

FORMULAS TEOLÓGICAS, VARIABILIDADE E LIMITE NA DOCTRINA E NO DIREITO SACRAMENTAL

THEOLOGICAL FORMULAS, VARIABILITY AND LIMIT IN THE SACRAMENTAL RIGHT AND DOCTRINE

*Agostino Montan**

Resumo

A transmissão da mensagem cristã se expressa em uma diversidade de expressões, na liturgia, nas tradições espirituais, nos enunciados teológicos e na ordem jurídica. O oriente e o ocidente expressaram os mistérios divinos através de métodos e modos diferentes. O Concílio Vaticano II, através do decreto *Unitatis redintegratio*, reconhece como legítima essa diversidade. Não há oposição entre fé e pluralismo, quando fundamentado no mistério de Cristo. As fórmulas teológicas têm como objeto a qualificação específica de uma determinada teologia, a certeza em relação à verdade proposta. O critério é a fé da Igreja, pois nela a divina revelação é custodiada, transmitida e interpretada. Portanto, as questões teológicas são também eclesiológicas. A unidade e a pluralidade da fé e das fórmulas são relacionadas com a vida sacramental e o direito sacramental. Também foram consideradas as questões sobre a mulher e o sagrado ministério e o diaconato, como ministério permanente. A fecundidade da pluralidade de doutrinas, símbolos, ritos, disciplinas e instituições deve ser expressão da única Tradição apostólica, para que não haja lesão essencial na Igreja.

PALAVRAS-CHAVE: Fórmulas. Pluralismo. Igreja. Tradição. Teologia. Direito.

* Diretor da Secretaria para a Vida Religiosa. Postulador da Causa de Beatificação e Canonização do Servo de Deus, Pe. João Schiavo. Doutor de Direito Canônico. E-mail: <Agostino.Montan@VicariatusUrbis.org>.

Abstract

The transmission of the Christian message is expressed in a variety of expressions, in the liturgy, the spiritual traditions, theological statements and the legal order. East and West expressed the divine mysteries, through different methods and approaches. The II Vatican Council, through the Unitatis redintegratio decree, recognizes this as legitimate diversity. There is no opposition between faith and pluralism, when grounded in the mystery of Christ. The theological formulas have as na object the specific qualification of a particular theology, the certainty about the proposed truth. The criterion is the faith of the Church, because in it the divine revelation is guarded, transmitted and interpreted. Therefore, the theological issues are also ecclesiological. The unity and diversity of faith and formulas are related to the sacramental life and the sacramental right, questions about the woman, the sacred ministry and the diaconate were also considered, as a permanent ministry.

The fecundity of the plurallity of doctrines, symbols, eituals, disciplines and institutions must be the expression of the unique apostolic Tradition, so that there are no critical injuries in the Church.

KEYWORDS: *Formulas. Pluralism. Church. Tradition. Theology. Right.*

Introdução

Unidade e pluralidade nas expressões da fé: precisões preliminares

A transmissão da mensagem cristã é um acontecimento que continua a complementar-se em legítima diversidade, na liturgia, nas tradições espirituais, nos enunciados teológicos e na ordem jurídica.¹

Um explícito e positivo reconhecimento desta legítima diversidade realizou-se no Concílio Vaticano II, através do decreto *Unitatis redintegratio*, nn. 14-17, onde são colocados os confrontos entre a Igreja de Roma e a Igreja ortodoxa. No contexto do Decreto, as Igrejas orientais são referidas em relação à tradição litúrgica e espiritual, à disciplina e à exposição do mistério. “Desde os primeiros tempos, as Igrejas do Oriente seguiram disciplinas próprias, sancionadas pelos Santos Padres e pelos sínodos, também ecumênicos. Certas

¹ LANNE, E. *Formule teologiche degli orientali* in *Dizionario del Concilio Ecumenico Vaticano II*. Roma: 1969, p. 1157-1161.

diversidades de usos e de costumes (...) não se opõem à unidade da Igreja, antes lhe aumentam o decoro e contribuem não pouco para cumprir a sua missão” (n. 16). O texto continua declarando: “(...) as Igrejas do Oriente lembram a necessária unidade de toda a Igreja, mas têm a faculdade de se governarem segundo suas próprias disciplinas, pois, assim, correspondem à índole de seus fiéis e estão mais aptas para atender ao bem das almas (idem).

As declarações explícitas do Concílio em relação à liturgia e à disciplina também se referem às fórmulas teológicas dos orientais no decreto sobre o ecumenismo: “Aquilo que dissemos sobre a legítima diversidade, também declaramos em relação à diversidade na enunciação teológica das doutrinas. No indagar a verdade revelada, o Oriente e o Ocidente se serviram de métodos e modos diferentes para conhecer e exprimir os mistérios divinos. Não admira, por isso, que alguns aspectos do mistério revelado, às vezes, sejam captados mais congruamente e mais bem iluminados, do que em outro. Neste caso, as várias fórmulas teológicas, em vez de se oporem, mutuamente, se completam” (n. 17).

O decreto conciliar coloca os requisitos básicos pelos quais as tradições orientais são reconhecidas como autênticas. Com relação às tradições teológicas autênticas dos orientais, deve-se reconhecer que elas, de fato e eximamente, estão radicadas nas Sagradas Escrituras, são alimentadas e expressas na vida litúrgica, nutridas pela viva tradição apostólica, pelos escritos dos Padres orientais e autores espirituais, e assim promovem a reta instituição da vida cristã e tendem para uma plena visão da verdade cristã (idem).

A unidade da fé, corretamente fundamentada e definida, não é contraditória ao pluralismo em termos positivos; portanto, admite-se certo pluralismo litúrgico, teológico e disciplinar, compatível com o único mistério revelado.

A respeito do que se declara sobre o confronto entre Oriente ortodoxo e Ocidente católico, estende-se em relação à tradição litúrgica, às fórmulas teológicas e à disciplina jurídica que encontramos na Igreja católica. A Comissão Teológica Internacional declara em documento: “A unidade e a pluralidade das expressões da fé têm o seu fundamento último no mistério de Cristo que, por ser mistério de recapitulação e de reconciliação universal, ultrapassa a possibilidade de expressão de qualquer época da história, sobressaindo-se a toda

sistematização exaustiva”.² O texto indica o fundamento último da unidade da fé e do pluralismo teológico e, ao mesmo tempo, reconhece a legitimidade do pluralismo.

A afirmação do decreto *Unitatis redintegratio* (nn. 14-17) abre um interessante confronto entre o direito canônico da Igreja ortodoxa e o da Igreja católica do ocidente. É importante saber se a diversidade encontrada nas disciplinas das duas Igrejas complementa-se conforme o decreto parece afirmar no n. 17 para as fórmulas teológicas ou, se, às vezes, não se opõe entre si, de modo irredutível.³

1 As fórmulas teológicas: o percurso histórico

Os modos de formular o conhecimento e a confissão da realidade divina têm uma longa e complexa história.

No final dos tempos apostólicos, a preservação da fé e da disciplina, a *fides et mores*, foi objeto constante da vigilância da comunidade cristã e em particular dos Pastores. Desde aquele tempo, o que hoje chamamos de “fórmulas teológicas” assumiram conteúdos, denominações e perfis múltiplos. Particularmente, assumiram relevância as decisões doutrinárias oficiais. Essa rápida apresentação dos períodos históricos tem a finalidade de mostrar como a verdade da fé está ligada ao processo histórico.

Hoje, entre os estudiosos, está consolidado que o dogma possui a sua raiz na Sagrada Escritura, naqueles pré-símbolos que precederam as sucessivas profissões de fé definitivas, provenientes dos concílios.⁴ Os pré-símbolos, na tese de Schlier, representavam o início do testemunho de Jesus Cristo, pela língua e palavra dos primeiros testemunhos com autoridade. Esses são os primeiros elementos da essência do dogma.

² COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *L'unità della fede e Il pluralismo teológico* (1972), in CTI, Documenti, 1969-2004, 44.

³ Cf. P. ERDÓ. *Rigidità ed elasticità delle strutture normative nel dialogo ecumênico*, in PONTIFICIO CONSIGLIO PER I TESTI LEGISLATIVI. *La legge canônica nella vita della Chiesa. Indagine e prospettive nel segno del recente Magistero pontificio*, Atas da Convenção de estudos realizados no XXV Aniversário da promulgação do Código de Direito Canônico 24-25 de janeiro 2008, Cidade do Vaticano 2008, 147-178.

⁴ Cf. H. SCHLIER. *Keryma e sofia. Il fondamento neotestamentario del dogma*, in *Il tempo della Chiesa. Saggi exegetici*, Bologna, 1965, p. 330-372; O. CULLMANN, *Les premières Confessions de foi chrétiennes*, Paris: 1948, p. 28-31; L. SCHEFFCZYK, *Il mondo della fede cattolica. Verità e forma*, Milano, 2007, p. 163-170.

