

PARTICIPAÇÃO NUMA IGREJA CONSTÍTUÍDA HIERARQUICAMENTE

1. *No limiar do mistério da Igreja*

«A Igreja não existiria sem o eterno amor do Pai, sem a graça de nosso Senhor Jesus Cristo, sem a comunhão do Espírito Santo. Sem esta comunhão divina, trinitária, não existiria aqui, sobre a terra, a comunhão criada, humana, que é a Igreja»¹.

O eterno amor do Pai, a graça de nosso Senhor Jesus Cristo, a comunhão do Espírito Santo são o mistério de Deus, mistério insondável e apofático do amor subsistente, de amor que se é, diferente do amor que se tem.

Na sua essência, a única natureza divina exprime-se como princípio in-principiado, origem não originada e meta última do amor, que é o Pai; exprime-se como amor dado e retribuído, que é o Filho; exprime-se simplesmente como dom, a máxima interioridade do amor, que é o Espírito Santo. Máxima interioridade do amor, o Espírito divino é, ao mesmo tempo,

¹ JOÃO PAULO II, *Aloc. depois de terminado o Sínodo extraordinário, na festa da Imaculada Virgem Maria, na Basílica de S. Pedro*, in AAS 78 (1986) 441: «In questo eterno mistero (il mistero della Chiesa) è contenuta la sorgente dell'essere stesso della Chiesa. Questa non esisterebbe senza l'eterno «amore del Padre, senza «la grazia del Signore nostro Gesù Cristo», senza «la comunione dello Spirito Santo». Senza quella comunione divina, trinitaria, non si sarebbe qui, sulla terra, la comunione creata, umana, che è la Chiesa».

máxima exterioridade², possibilidade e realidade do ser-fora-de-si de Deus, possibilidade de emanção da plenitude que é o amor do Pai, o Qual no seu inefável desígnio de bondade e sabedoria nos criou e chamou à participação da vida divina (LG 2).

Sendo liberdade suprema e infinita do amor, o Pai não é coagido por qualquer necessariedade nem dividido no Acto puro e imutável que define e identifica em si essência e existência. Por isso, o Tu do Eu que é o Pai não poderá ser nenhuma realidade criada, seja o homem ou o mundo ou a Humanidade, mas unicamente o seu Verbo, a Imagem, o Filho, Revelador e Mediador, desde toda a eternidade³.

O termo primeiro e último do amor do Pai é seu Filho Unigénito e a medida do seu amor pela criaturas é a infinita dimensão do amor dado ao Seu Filho, Mediador e Revelador para nós, o Qual, desde o primeiro instante, assumiu a humanidade, tornando-se o Primogénito. O Verbo de Deus em Jesus Cristo foi desde toda a eternidade o fim querido da auto-comunicação do Pai. Nos desígnios do Pai, Jesus Cristo nunca foi um acréscimo posterior. Por isso, toda a Criação, o homem criado segundo a imagem e semelhança do Pai (que é o Verbo incarnado) e toda a graça, são orientadas para Cristo.

O Espírito Santo é a condição teológico-transcendental para que se realize e actue a salvação que nos é dada pelo amor do Pai mediante Jesus Cris-

² Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Der Heilige Geist als Liebe*, in *Spiritus Creatos. Skizzen zur Theologie* III, Einsiedeln 1967, 106-122 (trad. italiana *Spiritus Creator*, Morcelliana, Brescia, 1972).

³ Cf. W. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1989, 4ª ed., 214 (título original *Der Gott Jesus Christi*).

to. A comunhão do Pai com a Humanidade realiza-se de modo singular em Jesus Cristo e visibiliza-se sacramentalmente, como sinal eficaz da salvação oferecida, no povo de Deus constituído em Igreja de Jesus Cristo. Espírito Criador, o Espírito divino é o princípio da vida na Criação e na Graça, orientando-as para Cristo para que o Tu obediente e fiel ao Pai, que é o Filho, Lhe entregue, no fim dos tempos, a Humanidade definitivamente reunida na família dos filhos de Deus. No seu apofático desígnio eterno, o Pai fez transbordar da plenitude do mistério trinitário a Palavra salvadora a constituir no Espírito de amor uma comunidade de filhos redimidos. Esta comunidade, estabelecida nos últimos tempos, reconhece-se já prefigurada desde o princípio do mundo e admiravelmente preparada na história do povo de Deus e da antiga aliança (LG 2, 9). Esta Igreja de Jesus Cristo toma consciência, sob a condução do Espírito santificador, seu princípio invisível de unidade, de ser fruto e instrumento de salvação, comunhão gerada da comunhão trinitária e sacramento do desígnio salvífico universal do Pai. Este desígnio é uma eterna decisão misericordiosa do Pai em favor do homem, é a missão salvífica do Mediador e Revelador do Pai, é a acção santificadora do Espírito Santo, Espírito de Jesus Cristo e do Pai.

É, pois, o mistério do Deus Trino que constitui a Igreja e a sua acção. A comunhão trinitária não é a estrutura da Igreja, mas constitui a sua «res», a sua própria essência⁴. A comunhão designa o próprio mis-

⁴ Cf. W. KASPER, *L'Eglise comme communion. Un fil conducteur dans l'ecclésiologie de Vatican II*, in *Communio* 12 (1987) 18.

tério da Igreja, realidade transcendente de salvação que se revela e manifesta de modo visível, constituída e ordenada como sociedade, na Igreja Católica (LG 8 b; c. 204, § 2). A partir da unidade da Trindade que Se comunica, unindo os crentes em assembleia de remidos por Cristo e santificados pelo Espírito, a Igreja torna-se, ela própria, sinal e instrumento de unidade (LG 9).

A Igreja não pode, por isso, definir-se unicamente nem primeiramente em função da instituição. O que a Igreja tem de estrutura constitutiva e institucional não se justifica senão pela relação ao serviço da acção do Espírito, sejam os carismas, sejam os sacramentos, sejam os ministérios. Assim, na historicidade da Igreja, isto é, no evoluir das suas instituições para actuação da sua ministerialidade, tudo o que na comunidade do povo de Deus não é um reflexo do Espírito ou não contribui para o serviço ao Espírito não tem lugar na comunhão⁵. Por outras palavras, tudo o que na Igreja não realiza a comunhão, visibilizando-a e fortalecendo-a, não serve o Espírito de Deus e não tem lugar na Igreja.

Eis o mistério insondável da Igreja e de cujo limiar o Vaticano II se abeirou, reconhecendo, por isso mesmo, a indefinibilidade da Igreja, donde a razão do Concílio ter optado por uma definição descritiva, servindo-se de uma série de imagens bíblicas (LG, capítulo I), numa tentativa de aproximação ao verdadeiro rosto da Igreja. A essência da Igreja à colhida, apenas, no âmbito da fé. Não bastam uma observação puramente fenomenológica nem uma análise históri-

⁵ Cf. J.M.R. TILLARD, *Église d'Eglises. L'ecclésiologie de communion* (Coll. Cogitatio Fidei 143), Cerf, Paris, 1987, 76.

co-sociológica porque a Igreja de Jesus Cristo não se reduz a uma mera instituição humana. O povo de Deus, organizado neste mundo na sociedade que é a Igreja, como expressão do amor e da comunhão trinitária («fructus salutis») e como instrumento da vontade salvífica universal de Deus («instrumentum salutis»)⁶, é, na sua dimensão histórica, indissociavelmente, realidade humana e mística, diversidade e unidade. O Vaticano II sublinhou esta dupla realidade insistindo na natureza sacramental da Igreja. De uma parte, trata-se de um mistério, do invisível, da comunhão divina na vida nova do Espírito; de outra parte, trata-se de uma realidade social, visível, de uma comunidade humana conduzida pelos Pastores que representam Cristo.

Enquanto mistério (LG 1), a Igreja é a nova criação, vivificada do Espírito e reunida em Cristo para se encaminhar com confiança para o trono da graça do Pai (Heb 4,16). Enquanto realidade social, ela pressupõe a iniciativa histórica de Jesus Cristo, a Sua Morte e Ressurreição, o Seu ser objectivamente Chefe, o carácter hierárquico que procede deste Seu ser Chefe. Do dom do Seu Espírito à comunidade dos crentes brota uma variedade de ministérios que tendem ao bem de todo o Corpo. Fruto e participação do mistério de Deus, na sua raiz mais profunda, a Igreja é, por

⁶ Cf. A. ANTON, *Ecclesiologia postconciliare: speranze, risultati e prospettive*, in AA.Vv., *Vaticano II: Bilancio & prospettive, venticinque anni dopo (1962-1987)* (a cura di René Latourelle). I.II vol. Cittadella Editrice, Assisi 1987, 366. A terminologia Igreja «fructus salutis» e Igreja «medium salutis» é já usada por O. SAIER (in SAIER, O., «*Communio*», in *Der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Eine rechtsbegriffliche. Untersuchung* (Münchener Theolog. Stud., 3, vol. XXXII), München 1973, 36.

essência, carismática porque é o Espírito quem a conduz e a garante na comunhão. Ordenada neste mundo, segundo a vontade do seu Fundador, a Igreja é dotada de elementos constitutivos que a determinam e a manifestam na sua essência. A «instituição» na Igreja, sendo uma realidade humana, tem, todavia, origem no dom sobrenatural do Espírito em ordem à utilidade comum.

