreja local (unidade que nos tempos iniciais era colegial), é expressão da indivisibilidade e da “não espontaneidade” da comunidade, que chega a aceitar-se e a reconhecer-se quando aceita e quando reconhece a Igreja. Cada comunidade está unida à Igreja, através da palavra e do corpo do Senhor. É este o conteúdo e o fundamento da unidade de todas as comunidades locais. Não existe uma soma de Igrejas, mas uma única, que é a Igreja indivisível de Deus. Existe apenas *um* novo povo de Deus.<sup>334</sup>

Já no tempo apostólico a união das Igrejas locais era uma tarefa dos apóstolos e depois dos “sucessores dos apóstolos”, os bispos, tornando-se também responsáveis por uma região e não apenas pelo lugar de residência, buscando preservar a unidade da Igreja inteira. O primeiro sinal manifestativo de unidade foi o da coleta que era enviada para Jerusalém e em escala menor, também o apóstolo Paulo, que promove a união entre as diversas comunidades, por meio da palavra falada e escrita.

Ratzinger retoma um exemplo elucidativo do século III, que mostra com suficiente clareza qual era a situação antes de Nicéia e que descreve também a estrutura básica da Igreja, após Constantino. Trata-se da excomunhão do bispo de Antioquia, Paulo de Samósata, no ano de 268.<sup>335</sup> Os participantes do sínodo, durante o qual foi feito o processo de excomunhão de Paulo e durante o qual também se escolheu o *Domnus* como bispo (oponente de Paulo), escreveram aos bispos de Roma e de Alexandria. O conteúdo da carta deveria ser transmitido também aos demais bispos, mas por intermédio dos bispos do Roma e de Alexandria: “Fomos obrigados a escolher um outro que pudesse ocupar o seu lugar como bispo da Igreja católica...o *Domnus* é realmente dotado de todas as

<sup>334</sup> RATZINGER, J. *O novo povo de Deus*, p. 121.

<sup>335</sup> Este fato é de uma importância particular, porque segundo os Atos dos Apóstolos (11,26), foi em Antioquia que surgiu o nome de “cristãos” e, além do mais, Antioquia foi considerada pela tradição como a primeira sede de Pedro. Portanto, Antioquia era considerada como um centro cristão ou como uma “Igreja principal” e era de lá que emanavam as orientações para as Igrejas dos locais circunstantes.

qualidades requeridas de um bispo. Nós vos comunicamos isto, a fim de que vós recebeis dele as cartas de comunhão”.<sup>336</sup>

Desse notável episódio, Ratzinger recolhe duas importantes notas a respeito da estrutura eclesial primitiva:<sup>337</sup>

1. Os bispos reúnem-se em um sínodo, a fim de analisar a tradição da Igreja e, ao mesmo tempo, a sua unidade. O sínodo procura uma resposta para certas situações especiais e diante de certas crises. Todos haviam observado que estava existindo algo de anormal e foi por isso mesmo que eles procuraram eliminar o causador dos distúrbios.
2. As cartas de comunhão tornaram-se o veículo comum para preservar a unidade de toda a Igreja. Enviava-se também uma carta de comunhão por ocasião da escolha de um novo bispo, considerando-o como legítimo “partner” da comunhão, ou por outras palavras: ele era considerado como o legítimo representante de único *Ordo episcoporum* em um lugar determinado. O curioso é que *Domnus* não é aprovado tão-somente pelo sínodo e portanto, deve-se ver que não basta o simples consenso dos bispos mais próximos. A escolha feita precisa ser comunicada aos bispos de Roma e de Alexandria e a nomeação só se torna válida quando Roma e Alexandria escrevem ao candidato.<sup>338</sup>

Este evento sinodal da Igreja no século III demonstra a responsabilidade bastante ampla dos bispos, tanto pela forma com que eram realizados os sínodos como pela existência de certa hierarquia entre as sedes episcopais. Distinguem-se, por exemplo, as “Igrejas principais” que são, por assim dizer, os fulcros da colegialidade e que garantem o consenso da Igreja universal. Este evento também demonstra que um sínodo regional não tem a faculdade de autorizar a escolha de qualquer bispo sem contar com a ratificação da Igreja principal, uma vez que a sede de Antioquia só pode subsistir com o consenso de Roma e de Alexandria. As Igrejas locais não atuam isoladamente, mas como uma Igreja católica, cuja unidade era garantida pela comunidade dos bispos. Disso tudo resulta que a carta do sínodo antioqueno é um exemplo notório da colegialidade e unidade eclesial.

O primado de Roma é reconhecido historicamente e está em consonância com a estrutura dos patriarcados, o qual assume duas características principais: primeiramente os patriarcados são de direito eclesiástico (não divino), instituídos pela primeira vez no cânon 6 do Concílio de Nicéia. Eles, portanto, não são de

<sup>336</sup> Ratzinger recolhe esta citação da obra de Euzébio de Cezareia, *História Eclesiástica*, VII, 30,17.

<sup>337</sup> RATZINGER, J. *O novo povo de Deus*, p. 120.

<sup>338</sup> Nota-se aqui, neste exemplo tomado por Ratzinger, a existência das três sedes episcopais que o concílio de Nicéia, meio século depois, há de reconhecer como as três sedes do primado.

direito pontifício; e, numa segunda acepção, o primado é igual para Roma, Antioquia e Alexandria. A diferença está no fato de que Roma recebeu maior importância por causa de Pedro e Paulo e principalmente por causa da questão da sucessão de Pedro.<sup>339</sup> O problema consiste então, na interpretação: enquanto que para o Oriente o direito eclesiástico só pode ser o direito “canônico” (o direito dos cânones, isto é, o direito conciliar), o Ocidente reconhece o direito “papal” independente e superior aos demais. O direito conciliar também só existe como dependente do direito “papal”.<sup>340</sup>

Até o Concílio de Nicéia, as três sedes principais, Roma, Alexandria e Antioquia, se uniram em torno de Pedro.<sup>341</sup> Como sede definitiva de Pedro, Roma podia reivindicar para si o primado dos primados, seja com referência à primeira sede, Antioquia, seja com respeito à comunidade do discípulo de Pedro, Marcos. Tal pretensão ao primado não estava baseado inicialmente no fato de o bispo de Roma ser o sucessor do apóstolo Pedro.

O *Decretum Gelasianum*,<sup>342</sup> na parte III, afirma o primado da Sé Romana, com a fundamentação bíblica sobre a autoridade de Pedro. Conforme DZ 350, o decreto afirma:

[...]

Embora para a universal Igreja Católica esparsa pelo orbe o tálamo de Cristo seja único, a santa Igreja romana foi anteposta às outras Igrejas não por quaisquer decisões conciliares, mas obteve seu primado da palavra evangélica do Senhor e Salvador: tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei a minha Igreja, e as portas do inferno, e te darei as chaves do reino dos céus, e tudo o que tiveres ligado sobre a terra será ligado também no céu e tudo o que desligares na terra será desligado também no céu (Mt 16,18s). A isso acresce a presença do beatíssimo Apóstolo Paulo, vaso eleito, que não em tempo diferente, como tagarelam os hereges, mas agonizando juntamente com Pedro ao mesmo tempo e no mesmo dia, sob o imperador Nero, foi coroado por gloriosa morte na cidade de Roma; e eles consagraram de igual modo a supracitada santa Igreja romana ao Cristo Senhor, e com a sua

<sup>339</sup> Ratzinger aborda a questão da sucessão de Pedro, em específico, no artigo “O primado de Pedro e a unidade da Igreja”, In.: *Compreender a Igreja hoje*, pp. 27-42.

<sup>340</sup> RATZINGER, J. *O novo povo de Deus*, p. 129.

<sup>341</sup> Ratzinger explica que também Alexandria deveria fazer parte do tripé, mesmo que a referência a Pedro seja diretamente de Roma e de Antioquia. Roma foi a favor desta questão (Cf. *Decretum Gelasianum*, DZ 350) também por motivações políticas. Esta armava uma resistência bastante forte contra as pretensões sempre mais claras de Constantinopla e ajudava a limitação do primado às três sedes mais antigas e principais.

<sup>342</sup> O *Decretum Gelasianum* é de data incerta e reúne documentos de épocas diversas, que foram reunidos no início do século VI por um eclesiástico, e compreende 5 partes. Os prováveis principais autores são os Papas Dâmaso I e Gelásio I (492-496), ampliada e reelaborada também pelo Papa Hormisdas (cf. Introdução ao *Decretum Gelasianum*, DZ 350).

presença e venerando triunfo a colocaram à frente de todas as cidades do mundo inteiro.

Sobre as sedes patriarcais, o *Decretum Gelasianum* afirma (DZ 350):

[...] A primeira sé do Apostolo Pedro é a Igreja romana, que não tem mancha, nem ruga, nem qualquer coisa do gênero (Ef 5,27). A segunda sé, depois, foi consagrada em nome do bem aventurado Pedro em Alexandria, por Marcos, seu discípulo e evangelista... Como terceira foi honrada, por sua vez, a sé do beatíssimo apostolo Pedro em Antioquia, porque ali esteve antes de ir para Roma e ali apareceu pela primeira vez o nome de cristãos para “designar” o novo povo.

Segundo Ratzinger, houve ao menos outras três razões, graças às quais, as Igrejas de todo orbe atribuíram a Roma um primado especial e que estava, portanto, acima do primado de Antioquia e de Alexandria. Vale citar:<sup>343</sup>

1. Nos séculos IV e V, corria a opinião generalizada de que Roma se mantivera livre de heresias e que era o lugar onde a tradição conservara a sua integridade e que, por isso, ela podia ser apontada como a defensora da fé e como critério para saber onde encontrar a tradição mais legítima.

2. Alimentava-se também o pensamento de que Roma fora a sede dos apóstolos Pedro e Paulo e de que ela possuía uma tradição apostólica particularmente forte, a ponto de ser considerada como *Sedes Apostolica* por excelência. Mas isto não significa ainda que ao bispo de Roma tivesse sido atribuída uma função diferente da dos demais bispos. Considerando as coisas sob este ponto de vista, devemos ressaltar que a prioridade não estava propriamente ligada ao bispo, mas sim, à *ecclesia* de Roma. É esta *ecclesia* que tem um significado especial para todas as demais Igrejas locais e para toda a Igreja una.

3. Faz realmente pensar que a posição privilegiada da Igreja de Roma não se baseie na sucessão de Pedro, como chefe da comunidade, mas que esta sucessão tenha sido tão natural como aquela de Jerusalém. A permanência de Pedro em Roma, significava para a Igreja primitiva, a passagem definitiva da Igreja dos judeus para a Igreja dos gentios, ou seja, à *ecclesia ex gentibus*. Assim sendo, Roma é para o cristianismo incipiente, simultaneamente a representação e a realidade do *orbe*, assim como Jerusalém o fora para o mundo israelita. O fracasso da experiência judaico-cristã, sobretudo após o martírio de Tiago e a ida aos pagãos, motivaram a transferência do centro, que até então fora Jerusalém, para Roma. [...] Pelos Atos ficou claro como o “primeiramente aos judeus”, e que também dizia respeito a Paulo, provocou um novo impulso na abertura missionária da Igreja, tanto é que Paulo começou a locomover-se de uma cidade para outra. Os atos dos apóstolos, ou digamos, a história dos apóstolos propriamente termina em Roma onde eles fazem um apelo aos judeus: “ficai, pois,

<sup>343</sup> RATZINGER, J. *O novo povo de Deus*, p. 125.

sabendo que aos gentios é enviada esta salvação de Deus; e eles a ouvirão” (At 27,28). Entre os pagãos de Roma, o evangelho continua sem proibição. Chegando a Roma e já se tendo comunicado com os pagãos, a história dos apóstolos chega ao seu fim, pois, tudo quanto eles queriam eles já haviam conseguido comunicar.

Ratzinger salienta que nesse contexto do Concílio de Nicéia surge uma nova teologia. Se no judaísmo (e depois no mundo judaico-cristão) Jerusalém era central, agora, no cristianismo, Pedro e Paulo são figuras centrais da teologia. Jerusalém não pertencia às Igrejas principais e também não era patriarcado, nem arquidiocese, mas simplesmente sufragânea de Cesaréia. Jerusalém, rapidamente desapareceu da memória eclesial. Por isso, a relação de toda a Igreja com Roma, é bem diversa da relação que existia entre Israel e Jerusalém.

A compreensão da relação da Igreja com Roma será fundamental para compreender o primado romano. Por isso, Ratzinger esclarece:

Jerusalém era efetivamente a síntese de Israel e da sua tradição. Mas, Roma, a “cidade santa”, ao invés, não é a síntese da Igreja, mas a síntese de uma situação do mundo. Portanto, Roma não é a cidade santa da Igreja e nem pode sê-lo, porque a cidade santa da Igreja é o céu (Fl 3,20), isto é, a sua cidade santa é escatológica: Cristo. Haverá uma nova Jerusalém. Roma dá provas de que a Igreja é peregrina e as suas comunidades chamam-se por isso “paróquias”. Esta palavra foi usada a partir de 1Pdr 1,17 e 2,11 para denominar as Igrejas locais. O fato de a Igreja estar “em Roma”, significa que ela, após a destruição de Jerusalém vive em Babilônia, isto é, ela vive no deserto, ou melhor ainda: ela não possui residência fixa neste mundo. É importante observar que a comparação entre Roma e Babilônia (1Pdr 5,13), ao que indica, não proveio do judaísmo pré-cristão, mas que ela é de origem cristã. A Igreja dos gentios está em Roma, mas isto não significa que Roma seja a nova cidade santa. Roma indica apenas para o paradoxo cristão e a própria realidade cristã, que não tem lugar fixo neste mundo. A Igreja está sempre em expectativa. O paradoxo se pode perceber também se considerarmos que Pedro, tanto pode ser “escândalo” como também pode ser “pedra” para a Igreja. Se a comunidade romana ocupa o lugar de Jerusalém, isto quer significar que a Igreja não se encontra mais na expectativa de um reino iminente, mas que ela é o povo de Deus que peregrina sobre a terra.<sup>344</sup>

Aos poucos, vai se consolidando a ideia de que Roma é *prima sedes*, porque representa o *orbe*, que se tornou o próprio campo da Igreja. Com as querelas históricas da gradativa queda do Império Romano do Ocidente e o fortalecimento

<sup>344</sup> RATZINGER, J. *O novo povo de Deus*, pp. 126-127.

de Constantinopla como a “nova Roma”, surge o questionamento sobre a participação de Constantinopla nos direitos de Roma. Este momento foi decisivo para a consolidação do Primado Petrino e Romano, pois Roma não aceita uma possível participação de Constantinopla e começa a desenvolver a teologia sobre Pedro. Esta teologia frisava as limitações das três antigas sedes principais e fazia ressaltar a importância particular de Roma. Em vez do lugar, fala-se mais da pessoa, isto é, da sucessão de Pedro, como critério último.

Interessa também notar a estrutura eclesial desse período e suas sucessivas mudanças. Ratzinger destaca a estrutura sinodal e comunal da Igreja:

Antes de Nicéia, a Igreja era estruturada não apenas de forma “sinodal”, conciliar, mas também “primacial”. Ela contava com três primados, com Roma destacando-se dentre maiores energias da *communio* e da tradição para a Igreja inteira. O primado romano tem, pois, valor normativo para unidade da fé, mas não possui ainda nenhum caráter administrativo e jurídico. *Domnus* de Antioquia teve que pedir uma confirmação aos bispos de Roma e de Alexandria, pois esses representavam a Igreja universal, contudo, note-se que ele não foi escolhido ou nomeado por eles. O aspecto administrativo estava ligado a cada primado e aos sínodos regionais. A unidade da Igreja universal era assegurada por meio da unidade dos primados, sob o primado de Roma e, a partir do século IV, era assegurada por parte do sínodo, ou melhor, por parte do concílio ecumênico.<sup>345</sup>

Pelo que Ratzinger afirma, o aspecto administrativo estava ligado a cada primado, portanto, o bispo de Roma não possuía uma função administrativa não diante de toda a Igreja Universal, mas somente diante das Igrejas da Itália (e de todo o Ocidente), uma vez que os primados de Alexandria e de Antioquia também eram primados regionais. Diante da Igreja Universal, o bispo de Roma possuía um “primado”, mas no sentido de orientador e critério para a unidade. Portanto, o bispo de Roma, além de possuir um primado regional, possuía um “primado” de unidade para toda a Igreja.