No período da Patrística, a definição sobre os pontos constitutivos da ortodoxia e da ortopraxis aconteceram através da voz dos grandes concílios, expressos mediante símbolos ou cânones. Frequentemente, houve condenações, sendo a mais solene o anátema, mantido por longo tempo para combater os hereges. Anátema significava principalmente ser colocado à margem da comunidade, ser proibido de permanecer nela e de continuar a exercer algum ofício.⁵ Recordo os anátemas contidos nos cânones do concílio de Elvira (295-314)⁶ e os 12 anátemas de Cirilo contra Nestório e seus seguidores, no ano de 431.⁷ No século VI, o anátema vem distinto da excomunhão; esta consistia na pena de ser afastado dos sacramentos e da participação na liturgia, porém, o anátema é ser separado da Igreja.

O desenvolvimento da ciência teológica positiva, ligada ao crescimento da universidade e das Ordens Mendicantes, instaurou e difundiu o uso das notas:⁸ “(...) essas servem para anotar, positivamente ou negativamente, os valores dos enunciados do dogma e da doutrina que lhe é periférica e cujo volume não cessa de crescer pelas conclusões teológicas que explicam *o revelável*”.⁹ Nesse período se distingue a jurisdição da ciência da universidade, *doctrinaliter*, da *iudicialiter*, jurisdição das autoridades dos órgãos do magistério: o bispo, o concílio e o romano pontífice com a residente sanção canônica que era aplicada aos obstinados defensores. Esse sistema durará até o final dos séculos XVIII-XIX, quando ocorrerá menor atividade do *studia generalia* da Europa católica e dos inquisidores. Porém, permanecerá a Congregação

⁵ H. DENZINGER. *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, edição bilingue, P. HUNERMANN (org.). Bologna, 1995, 264, e a condenação do pelagianismo (DHU 267-268). Sobre os anátemas do concílio de Éfeso cf. P. TH. CAMELOT, *Histoire des Conciles Oecuméniques. 2. Èphèse et Chalcedoine*, Paris 1962 (vers. It.: *Storia dei concili ecumenici. II. Efeso e Calcedonia*, Città del Vaticano 1997).

⁶ Cf. J. GAUDEMET. *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgi*, Paris 1963F. CABROL, V., 312-348.

⁷ Cf. Concílio de Éfeso: DHU 252-263.

⁸ As notas são assim chamadas porque notificam a verdade de uma afirmação, mas a censura fixa a pena do erro. As notas têm por objeto a autoridade que reveste um ensinamento da Igreja, a qualificação específica de uma doutrina teológica, a certeza com a qual, é proposta uma verdade.

⁹ B. NEVEU. *Note teologice*, in J. Y. LACOSTE, *Dizionario critico di Teologia* (Ed. It. A org. P. CODA), Roma 2005, 934; cf. também Y. CONGAR, *Fait dogmatique et foi ecclésiastique*, in *Catholicisme: hier, aujourd'hui, demain (encyclopédie)*, F. MATHON – G – H. BAUDRY (por), IV, Paris 1948 -, 1059-1067.

da inquisição, romana e universal, como Santo Ofício, com dupla competência exclusiva: expressar a censura, designando a relação com a verdade revelada e a doutrina comum.

As escolas teológicas buscaram classificações para a verdade da fé. O trabalho de reflexão especulativa permitiu construir noções fundamentais como: “dogma de fé formalmente revelado”, “do crer na fé divina”, “artigo de fé católica”, “virtualmente de fé”, “conclusões teológicas”, “traduções apostólicas”, “doutrina provável”, “fato dogmático”, “moralmente certo”, “prática da Igreja” (...). Há notas que condenam a forma: “que engana e soa mal”, “ofensiva para a piedade” (*piarum aurium offensiva*), “insultante para a Igreja”, “equivocada”. Outras avaliam os efeitos: “ímpia”, “escandalosa”, “blasfema”, “sediciosa”, “cismática” (...). Ou ainda, circunscrevem a virtualidade das circunstâncias do tempo, do lugar e das pessoas, como “heresia”, “erro”, “improvável”, “falso”, “dúbio”; mas também, definem diretamente a oposição doutrinal, como “herética”, “errônea”, “de rever pela fé”, etc.¹⁰

No uso das notas e das censuras, poderia haver excesso, correndo o perigo de dar livre curso ao *odium theologicum*, (também ao

¹⁰ Cf. NEVEU. *Note teologiche*, in LACOSTE, *Dizionario critico* 935. Antigamente, os autores ofereciam diversas relações de notas, sempre com o intuito de trazer as declarações do magistério ao dado revelado. Cf. também H. QUILLIET, *Censures doctrinales*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, A. VACANT – E. MANGENOT (PAR), II, Paris 1923, col. 2101; L. CHOUPIN, *Valeurs des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint Siège*, Paris³ 1928; S. CARTECHINI, *De valore notarum theologiarum et de criteriis ad eas dignoscendas*, Roma 1951; Z. ALSZEGHY – M. FLICK, *Lo sviluppo del dogma cattolico*, Brescia 1967; F. ARDUSSO, *Magistero ecclesiale. Il servizio della Parola*, Cinesello Balsamo (Mi) 1997. H. Waldenfels no seu tratado de *Teologia fundamental nel contesto del mondo contemporaneo* (Cinisello Balsamo (Mi) 1988, 625) propõem o seguinte elenco:

- *de fide divina*: verdade contida na Revelação (dogma material);
- *de fine divina et catholica*: verdade revelada e, como tal, proposta pelo magistério (dogma formal);
- *fidei proximum*: verdade de reter-se como revelada, mas ainda não proposta como tal pelo magistério;
- *de fide ecclesiastica*: verdade não contida na revelação, mas a essa ligada e como tal apresentada ao magistério;
- *theologicæ certum*: verdade sob a qual o magistério não se pronunciou, mas que a sua negação coloca em perigo uma outra verdade de fé;
- *sententia communis*: doutrina formulada pelos teólogos e, por longo tempo, não contradita;
- *sententia pia*;
- *sententia probabilis*;
- *sententia tollerata*.

Magistério corria o risco de ser apresentado de modo excessivamente legalístico). Entretanto, esse uso tinha suas vantagens, ajudava os fiéis a não fazer de toda erva um feixe para colher o caráter diferenciado dos ensinamentos e dava ao magistério uma adesão inteligentemente diferenciada, evitando a maximização ou a minimização. O caráter jurídico das notas e das censuras era de grande ajuda ao canonista, na interpretação das normas, pois dispunha de textos jurídicos seguros.¹¹

Não é tarefa desta intervenção, ulteriormente, indagar sobre o complexo capítulo das várias notas catalogadas em particular: as decisões doutrinárias oficiais, os órgãos competentes que as emanaram, as elaborações em referimento a uma singular proposição ou mesmo a um *corpus* (livro, curso universitário, etc.), o eventual grau de infalibilidade,¹² a sua necessária aceitação por parte dos fiéis e a regra de interpretação. Progressivamente, as notas foram desaparecendo dos atos do magistério e dos textos de teologia, mas recentemente a Comissão Teológica Internacional solicitou a sua revalorização. “Nestes últimos tempos, infelizmente, a doutrina das notas teológicas foi mais ou menos esquecida, mas ela é útil para a interpretação dos dogmas, por isso deverá ser renovada e desenvolvida”.¹³

¹¹ Para um elenco de censuras mais importantes (qualificação), apresentadas sob o exemplo de proposições, às quais de certo modo foram aplicadas (a proposição é herética, próxima da heresia, suspeita de heresia, cismática, temerária, etc.) cf. H. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, edição bilingüe, P.HUNERMANN (org.), Bologna, 1995, (1996).

¹² Outro aspecto importante das notas é o referimento à infalibilidade da Igreja, que se manifesta com a censura oposta a uma proposição. A censura doutrinal declara uma proposição herética, ou mesmo, errônea, ou ainda, sediciosa, etc. com estes pronunciamentos, é chamada em causa a infalibilidade da Igreja. A infalibilidade da Igreja se estende, segundo o ensinamento do Concílio Vaticano I, às verdades reveladas, mas também ao objeto secundário da fé. Tal objeto secundário compreende a verdade teológica, os fatos dogmáticos, as leis universais da Igreja, a aprovação das ordens religiosas, a canonização dos Santos, a verdade de ordem natural conexa com os dogmas, as notas com as quais é censurada uma proposição. Na relação com a lei universal, os manuais de teologia compreendidos entre o Vaticano I e o Vaticano II retinham como *theologice certe* que a infalibilidade da Igreja também pudesse se estender a essas leis. As leis, por si mesmas, não pertencem ao *munus docendi* da Igreja, mas *regendi*. Entretanto, admitia-se que a Igreja pudesse estender a sua prerrogativa de infalibilidade só por via indireta: *ratione iudicii doutrinalis*. Por isso, somente, considera a jurisdição doutrinal dessa lei, quando a Igreja promulga, concernente ao âmbito da *res fidei et morum*.