Não se dirá que a Igreja é simultaneamente uma realidade carismática e institucional com o risco de se significar uma justaposição de dois elementos que possam existir separadamente⁷. Dir-se-á que a Igreja é uma realidade sobrenatural-humana, espiritual-social, carismático-institucional. Negar, acentuar ou sobrevalorizar qualquer um destes elementos indissociáveis é negar ou não compreender a natureza da Igreja. Tudo nasce do dom de Deus nos dons do Seu Espírito para estes se tornarem ministérios institucionalizados, serviços e funções (LG 4 a, 7 cf, 18 a; UR 2 b), no contexto da ministerialidade da Igreja, para o estabelecimento do reino de Deus a todos os povos e até ao fim dos tempos. A Igreja ou é reconhecida como realidade carismático-institucional ou não mais será entendida na sua essência, como Povo de Deus Pai, Corpo de Cristo, Templo do Espírito Santo, nascida da comunhão trinitária. A consciência do mistério da Igreja avivou-a, particularmente, o Concílio Vaticano

⁷ Cf. G. GHIRLANDA, *Ecclesialità della vita consacrata*, in AA.Vv., *La vita consacrata* (Il Codice del Vaticano II, 3), (G. Ghirlanda, V. De Paolis, A. Montan), Edizioni Dehoniane, Bologna 1983, 20-21; ID., *Les mouvements dans la communion ecclésiale et leur juste autonomie*, in *Laïcs aujourd'hui* 32-33 (1989-90) 44, nt. 6.

II (*LG* cap. I) que, propondo uma eclesiologia de comunhão, restituiu ao povo de Deus a centralidade na Igreja (*LG* cap. II)⁸, cometendo-lhe a responsabilidade, nascida e consolidada nos sacramentos da iniciação cristã (*LG* 33 b), de, numa igualdade na dignidade e no dever-direito de agir (*LG* 9 b), actuar organicamente na edificação do corpo de Cristo (*LG* 11 a, 12 b).

Sublinhando a ministerialidade da Igreja (*LG* 5 b), vertebrada pelos carismas que fundam as instituições eclesiais (*LG* 4, 12), o Vaticano II acentuou a diversidade dos membros e dos dons em ordem aos multiformes ministérios (*LG* 7 c, 12 b) numa organicidade hierárquica, que sem prejudicar a unidade (*LG* 13 d) antes a reforça numa admirável manifestação da catolicidade que toma corpo nas e das Igrejas particulares (*LG* 23 a).

Abeirar-se deste mistério é ser favorecido da possibilidade de penetrar numa compreensão mais profunda da Igreja e perceber que esta comunidade de rosto humano, estabelecida como sociedade neste mundo (*LG* 8 b), é, todavia, «oriens ex Alto» (*LG* 1, 2 a), alicerçando o seu ser num fundamento ontológico-sacramental que determina o seu estar e o seu agir

⁸ Schema Constitutionis dogmaticae de Ecclesia (1964), rel. gen. rationes propter quas Caput «De Populo Dei» immediate post Caput I «De Mysterio Ecclesiae» ponendum aestimatur, in Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani secundi (AS), III/I, 209-210: «Si verum est quod Hierarchia sub certo aspectu praecedat fideles, quos ad finem et vitam supernaturalem generat, remanet tamen quod et Pastores et fideles ad unum pertinent Populum. Ipse Populus eiusque salus est in consilio Dei de ordine finis, dum Hierarchia ut medium ad hunc finem ordinatur. Populus imprimis in sua totalitate considerari debet».

na Humanidade. Mistério e historicidade, chamamento e resposta, dom e compromisso, comunhão e responsabilidade, dever e direito de cidadania na responsabilidade inalienável da participação, eis os vectores que emergem do mistério da Igreja e que, constitutivamente, determinam o ser e o agir do cristão.

2. *Uma dialéctica ecclesiológico-canónica*

A constituição hierárquica de Igreja (melhor se dirá «na» Igreja)⁹ assume particular relevo tanto na *Lumen Gentium* (cap. III) como no Livro II («De populo Dei») do Código vigente. O diálogo entre a teologia e o direito canónico deve ser sempre perspectivado na tentativa de uma clarificação da normativa e encontrar o seu apoio na hermenêutica tanto do «iter» selectivo de alguns documentos fundamentais do Vaticano II¹⁰ como do processo de elaboração do ordenamento canónico vigente¹¹, na tentativa de colher perspectivas de revigoração e manifestação da co-

⁹ Cf. ALFREDO LEITE SOARES, *A comunhão na constituição hierárquica da Igreja. Investigação teológico-canónica*. (Biblioteca Humanística e Teológica, 4). Ed. Universidade Católica Portuguesa e Fundação Eng. António de Almeida, Porto 1992, 20-23. Tese de doutoramento em Direito Canónico apresentada na Faculdade de Direito Canónico da Pontifícia Universidade Gregoriana - Roma.

¹⁰ Cf. *Acta et documenta concilio oecumenico Vaticano II apparando*. Series I (anteparaeparatoria). Voll. I-IV. Typis Polyglottis Vaticanis 1960-1961; *Acta et documenta concilio oecumenico Vaticano II apparando*. Series II (paraeparatoria). Voll. I-III. Typis Polyglottis Vaticanis, 1964-1969; *Acta synodalia sacrosancti concilii oecumenici Vaticani Secundi*. Typis Polyglottis Vaticanis. Civitas Vaticana, Romae 1970-1986.

¹¹ PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO. *Schema canonum libri II De Populo Dei*. Typis Polyglottis

munhão e, ainda, de tornar mais convicta e ministerial a responsabilidade da participação dos fiéis na responsabilidade decisória e vinculante dos seus pastores. Assim, por exemplo, os vectores eclesiológicos conciliares que sustentam o ministério hierárquico e os órgãos institucionais da Igreja, clarificam questões emergentes da análise dos cânones¹² do Livro II, Parte II, tais como:

— a dimensão operativa da comunhão é vinculativa para o exercício do múnus do Romano Pontífice como Pastor supremo da Igreja (c. 333, § 2);

— comunhão e autonomia estabelecem entre si uma relação ontológica e não apenas institucional porque a diversidade, na Igreja, é consubstancial à unidade¹³;

— bispo diocesano e Romano Pontífice, como sujeitos do poder na mesma Igreja particular, não se

Vaticanis, 1977; *Schema Codicis Iuris Canonici*. Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1982. Acta in *Communicationes* (= *Comm.*), Roma.

¹² A reflexão da problemática proposta neste artigo centra-se exclusivamente no âmbito dos cc. 330-572.

¹³ Sch. Const. dogm. Ec. (1964), rel. de num. 32, in *AS*, III/I, 283: «Diversitas est elementum unitatis, secundum quod provenit ex operatione unius Spiritus Sancti». PAULO VI, Sollemnis professio fidei, *AAS* 60 (1968) 441: «Nos credimus Ecclesiam, quam Christus condidit et pro qua preces effudit, unam et fide et cultu et communionis hierarchicae vinculo indeficienter esse. Huiusce in sinu Ecclesiae ... varietas ... nedum eiusdem «noceant unitati», eam «potius declarant» (*LG* 8 c, 13 c; *OE* 2; *UR* 2). Conselho para a execução da Constituição da sagrada Liturgia, Cart. circ. Le renouveau liturgique, in *Notitiae*, 1 (1965) 257: «L'unité ne consiste pas à étouffer ni éliminer la variété, mais elle s'exprime dans la variété elle-même».

antagonizam, nem se confundem nem protagonizam poderes paralelos¹⁴;

— as estruturas institucionais que visibilizam a «communio Ecclesiarum»¹⁵ não suprem o poder do pastor da Igreja particular, assumindo-se como estruturas supra-diocesanas, mas actuam a dimensão colegial do *munus* episcopal, tornando-se, desse modo, estruturas inter-ecclesiais¹⁵.

Porém, da análise jurídico-canónica desses cânones emergem problemas que assumem o carácter de centralidade numa reflexão teológico-canónica.

1. A constituição hierárquica da Igreja tem a ver com a hierarquia constituída na Igreja ou com a Igreja constituída hierarquicamente¹⁷?

