

CENTRO DE ESTUDOS ANGLICANOS – CEA

Leão XIII e as ordenações anglicanas (A Carta Apostólica *Apostolicae curae et caritatis*)

Prof. Magno Vilela

Apresentação

Quero primeiramente agradecer o honroso convite que me foi feito pela Comissão Nacional Anglicano-Católica Romana para apresentar o tema desta segunda jornada de trabalhos do *II Encontro de Bispos Anglicanos e Católicos*.

Meu objetivo só pode ser o de colar-me ao assunto que me foi atribuído e tentar honrá-lo, na medida do possível e dentro de limites precisos. Coube-me falar do contexto e do conteúdo da Carta Apostólica de Leão XIII, intitulada *Apostolicae curae et caritatis*, que tratou, em 1896, da posição da Igreja romana acerca das ordenações anglicanas. Pretendo fazê-lo em três pontos, na seqüência desta curta apresentação. São eles: 1) Desafios e confrontos: a Igreja de Roma no século XIX (1789-1896); 2) Leão XIII e a "*Apostolicae curae et caritatis*"; 3) Considerações gerais.

No primeiro ponto, procurarei destacar certos aspectos marcantes da fisionomia, se assim posso dizer, "oficial" do catolicismo romano no século XIX, posto que foi, sobretudo, na segunda metade daquele século que o problema tratado na Carta Apostólica adquiriu o realce que, de certa forma, ainda o acompanha; diga-se desde já que, ao falar de realce não tenho em mente apenas o que possa haver de dolorosa controvérsia na problemática das ordenações, mas também os primeiros clarões de uma alvorada ecumênica. Ao tornar pública sua Carta Apostólica, Leão XIII disse que o fazia para "reexaminar a questão das ordenações" tendo em vista as tomadas de posições, "categóricas ou dubitativas", tanto de "escritores anglicanos" (*scriptores anglicanis*) como também, continuava ele, "de alguns católicos não ingleses na maioria" (*paucis etiam catholicis praesertim non anglis*)¹. O texto oficial não dizia o nome dessas

¹ Leão XIII, "Litterae Apostolicae de Ordinationibus Anglicanis *Apostolicae curae et caritatis*", setembro de 1896, em *Actes de León XIII* (ed. bilingue), Maison de la Bonne Presse, Paris, tomo V, pp. 58-79; para a citação acima, p. 60. Este documento será doravante citado como ACC.

personalidades, mas podemos evocar aqui, na reverência da fé, esses grandes precursores da unidade cristã que foram, entre outros (segundo consta no *Enchiridion* dito "Denzinger"), Lord Halifax e o padre lazarista francês Fernand Portal, apoiados por personalidades como o historiador da Igreja Monsenhor Louis Duchesne e o grande canonista e futuro cardeal Pietro Gasparri, que anos mais tarde presidiria a elaboração e a redação do Código de Direito Canônico de 1917². Permitam que eu pule alguns anos à frente para associar a esses precursores a figura do cardeal Mercier, arcebispo de Bruxelas e Malines e Primaz da Bélgica, que com fervorosa e lúcida coragem evangélica assegurou entre os anos vinte e trinta do século passado, juntamente com Lord Halifax e o Padre Portal, as "Conversações de Malines" num clima fraternal e harmonioso.

Proporei no primeiro ponto um enfoque sócio-histórico da instituição católico-romana *in capite* abordando aspectos de seu relacionamento com o mundo de então, com a própria comunidade católica, e com as confissões cristãs não-católicas. O eixo será a questão da liberdade, nos seus múltiplos e exigentes aspectos. Isso nos levará a considerar o século XIX na longa duração, de acordo com o jargão dos historiadores: isto é, não restrito apenas à datação convencional, mas lançando suas raízes no evento revolucionário deslanchado em 1789 e que se prolongou ao longo dos anos 1900. Evocarei então as sombras e os meandros de um tempo em que a "ideologia intransigente" tendia a instaurar-se no catolicismo a ponto de conferir à Igreja de Roma a triste imagem de "uma Igreja de condenação que via somente males no mundo moderno". Tais expressões são fortes, e não são de quem ora lhes fala. A primeira - "ideologia intransigente" - é de um historiador católico italiano traduzido e publicado no Brasil por uma editora católica³. A segunda, que fala de uma "Igreja de condenação" que só via os "males do mundo moderno", é de um ex-professor de História da Igreja do seminário maior de Bérgamo e atualmente bispo da Igreja da mesma cidade, na Itália⁴.

No segundo ponto, centrar-me-ei na Carta apostólica do papa Leão XIII (ou ACC), primeiramente analisando-a, ou seja, descrevendo-a pura e simplesmente tal como se apresenta na integridade do texto original latino.

Enfim, no terceiro ponto, serão feitas algumas considerações no simples intuito de propor uma leitura histórica que, eventualmente, possa ser de alguma ajuda para situar, numa perspectiva ecumênica, o tema

² Tais são os nomes mencionados em Heinrich Denzinger e Peter Hünermann, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*, Herder, 1999, versão bilingue latim-espanhol, Barcelona, 2000, p. 844.

³ Daniele Menozzi, *A Igreja católica e a secularização*, Ed. Paulinas, São Paulo, 1999, p. 107.

⁴ D. Roberto Amadei, em *Paola Elisabetta Cerioli : la sua esperienza, il suo progetto e la nostra vicenda*, Quaderni per il Rinnovamento, Bérgamo, 1997, pp. 18-19, cit. em M. Vilela, *Nas asas da esperança* (título provisório de trabalho inédito), p. 62

em foco. No texto que preparei para esta apresentação constam as notas e as referências bibliográficas de que me servi, e por isso tomarei a liberdade de não deter-me na maioria delas durante esta apresentação.

Um extrato da Carta de Leão XIII, essencial mas textualmente incompleto, é dado por esse indispensável instrumento de trabalho teológico e histórico que é o famoso "Denzinger", coletânea das confissões de fé da Igreja de Jesus Cristo, e das definições e declarações acerca da fé e dos costumes desde as origens da Igreja⁵. Mas tive a oportunidade de conseguir, através da biblioteca da Escola Dominicana de Teologia de São Paulo, o texto integral na língua em que foi redigido e oficialmente publicado. É, portanto sobre esta edição que baseei-me para preparar o trabalho que me cabe apresentar. Esta parte terá decerto um cunho acadêmico, passagem inevitável quando se trata do rigoroso respeito devido a todos os textos, e principalmente quando são textos do magistério eclesial. Aqui entra, perdoem-me, a inevitável deformação profissional: como professor, uma das minhas constantes exigências aos alunos, sobretudo em se tratando das coisas da fé e da historicidade da fé, é a de sempre buscar as fontes na sua integridade, e se possível também na sua integralidade, para evitar na medida do possível interpretações inadequadas, errôneas ou equivocadas, pois sabemos o quanto uma interpretação descuidada pode obscurecer e até mesmo perverter as verdades da fé. Diga-se de passagem, que esta é uma das grandes lições que a tradição cristã vem, desde as origens, cultivando com zelo e transmitindo à cultura humana, particularmente no Ocidente (como, por exemplo, no luminoso prólogo do Evangelho de Lucas⁶). Um padre católico francês do século XVII, que consagrou literalmente sua vida até a morte por esgotamento no trabalho de estabelecimento das fontes históricas dos seis primeiros séculos do cristianismo, tempo da Igreja indivisa, inaugurou os dezesseis grossos volumes dessa sua obra com esta frase: "Todo estudioso [da História] deve contentar-se em buscar a verdade dos fatos, e quando a encontra, não teme que ela enseje abusos, pois sabe que a verdade não pode ser contrária à verdade, nem, por conseguinte, à piedade, posto que a piedade deve fundar-se na verdade"⁷.

⁵ Ver H. Denzinger e P. Hünermann, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*, pp. 844-848. Para o texto original da Carta Apostólica de Leão XIII que serviu de base ao nosso trabalho, ver nota 1. Uma edição bilingue latim-português do *Enchiridion* estará disponível neste ano de 2003. Sobre ela, e sobre o papel do "Denzinger", cf. Johan Konings, *Um "Denzinger" brasileiro*, Perspectiva Teológica 34 (2002), pp. 377-386.

⁶ "Visto que muitos já tentaram compor uma narração dos fatos que se cumpriram entre nós - conforme no-los transmitiram os que, desde o princípio, foram testemunhas oculares e ministros da Palavra - a mim também pareceu conveniente, após **acurada investigação** de tudo desde o princípio, escrever-te de modo ordenado, ilustre Teófilo, para que **verifique a solidez dos ensinamentos que recebeste**" : Lucas 1,1-4

⁷ Sébastien Le Nain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, cit. por Bruno Neveu, *Érudition et religion aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Ed. Albin Michel, Paris, 1994, p. 102.

Gosto de juntar a essa vigorosa proclamação uma outra, a do grande historiador e teólogo católico do ecumenismo, o cardeal dominicano Yves Congar, que mais de uma vez disse e escreveu, como para repetir uma lição essencial, que o "conhecimento da história nos abre o caminho para um sadio relativismo. É coisa totalmente diferente do ceticismo; é pelo contrário um meio mais verdadeiro de ser e de se encarar, e percebendo a relatividade do que é efetivamente relativo, só dá o qualificativo de absoluto àquilo que o é verdadeiramente". E o mesmo cardeal Congar continuava acrescentando este testemunho pessoal: "cada vez que nos aproximamos dos fatos e dos documentos originais encontramos coisas diferentes do que nos havia sido dito!"⁸ O próprio Leão XIII, escrevendo no ano de 1883 sobre a natureza do trabalho histórico afirmava: "A primeira lei da História é não falsear a verdade, em seguida proclamá-la, sem receio de ser suspeitado de ter escrito com animosidade ou lisonjaria"⁹.

Infelizmente, o conferencista hoje convidado não é especialista na história das relações anglicano-católicas. No entanto, procura viver a sua fé e dela falar numa perspectiva resolutamente ecumênica, e foi nesse espírito, embora *cum timor et tremor*, que aceitou o honroso convite que lhe foi feito. O professor que sou de história do cristianismo em instituições teológicas católicas repete a cada ano a seus alunos a recomendação do decreto do concílio Vaticano II sobre o ecumenismo, *Unitatis redintegratio*: ter sempre em mente, no processo de ensino, a responsabilidade - mais ainda, o dever - de tudo considerar e obrar em vista da unidade de todos os que se reclamam do nome e da mensagem de Jesus. Cito o referido decreto: "O ensino da sagrada teologia e das outras disciplinas, especialmente da história [grifo meu], deve ser ministrado numa perspectiva ecumênica, de maneira a corresponder melhor à verdade dos fatos" [grifo meu]. E o mesmo decreto continua: "É de especial importância que os futuros pastores e sacerdotes conheçam a teologia assim elaborada, sem polêmica, especialmente no que diz respeito às relações entre os irmãos separados e a Igreja Católica"¹⁰.

Graças a esse concílio, e ainda na parte de minha juventude iluminada pela experiência do movimento estudantil da hoje infelizmente extinta Ação Católica¹¹, tive a graça de ouvir e, espero, de também ter

⁸ Yves Congar, "História da Igreja, lugar teológico", em *Concilium*, 1970/7, pp. 886-894; para as citações, p. 888 e p. 890.

⁹ Leão XIII, *Saepe numero considerantes*, 18 de agosto de 1883, cit. em José Carlos de Macedo Soares, *Fontes da História da Igreja Católica no Brasil*, Rio, 1954, p. 22.

¹⁰ Decreto *Unitatis redintegratio*, n. 10, em Vaticano II. Mensagens, discursos, documentos (tradução de Francisco Catão), Paulinas, São Paulo, 1998, p. 267. Todas as citações do concílio Vaticano II feitas a seguir serão tiradas desta tradução e edição, seguidas do número do parágrafo.

¹¹ "Durante certo tempo a Igreja [do Brasil] teve tudo nas mãos para um eficiente trabalho com os jovens [...]. Foi o período áureo da Ação Católica. Precisamos reconhecer a falha da Igreja, culpada também em deixar morrer a Ação Católica, sob a pressão do regime militar" [grifo nosso], Dom Luciano Mendes de Almeida, Em "Primeira Semana Brasileira de Catequese", col. *Estudos da CNBB*, n. 55, Edições Paulinas, 1987, p. 88.

aprendido através da voz de abnegados assistentes eclesiásticos, uma séria lição que continua em nossos dias, felizmente, a ser repetida por outras vozes: "a busca da unidade e o zelo constante pelo ecumenismo são uma dimensão necessária da vida da Igreja no seu conjunto".¹² Feitas estas considerações preliminares, passo ao primeiro ponto.

1. Desafios e confrontos: a Igreja de Roma no século XIX

Desde os últimos decênios do século XVIII e ao longo do século XIX, crises e revoluções estavam a modificar as próprias bases em que até então assentava-se a sociedade, alterando a posição e o comportamento das classes sociais, arrasando tradições, sobretudo religiosas, transformando as mentalidades e esboçando, bem ou mal, outras linhas de horizonte para o viver humano individual e coletivo. Podia não se saber com clareza naquele tempo, mas era a modernidade do mundo, no que tem ainda hoje de promissor e de trágico, que estava sendo plasmada. Era o tempo da ascensão do capitalismo industrial, da preponderância da burguesia, do surgimento da classe operária e dos primórdios das idéias socialistas, da chegada do trem de ferro e dos navios a vapor, das primeiras grandes e tristes vagas da emigração européia.

Do ponto de vista que ora nos interessa, pode-se dizer que o catolicismo romano, provavelmente mais do que as outras confissões cristãs, viu-se, naquele contexto, em meio a um fogo cerrado, tanto da parte da sociedade e das nações, como de parte de seus próprios adeptos. As idéias de liberdade e de igualdade que vinham no bojo daquelas crises e revoluções dividiam os fiéis, pois para uns elas ressoavam aos ouvidos como eco da promessa evangélica, e para outros como coisas que deviam ser rejeitadas como ímpia ameaça. Estes últimos podiam alegar em favor de sua reação que boa parte daqueles que empunhavam na linha de frente as bandeiras da liberdade e da igualdade apregoavam também que o catolicismo romano, particularmente, era uma pedra no meio do caminho, e pedra que tinha de ser removida. Este, então, reagiu. E duramente. Impôs um triste e trágico silêncio às vozes fiéis que, em seu seio, reconheciam naquelas idéias de liberdade e igualdade a força do fermento evangélico. E generalizou, tanto para uso interno quanto externo, a aplicação daquela ideologia político-religiosa que os historiadores do catolicismo, hoje em dia, chamam de intransigente.

Na ótica de muitos homens de Igreja de então e de boa parte do povo católico, tudo ou quase parecia conspirar contra a Igreja romana e o seu chefe, como a querer solapar-lhes as bases tanto do ponto de vista político quanto religioso. Por quê? Como evocamos acima, dentre as

¹² Discurso de João Paulo II, 28 de junho de 1985, em *Documentation Catholique* 1985, n. 1901, p. 770.

profundas mutações que se faziam cada vez mais vivamente sentir numa sociedade europeia às voltas "com as forças obscuras da revolução social"¹³, duas palavras, dois sentimentos, dois princípios radicais sobressaem, por vezes afrontam-se, mas sobretudo, juntos ou não, parecem ameaçar a sacralidade da ordem vigente: liberdade e igualdade, cujo significado revolucionário eclode com vigor na França em 1789 e logo incendia boa parte da Europa, e outras partes do mundo.