¹³ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *L'interpretazione dei dogma* (1990), em CTI, Documentos, 397; *Enchiridion Vaticanum* 11/2749.

Uma nova elaboração das notas teológicas é proposta por G. Thils na Enciclopédia *Catholicisme*.¹⁴ O autor apresenta diferentes qualificações teológicas e também fornece um número de regras e critérios de como as qualificações possam ser obtidas e determinadas. Nesse elenco aparecem as seguintes notas teológicas: 1º Verdade de fé divina; 2º Verdade de fé divina e católica; 3º Verdade próxima à fé; 4º Verdade de “fé eclesiástica”; 5º Verdade teologicamente certa e comum; 6º Verdade teologicamente fundamentada; 7º Verdade que goza de uma real probabilidade; 8º Doutrina segura.

Hoje, conforme o prof. G. Thils, tanto os clérigos como os leigos estão interessados em verificar a forma exata de como é apresentado um ensinamento da Igreja com a intenção de conhecer o que é requerido para sua adesão de crente e o que pode ser objeto de revisão. O autor conclui que os decretos e as decisões da Congregação Romana são doutrina segura, na sua unidade. Os decretos provenientes da Congregação pela Doutrina da Fé exprimem uma direção obrigatória. Ainda, conforme Thils, fora dos decretos da Congregação pela Doutrina da Fé e da Pontifícia Comissão Bíblica, os outros dicastérios romanos não emitem declarações disciplinares.

2 As fórmulas teológicas da profissão de fé – i cc 750, 751, 752, 753 do Código do Direito Canônico

O ponto de referimento para individualizar e definir as fórmulas teológicas é a *Profissão de fé* publicada em 1967, atualizada em 1989 pela Congregação pela Doutrina da Fé e obrigatória para quem assume determinados ofícios (cf. c. 833). Na fórmula se distinguem três gêneros diferentes de verdade com os correspondentes gêneros de assentimento requeridos pelo magistério da Igreja.

1. Verdade revelada que faz parte do depósito da fé, na qual é devido o assentimento de fé.

Creio com firme fé em todo o conteúdo da Palavra de Deus escrita e transmitida, a proposta pela Igreja para crer como divinamente revelada, seja com solene decisão ou seja pelo magistério ordinário e universal.

¹⁴ G. THILS. *Notes théologiques*, in *Catholicisme*, IX, 1389-1394.

- a) O magistério ensina, infalivelmente, a verdade revelada que faz parte do depósito da fé com “solene decisão” de um concílio ecumênico ou pelo Papa *ex-cátedra*;
 - b) Em relação ao magistério ordinário e universal, trata-se de dogma, o qual requer assentimento de fé: “creio com firme *fê/firma fide quoque credo*”.
2. Verdade que não é revelada, mas é conexas com a revelação, de tal modo que é requerida para guardar integralmente o depósito da fé para explicá-lo ou defini-lo. O magistério apresenta essa verdade, não como um dogma, mas simplesmente como verdade definitiva. *Acolho e professo, firmemente, também toda a verdade, proposta pela Igreja como definitiva a respeito da doutrina da fé e dos costumes*. Essa verdade pertence ao objeto secundário, por isso não requer assentimento de fé, mas assentimento à fé eclesial. No texto da Profissão de fé, usa-se a fórmula: “Firmemente acolho e retenho/ *Firmiter etiam amplector ac retineo*” essa verdade.
 3. Ensinaamentos do magistério autêntico não infalível, relativos à fé e à moral. Trata-se do magistério autêntico não infalível, relacionado à fé e à moral: *Adiro com religioso obséquio da vontade e do intelecto aos ensinamentos, sejam do Romano Pontífice ou do Colégio dos Bispos, quando enunciados no exercício do magistério autêntico, também se não entendem proclamá-la de modo definitivo*. É evidente que os ensinamentos do magistério, inferiores à definição infalível, constituem juntos um diferenciado empenho do magistério, o qual corresponde da parte dos fiéis a uma adesão diferenciada. No terceiro parágrafo da Profissão de fé, o assentimento é assim formulado: “Adiro com religioso obséquio da vontade e do intelecto os ensinamentos/ *Insuper religioso voluntatis et intellectus obsequio doctrinis adhaereo*”. Infelizmente, a fórmula usada não ajuda a distinguir os diversos graus de ensinamento e de assentimento, poderiam ter sido aplicados efeitos autoritários graves. A *Lumen gentium*, n. 25, distingue os graus de adesão, referindo-se à natureza dos documentos ao propor a mesma doutrina ao teor da expressão verbal. Essa precisão falta na fórmula da profissão de fé.

A afirmação da profissão de fé corresponde aos ensinamentos referidos pelo Código de Direito Canônico, cc. 750, 751, 752, 753. O cânone 750, no parágrafo 1º, refere-se ao objeto da fé, propriamente dito: a fé divina e católica. Pertence à fé divina e católica a verdade contida na Palavra de Deus, escrita ou na Tradição, compreendida no depósito da fé confiado à Igreja. Essa verdade, por ser de fé divina e católica, deve ser proposta pelo magistério da Igreja à fé dos fiéis, como contida na Escritura ou na Tradição (trata-se dos dogmas de fé). O cânone 751 define a heresia, a apostasia e o cisma. O cânone 752 se refere ao magistério autêntico da Igreja, ao Sumo Pontífice e ao Colégio dos Bispos. Não se trata de atos definitivos, mas, em cada caso, devem ser acolhidos com religioso obséquio do intelecto e da vontade (*Lumen gentium*, n. 25). O c. 753 refere-se ao magistério autêntico expresso por cada bispo à conferência episcopal e aos concílios particulares.

A expressão “fórmula teológica” é suscetível de conteúdo e uso múltiplos. É compreensiva em todos os diversos ensinamentos do magistério, elencados na profissão de fé, muito variada, seja pelo diverso grau de obrigatoriedade, seja porque ligada às diversas circunstâncias históricas, em que foram produzidas.

3 Variabilidade e limite da doutrina

A questão “variabilidade e limite da doutrina” é, ao mesmo tempo, teológica e canônica. Esse título e também as considerações estão formulados de forma geral.

Já foi assinalado que o decreto *Unitatis redintegratio* (n. 17) coloca algumas afirmações em relação às autênticas tradições teológicas dos orientais. Afirma o texto que estas são autênticas por diversas razões: a) radicadas de forma excelente (*exímio modo*) na Escritura; b) cultivadas e expressas na vida litúrgica que para os orientais é doutrina vivida; c) alimentadas pela viva tradição apostólica, pelos escritos de Pedro e pelos escritores ascéticos orientais (nota-se no inciso “viva tradição apostólica”: está aqui o fundamento da apostolicidade da Igreja ortodoxa); d) tende a uma reta impositação de vida, também a uma plena contemplação da verdade cristã.

A tradição teológica se caracteriza por esses elementos descritivos, portanto é autêntica e não meramente polêmica.

O documento da Comissão Teológica Internacional, *A unidade da fé e o pluralismo teológico* (1972),¹⁵ também trata a questão dos critérios que distinguem as fórmulas teológicas verdadeiras das falsas.

Essa afirmação é prioritária: “O critério que permite distinguir entre o verdadeiro e o falso pluralismo é a fé da Igreja, expressa no conjunto orgânico dos seus enunciados normativos” (n. 7). Inicialmente nos deteremos na Sagrada Escritura, na Tradição e na Igreja, que é depositária e custódia das verdades da fé. A Igreja é sujeito que engloba e, no qual acontece a unidade da teologia. A Igreja é o verdadeiro sujeito da teologia, porque nela a divina revelação é custodiada, transmitida e interpretada. Toda questão teológica, inevitavelmente, é uma questão eclesiológica, porque transmite um determinado modo do pensar da Igreja.

O documento indica os critérios que distinguem entre o falso e o verdadeiro pluralismo: “o critério fundamental é a Escritura em relação à confissão da Igreja, crente e orante. As fórmulas dogmáticas dos primeiros concílios têm a prioridade sobre as demais. As fórmulas que exprimem uma reflexão do pensamento cristão estão subordinadas àquelas que exprimem os fatos próprios da fé”. A Igreja orante faz referimento à *lex credenti* que encontra expressão na *lex suplicandi*.