Dever-se-á responder que a eclesiologia conciliar clarifica a estrutura hierárquica da Igreja à luz do desígnio de Deus e da diversidade dos seus dons. No entanto, o Código de Direito Canónico de 1983 ora pende para a concepção de hierarquia como autoridade que governa *sobre a Igreja* ou *para a Igreja* (c. 333,

¹⁴ Cf. A. SOARES, *A comunhão na constituição hierárquica da Igreja* (cf. nt. 9), 116-120.

¹⁵ Cc. 431, § 1; 433, § 1; 439, § 1; 447.

¹⁶ Cf. A. SOARES, *A comunhão na constituição hierárquica da Igreja* (cf. nt. 9), 387-389.

¹⁷ Cf. *Comm.* 8 (1979) 87-92. O título era: «De Ecclesiae structura hierarchica». Um Consultor propôs que se mudasse para «De structura hierarchica in Ecclesia» «... ne intelligi possit ac si tota Ecclesia sit hierarchica». (...) «Respondet tamen Relator universum Populum Dei esse hierarchice constitutum». Cf. *Comm.* 13 (1981) 83 e 44. A questão do título volta a ser agitada na 7ª sessão do grupo «De populo Dei»: «notat unus Pater titulum adhibitum in schemate a. 1971 esse magis simplicem et magis consentaneum traditioni evangelicae, scilicet titulum: «De Hierarchia in Ecclesia constituta». A proposta, porém não foi aceite.

§ 1)¹⁸, ora sublinha uma relação ao poder eclesial considerando a estrutura hierárquica da Igreja referindo-se a clérigos e leigos (c. 207, § 1), e, por isso, ofuscando de algum modo todas as outras ordens de pessoas. Da análise dos cânones 330-572 não ressalta unívoca a expressão «estrutura hierárquica da Igreja» como sinónimo da organicidade da comunhão eclesial nem sobressai uniformemente claro o *munus* da hierarquia como serviço na ministerialidade da Igreja¹⁹.

¹⁸ *Comm.* 8 (1976) 93: «Quaerit unus Consultor utrum melius sit dicere «in Ecclesiam» iuxta Const. dogm. Lumen Gentium, n. 22, an «in Ecclesia», quia significat directionem finalem huius potestatis. Alius praeoptat ut utraque expressio, diversis quidem in locis adhibeatur, ne forte oppositio insinuari videatur inter Hierarchiam et Ecclesiam. (...) Placet omnibus». De salientar o sentido final do ministério hierárquico («in Ecclesiam», «super Ecclesias») no c. 333 § 1. De sublinhar a inserção do serviço da autoridade na ministerialidade da Igreja («in Ecclesia») nos cc. 331, 332 § 1. A normativa da Secção I oscila entre estes dois conceitos. Cf. A. SOARES, *A comunhão na constituição hierárquica da Igreja* (cf. nt. 9), 23-25.

¹⁹ Numa análise à secção II, da Parte II do II Livro do Código, em torno dos termos «potestas» e «munus», pode constatar-se que a predominância é garantida pelo uso do termo «munus». Na secção II da Parte II do II Livro do CIC o termo «potestas» aparece 32 vezes. «Potestas», referindo-se ao bispo diocesano, é-lhe atribuído apenas duas vezes: uma para referir que lhe compete todo o poder ordinário, próprio e imediato na diocese (c. 381, § 1), outra para mencionar que governa a Igreja particular com poder legislativo, executivo e judicial, segundo as normas do direito (c. 391, § 1). Duas vezes a normativa da secção II refere os «munus docendi», «munus sanctificandi» e «munus regendi» atribuindo-os ao bispo diocesano. Por sua vez, o termo «munus» é aplicado 30 vezes nesta mesma normativa. «Munus» é um termo que perpassa notoriamente o ordenamento da secção II e refere-se tanto à acção do bispo como dos presbíteros, seus colaboradores, no âmbito do serviço pastoral aos fiéis, ligando-se a termos como «cura pastoralis», «munus pastoralis», «munus Pastoris», «zelus

O contexto eclesiológico do ordenamento canónico da Secção II «De Ecclesiis particularibus deque earundem coetibus» aparece mais evidenciado e mais amplo do que o contexto doutrinal da normativa, na Secção I, sobre a autoridade suprema na Igreja. Tal verifica-se particularmente na normativa sobre as Igrejas particulares (cc. 368, 369), sobre o bispo²⁰, sobre a paróquia e o seu pastor próprio²¹, ordenamento que não deixa de apresentar abundantes elementos doutrinais assumidos dos textos do Concílio Vaticano II.

Enquanto no ordenamento da Secção I não se encontra nenhum cânon propondo os elementos teológicos sobre a Igreja universal (aliás, o cânon 330, introdutório sobre a autoridade suprema na Igreja, introduzido à última hora, não faz nenhum aceno complexo sobre os elementos teológicos da Igreja universal), a normativa exprime com clareza a relação de imanência «Igreja particular-Igreja universal» (c. 368) e refere explicitamente quais os elementos cons-

animarum», «sollicitudo» e «animus apostolicus». A expressão «cura pastoralis» é encontrada 22 vezes: destas, 3 vezes referindo-se ao bispo diocesano, enquanto 17 vezes estão em relação com a paróquia e o pároco. A expressão «munus pastoralis» encontra-se 8 vezes no ordenamento da secção II. A expressão «munus Pastoris» aparece 1 vez só, no cânon 383, § 1, e é aplicada ao bispo diocesano. A expressão «zelus animarum» é encontrada duas vezes: uma referida ao bispo diocesano (c. 378, § 1, 1) e outra referida ao pároco (c. 521, § 2). O termo «sollicitudo», que aparece 4 vezes na secção II (cc. 384; 407, § 3; 529, § 1; 545, § 1), está em estreita ligação com os termos «sollicitus» (é usado apenas uma vez e referido ao bispo diocesano, c. 383, § 1) e «sollicite» (c. 529, § 1). A expressão «animus apostolicus» é usada uma vez e referida ao bispo diocesano (c. 383, § 1).

²⁰ Cc. 375; 381, § 1; 392, § 1.

²¹ Cc. 515, § 1; 519; 628, § 1; 529, § 2.

titutivos da diocese (c. 369), como expressão por autonomia da Igreja particular.

A ideia da Igreja constituída hierarquicamente deveria ser introduzida na I Parte do Livro II do Código, que trata dos «Christífideles», enquanto Leigos, Hierarquia constituída na Igreja, Vida consagrada, constituiriam, respectivamente, as Partes II, III e IV, do mesmo Livro do Código.

2. Será a dimensão operativa da comunhão, que constitui a essência da Igreja, vinculativa para a actuação do Romano Pontífice²²?

Se a eclesiologia reitera que a actuação do Romano Pontífice, embora livre (LG 22b, Nep 4), não pode ser absoluta nem arbitrária no confronto com os limites que lhe são determinados pelos elementos constitutivos da Igreja e pelo seu património imutável²³, o

²² Cf. A. SOARES, *A comunhão na constituição hierárquica da Igreja* (cf. nt. 9), 56-58.

²³ Sin. ext. Bisp. (1969), rel. dout. *Elapso Oecumenico Concilii* (III, 2e): «Si Supremus Ecclesiae Pastor suam potestatem «omni tempore ad placitum» (Nep 4) seu «semper libere exercere» (LG 22) posse dicitur, id profecto significare nequit exercitium muneris primatialis normis mere subiectivis et arbitrariis dirigi. Eius enim ministerium primatiale obiectivis normis fidelitatis, quae ad Dei verbum revelatum, ad primariam constitutionem Traditionemque ecclesiasticam pertinent, subicitur. Tales igitur normae obiectivae, attentis necessitatibus totius Ecclesiae in et ex multis Ecclesiis particularibus existentis, quae quidem decursu temporis variant, ad maius bonum Ecclesiae sociatam catholici Episcopatus participationem in cura universalis Ecclesiae agenda definiunt. «Sin. Bisp. (1967), rel. *Principia quae in Comm.* 1 (1969) 82: «Sane potestas una est eaque residet in Superiore sive Supremo sive inferiore, nempe in Romano Pontifice et in Episcopis dioecesanis, in respectivo ambito completa. Verum tamen usus huius potestatis in Ecclesia arbitrarius esse non potest, idque

Código de Direito Canónico é apenas genericamente afirmativo da união do Romano Pontífice com os outros bispos e com toda a Igreja no exercício do seu *munus* de pastor supremo da Igreja (c. 333, § 2). A normativa do Código não manifesta, no entanto, expressamente, que os dois sujeitos de poder supremo e pleno se envolvem necessariamente um ao outro em comunhão. A liberdade do Romano Pontífice, no exercício do seu poder (c. 331), aparece sem qualificativo²⁴ e a normativa é omissa em definir o significado do critério objectivo «iuxta Ecclesiae necessitates» e em indicar os limites dentro dos quais deve ser exercitado o *munus* primacial²⁵. O Código de 1983 é explícito em afirmar o vínculo da comunhão hierárquica dos bispos com a Cabeça e os membros do Colégio dos Bispos (cc. 336; 375, § 2), mas não atribui de igual modo essa relação, que é também de interdependência, à comunhão do Romano Pontífice com o Colégio dos Bispos, comunhão sem a qual a Cabeça do Colégio não poderá actuar.