Nesse período (século IV), três linhas características de evolução começam a retratar uma nova estrutura eclesial provocando lentamente mudanças que serão decisivas para Igreja. Primeiramente a consolidação da ideia da sucessão de Pedro e, conseqüentemente, a ideia de que a precedência de Roma não é simplesmente uma precedência da *sedes romana*, e sim, uma precedência do bispo de Roma, que possui uma incumbência superior a dos outros bispos. Depois, o sistema de

<sup>345</sup> RATZINGER, J. *O novo povo de Deus*, pp. 127-128.

patriarcado que se desenvolvera, transformando-se em sistema de unidades administrativas. Por fim, o surgimento propriamente dito, das duas estruturas fundamentais, o “episcopado” e o “primado”.

A partir do Concílio de Nicéia encontramos o surgimento daquela estrutura fundamental que vigora até hoje: *primado e episcopado*, salvaguardando as futuras compreensões e diretrizes históricas. Pelo cânon 6 do Concílio, aparecem os primados, posteriormente denominados patriarcados, com poderes administrativos e jurídicos nas suas regiões. Mas também fica definida a realidade de uma nova configuração do episcopado. Ratzinger assim explica:

O episcopado havia, até então, mantido a sua unidade na *communio et fides*, por meio dos liames existentes entre os “primados” e o sínodos regionais. Todavia, não houvera ainda nenhuma tentativa de reunir todo o episcopado, visando a um modo comum de agir. Com a intervenção do imperador, convoca-se, pela vez primeira, o episcopado ecumênico, tornando-o, desta maneira, preparado a tomar iniciativas que ressoavam no âmbito universal da Igreja. Só a partir de então, começaram a estruturar-se de fato as duas “potências”: “episcopado” e “primado”.<sup>346</sup>

Sobre a situação do episcopado, é possível compreender que antes mesmo de Constantino e do Concílio de Nicéia, tenha havido uma “colegialidade” universal dos bispos, tal como a entendeu o Concílio Vaticano II. Mas a questão foi tomando outra forma, pela disputa entre Roma e Constantinopla.<sup>347</sup> Estas duas sedes disputaram o governo central da Igreja e relegaram o episcopado a um segundo plano. O tema do primado foi assumindo uma importância jurídica e teológica e as questões políticas interferiram decisivamente, de tal modo que o problema do primado e episcopado surge primeiramente como problema do primado e patriarcado, ou mais concretamente ainda, como um problema entre Roma e Constantinopla. É um problema que diz respeito a um governo central e que assume toda a responsabilidade a fim de conservar a unidade e a pureza da fé, mas que culminou no grande cisma no ano de 1054.<sup>348</sup>

<sup>346</sup> RATZINGER, J. *O novo povo de Deus*, pp. 128-129.

<sup>347</sup> Esta disputa foi debatida sobretudo a partir do século V. O cânon 28 do concílio de Calcedônia rejeita o aparecimento de um novo patriarcado, o de Constantinopla. Portanto, pode-se notar já uma divisão quanto à concepção de hierarquia eclesiástica (ou do direito eclesiástico).

<sup>348</sup> Roma e Constantinopla, em sua constante luta pelo primado, sobretudo com Fócio, marcou profundamente a realidade e configuração da Igreja. Trata-se de um problema que necessita de muito diálogo e de uma nova estrutura de governo para uma reconciliação. A dimensão do problema é narrada por um autor do século XII, Anselmo de Havelberg, o qual soube exprimi-lo com muita clareza e convicção em seus diálogos com Nicetas de Nicomédia. Um dos diálogos é

### 3.4.2. Da Idade Média ao Vaticano I

O segundo milênio foi marcado pelo distanciamento entre Ocidente e Oriente, entre Papa (Patriarca do Ocidente) e Patriarcas do Oriente, entre Primado e Episcopado no Ocidente. A Igreja de Roma assume cada vez mais importância tanto política quanto eclesial. Sua posição ia mais além à medida que pudesse deduzir mais do primado petrino. Nenhuma Igreja principal do Oriente pôde reivindicar uma posição semelhante em seus territórios, favorecendo sempre mais o fortalecimento de Roma. Assim, a divergência entre Roma e o Oriente cresceu muito nos séculos que separam a Idade Antiga da Idade Média, pois

Roma tornou-se cada vez menos capaz de fazer uma distinção entre a sua missão eclesiástico-universal e a sua posição peculiar, como resultado histórico que surgira no Ocidente latino. O Ocidente tinha uma consciência de si mesmo. O Oriente também. Mas este tipo de consciência conduziu a

---

registrado por Ratzinger e, pela sua importância, citamos aqui: “Roma, a sede preeminente do Império, recebeu o primado e é por isso que ela se chama ‘prima sedis’. Em caso de acontecerem divergências eclesiásticas em qualquer parte, dever-se-á recorrer a Roma e lá se há de julgar e decidir, mesmo em caso de ainda não existirem normas consolidadas. O bispo de Roma, todavia, não deve ser chamado de príncipe entre os outros bispos, ou sumo pontífice, ou por outro nome qualquer, mas simplesmente: bispo da primeira sede... Contudo, a Igreja de Roma, à qual não negamos o primado entre todas as Igrejas irmãs e à qual reconhecemos também como possuidora do primeiro lugar de honra quando assume a presidência do concílio geral, separou-se de nós por causa da sua precedência, arrogando-se o direito de monarquia, o que vai contra a sua competência e provocando assim, a separação entre as Igrejas do Oriente e as Igrejas do Ocidente, como se já não bastasse a divisão por parte do império... Nós, certamente, fazemos parte de uma só realidade, juntamente com a Igreja de Roma e estamos unidos na mesma fé católica. Mas como poderemos, neste campo, em que não celebramos nenhum concílio com ela, aceitar os seus decretos, elaborados sem a nossa participação e sem o nosso conhecimento? Quando o bispo de Roma, assentado em seu trono de glória, braveja contra nós e tenta descarregar sobre nós as suas ordens, sem dar ouvidos aos nossos conselhos e decidindo por sua conta e contra nós, eu pergunto: que tipo de fraternidade, ou ao menos, que tipo de paternidade é este? Quem se mostrará capaz de suportar coisas como essas? Melhor seria chamar-nos de velhos escravos e não de filhos da Igreja. Se isto acontecesse poderíamos dizer que a Igreja de Roma usa sozinha a liberdade a seu bel-prazer, criando leis para todos os demais, ao passo que ela se conserva na imunidade. Se assim sucedesse, seríamos obrigados a considerá-la, não mais como a mãe bondosa, mas como rígida áspera dona de escravos. Para que ainda haveríamos de buscar o conhecimento da Escritura? Para que continuar o esforço teológico? Que importância ainda poderiam ter os estudos científicos? Ainda poderia ter alguma importância se ainda continuássemos a ter em alta consideração o espírito dos sábios da Grécia? Se considerássemos apenas a autoridade vigente do bispo de Roma, que segundo as tuas palavras, está acima de todas as demais, todo o restante perderia o seu sentido. Se as coisas forem assim, que ele seja bispo sozinho, que ele continue sendo o único mestre, que ele seja o único educador; mas que ele assuma também sozinho, como bom pastor, a plena responsabilidade diante de Deus, em nome de todos quantos ele acha que lhe são confiados. Mas se ele quiser ter colaboradores na vinha do Senhor, e ainda que ele se glorie de sua posição, não despreze os seus irmãos. Que ele tenha consciência de que a verdade de Cristo não quis jamais permitir a escravidão e sim, a liberdade no seio da mãe Igreja.” (Cf. RATZINGER, J. *O novo povo de Deus*, pp. 129-130).

rumos diferentes e, portanto, não se tornou possível uma compreensão recíproca. Provocou, isto sim, uma dupla interpretação extremista a respeito da história da Igreja primitiva. Havia, portanto, uma divergência quanto à interpretação e quanto à compreensão da história e havia também um ponto de vista diferente no que se referia à hierarquia eclesiástica. Daí, como consequência inevitável, resultou também a ruptura no plano político-eclesiástico.<sup>349</sup>

Com o distanciamento político-eclesiástico, entre a Igreja de Roma e os demais Patriarcados, podemos acompanhar no Ocidente um fortalecimento sempre maior da figura do Papa em relação aos Bispos, da Igreja Universal em detrimento da Igreja Local. Entre os muitos fatores que mais influência exerceu no Ocidente, Ratzinger aponta três de especial importância: a perda da África cristã para o Islã; a transformação havida na concepção sobre o patriarcado e a mudança concreta do patriarca para o cardinalato; o surgimento das *ordens mendicantes*, as quais imprimiram também uma nova dinâmica missionária ao Ocidente e contribuíram para uma transformação da estrutura da Igreja local, bem como para o fortalecimento do papado em detrimento da estrutura episcopal. Outros elementos também foram decisivos na questão Primado-Episcopado, mas estes três já são elucidativos do processo de centralização do poder papal e de uma quase ausência da questão da colegialidade no segundo milênio.

Primeiramente, Ratzinger sinaliza que a perda da África cristã, que caiu nas mãos do Islã, trouxe consigo maior centralidade a Igreja de Roma e favoreceu o distanciamento entre Ocidente-Oriente, uma vez que era elo de comunhão e comunicação:

Entre todas as Igrejas que faziam parte do Ocidente, a província eclesiástica africana foi a que mais conservara um grau notável de independência administrativa de Roma. Graças às suas tradições deveras especiais, ela se achava, sob certos aspectos, mais estreitamente ligada à Ásia Menor do que a Roma. A província africana era, efetivamente, um traço de união entre o Ocidente e o Oriente. Ligadas a Roma, estavam as Igrejas da Itália, da Espanha e das Gálias. Daí se pode ver que a mudança não fora apenas superficial. A partir de Constantino, houve também uma grande mudança na política do Ocidente e isto, evidentemente, contribuiu para a crescente valorização do bispo de Roma, pois, com o correr do tempo, este se tornou também o representante político do Ocidente, e depois da queda dos velhos regimes, o bispo de Roma sobressaía-se como a única força capaz de unir o passado e o futuro. A incapacidade política de Bizâncio, que obrigou o papa

<sup>349</sup> RATZINGER, J. *O novo povo de Deus*, pp. 131-132.

a voltar-se para os carolíngios e que fez com que coroasse um imperador ocidental, determinou o fim da antiguidade, a queda do antigo império, e fez com que surgisse um novo mundo, contando com a aliança entre a monarquia carolíngia e o papado. Os usos e costumes da Igreja local de Roma, tornaram-se então instrumentos da unidade do império. Dentro da Igreja do Ocidente, houve um progresso (embora lento) na uniformidade da liturgia baseando-se na de Roma. Daí, para a sujeição completa das Igrejas locais àquela de Roma, havia só um passo a fazer. Desaparece também o emprego do plural: *ecclesiae*. A comunidade da cidade de Roma, engloba assim, todo o “orbe” latino. A “urbis” conseguiu absorver todo o “orbe” ocidental. O Ocidente todo, tornou-se, por assim dizer, uma única comunidade local, perdendo, portanto, sempre mais a antiga estrutura de unidade na pluralidade, tanto que essa pluralidade, com o tempo, tornou-se algo simplesmente incompreensível e inadmissível.<sup>350</sup>

A Igreja do Norte da África foi, nos primeiros séculos do cristianismo, uma Igreja viva, com uma tradição própria, que equilibrava a tensão Ocidente-Oriente, Papa-Bispos. Sua adesão ao islamismo a partir do século VIII promoveu o centralismo e uniformidade. Tornou mais rápido a transformação valorativa do patriarcado no Ocidente. O fato do Ocidente se tornar como que uma *Igreja Local* foi decisivo para o processo de subordinação das Igrejas Particulares à Igreja de Roma, bem como a absorção da pluralidade na uniformidade (sobretudo litúrgica e jurídica). O exemplo mais claro desse processo histórico é a transformação havida na concepção sobre o patriarcado e a mudança concreta do patriarca para o cardinalato, que Ratzinger esclarece:

O cardinalato é uma instituição proveniente da cidade de Roma. Ele é conferido, inicialmente, aos diáconos, aos párocos de Roma e aos bispos da província eclesiástica de Roma. O patriarcado, por sua vez, é uma instituição do âmbito da Igreja universal. Ele distingue os bispos das Igrejas principais, a princípio chamados de “primados”, os quais eram considerados como os grandes esteios da unidade da Igreja. O cardinalato aparece sempre mais como um ofício do âmbito da Igreja universal (pelo próprio fato de a Igreja da cidade de Roma, identificar-se com a Igreja universal). O patriarcado passa a ser um título honorífico, concedido por Roma. Enfim, no século XIII, o cardeal passa a ocupar uma posição superior à do patriarca, tanto que a nomeação de um cardeal que antes fora patriarca, indica promoção. A igreja de Roma concede agora uma dignidade superior à daquela que era desempenhada como serviço prestado à Igreja universal. Finalmente ainda, difundiu-se a ideia de que os cardeais eram os verdadeiros sucessores dos apóstolos e achava-se ainda que esses teriam sido cardeais, antes de serem bispos. Com esta teoria, surgida no fim da Idade Média, pode-se reconhecer

<sup>350</sup> RATZINGER, J. *O novo povo de Deus*, p. 132.

a diferença de interpretação do Ocidente e de Bizâncio, pois aí, achava-se que os verdadeiros sucessores dos apóstolos eram os patriarcas.<sup>351</sup>

Um terceiro e decisivo acontecimento para o fortalecimento do primado em detrimento do episcopado pode ser identificado no surgimento das chamadas *ordens mendicantes*.<sup>352</sup> Elas inauguram uma nova dinâmica pastoral destoante da estrutura episcopal, recorrendo diretamente ao Papa, delegando a ele sempre mais poderes e autoridade, contribuindo para que o primado pontifício se manifestasse concretamente. Isso se dá, sobretudo no século XIV, na disputa cultural entre as duas ordens mendicantes, franciscanos e dominicanos, e o clero secular.<sup>353</sup>

Ratzinger sinaliza a renovação da estrutura missionária da Igreja realizada pelas ordens mendicantes, as quais também contribuíram para uma transformação da estrutura da Igreja local, que se tornara cada vez mais ligada ao feudalismo. Na Igreja nascente eram os apóstolos que manifestavam a força vital do evangelho, agora era preciso manifestá-la também, muito embora sob outras formas. O Evangelho é sempre o critério de renovação eclesial, a força vital das novas formas de ser no mundo. Mas a contribuição das ordens não se encerra nessa questão. Tratava-se um intenso debate acerca da doutrina do primado e conciliarismo.

Historicamente, o Oriente conhece os monges como homens de vida carismática e que, habitualmente, não têm a ordem do presbiterato, e o presbítero como homem que está à frente de uma comunidade e, portanto, como homem que está ligado à estrutura episcopal. Com o surgimento das ordens mendicantes, aconteceu algo de novo no Ocidente. Uma nova dinâmica e estrutura.

Surgiram as comunidades de sacerdotes que quiseram viver a vida monástica, mas evidentemente como presbíteros. Isto não significava apenas que a vida carismática e a missão eclesial se conjugavam em uma nova forma, mas trouxe também um novo método pastoral que não se engajava na estrutura episcopal. Quando entram em discussão com os bispos, os monges recorrem diretamente ao papa, pois ele é responsável por todos os demais, inclusive pelos bispos.<sup>354</sup>

<sup>351</sup> RATZINGER, J. *O novo povo de Deus*, p. 133.

<sup>352</sup> Ratzinger dedicou todo um estudo ao problema, intitulado “A influência das ordens mendicantes no desenvolvimento da doutrina sobre o primado” (*O novo povo de Deus*, pp. 51-74). Aqui, pela brevidade e delimitação do texto, apontaremos tão somente o necessário para compreender a influência das *ordens mendicantes* na questão Primado-Episcopado.