A Comissão Teológica Internacional, ainda, observa no documento: “O pluralismo encontra o seu limite no fato de que a fé cria a comunhão entre os homens na verdade, manifestada e acessível, mediante Cristo. Torna-se inacessível toda concepção de fé que se reduza a uma cooperação puramente pragmática, sem comunhão na verdade. Esta verdade não está vinculada a um sistema teológico, mas se expressa nos enunciados normativos da fé” (n. 8). Não deriva como consequência “de apresentação de doutrina gravemente ambígua, diretamente incompatível com a fé da Igreja; nela há possibilidade de individualizar o erro e a obrigação de removê-lo até a rejeição formal da heresia, como remédio extremo para tutelar a fé do povo de Deus” (idem).

4 O direito sacramental

A unidade e pluralidade da fé e das formulações interessam de perto à vida sacramental da Igreja, em particular, ao direito sacramental.

¹⁵ CTI, *A unidade da fé*, 45.

Os sacramentos são definidos no Código como “ação de Cristo e da Igreja” (c. 840). É uma definição preciosa que chama, imediatamente, aquela da liturgia formulada na constituição do Concílio Vaticano II *Sacrosanctum concilium*, n. 7. O autor fundamental da liturgia é Cristo (“a liturgia é conservada como exercício da função sacerdotal de Jesus Cristo”: cf. SC 7; c. 834, § 1º) e a Igreja, na ação litúrgica, em particular na sacramental, está associada ao mistério de Cristo, santificada junto com a sua Cabeça no culto público e integral (SC 7; c.834, § 1º).

A celebração dos sacramentos conheceu, desde a origem, um desenvolvimento rico, multiforme e, ao mesmo tempo, possuidor de alguns elementos fundamentais.

A matéria sacramental teve ampla intervenção dos concílios e dos papas,¹⁶ pois sempre fizeram referimentos ao gesto e à palavra do Senhor que opera no rito da Igreja. Na água e no sangue jorrado do Cristo, sofrendo na Cruz, os Padres viram a fonte do batismo, da eucaristia e também da Igreja. Os sacramentos estão compreendidos no interior da sacramentalidade global da Igreja. Nesse âmbito, coloca-se a questão da instituição dos sacramentos pelo Senhor. Cristo é a fonte vivificante de todo sacramento: ele é o “autor-ator”. As instituições dos sacramentos de Cristo é objeto de uma conclusão teológica. Somente no século XVI, no contexto da polêmica com os reformadores, os debatedores católicos se aplicaram a fazer uma demonstração histórica (determinação das palavras exatas e das matérias utilizadas: a forma e a matéria).¹⁷

Ressalto as mediações crístico-apostólicas:

CIC 1983; cnn. 290, 840, 841, 849, 879, 880, 897, 899 § 1º, 900 § 1º, 924 § 1º, 959, 960, 965, 988 § 1º, 998, 1000, 1003 § 1º, 1008, 1009, 1012, 1024, 1055, 1075 § 1º, 1084 §, 1º 1085 § 1º, 1088, 1091 § 1º, 1095, 1097 § 1º, 1141, 1143, 1246, 1249, 1059.

CCEO 1990: cann. 394, 667, 669, 675 § 1º, 692, 693 § 1º, 698, 699 § 1º, 706, 718, 720, 722 § 1º, 737 § 1º, 739 § 1º, 741, 744, 754, 776, 780, 801 § 1º, 802 § 1º, 818, 820 § 1º, 853, 854, 855, 862.

¹⁶ Índice sistemático do DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. La voce: K Deus santifica, mediante os sacramentos (edição bilíngue, P. HUNERMANN (ORG.), Bolonha 1995, (212-238).

¹⁷ L.-M. CHAUVET. Sacramento, in LACOSTE, *Dizionario critico*, 1175 – 1176.

Numerosos cânones ressaltam, no conteúdo essencial, a mediação crístico-apostólica, também como direito divino. O elenco que apresento tem caráter explicativo e não exaustivo, nem definitivo, mas proposto para estimular a pesquisa.

No direito sacramental, coloca-se o problema daquilo que é para se reter como essencial dos sacramentos e o que concerne à sua validade. O Concílio de Trento declarou de modo solene: “A Igreja sempre teve o poder de estabelecer e modificar a administração dos sacramentos, salvo a sua substância (*salva illorum substantia*), nos elementos que retivesse como mais úteis para quem recebe ou para a veneração dos mesmos sacramentos, segundo a diversidade das circunstâncias, dos tempos e dos lugares” (DSHu 1728; cf. também nn. 1061, 1699, 3556, 3857). A Igreja não tem o direito de trocar aquilo que faz parte da substância, ou seja, da integridade e necessidade dos sacramentos. O Direito Canônico deve deter-se onde começa o dado crístico-apostólico, recordando que o problema não é se pode ou não fazer determinada coisa (usar ou não outra matéria no lugar do pão e vinho, admitir ou não a mulher ao sagrado ministério, etc.), mas aquilo que é conforme o depósito da fé, consignado e transmitido pela Igreja que se remonta à obra e ao ensinamento de Cristo e dos apóstolos até nós, autenticamente guardado e interpretado pelo magistério.

Muitos são os institutos canônicos que poderiam ser retidos no exame da dúplici prospectiva indicada: teológica e canônica. Detenho-me sobre a iniciação cristã (c. 842, § 2º), a questão da mulher e o sagrado ministério e o diaconato permanente do sacramento da ordem (cc. 1008-1009). Esse breve tratado entende colocar luz no legítimo pluralismo teológico e disciplinar os institutos retidos em exame.

5 A iniciação cristã

5.1 A disciplina vigente

O Código latino para a iniciação cristã entende como sacramentos que determinam a identidade cristã: o batismo, a confirmação e a santíssima eucaristia, consistindo entre eles, um recíproco conjunto (c.842, § 2º; SC 71; OBP, Prae. Gen., 2; OICA, Prae., 34 e 36; PAULO VI, Cost. ap. *Divinae consortium naturae*) seja o itinerário, o processo catecumenal de inserção na vida cristã (cc. 865,§ 1º; 788,§ 2º; 851, 1º;879; SC 64, 67; LG 14; AG 14; OICA, Prae., cap. I e II; etc.). O

primeiro significado corresponde à práxis da Igreja antiga que conferia com o banho batismal o Espírito Santo e a eucaristia, integrados em um só momento litúrgico. A iniciação cristã, sob esse ponto de vista, é a “primeira participação sacramental à morte e ressurreição de Cristo” (OICA, Prae., 8). O segundo significado é um conceito que amadureceu na época moderna e contemporânea. A atenção é voltada para os adultos que iniciam o seu caminho de fé e de conversão e a ajuda que se lhes oferecem na preparação e, ao tempo oportuno, a recepção frutuosa dos sacramentos (OICA, Prae.1).

O caminho da iniciação tem como ponto de referência a aproximação da eucaristia, centro e fim de toda a vida sacramental. O Código reforça a dupla práxis ocidental em relação à ordem dos sacramentos de iniciação. No que concerne à iniciação cristã dos adultos, o cânone 866 estabelece que “o adulto batizado, caso não se oponha uma grave razão, depois do batismo receba a confirmação e participe da celebração eucarística, recebendo também a comunhão”. Na iniciação cristã das crianças, o batismo é recebido “entre as primeiras semanas, depois do nascimento” (c.868, §1º). A iniciação cristã deve acompanhar o seu crescimento na idade estabelecida (cc. 891; 913-914) para a recepção dos outros dois sacramentos, a confirmação e a eucaristia, através da catequese. O catecismo da Igreja Católica, referindo-se às crianças, fala de “catecumenato pós-batismal” (n. 1231).

O Código canônico das Igrejas orientais (CCEO) também afirma a estreita ligação existente entre os três sacramentos da iniciação cristã (cc. 695, § 1º e 697). Conforme a doutrina e a práxis da Igreja antiga, o Oriente considera o batismo, o crisma do santo *Myrion* e a comunhão dada a qualquer neófito, adulto ou menino, uma celebração unitária e indivisível do ingresso na vida em Cristo (c. 697). Esta prática unitária e indivisível é restabelecida naquelas Igrejas orientais, tendo sido mudada no decorrer dos séculos.