3. Parecerá de todo clarificado pela normativa que o bispo diocesano no seu ministério de mediação imanente entre a Igreja particular e a Igreja universal reúna a porção do povo de Deus que lhe foi confiada, fazendo com que os fiéis manifestem a sua corresponsabilidade na ministerialidade da Igreja, pela edificação do Corpo de Cristo? A resposta que o Código

iure naturali prohibente atque iure divino positivo et ipso iure ecclesiastico».

²⁴ Cf. *Comm.* 8 (1976) 89. A tentativa para que se afirmassem os limites objectivos dentro dos quais tal autoridade devia ser exercida falhou.

²⁵ Cf. *Comm.* 13 13 (1981) 83-89.

permite vai no sentido negativo enquanto opta pela facultatividade quer do sínodo (c. 461, § 1) quer do conselho pastoral (c. 511) diocesanos, precisamente onde mais globalmente o povo de Deus é chamado à participação (cc. 463; 512, § 1).

4. O Código afirma que o bispo diocesano é o pastor da sua Igreja particular, que governa com poder ordinário, próprio e imediato; a autoridade do bispo diocesano é limitada pela excepção das causas que, por direito ou por decreto do Sumo Pontífice, estejam reservadas à suprema ou a outra autoridade eclesiástica (c. 381, § 1); o Romano Pontífice tem o primado do poder ordinário sobre todas as Igrejas particulares (c. 333, § 1).

Emergem possíveis contradições nestes elementos da normativa? No contexto da eclesiologia de comunhão estes dados são conciliáveis entre si, iluminando-se reciprocamente? A fonte conciliar que serviu de base a esta normativa acerca do poder do Romano Pontífice relativamente à Igreja particular acrescentava o termo «asseritur», termo que não passou para o texto canónico²⁶. Tal omissão, se não comporta efeitos jurídicos prejudiciais, manifesta, todavia, um certo empobrecimento, pelo menos, a nível teológico.

Num horizonte e numa relação de comunhão, onde se situam e realizam a autoridade do bispo dio-

²⁶ LG 27 b: «Eorum (Episcoporum) itaque potestas a suprema et universali potestate non eliditur, sed e contra asseritur, roboratur et vindicatur». Cf. VATICANO I, Const. dogm. *Pastor Aeternus* (3), *Denz.* 1828 (3061). Cf. *Relatio Zinelli*: MANSI, 52, 1114 D.

cesano e a autoridade suprema da Igreja, a presença de um poder supremo, que em nada diminui ou empalidece um poder subordinado, mas antes o afirma («asseritur») no seu vigor, assume maior relevância que a presença de um poder que vem só defender ou consolidar o poder da autoridade subordinada.

5. Segundo o Código, a relação de imanência recíproca («in quibus-ex quibus») entre a Igreja universal e a Igreja particular (c. 368) corresponderá a uma apropriada dialéctica de participação? A Igreja particular coopera no exercício do *munus* do Romano Pontífice como pastor supremo da Igreja?

Há, certamente, a relação do bispo diocesano com a Santa Sé, quer considerado singularmente quer inserido em órgãos institucionais. Porém, emerge o âmbito da participação do povo de Deus que constitui a Igreja particular? Na verdade, a Sé Apostólica poderia interessar-se pelas conclusões dos sínodos diocesanos, o que não é contemplado pelo Código em vigor. É que o bem comum da Igreja universal não existirá fora do bem comum da Igreja particular²⁷.

²⁷ No Código pio-benedictino não se impunha a obrigação de comunicar à Santa Sé o texto das declarações e decretos sinodais. No Esquema de 1977 (c. 279) é introduzida a obrigação de «*quamprimum*» se comunicar à Sé Apostólica o texto das declarações e decretos sinodais. Esta orientação permanece ainda no Esquema de 1980 (c. 387), mas desaparecerá de imediato apresentando-se a razão de que tal imperativo trazia consigo a ideia de demasiada centralização Cf. (*Comm.* 14, 1982 212). Será que o bem de uma Igreja particular não tem a ver com o bem da Igreja universal? Neste contexto, a dinâmica da comunhão eclesial confundir-se-à alguma vez com «centralização»? Não será que as razões desta normativa, relativamente à comunicação a fazer ao Metropolitano (c. 436, § 1, 1), não sintonizam, por maioria de razão,

6. Será o Código vigente uma acabada concretização da eclesiologia de comunhão na relação Bispo-Presbitério no governo da diocese? A expressão «ajudar eficazmente no governo da diocese» proposta pelo Vaticano II para o conselho presbiteral sugere causalidade directa na própria acção de governo²⁸. A expressão «ajudar para um governo eficaz» sugere colaboração numa acção em que protagonista é a autoridade considerada na individualidade do seu acto governativo.

Ora o Código distancia-se destas duas perspectivas para uma finalidade que tem a ver com o bem pastoral do povo de Deus (c. 495, § 1)²⁹. Não assume

com a presença do poder, na comunhão, do Romano Pontífice na Igreja particular (cc. 333, § 1; 381, § 1)?

²⁸ Sch. Decr. *De ministerio et vita presbyterorum* (1965), n. 6 (Textus recognitus) in *AS*, IV/IV, 347: «Ut vero id ad effectum deducatur, *habeatur*, aptiore quam nunc viget modo, forma *ac normis* iure determinandis, coetus *sacerdotum*, Presbyterium repraesentantium, *qui Episcopum* in regimine dioeceseos *efficaciter* adiuvari possit». (Os termos sublinhados não se encontravam no «textus prior»). Cf. Intervenção de S. BALDASSARI in *AS* IV/V, 231: «In nostro schemate pauca habentur de presbyterio quod episcopum in regimine dioeceseos adiuvari possit efficaciter. Quid significat hoc novum verbum «efficaciter»? Significat tantum bonam voluntatem presbyterii in adiuvando episcopi; vel significat etiam recognoscere certa iura presbyterii in regimine dioeceseos»? Cf. *PO* 7 a M. p. *Ecclesiae Sanctae* (ES) I, 15. O termo «efficaciter» encontra-se ainda em Dir. past. *Ecclesiae Imago* (EI) 203 a, sendo modificado, terminológica e contextualmente, no «iter» da codificação (Cf. Esq. de 1977, c. 309, § 1: «quam efficacius»; Esq. de 1980, c. 415, § 1: «quam efficacius». O Esq. de 1982, c. 495, § 1, usa já a expressão «quam maxime» que irá ser a definitiva).

²⁹ Esq. de 1977, c. 309, § 1: «In unaquaque dioecesi constituitur Consilium presbyterale, coetus scilicet sacerdotum, qui tanquam senatus sit Episcopi, presbyterium repraesentans, cuius est Episcopum in regimine universae dioecesis consiliis adiuvari,

o voto deliberativo, atribuível ao conselho presbiteral segundo a carta circular *Presbyteri Sacra*³⁰, e nada prescreve sobre casos em que o bispo necessite do consentimento de tal conselho. Desse modo, vê-se sublinhado preferentemente o *munus* do conselho presbiteral e não o seu poder.

7. O bispo diocesano, que não pode governar a sua Igreja, particular sem a cooperação do presbitério (c. 369), poderá apascentá-la sem a cooperação institucionalizada dos fiéis que são um elemento constitutivo da própria diocese? A instituição do conselho pastoral, segundo o prescrito no ordenamento canónico, não é obrigatória; porém, não poderá ser arbitrariamente facultativa (c. 511).

Tendo sido o estilo sinodal o perfil ordinário da Igreja nos primeiros séculos, agora a «facultatividade» da realização do conselho pastoral, assinalada nos documentos quer do Vaticano II (CD 27 e; AG 30 b) quer post-conciliares³¹ e prevista pela actual normati-

ut bonum pastorale portionis populi Dei ipsi commissae quam efficacius provehatur». No Esq. de 1980 (c. 415, § 1), o texto mantém-se inalterável. O Esq. de 1982 (c. 495, § 1) corresponde, quase na totalidade, ao texto que irá ser promulgado.

³⁰ CONGREGAÇÃO DO CLERO, *Presbyteri Sacra*, carta circular sobre os conselhos presbiterais, 11.4.1970, in AAS 62 (1970) 459-465, 9: «Consilium Presbyterale est organum consultivum peculiare ... quia voto deliberativo non gaudet ... nisi Episcopus in singulis casibus vocem deliberativam Consilio tribuere opportunum censuerit».