Por trás das palavras de liberdade e igualdade estava o desejo difuso, mas intenso, de dar uma reviravolta na ordem do mundo, de romper as amarras do "antigo", o peso do passado, de sorte a recriar, pela ação humana, um universo novo e próprio: o universo do homem emancipado. Emancipado de tutelas "suprahumanas", livre de escolher e plasmar o sentido de sua existência individual e coletiva, único senhor dos rumos, transcendentais ou não, que entendesse, ou não, imprimir ao seu destino. Tratava-se efetivamente de inaugurar o projeto de reapropriação pelo homem daquilo que por muito tempo - como então se dizia - ele entregara, ou deixara entregue, ao desígnio e às mãos de Deus. Mas o que se queria, sobretudo para consolidar no horizonte social a autonomia humana, era passar ao crivo da razão os próprios fundamentos do existir, e suas modalidades de expressão na visibilidade terrena. Onde a recusa em continuar admitindo que a ordem das coisas humanas pudesse ser determinada por princípios considerados extrínsecos e extemporâneos à vontade livre e geral, e assim devesse ser mantida para sempre! Diga-se desde já que, quase dois séculos mais tarde, o Concílio Vaticano II, na sua Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, assumiria com admirável vigor o "valor da liberdade" (n. 17, por exemplo), "a igualdade entre os seres humanos e a justiça social" (n. 29, por exemplo) e afirmaria claramente "a autonomia das coisas terrenas" (n. 36).

Voltando ao contexto do século XIX, a idéia de "autoridade", tal como então se mostrava e se praticava principalmente na tradição cristã, foi posta em questão. Autoridade, aqui, deve entender-se no sentido amplo, encarnada naquelas instituições políticas e sociais rigidamente hierarquizadas que seus beneficiários e mantenedores tinham como de ordem divina. É contra elas que as novas idéias vão desfechar o combate. Ora, como tais instituições serviam-se do cristianismo, religião revelada, para sacralizar o seu papel, dando-lhes assim uma significação e um alcance que de outro modo não teriam, o cristianismo, em seus fundamentos, será então submetido a uma crítica radical da parte daqueles que se contrapunham a essa postura. Dada a hegemonia bem mais visível do catolicismo romano nos países onde as idéias

¹³ Alphonse Dupront, *Qu'est-ce que les Lumières?*, Gallimard. Paris, 1996, p. 15, para quem o Iluminismo e a revolução francesa são dois aspectos de um mesmo processo histórico que vai dos últimos decênios do século XVII, atravessa todo o século XVIII para chegar aos meados do século XIX.

revolucionárias afloravam com vigor (França e Itália, por exemplo), ele é que será o alvo preferencial do ataque desfechado.

A configuração do problema era complexa. Os principais promotores da idéia revolucionária viam na Igreja romana (e de certo modo também no cristianismo em geral) um obstáculo a ser vencido porque os princípios que a governavam simbolizavam exatamente o contrário do que se pretendia para o governo civil agente e garante da liberdade e da igualdade nos termos do ideal revolucionário. Segundo Alexis de Tocqueville, estudioso do clima histórico aqui lembrado e até hoje considerado um dos mais lúcidos analistas daquele conturbado período, a Igreja romana "apoiava-se principalmente na tradição: já eles [os intelectuais promotores da idéia revolucionária] professavam um grande menosprezo por todas as instituições que se fundavam no respeito pelo passado; ela [a Igreja] reconhecia uma autoridade superior à razão individual ; eles só queriam contar com essa razão; a Igreja baseava-se numa hierarquia, enquanto eles tendiam à equiparação das categorias sociais". Talvez tivesse sido possível evitar esse confronto entre a Revolução e a Igreja, pensava Tocqueville, se se reconhecesse que a sociedade política e a sociedade religiosa eram "por natureza essencialmente diferentes" e não podiam, por conseguinte, reger-se pelos mesmos princípios; mas como isso não ocorreu, "para atacar as instituições do Estado, foi preciso destruir as da Igreja, que lhe serviam de fundamento e de modelo."¹⁴

Com efeito, o processo revolucionário, desdobrando-se em duas seqüências, tentará atingir os seus objetivos, primeiramente atacando a aristocracia para destruí-la, abolindo assim o "princípio aristocrático" como fundamento de poder e de governo e trocando-o por uma nova ordem política, para em seguida, nessa esteira, proceder à renovação das idéias que deviam passar a dirigir o mundo dos homens: a humanidade, enfim libertada das obscuridades do passado e do jugo das forças naturais, teria na razão a sua luz. Se no passado os homens, para viver, buscavam na divina transcendência a fonte de toda energia espiritual, no presente revolucionário eles deveriam poder extrai-la da razão humana. Mas a razão, e as certezas ofertadas pela ciência tida e havida como sua grande, se não única ilustração, seriam bastantes para saciar as necessidades do espírito humano? Ao que parece, não foi bem assim¹⁵. Tocqueville, escrevendo cerca de cinqüenta anos após a revolução francesa, tinha razão: a guerra feita então às religiões e em particular à Igreja "nada mais foi do que um incidente dessa grande revolução, um traço marcante e, no entanto, fugaz"; pois tal era a grandeza do ideal revolucionário, que ele foi levado a efetuar-se como "uma revolução

¹⁴ Alexis de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, Gallimard, Paris, 1967, p. 245.

¹⁵ Cf. a respeito, por exemplo, Francisco Catão e Magno Vilela, *O monopólio do sagrado*, Ed. Best Seller, São Paulo 1991, principalmente pp. 219-222.

política operando à maneira e sob o aspecto de uma revolução religiosa"; e a marcha do tempo logo se encarregaria de mostrar que "na medida em que a obra política da revolução se consolidava, sua obra irreligiosa desmoronava."¹⁶ Se foi assim, se essa guerra à religião cristã não passou de um incidente ou de uma obra fadada, sob o seu aspecto "religioso", a desmoronar, por que então a Igreja católica se pôs, como é sabido, na defensiva, e, o que é bem mais sintomático, na defensiva ficou por muito tempo? Evocarei a seguir dois aspectos que reputo de maior significação para que se possa tentar compreender esse contencioso: o papel propriamente político e administrativo exercido pela Igreja romana, e a chamada reação ultramontana.

O papel político exercido pela Igreja romana ia se desfazendo com maior ou menor intensidade na medida em que o ideal revolucionário avançava através da Europa: do ponto de vista que nos interessa aqui, pode-se dizer que tal avanço se deu de 1789 até a unificação da Itália em 1870, quase um século de profundas e constantes transformações! Como não se tratava apenas de mudar de governo, mas também de abolir as formas antigas de sociedade e demolir as instituições tradicionais, pode-se imaginar o impacto direto que tais idéias e sua efetuação causavam na Igreja, vista no caso, enfatizo de novo, como instituição política. Com efeito, a instituição eclesiástica, através de seus bispos, padres, ordens e congregações religiosas, detinha um *poder* efetivo, visível, concreto naquela sociedade hierarquizada. Como "primeiro estado" na organização social dita Antigo Regime, seguida da aristocracia, segundo estado, e do "povo", terceiro estado (mas por "povo" aqui se deve entender a burguesia no sentido amplo; as classes realmente populares estavam excluídas até mesmo dessa categoria), a "Igreja" ocupava, portanto, no seio daquela desigualdade, a posição mais privilegiada. Ela era a grande proprietária de bens móveis e imóveis, tinha o direito de receber em pagamento diversos tributos, cobrar taxas, exigir a prestação de serviços gratuitos, sem falar dos dízimos propriamente religiosos! Por isso ela passou a ser visada por aquele processo revolucionário, tornando-se o alvo preferencial das lanças mais afiadas do espírito e das idéias revolucionárias.

Note-se também que a desigualdade recortava a própria tessitura da instituição eclesiástica: o poder (político e religioso, externo e interno) da "Igreja" concentrava-se, ao tempo do Antigo Regime, nas mãos do assim chamado alto clero, que se sobrepunha socialmente ao assim chamado baixo clero. Este encontrava-se, por sua própria condição social naturalmente mais perto do povo, partilhando suas aspirações e reivindicações, e por isso acolheria a obra política da revolução com simpatia, principalmente pelas reformas sociais, econômicas e administrativas que trazia de imediato, ou deixava vislumbrar.

¹⁶ A. de Tocqueville, op. cit.; para as passagens entre aspas, ver respectivamente pp. 62, 69 e 64.

Essa diferença de postura e de sensibilidade face aos novos tempos no seio do próprio clero católico iria resultar num grave conflito interno, particularmente para a Igreja da França, a ponto de suscitar um verdadeiro cisma, cujos efeitos se fariam sentir por um bom tempo, inclusive na Igreja universal. O caráter emblemático desse acontecimento francês, na França "filha primogênita da Igreja"!, é bastante conhecido. No decorrer daquele processo revolucionário, que não teve em seu começo nenhum caráter propriamente anticristão, a Igreja católica acabou sendo colocada também na pauta de acalorados debates, inclusive com o apoio decidido de parte dos membros do clero. Daí veio uma série de medidas (a abolição do dízimo, leis gerais de secularização e de confisco de bens móveis e imóveis, etc) que iriam afetar diretamente a independência da Igreja, e que tendiam também a desfigurar a sua própria natureza, através, por exemplo da supressão das ordens religiosas, mas sobretudo da imposição da famosa "constituição civil" do clero secular, colocando-o na prática sob o controle direto da administração pública. Visava-se, com isso, principalmente estabelecer um corte desse clero "nacionalizado" com a "estrangeira" Sé romana e o papa chefe dos Estados pontifícios. Ademais, tal constituição civil atingia muito fortemente o vínculo da consciência: a exigência do juramento punha em cheque certos laços fortes, essenciais, da comunhão eclesial e do exercício do ministério sacerdotal.

A constituição civil foi votada em 12 de julho de 1790, e desde o começo ficou claro que aquilo não era apenas um problema da França; no dia 10 de março de 1791 o papa Pio VI reagiu oficialmente, através de um Breve pontifical, seguido de outro em 13 de abril, condenando formalmente a constituição civil. A esta altura, o clero já fizera a sua escolha, prestando ou não o juramento. Entre os que prestaram juramento havia sete bispos, e estima-se que cerca da metade do baixo clero também o fez. Mas após a condenação papal, muitos deles se retrataram. De qualquer forma, uma ruptura se consumara: havia então na França a "Igreja constitucional" composta por bispos e padres que fizeram o juramento (foram chamados de "juradores"), reconhecida e remunerada pelo Estado, e, na outra margem, a Igreja de obediência romana, praticamente clandestina, cujos membros não reconheciam a constituição e recusaram o juramento (foram chamados de "refratários"). Duas Igrejas rivais coexistindo no mesmo país: um corte, como se vê, radical e doloroso. Um cisma religioso, que não se restringiria apenas aos dois cleros, mas que iria repercutir também junto à população. Que não se restringiria à França, mas que iria também repercutir fortemente na Igreja universal. Instaurou-se de fato um clima acirrado de guerra anti-religiosa.

Não foi só na França que essa verdadeira guerra anti-religiosa ocorreu. Na Alemanha, embora conventos e mosteiros tenham sido mais

ou menos respeitados, os padres que se recusavam a prestar juramento eram expulsos de suas paróquias. Na Bélgica, onde a legislação "religiosa" francesa foi amplamente aplicada, a obrigação do juramento dividiu, como em França, o clero e os fiéis, mais de quinhentas abadias foram suprimidas, quinze mil religiosos de ambos os sexos forçados a secularizarem-se, e os bens da Igreja - chamados de "bens negros" - foram confiscados e postos à venda. Os católicos holandeses escaparam parcialmente ao furacão: como já viviam num país de hegemonia protestante e eram considerados minoria religiosa sem direitos civis, foram tolerados pelo regime revolucionário, mas sob a condição de pagar um imposto suplementar. Podiam praticar o culto católico em suas casas, e não publicamente nos templos.

Na Itália, ainda desmembrada em reinos, ducados e outras possessões, a obra política revolucionária trouxe junto certa pressão anti-religiosa, mas o impacto direto parece ter sido menor, em grande parte por causa da presença influente da Santa Sé, como também da vigilância atenta dos Estados pontifícios, que iam da Romagna ao centro da península. De todo modo, ainda que moderadamente, a influência revolucionária chegou ao território italiano, e junto com ela veio também um eco assustador, como escreve o historiador da Igreja e bispo de Bérgamo, Dom Roberto Amadei: "De fato, a revolução francesa representava não algo de pacífico, mas perseguições, principalmente em França. Dali a notícia se difundira intensamente, e por isso tornava-se difícil acolher as idéias com a tranqüilidade de um estudioso, porque aquela revolução evocava perseguições e assassinato de padres, e destruições de igrejas. Não era nada fácil, em tal contexto, distinguir as idéias que podiam ser aceitas daquelas que deviam ser repudiadas"¹⁷.

Essa dificuldade de discernimento a respeito das idéias revolucionárias, ou de seus valores, afetaria profunda e duravelmente o mundo católico. Os católicos repartiam-se entre todas as classes sociais e, por conseguinte, representavam constelações diferentes de interesses que o fenômeno revolucionário ou entusiasmava ou apavorava. Até mesmo a maior sensibilidade ao sentido próprio da fé, a religiosidade mais intensa, as convicções evangélicas militantes, o senso de justiça, coisas que, em princípio, deveriam assegurar alguma convergência, acabaram por transformar-se também em motivo de divisão entre os católicos. Em suma, uns viam na revolução uma iniciativa providencial e regeneradora de Deus, outros só enxergavam nela uma obra demoníaca.

O papa Pio VI, ao condenar em 1791 a constituição civil do clero, aproveitara para assinalar que as idéias de liberdade e igualdade, proclamadas com tanto vigor pelos revolucionários, eram contrárias ao

¹⁷ Roberto Amadei, "Il contesto storico ed ecclesiale dell'Ottocento bergamasco", em *Paola Elisabetta Cerioli : la sua esperienza, il suo progetto e la nostra vicenda*, Quaderni per il rinnovamento, Bérgamo, 1997, p. 17.

espírito cristão, pois decorriam da influência, escrevia ele, da corrente herética que tinha em Martinho Lutero sua maior expressão¹⁸. Faço aqui pequeno parêntese para lembrar o seguinte: cento e setenta e dois anos mais tarde, numa alocução feita na catedral de Frascati (1/9/1963), o papa Paulo VI, num daqueles seus gestos destinados a superar delicados e graves impasses do passado, reconheceu que a revolução francesa "nada mais fizera do que apropriar-se de certas idéias cristãs: fraternidade, liberdade, igualdade, progresso, desejo de elevar as classes humildes..."¹⁹

Venhamos agora à chamada reação ultramontana, isto é, a defesa exacerbada da autoridade absoluta e universal do papa em face daquela forte onda revolucionária e secularizante. A reação ultramontana, embora fortemente influenciada pela ideologia contra-revolucionária, vinha também como uma espécie de desenlace histórico de um conflito de tendências no interior do catolicismo, conflito mais antigo e de caráter propriamente teológico em torno da delicada questão do "primado petrino". Tratava-se de saber até onde podia ir, do ponto de vista da fé e da autêntica Tradição eclesial, tanto a autoridade quanto a jurisdição do bispo de Roma, o papa, sobre as Igrejas locais e os outros bispos. Que primado, ou primazia, reconhecer ao sucessor de Pedro na Sé romana sobre os seus irmãos no episcopado e sobre todos os fiéis através do mundo? Qual o alcance de sua autoridade apostólica, individualmente considerada? E que limites devia ter, ou não, a sua jurisdição na Igreja universal? Podia ele, em suas decisões de caráter universal, prescindir ou não do consenso de toda a Igreja? Por trás dessas e outras questões já se desenhava o perfil de uma velha, mas não unânime, reivindicação : definir enfim, dogmaticamente, a infalibilidade do pontífice romano²⁰.