5.2 *Batismo, confirmação e eucaristia no Código de 1917*

O Código pio-beneditino (1917) não continha o termo ou conceito de iniciação cristã. Isso não surpreende, porque é nos primeiros decênios do século XX que, entre os historiadores, liturgistas e os teólogos, amadureceu o conhecimento da unidade entre os três sacramentos e vem redescoberto o catecumenato antigo, advertindo a urgência de rever e intensificar o itinerário para formar cristãos. Os cânones do Código de 1917 a respeito dos sacramentos do batismo, da confirmação e da

eucaristia refletem a concepção própria da época. Esses três sacramentos são considerados de modo autônomo e separados. As normas visam a garantir a validade objetiva e a eficácia de cada sacramento, segundo a concepção então dominante, considerando a matéria, a forma, o ministro, o sujeito, os padrinhos, as anotações e prova do sacramento conferido. Os cânones em relação ao ministro e ao sujeito sancionam as condições mínimas destes requisitos: aquele que ministra deve ter o correspondente poder e a intenção de fazer, conforme a Igreja determina; aquele que recebe deve ser livre de impedimento. A crítica posterior ressalta que não poderia ser ignorado o aspecto de iniciação dos três sacramentos, como também a sua recíproca ligação. Entretanto, ocorre dar relevância à prospectiva pessoal, à fé e à liturgia dos ritos sacramentais, no seu vínculo com o contexto mais amplo da vida eclesial.

5.3 Diretrizes e indicações do Concílio Vaticano II

A questão da iniciação é defrontada em muitos documentos. Na constituição *Sacrosanctum concilium* (4 dezembro 1963) há conteúdos diretivos que interessam, sobretudo, no âmbito litúrgico: a retornada do catecumenato dos adultos (n. 64), a revisão do rito do batismo dos adultos e das crianças (nn. 64.65.66.67), a revisão do rito da confirmação, resultando “mais clara a íntima conexão deste sacramento com o conjunto da iniciação cristã” (n. 71). Na constituição dogmática sobre a Igreja *Lumen gentium* (21 novembro 1964) está presente uma importante reflexão teológica sobre os sacramentos de iniciação (n. 11). No n. 26 se encontra a afirmação de que “os bispos são os ministros ordinários (*originarii*) da confirmação”, fórmula que assume a dupla tradição eclesial, aquela das Igrejas orientais (nessas Igrejas “todos os presbíteros podem administrar validamente o crisma do santo Myron” CCEO, c. 696, § 1º) e aquela da Igreja latina (“ministro ordinário da confirmação é o bispo” c. 882). O bispo é o ministro ordinário, mas não exclusivo da confirmação. No decreto sobre as Igrejas orientais católicas, *Orientalium ecclesiarum* (21 novembro 1964), o concílio “confirma, louva e deseja que venha restabelecida a antiga disciplina dos sacramentos, vigente nas Igrejas orientais” (n. 12), reconhecendo como plenamente legítima a prática das Igrejas orientais, segundo as quais, “o presbítero tem o poder de conferir o sacramento da confirmação, usando o crisma bento pelo patriarca ou pelo bispo” (n. 13). O decreto sobre a atividade missionária da Igreja *Ad gentes* (7 dezembro 1965) contém a descrição precisa de como deve ser o

catecumenato, sublinhando a sua dimensão eclesial (n. 14). O texto conclui: “No novo código seja definido, claramente, o estatuto jurídico dos catecúmenos. Esses, de fato, já estão unidos à Igreja, pertencem à família de Cristo, e não raramente, já vivem uma vida de fé, de esperança e de caridade (idem). O decreto *Chritus Dominus*, sobre o ofício pastoral dos bispos (7 dezembro 1965), recorda aos pastores que é seu dever “adaptar aos nossos tempos as instruções do catecumenato adulto” (n. 14).

As indicações do Concílio Vaticano II colocam o plano de princípios sobre a iniciação cristã que se completa com os três sacramentos, estritamente unidos entre si: o batismo, a confirmação e a eucaristia. Os três sacramentos são o fundamento de toda vida cristã, “os sacramentos da iniciação cristã – *initiationis christianae sacramenta*” (AG 14) – se constituem requisitos para a plena maturidade cristã da fé. O percurso (*tirocinium*) da iniciação cristã deve ter uma compreensão unitária, também sob o plano pastoral. As diferentes tradições presentes na Igreja são legítimas: considerando a idade, a ordem dos três sacramentos e o ministro da confirmação. A eucaristia é considerada como o sacramento, plenitude da iniciação cristã, portanto, é o centro e o fim dessa iniciação. Os sacramentos da iniciação são sacramentos de fé.

Poucos anos depois da conclusão do concílio, o Papa Paulo VI, de acordo com as decisões desse concílio, atualizou as diretivas aprovadas pelos Padres conciliares com a promulgação de novos livros litúrgicos sobre a iniciação cristã: o *Ordo baptismi parvulorum* (15.05.1969); o *Ordo confirmationis* (22.08.1971); o *Ordo initiationis adultorum* (06.01.1972). A constituição apostólica *Divinum consortium naturae* é de grande importância em relação à confirmação.

5.4 A iniciação cristã e a sua unidade no Código latino (1983)

Nos relatórios publicados em *Communicationes*, não procede que a comissão encarregada da revisão dos cânones tenha dado à iniciação cristã uma impositação unitária, organizando sob um único título estes cânones (cc. 788, §§ 1º-2º; 842, § 2º; 849; 851, 1º; 863; 865, §§ 1º-2º; 866; 867, §§ 1º-2º; 868, §§ 1º-2º; 870; 877, §§ 2º-3º; 879; 891; 893, § 2º).

O importante cânone 849 define o batismo *ianua sacramentorum*: o batismo não é somente a porta que introduz ao invisível reino divino da graça, é, em primeiro lugar, o rito de iniciação da Igreja, isso é, da comunidade visível de Cristo no mundo. A Igreja é necessária para

a salvação e nela se entra através do batismo, como por uma porta (LG 14). O batismo deriva uma personalidade nova *in Ecclesia*, que habilita o fiel cristão a agir como criatura nova: a receber a confirmação (c. 889, § 1), a ser admitido na sagrada comunhão (c. 912), a obter o perdão dos pecados (cc. 959; 987), a receber a unção dos enfermos (c. 1004), o sacramento da ordem (c. 1055) e o matrimônio (cc. 1055; 1061). Configurado a Cristo e incorporado à Igreja, o fiel batizado, em força do sacerdócio comum, passa a ser verdadeiro adorador do Pai (SC 6). O batismo é único enquanto rito de incorporação à Igreja e habilita ao ministério e ao apostolado.

Outra importante afirmação está contida no c. 842 § 2º: “Os sacramentos do batismo, da confirmação e da santíssima eucaristia são integrantes para plena iniciação cristã”. Esse cânone não tem uma fonte paralela no Código de 1917, mas tem como referência os ensinamentos conciliares (SC 71) e os livros litúrgicos reformados (OBP, Prae. n. 2; OICA, nn. 34, 36). Trata-se de uma declaração teológica que obriga a uma leitura unitária da iniciação e uma compreensão, igualmente unitária, dos sacramentos que a compõem.

A iniciação cristã forma um todo com os três sacramentos, onde a confirmação é o aperfeiçoamento do batismo (os dois sacramentos imprimem caráter; c. 845, § 1º) e a eucaristia é a finalidade de todos os sacramentos.

O Código é preciso e especifica a unidade do batismo, da confirmação e da eucaristia em uma só realidade sacramental. O batismo na água e no Espírito é a participação na morte e na ressurreição de Cristo. Mediante o batismo, afirma o Código, o homem é incorporado à Igreja e constituído pessoa (cc. 849;96). A confirmação é dom do Espírito Santo ao batizado e, mediante a confirmação declara o c. 879 que ele prossegue no caminho da iniciação cristã, vinculada de forma mais perfeita à Igreja. A eucaristia recebida com as devidas condições, dá a participação no Reino de Deus. Mediante a eucaristia, afirma o c. 897, é significada e produzida a unidade do povo de Deus que se realiza com a edificação do Corpo de Cristo.

A história dos ritos batismais no oriente e no ocidente, como o modo com que os Padres os interpretavam, demonstra claramente que os sacramentos de iniciação formam uma unidade a ser recordada. Só quem recebeu os três sacramentos participa da morte e ressurreição de Cristo, recebe a infusão do Espírito e se alimenta com a comunhão do Corpo e Sangue do Senhor

O princípio teológico da unidade dos três sacramentos de iniciação é confirmado pelo Código latino e pelo oriental, todavia existe uma diferença na celebração litúrgica entre as duas tradições.¹⁸ No Oriente é mantida a unidade temporal da celebração litúrgica dos três sacramentos, acentuando a unidade da obra do Espírito Santo e a plenitude da incorporação da criança à vida sacramental da Igreja. A iniciação é um ato único e indivisível. No oriente não há nenhuma diferença entre a admissão de um menino ou de um adulto na comunidade eclesial.

Na Igreja latina, a mesma prática é vigente para os adultos (c. 866), porém no caso das crianças, frequentemente, é preferido propor a confirmação de modo a manter o contato do batizado com o bispo. Habitualmente, os presbíteros não são habilitados a administrar esse sacramento. Além disso, em algumas Igrejas latinas e por razões pastorais, como preparar melhor os confirmados no início da adolescência, é pouco habitual admitir à primeira eucaristia os batizados que ainda não receberam a confirmação. Entretanto, a diretiva disciplinar que lembra a ordem tradicional dos sacramentos de iniciação cristã não foi revogada.