<sup>353</sup> Cf. RATZINGER, J. *O novo povo de Deus*, p. 52.

<sup>354</sup> RATZINGER, J. *O novo povo de Deus*, p. 134.

Ratzinger explica que a atividade das ordens mendicantes que não era territorialmente delimitada, significa uma intromissão indevida na pastoral paroquial local e que, sob muitos aspectos, nada mais fazia do que perturbar a ordem. Esse tipo de atividade, significava um ataque direto ao direito hierárquico do pároco e implicitamente um ataque ao direito hierárquico do bispo ordinário, pois as Ordens mendicantes transgrediam os direitos territoriais do próprio bispo. O monge mendicante não tem mais nenhum centro local e também não tem mais nenhum convento residencial ao qual está ligado. Para o monge mendicante existe apenas um centro pessoal, sempre visível na pessoa do *minister generalis*, o qual só devia obediência ao papa.

Esse *minister*, segundo Ratzinger, tornou-se o modelo para o Estado moderno, centralizador, que substituiu o Estado medieval feudal, colaborando para o fim do sistema vigente na Idade Média. Assim,

A centralização que se efetuou antes de tudo, dentro das próprias ordens religiosas, foi, logo em seguida, adotada em toda a Igreja e foi precisamente a partir de então, e só a partir de então, que a Igreja foi sendo encarada como um Estado moderno e centralizado. Assim o primado também foi, de algum modo, atingido, mas não em sua essência. O primado, a partir de então, foi encarado no sentido do moderno centralismo de estado.<sup>355</sup>

Assim, as ordens influenciaram mais na doutrina do primado, concedendo centralidade e autoridade sempre maior, em detrimento da estrutura episcopal, pois “as ordens mendicantes tornaram-se os defensores do poder papal. Pela primeira vez houve então uma preocupação de desenvolver teologicamente uma doutrina completa do primado”.<sup>356</sup>

O clero secular, na disputa com as ordens mendicantes na questão sobre o primado, desenvolveu uma teologia favorável ao conciliarismo. Ratzinger chama a atenção para o fato que, no Ocidente, o episcopado jamais deixou de formar uma força autônoma na Igreja desse mesmo ocidente. Com a oposição entre conciliarismo e papalismo, surge o problema do primado e do episcopado, dando origem a uma estrutura que perdurou até o concílio Vaticano I. Para conhecer

<sup>355</sup> RATZINGER, J. *O novo povo de Deus*, p. 57.

<sup>356</sup> RATZINGER, J. *O novo povo de Deus*, p. 61. Inicialmente, destacam-se Tomás de York e São Boaventura nesse processo de reestruturação da doutrina do primado, pois esta ainda era imatura. Ratzinger desenvolve a teoria do papalismo e linhas fundamentais da teologia sobre o primado de Boaventura na obra citada, pp. 61-70.

corretamente a situação histórica de então, bastaria estudar os decretos *Haec sancta* e *Frequens* do concílio da Constança, decretos que, aliás, foram discutidos no Vaticano II.<sup>357</sup>

O Concílio de Florença promulgou em 6 de julho de 1439 a bula de união *Laetentur Coeli et exultet terra* (DZ 1300-1308), que pôs provisoriamente fim ao cisma do Oriente, e condenou o conciliarismo, confirmando a doutrina da autoridade suprema do Papa sobre a Igreja. Em 4 de setembro de 1439, Eugênio IV definiu solenemente,

que a Santa Sé Apostólica e o Romano Pontífice têm primazia sobre todo o universo; que o mesmo Romano Pontífice é o sucessor do bem-aventurado Pedro, Príncipe dos Apóstolos, é autêntico Vigário de Cristo, chefe de toda a

<sup>357</sup> O Concílio de Constança (1414-1418) está entre os 21 Concílios ecumênicos da Igreja, mas seu decreto *Haec Sancta*, de 6 de abril de 1415, é considerado “herético”, por afirmar a supremacia do Concílio sobre o Romano Pontífice. Em Constança, o *Haec Sancta* teve sua aplicação no decreto *Frequens*, de 9 de outubro de 1417, que convocava um Concílio para cinco anos mais tarde, o seguinte após outros sete anos, e depois um a cada dez anos. Com isso se atribuía de fato ao Concílio a função de órgão colegiado permanente junto ao Papa, mas que na realidade lhe era superior. Martinho V, eleito Papa em Constança em 1417, na bula *Inter cunctas*, de 22 de fevereiro 1418, reconheceu a ecumenicidade do Concílio de Constança e tudo o que este havia decidido, embora com uma fórmula vaga e restritiva: “*in favorem fidei et salutem animarum*” [em tudo que for a favor da fé e da salvação das almas] (Cf. DZ 1248). Não sabemos se o Papa concordava, pelo menos em parte, com as teorias conciliaristas, ou se foi forçado a esta atitude pela pressão dos cardeais que o tinham elegido. Mas o fato é que ele não repudiou o *Haec Sancta*, antes aplicou com rigor o decreto *Frequens*, fixando a data de um novo Concílio geral, que se realizou em Pavia-Siena (1423-1424), e designando a cidade de Basileia como sede da seguinte assembleia conciliar. No entanto, como ele morreu em 21 de fevereiro de 1431, esse segundo Concílio foi aberto pelo seu sucessor, eleito Papa em 3 de março de 1431 com o nome de Eugênio IV (cf. introdução ao concílio de Florença, DZ p. 356 referente aos números 1300-1308). Já na abertura do Concílio de Basileia, explodiu a oposição entre os fiéis ao Papado e os partidários das teorias conciliaristas, que constituíam a maioria dos Padres conciliares. Em uma primeira etapa, Eugênio IV retirou sua aprovação aos Padres sinodais de Basileia. Depois, cedendo a pressões políticas e eclesíásticas, recuou, e com a bula *Duduum Sacrum*, de 15 de dezembro de 1433, revogou o ato de dissolução do Concílio já decretado, ratificando os documentos que havia emitido até aquele momento, e, portanto, também o *Haec Sancta*, que os Padres de Basileia proclamavam como a sua carta magna. Quando o Papa percebeu que eles não se deteriam nas suas reivindicações, desautorou novamente o trabalho do Concílio, transferindo-o para Ferrara (1438), Florença (1439), e depois Roma (1443). A transferência, no entanto, foi rejeitada pela maioria dos Padres conciliares, que permaneceram em Basileia, continuando os trabalhos. Abriu-se nessa altura aquilo que entrou para a História como o pequeno Cisma do Ocidente (1439-1449), para distingui-lo do Grande (1378-1417) que o havia precedido. O Concílio de Basileia depôs Eugênio IV como herege e elegeu o Duque de Sabóia, Amadeu VIII, como antipapa sob o nome de Félix V. De Florença, para onde o Concílio havia sido transferido, Eugênio IV lançou a excomunhão sobre o antipapa e os Padres cismáticos de Basileia. A Cristandade ficou mais uma vez dividida, mas se na época do Grande Cisma os teólogos conciliaristas haviam prevalecido, nesta fase o Papa foi apoiado por um grande teólogo, o dominicano espanhol Juan de Torquemada (1388-1468), que não deve ser confundido com o Inquisidor do mesmo nome. Torquemada, distinguido por Eugênio IV com o título de Defensor da Fé, é autor de uma *Summa de Ecclesia*, na qual afirma com vigor o primado do Papa e a sua infalibilidade, e dissipa com grande precisão os mal-entendidos conciliaristas criados no século XIV, com base na hipótese de um Papa herege. Segundo o teólogo espanhol, é concretamente possível dar-se o caso de um Papa herege, mas a solução do problema não deve ser procurada de forma alguma no conciliarismo, que nega a supremacia papal.

Igreja, pai e mestre de todos os cristãos; 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 está consignado nos atos dos Concílios ecumênicos e dos cânones sagrados (DZ 1307).

Sobre as questões acerca do conciliarismo, Ratzinger afirma que só o concílio de Basileia, com o decreto *Sacrosancta*, declarou como *verdade de fé* as proposições de Constança, que defendia a superioridade do concílio em relação ao papa. O decreto do concílio de Constança não é por assim dizer um dogma sem objetivos. *Haec santa* é, ao invés, uma medida de emergência diante de uma situação excepcional. Constança não formulou nenhum dogma conciliarista, mas simplesmente procurou reformar e unir a Igreja que se achava dividida em três disciplinas papais. O direito eclesiástico de emergência que fora aplicado e que tinha sido admitido teoricamente pelas reflexões canonistas da Idade Média. Mas foi a partir de então que esse direito tomou forma concreta na Igreja. De certa forma, pode-se dizer que Constança preparou as definições do Vaticano I, sobretudo porque “não pode haver uma oposição entre o concílio e o papa”.<sup>358</sup>

O Concílio Vaticano I ficou conhecido na história, sobretudo pela definição dogmática da infalibilidade do papa. De fato foi uma questão importante, mas dentro do seu conjunto, na Constituição Dogmática *Pastor aeternus*, de 1870. Analisando este grande evento conciliar, Ratzinger faz uma prudente observação sobre a questão do primado e episcopado:

Por muito tempo este texto foi considerado como uma vitória unânime dos homens da cúria papal e que se mostrou muito forte através dos séculos. Mas há algum tempo, cresce a convicção de que esta não foi uma vitória dos “ultramontanos”, mas dos homens do “terceiro partido” que não reforça nem o papalismo nem o episcopalismo, mas cria simplesmente uma “terceira posição”, a qual não admite que o papa faça as vezes do episcopado e também não admite que o episcopado seja encarado como simples instrumento do papado. Houve poucas tendências heréticas na interpretação

<sup>358</sup> RATZINGER, J. *O novo povo de Deus*, p. 143. Vale frisar que o Concílio de Constança estava demasiadamente ligada aos problemas específicos da alta Idade Média, problemas que dependiam de todo o contexto histórico do Ocidente. As teses de João Wyclif e seu defensor João Hus, condenadas neste Concílio tinham causado grande repercussão na Europa, assim como os cismas de papas, a disputa entre as ordens mendicantes e o clero secular, problemas sociais, crise econômica, etc. Segundo Ratzinger, a aprovação da tese conciliarista que subordinava o papa ao concílio deve ser lida no espírito próprio do século XV. Ratzinger faz memória da análise prudente e correta de Hubert Jedin que afirma: “Se na história dos concílios o conciliarismo foi apenas um episódio, ele não devia e nem podia ser apenas um episódio na eclesiologia” (cf. RATZINGER, J. *O novo povo de Deus*, p. 135).

do texto do concílio. Naturalmente menos do que com referência à questão do episcopado.<sup>359</sup>

Ao tratar teologicamente da *Teologia Conciliar*<sup>360</sup>, Ratzinger esclarece estas duas grandes tendências condenadas pelo Vaticano I, tanto o episcopalismo (conciliarismo) quanto o papalismo:

1. O conciliarismo, muito difuso na Alta Idade Média e que reapareceu na época do absolutismo, o qual estava sempre ligado ao pensamento nacionalista, chamou-se na França de galicanismo e na Alemanha foi designado por febronianismo. O conciliarismo afirma, pois, que o concílio é superior ao papa. O concílio seria a instância suprema da Igreja e, portanto, também o papa lhe deveria estar sujeito.
2. Em segundo lugar citemos o chamado papalismo ou curialismo, que teve grande importância desde o aparecimento das ordens mendicantes, na Idade Média e também na época da restauração da Igreja. O papalismo dizia que os bispos recebem a sua jurisdição apenas do papa e que não representam nenhuma instituição própria dentro da igreja e além do papado.<sup>361</sup>

O Vaticano I, portanto, não acolheu nenhuma destas duas teorias, pois declarou que o papa, pessoalmente, pode falar infalivelmente e que neste caso não está sujeito às censuras dos bispos reunidos em concílio, mas declarou também que os bispos não são meros administradores eclesiásticos que receberam seu múnus do papa, mas que também o episcopado é de direito divino. Assim, Ratzinger conclui que “o Vaticano I ensinou que o papa não pode extinguir o episcopado, pois faz parte da sucessão do colégio apostólico e da estrutura básica da Igreja, instituída por Cristo”.<sup>362</sup>

Ratzinger também observa que o texto do Vaticano I refere-se com muita frequência à tradição da Igreja universal e também aos concílios ecumênicos. O Vaticano I quer ser aceito “segundo a fé antiga e constante da Igreja universal” (DZ 3052), à semelhança dos demais concílios e dos santos cânones (DZ 3059). “Desta forma ratificar-se-á a práxis da Igreja” (DZ 3065). Isto quer dizer que o Vaticano I toma a tradição antiga e os demais concílios como critério de interpretação. Esse critério de hermenêutica da continuidade é explicado por Ratzinger:

<sup>359</sup> RATZINGER, J. *O novo povo de Deus*, p. 136.

<sup>360</sup> Conferir o artigo de Ratzinger “Teologia Conciliar”, na obra *O novo povo de Deus*, pp. 143-162.

<sup>361</sup> RATZINGER, J. *O novo povo de Deus*, p. 159.

<sup>362</sup> RATZINGER, J. *O novo povo de Deus*, p. 159.

Na Sagrada Escritura existe o processo da *re-leitura*, isto é, reinterpretem-se textos antigos à luz de uma situação nova e desta forma o passado é revestido por uma roupagem nova, mas também o novo continua, assim, ligado à unidade do passado, assim também os dogmas e as proposições dos concílios não são coisas isoladas, mas dentro do processo da *re-leitura* e no âmbito história dos dogmas e são interpretados à luz da unidade que pode ser constatada na história da fé. Assim é que surge um novo texto em unidade com o texto precedente, do mesmo modo como este se torna atual e mais transparente por meio do texto novo.<sup>363</sup>

Essas considerações são simplesmente indispensáveis para podermos compreender bem o alcance do Vaticano I e válidas também para o Concílio Vaticano II e a correspondente doutrina sobre a colegialidade, pois já fica demonstrado que a colegialidade dos bispos e o poder do papa não são dois princípios que se opõem ou se excluem mutuamente, mas como dois princípios complementares e intimamente relacionados com as vistas voltadas para a mesma unidade, para a comunhão.

### 3.5 – O Primado de Pedro e o estado atual da questão

A reflexão teológica de Ratzinger sobre o Primado Pontifício caminha pelo discernimento entre o essencial e o mutável.<sup>364</sup> O essencial está na origem, no

<sup>363</sup> RATZINGER, J. *O novo povo de Deus*, p. 137. Nessa perspectiva de re-leitura, Ratzinger apresenta uma interpretação exemplar, consideremos o texto tirado da carta do papa Gregório Magno ao patriarca Eulógio de Alexandria, citado na Cons. Dog. *Pastor Aeternum* (DZ 3061): “Vossa Beatitude usa essa expressão: ‘Como Vós me haveis ordenado’. Rogo-vos que vos abstenhais de usar esta expressão, pois bem sei quem sou eu pessoalmente e quem sois Vós. Pela sede episcopal que ocupais, sois meu irmão e pela santidade que tendes, sois meu pai. Não tenho, portanto, nenhuma ordem para vos dar. Preocupe-me apenas em dizer aquilo que me pareceu útil. Não creio que Vossa Beatitude tenha guardado na mente aquilo que eu quis imprimir na vossa memória. Eu apenas dissera que nem Vós, nem qualquer outra pessoa que seja, deve escrever coisas assim. Mas eis que no cabeçalho da Vossa carta, encontro aquele título pomposo que já tive ocasião de recuar. Na Vossa carta demonstrastes querer dirigir-vos a mim como papa da Igreja universal. Suplico a Vossa Santidade que jamais repitais coisas deste gênero, pois subtraístes algo que convinha a Vossa Beatitude para atribuí-lo, de modo absurdo, a outra pessoa. Não tenho o mínimo desejo de esmerar-me nas minhas palavras, mas na conduta de minha vida. Não posso aceitar qualquer dignidade quando sei que isto há de diminuir a dignidade dos meus irmãos. Minha honra é igual àquela da Igreja universal. Minha honra consiste no contínuo respeito que nutro pelos meus irmãos. Sinto-me realmente honrado quando sei que nenhum dos demais está privado da honra a que faz jus. Mas quando Vossa Santidade me chama de papa universal, estais subtraindo algo de vós mesmo, querendo atribuir a mim o universal. Isto não está certo. Portanto, faço votos que não sejam mais empregadas palavras que inflam a vaidade e que ferem o amor...” (cf. Gregório I, *Ep. Ad Eulogium Alexandrinum*, In.: RATZINGER, J. *O novo povo de Deus*, p. 137).