³¹ PAULO VI, Motu proprio *Ecclesiae sanctae*, normas para a aplicação de alguns decretos do Concílio Vaticano II, 6.8.1966, in AAS 58 (1966) 757-787 I, 16; III, 20; SÍNODO DOS BISPOS (1971), *Ultimis temporibus*, documento sobre o sacerdócio ministerial, 30.11.1971, in AAS 63 (1971) 898-942 II, II, 3 c; CONGREGAÇÃO

va, bem como do sínodo diocesano (c. 461, § 1), indicará o carácter de «extraordinário» destas instituições eclesiais, sejam em si mesmas consideradas, sejam na sua celebração? A eclesiologia de comunhão proposta pelo Vaticano II não permite uma resposta negativa. Acrescente-se, ainda, que a não obrigatoriedade da manifestação eloquente da «communio Ecclesiarum» que são os concílios particulares, plenários e provinciais (c. 439), não deixa de significar a interrupção de um caminho comunitário na direcção da sua plenitude e, por conseguinte, um empobrecimento na manifestação da comunhão.

É neste contexto e sob o impulso destas questões, entre outras, emergentes da análise jurídico-canónica sobre a constituição hierárquica da Igreja que ressaltam os fundamentais conceitos de «comunhão», «sinodalidade», «colegialidade», «corresponsabilidade» e «participação» na perspectiva da ministerialidade da Igreja.

3. *Esboço de uma teoria da participação e sua aplicação ao poder na Igreja e ao poder da Igreja*

Vinculando a multiplicidade dos entes ao Acto puro («ens subsistens»), pela participação e pela causalidade³², Tomás de Aquino oferece preciosos

DOS BISPOS, Dir. past. *Ecclesiae Imago*, 22.2.1973, in *Enchiridion Vaticanum* 4/1945-2328, 6 b.

³² Sobre a noção de participação como chave que, em TOMÁS DE AQUINO, abre a inteligibilidade do ser finito, cf. C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino. Saggio d'introduzione analitica al pensiero tomista* in *Vita e Pensiero*, 1939, 335-343; ID., *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso*. Società Editrice Internazionale, Torino 1960. Sobre a ligação da noção platónica de participação e as achegas do neopla-

elementos para a elaboração de uma teoria da participação³³.

Na ordem metafísica, participar não tem sentido já que no Acto puro não há partes³⁴. Na ordem da criação, participar significa ter em si o Acto em modo particular, limitado, imperfeito³⁵. Todos os seres cria-

tonismo à doutrina de Tomás de Aquino, cf. J. CH. Y. HO, «*La doctrine de la participation dans le commentaire de Saint Thomas d'Aquin sur le Liber de Causis*» in *Revue philosophique de Louvain* 70 (1972) 360-383. Na perspectiva filosófica, de referir o importante estudo de L.B. GEIGER, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin* (Bibliothèque Tomiste Le Saulnoir XXIII). Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1942. Cf. E. SCHELLER, *Das Priestertum Christi im Anschluss an den hl. Thomas von Aquin*. Vom Mysterium des Mittlers in seinem Opfer und unserer Anteilnahme. Schöningh, Paderborn, 1934, 67. G. ISAYE, *La théorie de la Mesure et l'existence d'un maximum selon Saint Thomas*. Archives de Philosophie, XVI. Beauchesne 1940. L. LAVELLE, *De l'Acte*. Aubier-Ed. Montaigne, Paris 1937.

³³ Numa referência unicamente às principais obras de Tomás de Aquino (*Summa Theologiae* e *Contra Gentiles*), encontram-se os conceitos «parte» em: *Summa Theol.* I q. 7, a. 3; q. 8, a. 2, ad 3; q. 23, a. 7, co.; id., ad 2; q. 60, a. 5, ad 1; q. 61, a. 3, co.; q. 65, a. 2, co.; q. 85, a. 3, ad 3; id., a. 4, ad 3; q. 93, a. 2, ad 3; I-II q. 4, a. 5, ad 1, 2; q. 2, a. 8, ad 2; q. 90, a. 2, co.; II-II q. 26, a. 4, ad 3; q. 49, a. 6, ad 1; q. 58, a. 5, co.; id., a. 6, ad 4; q. 61, a. 1, ad 2; q. 64, a. 1, co.; q. 65, a. 1, co.; III q. 90, a. 1, co.; id., a. 2, co.; Gent. I, 18; II, 72 e 83; III, 112; IV 79; Suppl. q. 93, a. 1, co.; «participar» em: *Summa Theol.* I q. 3, a. 8, co.; q. 75, a. 5, ad 1 e 4; q. 79, a. 4, co.; Gent. I, 32; «participação» em: *Summa Theol.* I q. 49, a. 3, ad 4; 65, a. 4, ad 2; q. 96, a. 1, co.; Gent. I, 98; II, 52; «totalidade» em: *Summa Theol.* I q. 8, a. 2, ad 3; q. 10, a. 1, ad 3; q. 15, a. 2, co.; I-II q. 4, a. 5, ad 2; II-II q. 58, a. 7, ad 2; III q. 46, a. 7, co.; Gent. II, 72. Estas passagens são tidas não como as únicas, mas como as mais significativas para a elaboração de uma teoria da participação.

³⁴ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Gent.* I 32.

³⁵ Cf. *Summa Theol.* I q. 96, a. 1, co.; *Comm. in Lib. de Coelo et Mundo* 1. II, lect. 18, P. XIX, 123 b.

dos são compostos porque todos participam do Ser («Esse»): a participação é a razão do seu limite e da sua composição³⁶. A noção de participação implica a passagem do múltiplo ao uno. Neste modo de participação, o «participado», que é o Ser, subsiste em si fora dos participantes enquanto estes não têm em si senão uma semelhança do «participado».

Na teoria escolástica da participação importa introduzir a distinção entre a «totalidade» que é a realidade simples e a «totalidade» como realidade composta. Importa introduzir, também, a distinção entre «globalidade», como «participado» na ordem meta-histórica, transcendente à soma das participações.

Realizar a totalidade no âmbito do próprio ser não significa necessariamente realizar a globalidade do ser ou da ideia, segundo todos os seus modos e todas as suas possibilidades: ter tudo não coincide com ter totalmente³⁷.

Na realidade eclesial, de sua natureza carismático-institucional, a «totalidade» não se identifica com a «globalidade» porque qualquer «totalidade» tem o carácter, na sua ministerialidade, de fragmentariedade e provisoriedade. A «totalidade», como soma das participações diferenciadas, é sempre, na Igreja, uma realidade histórica, é sempre uma conclusão inconclusiva, uma abertura sempre aberta, é sempre uma diáconia da «globalidade» que é o mistério da comunhão divina, fonte da essência da Igreja, ela mesma mistério de comunhão.

O Mistério de Deus, sob esta perspectiva, dir-se-

³⁶ Cf. *Liber de Causis*, prop. 6 e 9.

³⁷ Para uma abordagem mais ampla da corresponsabilidade e participação na ministerialidade da Igreja, cf. A. SOARES, *A comunhão na constituição hierárquica da Igreja* (cf. nt. 9), 400.

à «participado», isto é, a «globalidade» que na sua transcendência subsiste em si fora dos participantes. Na realidade humana, o «participado», assumindo o carácter de «totalidade», não subsiste fora dos participantes. Por sua vez, na participação, o «participante» não assume as propriedades essenciais do «participado» (isto é, do todo), apoderando-se da sua natureza e personalizando-a em si. Se tal acontecesse, a participação equivaleria à «identificação» do «participante» com o «participado». Daqui emerge uma relação de imanência e, simultaneamente, de transcendência entre «participado» e «participante».

Assim, o reino de Cristo é «participado» relativamente à Igreja que é dele «participante». A edificação do Corpo de Cristo, que é a Igreja, constitui o «participado» face à participação conjunta do sacerdócio comum e do sacerdócio hierárquico. Os dois sacerdócios, diferindo embora essencialmente a não apenas em grau, ordenam-se um para o outro, participando, cada um a seu modo, do único sacerdócio de Cristo (*LG 10 b*).

Referindo estas observações à realidade que é o «poder na Igreja», dir-se-á que o poder foi confiado, por Cristo, ao Romano Pontífice e ao Colégio dos Bispos (cc. 331; 336), constituindo, tal poder, o «participado» que não pode subsistir fora dos participantes, isto é, fora da totalidade do povo de Deus e fora da comunhão com toda a Igreja. Na comunidade eclesial, que é uma sociedade organicizada hierarquicamente, «participado» e «participante» existem numa dialéctica de transcendência-imanência: o poder não se constrói, exercita-se.

Compreendendo-se que o poder da Igreja é o poder de Cristo, afirma-se que este poder foi dado à Igreja para ela o exercer, sem deixar de ser o poder de

Cristo a fim de se tornar o poder da Igreja (dois poderes), já que a autoridade da Igreja é vicária da autoridade de Cristo³⁸. É sempre e unicamente Cristo quem santifica, quem ensina, quem governa³⁹, na instrumentalidade que é a sua Igreja em todos os seus membros⁴⁰.