O cânone 842, § 2º, coloca a natureza do enunciado teológico, no qual se devem inspirar as outras normas sobre os três sacramentos: batismo, confirmação e eucaristia.

¹⁸ Cf. COMISSÃO MISTA INTERNACIONAL PARA O DIÁLOGO TEOLÓGICO ENTRE A IGREJA CATÓLICA ROMANA E A IGREJA ORTODOXA. Documento *Fede, sacramenti e unitá nella Chiesa*, Cassano Murge (Bari), 16 junho 1987, em *Enchiridion Oecumenicum* 3, 1762-1797, 1798-1811. No início, o documento põe duas interrogações, as quais afirma dar resposta: “Esses três sacramentos – batismo, crisma e eucaristia – são considerados como uma só realidade sacramental ou como três sacramentos autônomos? Antes, deve-se perguntar se há uma diferença entre as duas tradições na prática litúrgica sobre os sacramentos de iniciação e levanta um problema de divergência doutrinária que poderia ser considerado um sério obstáculo à unidade” (idem: 3/1765). Já que a prática e a doutrina estão ligadas entre si, é necessário que as duas Igrejas examinem se as diferenças estão somente na prática litúrgica ou também na doutrina. No n. 49, verso à conclusão do documento, são elencados os pontos doutrinários do batismo sobre os quais as duas Igrejas são unânimes (trata-se de sete pontos qualificados); ao contrário, no n. 50, são elencadas as diferenças entre as duas Igrejas a respeito do batismo: 1º a Igreja católica, embora reconhecendo a importância primordial do batismo por imersão, habitualmente, pratica o batismo por infusão; 2º na Igreja católica, um diácono pode ser ministro ordinário do batismo (idem 3/1807, 1808). Além disso, há a prática em algumas Igrejas latinas de admitir à primeira comunhão batizados que não receberam a confirmação, o que provoca objeção ou reserva da parte dos ortodoxos, como também dos católicos romanos. Conclui o documento que tudo isso chama a Igreja para uma profunda reflexão teológica e pastoral.

Uma manifestação da unidade existente entre os três sacramentos da iniciação cristã é a sua celebração conjunta, quando o batizado é um adulto (c. 866; OICA, nn. 34 e 44), isso vale para o disposto nos cc. 883, 2º (OICA, n. 46) e 874, § 1º, 3º.¹⁹

A unidade celebrativa dos três sacramentos de iniciação encontra a sua razão mais profunda no fato de que o caminho da iniciação cristã tem como ponto de referimento a possibilidade da eucaristia, ápice e fonte da plena economia salvífica. Explica Bento XVI, na exortação pós-sinodal *Sacramentum caritatis*: “Não esquecer que, de fato, viemos batizados ou crismados em ordem à eucaristia. Tal dado implica o empenho de favorecer na práxis pastoral uma compreensão mais unitária no percurso da iniciação cristã (...). É a participação ao sacrifício eucarístico que aperfeiçoa em nós o quanto nos foi dado pelo batismo. Os dons do Espírito Santo também são dados para a edificação do Corpo de Cristo (*ICor* 12) e para o maior testemunho evangélico no mundo” (n. 17). A configuração em Cristo, realizada no batismo e na confirmação, gera para fiéis uma comunhão plena com ele, atuante e alimentada na eucaristia.

Afirmando a unidade da iniciação, o legislador indica também a ordem em que devem ser recebidos os três sacramentos: batismo, confirmação e eucaristia. Essa sucessão própria da Igreja antiga está no precedente Código. No Ocidente, a prática da iniciação cristã dos adultos não é para os meninos, pois os três sacramentos são conferidos segundo uma ordem diferente (batismo, eucaristia, confirmação), inserindo o sacramento da penitência, antes de receber a eucaristia. Assim, existem práticas diversas entre o Ocidente e o Oriente em relação aos meninos, sustentadas com argumentos igualmente válidos. O Código vigente e o *Ordo initiationis christianae adultorum* não entendem dirimir o debate teológico sobre a ordem dos três sacramentos de iniciação; portanto, esse permanece aberto. A diferença não é de ordem dogmática, mas de caráter pastoral (cf. Bento XVI, Exortação pós-sinodal *Sacramentum caritatis*, n. 18).²⁰

¹⁹ No Código latino, o termo iniciação referindo-se à iniciação cristã e à sua unidade, também recorre ao cc. 788, § 2º (ligado aos §§ 1º e 3º desse mesmo cânone: descrição do catecumenato), 851, 1º (iniciação sacramental e rito de iniciação), 872 (o padrinho assiste o batizado adulto) e 879 (a confirmação é continuação da iniciação).

²⁰ Fontes: *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II*. Série I (antepreparatória), Cidade do Vaticano 1971 (12 volumes); *Analyticus conspectus consiliorum et votorum quae ab episcopis et praelatis data sunt*, no Apendeço do vol. II das *Acta et Documenta*; *Conc. Vat II*: SC 64, 66, 67, 71; LG 11, 14, 26; OE 12, 13, 14, AG 14; CD 14; *Catecismo da Igreja Católica* (1997): Os sacramentos de

6 A mulher e o sagrado ministério

As diversas comunidades cristãs e as Igrejas seguem práticas diferentes concernentes à admissão da mulher ao ministério ordinário.²¹ O documento de Lima, *Batismo, eucaristia e ministério* (janeiro 1982) assim resume as diversas orientações: “Um número crescente das Igrejas decidiu que não há razões bíblicas ou teológicas contra a ordenação das mulheres e, como consequência disso, muitas começaram

iniciação cristã, nn. 1212-1419; *Livros litúrgicos*: OBP (1969); OC (1917); OICA (1972); CIC: cc. 788, §§ 1º-3º; 789; 842, § 2º; 849; 851, 1º; 863; 865, §§ 1º-2º; 868, §§ 1º-2º; 870; 877, §§ 2º-3º; 879; 891; 893, § 2º.

Para os trabalhos de revisão do Código: *Communicationes* 3 (1971) 197-205; 4 (1972) 51-59; 7 (1975) 29-34; 9 (1977) 324-339; 10 (1978) 74-85; 13 (1983) 174-189; 31 (1999) 53-118; 32 (2000) 29-39, 73-83.

Estudos: G. KRETSCHMAR, *Nouvelles recherches sur l'initiation chrétienne*, na *La Maison Dieu* 132 (1977) 7-32; P.M. GY, *La notion chrétienne d'initiation. Jalons pour une enquête*, em *La Maison Dieu* 132 (1977) 33-54; DE CLERCK, *Iniziazione Cristiana*, em LACOSTE, *Dicionário Crítico*, 707; no *Dictionnaire de droit canonique* (Paris 1935-1965) em: *Baptême en Occident* (II, 1937, p. 110-174); *Baptême en Orient* (idem, p. 174-201); *Confirmation dans l'Église occidentale* (IV, 1949, p. 75-109); *Confirmation dans l'Église orientale* (idem, p. 109-128); É. FOUILLOUX, *La fase ante-preparatoria* (1959-1960). *Il lento avvio dell'uscita dall'inerzia*, in G. ALBERIGO (org.), *Storia del concilio Vaticano II*, vol. I, *Il cattolicesimo verso una nuova stagione. L'annuncio e la preparazione*, Bologna 1995, 71-177; J. RATZINGER, *Battesimo, fede e appartenenza Allá Chiesa*, em *Communio* (I) 27 (1976) 30-31; G.-H. BAUDRY, *La réforme de la confirmation, de Vatican II à Paul VI*, em *Mélanges de Sciences Religieuses*. 45(1988) 83-102; V. SAXER, *Les rites de l'initiation chrétienne du II au VI siècle*, Spoleto 1988; C. MUNIER, *Initiation chrétienne et rites d'onction* (II-III siècles) em *Revue de Sciences Religieuses* 64 (1990) 115-125 P. CASPANI, *La pertinenza teológica della di iniziazione Cristiana*, Milano 1999; H. BOURGEOIS, *La place de la confirmation dans l'initiation chrétienne*, em *Nouvelle Revue Théologique* 115 (1993) 516-542; A. NOCENT, *I tre sacramenti dell'iniziazione cristiana*, em *Anàmneseis*. 3/1. *La Liturgia, i sacramenti: teologia e storia della celebrazione*, Genova 1986, 9-131; D. SALACHAS, *L'iniziazione cristiana nei Codici latino e orientale*, Bologna 1991. A. CELEGHINI, *I sacramenti dell'iniziazione cristiana*, em *La funzione di santificare della Chiesa* (Quaderni della Mendola 2), Milano 1995, 23-93; C. FABRIS, *Il presbitero ministro della cresima? Studio giuridico teológico pastorale*, Pádua, 1997; G. TREVISAN (org.), *Quando se diventa cristiani. I sacramenti dell'iniziazione cristiana: indicazioni canoniche e pastorali*, Milão, 2003; *Revista Española de Derecho Canónico* 61 (2004/156); A. MONTAN, *L'iniziazione Cristiana: legislazione universale e legislazione particolari*, em *L'iniziazione Cristiana: profili generali* (Quaderni della Mendola, 16) Milão 2008, 33-68.