<sup>364</sup> A questão do primado foi abordada por Ratzinger também após sua eleição como pontífice. A posição do Papa Bento XVI acerca do primado papal pode ser compreendida a partir dos temas que ele mais abordou durante o exercício do ministério: o peso da responsabilidade; o sucessor de

direito divino, que não pode confundir-se ou reduzir-se às formas de exercício constatadas historicamente (mutável), sobretudo na Idade Média e Moderna. Primeiro compreende que o papado é essencial à unidade da Igreja, depois (como consequência) esclarece que o essencial do primado é a unidade. Não obstante, continua a ser para toda a Igreja uma das principais questões:

A questão do Primado de Pedro e de sua continuidade nos bispos de Roma é certamente o ponto mais crucial da disputa ecumênica. Mesmo dentro da Igreja Católica, o Primado de Pedro tem sido visto muitas vezes como pedra de tropeço, desde a disputa medieval entre o Império e o Papado, passando pelo movimento em favor de uma Igreja estatal, dos inícios da época moderna, e pelas tendências de separação de Roma do século XIX, até a atual a onda de protestos contra a função diretiva do Papa e a forma de exercê-la.<sup>365</sup>

Para a fé católica, o primado pontifício é elemento essencial da unidade da Igreja, que remonta ao próprio Jesus Cristo e foi desenvolvido com fidelidade no interior da Igreja: “o primado romano não é uma invenção dos papas, mas um elemento essencial da unidade da Igreja, que remonta ao próprio Senhor e foi desenvolvido com fidelidade no interior da Igreja em formação”.<sup>366</sup> A unidade da Igreja não é apenas uma grandeza administrativa, mas, sobretudo, teológica. Jesus Cristo estabelece na Igreja o fundamento, o centro e princípio eficiente da unidade: uma só cabeça visível suprema. Assim se dá principalmente garantia à

Pedro; o serviço à Tradição; o serviço à unidade; o Papa e o ecumenismo; a solicitude por todas as Igrejas; petrino e mariano; a renúncia e o Papa emérito. Bento XVI, desde sua eleição sinaliza a compreensão de ser alguém frágil e débil, constantemente necessitado de purificação e conversão: “E agora, neste momento, eu, frágil servo de Deus, devo assumir esta tarefa inaudita, que realmente supera qualquer capacidade humana. Como posso fazer isto? Como serei capaz de fazê-lo? [...] Não devo carregar sozinho o que na realidade nunca poderia carregar sozinho” (Homilia pelo início do Ministério Petrino, 24 de abril de 2005); “[...] um sentido de inaptidão e de humana perturbação pela responsabilidade que ontem me foi confiada, como Sucessor do Apóstolo Pedro nesta Sede de Roma, diante da Igreja universal” (Homilia na Capela Sistina, 20 de abril de 2005). Em encontro próximo à eleição, afirmou: “No início do meu caminho num ministério no qual jamais tinha pensado e para o qual não me sentia adequado, [...]. Quando, lentamente, o andamento das votações me fez compreender que, por assim dizer, a guilhotina teria caído sobre mim, comecei a ter vertigens. Estava convencido de que tinha desempenhado a obra de toda uma vida e de poder transcorrer os meus últimos dias em tranquilidade. Com profunda convicção disse ao Senhor: não me faças isto! Dispões de pessoas mais jovens e melhores, que podem enfrentar esta grande tarefa com outro impulso e vigor. [...] As vias do Senhor não são confortáveis, mas nós não somos criados para o conforto, mas para as coisas grandes, para o bem. Assim, no final mais não pude fazer do que dizer sim. Confio no Senhor, [...]. Peço a vossa indulgência se cometer erros como todos os homens, ou se algo do que o Papa deve dizer e fazer segundo a própria consciência e segundo a consciência da Igreja não é compreendido” (Discurso aos peregrinos alemães, 25 de abril de 2005). Os pronunciamentos do Papa Bento XVI podem ser conferidos no site da Santa Sé e podem ser conferidos em [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/index\\_po.htm](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/index_po.htm).

<sup>365</sup> RATZINGER, J. *Compreender a Igreja hoje*, p. 27.

<sup>366</sup> RATZINGER, J. *Compreender a Igreja hoje*, p. 39.

continuidade da Igreja. E, ao mesmo tempo, desta forma se garante também e se apresenta a unidade da Igreja em cada geração.

A Igreja precisa do serviço do papa para que dentro da pluralidade legítima haja unidade, e que essa se torne sinal e sacramento de unidade para o mundo. Jesus Cristo em Pedro “instituiu o perpétuo e visível fundamento da unidade da fé e comunhão” (LG 18), e que o Papa, Sucessor de Pedro, “é o perpétuo e visível princípio e fundamento da unidade, quer dos Bispos quer da multidão dos fiéis” (LG 23).

O essencial do ministério petrino consiste no serviço à unidade da Igreja: “Tu és Pedro, e sobre esta Pedra edificarei a minha Igreja” (Mt 16, 18). A esta promessa do Senhor fazem eco estas outras reconfortantes palavras suas: “Eu roguei por ti (Simão), para que a tua fé não desfaleça. E tu, uma vez convertido, confirma os teus irmãos” (Lc 22, 32). “Apascenta os meus cordeiros... Apascenta as minhas ovelhas” (Jo 21, 15-17). O *essencialmente petrino*, em geral, de todos os sucessores de Pedro é a confirmação na unidade da fé. Mas há no ministério petrino algo de mutável, isto é, algumas formas históricas que poderiam se abrir a novas situações, exigindo discernimento entre os elementos que pertencem efetivamente ao dado da Revelação e aqueles que são configurações históricas, fruto de uma cultura, de uma época.

Após o Concílio Vaticano II já deslumbramos um novo modo de ser do primado. Mas busca-se, desde então, encontrar modos práticos do exercício do primado papal que sejam aceitáveis também para os cristãos não católicos. A Encíclica *Ut unum sint* de João Paulo II (1995), dedicada ao “empenho ecumênico” dos católicos nas suas relações com os outros cristãos que se acham em comunhão verdadeira, mas imperfeita, com a Igreja católica, solicitou aos pastores e teólogos uma verdadeira reflexão sobre o exercício primacial do papal, “sem renunciar de modo algum ao que é essencial da sua missão, se abra a uma situação nova” (n. 95).<sup>367</sup> Trata-se de uma decisão verdadeiramente histórica, ao

<sup>367</sup> O Conselho Pontifício para a Unidade dos Cristãos acolhe as numerosas respostas e sugestões que surgiram depois da Encíclica. Em 2001, este dicastério examinou na sua Assembleia Plenária um primeiro balanço de tais respostas, num estudo intitulado “O ministério petrino”, publicado depois no boletim oficial do Conselho: *Service d'Information – Information Service*, 2002/ I-II, 29-42. Também apareceu, nas revistas especializadas e obras publicadas, outras observações pessoais de teólogos e personalidades de diversas confissões cristãs. Vale citar “Reforma do Papado. Indispensável para a unidade cristã” (John R. Quinn – publicado no Brasil pela Editora Santuário em 2002) e “Reforma da Cúria Romana” (VV.AA. – publicado no Brasil pela Editora Vozes em 2014), entre outras.

incitar novas formas mediante as quais este ministério possa realizar um serviço de fé e de amor reconhecido por uns e por outros.<sup>368</sup>

O primado pontifício constitui um dos pontos mais candentes do dissentimento das Igrejas e Comunidades cristãs separadas da Igreja católica. A forma como se exerce o primado papal no seio da Igreja católica é um tema seguido muito de perto por todos os cristãos. Por isso é necessário dialogar juntos sobre os modos práticos de exercer o primado papal – mutáveis e históricos – que sejam mais oportunos na nova situação da Igreja no terceiro milênio, sem renunciar naturalmente ao *essencial* – “direito divino” – do seu ministério como sucessor de Pedro.

Ratzinger chama a atenção para dois problemas fundamentais que devem ser perquiridos:

O primeiro pode ser descrito deste modo: existiu realmente um Primado de Pedro? Como dificilmente se pode negar isto, diante dos dados do Novo Testamento, devemos precisar melhor nossa formulação. Que significa propriamente o Primado de Pedro, atestado de múltiplas maneiras no Novo Testamento? Mais difícil e, sob muitos aspectos, mais decisiva é a segunda questão que devemos nos colocar: é realmente possível justificar uma sucessão de Pedro com base no Novo Testamento? Exige-a o Novo Testamento ou a exclui? E se existe esta sucessão, pode Roma legitimar a pretensão de ser o lugar de sua sede?<sup>369</sup>

Nesse sentido, a questão da colegialidade é, certamente, decisiva no processo. Na pergunta sobre a forma do primado, toda e qualquer resposta passa

<sup>368</sup> Ratzinger, enquanto Prefeito da Congregação da Doutrina da Fé, colaborou na promoção um encontro com especialistas para o aprofundamento do conteúdo *teológico* do ministério papal, em 1996 com o tema: “O primado do Sucessor de Pedro”. As suas Atas recolhiam, sob a forma de Apêndice, umas “Considerações” da citada Congregação, publicadas com o conhecimento do Papa: *Il Primato del successore di Pietro. Atti del Simposio Teologico* (1996), Cidade do Vaticano 1998. As “Considerações” foram publicadas à parte em *L'Osservatore Romano*, 31-X-1998. Este Simpósio continuava outro anterior, promovido pela Comissão Pontifícia de Ciências Históricas em 1989, M. Macarrone (dir.), *Il Primato del Vescovo di Roma nel primo millenio. Ricerche e testimonianze*, Cidade do Vaticano 1991. Outra iniciativa importante teve lugar em Maio de 2003, com a celebração de uma reunião de especialistas católicos e ortodoxos, de caráter restrito e acadêmico, organizada e celebrada na sede do Conselho Pontifício para a Unidade dos Cristãos. Os temas que se trataram nesta última reunião são: o fundamento bíblico do primado; o primado nos Padres da Igreja; o papel do Bispo de Roma nos Concílios Ecumênicos; e o magistério do Concílio Vaticano I sobre o primado papal. Pode consultar-se a conferência inaugural e outra intervenção do Cardeal W. Kasper, presidente do Conselho Pontifício para a Unidade dos Cristãos, na revista *Il Regno – Documenti* 13/2003, 441-449. Estas duas reuniões ocuparam-se em proporcionar elementos de clarificação do magistério católico sobre o primado papal, doutrina essa que constitui o pressuposto indispensável para situar o sentido de qualquer sugestão prática acerca do seu exercício.

<sup>369</sup> RATZINGER, J. *Compreender a Igreja hoje*, pp. 27-28.

pela questão da colegialidade. O exercício eficaz da colegialidade episcopal, de maneira que transparecesse que os bispos não só atuam *sub Petro* mas também *cum Petro*, bem como uma reforma da Cúria romana que facilite a relação fluida entre o Papa e os bispos, são passos necessários (inevitáveis) nesse processo. Isto indica que não haverá reforma do papado (enquanto forma histórica) sem passar pelo exercício colegial dos bispos. As Conferências Episcopais e os Sínodos dos bispos são elementos indispensáveis nesse processo. Também cabe repensar a missão dos nuncios no processo das nomeações episcopais. Soma-se a isso uma mais ampla aplicação do princípio da subsidiariedade, distinguindo entre o primado de jurisdição do Bispo de Roma e o fenômeno da centralização.

É indispensável conhecer com profundidade a ideia católica do ministério do sucessor de Pedro na Igreja e, especialmente, o magistério sobre o primado de jurisdição do Romano Pontífice definido no Concílio Vaticano I em 1870. Só a partir de uma identificação adequada da substância dogmática – o “essencial” – do ministério petrino se podem avaliar as formas históricas do seu exercício sem que se produzam equívocos indesejáveis. Trata-se de conhecer bem a articulação entre a essência do ministério papal por “direito divino”, a sua formulação dogmática irrenunciável – mesmo expressa necessariamente em alguma linguagem e conceitos determinados – e as formas históricas do seu exercício.

Segundo a definição dogmática do Concílio Vaticano I de 1870,<sup>370</sup> em síntese, o Romano Pontífice possui, como Supremo Pastor e Doutor da Igreja, o poder de jurisdição supremo, pleno e universal, ordinário e imediato, sobre todos e cada um dos pastores e fiéis; e o seu magistério goza do carisma da infalibilidade quando ensina sob determinadas condições (definição *ex cathedra*).<sup>371</sup> De maneira que o Romano Pontífice não se acha condicionado no exercício dessa autoridade por nenhuma outra instância eclesiástica ou civil. Com

<sup>370</sup> Cf. Const. Dogmática *Pastor Aeternus*, cap. III.

<sup>371</sup> A infalibilidade papal não legitima o centralismo, o papalismo. O contrário também é válido, a negação da infalibilidade não é pressuposto para a necessária descentralização ou reforma do papado. Ratzinger colaborou com Karl Rahner numa obra-resposta à interpelação de Hans Küng sobre o problema da Infalibilidade. Nela, Ratzinger demonstra que a infalibilidade não é a afirmação da inerrância de um homem, mas um dogma que está particularmente relacionado com o significado unitário da profissão de fé, com a interpretação e precisão da fé, uma vez que a missão petrina está vinculada à confirmação da fé eclesial, como perpétuo e visível fundamento da unidade da fé e comunhão da Igreja (cf. RATZINGER, J. “Contradições no livro ‘Infalível’, de Hans Küng” In. RAHNER, K. (Coord.) *O problema da infalibilidade. Respostas à interpelação de Hans Küng*. São Paulo: Loyola, 1976, pp. 92-112.).

esta definição, o Concílio quis desarraigar de modo definitivo aquelas teorias que defendiam que o Papa estava “limitado” por outras instâncias eclesiásticas ou civis (galicanismo, conciliarismo, josefinismo, regalismo, febronianismo, etc.). Afirmou, portanto, a liberdade e independência do Papa no exercício da sua autoridade. Com isso, o Concílio Vaticano I clarificava um aspecto decisivo da natureza do primado papal. No entanto, o Concílio em nenhum momento abordava as formas concretas em que o Papa *deve* exercer essa autoridade. Por este motivo, a forma em que o Papa exerce oportunamente a sua autoridade na Igreja universal não se baseia em decisões arbitrárias, mas em decisões que devem responder à razão de ser e à finalidade do seu ministério de comunhão na Igreja.

Esta finalidade do seu ministério manifestou-se na tradição teológica com expressões como *bonum Ecclesiae*, *necessitas Ecclesiae*, *utilitas Ecclesiae*, etc.; isto é, são o bem, a utilidade ou a necessidade da Igreja universal as que determinam em cada momento histórico a oportunidade dos modos de exercer a autoridade, segundo a prudência pastoral.<sup>372</sup> Essas fórmulas contêm, na sua simplicidade, o critério teológico decisivo que “auto-regula” o exercício de uma autoridade que Jesus Cristo quis para assegurar a unidade de fé e de comunhão, para a “edificação” da Igreja, não para seu abuso ou destruição. A tensão entre “a edificação” e “o escândalo” será uma constante no ministério petrino, exigindo a obediência a norma revelada e atenção aos sinais dos tempos.<sup>373</sup>

Aqui, mais uma vez, fica exposta a intenção deste trabalho. Se a forma de governo está historicamente a ser definida, isto é, se em cada momento histórico deve-se encontrar um modo de exercer a autoridade papal, então, à luz da doutrina da colegialidade episcopal do Concílio Vaticano II, devemos repensar não só a relação entre o Papa e os Bispos no governo eclesial, mas numa eclesiologia de comunhão afirmar instâncias e modos de governo que garantem a pluralidade visando à acolhida de todos na diversidade da comunhão eclesial. Sempre ressalvado o princípio – dogmático –, cabem formas institucionais de governo da Igreja universal que honrem devidamente a autoridade – própria, ordinária e

<sup>372</sup> Cf. JROC, VIII-1, pp. 632-640.