O ultramontanismo encontrará nos efeitos anti-religiosos da revolução o estímulo de que necessitava para consolidar-se de vez. Dito de outra forma, o triunfo das teses ultramontanas foi o resultado contrário, no plano da instituição católica, do avanço das idéias e das medidas revolucionárias na sociedade. Em linhas gerais, o ultramontanismo passa então a postular a necessidade de uma Igreja forte, sob a autoridade única e indiscutível do papa; a Igreja católica, sob essa ótica, devia ser e mostrar-se ao mundo inteiro como uma sociedade regida por leis próprias, homogênea e centralizada. Só assim, pensava-se, seria possível reagir ao processo de degeneração e de desagregação sociais inaugurado pela vitória revolucionária, que se esperava transitória.

¹⁸ Breve "Quod Aliquantum".

¹⁹ Citado em Congar, "História da Igreja, lugar teológico", *Concilium*, julho de 1970, p. 894.

²⁰ Em agosto de 1682, o papa Inocêncio XI, lamentando alguns desacordos doutrinários entre Roma e a Igreja de França - que tinham a ver, justamente, com o alcance e os limites das decisões papais -, dizia ao cardeal Chigi : "Se nossos predecessores não definiram a infalibilidade, nós o faremos". Mas sua intenção não pôde ser levada a cabo naquele tempo. A frase citada está em Bruno Neveu, *Érudition et religion aux XVIIème et XVIIIème siècles*, Albin Michel, Paris, 1994, p. 446, nota 15.

Ao individualismo nascente, "ao delírio do ateísmo e às convulsões da anarquia" na expressão de um escritor ultramontano francês²¹, convinha opor com firmeza o papel da autoridade e, sob tal égide, lançar as bases sólidas da reorganização hierárquica e sacral da vida comum, da hegemonia do social sobre os riscos da vontade livre, e do controle das relações sociais pela Igreja; em suma, tratava-se de recompor, na medida do possível e com certas adaptações consideradas inevitáveis, uma idealizada "*respublica christiana*", cujo harmonioso equilíbrio teria dado seus melhores frutos ao longo da Idade Média, forjando o modelo de sociedade e de vida que era e teria continuado a ser "a Europa cristã", se de repente, como tanto se repetia então, homens como Lutero, Calvino e outros não tivessem vindo corroê-la e abalá-la, abrindo assim os caminhos pelos quais ia trilhar a revolução "satânica". A vitória ultramontana deveria, pois, permitir que, sob a direção do papa de Roma, se levantasse uma barreira contra toda aquela desagregação de valores e se buscasse restaurar a ordem cristã. Inclusive pela firme tomada de posições de ordem doutrinária e fortemente apologética contra (esta é, infelizmente, a palavra exata), contra as demais confissões cristãs!

O papa não era só o chefe espiritual dos católicos, mas também um monarca secular - e desde 1523, italiano, sem exceção -, chefe dos Estados pontifícios que, embora dispersos, ocupavam uma parte significativa e estratégica da península. Como tal, ele comandava administrações civis, tropas militares, forças policiais, fazia ou desfazia acordos, editava leis, promulgava anistias, etc. Na rota que devia levar ao reencontro da Igreja com a sua independência diante dos poderes políticos, a fim de que ela pudesse consagrar-se ao seu magistério espiritual e moral, a existência dos Estados pontifícios era uma das pedras no caminho. O regime revolucionário francês, ao chegar com suas tropas e idéias na Itália, reforçara e dera novo impulso, entre os habitantes da península, ao sentimento nacional e às aspirações de unidade territorial.

Ora, os Estados pontifícios eram um obstáculo ao avanço de tais idéias. Séculos antes, na sua obra *O Príncipe*, Maquiavel já havia notado que a Igreja, com os seus Estados, era muito fraca para realizar a unidade italiana, mas muito forte para impedi-la! Em diversas ocasiões, como nos agitados anos de 1831, 1848 e 1859, os patriotas italianos tentaram, pela força das armas, e entre pequenas vitórias e revezes, conquistar e controlar os territórios governados pelo papa, o que acabará acontecendo em 1870. Acontecimentos assim tão complexos e prolongados no plano social e político, lanças apontadas para o coração do catolicismo romano, foram reforçando entre um grande número de

²¹ Estas expressões são do visconde francês de Bonald e encontram-se em seu livro, publicado em 1793, intitulado "Théorie du pouvoir politique et religieux", no qual defendia também a aliança "do trono e do altar".

católicos, na Itália e noutros países, a reação ultramontana, a ponto de dar-lhe, por vezes, feições extremadas.

O escritor francês católico e ultra-conservador Joseph de Maistre, em seu livro intitulado *Sobre o papa* (1827) afirmava, entre outras coisas, ser o papa "o demiurgo da civilização ocidental" e que "o cristianismo repousa inteiramente no soberano pontífice", associando desde então a esse poder total que lhe atribuía a idéia de infalibilidade, que só iria ser definida dogmaticamente em 1870. Por sua vez, um monge camaldulense publicava em 1799 um opúsculo intitulado "*O triunfo da Santa Sé e da Igreja contra os assaltos dos inovadores modernos*", destinado a grande sucesso. Inspirado nas longínquas reformas do papa Gregório VII (1073-1083) e na eclesiologia bellarminiana, seu autor definia rigidamente a Igreja como sociedade hierárquica, cujo chefe anima e dá vida a todo o corpo; Igreja essa, continuava ele, cuja infalibilidade deriva da infalibilidade de seu chefe visível, o papa. O autor desse opúsculo seria eleito papa em 1831 sob o nome de Gregório XVI. Durante os quinze anos em que ocupou a Sé romana, suas concepções eclesiológicas seriam largamente aplicadas. Ademais, entre os decênios vinte e quarenta, o Colégio Romano (depois Universidade Gregoriana) e a revista então criada *Civiltà Cattolica*, sob a direção dos jesuítas, se transformariam no baluarte da restauração religiosa do papado e de sua autoridade central.

A Igreja romana lançou-se, pois, numa operação "restauradora" de grande monta; em princípio, uma operação assim costuma cercar-se dos mais exigentes cuidados e critérios. A rigor, tal tarefa caberia a um concílio. No entanto, o clima conturbado em que se vivia não era propício a uma iniciativa desse porte. Os ânimos andavam exaltados, entre outros motivos por causa de ideologias políticas praticamente inconciliáveis que permeavam o corpo eclesial. Hoje, à distância e a frio, é até mesmo agradável imaginar que a Igreja daquela época deveria ter aproveitado - e não faltou quem assim o quisesse naquela época - para irmanar o Evangelho e a Revolução e transformar a face da terra! Mas o reflexo de defesa falou mais alto. E tal reflexo não manifestou-se apenas entre os católicos...

O novo ordenamento religioso que se buscava, principalmente por causa de seu caráter contra-revolucionário, suscitou também o entusiasmo de personalidades e setores não-cristãos e não-católicos, como o líder positivista Auguste Comte e certos círculos do utopismo e do reformismo social. Entre os membros de outras confissões cristãs também surgiram idéias e tomadas de posição que reforçavam a linha ultramontana, e acabaram levando muitos deles à ruptura com suas Igrejas para aderir à Igreja católica. Isso suscitou tristes polêmicas. O protestante francês Haller, num opúsculo sob forma de carta à sua família dando conta de sua "volta" à Igreja católica, escrevia: "Entrevi com toda a evidência [...] que a revolução do século XVI, que chamamos de

Reforma, é, no seu princípio, nos seus meios e nos seus resultados a imagem perfeita e precursora da revolução política de nossos dias; e minha aversão por esta [a Revolução francesa] me dá nojo pela primeira [a Reforma]". Na mesma época, o ex-pastor calvinista francês P. de Joux, explicando porque se convertera ao catolicismo romano, alegava, entre outras razões, esta: "Acabei me convencendo de que o espírito do protestantismo gerou a Revolução francesa, que, por sua vez, foi o maior e mais vasto sistema de destruição da ordem social vivido por um mundo estupefato"²².

A Igreja anglicana também defrontou-se com as duras exigências desse período. Como os meus conhecimentos a respeito são, infelizmente, muito restritos, limitar-me-ei, com a devida vênia, a destacar apenas alguns aspectos que talvez possam cruzar-se com um ou outro ponto da reflexão desta manhã²³. A primeira coisa que destaco são os esforços de reforma empreendidos para evitar, no plano institucional, a disseminação de problemas atinentes ao acúmulo de funções eclesiásticas, à não-residência do clero e à repartição desigual dos bens eclesiásticos: tanto quanto pude informar-me, os "*Princípios de uma reforma da Igreja*", escritos em 1833 por Thomas Arnold foram uma das reações a esta problemática. 1833 foi também o ano do famoso sermão de John Keble sobre o que ele chamou de "*A apostasia nacional*", e esse sermão teria sido como o primeiro ato do que viria a ser o "movimento de Oxford". Entre outras significações, esse movimento propagou a importância do estudo e da meditação da obra dos Padres da Igreja e, por conseguinte, procurou despertar um interesse crescente pela Tradição, no sentido teológico da palavra. O que acarretou, salvo engano meu, uma sensibilidade mais aguda a temas e noções como a sucessão apostólica e a graça sacramental.

Num ponto, penso eu, algumas idéias desse movimento se cruzam com o que venho tentando apresentar aqui, embora com uma sensibilidade própria: a busca de inspiração na teologia dita carolíngia, por alusão aos tempos de Carlos Magno, teologia essa, diga-se de passagem, bastante marcada pelo teólogo e monge inglês Alcuino (735-804), nascido pouco tempo depois da morte de Beda e puro fruto bem amadurecido da escola episcopal de York, que por um tempo também dirigiu antes de partir para a corte de Carlos Magno. Mas além de buscar essa inspiração medieval, o movimento de Oxford inspirou-se também, de forma algo diferente da Igreja de Roma, da chamada oposição romântica ao liberalismo que começava a predominar; "romântica", aqui, entende-se no sentido técnico que a teoria literária dá à palavra. Foi nesse contexto, e segundo minhas fontes de informação, no ano de 1838 que teria

²² Cf. D. Menozzi, op. cit. , p. 65-66.

²³ Inspiro-me aqui, principalmente, do verbete "Anglicanisme", de autoria de J. Robert Wright, no *Dictionnaire critique de Théologie*, Quadrige/PUF, Paris, 2002, pp. 45-50.

aparecido pela primeira vez a expressão "anglo-católico" para designar aqueles dentre os anglicanos que buscavam "harmonias" possíveis principalmente com os "ramos" cristãos oriental-ortodoxo e católico-romano. Ressalto, nesse contexto, o interesse marcante pela liturgia e pelos ritos litúrgicos. Outro ponto a destacar na Igreja anglicana foi, pelo menos em partes dela como ocorria no mesmo momento no catolicismo romano, a preocupação pelos novos e graves problemas sociais que vinham surgindo, bem como pela necessidade de dar espaço, na pesquisa e na reflexão teológicas, ao emprego do método histórico-crítico.

Mas no mundo anglicano, certa influência do clima ultramontano, predominante no catolicismo romano naquela época, também repercutiu. Duas personalidades que viriam a ocupar postos de destaque na hierarquia católico-romana a partir de 1850 seriam justamente dois antigos anglicanos: Henry Manning (1808-1892), futuro arcebispo de Westminster, feito cardeal por Pio IX e "ultramontano extremista"²⁴, que buscava no catolicismo romano uma regra infalível de vida e de verdade capaz de opor uma barreira às paixões revolucionárias; e John Henry Newman (1801-1890), o teólogo feito cardeal por Leão XIII, e grande defensor da primazia da consciência diante do princípio de autoridade²⁵, que na obra *Apologia pro vita sua*, escrita em 1864, evocava a importância do papel da Igreja romana como meio de preservar a verdade da fé das ameaças do racionalismo então reinante. Em resposta aos anseios em que se mesclavam busca religiosa e conservadorismo social, o papado romano iria, pois, assumir a seu modo a liderança que se lhe imputava.

Ao longo do período aqui evocado, sete papas passaram pela Sé romana. Foram eles Pio VI (1775-1799), Pio VII (1800-1823), Leão XII (1823-1829), Pio VIII (1829-1830), Gregório XVI (1831-1846), Pio IX (1846-1878), e Leão XIII (1878-1903). Os dois primeiros tiveram de haver-se mais diretamente com os profundos choques causados pela revolução francesa de 1789 e seu avatar bonapartista. É interessante notar que Pio VII, que era cardeal de Ímola em 1797 quando da invasão da Itália pelas tropas francesas, pronunciou uma homilia que causou sensação, proclamando claramente que as novas formas democráticas de governo não se opunham ao Evangelho, e que a religião tinha um importante papel a desempenhar na nova ordem política. A Igreja, segundo ele, podia assumir com serenidade a perda dos privilégios que detivera até então, assim como devia aceitar o fim do regime de

²⁴ A expressão é de R. Aubert, "L'Ecclésiologie au concile du Vatican", em *Le Concile et les Conciles*, Ed. de Chevetogne/Ed. du Cerf, Paris, 1960, p. 279.

²⁵ Cf., por exemplo, João Paulo II, *Cruzando o limiar da esperança*, Liv. Francisco Alves, Rio, 1994, p. 179; ver a declaração de Vaticano II sobre a liberdade religiosa, *Dignitatis humanae*: "É por sua consciência que o ser humano percebe e reconhece as determinações da lei divina. (...) Não se pode obrigar ninguém a agir contra a sua própria consciência. Também não se pode impedir que aja de acordo com sua consciência, especialmente em matéria religiosa" (n. 3), em *Vaticano II. Mensagens, discursos, documentos*, p. 389.

unanimidade católica até então vigente. Já seu sucessor Leão XII, em suas primeiras encíclicas condenou com veemência os efeitos maléficos da revolução tanto na sociedade como na Igreja, instando os soberanos católicos a aplicar em seus domínios as prescrições papais, em clara referência ao papel do papa e da hierarquia católica nos tempos medievais.