Dada a organicidade, numa dimensão hierárquica, da comunidade cristã, assim querida pelo seu Fundador e que o Vaticano II tão nitidamente sublinhou⁴¹, o exercício do poder compete à Hierar-

³⁸ AS, III/VIII, 57 (*Modus 16* ad num. 19, cap. III, Sch. *De Ecclesia*): Loco «eamque sub ductu Domini ministrando pascerent» dicatur: «aemqua sub ductu Petri», vel «eamque sub ductu Domini eiusque visibilis Vicarii». R/-«Et Apostoli et Petrus in suo ministerio agunt nomine Christi, quae intentio christologica textus omnino servanda est».

³⁹ PAULO VI, *Aloc. aos Prelados Auditores e Oficiais do Tribunal da Sacra Rota Romana*, AAS 65 (1973) 98: «Ogni apostolato è atto di Cristo».

⁴⁰ VATICANO I, INTERV.DE H.M. MARTINEZ, in MANSI, LII, 513: «Summus Pontifex est fundamentum unitatis, non sicut venerabilis antistites, qui me praecessit dixit, fundamentum sed fundamentum visibile, quia fundamentum invisibile est Christus». No mesmo sentido de acentuar o carácter visível, portanto vicário, deste fundamento lembrando que o fundamento invisível da Igreja é Cristo, se pronunciaram outros padres conciliares do Vaticano I. Cf. Interv.de AMAT, MANSI, LII, 496 e de VALENTINI WIERY, *ibid.*, 500-501., o qualificativo visível é intencional: tem a ver com a objecção dos Reformadores que se apoiavam em S. Paulo para afirmar que é Cristo o chefe da Igreja. Admitir outra Cabeça seria fazer da Igreja um monstro bicéfalo. Já anteriormente, em 1302, BONIFÁCIO VIII na Bula *Unam Sanctam* tinha aclarado a questão. Cf. *Denz.* 468 (872): «Igitur Ecclesiae unius et unicae unum corpus, unum caput, non duo capita quasi monstrum, Christus videlicet et Christi vicarius Petrus Petrique successor».

⁴¹ Cf. G. GHIRLANDA, «*Hierarchica Communio*». *Significato della formula nella «Lumen Gentium»* (Coll. *Analecta Gregoriana* 216). Università Gregoriana Editrice, Roma 1980; *Id.*, *De notio-*

quia, como parte formal e predominante, garante da unidade, no âmbito da participação confiada a toda a Igreja. O Romano Pontífice e os bispos exercem o poder «nomine Christi»: o poder é de Cristo⁴². Do Romano Pontífice e dos bispos é, «natura sua», o exercício do poder. Este exercício do poder pertence-lhes ontologicamente e, nesse sentido, se diz tratar-se de um «poder próprio» para exercer a autoridade de Cristo.

O poder sacro foi confiado por Cristo à sua Igreja. Esta totalidade está, pois, na Igreja, participada diferentemente, segundo as funções próprias de cada parte. Não está só na hierarquia ou só no laicado, como se qualquer uma das ordens de fiéis fosse depositária exclusiva do poder de Cristo. O poder de Cristo é o «participado», confiado à Igreja como autoridade vicária porque a autoridade da Igreja outra realidade não é senão a autoridade de Cristo, como o afirmou o Vaticano II⁴³, sublinhando a ministerialidade ou diaconia de todo o povo de Deus.

Assim, nenhuma autoridade na Igreja (Romano Pontífice ou bispo diocesano) nem nenhuma instituição (Colégio dos Bispos) são o poder ou personalizam o poder; compete-lhes, isso sim, exercer, por ordenação divina, o poder confiado à totalidade da Igreja⁴⁴.

ne Communionis Hierarchicae iuxta Vaticanum Secundum, in *Periodica* 70 (1981) 41-68.

⁴² LG 19; 25; 27 a.

⁴³ LG 18 b; 24 a; 25 a; 27 b.

⁴⁴ Desde modo, se explica que o Romano Pontífice, gozando da prerrogativa singular da infalibilidade, não é infalível sozinho, fora da infalibilidade da Igreja: compete-lhe, por missão divina, exercitar a infalibilidade da Igreja. E na infalibilidade da Igreja que o Romano Pontífice se torna infalível e não é por o Romano Pontífice ser infalível que a Igreja é infalível. É na infalibilidade

Do mesmo modo, o Romano Pontífice ou o bispo diocesano não têm sozinhos o poder sacro, fora do poder confiado à totalidade da Igreja. Exercem o poder em comunhão com a Igreja; fora dessa comunhão, «*ipso iure*» (no caso do Romano Pontífice) ou por decisão do supremo moderador da Igreja (no caso do bispo diocesano), é-lhes retirado o exercício do poder sacro, o que não aconteceria se o poder lhes fosse consubstancial.

O poder eclesiástico está ao serviço da missão de Cristo, na ministerialidade da Igreja, isto é, na missão de todos os cristãos. Não é simplesmente para ser exercido por uma ordem de fiéis (a Hierarquia) que o poder aí encontra a sua razão de existir, mas para organizar a comunhão que constitui a própria comunidade eclesial, na interdependência e na subordinação ao ministério apostólico (*LG* 20 b). Por isso, a parte formal e predominante da qual o poder na Igreja recebe a unidade é, precisamente, o ministério hierárquico do Romano Pontífice e do Colégio dos Bispos, com e sob a sua Cabeça (*LG* 19, 22).

da Igreja que ao Romano Pontífice é dado um carisma próprio com o fim de exercitar, por uma participação decisória universalmente vinculante, a infalibilidade da Igreja. Esta participação do Romano Pontífice na infalibilidade da Igreja, embora específica e singular, é, no entanto, a razão do seu limite e da sua composição. É razão do seu limite porque o critério originário de toda a decisão infalível é a própria infalibilidade da Igreja. Com efeito, se a Igreja não fosse infalível na verdade, o Romano Pontífice também não o seria. É razão da sua composição porque a participação específica e singular do Romano Pontífice na infalibilidade da Igreja não pode desvincular-se da totalidade de que faz parte, o que significa que, mesmo que tivesse de decidir contra uma maioria, nunca o Romano Pontífice poderia actuar a sua participação decisória fora da comunhão com o «*sensus fidei fidelium*».

4. *Comunhão, corresponsabilidade, participação*

«Comunhão», «corresponsabilidade» e «participação», conceitos debatidos no «forum» eclesial, considerados unanimemente como fulcrais tanto na eclesiologia como na vertebralidade do dispositivo legal do ordenamento canónico, não são, todavia compreendidos univocamente, seja pelo Magistério da Igreja⁴⁵ seja pelos teólogos e canonistas⁴⁶, nem tão

⁴⁵ JOÃO PAULO II, *Aloc. aos Padres Cardeais, Prelados e Oficiais da Cúria Romana*, AAS 72 (1980) 648: «... questa cooperazione è unita ad una stretta e responsabile «corresponsabilità» di tutte le sue componenti, cominciando dal Cardinale Prefetto e finendo agli Uscieri». Sin. ext. Bisp. (1969), rel. dout. Nunc nobis: «... nisi haec corresponsabilitas in particulari Ecclesia revera habeatur (...) actuosae participationi cleri, religiosorum et laicorum ad Ecclesiam particularem quod attinet...»; Sin. Bisp. (1977), nuntius Cum iam ad exitum (III Parte, 12) in *Enchiridion Vaticanum* 6/401; Sin. ext. Bisp. (1985), rel. fin. Ex. coet. (2, C, 6).

⁴⁶ Cf. J.H. PROVOST, *Structuring the Church as a communio*, in *The Jurist*, 36 (1976) 195-196, 199; J. SUENENS, *La corresponsabilité dans l'Église d'aujourd'hui*. Desclée de Brower, Bruges 1968; W. KASPER, *Église comme communion. Un fil conducteur dans l'ecclésiologie de Vatican II*, in *Communio* 12 (1987) 28; H. MÜLLER, *Comunione ecclesiale e strutture di corresponsabilità: dal Vaticano II al Codice di diritto canonico*, in AA.Vv., *Comunione ecclesiale e strutture di corresponsabilità*, Editrice Pontificia Università Gregoria, Roma 1990, 28-32; ID., *De formis iuridicis corresponsabilitatis in Ecclesia*, in *Periodica* 69 (1980) 304; J. BEYER, *Vita associativa e corresponsabilità ecclesiale* in AA.Vv., *Comunione ecclesiale*, 52, nota 1; G. FELICIANI, *Corresponsabilità ecclesiale nella struttura gerarchica della Chiesa*, in AA.Vv., *Comunione ecclesiale*, 37-49; P. EYT, *Autour des conférences épiscopales*, in *Nouvelle Revue Théologique* 111 (1989) 350; W. BERTRAMS, *Collegialità e corresponsabilità nella Chiesa*, in *Rivista del clero italiano* 53 (1972) 485; P. DUPREY, *La structure synodale de l'Église dans la théologie orientale*, in *Proche Orient chrétien* 20 (1970) 144; F. DANEELS, *De dioecesanis corresponsabilitatis organis*, in *Periodica* 74 (1985) 302; J.I. ARRIETA, *Conferenze episcopali e vincolo di*

pouco a sua fecundidade vem sendo suficientemente assumida como iluminação e dinamismo do agir do cristão e das instituições da Igreja.