<sup>373</sup> Segundo Ratzinger, “o Novo Testamento [sobre o primado de Pedro] mostra-nos mais do que o formal de uma estrutura; mostra-nos também sua natureza interna. Ele não constitui apenas um repertório de citações, **mas é para sempre a norma e o compromisso**. O Novo Testamento mostra algo da tensão entre ‘pedra de tropeço’ (skándalon) e ‘rocha’. Indica-nos que é justamente na desproporção entre as forças humanas e disposições divinas que devemos reconhecer que é Deus quem está verdadeiramente presente e é quem age” (*Compreender a Igreja hoje*, p. 39). Grifo nosso.

imediate – dos bispos, como vigários e legados de Cristo nas suas Igrejas particulares, e do Colégio episcopal unido à sua Cabeça, sujeito também da autoridade suprema e plena sobre a Igreja universal (LG 27).

Historicamente, constatamos modelos diferentes. No primeiro milênio cristão, tempo em que as estruturas episcopais de unidade então existentes (patriarcados, metrópoles, concílios particulares, etc.), o Papa tinha uma intervenção diferente da que o segundo milênio conhecerá, tempo marcado por um progressivo aumento do exercício da autoridade do Romano Pontífice na vida da Igreja – de modo especial na Igreja latina.

As referências às experiências históricas não significam que necessariamente se tenha de repetir na atualidade fórmulas do passado, nem tampouco se deduz da história que o Papa deva ou não deva exercer uma determinada competência:

O fato de que uma determinada tarefa tenha sido desenvolvida pelo Primado numa certa época não significa *por si só* que tal tarefa deva necessariamente estar sempre reservada ao Romano Pontífice; e, vice-versa, o *simples* fato de que uma determinada função não tenha sido exercida previamente pelo Papa não autoriza a concluir que tal função não possa de modo algum exercer-se no futuro como competência do primado.<sup>374</sup>

A referência à história constitui simplesmente um exemplo de que é possível “encontrar uma forma de exercício do primado que, sem renunciar de modo algum ao que é essencial da sua missão, se abra a uma situação nova”.<sup>375</sup> Esse modo de exercer o primado adequado à “nova situação”, isto é, às necessidades e utilidade da Igreja no terceiro milênio cristão, respeitará o *essencial* do ministério papal, a saber, a possibilidade de exercer livremente em todo o momento a autoridade pastoral que o Papa pessoalmente possui como sucessor de Pedro.

Em todo o caso,

É fundamental afirmar que o discernimento sobre a congruência entre a natureza do ministério petrino e as eventuais modalidades do seu exercício, é um discernimento que deve realizar-se *in Ecclesia*, ou seja com a assistência do Espírito Santo e em diálogo fraterno do Romano Pontífice com os outros bispos, segundo as exigências concretas da Igreja. Mas, ao mesmo tempo, é claro que só o Papa tem, como sucessor de Pedro, a

<sup>374</sup> CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, *O primado do sucessor de Pedro no ministério da Igreja. Considerações*, n. 12 (31 de outubro de 1998). Publicado em *L'Osservatore Romano*, n. 47, 21 de novembro de 1998, p. 6-7. Documento assinado pelo Cardeal Ratzinger, Prefeito da Congregação.

<sup>375</sup> JOÃO PAULO II, *Ut unum sint*, n. 95.

autoridade e a competência para dizer a última palavra sobre as modalidades de exercício do próprio ministério pastoral na Igreja universal.<sup>376</sup>

O estado da questão está marcado pela procura e oportunidade de uma nova forma de exercício do primado, exigência pastoralmente constatada, e com isso, o estabelecimento de uma colegialidade mais efetiva e afetiva dos Bispos. Neste contexto, por necessidade dos tempos, a colegialidade episcopal não deve ser negligenciada para que uma verdadeira comunhão eclesial possa ser instaurada.

Convém recordar algumas palavras de Ratzinger:

Cada uma das palavras sobre o Primado constitui assim de geração em geração, uma orientação, uma medida, à qual devemos continuamente nos submeter. O fato de a Igreja, em sua fé, se ater firmemente a estas palavras não significa triunfalismo, mas a humildade que reconhece com assombro e gratidão a vitória de Deus sobre a fraqueza humana e mesmo por meio dela. Quem esvazia de sua força estas palavras por temor do triunfalismo ou por medo da prepotência humana, não anuncia um Deus maior, mas apouca aquele que mostra o poder de seu amor justamente no paradoxo da impotência humana e permanece, assim, fiel à economia da história da salvação. Portanto, com o mesmo realismo com que hoje mencionamos os pecados dos papas, sua desproporção em comparação com a grandeza de sua missão, devemos também reconhecer que sempre foi Pedro a rocha contra as ideologias, contra a redução da palavra para as possibilidades de uma época e contra a sujeição aos poderosos deste mundo. Ao constatar isto nos fatos da história, não celebramos o homem, mas exaltamos o Senhor que não abandona sua Igreja e que quis exercer sua função divina de rocha por intermédio de Pedro, a pequena pedra de tropeço: não são a carne e o sangue que salvam, mas o Senhor através daqueles que são de carne e sangue. Negar isto é não ter mais fé, não ter mais humildade, mas recusar-se à humildade que reconhece a vontade de Deus tal qual é. Por isto, no mais profundo, a promessa feita a Pedro e sua realização histórica em Roma serão sempre de novo motivo de alegria: as potências do Inferno não prevalecerão contra ela...”<sup>377</sup>

### 3.6 – Colegialidade e o estado atual da questão

O dilema histórico da questão do episcopado, e por consequência da colegialidade, pautado sobre o peso dogmático e jurídico do papado (na Igreja Latina), faz do Concílio Vaticano II o principal evento eclesiológico sobre a problemática. A *colegialidade* foi apresentada como uma das principais novidades do Concílio. A discussão sobre o tema já era esperada, como demonstramos

<sup>376</sup> CONGREGAÇÃO DA DOCTRINA DA FÉ, *Considerações*, n. 13.

<sup>377</sup> RATZINGER, J. *Compreender a Igreja hoje*, p. 40.

acima, e trouxe grandes perspectivas pastorais. No entanto o texto específico da *Lumen Gentium* 22-23 não oferece uma visão clara e inequívoca sobre o lugar e o conteúdo da colegialidade. Aliada a esta realidade, soma-se a *Nota Prévía* da *Lumen Gentium* que provocou inúmeros debates. Da análise da história prévia se manifesta a contínua tensão, com interpretações distantes, oposições e fortes discussões, a colegialidade mantém seu lugar central, sua plena importância na práxis e reflexão da Igreja. Da história pós-conciliar podemos citar muitos debates e alguns passos, mas a única garantia que temos é a de que ainda se trata de uma questão pendente, aberta.

Apontaremos alguns dados, delimitados pela finalidade do capítulo, sobre o estado atual da questão, isto é, os principais marcos e situação do tema desde o Concílio Vaticano II até nossos dias: o dado conciliar da colegialidade e a constatação de dois tipos de teologias sobre a colegialidade, as discussões teológicas subsequentes e seus posicionamentos, os sínodos de 1969 e 1985 e a indicação de alguns documentos demarcatórios no progresso da realidade colegial.

### 3.6.1 – A colegialidade como novidade conciliar

Desde o primeiro anúncio da convocação por João XXIII, a colegialidade do episcopado foi apresentada como aspecto fundamental da doutrina sobre os Bispos e que teria de ser elaborada no Vaticano II. Ela complementaria o disposto no Vaticano I sobre o primado e a infalibilidade do Romano Pontífice e daria novo dinamismo eclesial, especialmente para a Igreja Local, uma vez que esta recebeu pouca importância a partir do segundo milênio.

Um dos objetivos perseguidos pelo Vaticano II, desde o seu início, foi o de completar a doutrina do primado, já definida pelo Vaticano I, com uma doutrina correspondente sobre o episcopado. Devido ao encerramento antecipado e forçado do Vaticano I, a doutrina sobre o primado ficara como um tronco isolado no grande complexo da eclesiologia. Por isso, o capítulo III da Constituição sobre a Igreja faz uma explanação sobre a estrutura colegial do episcopado.<sup>378</sup>

<sup>378</sup> RATZINGER, J. *O novo povo de Deus*, p. 163.

O Concílio Vaticano II, considerado por muitos como uma “revolução copernicana”,<sup>379</sup> permitiu à Igreja nova compreensão de sua identidade e missão bem como das relações entre elas. Surge uma nova eclesiologia, fruto de um processo de quatro anos de trabalho (1962-1965),<sup>380</sup> precedido por inúmeros movimentos de renovação teológica nas diversas áreas eclesiais, tal como já demonstramos. Não estavam em jogo condenações de heresias ou necessidade de novas definições dogmáticas, mas um *novo Pentecostes*<sup>381</sup> e um *aggiornamento*,<sup>382</sup> uma re-leitura à luz da Escritura e da Tradição a partir dos *sinais dos tempos*.

A reflexão conciliar faz uma virada eclesiológica porque desloca-se de uma eclesiologia jurídica da *societas perfecta*,<sup>383</sup> centrada na hierarquia e nos aspectos exteriores da Igreja, para o mistério da Igreja como comunhão e para a valorização do Povo de Deus. Retoma-se a eclesiologia bíblico-patristica do primeiro milênio, centrada no conceito de comunhão.

<sup>379</sup> Diversos autores abordaram a virada eclesiológica do Concílio Vaticano II a partir da imagem da “revolução copernicana” (cf. LIBANIO, João Batista. *Concílio Vaticano II: em busca de uma primeira compreensão*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 113.117). Podemos citar, para exemplificar esta metáfora, a inversão dos capítulos da *Lumen Gentium*, antepondo o povo de Deus à hierarquia e na abordagem acerca da doutrina da Colegialidade. Libanio afirma que “O Concílio Vaticano II significou real ruptura em relação à mentalidade predominante da Igreja católica até o final do pontificado de Pio XII. Essa ruptura caracterizou-se pela passagem de uma visão pré-moderna do mundo para uma visão moderna” (Ibid, p. 14). Em abril de 1959, João XXIII formula o objetivo fundamental do Concílio: fazer crescer o empenho dos cristãos, dilatar os espaços da caridade, com clareza de pensamento e com grandeza de coração. No segundo período (29/09/1963), Paulo VI indica quatro objetivos: exposição da teologia da Igreja, sua renovação interna, empenho pela unidade dos cristãos e, finalmente, o diálogo com o mundo contemporâneo (cf. ALBERIGO, G. *Breve História do Concílio Vaticano II*. 10.ed. Aparecida: Santuário, 2010, p. 81)

<sup>380</sup> As sessões conciliares dividiram-se em quatro períodos, intercalados pelos trabalhos das comissões nos intervalos. I Período: 11/10/1962 a 08/12/1962. II Período: 29/09/1963 a 04/12/1963. III Período: 14/09/1964 a 21/11/1964. IV Período: 14/09/1965 a 07/12/1965 (no dia 08 de dezembro houve a Celebração final com a leitura das “Mensagens para a humanidade” (ALBERIGO, G. *Breve História do Concílio Vaticano II*, p. 203-205).

<sup>381</sup> No dia 12 de setembro de 1960, solicitando a todos os seminaristas do mundo orações pelo Concílio, o Papa João XXIII definiu-o com um “novo Pentecostes” (KLOPPENBURG, B. *Concílio Vaticano II. Primeira Sessão (Set.-Dez. 1962)*. Petrópolis: Vozes, 1963. v.2, p. 58).

<sup>382</sup> O *aggiornamento* correspondia ao desejo de João XXIII e do Concílio de situar a Igreja perante o mundo, não por meio de condenações, mas respondendo aos seus apelos (ALBERIGO, G. (Coord.). *História do Concílio Vaticano II: o catolicismo rumo à nova era. O anúncio e a preparação do Vaticano II (janeiro de 1969 a outubro de 1962)* - Vol. 1. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 84).

<sup>383</sup> A ideia de Igreja como sociedade e a predominância dos aspectos institucionais da Igreja marcaram o primeiro esquema *De Ecclesia* (1962), levando-o a ser rejeitado pelos padres conciliares. Na verdade, nenhum dos esquemas examinados no primeiro período foi aprovado (ALBERIGO, *Breve História do Concílio Vaticano II*, p. 60-63). Segundo Anton, a eclesiologia da *societas perfecta*, dominante no Concílio Vaticano I, insiste na Igreja como “instituição de Jesus Cristo”, em sua visibilidade e independência perante a sociedade civil, além de sua forma monárquica de Igreja, centrada na autoridade papal. Consiste numa eclesiologia institucional e apologética, com prioridade das estruturas hierárquicas (ANTÓN, A. *El misterio de la Iglesia*, v. 2. Madrid: BAC, 1987, p. 321-400).

A Constituição Dogmática *Lumen Gentium* toma como ponto de partida a Igreja “sacramento” de Cristo (LG 1).<sup>384</sup> Parte de seu mistério, colocando-a em perspectiva de fé. Após abordar o mistério da Igreja e afirmar a dimensão teândrica (LG 8a), a *Lumen Gentium* apresenta os aspectos visíveis da Igreja antepondo o Povo de Deus à hierarquia.<sup>385</sup>

A teologia do Concílio Vaticano II resgata a sacramentalidade do Episcopado (LG 21) colocada em dúvida pela Escolástica. O Episcopado não se entende como “complemento” do Presbiterado, mas como “plenitude” do sacramento da Ordem. Ratzinger afirma que a teologia da Idade Média “negou-se a reconhecer no ministério episcopal um grau próprio da ordem, porque o sacerdócio possuía o poder pleno da transubstanciação em relação ao culto eucarístico e nada mais podia ser acrescentado”.<sup>386</sup> Reduzia-se o sacramento ao aspecto cúltilo. Agora, juntamente com o múnus de santificar, a legítima ordenação episcopal comunica o múnus de ensinar e reger. Estes, por sua natureza, devem ser exercidos em comunhão com a Cabeça e demais membros

<sup>384</sup> Para Antón, a aplicação do termo sacramento à Igreja, fruto da evolução das ideias eclesiológicas, encontrou acolhida favorável na eclesiologia que precedeu o Vaticano II e neste ganhou um caráter oficial como uma entre as várias noções para declarar o mistério da Igreja.

<sup>385</sup> Parte-se primeiramente da comum dignidade de todo o Povo de Deus (Cap. II), para depois abordar a Constituição Hierárquica da Igreja (Cap. III). A hierarquia está a serviço de todo o Povo de Deus. (ANTÓN, A. *El mistério de la Iglesia*, p. 772).