Sucedeu-lhe Gregório XVI, o monge camaldulense. O período em que governou a Igreja foi, é verdade, bastante conturbado. A Europa entrava em nova fase revolucionária, que se manifestava também na Itália desmembrada, e nos Estados pontifícios. Por isso, uma das primeiras medidas do novo papa, lamentando "as desventuras da revolta" e falando como "príncipe e pontífice", foi a de publicar uma carta encíclica de agradecimento ao imperador da Áustria pela ajuda militar recebida para debelar os levantes libertários que vinham ocorrendo nos territórios da Igreja. Graças a tal ajuda, escrevia, "a sede do cristianismo triunfou também essa vez".²⁶ Sua segunda encíclica, dirigida "aos seus diletísimos súditos", isto é as populações dos Estados pontifícios, tinha o título de "As armas valorosas".

Falando, dizia ele, "mais como soberano do que como pai", louvava novamente o sucesso da ajuda austríaca, e conclamava todos à obediência devida à Santa Sé²⁷. Mas o seu documento de maior repercussão foi a encíclica *Mirari vos*²⁸, cujo objetivo era o de condenar, no nascedouro, a corrente de católicos que acreditavam ser possível conciliar a fé cristã com os novos anseios de liberdade que afloravam entre os povos europeus. Num *tour de force* globalizante, a encíclica acabou condenando a liberdade de consciência (considerada "erro venenosíssimo": "aquela absurda e errônea sentença, ou antes delírio, que se deva admitir e garantir para cada um a liberdade de consciência"...²⁹), de pensamento e de imprensa ("péssima, aborrecida e nunca por demais execrada"³⁰), a separação da Igreja e do Estado, etc. Em 1840, na encíclica *Inter praecipuas*, Gregório XVI combate e condena formalmente as "sociedades bíblicas", na maioria sob a orientação de "acatólicos", que ao se proporem a distribuir exemplares da bíblia traduzidas "nas diversas línguas vulgares" e a incentivar sua leitura por todos sem excluir "sequer os infiéis", estariam na verdade querendo "propagar o cristianismo fora das regras instituídas pelo próprio Cristo"³¹.

²⁶ Gregório XVI, Carta encíclica *Aquale Deus*, 5 de abril de 1831, em "Documentos de Gregório XVI e de Pio IX", Editora Paulus, São Paulo, 1999, p. 11-16.

²⁷ Carta encíclica *As armas valorosas*, 12 de julho de 1831, op. cit., p. 17-19.

²⁸ Carta encíclica *Mirari vos*, 15 de agosto de 1832, op. cit., pp. 25-42.

²⁹ id., p. 34

³⁰ id., p. 35

³¹ Carta encíclica *Inter praecipuas*, 8 de maio de 1844, pp. 62-74.

Após Gregório XVI, veio Pio IX. Giovanni Maria Mastai, que assumiu o nome de Pio IX, era tido desde os seus tempos de jovem sacerdote como zeloso pastor e homem aberto a certas reivindicações de cunho liberal, e muito preocupado com a renovação espiritual do catolicismo italiano. Como bispo de Spoleto, soube se fazer amado do seu rebanho, sobretudo por causa de suas atitudes compreensivas durante os acontecimentos revolucionários de 1831. Em seus dois primeiros anos de pontificado, algumas medidas que tomou pareciam confirmar o que se lhe atribuía como abertura de espírito. Mas sua reputação "liberal" logo se desfaria. Os acontecimentos daquele período iriam marcar definitivamente a personalidade e a ação de Pio IX, levando-o a empreender, com firmeza, uma restauração de caráter conservador, ou, no dizer do cônego belga e historiador da Igreja R. Aubert, "muito reacionária."³² Diante da evidência de que as sociedades ocidentais caminhavam rumo à laicização do Estado e à secularização, diante da disseminação de episódios revolucionários nos quais ele via uma "criminosíssima maquinação" contra a autoridade da Igreja, Pio IX, segundo o mesmo cônego historiador, "não compreendeu que o problema da independência espiritual da Santa Sé não podia mais ser resolvido pela preservação anacrônica de uma soberania política do papa"³³ e, intransigente em suas posições, acabando assim, na visão de outro historiador, por inserir no magistério eclesial "o pensamento católico contra-revolucionário"³⁴.

Pio IX passou a manifestar um sentimento de rejeição por tudo aquilo que, de perto ou de longe, lembrasse o liberalismo que se expandia "com a impiedade de sua doutrina e a peste de seus novos sistemas."³⁵ Para o papa, esse ideário moderno e "insidioso", que demolia "os fundamentos da religião católica e da sociedade civil"³⁶, fruto da reforma protestante e da revolução francesa de 1789, minava a autoridade da Igreja. Sua encíclica inaugural foi, toda ela consagrada a defender ao mesmo tempo a religião, os bens e privilégios da Igreja, a integridade dos territórios pontifícios, e a repertoriar, condenando, "a trapalhada de erros"³⁷ daquela que era, em suas palavras, "nossa infeliz época"³⁸. Convicto de que a religião católica "não pode nunca ser mudada ou aperfeiçoada pela razão humana"³⁹, Pio IX defende "a superior autoridade (...) viva e infalível" continuamente assegurada na cátedra de Pedro pelos "legítimos pontífices"⁴⁰, ataca a indiferença em matéria de religião, denuncia e novamente condena "as astúcias das sociedades bíblicas" e

³² R. Aubert, verbete "Pie IX", em *Catholicisme...*, Letouzey et Ané, Paris, vol. 50, col. 273.

³³ id., col. 274.

³⁴ D. Menozzi, op. cit., p. 85.

³⁵ Pio IX, Carta encíclica *Nostis et nobiscum*, 8 de dezembro de 1849, em *Documentos...*, p. 140.

³⁶ Carta encíclica *Qui pluribus*, 9 de novembro de 1846, id., p. 83

³⁷ id., p. 90

³⁸ id., p. 83

³⁹ id., p. 85.

⁴⁰ id., p. 86.

"as pérfidas insídias das seitas clandestinas das trevas"⁴¹, e "a doutrina funesta, contrária ao direito natural, que chamam de comunismo"⁴².

Mas a manifestação tida como a de maior impacto de seu pontificado encontra-se em sua encíclica *Quanta cura* e em seu anexo, o *Syllabus*. Segundo R. Aubert, nessa encíclica e em seu anexo o papa Pio IX, "incapaz de distinguir entre aquilo que nas aspirações confusas de seu tempo pela democratização da vida pública, tinha um valor positivo e preparava a longo prazo uma maior espiritualização do apostolado católico, e aquilo que implicava em comprometimento com ideologias pouco conformes ao espírito cristão, confundindo ademais democracia com anarquia, [Pio IX] só via no liberalismo uma ideologia negadora do sobrenatural, herdada dos enciclopedistas do século XVIII e transformada em política pelos revolucionários de 1789."⁴³

Mas Pio IX, é justiça reconhecer, procurou também realçar o primado da "ordem sobrenatural", ou transcendente, da vida, baseada na visão bíblica do homem e da história, e nessa mesma esteira, buscou recentrar a vida e o pensamento cristãos nos dados fundamentais da Revelação: para tal fim, convocou o Concílio do Vaticano, o primeiro do nome. Foi nessa ocasião que o ultramontanismo consolidou o seu triunfo, com a definição da infalibilidade do pontífice romano. O programa conciliar, divulgado oficialmente com antecedência, na verdade era bem mais amplo. Vaticano I não teve tempo para ocupar-se de todos os temas em pauta, mas pôde promulgar, antes de seu encerramento abrupto por causa da tomada de Roma, duas constituições dogmáticas.

A primeira, *Dei Filius*, tratava em seus quatro capítulos da fé católica, inclusive em sua relação com a razão⁴⁴, lembrando e confirmando esta verdade forte "que não haverá nunca real divergência entre fé e razão, pois o mesmo Deus que revela os mistérios e comunica a fé é o mesmo que depositou no espírito humano a luz da razão"⁴⁵. A segunda constituição dogmática referia-se diretamente à "Igreja de Cristo" e foi intitulada *Pastor aeternus*; pela primeira vez, um concílio geral fazia uma exposição sistemática sobre questões eclesiológicas. É nessa constituição que a infalibilidade acabará sendo inserida. O esquema inicial, intitulado *De Ecclesia Christi*, continha quinze capítulos que entendiam "expor a natureza, as propriedades e os poderes da Igreja". O capítulo oitavo abordava a "indefectibilidade da Igreja", e o nono, a "infalibilidade da Igreja", centrada no colégio episcopal⁴⁶. O capítulo

⁴¹ id., p. 88

⁴² id., p. 89

⁴³ R. Aubert, verbete "Pie IX", op. cit. , col. 274.

⁴⁴ *Dei Filius*, 24 de abril de 1870, em Documentos..., p. 293-308.

⁴⁵ id., p. 303.

⁴⁶ "(...) esta infalibilidade, cujo fim é a verdade sem mácula da sociedade dos fiéis na doutrina concernente à fé ou à moral, reside no magistério que o Cristo instituiu quando disse aos Apóstolos : Ide, e ensinai...". O texto

décimo primeiro era consagrado à questão "do primado do pontífice romano"; ora, é esse capítulo que, remanejado no decorrer da assembléia conciliar após muitos debates, se verá acrescido de um tópico especial (denominado "*additum*") sobre a infalibilidade papal, e dará origem e forma à *Pastor aeternus*. As outras dimensões eclesiológicas inicialmente previstas nos quatorze capítulos restantes não foram finalmente consideradas⁴⁷. Por isso, o concílio Vaticano I ficaria conhecido apenas, quando não exclusivamente, como o concílio da infalibilidade⁴⁸.

Alonguei-me decerto mais que o esperado evocando esse contexto e agradeço a paciência dos senhores, mas sua extrema e dolorosa complexidade suscita e exige, penso eu, um cuidado redobrado de análise a fim de tentar esboçar uma ou outra linha de força que permita compreender melhor o clima predominante numa determinada época. Passo ao segundo ponto.

2. Leão XIII e a *Apostolicae curae*

Ao papa Pio IX sucedeu Leão XIII (1878-1903). No dizer de dois autores católicos de um livro tido como autorizado sobre todos os papas, ele "tirou a Igreja do isolamento em que estava e a levou a irradiar-se no mundo moderno."⁴⁹ Uma visão otimista, bem sensível no campo social como é sabido, marcando, por exemplo, uma diferença com posturas de Pio IX, pois este mais de uma vez dirigiu-se aos operários e aos pobres em geral dizendo-lhes que a situação deles pertencia "à ordem natural e imóvel das coisas"⁵⁰. O título da mais famosa encíclica de Leão XIII - *Rerum Novarum, res novae* : coisas novas ! - já parecia anunciar um projeto de abertura da Igreja de Roma aos tempos modernos, e de fato essa abertura começará a acontecer ante a questão social, assim como ante as exigências de liberdade para a pesquisa histórica na Igreja, e o desenvolvimento dos estudos bíblicos, o que dará belíssimos frutos alguns decênios mais tarde. Mas - como dizer? - na vertente propriamente eclesial, no plano das expressões doutrinárias como no da disciplina, assim como em face dos incipientes esforços de busca da unidade dos cristãos, o historiador é levado a ver um Leão XIII que evita por certo, clara e valorosamente, posturas de condenação e de rigidez. Mas que se encontra envolvido ainda pelo complexo clima de afirmação identitária do

original do esquema em J. D. Mansi e continuadores, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Arnhem-Leipzig, 1923-1927, tomos 49-53 (para o esquema : tomo 51)

⁴⁷ *Pastor aeternus*, 18 de julho de 1870, em Documentos, p. 309-318.

⁴⁸ Uma boa análise do primeiro concílio do Vaticano encontra-se em R. Aubert, "L'Ecclésiologie au concile du Vatican", em *Le Concile et les Conciles*, Ed. de Chevetogne/Ed. du Cerf, Paris, 1960, pp. 245-284.

⁴⁹ Charles Pichon e Leonard von Matt, *Les Papes*, p. 216.

⁵⁰ Cf. *Pii IX pontificis maximi acta*, Roma, 1857; citações e referências em D. Menozzi, op. cit., p. 86

catolicismo romano⁵¹. Sobretudo, cabia a Leão XIII exercer o seu ministério em consonância com as definições emanadas do recente, para ele recentíssimo, primeiro concílio do Vaticano.

Tomo por exemplo a sua encíclica *Satis cognitum* que precedeu de poucos meses a carta pastoral sobre as ordenações anglicanas. Tratava-se nela da "natureza da Igreja", assunto que vinte e seis anos antes fora amplamente discutido e formulado pelos padres conciliares de Vaticano I. Mas na verdade, essa sua encíclica estava voltada para a problemática essencial da unidade da Igreja. Leão XIII empenhou-se visivelmente nela em citar com destaque, além do Novo Testamento, os grandes Padres gregos e latinos (quase metade das 129 notas), prática que algum tempo antes parecia caída em relativo desuso. Havia nisso, decerto, uma clara decisão de ir às fontes cristalinas da doutrina cristã e ao tempo da Igreja indivisa. Mas o eixo de sua encíclica é dado pelas formulações de Vaticano I, embora esse concílio só seja citado duas vezes nas notas de sua encíclica. E este eixo é a firme defesa do primado, ou seja, do poder e da autoridade dos sucessores de Pedro. Procurei localizar e contar algumas palavras, método que costumo utilizar na análise de textos. A palavra "poder" (pleno, soberano, independente, etc) aparece cerca de 55 vezes, e "autoridade" 40 vezes; já "ministério" aparece cinco vezes, e "serviço" nem uma vez. As alusões feitas ao "pontífice romano" são em número de 17, e apenas uma vez ali se fala de bispo de Roma: mas no plural, e para designar genericamente os sucessores de Pedro. Comparei, pulando quase cem anos, com a encíclica *Ut unum sint* de João Paulo II; (aliás, notei aqui algo que talvez não passe de coincidência, mas que a mim pareceu significativo: entre uma e outra encíclicas transcorreram 99 anos, um a menos para um centenário...). Na *Ut unum sint*, a palavra "poder" aparece cerca de 12 vezes, e para referir-se principalmente ao poder do Espírito de Deus, da Escritura, da graça, e da Igreja; em cinco passagens ela aparece ligada ao exercício do ministério do bispo de Roma; a palavra "autoridade", no seu preciso sentido teológico, faz-se presente 8 vezes, para referir-se ao "serviço da verdade e da caridade" (n. 3), à "autoridade divina da Sagrada Escritura" (n. 66), à Escritura como "autoridade suprema em matéria de fé" (n. 79), à "autoridade da Igreja" (n. 69), ao Magistério da Igreja "concebido como responsabilidade e autoridade em nome de Cristo" (n. 79), e enfim por duas vezes como "autoridade própria do ministério do Bispo de Roma" (n. 92 e 94). Já a palavra "serviço" aparece 15 vezes, e muito claramente consagrada à natureza do "ministério" (5 vezes) exercido pelo bispo de Roma"⁵².

⁵¹ Para não passar totalmente em silêncio a disseminação desse clima em terras brasileiras, tomo a liberdade de remeter ao já citado *O mono pólio do sagrado*, especialmente nos subcapítulos "A Igreja e as liberdades republicanas", e "A Igreja do Brasil e seus laços universais", pp.164-172.