A tríade conceptual «comunhão-corresponsabilidade-participação» encontra terreno fecundo de análise, confronto e aplicação, no Código vigente.

Expressão, consequência e instrumento da comunhão, a sinodalidade realiza, nas suas manifestações, um elemento fundamental da Igreja, visualizando a dimensão comunional que gera, constitui e realiza toda a acção eclesial⁴⁷. É a comunhão que faz a sinodalidade na Igreja, não é a sinodalidade que faz a comunhão. A sinodalidade exprime e robustece a comunhão. Na sinodalidade emerge o princípio da comunhão, comunhão que tem uma relevância eclesiológica muito mais vasta e profunda que a sinodalidade

comunione, in *Ius Ecclesiae* 1 (1989) 14, nota 31; G.L. CARDARA-POLI, *Costruire la Chiesa: indicazioni di metodologia pastorale*, in AA.Vv., *Coscienza e missione di Chiesa*. Atti del VII Congresso nazionale della Associazione Teologica Italiana. Cittadella Editrice Assisi 1977, 274.

⁴⁷ Cf. Y. CONGAR, *Collège, Primauté*, in *Esprit et Vie* 96 (1986) 385-390. O princípio sinodal na constituição da Igreja é estudado, com especial relevo nos seus aspectos jurídicos, por vários Autores. Cf., entre outros, W. AYMANS, *Das synodale Element in der Kirchenverfassung*. Hueber, München 1970; K. MÖRSDOFF, *Das synodale Element der Kirchenverfassung im Lichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in AA.Vv., *Volk Gottes*. Festgabe für J. Höfer (dir. Bäuner und Dolch). 1967, 568 ss.; J. NEWMANN, *Synodales Prinzip. Der grössere Spielraum im Kirchenrecht*. Herder, Freiburg im Breisgau 1973; ID., *Synodale und Kollegiale Elemente im geltenden lateinischen Kirchenrecht* in AA.Vv., *Wort und Wahrheit*. 1971, 3 ss.; E. CORECCO, *Struttura sinodale o democratica della Chiesa particolare?*, in AA.Vv., *Miscelanea en honor de Juan Becerril y Anton-Miralles*, Madrid 1974; ID., *Sinodalità*, in *Nuovo Dizionario di Teologia* (a cura di G. Barbaglio e S. Dianich), Edizioni Paoline, Alba (Cuneo) 1985, 4ª ed., 1484-1493.

porque é conatural e constitutiva de toda a realidade mística da Igreja, Igreja que é, a nível ontológico-sacramental, uma «comunhão com Deus e com os irmãos» em ordem à unidade de todo o género humano («LG 1), e, a nível eclesiológico-estrutural, uma orgânica e hierárquica comunhão de ministérios e de Igrejas.

Fundamentalmente e em níveis diferentes, a sinodalidade exprime-se na actividade comum da hierarquia no ensino e no governo do povo de Deus e na comunhão das Igrejas Particulares constituindo-se numa relação intrínseca com a dimensão colegial do ministério episcopal. A sinodalidade exprime-se, assim, de modo pleno e supremo, válido para toda a Igreja, quer no ministério primacial do Romano Pontífice no desempenho do seu múnus unido em comunhão com os outros bispos e com toda a Igreja, seja actuado de modo pessoal seja actuado de modo colegial (c. 333 § 2), quer na actividade do Colégio dos Bispos (cc. 337; 749).

A sinodalidade manifesta-se também noutras formas de actuação de carácter colectivo ou colegial onde se realiza a convergência de carismas, ministérios e funções em ordem à prossecução da mesma e única missão da Igreja. O termo «sinodal», tendo a vantagem de uma tradição mais forte e ininterrupta que o termo «colegialidade»⁴⁸, especialmente graças à Igre-

⁴⁸ O termo «colegialidade», inserido no contexto de uma ideia sistematizada, é usado pela primeira vez por Y. Congar, em 1951, num artigo posteriormente coligido numa sua obra, traduzindo «sobornost» por «colegialidade». Cf. Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*. Paris 1953; ID., *Chrétiens désunis. Principes d'un «oecuménisme» catholique* (Col. Unam Sanctam, 1), Paris 1937.

ja oriental, mas que não foi assumido pelo Vaticano II para nenhuma estrutura eclesial particular, poderia ser usado para exprimir a estrutura operativa da comunhão a todos os níveis da Igreja, seja universal, seja particular.

A sinodalidade exprime-se, ainda, com valor vinculante limitado a um agrupamento de Igrejas particulares, nas conferências de bispos, nos concílios particulares e no Sínodo dos Bispos convocado em Assembleia especial, o qual não sem alguma limitada analogia com outras expressões da colegialidade no passado da Igreja, pretende significar um «syn-odos», um caminhar em conjunto na comunhão de ministérios ao serviço do *múnus* primacial, em ordem à mais fecunda realização da ministerialidade da Igreja. Perpassando a vida da Igreja, a sinodalidade continua, ainda, o seu percurso, envolvendo todas as manifestações de participação que acontecem na quotidianidade da comunidade eclesial. Os dons do Espírito para os serviços e ministérios implicam para todos e cada um dos membros do povo de Deus o mesmo dever e o mesmo direito de resposta face à ministerialidade da Igreja, que é a edificação do Corpo de Cristo (*LG 32 c*).

No povo de Deus há igualdade quanto à dignidade e quanto à acção comum a todos os fiéis para a edificação do Corpo de Cristo (*LG 32 c*). De notar que, no que respeita à acção, importa distinguir entre o dever-direito de agir e o exercício desse dever-direito. Salvaguardadas as diferenças, acentua-se a igualdade quanto à acção comum a todos os fiéis, conforme o texto da *Lumen Gentium*, para se explicitar que o exercício deste dever-direito se processa organicamente com variedade de graças, serviços e dons (*UR 2 b*), isto é, cada um segundo o seu carisma, a sua função, o seu ministério (*AG 28 a*). É, pois, neste

dever-direito que está a igualdade, não no seu exercício, já que as acções que lhe pertencem são diferenciadas num corpo organicamente estruturado com diversidade de membros e de funções (LG 7 b).

O dever-direito ao exercício da acção é comum, mas as acções são diferentes. Todos têm, de igual modo, o dever e o direito de agir; neste sentido se entende «igualdade». Sob este aspecto, há uma igual responsabilidade, isto é, uma verdadeira igualdade no dever e no direito de agir: dá-se uma «corresponsabilidade». Ninguém, considerado nas condições requeridas pelo direito canónico, está dispensado de agir ou pode ser impedido de actuar. No exercício deste dever e direito, que constitui as acções de participação ou cooperação, não há, no entanto, verdadeira igualdade porque as acções são diferentes. Nisto se visibiliza o conceito de corresponsabilidade que significa responder, em alteridade, à mesma causa e numa situação de plena igualdade quer quanto à missão confiada quer quanto aos encargos assumidos⁴⁹.

Se a participação é necessariamente consequência da corresponsabilidade, nem toda a participação significa, no entanto, corresponsabilidade, como seu termo último. Participação e responsabilidade envolvem-se mutuamente, identificando-se, mas distinguem-se, porém, da corresponsabilidade.

Não há responsabilidade sem participação. Não há participação que não seja expressão da corresponsabilidade. Não há participação que não conduza à responsabilidade. Porém, participação e correspon-

⁴⁹ J. GAUDEMET, *Sur la co-responsabilité*, in *L'Année Canonique* 17 (1973) 540: «Une co-responsabilité suppose la pleine égalité dans la charge et dans la mission assumées».

sabilidade não se identificam necessariamente no termo último de uma acção, seja individual, seja colectiva. Não é a soma das responsabilidades pessoais que origina a corresponsabilidade: responsabilidades diferentes não podem convergir numa corresponsabilidade, isto é, numa idêntica responsabilidade global.

A participação, como expressão da corresponsabilidade e ao seu serviço, bem como a comunhão, raiz ontológica da corresponsabilidade, são, na Igreja de Jesus Cristo, dons do Espírito Santo determinados a uma dialéctica de transcendência-imanência, de modo tal que a participação, indissociável da corresponsabilidade e nela (comunhão) tendo origem e termo, não esgota a fecundidade da comunhão, já que esta, pela sua essência, ultrapassa a imanência dos actos participativos. Nesta dialéctica percebe-se que não é a participação que cria a corresponsabilidade, mas é a comunhão que gera a corresponsabilidade como seu elemento constitutivo.