<sup>386</sup> RATZINGER, J. *As implicações pastorais da doutrina sobre a colegialidade dos Bispos. Concilium*, v.1, n.1, p. 27-49, jan. 1965, p. 42. Vale lembrar o que afirmou Lécuyer: “O Presbiterado deve ser pensado em referência ao Episcopado e não vice-versa” (LÉCUYER, Joseph. O Episcopado como Sacramento. In: BARAUNA, Guilherme. *A Igreja do Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1965, p. 751). Sobre esta questão fulcral, Taborda observa que enquanto até o século IV o “sacerdócio” era atribuído ao episcopado, depois desta data e, sobretudo por influência de Jerônimo no Ocidente (e Aério no Oriente), “[...] o presbiterado passar a ser pensado como sacerdócio e o episcopado a partir do presbiterado” (TABORDA, Francisco. *A Igreja e seus ministros: uma teologia do ministério ordenado*. São Paulo: Paulus, 2011, p. 197). Isto ocasionou ausência de reflexão sobre a sacramentalidade da ordenação episcopal na Idade Média, levando a concluir que o episcopado não seria sacramento. Percebe-se, no entanto, que o Concílio Vaticano II, ao afirmar a sacramentalidade do episcopado, corrigiu esta posição. Também sobre esta questão pode-se consultar a obra de Taborda acerca da Igreja e seus ministros. No Capítulo III, Taborda analisa a evolução histórica na concepção do ministério ordenado, salientando que enquanto a concepção ministerial do primeiro milênio centrava-se na vida e nas necessidades da comunidade local, a teologia do segundo milênio privilegiou uma compreensão individualista do ministério. Ocorreu o “[...] fenômeno da privatização do ministério ordenado [...]” (TABORDA, F. *A Igreja e seus ministros*, p. 112). Distinguiu-se poder de ordem e poder de jurisdição. O sacramento da Ordem visava à celebração da Eucaristia, ao poder de consagrar. Neste aspecto não havia diferença entre presbítero e Bispo. O episcopado era considerado não um sacramento, mas uma dignidade na qual não havia nenhum acréscimo no poder de ordem, mas no de jurisdição. Para o autor, Trento não conseguiu equacionar a relação entre episcopado e presbiterado, reafirmando a posição medieval do “sacerdócio” como “poder de consagrar”. O Concílio Vaticano II, ao superar a dicotomia entre poder de ordem e de jurisdição, integrando-os no conceito de *sacra potestas* e interpretando-a a partir do tríplice múnus (ensinar, santificar e reger) e ao afirmar o episcopado como plenitude do sacramento da Ordem, suplanta a concepção medieval e abre caminho para uma síntese entre a teologia do primeiro e do segundo milênio.

do Colégio Episcopal (LG III, 21b). Embora haja distinção, não há separação entre os três múnus que formam parte de uma única missão. Comunicados diretamente por meio da ordenação, seu exercício regula-se por leis canônicas.

Para o Concílio, os bispos são “vigários e legados de Cristo” (LG 27a) e não do Papa. São revestidos de autoridade própria, ordinária e imediata, exercida pessoalmente em nome de Cristo.<sup>387</sup> Seu poder não é uma participação do poder concedido por Deus a Pedro e aos seus sucessores, mas, sim, uma participação do poder que foi dado diretamente por Cristo ao conjunto do colégio apostólico, e que se transmitiu ao colégio dos bispos: “o papa não pode extinguir o episcopado, pois faz parte da sucessão do colégio apostólico e da estrutura básica da Igreja, instituída por Cristo”.<sup>388</sup> Em outro momento, Ratzinger reitera: “O papa não pode reivindicar para si os direitos dos bispos, nem substituir o poder destes pelo seu. A jurisdição episcopal não está absorvida pela jurisdição papal”.<sup>389</sup>

A autoridade dos bispos não deriva do Papa, mas do próprio Cristo. Ratzinger faz notar que o ponto de partida para a compreensão da essência e da existência do poder episcopal é Jesus Cristo. “A legitimidade do poder eclesiástico provém do próprio Cristo”.<sup>390</sup> Jesus se apresenta como o enviado pelo Pai, seu “poder” e sua “missão” vinham do alto. Trata-se de uma missão divina entre os homens que irá encontrar seu prolongamento nos apóstolos. Cristo os convoca para participarem do seu poder e de sua missão: “Como o Pai me enviou, assim também eu vos envio a vós” (Jo 17,18; 20,21). Aos Doze é confiada a missão de Cristo, portanto seu poder: “O ofício ou o poder deles era simplesmente o de pertencerem ou de formarem os *Doze*. E pelo fato de serem *Doze*, eles representam e antecipam o novo Israel. Eles são os mensageiros do Israel atual e serão também o seu juiz no fim dos tempos”.<sup>391</sup> Em Cristo, portanto, reside o poder sacramental dos bispos.

<sup>387</sup> Na relação entre o Papa e os bispos, o Vaticano II passou do sistema de “concessão” (o Papa atribui poderes aos bispos) para o sistema de “reserva” (algumas causas são reservadas ao Papa ou outra autoridade eclesiástica para o bem da Igreja). O Papa não concede poderes, mas reserva a si algumas questões em vista do bem da Igreja (ANTÓN, A. *Primado y Colegialidad: sus relaciones a la luz del primer Sínodo extraordinário*. Madrid: BAC, 1970, p. 121).

<sup>388</sup> RATZINGER, J. *O novo povo de Deus*, p. 159.

<sup>389</sup> RATZINGER, J. *Primado, episcopado y “successio apostólica”*, p. 47.

<sup>390</sup> Cf. RATZINGER, J. *O novo povo de Deus*, p. 106.

<sup>391</sup> RATZINGER, J. *O novo povo de Deus*, p. 107.

Após definir a sacramentalidade do Episcopado, a *Lumen Gentium* descreve a Colegialidade.<sup>392</sup> O Romano Pontífice, sucessor de Pedro, e os bispos, sucessores dos apóstolos, unem-se entre si à semelhança de Pedro e dos demais apóstolos que formam um só Colégio Apostólico (LG 22a). Portanto, o Colégio Episcopal sucede ao Colégio Apostólico (LG 22b). Enquanto o Papa sucede a Pedro, os bispos não sucedem a um Apóstolo em particular, mas são sucessores do Colégio Apostólico.

O Concílio, quando começa a falar sobre o episcopado, faz uma referência à missão histórica de Cristo que funda a Igreja. Os doze, que o Senhor escolheu como apóstolos, “Ele os constituiu em forma de colégio ou ordem estável, escolhendo dentre eles a Pedro como chefe” (LG 19). Esta proposição, segundo Ratzinger, “já contém em substância a ideia fundamental sobre a qual se baseia todo o resto: a forma primitiva da missão espiritual que Cristo instituiu com a escolha dos ‘doze’ como a Escritura os chama muitas vezes, é colegial”.<sup>393</sup>

Portanto, a compreensão da Colegialidade Apostólica deduz-se diretamente das Escrituras, do caráter colegial e comunitário do ministério apostólico como ministério dos Doze, pois “[...] estes homens representam não só os futuros bispos e ministros, mas representam, e mesmo em primeiro lugar, o ‘povo novo’ a que se chamará Igreja”.<sup>394</sup> De fato, não são os bispos de *per si* que sucedem aos Apóstolos de *per si*, mas é o colégio episcopal que sucede ao colégio apostólico. Ingressando nele, ninguém leva a ele um poder particular; mas cada um se torna coparticipante do poder universal inerente ao colégio episcopal, ao qual é agregado por força da legítima consagração recebida.

Quanto ao paralelismo entre Pedro e os outros Apóstolos - o Romano Pontífice e os Bispos, sucessores dos Apóstolos, a *Lumen Gentium* não apela ao testemunho das Escrituras, mas a uma “disciplina muito antiga da Igreja”.<sup>395</sup> Desta forma, a Colegialidade Apostólica constitui o modelo para a Colegialidade Episcopal e as bases escriturísticas daquela fornecem as bases desta. Assim, a missão universal de Cristo se perpetua de modo perene nos bispos, sucessores

<sup>392</sup> De fato, um dos focos da Constituição dogmática sobre a Igreja, aprovada pelo Concílio, se refere à colegialidade do episcopado, mesmo que esse termo “Colegialidade” não figure no texto conciliar, somente no seu sentido expresso pelas expressões: colégio, colegial, entre outras.

<sup>393</sup> RATZINGER, J. *O novo Povo de Deus*, p. 163.

<sup>394</sup> RATZINGER, J. *As implicações pastorais da doutrina sobre a colegialidade dos Bispos*, p. 29.

<sup>395</sup> RATZINGER, J. *O novo Povo de Deus*, p. 166.

dos Apóstolos: “o episcopado é de direito divino”.<sup>396</sup> Portanto, o Episcopado como colégio *iuris divini* apresenta-se como fundamento dogmático da Colegialidade dos bispos.

Todas as manifestações de Colegialidade, incluindo as parciais, fundamentam-se na legítima ordenação episcopal.<sup>397</sup> Derivam da mesma realidade teológica, tendo em vista a natureza colegial do ministério episcopal.<sup>398</sup> Mesmo os atos pessoais dos membros do Colégio têm uma “dimensão colegial”, pois repercutem sobre outras Igrejas particulares. Assegurado pela *Lumen Gentium*, o caráter colegial do Corpo dos Bispos fundamenta-se em quatro argumentos da Tradição: a comunhão e comunicação dos bispos entre si e com o Bispo de Roma, os Sínodos Particulares, os Concílios Ecumênicos e o rito da ordenação episcopal.<sup>399</sup>

Portanto, para o Concílio, o fundamento da colegialidade em todas as suas manifestações, incluindo portanto as formas de colegialidade verdadeira, ainda que parcial, do Sínodo dos Bispos e das Conferências episcopais, é a *legítima ordenação episcopal*: “alguém é constituído membro do corpo episcopal em virtude da ordenação sacramental e mediante a comunhão hierárquica com a cabeça do Colégio e com os demais membros” (LG 22). Em virtude desta, cada Bispo participa plenamente do sacerdócio de Cristo e se une de modo sacramental com ele e com todo o corpo episcopal, ficando habilitado para reger a porção do rebanho que lhe seja confiada pelo supremo pastor da Igreja. A Colegialidade (incluindo suas formas parciais) tem a mesma raiz, origem e fonte, ou seja, a legítima Ordenação Episcopal: “o fundamento sacramental encontrado na própria ordenação episcopal, não diz respeito apenas ao indivíduo, mas antes, significa por sua própria natureza, uma inserção no todo, ou seja, numa unidade de ministério”.<sup>400</sup> A Ordenação habilita o Bispo para o exercício da Colegialidade em todas as suas formas, sempre em comunhão com a Cabeça e demais membros do Colégio Episcopal.

<sup>396</sup> RATZINGER, J. *O novo povo de Deus*, p. 159.

<sup>397</sup> Cf. RATZINGER, J. *O novo Povo de Deus*, p. 167.

<sup>398</sup> Cf. JROC, XII, pp. 7-10 (aqui ele aborda a essência do sacerdócio, fundamentado em Cristo). Oportunamente, no cap. V, retornaremos a esta questão.

<sup>399</sup> O antiquíssimo costume de convocar vários bispos para a ordenação do neo-eleito foi consagrado juridicamente no Concílio de Nicéia. Para S. Cipriano, ele remonta aos Apóstolos. Cf. DEJAIFVE, Georges. *A Colegialidade Episcopal na Tradição Latina*. In: BARAÚNA, Guilherme. *A Igreja do Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1965, p. 860-876.

<sup>400</sup> RATZINGER, J. *O novo Povo de Deus*, p. 168.

A partir do Concílio, acompanhamos um intenso debate sobre toda forma de Colegialidade (ação de todo Colégio ou formas parciais de Colegialidade), sobre o espaço dinâmico para o exercício pastoral desta realidade eclesial e a necessária aceitação de sua estrutura *social* que exige a legítima incorporação de cada Bispo no *corpus/communio episcoporum* e da sua Igreja particular na *communio Ecclesiarum*. Assim explicita Ratzinger: “existe uma estrutura colegial na Igreja porque esta vive na comunhão das Igrejas e porque esta estrutura comunitária implica o *collegium*, os bispos enquanto que se pertencem mutuamente”.<sup>401</sup> Dada a estrutura comunal da Igreja, “o bispo, tomado individualmente, não tem nenhum poder sobre a Igreja universal. Ele pode apenas exercer o seu poder episcopal, seguindo as normas do seu colégio ou da cabeça deste”.<sup>402</sup> Mas isto não significa que o bispo não tenha nenhuma relação com a Igreja universal. Ao contrário, “o bispo é antes de mais nada, bispo, pelo fato de pertencer à comunidade de todos os bispos e é algo específico de seu poder, estar voltado para o serviço de toda a Igreja”.<sup>403</sup> Esta consciência foi sendo cada vez mais desenvolvida, na teoria e na práxis.

O debate sobre a colegialidade episcopal depois do Vaticano II foi fecundo e abundante. A descentralização da Igreja e a maior autonomia das Igrejas Locais e das Conferências Episcopais deram novo ânimo ao debate eclesiológico. Tanto o Magistério quanto os teólogos desenvolveram reflexões sobre as formas de governo, sobre a participação de todos nas decisões, sobre novas práticas pastorais e ecumênicas.

Ratzinger escreveu muito sobre esta questão, acompanhando a evolução do problema, mas não sistematizou sua obra, nem mesmo deu um corpo ao seu trabalho sobre a colegialidade episcopal em seu dinamismo eclesial. Para sistematizar sua abordagem é necessário, antes da reflexão sobre os dados pastorais que se ocultam no conceito de colegialidade dos bispos, investigar a estrutura mental e conteúdo teológico objetivo desta realidade que a cada dia adquire mais prioridade, desde os debates eclesiológicos do Concílio Vaticano II, demonstrando que a doutrina sobre o caráter colegial do ministério episcopal se apoia fundamentalmente em dados bíblicos e históricos e traz inúmeras implicações para a práxis eclesial.

<sup>401</sup> JROC, VIII-1, p. 531.

<sup>402</sup> RATZINGER, J. *O novo povo de Deus*, p. 176.

<sup>403</sup> RATZINGER, J. *O novo povo de Deus*, p. 176.

Nesse contexto pós-Conciliar, Ratzinger identifica dois tipos de teologia que estudam a colegialidade, duas abordagens que se desenvolvem independentemente uma da outra, bem como duas tentações (já historicamente constatadas): a tendência ao conciliarismo e a tendência ao papalismo. De cada perspectiva surgirá novos problemas em torno do conceito de colegialidade.

Sobre as abordagens, Ratzinger salienta que uma se refere a um sentido mais especulativo moderno, que dará atenção especial à *plena et suprema*, isto é, ao poder episcopal e do colégio na direção da Igreja universal:

O primado parte da Igreja Universal e do colégio universal. Ele visa manter a unidade, conservando sempre os bispos em um colégio da Igreja Universal. Daí se depreende que o episcopado é o poder daqueles que assumem a responsabilidade da Igreja inteira. Por isto, nada mais justo do que incluí-los no colégio que dirige a Igreja toda.<sup>404</sup>

A doutrina da colegialidade que toma um sentido especulativo moderno deu enfoque ao poder pleno do colégio sobre a Igreja Universal, muitas vezes relegando ao segundo plano a doutrina do primado. Com isso correu o risco de ignorar o primado. O Concílio nunca quis eliminar o primado: “o concílio apenas coloca o primado no seu devido lugar dentro de toda a concepção teológica da Igreja”, afirma Ratzinger.<sup>405</sup>

Diante dessa tendência, Ratzinger identifica outro tipo de teologia sobre a colegialidade, que é aquela que parte da teologia dos Santos Padres, a qual daria um sentido exatamente oposto ao do primeiro tipo, pois

Toda “Igreja particular” não é apenas parte, mas verdadeiramente Igreja. Além do mais, a Igreja de Cristo é impelida pela palavra e pela eucaristia e não pode ser comparada a nenhuma realidade de qualquer Estado. Aquele que é chefe de *uma* Igreja, é também, necessariamente, responsável por *toda* a Igreja, pois a vitalidade desta está presente em todas as Igrejas particulares. Assim o papa, além de ser o responsável pela Igreja inteira, não é também bispo de uma comunidade particular, mas, ao contrário, pelo fato de ser bispo de *uma* Igreja, ele pode ser *episcopus episcoporum*, a ponto de todas as Igrejas se orientarem para a Igreja de Roma.<sup>406</sup>

<sup>404</sup> RATZINGER, J. *O novo povo de Deus*, p. 177. Segundo Ratzinger, o teólogo K. Rahner segue esta tendência, pois define o ministério do bispo, partindo do próprio poder episcopal e do colégio da Igreja universal: “...os membros do supremo colégio da direção da Igreja universal, devem ser homens capazes de administrar uma parte considerável da Igreja, a fim de que esta parte, possa ter realmente um representante pessoal no colégio” (apud, RATZINGER, J. *O novo povo de Deus*, p. 177). A citação de Rahner se encontra em *Das Amt der Einheit*, Stuttgart, 1964, p. 272.