⁵² Destaquei também a palavra "serviço" tendo em mente esta afirmação do CaIC : "intrinsecamente ligado à natureza sacramental do ministério eclesial está o *seu caráter de serviço*" : ver *Catecismo da Igreja Católica*, edição revisada de acordo com o texto oficial em latim, Ed. Loyola e outras, São Paulo, 1998, n. 876, p. 252.

"Bispo de Roma" - esta expressão tão comum na Igreja antiga e retomada após o concílio Vaticano II, aparece 20 vezes na encíclica de João Paulo II, configurando claramente o entendimento que ele tem de seu ministério. Por outro lado, a expressão "pontífice romano" simplesmente não aparece. Ora, como é sabido, esta expressão é a que foi amplamente usada por Vaticano I, particularmente no decreto da infalibilidade; é ela também que o Direito canônico utilizava para referir-se ao poder atribuído ao papa⁵³. Tal expressão carregou durante séculos as figurações e configurações de poder, e de poder supremo, do poder em toda a sua extensão⁵⁴. Penso não forçar a interpretação das palavras e de seu sentido e do uso que delas se faz dizendo que vejo na encíclica de João Paulo II, na esteira do ensinamento de Vaticano II, o anúncio de uma mudança de clima: o poder é e está em Deus; o bispo de Roma é servidor, *servus servorum Dei*, como tão bem proclamou pela primeira vez São Gregório o Grande, o mesmo bispo de Roma que "apoiou a missão de Agostinho de Canterbury e sua organização da Igreja inglesa", para retomar o exemplo e a expressão com os quais a declaração conjunta anglicano-católica "O dom da autoridade" a ele se refere⁵⁵.

Uma coisa é o depósito, a substância, da fé, e outra coisa são as expressões no tempo das verdades da fé, como tão bem advertiu João XXIII no discurso de solene abertura do concílio Vaticano II; com humildade ele dizia ter convocado o concílio para que, através do concílio, a Igreja fosse, no campo das expressões da fé, cito, "corrigindo-se e abrindo, com sabedoria, novas perspectivas"⁵⁶, a fim de manter-se "na constância sobrenatural da fé"⁵⁷. E João XXIII colocava-se entre aqueles a quem dizia que era preciso "cumprir fielmente as determinações do Concílio".⁵⁸ Leão XIII, em seu tempo, agia como pastor na esteira de Vaticano I. Num clima, já o dissemos, suficientemente complexo e

⁵³ Ver, por exemplo, can. 160; 218 e seguintes; 247-248; 1431; 1435; 1557 e seguintes; 2343. Quanto à infalibilidade, can. 1323, parágrafo 2 ("*ex cathedra loquens est infallibilis*"); o termo "infallibilis" não é destacado no índice da edição de que me servi : *Codex Juris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*. (Praefatione E.mi Petri Card. Gasparri, et índice analytico-alphabetico auctus), Typis Polyglottis Vaticanis, 1945. Cabe notar que o Código de 1917 não se pronuncia sobre a infalibilidade em matéria não revelada : cf. J.-F. Chiron, *L'infailibilité et son objet. L'autorité du magistère infailible de l'Église s'étend-elle aux vérités non-révélees?*, Ed. du Cerf, Paris, 1999, p. 275, e também pp. 398-406, para o Código promulgado em 1983.

⁵⁴ A este propósito, permitam-me lembrar aqui a seguinte resposta de D. Salas, arcebispo de Concepción, Chile, ao arcebispo de Reims durante os debates numa das congregações de Vaticano I em que se discutia a questão do poder e da infalibilidade do pontífice romano; o arcebispo de Reims estava entre a maioria ultramontana, e D. Salas entre a minoria que se opunha ao ultramontanismo; o cardeal Congar cita essa resposta num de seus artigos. Dizia de público D. Salas : "*Potestas Summi Pontificis limitatur jure naturali et divino, limitatur Jesu Christi domini nostri praeceptis et doctrinis, limitatur communi Ecclesiae bono, limitatur conscientia, limitatur recta ratione et sensu communi, limitatur regula fidei et morum...*" : cf. J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. 52, 579-580.

⁵⁵ *O dom da autoridade*, Declaração da Comissão Internacional Anglicana-Católica romana, Ed. Paulinas, 1999, p. 45.

⁵⁶ Cf. *Vaticano II. Mensagens, discursos, documentos*, Ed. Paulinas, 1998, p. 32

⁵⁷ id., Discurso no encerramento do primeiro período do Concílio (8/12/1962), p. 45.

⁵⁸ id., p. 43

delicado, particularmente no tocante à unidade da Igreja de Deus e aos desafios lançados pelo mundo moderno. Penso e espero não haver nenhuma impertinência em dizer, pois o digo com profundo respeito, que como todos os cristãos que adoram a grandeza e o poder de Deus e prezam o nome cristão, ele deve ter repetido mais de uma vez aquela áspera e forte e bela prece de Agostinho de Hipona no final de seu livro sobre a Trindade: "*Domine Deus une, Deus trinitas, quaecumque dixi de tuo, agnoscant et tui : si qua de meo, et tu ignosce, et tui. Amen*" : Senhor Deus uno, Deus trino : se alguma coisa eu disse que tenha vindo de Vós, que os que são vossos a reconheçam e acolham; mas se veio só de mim, que Vós e os que são vossos a esqueçam e me perdoem".

Em setembro de 1896, o papa Leão XIII tornou pública uma Carta Apostólica consagrada às Ordenações Anglicanas⁵⁹, a *Apostolicae curae et caritatis*. Seu autor apresentava-se nela simplesmente, e isso não passou despercebido, como "Leão, bispo; *servus servorum Dei*". Ele começava afirmando a "solicitude e a afeição apostólicas" que o levavam a dirigir-se à nação inglesa. Para introduzir o assunto, ele relembra ter enviado no ano precedente uma "carta especial aos ingleses que buscam o Reino de Cristo na unidade da fé", na qual havia destacado a união antiga do povo inglês "com a Igreja sua mãe" e manifestado a sua esperança de uma "feliz reconciliação" (*felicem reconciliationem*) alimentada nos corações pelo fervor na oração a Deus. Relembra também que sua encíclica *Satis cognitum*, que já mencionamos, tratava da unidade da Igreja e era dirigida a todos ("*universe litteris*"), mas que nela havia um pensamento especial para o povo inglês; ou seja, queria Leão XIII fortificar entre eles, por um lado, os que eram católicos e, por outro lado, "levar uma luz salutar" aos que em sua carta ele chama de "dissidentes". Aproveita para agradecer a acolhida benevolente que foi feita pelos ingleses em geral à "liberdade de sua palavra" que não era inspirada "por nenhum motivo humano".

Feita essa introdução, Leão XIII passa diretamente ao assunto que vai tratar, que é "conexo" à precedente: os ingleses ("*Anglos*"), escreve ele, pouco tempo depois de se terem cortado (*abscissum est*) do "centro da unidade cristã", introduziram publicamente sob o reino de Eduardo VI [1547-1553] "um rito absolutamente novo na colação das ordens sacras", e fazendo isso eles "perderam o verdadeiro sacramento da Ordem tal como Cristo o instituíra e, ao mesmo tempo, perderam a sucessão hierárquica". Segundo a Carta, essa era a opinião comum e constante da Igreja romana. O texto deixa transparecer que nem seria mais o caso de voltar ao assunto, se não estivesse ocorrendo o ressurgimento da "controvérsia" naqueles últimos tempos. Tal controvérsia centrava-se na questão de saber se as ordenações anglicanas "possuem a natureza e o efeito do sacramento". Ora, segundo Leão XIII não só os anglicanos

⁵⁹ Ver acima nota 1.

respondem favoravelmente, mas também "alguns católicos". Aqueles, porque preocupam-se "com a dignidade do sacerdócio cristão" e desejam que seus padres usufruam do "duplo poder sacerdotal sobre o Corpo de Cristo" (consagrar e oferecer o sangue e o corpo) ; estes, isto é, "alguns católicos", porque queriam facilitar a volta à unidade. Diante dessa controvérsia, Leão XIII resolve proceder ao reexame da questão (*de retractanda causa*), não obstante o fato de os seus predecessores já tivessem tomado medidas a respeito.

Para tal reexame, Leão XIII convidou então especialistas no assunto para que, "com toda liberdade", estudassem e pesquisassem o assunto em arquivos e publicações, se possível trazendo à luz documentos desconhecidos ou ignorados, e assim questionassem, opinassem e trocassem opiniões a respeito: enfim, que investigassem com toda liberdade "todos os outros elementos de informação úteis ao esclarecimento da questão". Num segundo momento, mandou Leão XIII que esses especialistas se reunissem numa "comissão especial", presidida por um cardeal, a fim de que nela cada um pudesse "sustentar livremente sua opinião". Doze sessões foram assim realizadas. Na seqüência, as decisões tomadas foram submetidas aos cardeais, que as examinaram e depois as discutiram na presença do papa.

Feito isso, quis Leão XIII que se procedesse novamente ao levantamento do estado anterior da questão, principalmente do ponto de vista das decisões tomadas a respeito no passado pela "Sé Apostólica", bem como "das tradições", pois era essencial apreciar "a origem e o valor delas". Leão XIII faz então remontar tal estudo ao tempo da rainha Maria [1ª Tudor: 1553-1558, quando foram feitas tentativas de união]. Neste ponto, a Carta apostólica descreve de forma relativamente detalhada as gestões do legado papal, o cardeal inglês Reginaldo Pole, sob Júlio III [1550-1555] e depois sob Paulo IV [1555-1559], assim como da embaixada enviada a Roma pela rainha com o fito de instruir Paulo IV acerca da situação religiosa da Inglaterra, incluindo na apresentação as passagens modificadas do "novo Ordinal" que tinham a ver com a questão debatida. Não entrarei aqui em todos esses detalhes. Limito-me a destacar as conclusões de fundo que Leão XIII tira desse relato histórico.

Todos aqueles debates e todas aquelas tratativas do passado traziam à luz, no caso das ordenações, uma "distinção" entre: 1) "aqueles que haviam sido promovidos regularmente ao sacerdócio segundo o rito antigo: [*rite et legitime promoti*] deviam ser mantidos em suas ordens, e 2) aqueles que "não haviam sido promovidos às ordens sacras mas podiam sê-lo se dignos e aptos" [*qui non promoti...si digni et idonei...possentpromoveri*]. Segundo Leão XIII, vê-se assim claramente que já ao tempo de Júlio III e Paulo IV e da rainha Maria havia na Igreja da Inglaterra uma dupla categoria de homens [*duplex hominum classis*]: de um lado, os que "verdadeiramente receberam as

ordens sacras" [*vere suscepissent*] seja antes do "corte" (*secessionem*) operado por Henrique [VIII:1508-1547], seja posteriormente por "ministros implicados no erro" da separação (*ministros errore dissidiove implicitos*) mas que "havia seguido o costumeiro rito católico" (*ritu tamen catholico consueto*). Do outro lado, estavam os que foram ordenados segundo o rito do rei Eduardo (*secundum Ordinale eduardianum*), mas que, no entanto, "podiam ser promovidos" às ordens sacras (*qui propterea possent promoveri*) posto que haviam recebido a ordenação, mas de forma "ineficaz (ou sem produzir o efeito desejado)" (*quia ordinationem accepissent irritam*).

Para esclarecer tais pontos, Leão XIII refere-se também a uma carta de Paulo IV, (*Preclara clarissimi*), segundo a qual ficava prescrito que aqueles que foram promovidos às "ordens eclesiásticas" por bispos que não tenham sido ordenados segundo o "rito correto" (*rite et recte ordinato*) deveriam obrigatoriamente receber novamente tais ordens (*de novo suscipere teneantur*). E quem eram esses bispos? Aqueles que foram promovidos ao episcopado, mas cujas ordenações não observaram "a forma costumeira da Igreja" (*non servatam formam Ecclesiae consuetam*) ou que não observaram "a forma e a intenção da Igreja" (*non servatam Ecclesiae formam et intentione*). Eram, pois, os bispos que tinham sido ordenados segundo a "nova forma ritual" (*novam ritualem formam*).

Nesta altura, Leão XIII, sempre referindo-se a seus predecessores, salienta que os que assim foram ordenados o foram de fato mas de forma nula (*nulliter et de facto obtinuerunt*), e portanto necessitavam de uma dispensa, dispensa essa que abrangia também a concessão de "benefícios eclesiásticos". Lembra ele ainda que já no tempo de Paulo IV surgiram hesitações e dúvidas, que teriam sido aclaradas por nova carta daquele papa: somente dos bispos e arcebispos que foram ordenados e consagrados "durante o cisma" (*schismate durante*) e não na forma da Igreja é que "se poderia dizer" que não foram ordenados segundo o rito e corretamente (*rite et recte ordinatos dici non posse*). Diante de tudo isso, escreve Leão XIII, fica claro que a "origem da disciplina observada sem interrupção durante mais de três séculos" pela Igreja romana demonstra que "as ordenações celebradas segundo o rito de Eduardo devem ser tidas por inválidas e nulas" (*haberentur infectae et nullae*: "infectae" = sem que se possa dizer que o foram de forma decisiva, que são de resultado duvidoso). Isso fica ainda comprovado pelo fato de que muitas ordenações feitas depois em Roma "foram conferidas de novo" de forma absoluta e segundo o rito católico (*saepius absoluteque iteratae ritu catholico*).

Ora, diz Leão XIII, a Igreja de Roma tem por princípio constante e inviolável não reiterar o sacramento da ordem; portanto, se ocorreu de ela ordenar ministros é porque a primeira ordenação teria sido nula. Para

corroborar tal afirmação, o papa menciona dois casos ocorridos um em 1684 (um ex-pastor calvinista francês ordenado padre anglicano), e o outro em 1704 (o bispo anglicano de Glasgow, John Gordon). Ambos tinham sido antes ordenados segundo o rito de Eduardo, e foram depois ordenados na Igreja de Roma. Passo sobre os detalhes de tais casos, para vir logo a outro aspecto que Leão XIII aproveita para salientar. Na decisão tomada a respeito desses casos, que foi de reordenar *ex integro et absolute*, Roma em nenhum momento levou em conta a "tradição ou entrega dos instrumentos" (*traditio instrumentorum*); se o tivesse feito, teria então renovado a ordenação *sub conditione*. Ou seja, o que se levou em conta não foram motivos especiais (como por exemplo a "*traditio instrumentorum*"), mas o "vício de forma".

Esta é, pois, a linha definida pela Igreja de Roma. Leão XIII dá a entender que tudo poderia ficar por aí, mas face às novas discussões do assunto, ele decidiu aprofundar o reexame. Para tanto, mandou, cito, "examinar de novo e muito atentamente" o Ordinal de Eduardo, considerado o "ponto de partida de todo o debate". Sua carta apostólica entra assim, aqui, na sua segunda parte. Ele começa lembrando alguns aspectos fundamentais da administração dos sacramentos: ou seja, diz ele, há nela a parte *cerimonial* e a parte *essencial*, também chamada *matéria e forma*. A significação dos sacramentos - sinais sensíveis e eficazes de uma graça invisível - deve estar presente tanto na matéria como na forma, mas principalmente na forma (*praecipue ad formam pertinet*), posto que a matéria por si mesma é uma parte indeterminada. Ora, na colação do sacramento da ordem, escreve Leão XIII, a matéria é a imposição das mãos, que por si mesma não tem significação precisa (*quae quidem nihil definitum per se significat*), tanto que é empregada não só para certas ordens, mas também para a confirmação.