²¹ Para uma ampla resenha de opiniões presente em perspectiva histórico-teológica cf. A. CARPIN, *Donna e sacro ministério. La tradizione ecclesiale: anacronismo o fedeltá?* Bolonha, 2007.

a praticá-la. Todavia, muitas Igrejas também defendem que a tradição da Igreja nessa matéria não deve ser mudada”.²² As primeiras se fundamentam sob a convicção teológica que ao ministério ordenado da Igreja falta a plenitude, quando é limitado somente a um sexo. As segundas acreditam que existe problema teológico em relação à natureza humana e cristológica, essas encontradas no coração das suas convicções e da sua compreensão sobre essa função da mulher na Igreja. Firmamos a nossa atenção sob a disciplina e o debate que se desenvolveu no interior da Igreja católica.

6.1 *Disciplina vigente*

Estabelece o c. 1024: “Recebe validamente a sagrada ordem, exclusivamente, o batizado de sexo masculino”. O Código oriental assim estabelece: “Pode receber validamente a sagrada ordenação só o batizado de sexo masculino” (CCEO, c. 754). A carta apostólica *Ordinatio sacerdotalis*, de 22.05.1994 (AAS 86 [1994] 545-548)²³ estabelece em termos precisos: “Na finalidade de dissipar qualquer dúvida sobre uma questão de grande relevância que se atém à constituição divina da Igreja em virtude do meu ministério de confirmar na fé os irmãos (cf. *Lc* 22, 32), declaro que a Igreja não tem a faculdade de conferir a ordenação sacerdotal às mulheres e que esse enunciado deve ser considerado como definitivo por todos os fiéis da Igreja”.

A Congregação para a Doutrina da Fé, em 28 de outubro de 1995, respondeu afirmativamente (AAS 87 [1995] 1114: EV 14/1371) sobre que a Igreja não tem a faculdade de conferir a ordenação sacerdotal às mulheres, proposta na carta apostólica *Ordinatio sacerdotalis*. Essa afirmação deve ser mantida de modo definitivo como depósito da fé.

A resposta da Congregação para a Doutrina da Fé traz o seguinte comentário: “Essa doutrina exige um assentimento definitivo, porque fundamentada na Palavra de Deus, escrita e constantemente conservada e

²² COMISSÃO DA FÉ E CONSTITUIÇÃO DO CONSELHO ECUMÊNICO DAS IGREJAS. *Batismo, eucaristia e ministério*, documento conclusivo da comissão sobre os três temas, Lima 1982, em *Enchiridion oecumenicum*, 1, *Dialoghi internazionali* (1931-1984), Bologna 1986, nn. 3032-3181:3134.

²³ Os pontos salientes da doutrina da Igreja sob o sacerdócio ministerial das mulheres estão presentes na declaração da CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ *Inter insigniores* de 30 de novembro 1976, em AAS 69(1976) 98-116: *Enchiridion Vaticanum* 5/2110-2147. Os pontos salientes são: 1º) o fato da tradição, 2º) o seguimento de Jesus; 3º) a práxis dos apóstolos. O seguimento de Jesus e dos apóstolos é considerado normativo de toda a tradição, até ao fim dos nossos dias.

aplicada pela Tradição da Igreja desde o início, como também é proposta de forma infalível pelo magistério ordinário e universal (cf. LG n. 25,2). Nessa circunstância, o Sumo Pontífice, no exercício de seu magistério de conferir os irmãos na fé (Lc 22,32), propõe a mesma doutrina com uma declaração formal, afirmando explicitamente que deve ser mantida sempre em todo o lugar e por todos os fiéis, pois pertence ao depósito da fé” (idem: EV 14/3271). O ensinamento pontifício não pode ser deduzido como discutível, também não se pode atribuir à decisão da Igreja um valor meramente disciplinar.

6.2 *A discussão, tendo como ponto de referência o Commento alla risposta, L'Osservatorio Romano, 19.11.1995, p. 2: EV 14/3272-3283.*

A questão específica da admissão da mulher ao sacerdócio ministerial responde às questões prévias: 1º) natureza da Igreja como vontade de Cristo; 2º) o modo de entender a Revelação. Disso resulta o modo de crer e de fazer teologia. No campo ecumênico, o debate é desenvolvido, sobretudo, entre a Igreja católica e a Comunhão anglicana.

O caráter definitivo e infalível da doutrina proclamada deriva da verdade mesma da doutrina, fundamentada sob a Palavra de Deus escrita, constantemente mantida e praticada na Tradição da Igreja, proposta infalivelmente pelo magistério ordinário e universal da Igreja. Portanto, essa doutrina pertence ao depósito da fé da Igreja. O caráter definitivo e infalível desta doutrina eclesial não é originária das cartas pontificias. O Romano Pontífice, simplesmente, propõem uma fórmula declaratória, uma doutrina já existente, de modo constante e universal na Igreja (cf. *Commento alla risposta*).

A Carta Apostólica, porém, não afirma que essa doutrina seja uma verdade de fé, formalmente revelada e proposta como tal pelo magistério. Nesse caso, teríamos uma definição dogmática infalível, um dogma de fé, ou seja, uma verdade de fé definida para se crer. O documento usa os termos *declaramus* e não *definimus* e diz que a doutrina é *definitive tenendam* e não *definitive credentam*. Não temos, por essa razão, um ato definitivo solene “ex-cátedra”, mas um ato definitivo que propõem uma doutrina certamente verdadeira, enquanto infalivelmente proposta pelo magistério. A declaração é infalível porque tal doutrina é necessária para guardar e expor o depósito da fé.

A qualificação teológica consiste em uma doutrina necessária para guardar e expor, fielmente, o depósito da fé. Trata-se de uma verdade

de fé católica (cf. Profissão de fé e motu próprio *Ad tuendam fidem* com modificação do c. 750). A intervenção pontifícia é uma declaração formal infalível quanto ao grau de autoridade do ensinamento,

7 O diaconato como ministério permanente

O diaconato, como serviço permanente, representa, no íntimo da Igreja, a vocação de viver a serviço do mundo. Recentemente, a Igreja católica restaurou esse ministério, parte integrante do sacramento da ordem. As comunidades cristãs e a Igreja disciplinam, diversamente, esta forma de ministério ordenado. Firmamos a nossa atenção sob a disciplina, hoje em vigor na Igreja católica e, sob o debate teológico aberto entre os teólogos.

7.1 *A disciplina vigente*

O Concílio Vaticano II estabeleceu que o diaconato pudesse “futuramente ser restaurado com grau próprio e permanente na hierarquia (...), podendo ser conferido aos homens de idade madura, mesmo casados, como também aos jovens idôneos, os quais devem continuar firmes na lei do celibato”, segundo a constante tradição (LG 29). Paulo VI, para dar atualização às indicações conciliares, estabeleceu com a carta apostólica *Sacrum diaconatus ordinem* (18 junho 1967)²⁴ a regra geral para a restauração do diaconato permanente na Igreja latina. No ano seguinte, veio aprovado o novo rito para conferir as sagradas ordens do episcopado, do presbiterato e do diaconato.²⁵ Finalmente com a carta apostólica *Ad pascendum* (15 de agosto 1972),²⁶ tornaram-se precisas as condições para admissão e ordenação dos candidatos ao diaconato. Os elementos essenciais desta norma foram incluídos entre as normas do código de direito canônico, promulgado em 25 de janeiro 1983²⁷ e que estabelece: “As ordens são: o episcopado, o presbiterato e o diaconato” (c. 1009, § 1º). O diaconato faz parte dos ministérios sagrados, “daqueles que são consagrados e destinados a apascentar o povo de Deus, realizando na pessoa de Cristo cabeça, cada qual no seu grau, a função de ensinar, santificar e governar (c. 1008).

²⁴ AAS 59 (1967) 697-704.

²⁵ AAS 60 (1968) 369-373.

²⁶ AAS 64 (1972) 534-540.

²⁷ Cânones: 236; 276, § 2º,3º; 281, § 3º; 288; 1031, §§ 2º-3º, 1032, § 3º; 1035, § 1º; 1037; 1042, 1º; 1050, 3º.