<sup>405</sup> RATZINGER, J. *O novo povo de Deus*, p. 203.

<sup>406</sup> RATZINGER, J. *O novo povo de Deus*, p. 177.

A doutrina da colegialidade, orientada no sentido patrístico, valorizará a Igreja particular na unidade da Igreja Universal. Para Ratzinger,

Existe uma rede enorme de Igrejas unidas entre si e que, consideradas no seu todo, formam a única Igreja de Deus. Deve-se dizer ainda que essa única, tem também um ponto de convergência, um ponto central, que é a *sedes romana* e que é desta *sedes* que partem as orientações, a toda a Igreja.<sup>407</sup>

Nessa linha de pensamento segue Ratzinger, pois compreende que a natureza da unidade da Igreja pode ser explicada a partir do seu eixo: a *communio*, que em seu mais pleno significado espiritual de comunhão no e com o corpo do Senhor há de realizar-se na comunhão da Igreja hierarquicamente ordenada, na qual Pedro é o rochedo de encontro. O próprio conceito de comunhão já inclui a pluralidade das “comunhões” locais, ou seja, já inclui o grande número das Igrejas Locais e exclui a possibilidade de pensar que se possa estabelecer a unidade unicamente sobre a base da relação com o “chefe”, pois a comunhão não é estabelecida direta e exclusivamente do bispo com o papa, mas com os demais bispos numa rede de comunhão que converge para um primado de comunhão: “o primado do bispo de Roma, no seu sentido original, não era algo que se opunha à constituição colegial da Igreja, pois era considerado um primado de comunhão, ou seja, este primado encontra seu devido lugar numa Igreja que vive em comunhão e que se reconhece como uma verdadeira comunhão”.<sup>408</sup>

Assim, Ratzinger desenvolverá uma teologia que considera a colegialidade a partir da comunhão das Igrejas Locais (uma rede de comunhão – o “nós” episcopal na Igreja), de tal modo que “a unidade da Igreja baseia-se na ‘perichorese’ das ‘Igrejas’ e sobre a ‘perichorese’ da missão episcopal e ainda sobre o dinamismo do ‘nós’”.<sup>409</sup> Destarte, a Igreja Local conserva sua qualidade de Igreja graças ao vínculo com a *communio*. O bispo também é bispo enquanto estiver unidos aos demais bispos, de tal modo que não há catolicidade sem a

<sup>407</sup> RATZINGER, J. *O novo povo de Deus*, p. 203.

<sup>408</sup> RATZINGER, J. *O novo povo de Deus*, p. 204. Aqui vale lembrar, para não incorrerem em erro, que o Vaticano II deixou claro que o poder do Papa é *episcopal* = *consagração episcopal* (CDC, cânon 332). Portanto, a comunhão do bispo com os bispos e com o papa é sempre comunhão episcopal, por isso colegial, assim como Pedro e os outros apóstolos constituem um único Colégio, por disposição do Senhor.

<sup>409</sup> RATZINGER, J. *O novo povo de Deus*, p. 205.

apostolicidade e vice-versa. Essa será a linha mestra de Ratzinger, por isso a necessidade de uma eclesiologia de comunhão para estrutura colegial, pois “colegialidade não é apenas um simples enunciado sobre a natureza do poder episcopal, mas sobre a estrutura de toda a Igreja”.<sup>410</sup>

Conjuntamente com o tema da Colegialidade, e suas duas abordagens, Ratzinger sinaliza que, numa primeira fase da recepção do Concílio (20 anos – até 1985) predomina uma teologia desenvolvida a partir do conceito de povo de Deus, que, logo compreendido totalmente a partir do uso linguístico político geral da palavra *povo*, no âmbito da teologia da libertação foi compreendido com o uso da concepção marxista do povo como contraposição às classes dominantes e mais em geral e ainda mais amplamente no sentido de soberania do povo, que agora finalmente deveria ser aplicada também à Igreja. Isso, por sua vez deu oportunidade a amplos debates sobre as estruturas, nos quais foi interpretado, conforme a situação, de modo mais ocidental como “democratização” ou mais no sentido das “Democracias populares” orientais.<sup>411</sup> Demorou-se muito a redescobrir o sentido de povo de Deus sem reducionismos sociológicos, igualitaristas, que priorizava o estabelecimento de estruturas em perspectiva unicamente horizontal: “A expressão *povo de Deus* exprime o parentesco com Deus, a relação com Deus, o vínculo entre Deus e aquele que é designado como *povo de Deus*, portanto uma *direção vertical*”.<sup>412</sup>

A questão da colegialidade, para Ratzinger, depende diretamente de uma compreensão justa sobre a natureza da Igreja. De tal modo que deturpando a natureza da Igreja se modifica a compreensão de colegialidade. A Constituição sobre a Igreja do Vaticano II designa a estrutura trinitária como o fundamento da última determinação da Igreja. Assim a discussão é reconduzida ao ponto essencial: A Igreja não existe por si mesma, mas deveria ser o instrumento de

<sup>410</sup> RATZINGER, J. *O novo povo de Deus*, p. 211.

<sup>411</sup> A ideia da *democracia na Igreja* retornará no próximo capítulo. Por ora, basta dizer que Ratzinger assinala quatro pontos que se abrem a uma via de “democratização”, que de alguma maneira estava soterrada na vida da Igreja: a delimitação do raio de ação da função do ministério ordenado e alargamento para o laicato; repensar a forma de nomeação dos bispos, considerando a subjetividade do lugar; a estrutura colegial da autoridade eclesial; e a valorização da infalibilidade do povo cristão na doutrina sobre o conteúdo da fé (exemplo: a questão nestoriana, os dogmas marianos, etc). Para maior aprofundamento indicamos a obra de Ratzinger: *Democracia en La Iglesia?* Madrid: San Pablo, 2005.

<sup>412</sup> RATZINGER, Joseph. *A Eclesiologia da Constituição Lumen gentium*. In: L'OSSERVATORE ROMANO. Sábado, 4 de março de 2000, pp. 4-7. Disponível em: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20000227\\_ratzinger-lumen-gentium\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000227_ratzinger-lumen-gentium_sp.html)

Deus, para reunir os homens a Ele, para preparar o momento em que “Deus será tudo em todos” (1 Cor 15, 28).<sup>413</sup> Uma Igreja que existe só por si mesma é supérflua. Ela não pode estar centrada em si, em luta pelo poder, em disputas internas, relativizando a forma querida pelo próprio Senhor.

Desde então, Ratzinger chama a atenção para determinados reducionismo eclesiológicos, sobretudo demonstrando que a questão da colegialidade não pode ser reduzida a uma questão de luta pelo poder: “quem é chamado para o múnus episcopal não o é para dominar, mas para servir a toda a Igreja”, recorda Ratzinger, citando Orígenes.<sup>414</sup> Assim, ele acolheu com grande alegria a síntese eclesiológica do Sínodo Extraordinário dos Bispos de 1985 que provocou a retomada tanto da questão sobre a Igreja quanto do tema da colegialidade.

Pode-se certamente dizer que aproximadamente a partir do Sínodo extraordinário de 1985, que devia tentar uma espécie de balanço de vinte anos de pós-concílio, uma nova tentativa tem-se difundido, que consiste em concentrar o conjunto da eclesiologia conciliar num conceito base: a eclesiologia de comunhão. Acolhi com alegria este novo recentramento da eclesiologia e também procurei, dentro das minhas capacidades, prepará-lo. Deve-se, porém, em primeiro lugar reconhecer que a palavra *communio* no Concílio não tem uma posição central. Entretanto, compreendida corretamente, ela pode servir de síntese para os elementos essenciais da eclesiologia conciliar.<sup>415</sup>

Ratzinger, como ele próprio relata, deu cada vez mais centralidade à palavra *communio*, pois ela tem, a partir deste âmbito bíblico, um caráter teológico, cristológico, histórico-salvífico e eclesiológico. Traz consigo também a dimensão sacramental, que em Paulo se mostra de modo totalmente explícito: “O cálice da bênção que abençoamos não é porventura comunhão com o sangue de Cristo? E o pão que partimos não é porventura comunhão com o corpo de Cristo? Já que há um só pão, nós, embora sendo muitos, somos um só corpo...” (1 Cor 10, 16s). Ratzinger compreende que ela é a melhor definição para compreender a centralidade da Eucaristia na vida da Igreja: “Na Eucaristia, Cristo, presente no

<sup>413</sup> RATZINGER, Joseph. *A Eclesiologia da Constituição Lumen gentium*. Cf. também JROC, VIII-1, p. 543.

<sup>414</sup> RATZINGER, J. *O novo povo de Deus*, p. 199.

<sup>415</sup> RATZINGER, Joseph. *A Eclesiologia da Constituição Lumen gentium*. In: L'OSSERVATORE ROMANO. Sábado, 4 de março de 2000, pp. 4-7. Disponível em: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20000227\\_ratzinger-lumen-gentium\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000227_ratzinger-lumen-gentium_sp.html)

pão e no vinho e dando-se sempre novamente, edifica a Igreja como seu corpo e por meio do seu corpo de ressurreição nos une ao Deus uno e trino e entre nós”.<sup>416</sup>

A Eucaristia é celebrada em diferentes lugares, porém é ao mesmo tempo sempre universal, porque existe um só Cristo e um só corpo de Cristo. A Eucaristia inclui o serviço sacerdotal de “repraesentatio Christi” e portanto a rede do serviço, a síntese de unidade e multiplicidade, que já se evidencia na palavra “Communio”. Pode-se assim sem dúvida dizer que este conceito traz em si uma síntese eclesiológica que une o discurso da Igreja ao discurso de Deus e à vida de Deus e com Deus, uma síntese que retoma todas as intenções essenciais da eclesiologia do Vaticano II e as une entre si do modo correto. Novamente, o tema da colegialidade é retomado com força, pois “o conceito *collegium*, que assimila o aspecto hierárquico da Igreja, pressupõe a realidade da *communio* como forma e fundamento vital e constitutivo da Igreja”.<sup>417</sup>

O conceito de *communio* provocou uma avalanche de publicidade e debates acerca da colegialidade episcopal e suas formas.<sup>418</sup> Ratzinger analisa o contexto teológico da época:

Por todos estes motivos sentia-me grato e contente, quando o Sínodo de 1985 trouxe de volta ao centro da reflexão o conceito de *communio*. Mas os anos seguintes mostraram que nenhuma palavra é à prova de mal-entendidos, nem mesmo a melhor e mais profunda. Na medida em que *communio* se tornou um slogan fácil, ela foi nivelada e deturpada. Como no caso do conceito de povo de Deus, também aqui se notou uma progressiva horizontalização, o abandono do conceito de Deus.<sup>419</sup>

Segundo Ratzinger, a principal consequência dessa horizontalização foi a redução da eclesiologia de comunhão à temática da relação entre Igreja local e Igreja universal, que por sua vez tornou a cair cada vez mais no problema da divisão de competências entre uma e outra. A mesma tentação da temática relacionada ao conceito de povo de Deus foi se difundindo, isto é, o desejo de um igualitarismo eclesial, segundo o qual na *communio* só poderia haver uma igualdade plena. Chegou-se assim de novo exatamente à discussão dos discípulos

<sup>416</sup> RATZINGER, Joseph. *A Eclesiologia da Constituição Lumen gentium*.

<sup>417</sup> JROC, VIII-1, p. 531.

<sup>418</sup> Conferir a lista de produções nesse período apresentada pela Revista Concilium de 1986 sobre o Sínodo de 1985, bem como seus artigos que fazem uma avaliação tanto do Sínodo como da Colegialidade: *Concilium*, n. 208, 1986/6.

<sup>419</sup> RATZINGER, Joseph. *A Eclesiologia da Constituição Lumen gentium*.

sobre quem fosse o maior, que evidentemente em nenhuma geração pretende extinguir-se.<sup>420</sup>

Diante da redução, que se verificou nos anos que se seguiram a 1985, com relação ao conceito de *communio*, a Congregação para a Doutrina da Fé preparou uma *Carta aos Bispos da Igreja católica sobre alguns aspectos da Igreja entendida como comunhão (Communio notio)*, publicada em 28 de junho de 1992. Esta carta foi duramente criticada.<sup>421</sup> A principal crítica estava relacionada a questão de que a Igreja universal seria no seu mistério essencial uma realidade que ontológica e temporalmente precede cada uma das Igrejas particulares:

Para compreender o verdadeiro sentido da aplicação analógica do termo *comunhão* no conjunto das Igrejas particulares, é necessário, em primeiro lugar, ter em conta que estas, porque são *partes da única Igreja de Cristo*, têm com o todo, isto é, com a Igreja universal, uma peculiar relação de "*mútua interioridade*", porque em cada Igreja particular "*está verdadeiramente presente e atua a Igreja de Cristo, Una, Santa, Católica e Apostólica*". Por isso, *a Igreja universal não pode ser concebida como a soma das Igrejas particulares nem como uma federação de Igrejas particulares*". Ela não é o resultado da sua comunhão, mas, no seu essencial mistério, é uma realidade *ontologicamente e temporalmente* prévia a toda Igreja particular *singular* (CN 9).

Esta questão reinflamou mais uma vez o debate sobre a colegialidade e Ratzinger participa diretamente da reflexão sobre a *communio*, esclarecendo que

<sup>420</sup> Ratzinger recorda como o evangelista Marcos refere-se a ela com maior insistência. No caminho para Jerusalém Jesus falara pela terceira vez aos discípulos da sua próxima paixão. Chegados a Cafarnaum, pergunta a eles sobre o que tinham discutido ao longo do caminho. "Mas eles se calavam", pois haviam discutido sobre qual deles fosse o maior - uma espécie de discussão sobre o primado (Mc 9, 33-37). Não é assim também hoje? Enquanto o Senhor caminhava para a sua paixão, enquanto a Igreja e nela Ele próprio sofre, nós nos detemos no nosso tema preferido, na discussão sobre os nossos direitos de precedência. E se Ele viesse entre nós e nos perguntasse sobre o que falamos, quanto teríamos de enrubecer e calar. Isto não quer dizer que na Igreja não se deva também discutir sobre a ordenação correta e sobre a atribuição das responsabilidades. E certamente sempre haverá desequilíbrios que exigem correções. Naturalmente pode ocorrer um centralismo romano exorbitante, que, como tal, deve depois ser evidenciado e purificado. Mas tais questões não nos podem distrair da verdadeira tarefa da Igreja: a Igreja não deve falar primariamente de si mesma, mas de Deus, e só para que isto aconteça de modo puro há então também críticas intraeclesiais, para as quais a correlação do discurso sobre Deus e sobre o serviço comum deve dar a direção. RATZINGER, Joseph. *A Eclesiologia da Constituição Lumen gentium*. Disponível em: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20000227\\_ratzinger-lumen-gentium\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000227_ratzinger-lumen-gentium_sp.html)

<sup>421</sup> Sobre as críticas recebidas, Ratzinger faz um balanço negativo: "uma vez que hoje para os teólogos que prezam ao seu prestígio, parece ter-se tornado um dever dar uma avaliação negativa aos documentos da Congregação para a Doutrina da Fé, sobre esse texto [*Communio notio*] choveram as críticas, de que muito pouco conseguiu salvar-se". A Carta está disponível em: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_28051992\\_communionis-notio\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_28051992_communionis-notio_po.html)

“existe uma estrutura colegial na Igreja porque esta vive na comunhão das Igrejas e porque esta estrutura comunitária implica o *collegium*, aos bispos enquanto que se pertencem mutuamente”.<sup>422</sup> Assim, colegialidade existe na *communio* e a grande *communio* pressupõe a existência da *communio ecclesiarum*.<sup>423</sup>

Apesar do intenso debate dos últimos 50 anos, dos avanços e dos reducionismos, muitas questões permaneceram abertas. Em especial, o problema da natureza teológica das Conferências Episcopais e a questão do primado em relação ao episcopado. Documentos importantes foram publicados, fruto do debate sobre o primado, o episcopado, a colegialidade, fruto também (da experiência colegial) do Sínodo dos Bispos: a Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Pastores Gregis* de João Paulo II, sobre o bispo, servidor do Evangelho de Jesus Cristo para a esperança do mundo (1991); a Carta Encíclica *Ut unum sint*, de João Paulo II, sobre o empenho ecumênico (1995), que aborda entre muitos temas o ministério de unidade do Bispo de Roma e a comunhão de todas as Igrejas particulares com a Igreja de Roma: condição necessária para a unidade; a Carta Apostólica sob a forma de Motu Próprio *Apostolos Suos* de João Paulo II, sobre a natureza teológica e jurídica das Conferências dos Bispos (1998); entre outros documentos, discursos, homilias, pronunciamentos, que possibilitaram o desenvolvimento de uma colegialidade afetiva e efetiva. A *colegialidade* é um termo novo também para o Código de Direito Canônico.<sup>424</sup>

Merece destaque a própria instituição do Sínodo dos Bispos, um dos legados mais preciosos do Concílio, como forma e expressão da colegialidade, sempre foi muito valorizado pelos Papas. Segundo Paulo VI, o Sínodo dos Bispos devia repropor a imagem do Concílio Ecumênico e refletir o seu espírito e o seu método.<sup>425</sup> Vinte anos depois, João Paulo II afirmou a importância do sínodo

<sup>422</sup> JROC, VIII-1, p. 531.