E quanto à forma? Os anglicanos, diz o papa, até os nossos dias "têm como forma própria da ordenação presbiteral" a fórmula *Receba o Espírito Santo*, mas tais palavras não dão de maneira bem definida a significação do sacerdócio enquanto ordem, e a sua graça própria ou "poder" (*potestas*), que é o de consagrar e oferecer o verdadeiro corpo e sangue do Senhor⁶⁰, na sua dimensão sacrificial; não se trata, pois, cito, de "simples comemoração do sacrifício realizado na Cruz". Reconhece Leão XIII que tempos "mais tarde", os anglicanos acrescentaram àquela fórmula a frase *Para o ofício e a função de presbítero (officium et opus)*, o que seria uma prova de que os próprios anglicanos consideravam tal fórmula como lacunar e inapropriada (*mancam neque idoneam*). Ademais, tal acréscimo foi introduzido muito tarde, pois já se passara mais de um século da adoção do Ordinal de Eduardo, quando já "a hierarquia estava extinta e o poder de ordenar não existia mais". Mais recentemente, diz

⁶⁰ Leão XIII remete aqui à definição do Concílio de Trento, 23ª sessão, c. 1, que foi votada em 15 de julho de 1563, portanto posterior ao Ordinal de Eduardo.

Leão XIII, outros acréscimos foram feitos em preces do mesmo Ordinal, mas eles continuam insuficientes para o objetivo que se pretende, pois nenhum deles dá o devido destaque à dignidade e aos deveres do sacerdócio.

Isso se repete no caso da "consagração episcopal": as palavras *Para o ofício e a função de bispo* foram acrescentadas tarde demais à fórmula *Receba o Espírito Santo*; e segundo o papa não adiantaria alegar a prece do preâmbulo - *Deus todo poderoso* - posto que dela foram retiradas as palavras que designam o sacerdócio supremo (*quae summum sacerdotium declarent*). Ora, não pode haver dúvida de que por instituição do próprio Cristo o episcopado faz parte do sacramento da Ordem, e é um sacerdócio de grau superior (*praecellenti gradu sacerdotium*), e é por isso que o ritual romano o chama de sacerdócio supremo. De tais observações resulta, por conseguinte, que o sacramento da Ordem e o verdadeiro sacerdócio do Cristo foram completamente abolidos no rito anglicano (*penitus extrusum est*), que a consagração episcopal do mesmo rito de nenhum modo confere o sacerdócio, e que o episcopado não pode ser verdadeira e legitimamente conferido (*vere ac jure possit conferri*), tanto mais que entre as funções episcopais está a de ordenar ministros para a Santa Eucaristia e o Santo Sacrifício.

Até aqui a análise feita na Carta apostólica sobre o Ordinal anglicano. Na seqüência, diz a mesma Carta que é preciso fazer também um exame escrupuloso das circunstâncias nas quais o Ordinal foi composto e publicado. Nesta passagem, a linguagem da carta papal adquire um tom diferente que, aos olhos de quem a analisa e lê bem de perto não passa despercebido. Seria laborioso e inútil, diz o texto, passar em revista todas aquelas circunstâncias; a história daquela época mostra muitíssimo bem o espírito que animava os autores do Ordinal com relação à Igreja católica, os apoios que foram buscar junto a membros de seitas heterodoxas (*fautores ab heterodoxis sectis*) e qual o objetivo que os guiava; desfiguraram e muito o conjunto da liturgia inspirados por inovadores e pretextando uma volta à forma primitiva, mesmo sabendo qual é a relação necessária entre a fé e o culto, a *lex credendi* e a *lex supplicandi*⁶¹; e não contentes de retirar do Ordinal toda e qualquer menção expressa do sacrifício, da consagração, do sacerdócio, do duplo poder sacerdotal, tiraram também os menores vestígios dessas instituições que subsistiam nas preces católicas que em parte haviam conservado. Tais são o caráter e o espírito originais do Ordinal (*nativa Ordinalis indoles*): ele está marcado por vício de origem (*ab origine ducto vitio*) e permanece como nasceu. Por isso, é em vão que se tenha tentado depois inserir alguma coisa acerca do sacrifício e do sacerdócio, assim

⁶¹ Evoca-se aqui o antigo adágio cristão "lex orandi, lex credendi", ou seja, a lei da oração é a lei da fé. Leão XIII serviu-se no caso da formulação de Próspero de Aquitânia (séc. V) : "*lex credendi, lex statuat supplicandi*", que se traduziria assim : " a lei do que suplica estabeleça a lei do que crê". Cf. Catecismo da Igreja Católica, n. 1124

como é vã a tentativa mais recente de um pequeno número de anglicanos de dar a esse Ordinal uma interpretação satisfatória e regular. Todos esses esforços, diz a Carta, foram e são estéreis, pois o sacramento da Ordem foi desnaturado no novo ritual, toda e qualquer noção de consagração e sacrifício repudiada, tirando assim todo o valor da fórmula *Receba o Santo Espírito*, pois o Espírito só penetra na alma com a graça do sacramento. Com isso e por isso, perdem valor as palavras *Para o ofício e a função de padre ou bispo*; são palavras vazias (*nomina sine re*) referindo-se ao que foi instituído pelo Cristo.

As ordens assim conferidas o são com "vício de forma" (*formae defectu*) ao qual está ligada um "defeito de intenção" (*defectus intentionis*): ora, afirma Leão XIII, tanto a forma quanto a intenção são necessárias para que haja sacramento. A Igreja, no entanto, continua o papa, "não pode julgar o pensamento (*mente*) ou a intenção enquanto manifestações interiores" (*quae per se quiddam est interius, Ecclesia non judicat*); mas a Igreja deve julgar as manifestações externas (*extra proditur, judicare de ea debet*). É o que faz, por exemplo, quando considera que alguém, no ato de ministrar um sacramento, emprega seriamente e segundo o rito a matéria e a forma requeridas. É baseada nesse princípio que está apoiada a doutrina segundo a qual é válido, relembra Leão XIII, todo sacramento conferido por um herege ou por um homem não batizado, desde que o seja segundo o rito católico. Por outro lado, se o rito é modificado com "o manifesto desígnio (*consilio*) de introduzir outro não admitido pela Igreja (*ab Ecclesia non receptus*) e de rejeitar o rito que ela segue, o qual, por instituição de Cristo, está ligado à própria natureza do sacramento", então, neste caso, fica evidente que faltou a "intenção necessária" (*necessariam intentionem deesse*) e que houve mesmo uma intenção contrária e oposta ao sacramento (*intentionem adversam et repugnantem*)⁶².

A Carta *Apostolicae curae et caritatis* entra agora em sua parte final. Leão XIII diz que tudo o que precede foi longa e maduramente refletido por ele, e em seguida por ele junto com os membros da Suprema, convocados especialmente para tal fim. Eles foram unânimes em reconhecer que a causa novamente julgada já havia sido precedentemente instruída e julgada (*cognitam et judicata*) pela Sé Apostólica, e que a nova enquete só fizera demonstrar de maneira clara a justiça e a sabedoria com que tudo foi ponderado e resolvido (*totam rem absolvisset*). Isto ocorreu em julho de 1896, mas Leão XIII preferiu aguardar ainda algum tempo antes de proferir sua sentença, a fim de melhor apreciar "a conveniência e a utilidade" de a sua autoridade fazer um novo pronunciamento (*auctoritate nostra rursus declarari*), suplicando ao mesmo tempo a copiosa luz divina. A gravidade do assunto assim o

⁶² Sobre o problema da intenção na teologia sacramental, ver o importante estudo de Jean-Marie Tillard, "Sobre a intenção do ministro e do sujeito dos sacramentos", em *Concilium*, janeiro de 1968, pp. 103-117.

exigia, posto que "a controvérsia" ressurgira entre "algumas pessoas" e que daí poderia advir "erro pernicioso" para muitos acerca "do sacramento da Ordem e de seus frutos".

Assim sendo, e conformando-se "a todos os decretos dos pontífices seus predecessores relativos à mesma causa", confirmando-os e renovando-os por sua própria autoridade e deliberadamente (*motu proprio certa scientia*), Leão XIII "pronuncia e declara que as ordenações conferidas segundo o rito anglicano foram e são completamente sem efeito, e de todo nulas". Em latim : "*ordinationes ritu anglicano actas, irritas prorsus fuisse et esse, omninoque nullas*"; (sublinho um aspecto : a palavra utilizada para qualificar as ordenações é "*irritas*", e não "*invalidae*"; o adjetivo "*irritus*" é traduzido na linguagem jurídica do nosso português por "írrito"; mas no caso em foco, "*irritas*" vem geralmente interpretada também no sentido de "inválidas")⁶³. Leão XIII adverte nesta altura que foi na qualidade e com os sentimentos de "grande Pastor" (*Pastor magnus*) que demonstrou "a verdade certa" em "assunto da maior gravidade", restando-lhe, pois, exortar todos aqueles que desejam e buscam sinceramente os "benefícios das Ordens e da hierarquia". Agora, escreve o papa, eles podem saber para onde a voz de Cristo, que já antes lhes lançava apelos íntimos, os convida e os quer: que voltem ao único rebanho, para assim obter os benefícios e o auxílio em vista da salvação, auxílio esse confiado pelo Cristo à administração da Igreja, "guardiã perpétua da Redenção e encarregada de levá-la a todas as nações". Que o Deus da paz e de toda consolação permita que todos os que verdadeiramente têm sede desses bens, deles possam haurir sem limites.

Leão XIII volta-se agora, especialmente, para os ministros anglicanos, isto é, "todos aqueles que são tidos por suas comunidades como ministros da religião". Quem são eles? "São homens em posição elevada (*praecedentes*) pelo seu ofício, por sua doutrina e autoridade, por certo de coração devotados (*profecto cordi*) à glória de Deus e à salvação das almas". Que se espera deles? Que se apressem em responder e a obedecer a Deus que os chama, dando assim um nobre exemplo. Certamente com alegria especial a mãe Igreja os envolverá com sua

⁶³ Ao preparar esta apresentação, procurei confrontar algumas traduções para as línguas modernas; em geral, "*irritas*" é traduzido como "inválidas" (por exemplo, Denzinger/Hünemann, n. 3319; assim também na tradução francesa dos "Actes de Léon XIII", ver nota 1). Leão XIII tinha reputação de exímio latinista, e, por outro lado, o vocabulário técnico da teologia romana e do direito canônico, salvo melhor juízo, sempre se serviu do adjetivo "*invalidus*" e do advérbio "*invalide*". Cabe ainda notar que o Código de Direito Canônico (1917), cuja elaboração foi presidida pelo cardeal Gasparri anos depois, serve-se da mesma palavra ao tratar justamente do ministro da ordenação; no caso, fala-se de eventual ordenação que viesse a ser conferida por Vigário ou Prefeito Apostólico, Abade ou Prelado *nullius*, "*si episcopali caractere careant*" : poderiam conferir a tonsura e as ordens menores em determinadas circunstâncias, fora das quais a ordenação "*irrita est*" (can. 957, par. 2). A mesma palavra aparece nos Cânones do sacramento da Ordem promulgados pelo Concílio de Trento, Sessão XXIII, 15 de julho de 1563, can. 7). A Vulgata utiliza duas vezes a palavra : Mt 15,6 , e Mc 7, 9, no sentido geral de "desdenhar" ou "não considerar", ou, por exemplo, "inútil", segundo A. Blaise, Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens, Brepols, 1954.

bondade e zelo, como convém a homens que uma força d'alma generosíssima levará de volta ao seu seio (*ad sinum suum reduxerit*) através de dificuldades particularmente árduas. Mal se pode imaginar, continua a Carta, o entusiasmo que essa corajosa resolução (*ex hac vero virtute*) suscitará nas assembléias de seus irmãos através todo o orbe católico, assim como a esperança e a confiança que poderão ter diante do Cristo juiz, e a recompensa que o mesmo Cristo lhes reserva no reino celestial. Leão XIII reafirma que, de sua parte, não cessará de fazer o necessário para favorecer a reconciliação de todos com a Igreja, na qual poderão, seja individualmente seja em grupo, encontrar exemplos a serem imitados. Para tanto, diz Leão XIII, rezemos e imploremos, pelas entranhas da misericórdia divina, para que aqueles [os anglicanos] a quem foram dirigidas suas palavras se deixem levar fielmente pela ação visível da verdade e da graça divina. Nas últimas linhas do documento seguem as conclusões de praxe dos documentos da Sé romana, sobre a sua legitimidade, autenticação e difusão.

3) Considerações gerais

Até aqui, procurei apresentar a Carta de Leão XIII com escrupulosa atenção à integralidade do texto original. Agora, nesta parte final, passo a fazer algumas considerações a respeito. São considerações de caráter histórico-teológico que visam, simplesmente, tentar oferecer elementos para eventual debate acerca de pontos que emanam da própria carta, ou em possível conexão com o assunto nela tratado. Uma coisa devo ressaltar: tais considerações têm a ver com pontos que eu mesmo fui levado a ver mais de perto enquanto buscava documentar-me e informar-me a fim de fazer esta apresentação. Talvez tais considerações apareçam como inatuais, ou periféricas: o conferencista desta manhã, como já foi dito, não sendo um especialista nas relações entre anglicanos e católicos romanos, sabe de antemão que corre o risco - e de antemão o lamenta e pede desculpa - de repetir coisas por demais conhecidas dos senhores, e de ignorar aspectos importantes do trabalho já realizado. Mas a causa da união dos discípulos de Jesus e de sua unidade na fé essencial, causa que os move e me move, causa sagrada porque proclamada e reclamada *ex ore Jesu*, pela própria boca de Jesus, esta causa encobrirá misericordiosamente minhas deficiências.

Passados 106 anos e seis meses da sua publicação, a Carta apostólica *Apostolicae curae* continua ensejando comentários e debates, possivelmente, aliás, numa escala cada vez maior graças aos modernos recursos da comunicação virtual. Uma rápida busca na Internet permitiu-me notar cerca de mil menções diretas a ela, tida por uns como "bula", por outros como "encíclica", etc. Chamou-me particularmente a atenção as menções e observações a ela feitas em *sites* mantidos por pessoas ou grupos de diversas Igrejas cristãs, e penso não exagerar dizendo que há

um sentimento doloroso nas entrelinhas. Notei também a existência de certos *sites* aparentemente ligados a grupos que se reclamam de um catolicismo-romano "ultra-conservador", para os quais o documento papal é pura e simplesmente apresentado como expressão oficial do magistério infalível da Igreja, o que atesta desconhecimento da criteriologia teológica.

Ora, o historiador que se vê chamado, mesmo por um curto período e de forma limitada, a estudar a Carta de Leão XIII deve, além de lê-la na sua integridade, procurar também, na medida do possível, informar-se acerca da exata natureza do texto. A missão fundamental do historiador, seu primeiro dever, é de procurar compreender e ajudar a compreender. O que em geral o obriga a procedimentos minuciosos. No caso do historiador da teologia cristã, a precisão técnica possível é uma ferramenta indispensável, pois lida-se com a complexa delicadeza das palavras humanas, através da diversidade dos tempos e dos lugares, acerca da única e eterna Palavra divina, intocável e inviolável. Por isso, ao preparar esta apresentação, uma de minhas tarefas foi a de verificar a exata natureza do texto.