A igualdade na dignidade e no dever-direito de agir em ordem à ministerialidade da Igreja, significando corresponsabilidade, não assume o mesmo significado no exercício desse dever-direito já que a Igreja é na sua essência uma comunhão orgânica, uma comunhão hierárquica⁵⁰. Neste contexto, não se falará já de

⁵⁰ LG 8 a; 11 a; 18 ab; 20 bc; 24 a. Congr. Ritos, Instr. *Eucharisticum mysterium*, AAS 59 (1967) 551: «huius tamen communitatis unitas (...) est hierarchico modo ordinata». Sin. Bisp. (1967), rel. *Principia quae*, in *Comm.* 1 (1969) 79: «Natura sacra et organice exstructa communitatis ecclesialis...»; Sin. ext. Bisp. (1969), rel. dout. *Elapso Oecumenico Concilio* (I, 1 b), in *Enchiridion Vaticanum* 3, 1856: «Ecclesia qua communio uti totum quid organicum et vivens, quemadmodum “de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata” (LG 4), apparet»; Sin. Bisp.

corresponsabilidade, mas de participações diferenciadas que não necessariamente devem convergir numa única e mesma responsabilidade, isto é, numa corresponsabilidade.

A participação não pode ser dissociada da comunhão: dela deriva e, simultaneamente, a visibiliza e robustece. Por sua vez, a participação exprime a corresponsabilidade que diz respeito a todos e cada um dos membros do povo de Deus no dever-direito de actuar a ministerialidade da Igreja, em ordem ao desígnio salvífico universal do Pai. Na diversidade das acções que concretizam este dever-direito de agir manifestam-se participações diferenciadas e responsabilidades diferentes que não podem existir isoladas, doutro modo a totalidade vinculante não se tornaria actuação última da corresponsabilidade fundamental do povo de Deus⁵¹, aniquilando uma expressão constitutiva da comunhão, o que significaria decidir fora da comunhão.

Neste âmbito e neste contexto se entende e se explica a intrínseca convergência mútua da responsabilidade da participação na responsabilidade da decisão, do voto consultivo na decisão vinculante, do sacerdócio comum no sacerdócio hierárquico, da totalidade da participação no «participado» que é o reino de Cristo neste mundo, a ser edificado, na comunhão, e pela ministerialidade da Igreja.

(1971), doc *Ultimis temporibus*, in AAS 63 (1971) 905: «Ecclesia, per donum Spiritus organica compagine instructa ...».

⁵¹ J. BEYER, *Vita associativa* (cf. nt. 46), «... corresponsabilità primaria e fondamentale ... ciascun membro apporta, nella vita come nella azione, il suo contributo personale secondo i suoi doni e le sue possibilità».

Deste modo, órgãos institucionais de carácter consultivo (por exemplo, o conselho pastoral, seja diocesano seja paroquial, e o sínodo diocesano), embora exprimindo a corresponsabilidade fundamental de todos os cristãos, não podem ser considerados, eles mesmos, órgãos de corresponsabilidade. O mesmo se diga do colégio dos consultores, dos conselhos para os assuntos económicos, do conselho presbiteral e do Sínodo dos Bispos. De ressaltar, no entanto, que a peculiaridade destes dois últimos órgãos eclesiais, o conselho presbiteral e o Sínodo dos Bispos, determinou que a autoridade competente, no primeiro caso o bispo diocesano, no segundo o Romano Pontífice, possa cometer a tais órgãos o voto e poder deliberativo, chamando os membros a participar corresponsavelmente na decisão vinculante da autoridade.

A participação é para cada cristão a razão do seu limite e da sua composição face à totalidade que, na comunhão e na missão, é a Igreja. Ainda que, em razão do ministério hierárquico, seja cometida à autoridade a responsabilidade da decisão, de modo a que a sua participação se torne decisória e vinculante para comunidade, a sua actuação tem inerente a si mesma a razão do seu limite porque não pode desvincular-se da totalidade que é o seu critério finalístico nem dos participantes que são dimensão constitutiva de toda a decisão vinculante. A responsabilidade da participação e a responsabilidade da decisão são actos de instrumentalidade, própria da participação, ao serviço do «participado».

5. *Observações conclusivas*

1. A comunhão não é uma realidade subsistente no singular da individualidade da pessoa, mas estabe-

lece-se no plural do dinamismo inter-subjectivo⁵². Dom do Mistério Trinitário, a comunhão é, na sua génese, relação. No mundo criatural, a relacionalidade supõe a substancialidade. A relacionalidade é indispensável para a actuação plena do existente, mas não se esgota na substancialidade. Um homem é e permanece homem mesmo se se fecha egoisticamente à relação com os outros. O homem tem um valor e uma dignidade em si mesmo na sua substancialidade. Porém, não actua plenamente a sua existência senão na relacionalidade⁵³. A comunhão é uma realidade transcendente porque nenhum crente nem nenhuma instituição eclesial, mesmo de direito divino, esgotam em si a essência da comunhão. Nenhum membro do povo de Deus nem nenhum órgão da Igreja realizam a comunhão em si próprios, fechados a um dinamismo de relação, pensando esgotado, desse modo, o conteúdo da comunhão.

2. A comunhão é uma realidade imanente na relação dos crentes entre si e uma realidade imanente na sinodalidade que fundamenta a verdade do ser e agir das instituições eclesiais. Cada dom do Espírito Santo traz em si a comunhão como sua essência e como seu dinamismo eclesial. Cada crente, tendo em si o Espírito de Cristo, é ele mesmo um dom constituído, na sua essência, comunhão espiritual com Deus e utilidade na ministerialidade salvífica da Igreja. Cada instituição eclesial é gerada por dons carismáticos para o bem do povo de Deus e para a edificação da Igreja na comunhão⁵⁴.

⁵² Cf. I Jo. 1, 2-3; DV 1-2.

⁵³ Cf. W. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo* (cf. nt. 3), 373.

⁵⁴ LG 4 a, 12 b, 13 b.

3. A comunhão é uma realidade emulativa. A nível antropológico, a relação Eu-Tu, na dinâmica da comunhão (amor), é uma dialéctica constituída para que o Tu seja mais Tu e o Eu seja mais Eu, sem uniformidade nem asfixia do ser de cada um. O «mais» de cada indivíduo, na relação Eu-Tu, significa o «Nós». O Nós não é, pois, o resultado da dissolução do Eu e do Tu num «tertium quid», mas é um «novum», uma realidade que sendo imanente ao Eu e ao Tu é, simultaneamente, transcendente a cada um deles. O Nós sendo, deste modo, ultrapassagem aos limites do Eu e do Tu, é, por isso, factor de crescimento para cada uma das pessoas em relação, é provocação à emulação contínua sem despersonalização, é superação de individualismos e contenção de egoísmos. O Nós suscita o fazer cada pessoa situar-se face ao horizonte da plenitude e mergulhar nos abismos do amor-caridade que prefigura, em última instância, o rosto trinitário de Deus. O Nós eclesial da comunhão do povo de Deus é, por isso mesmo, uma realidade emulativa já que a uniformidade asfixia a riqueza da comunhão enquanto a pluralidade constitui a sua própria essência (LG 32 c).

As diferenças na Igreja não podem ocupar um lugar central ou decisivo, mas também não podem ser menosprezadas, quando legítimas. Destruindo-se a pluralidade destrói-se a unidade; destruindo-se a unidade não existe universalidade (EN 63 c). A particularidade é, pois, constitutiva da universalidade. «A uniformidade asfixia a comunhão. A unidade sem diversidade faz da Igreja um corpo morto; a pluralidade sem unidade faz da Igreja um corpo despedaçado»⁵⁵.

⁵⁵ J.M.R. TILLARD, *Église d'Églises* (cf. nt. 5), 401. Cf. W. KASPER, *L'Église comme communion* (cf. nt. 46), 27.

4. Na unidade salvífica a constituir incessantemente em ordem à consumação do reino de Cristo no fim dos tempos para que Cristo o entregue ao Pai, quando Deus será tudo em todos, a Igreja encontra o «participado», «participado», isto é, o reino de Cristo que determina a ministerialidade da Igreja na dinâmica de uma instrumentalidade histórica e numa participação que, no seu provisório inacabamento temporal, se vai tornando factor de crescimento para o próprio participante (a Igreja) e de promoção em ordem à salvação da Humanidade em Cristo. Cristo é o «participado» na sua Igreja, que é o seu Corpo. No fim dos tempos, a «*communio ecclesialis*», «participante» da comunhão escatológica («participado»), imergirá na comunhão plena e definitiva de toda a Humanidade remida, constituída reino de Cristo, Humanidade que unida ao seu Rei na glória entrará no gozo do reino de Deus.

ALFREDO LEITE SOARES