<sup>423</sup> Cf. RATZINGER, J. *O novo povo de Deus*, p. 204.

<sup>424</sup> A novidade do termo, com o sentido jurídico e teológico conferido pelo Concílio Vaticano II, não se encontrava no Código de 1917, no qual se falava unicamente de *Concílio Ecumênico*. O Código de 1983 distingue claramente o sentido de Colégio Episcopal (cânon 336) e o exercício da potestade colegial, como o apresentam os cânones 337-341 (estes números condensam a doutrina elaborada pela Constituição *Lumen Gentium*). Segundo o Novo Código, no Colégio Episcopal está de modo permanente o Colégio Apostólico e sua missão, pois os Bispos são sucessores dos Apóstolos, não singularmente, mas enquanto colégio.

<sup>425</sup> Cf. BEATO PAULO VI, *Discurso no início dos trabalhos da I Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos*, 30 de Setembro de 1967. Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/paul-vi/la/speeches/1967/september/documents/hf\\_p-vi\\_spe\\_19670930\\_inizio-lavori-sinodo.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/la/speeches/1967/september/documents/hf_p-vi_spe_19670930_inizio-lavori-sinodo.html). O Papa Paulo VI colaborou para o fortalecimento do Sínodo. Basta ver seu Motu proprio *Apostolica sollicitudo*, de 15 de Setembro de 1965, sobre o Sínodo. Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/paul-vi/la/motu\\_proprio/documents/hf\\_p-vi\\_motu-](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/la/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-)

como instrumento que favorece a colegialidade episcopal, pois nele a responsabilidade colegial se expressar de uma forma ainda mais plena.<sup>426</sup> Em 2006, Bento XVI aprovava algumas variações no *Ordo Synodi Episcoporum*, à luz também das disposições do *Código de Direito Canônico* e do *Código dos Cânones das Igrejas Orientais*.

O Papa Francisco, na mesma linha dos seus predecessores, ao falar da importância do Sínodo dos Bispos, afirma que “o caminho da sinodalidade é precisamente o caminho que Deus espera da Igreja do terceiro milênio”. E continua:

Um Igreja sinodal é uma Igreja da escuta, ciente de que escutar «é mais do que ouvir». É uma escuta recíproca, onde cada um tem algo a aprender. Povo fiel, Colégio Episcopal, Bispo de Roma: cada um à escuta dos outros; e todos à escuta do Espírito Santo, o «Espírito da verdade» (*Jo* 14, 17), para conhecer aquilo que Ele «diz às Igrejas» (*Ap* 2, 7). O Sínodo dos Bispos é o ponto de convergência deste dinamismo de escuta, efectuado a todos os níveis da vida da Igreja. O caminho sinodal começa por escutar o povo, que «participa também da função profética de Cristo», de acordo com um princípio caro à Igreja do primeiro milênio: «*Quod omnes tangit ab omnibus tractari debet*». O caminho do Sínodo continua escutando os pastores. Através dos padres sinodais, os bispos agem como autênticos guardiões, intérpretes e testemunhas da fé de toda a Igreja, que devem saber cuidadosamente distinguir dos fluxos frequentemente mutáveis da opinião pública.<sup>427</sup>

Ratzinger participou ativamente do debate acerca da sinodalidade, colegialidade, da natureza da Igreja, etc. Toma como ponto de partida a perspectiva do Concílio Vaticano II – a centralidade da questão sobre a autocompreensão da Igreja e seu dinamismo *ad intra* e *ad extra* -, que deve ser aprofundada sob os pontos de vista da história da salvação, trinitário e sacramental, e a necessidade de reconsiderar a doutrina do primado do Concílio Vaticano I através duma valorização do ministério episcopal. O Vaticano II, pela Constituição sobre a Igreja, faz uma explanação sobre a estrutura colegial do

proprio\_19650915\_apostolica-sollicitudo.html

<sup>426</sup> Cf. JOÃO PAULO II, *Discurso no encerramento da VI Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos*, 29 de Outubro de 1983. Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1983/october/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19831029\\_sinodo-vescovi.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1983/october/documents/hf_jp-ii_spe_19831029_sinodo-vescovi.html)

<sup>427</sup> Discurso do Papa Francisco na comemoração do cinquentenário da instituição do Sínodo dos Bispos, 17 de Outubro de 2015. Disponível em: [w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/october/documents/papa-francesco\\_20151017\\_50-anniversario-sinodo.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html)

episcopado que é base para toda reflexão atual. É necessário traduzir a *verdade* da Escritura pelos *conceitos* da teologia e a partir daí pensar um dinamismo eclesial que possibilite a vida da fé hoje.

Nos últimos 50 anos, portanto, buscou-se uma melhor compreensão da essência da Igreja e da existência e forma do poder eclesiástico, também se desenvolveu uma maior investigação sobre os elementos bíblicos-dogmáticos da essência do ministério episcopal e da relação Igreja Local e Igreja Universal. Assim, deu-se um avanço na compreensão e valorização da Igreja particular e do múnus do bispo, mas ainda não podemos avaliar com toda exatidão e objetividade tudo o que foi promovido, nem analisar todo o alcance das afirmações feitas até aqui (tudo está acontecendo). Todavia a questão da colegialidade como garante da comunhão universal, da unidade na multiplicidade, e de suas implicações pastorais, precisa ser mais bem desenvolvida. Basta ver que ainda existem questões abertas referentes à colegialidade.

### **3.6.2. À guisa de conclusão: questões abertas acerca da colegialidade**

Há, certamente, na história do debate, indicações que podem ajudar a repensar o binômio primado-episcopado, principalmente para afastar os empecilhos históricos que não colaboram para uma dinâmica eclesial mais eficaz e uma estrutura mais simples, não de disputas, mas de comunhão. A unidade da Igreja não é uma tarefa teórica e a prática é difícil e vagarosa, mas jamais será alcançada, se não houver submissão completa ao Evangelho. O cristianismo está dividido porque confiou demais em si mesmo e pouco no Cristo.

Na perspectiva do trinômio, Cristo-Igreja-Bispos, e de sua íntima relação, surge a pergunta pelo ser da Igreja e pela sua estrutura interna, isto é, pelo centro de unidade e pelo seu dinamismo pastoral no mundo contemporâneo. Que estrutura eclesial a Igreja precisa para ser/viver no mundo uma *communio fidei*? Qual estrutura necessita a Igreja como representação da sua comunhão interna para a melhor promoção da fé?

Historicamente, o primado do papa foi caracterizado como o elemento constitutivo da unidade da Igreja. No entanto, o primado do papa, não pode ser entendido com base no modelo da monarquia absoluta, como se o bispo de Roma fosse o monarca absoluto de uma Igreja que tem a natureza de um Estado

sobrenatural de estrutura centralizadora.<sup>428</sup> Para Ratzinger, a colegialidade dos bispos é um elemento a ser redescoberto como fundante da *communio ecclesiarum*. É urgente repensar a colegialidade episcopal no dinamismo eclesial, principalmente depois da grandiosa reflexão teológica do Vaticano II sobre este tema.

Dentro da unidade da única Igreja, deve também haver lugar para as Igrejas, para isso o retorno às fontes é imprescindível. As funções diversas já se manifestavam antigamente, através dos “primados” ou dos patriarcados e, para o cristianismo dos primeiros séculos, a unidade da Igreja não significa a mesma coisa que Igreja uniforme. Todavia a configuração da Igreja hoje não pode ser uma mera repetição das estruturas do passado. A renovação da Igreja não significa a restauração de formas de governos que existiram historicamente, porém, na fidelidade ao Cristo histórico e interrogando os sinais dos tempos, e ainda mais buscando interpretar com profundidade os projetos divinos e a constituição da Igreja católica, estabelecidos pelo Concílio Vaticano II, favorecer a união e a colaboração dos Bispos de todo o mundo com Pedro para o cumprimento da missão própria confiada a eles pelo Senhor. Por isso, precisamos nos perguntar: Como fortalecer cada vez mais na unidade a diversidade eclesial da Igreja? A colegialidade seria uma possibilidade de fortalecimento da comunhão das Igrejas Locais?

A aceitação da unidade, a inserção na unidade da fé e da *communio*, não significa mais partilhar de uma administração uniforme: uma centralização excessiva, em vez de ajudar, complica a vida da Igreja e a sua dinâmica missionária. As comunidades locais não precisariam de tanta uniformidade com Roma, mas ofereceriam à Igreja Universal uma contribuição múltipla e fecunda, a partir do dinamismo colegial, da atuação das Conferências Episcopais. Mas como considerá-las como sujeitos de atribuições concretas, como incluir alguma autêntica autoridade doutrinal às Conferências Episcopais? Bastaria salvaguardar a unidade e não a uniformidade dos Bispos com o Papa?

Segundo Ratzinger, uma das exigências para que subsista a unidade da Igreja é a unanimidade da fé, pois a Igreja não pode inventar a verdade ou alterar a revelação. As definições não criam absolutamente nada de novo na Igreja. São apenas um reflexo da unidade, que elas defendem e esclarecem contra possíveis

---

<sup>428</sup> Cf. RATZINGER, J. *O novo povo de Deus*, p. 203.

ofuscamentos. Por isso toda definição por parte do papa deve ser precedida de uma consulta feita à Igreja universal, qualquer seja a forma da consulta. Atualmente, por exemplo, as Conferências Episcopais estão servindo de instrumentos para tais consultas. Mas as Conferências não podem ter apenas caráter consultivo, também propositivo para a pastoral da Igreja. Por isso, além de repensar a forma de governo, o papel da cúria e a participação sempre maior do episcopado é preciso avaliar um estatuto teológico para as Conferências Episcopais, como verdadeiros sujeitos na *communio*. Também os sínodos episcopais e outras formas de colegialidade oferecem as condições para aproximar mais entre si a pluralidade e a unidade. A descentralização não pode ser apenas oferecimento de autonomia para a Igreja Local (perigo de nacionalismos, anencefalia), mas participação e solicitude da Igreja Local para com a Igreja Universal. O que se deve procurar, de fato, é o pluralismo *na unidade*. Assim, o primado não pode prescindir do episcopado, mas este também não pode prescindir daquele. Ambas as partes não deveriam ser encaradas como concorrentes, mas como duas partes que andam em busca de complementariedade, na *communio*.<sup>429</sup>

O Concílio coloca o primado no seu devido lugar dentro de toda a concepção teológica da Igreja. A Igreja *Communio* não aceita uma estrutura absolutamente centralizadora. O primado do bispo de Roma, no seu sentido original, não pode ser algo que se oponha à constituição colegial da Igreja, pois é considerado como um primado de comunhão, ou seja, este primado encontra seu devido lugar numa Igreja que vive em comunhão e que se reconhece como uma verdadeira comunhão. A grande *communio*, cujo papa é o primeiro, pressupõe a existência da *communio ecclesiarum*. Aqui reside a fecundidade pastoral tanto do primado quanto do colégio.

A posição teológica de Joseph Ratzinger é profundamente radicada na opção primeira do Cristianismo de reconhecer, na concepção de Igreja como *Communio*, a Comunhão Trinitária. Esta é a reflexão central do autor, não de todo original, mas indubitavelmente notável, profunda e atual. Desta compreensão busca-se um centro de unidade que respeite as riquezas das Igrejas Locais, suas decisões e práticas. Partindo essencialmente da “colegialidade” dos apóstolos e da sucessão apostólica até a fundamentação do caráter colegial do ministério espiritual da Igreja hoje, pois “o poder do bispo é e deve ser exercido

<sup>429</sup> RATZINGER, J. *O novo povo de Deus*, p. 140.

colegialmente, pois está, por sua própria natureza, à serviço da unidade da Igreja, a qual não é apenas uma organização cujas diretrizes vêm do alto, mas uma comunhão horizontal, da qual participam todos os que vivem da fé”.<sup>430</sup>

Considerando-se todas as circunstâncias e limitações, podemos admitir que em Ratzinger, no que se refere à comunhão eclesial e à doutrina do primado e episcopado, está presente o espírito comedido que procura o justo meio que reflete, aliás, em toda a sua teologia. A preocupação principal de Ratzinger é com a verdade. Efetivamente, só a verdade pode trazer uma incalculável vantagem para a Igreja e para o mundo. “A verdade salvífica”, afirma o teólogo alemão, pois somente “um trabalho pastoral que não buscasse inspiração do próprio Cristo, não poderia ser considerado como verdadeiro trabalho pastoral”.<sup>431</sup>

O enunciado da constituição colegial não é uma simples teoria que surge dos teólogos, mas sim uma doutrina dogmática que ao mesmo tempo sempre tem em vista o ser humano e toda a realidade pastoral. A colegialidade traz em si uma gama de implicações e um dinamismo pastoral próprio, uma vez que colegialidade não se refere somente ao poder episcopal, mas a toda a Igreja. Perquirindo a eclesiologia eucarística de comunhão (próximo capítulo), visamos preparar um chão sólido para a sistematização do pensamento de Ratzinger sobre o problema da colegialidade episcopal no hoje da Igreja, buscando caminhos para uma renovação eclesial e novo dinamismo pastoral. A colegialidade não é uma emancipação estéril das igrejas locais pelo processo de autonomização do bispo local, ao contrário, a unidade da Igreja requer a estrutura do colégio como representação das Igrejas e da sua comunhão interna. A colegialidade possibilita maior comunhão e participação na Igreja que se autocompreende como *Communio*. Esta é a intuição teológica sobre a colegialidade que iremos demonstrar no pensamento de Joseph Ratzinger.

As questões abertas devem ser refletidas à luz de uma eclesiologia de comunhão, na fidelidade à vontade do Senhor, em correspondência ao Credo e Tradição da Igreja, mas com uma firme decisão de escuta do Espírito Santo para conhecer o que Ele “diz às Igrejas” (Ap 2,7). Disso depende a renovação da Igreja, como alerta Ratzinger: “A renovação da Igreja há de ser necessariamente uma volta às fontes e às origens. [...] A colegialidade, por um lado, é uma volta às

<sup>430</sup> RATZINGER, J. *O novo povo de Deus*, p. 170.

<sup>431</sup> RATZINGER, J. *O novo povo de Deus*, p. 205.

origens, doutra parte, não pode ser reconstrução nem restauração de certas formas históricas, e sim abertura para o futuro”.<sup>432</sup> O verdadeiro dinamismo eclesial tem Cristo como fundamento, pois é nele que a Igreja afunda suas raízes, mas nele também a Igreja volta-se para o futuro, para a esperança. Cristo é a origem e o futuro da Igreja, para todo o sempre (Hb 13,8).

---

<sup>432</sup> RATZINGER, J. *O novo povo de Deus*, p. 214.