O site oficial do Vaticano⁶⁴ oferece, começando justamente por Leão XIII e chegando a João Paulo II, páginas especiais para as diversas formas de intervenções papais. Mas não se trata, ao que parece, de uma listagem exaustiva. No caso de Leão XIII, o site só dá acesso à lista e ao texto de suas encíclicas, exclusivamente. E a ACC não está entre elas. Entremeados com textos referentes a audiências, homilias, discursos, viagens, ali registram-se também outros documentos papais, e são eles os que ora nos interessam. Ei-los, na ordem decrescente do site do Vaticano : Constituições apostólicas; Encíclicas; Exortações apostólicas; Cartas; Cartas apostólicas; *Motu proprio*. Permitam-me uma breve recapitulação da natureza e das dimensões atribuídas a esses diversos tipos de documentos; cabe dizer que nada encontrei a este respeito no próprio site do Vaticano; nada há também no *Denzinger*, por isso fui levado a fazer esta recapitulação, num primeiro momento, para esclarecimento próprio.

Uma Constituição apostólica é um documento formal e solene em matéria de doutrina e disciplina: o atual Catecismo da Igreja Católica é precedido da Constituição apostólica *Fidei depositum*; uma Encíclica, literalmente "carta circular", é um texto dirigido aos bispos, padres e fiéis de todo o mundo, e tem o caráter de ensinamento sobre matéria de grande importância, mas, e aqui valho-me de uma declaração a respeito de Pio XII, "provém do magistério ordinário"⁶⁵; uma Exortação apostólica

⁶⁴ www.vatican.va

⁶⁵ Pio XII, Encíclica *Humani Generis*, 1950, n. 20 : " Nem se deve crer que os ensinamentos das encíclicas não exijam, por si, assentimento, sob alegação de que os sumos pontífices não exercem nelas o supremo poder de seu magistério. Entretanto, tais ensinamentos provêm do magistério ordinário, para o qual valem também

é uma reflexão do papa acerca de algum tema em particular, dirigida como as encíclicas a todos os católicos, mas em princípio não contém definições formais acerca da doutrina e da disciplina, ou seja, não é documento legislativo (ex: a *Familiaris consortio*, de João Paulo II, sobre o papel da família cristã no mundo moderno); uma Carta, bem, é uma carta: em geral, quando expedida pelo papa, tem destinatários e refere-se a circunstâncias particulares: neste ano de 2003 o site do Vaticano registra, por exemplo, uma carta de João Paulo II a uma superiora geral por ocasião do Capítulo Geral da congregação, e outra ao cardeal Sodano pelos 25 anos de sua ordenação episcopal; uma Carta apostólica destina-se geralmente a aconselhar a Igreja sobre pontos de doutrina que venham a requerer explicações mais aprofundadas, consideradas necessárias pelo surgimento de circunstâncias ou situações específicas em alguma ou várias partes do mundo: por exemplo, a *Iam vos omnes*, de Pio IX, dirigida "a todos os protestantes e não católicos" em 1868; dentre as diversas de Leão XIII, uma "Sobre o duelo" em 1891, e outra "Sobre a franco-maçonaria", em 1892; a *Octogesima adveniens* de Paulo VI, dirigida ao cardeal Maurice Roy; a *Mulieris dignitatem*, a *Ordinatio sacerdotalis* e a *Ecclesia in Africa*, todas de João Paulo II; enfim, um Motu proprio é, como o nome indica, documento da própria iniciativa do papa, tomando posição a respeito de problemas que afetam, por exemplo, decisões legislativas da Sé romana: por exemplo, o *Ecclesia Dei*, de João Paulo II, referente ao Monsenhor Lefebvre, constatando a sua "desobediência ao pontífice romano em matéria gravíssima" ao conferir a ordenação episcopal a quatro sacerdotes de sua "Fraternidade Pio X".

É nesse contexto geral que se inscreve o documento em foco de Leão XIII. No *Enchiridion* de Denzinger, coletânea de textos do magistério largamente recebida na Igreja romana e sempre reeditada e atualizada, esse documento aparece como "Carta"; mas na edição bilingüe latim-francesa dos "Atos de Leão XIII" de que me servi⁶⁶, publicada por editora na época reconhecidamente ligada à Sé romana, está claramente indicado, no cabeçalho do texto, que se trata de "Littera Apostolica". Convém notar que na abertura da *Apostolicae curae* Leão XIII, ao referir-se à sua encíclica *Satis cognitum*, fala dela simplesmente como "de uma carta dirigida a todo o universo (*universe litteris*)". Mas a *Satis cognitum* figura oficialmente na lista de encíclicas, ao passo que a ACC não.

Falei há pouco de desconhecimento no que toca à criteriologia teológica, o que pode levar a considerar como ensinamento infalível da Igreja o que não o é. Se, normalmente, deve-se sempre atentar para esse necessário e exigente discernimento, maior e mais profunda atenção

aqueles palavras: "Quem vos ouve a mim ouve" (Lc 10,16); e, na maioria das vezes, o que é proposto e inculcado nas encíclicas, já por outras razões pertence ao patrimônio da doutrina católica." Ver também o verbete "Encyclique", no *Dictionnaire de Théologie Catholique*, e L. Choupin, *Valeurs des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège*, Paris, 1907.

⁶⁶ Ver acima nota 1.

se deve ter quando se trata de problemas no âmbito do ecumenismo. (São Tomás de Aquino costumava lembrar em seus escritos que é preciso tomar muito cuidado quando se fala ou se escreve sobre as coisas da fé, pois o uso impróprio ou deficiente de palavras ou expressões pode facilmente levar a alguma perversão da fé!⁶⁷). Explico-me rapidamente sobre esse necessário discernimento, pois isso tem, penso eu, incidência direta na compreensão de documentos eclesiais das diversas confissões cristãs, e não só da Igreja romana. Mencionei o fato de circularem pela Internet, certos textos que articulam a ACC com a "infalibilidade"; a atualidade, mais uma vez, como sempre, nos remete e nos religa ao passado; e o estudioso de um documento mais que centenário sente que deve considerar esse eco do passado no presente como parte do seu objeto de estudo; é na longa duração que se percebe melhor o alcance e o limite dos acontecimentos. *Data vêniam*, aos pastores da Igreja de Deus aqui presentes, tomo a liberdade de tecer um ou outro comentário acerca da questão do "magistério", esperando que isso possa ter alguma serventia para o enfoque histórico do tema desta manhã.

É sabido que as idéias de magistério e a de infalibilidade costumam ter, no âmbito da Igreja romana, uma ressonância própria, sobretudo, como o demonstrou o cardeal Congar em dois vigorosos artigos, a partir do século XIX⁶⁸. Elas o têm tanto no plano da teologia e da erudição, como também no das manifestações espontâneas e simples de parte do povo católico; no caso brasileiro, quem nunca ouviu: "se o papa falou, está falado"? Há nisso, decerto, a expressão profunda de um acolhimento religioso dos ensinamentos vindos do bispo de Roma. Mas os pastores e os teólogos sabem muito bem, os pastores pelo tríplice carisma do múnus episcopal de "ensinar, santificar e governar"⁶⁹, que uma coisa são os ensinamentos que devem ser acolhidos com religioso respeito, e outra os ensinamentos que requerem o assentimento livre da vontade e da inteligência, que é a obediência ou o assentimento de fé às verdades divinamente reveladas. Estou seguindo aqui, praticamente passo a passo, o que diz o número 892 do Catecismo da Igreja Católica, que por sua vez retoma e explica aos fiéis o número 25 da *Lumen gentium*; nessa mesma passagem, o CIC distingue as "definições infalíveis" das não-infalíveis, ou seja, aquelas nas quais o magistério não se pronuncia de "forma definitiva."⁷⁰

⁶⁷ Cf., por exemplo, *Summa Theologiae* Ia, q. 29, a. 2; IIa IIae, q. 11, a. 2; ver também E. Dublanchy, art. "Église", em *Dictionnaire de Théologie Catholique*, (1939), t. IV, col. 2175-2200.

⁶⁸ Y. Congar, "Pour une histoire sémantique du terme *magisterium*", e "Bref historique des formes du "magistère" et de ses relations avec les docteurs", em *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1976, n. 60, pp. 85-98 e pp. 99-112; ambos os artigos foram traduzidos em português e encontram-se publicados em Y. Congar, *O papado romano*, Ed. Loyola, São Paulo, 1992.

⁶⁹ Cf. *Lumen gentium*, n. 25, 26 e 27.

⁷⁰ Cf. *Catecismo da Igreja Católica*, n. 892, pp. 255-256

No âmbito do catolicismo romano, essa distinção entre o que requer a obediência de fé ou o assentimento religioso não data nem do CIC nem de Vaticano II; ela é bem mais antiga. Praticamente até o século XVI, e principalmente ao tempo da Igreja indivisa, a teologia cristã falava não de "infallibilidade", mas de "inerrância" e "indefectibilidade" da Igreja⁷¹. Vaticano II recapitulou em frase lapidar este ponto fundamental da fé e da vida cristã através dos tempos: "o conjunto dos fiéis unguídos pelo Espírito Santo não pode errar na fé"⁷². Estimava-se que a Igreja - "coluna e sustentáculo da verdade" (1 Tim 3, 15) - não podia errar (*Ecclesia errare non potest...*) por causa da assistência constante do Espírito Santo, protegendo-a de todo erro para que ela possa cumprir a sua divina missão, que é a de anunciar e assegurar a salvação de todos, segundo a "*puritas evangelii*", expressão muito em voga entre os cristãos adeptos de uma reforma da Igreja antes das rupturas do século XVI, mas que foi acolhida no primeiro decreto do Concílio de Trento⁷³, o que nem sempre os historiadores notam.

Após o Concílio de Trento, começou-se a falar preferencialmente de infalibilidade da Igreja, mas mesmo assim sem que isso implicasse, obviamente, em recusar as duas outras expressões mais antigas. Manteve-se, pois, um articulado tripé: inerrância/indefectibilidade/infalibilidade. A infalibilidade da Igreja como tal, por estranho que possa parecer, nunca foi formulada explicitamente como dogma; o cardeal Congar, que lembra isso em escritos seus, acrescenta sempre em seguida que considera ser essa, no entanto, uma verdade aceita pelo "consenso dos teólogos"⁷⁴; relembro, a propósito, que nos termos da Carta de Pio IX ao arcebispo de Munique, em 21 de dezembro de 1863, "o consentimento universal e constante dos teólogos..." é um dos elementos necessários para o reconhecimento pela Igreja de uma verdade como pertencente à fé⁷⁵. Essa evolução semântico-doutrinal que deságua na "infallibilidade" acabaria explicitando um aspecto que pode parecer paradoxal: o objeto da infalibilidade mostra-se de certo modo mais restrito que o da inerrância! Pois ele limita-se formalmente às verdades reveladas no campo da fé e dos costumes. Já a inerrância aplica-se tradicionalmente à fé, aos costumes e à disciplina.

⁷¹ Ver, por exemplo, de E. Dublanchy o art. "Église", no *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. IV, col. 2175-2200; Jean-François Chiron, "Autorité du magistère infaillible de l'Église lorsqu'il se prononce sur des vérités non révélées", em *Revue d'éthique et de théologie morale <Le Supplément>*, n. 216, março 2001, pp. 35-48;

⁷² *Lumen gentium*, n. 12.

⁷³ "(...) *puritas ipsa evangelii in ecclesia conservetur*", Quarta sessão (8 de abril de 1546) : ver *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, ed. do Istituto per le scienze religiose, Bolonha, 1973, 3ª edição, p. 663.

⁷⁴ Ver, por exemplo, Y. Congar, "Infaillibilité et indéfectibilité", em *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 54, 1970, pp. 601-618; ver também do mesmo "O papado romano", Ed. Loyola, 1992.

⁷⁵ Pio IX, Carta *Tuas libenter* ao arcebispo de Munique- Freising, em Denzinger/Hünemann, *Enchiridion...*, n. 2879.

Explico-me com a ajuda de um exemplo que tomo de escritos do atual diretor do Seminário interdiocesano de Lyon, na França, e professor de Teologia no Instituto Católico daquela mesma sé primacial⁷⁶. Na sua 21ª sessão, em 16 de julho de 1562, o Concílio de Trento, através do decreto sobre a comunhão sob duas espécies, reservou a comunhão no cálice aos bispos e padres⁷⁷. Quatrocentos anos depois, o Concílio Vaticano II, no n. 55 da Constituição sobre a Sagrada Liturgia, declara: "(...) pode-se conceder aos clérigos, religiosos e leigos, a comunhão sob as duas espécies, nos casos a serem definidos pela sé apostólica e de acordo com o que estabelecerem os bispos."⁷⁸ Perguntar-se-ia: A Igreja "errou" em Trento? ou "errou" no Vaticano II? A resposta, a rigor, é não. Em Trento, a Igreja romana tomou uma decisão que não comprometia a salvação dos fiéis e que considerou requerida pelas circunstâncias; em todo rigor teológico, a Igreja "erraria" se em fatos atinentes à fé e à vida cristã ela tomasse qualquer medida que colocasse em risco a salvação daqueles que ela tem, justamente, a missão de guiar na busca da salvação. Como as circunstâncias mudaram (por exemplo, exigências relativas ao bem comum dos fiéis), o Vaticano II teve outra posição a respeito: "reformou" uma decisão porque ela podia ser "reformada", segundo os postulados da doutrina da inerrância. Já no caso da infalibilidade, cujo objeto é restrito e cujo exercício é, por conseguinte, condicionado, as definições acerca da fé e dos costumes são irreformáveis: porque têm a ver com as verdades reveladas e engajam definitivamente o futuro da fé e a salvação dos que crêem em Jesus Cristo.

Os senhores reconhecem no que ora digo, e espero estar sendo rigorosamente fiel ao espírito e à letra do texto, a doutrina normativa tecnicamente dita da "infalibilidade do pontífice romano" que veio a ser estabelecida no primeiro concílio do Vaticano, no capítulo IV, n. 16, da constituição *Pastor aeternus*⁷⁹; noto ainda que essa mesma constituição distinguiu com clareza a disciplina (e o governo) do binômio fé e costumes; o que se refere à disciplina (e governo) foi tratado por Vaticano I no âmbito do exercício do primado⁸⁰; já as definições solenes acerca da fé e dos costumes foram tratadas no âmbito da infalibilidade: tais definições relevam, reza o texto, "daquela infalibilidade que o divino Redentor quis para a sua Igreja" e da qual "goza o pontífice romano quando desempenha o seu múnus de pastor e doutor (...)"⁸¹. Evocando a distinção técnica entre primado e infalibilidade, vem-me à lembrança duas passagens da encíclica *Ut unum sint*, de João Paulo II. Falando uma só

⁷⁶ J. F. Chiron, op. cit., ver nota 53; e do mesmo, o artigo acima citado, nota 70, p. 36.