Muitas Conferências episcopais, sob o poder da disciplina universal e com prévia aprovação da Santa Sé, procederam a restauração do diaconato como serviço permanente na suas nações, conforme as normas complementares.

7.2 *A discussão: a sacralidade do diaconato permanece implícita no testemunho bíblico, patrístico e litúrgico*

A Comissão Teológica Internacional, no documento *O diaconato: evolução e prospectiva* (30 de setembro 2002), considera que afirmação da sacramentalidade é explicitada em S. Tomás. Na definição tridentina a respeito da ordem, não é evidente em que medida se deva considerar inclusa a sacramentalidade do diaconato. O Concílio Vaticano II, nos debates e nos documentos, pressupõem a sacramentalidade do diaconato, porém sobre a natureza sacramental do mesmo fala com prudência, *ex obliquo*. Os problemas interpretativos surgem dos cânones do Código e dos outros textos publicados, depois do Vaticano II. A re-elaboração teológica proposta pela CTI trata de integrar na diaconia que compete a todo Povo de Deus a configuração sacramental que reveste o ministério do diaconato.

7.3 *A propósito de duas fórmulas*

A fórmula “ministro de um grau inferior (LG 29) aplicada aos diáconos é equivocada e não diz muito. A intenção do Concílio é afirmar que os diáconos pertencem não só ao sacerdócio comum dos fiéis, mas são membros do corpo dos ministros sagrados, todavia sem possuir a dignidade do sacerdote. O diácono ocupa o terceiro lugar na hierarquia, como sugere o Concílio de Trento com a enumeração: bispos, sacerdotes, ministros (o termo ministro, sobretudo, diz respeito ao diácono). Observando a origem do ministério pastoral, constata-se que estes graus nascem de um quadro de figuras ministeriais que eram diversos, também segundo a diversidade da Igreja.

A outra fórmula, “não pelo sacerdócio, mas pelo ministério” (LG 29), é retomada na *Statuta Ecclesiae antiqua* 92 (Gallia, cerca do ano 475): “Quando é ordenado um diácono, só o bispo que o consagra imponha a mão sobre sua cabeça, porque não é consagrado ao sacerdócio (*non ad sacerdotium*), mas ao ministério (*sed ad ministerium*)” (C. Munier, CChL, 148, 181). A afirmação se encontra na *Traditio Apostolica* 8 (composta verso n.215): “No ordenar um diácono só o bispo imponha as mãos, pelo motivo que o diácono não é ordenado ao sacerdócio (*non ad sacerdotium*), como os bispos e presbíteros: *n.d.r.*), mas está

ao serviço do bispo (*sed ad ministerium episcopi*) para cumprir o que ele comanda. Na *Traditio Apostolica*, o ministério é colocado como “serviço ao ministério do Bispo”, portanto, como “ministro de outro ministro”. A Comissão Doutrinal do Concílio Vaticano II, conforme as palavras da *Statuta Ecclesiae antiqua*, trazendo a *Lumen gentium*: “Significa que os diáconos são ordenados não para oferecer o Corpo e Sangue do Senhor, mas para o serviço da caridade na Igreja”. É uma exegese clara, mas pouco conclusiva. Na prática se deseja devolver os deveres ministeriais do diácono.

O Concílio Vaticano II dá para a fórmula da *Statuta Ecclesiae antiqua* (*non ad sacerdotium, sed ad ministerium*) um significado mais amplo daquele original: o acento é posto sobre o serviço do povo de Deus. Na verdade esse significado, fundamentalmente, já era afirmado por Inácio de Antioquia que chamava os diáconos de “ministros da Igreja de Deus”, advertindo que, por esse motivo, eram obrigados a ser afáveis a todos (Carta à Igreja de Tralli, 2,3). No decorrer dos séculos, o diácono, além de ser auxiliar do bispo, também estava a serviço do povo de Deus, sobretudo da Igreja particular em unidade com a cabeça, o bispo, e caridade fraterna. A vocação eclesial do diácono se resume na fórmula: *ad ministerium unitatis et caritatis*.

7.4 Valor da tese da sacramentalidade do diaconato

A sacramentalidade do diaconato é reconhecida por substancial unanimidade; certamente assim pensavam os padres do Concílio Vaticano II. As raras e inseguras negações expressas no Concílio eram em função do retorno do diaconato como ministério permanente. Na tese da sacramentalidade, segundo K. Rahner, deve ser reconhecido como mínimo o valor da *sententia certa et communis*. O teólogo Giuseppe Colombo considera toda a incerteza ou hesitação sobre a sacralidade do diaconato no Vaticano II, mas ainda sem recorrer a uma definição formal. É dever próprio e exclusivo do magistério precisar em cada caso a questão, no sentido de afirmar ou negar a sacralidade, pois se trata de uma definição dogmática.²⁸ O teólogo dogmático Gerhard Ludwig Muller escreve: “Na consagração do diácono, os ordenados recebem,

²⁸ A propósito da sacramentalidade do diaconato, a Comissão Doutrinal do Concílio Vaticano II, no texto escrito e enviado aos Padres em julho 1964, assim se expressa: “Quanto à índole sacramental do diaconato, sobre algumas demandas (...) é decisivo indicá-las com cautela no esquema, uma vez que é fundada na tradição e no magistério (...) De outra parte se tenha cuidado, pois o Concílio não parece condenar aqueles poucos autores recentes que levantaram dúvidas sobre esse problema”. Entre esses

através da imposição das mãos e da oração do bispo, a graça sacramental (LG n. 29), por isso, a sacramentalidade da ordenação diaconal está fora de discussão”.²⁹

Conclusão

1. A problemática elaborada nesse intervento não é tratada, frequentemente, pelos canonistas, portanto a bibliografia é escassa. O tema é retomado, também, para compreender a relação entre a teologia e o direito da Igreja.

2. Habitualmente, trata-se de forma separada o *munus docendi* da Igreja do *munus regendi*, distinguindo-os do *munus sanctificandi*. Aprofundando a natureza da Igreja, o Concílio Vaticano II obrigou a repensar a natureza das três funções (*munera*) de ensinar, santificar e governar, conferidas com a plenitude do sacramento da Ordem (LG 21). As três funções são entre elas unidas e o sacramento da Ordem é a origem do poder episcopal, na sua totalidade de tríplice função. Portanto, a autoridade do governo tem em vista a relação com a Igreja, mistério de comunhão e sacramento de salvação e também com o sacramento da Ordem.

3. A Tradição na Igreja é viva e assume numerosas formas diferenciadas nas tradições particulares. A sua riqueza inexaurível se manifesta em uma pluralidade de doutrinas, símbolos, ritos, disciplinas

poucos autores, inclui-se o canonista da Pontificia Universidade Gregoriana p. J. BEYER, com o seu estudo “De diaconatu animadversiones”, publicado no *Periodica de re morali, canônica et litúrgica* 69 (1980) 441-460. Deste mesmo autor cfr. *Nature et position du Sacerdoce*, em *Nouvelle Revue Théologique* 78 (1954) 336-373, 469-480; idem, *Dal Concilio al Codice. Il nuovo Codice e le istanze del Concilio Vaticano II*, Bologna 1984, 20. A tese do p. Beyer, apropriada também por outros poucos autores, os quais, por muitas vezes dele dependente, é simples: o sacramento da ordem confere o sacerdócio (afirmação do Concílio de Trento) mas o diaconato não é para o sacerdócio, mas pelo ministério (testemunho da fonte antiga, restaurada pela *Lumen Gentium*), portanto o diaconato não é sacramento. O equívoco do erro do p. Beyer está no fato que coloca no mesmo plano a afirmação do Concílio de Trento com a tradição que sustenta e o testemunho de uma fonte antiga (*Statuta Ecclesiae Antiqua*) para depois concluir que o ministério sucedido àquele dos apóstolos deve ser entendido só em termos sacerdotais, como a interpretação de Trento. Esse método não é correto, nem teologicamente e nem sob o ponto de vista histórico. A interpretação do ministério ordenado também pode ser desenvolvida diversamente.

²⁹ Cf. G.L. MULLER, *Dogmatica cattolica. Per lo Studio e la prassi della teologia*, Cinello Balsamo (Mi) 1999, 920.

e instituições. A Tradição mostra sua própria fecundidade, também na sua inculturação com Igreja local. Tal multiplicidade de tradições estão corretas, enquanto testemunho da única Tradição apostólica que a transmitem.

4. A Tradição da Igreja não pode suportar nenhuma lesão essencial. O dever do Direito é tornar mais fácil o orgânico desenvolvimento da sociedade eclesial.

Recebido: 02/01/2012

Avaliado: 06/01/2012