⁷⁷ *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, pp. 727.

⁷⁸ *Vaticano II*, ed. cit., p. 157.

⁷⁹ A tradução em português da constituição encontra-se em *Documentos de Gregório XVI e de Pio IX*, Paulus, São Paulo, 1999, pp. 309-318. Para o texto latino, *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, p. 816

⁸⁰ Cf. *Pastor aeternus*, caps. I, II e III; ver principalmente cap. III, n. 11.

⁸¹ *id.*, cap. IV, n. 16.

vez em sua encíclica da possibilidade de "declarações *ex cathedra*", relembra que isso só pode se dar dentro de "condições bem precisas"⁸²; (notei que a palavra "infalibilidade" não consta de sua encíclica). A outra passagem vem adquirindo grande realce no movimento ecumênico, e nela se lê: "Todavia, é significativo e encorajador que a questão do primado do Bispo de Roma se tenha tornado atualmente objeto de estudo, imediato ou em perspectiva, e igualmente significativo e encorajador é que uma tal questão esteja presente como tema essencial não apenas nos diálogos teológicos que a Igreja Católica mantém com as outras Igrejas e Comunidades eclesiais, mas também de um modo mais genérico no conjunto do movimento ecumênico."⁸³

Segundo, portanto, a estrita formulação de Vaticano I, pode-se concluir que somente as definições acerca da fé e dos costumes feitas dentro das condições estabelecidas quanto à infalibilidade são consideradas "irreformáveis"⁸⁴.

Tomei talvez algum tempo evocando um aspecto que se poderia dizer formalmente extrínseco ao nosso objeto de estudo nesta manhã. Mas as particularidades de reações que por vezes se manifestam entre católicos romanos, sobretudo no tocante à concepção de autoridade e magistério, parecem-me justificar que falando também na presença de bispos da Igreja anglicana eu evoque um aspecto que estimo carecer de maiores esclarecimentos, principalmente quando o que se tem em vista, por preceito divino, é a busca da unidade. Dentre as tantas coisas que anglicanos e católicos romanos têm em comum, reconhecidas explicitamente por Vaticano II no decreto sobre o ecumenismo⁸⁵, destaca-se a valorização do *múnus episcopal*; a *Lumen gentium*, em seu número 20, diz: "Entre os diversos ministérios exercidos desde os primeiros tempos da Igreja, segundo a tradição e por sucessão ininterrupta, ocupa o primeiro lugar a função episcopal, herdada dos apóstolos". Pouco mais à frente, no número 22 da mesma *Lumen gentium* se lê que "a ordem episcopal, sucessora do colégio apostólico no magistério e no governo pastorais (...) é sujeito do poder supremo e pleno sobre toda a Igreja, em conjunto com o seu chefe (*cum capite suo*) ...".

Sirvo-me dessas menções, que ao ratificar o genuíno sentido da autoridade e do magistério eclesiais retificam, por conseguinte, eventuais desacertos de expressão ou de interpretação, para passar ao ponto seguinte, sob o risco de estar novamente repisando coisas conhecidas. Um ponto que a ACC não menciona diretamente, mas que estaria por isso mesmo subentendido na mesma, segundo o sentir, por exemplo, do teólogo norte-americano John Jay Hughes, homem particularmente

⁸² Encíclica *Ut unum sint*, n. 94; cito a tradução portuguesa oferecida pelo site www.vatican.va.

⁸³ *id.*, n. 89

⁸⁴ *Pastor aeternus*, cap. IV, n. 16.

⁸⁵ *Unitatis redintegratio*, n. 13: "a comunhão anglicana conserva uma série de tradições e estruturas católicas".

sensível ao assunto, pois havia sido ordenado padre anglicano, mas na época em que redigia o artigo em foco já estava ligado a um seminário católico.

Esse autor, que se refere à ACC como "bula", abre o seu artigo com um grito do coração : "A condenação das ordenações anglicanas pela bula papal de 1896, e mais ainda o uso e abuso desta condenação por certo tipo de apologética popular católica nos países de língua inglesa nos últimos 70 anos [ele escreve em 1968], originaram um tal sentimento de injustiça entre os anglicanos, que ele continua a pôr um travão psicológico nas discussões teológicas entre representantes das duas Igrejas". Um pouco mais à frente, escreve ele o que eu gostaria de ressaltar agora: "Num certo aspecto *Apostolicae Curae* representou um progresso definitivo, reconhecido e louvado na altura pelos anglicanos. Passando em silêncio os argumentos históricos que alegavam uma interrupção na sucessão episcopal anglicana e que haviam desempenhado um papel importante na controvérsia ao longo de quase três séculos, a Bula reconhecia tacitamente a reivindicação anglicana de uma sucessão ininterrupta com a hierarquia da pré-Reforma. Esta exigência é hoje aceite por todas as autoridades bem informadas. A condenação de 1896 não se baseava na ruptura da sucessão histórica, mas em alegados defeitos de forma e intenção no século XVI"⁸⁶. Na seqüência, o mesmo autor evoca e contrapõe os estudos de um beneditino inglês, D. Gregório Dix, aos de um jesuíta também inglês, o padre Francis Clark. O primeiro empenhou-se em demonstrar, escrevendo nos anos 40, que quaisquer que fossem "as perspectivas teológicas dos autores do Ritual das Ordenações e dos bispos que individualmente o utilizavam", de todo modo elas eram irrelevantes posto que no Prefácio consecratório publicado com o ritual de 1550, a Igreja anglicana havia manifestado claramente a "intenção católica" nas ordenações ao proclamar "o intento objetivo de que pudessem ser continuadas nesta Igreja da Inglaterra as ordens de bispo, presbítero e diácono que sempre tinham existido na Igreja desde o tempo dos apóstolos". Ao mesmo tempo, D. Gregório Dix lamentava e considerava "quase inconcebível" que a ACC não tivesse feito nenhuma referência "a esta afirmação de intenção". Esta e outras argumentações favoráveis às ordenações anglicanas seriam anos depois rebatidas pelo padre jesuíta Francis Clark, num trabalho cuja escrupulosa erudição foi amplamente saudada, mas cuja conclusão foi rejeitada por outros teólogos, inclusive católicos romanos, e inclusive confrades seus jesuítas. Para o padre Clark, resumindo, a decisão da ACC "era definitiva e obrigatória para os católicos".

Dentre os teólogos católicos romanos citados por Jay Hughes que contestaram, em artigos ou livros, o resultado da demonstração de Clark,

⁸⁶ John Jay Hughes, "Estudos recentes sobre a validade das ordenações anglicanas", *Concilium*, janeiro de 1968, pp. 118-128; para a citação, p. 120.

está o holandês Van de Pol, que pertencera antes à comunhão anglicana. Escrevendo no ano de encerramento de Vaticano II, e, portanto, num clima eclesial renovado, Pol procurou demonstrar que o veredito da ACC não é irrevogável, e por isso mesmo sugeria fortemente que "o debate sobre a validade das ordenações anglicanas (...) seja conduzido num plano tão vasto e eclesiológico quanto possível", lembrando, no entanto que para tal debate ser frutuoso seria preciso buscar "um acordo quanto à natureza, estrutura, função [da] autoridade da Igreja, e quanto à natureza e prática dos sacramentos, particularmente da Santa Eucaristia⁸⁷".

Além de Pol, dois teólogos jesuítas, o inglês Antony Stephenson escrevendo em 1961⁸⁸, e o austríaco Hans Meyer escrevendo em 1965⁸⁹, pronunciaram-se acerca da conclusão de Clark. (Stephenson, em 1966, entrou na Igreja anglicana e nela foi recebido como padre). Ambos deram destaque ao vasto e erudito dossiê histórico composto e examinado por Clark, mas para afirmar que, na verdade, tal dossiê levava a conclusões opostas às que ele tirou. Com efeito, ao analisar concepções e práticas sacramentais na Baixa Idade Média, que na perspectiva dos reformadores continham erros e abusos, Clark pretendia demonstrar que elas eram em geral corretas, no sentido teológico da palavra e, por conseguinte, eles não poderiam servir-se disso para propor modificações em ritos sacramentais. Por outro lado, seus dois críticos asseveravam, em suma, que não: que um exame atento permitiria justamente detectar certa proliferação, tanto entre correntes teológicas como na própria vida religiosa e quotidiana do povo e de parte do clero, de idéias e práticas discutíveis, sobretudo em torno do sentido "sacrificial" que se costumava dar às celebrações de missas: era relativamente comum naquela época o elevado número de celebrações de missas encomendadas e pagas, e também recomendadas e cobradas, no mesmo local e no mesmo dia, e sob os mais diversos pretextos⁹⁰, reclamando-se de uma espécie de "expição ritual" às margens da retidão teológica da fé, e engendrando certos usos extra-litúrgicos das espécies eucarísticas que criavam situações extravagantes quando não frisavam o sacrilégio: por exemplo, as "missas secas", sem consagração⁹¹, e o costume de apropriar-se subrepticamente da hóstia consagrada para misturá-la ao alimento destinado a "curar" o gado doente!

⁸⁷ w. Van de Pol, *Anglicanism in Ecumenical Perspectives*, Pitsburgo, 1965, cit. por J.J. Hughes, p. 126.

⁸⁸ A. Stephenson, *Two views of the Mass : Medieval Linguistic Ambiguities*, em *Theological Studies* 22, 1961, pp. 588- 609.

⁸⁹ H. Meyer, *Luther und die Messe*, Paderborn, 1965, com Prefácio de J. A. Jungmann.

⁹⁰ "Missa para qualquer coisa, missa-objeto, missa meio, missa comprada e vendida, missa vendida pelos clérigos ao investimento piedoso dos leigos, o sagrado no comércio. É fácil escandalizar-se; mas é mais útil tentar compreender", Pierre Chaunu, *Le temps des Réformes*, Fayard, Paris, 1975, p. 206

⁹¹ id. *ibid.*

Ora, como vimos, a Eucaristia e sua dimensão sacrificial, nos termos formalmente estabelecidos por Trento, é um ponto importante na argumentação da ACC e, por conseguinte, nos debates que ela suscitou e suscita. Por causa disso, não passou despercebido o fato de que o livro de Hans Meyer tenha sido prefaciado pelo eminente historiador e teólogo católico romano da liturgia J. A. Jungmann, e que nesse Prefácio ele tenha escrito as palavras que cito: "A ferocidade da controvérsia do século XVI, na qual a missa não era a menos importante das questões em causa (...) explica-se pelo fato de que ambas as partes da controvérsia argumentavam a partir de uma interpretação da missa segundo o pensamento da Baixa Idade Média e um sistema prático de missas que deixava na penumbra elementos de tal modo importantes que era totalmente impossível compreendê-los todos. (...) Não constitui surpresa reconhecermos que mais uma vez os protestos de Lutero eram justificados"⁹². O livro de Hans Meyer trata principalmente da posição de Lutero acerca da missa na Alemanha de seu tempo.

Deixo agora de lado o artigo de Hughes, e concludo - enfim! - esta apresentação destacando um aspecto que decorre diretamente das incumbências da disciplina histórica e dos serviços que ela pode prestar à teologia e à vida cristã. Se não fui de todo infiel a tal perspectiva falando-lhes da ACC, espero que algo do que aqui foi dito nesta manhã tenha tido alguma serventia para pastores preocupados com a unidade do rebanho. Ora, é amplamente sabido hoje em dia, principalmente graças aos extraordinários progressos da pesquisa histórica alcançados nos últimos 30 ou 40 anos no campo das doutrinas cristãs, das mentalidades e práticas devocionais populares, das pastorais sacramentais em suas diversidades, etc.⁹³, que as correntes e personalidades reformadoras da Baixa Idade Média até o século XVI, inclusive as que permaneceram no seio da Igreja romana como Erasmo de Roterdã, explicitavam ardentemente suas posturas críticas e seus protestos contra idéias e práticas, sobretudo no âmbito das devoções populares que consideravam atentatórias ou contrárias à pureza do Evangelho e à retidão teológica da fé. A historiografia contemporânea a que me refiro vem conseguindo cada vez mais elaborar um inventário preciso daquele período, inclusive para trazer também à luz práticas devocionais populares de forte e sadio sentido evangélico, e forjadoras de novas sensibilidades espirituais. Hoje em dia, para citar um só exemplo, um historiador que se refira ao Concílio de Trento apenas sob o ângulo da "contra-Reforma católica" correrá o risco de ser visto por seus colegas como pouco informado.

⁹² Cf. id., p. 7.

⁹³ Um bom exemplo de parte dos resultados já alcançados pela historiografia do cristianismo na Baixa Idade Média encontra-se na obra coletiva sob a direção de M. Mollat e A. Vauchez, *Histoire du christianisme*, Desclée, Paris, 1990, vol. VI : *Un temps d'épreuves* (1274-1449).

Essa nova perspectiva histórica tem sido particularmente bem acolhida no seio das Igrejas e do diálogo ecumênico⁹⁴. Permitam que eu invoque aqui a tomada de posição do bispo de Roma. Em carta ao cardeal Willebrands em 1983, por ocasião do 5º centenário de Martinho Lutero, João Paulo II nota "que as pesquisas científicas de estudiosos evangélicos e católicos, cujos resultados já alcançaram notáveis pontos de convergência, levaram a delinear um quadro mais completo e mais diferenciado da personalidade de Lutero e do complexo enredo da histórica realidade social, eclesial e política da primeira metade [do século XVI]. Como consequência, delineou-se claramente a profunda religiosidade de Lutero que, com inflamada paixão, surgira do interrogativo sobre a salvação eterna". E o bispo de Roma continua: "É importante continuar um atento trabalho histórico [a fim de chegar], mediante uma investigação sem preconceitos, motivada só pela busca da verdade a uma imagem justa (...) de toda a época da Reforma e das pessoas por ela envolvidas. A culpa, onde existe, deve ser reconhecida, em qualquer parte que se encontre. (...) Só nos colocando, sem reservas, numa atitude de purificação, mediante a verdade, podemos encontrar uma comum interpretação do passado e chegar ao mesmo tempo a um novo ponto de partida para o diálogo atual.(...) O esclarecimento da história, que se volta para o passado no seu significado que ainda perdura, deve caminhar par e passo com o diálogo da fé que empreendemos no presente em busca da unidade"⁹⁵.

Termino aqui. Apesar de minha pequenez, refaço neste instante a prece de Santo Agostinho: "*Domine Deus une, Deus trinitas, quaecumque dixi de tuo, agnoscant et tui : si qua de meo, et tu ignosce, et tui. Amen*" : Senhor Deus uno, Deus trino : se alguma coisa eu disse que tenha vindo de Vós, que os que são vossos a reconheçam e acolham; mas se veio só de mim, que Vós e os que são vossos a esqueçam e me perdoem".

Muito obrigado pela benevolente e paciente atenção.

⁹⁴ A respeito do debate atual acerca das "ordenações" em geral, ver o excelente artigo "Ordination/Ordre", de Hervé Legrand, em *Dictionnaire critique de Théologie*, pp. 829-832.

⁹⁵ O texto integral da carta em *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 43, fasc. 172, dezembro de 1983, pp. 829-830.