

O baptismo fora da Igreja. Implicações do diálogo entre católicos e ortodoxos

JOÃO ELEUTÉRIO

Faculdade de Teologia (UCP) – Lisboa

Será que as Igrejas católica e ortodoxa têm o mesmo baptismo? A resposta, aparentemente simples e fácil, é mais complexa do que se possa pensar, ou mesmo imaginar. O simples sim ou não revela-se inadequado e afasta da verdade ao invés de nos colocar no seu caminho. A resposta a esta questão exige dos teólogos a atitude humilde de quem é capaz de se colocar em busca da verdade, assim como exige das Igrejas uma autêntica abertura doutrinal.

A divergência das duas tradições eclesiais sobre o baptismo não é a simples consequência da ruptura datada de uma forma relativamente arbitrária em 1054. Yves Congar, consciente do afastamento progressivo entre as duas tradições, sublinha que o «afastamento já tinha começado há muito tempo»¹. Com efeito, este afastamento é a consequência de uma diversidade de factores que conduziram as Igrejas a um sentimento e a uma condição de estranheza mútua. Este teólogo dominicano propôs mesmo o conceito de *estrangemen*², largamente recebido pelos mais variados sectores, para sublinhar a origem e o desenvolvimento das diferenças entre as duas tradições eclesiais. Mas este conceito, do mesmo modo que permite a constatação das diferenças, também abre perspectivas para a elaboração de um

¹ Cf. Yves CONGAR, «Quatre siècles de désunion et d'affrontement. Comment Grecs et Latins se sont appréciés du point de vue ecclésiologique», *Istina* (1968) p. 131.

² Cf. IDEM, «Neuf cent ans après. Notes sur le "Schisme oriental"», 1054-1954. *L'Église et les Églises, neuf siècles de séparation entre l'Orient et l'Occident. Études et travaux sur l'Unité chrétienne offerts à Dom Lambert Beauduin I* (Éditions de Chevetogne, Chevetogne 1954) p. 7-8.

novo método e de uma nova lógica na relação entre as Igrejas. A consciência da «estranheza mútua» obriga-nos a considerar o peso e o contributo dos factores doutrinários e não doutrinários, e das suas interacções, na afirmação das diferenças teológicas entre as duas Igrejas; tal conceito permite, mesmo, tomar consciência das diferentes formas de pensar próprias de cada tradição eclesial. O conceito proposto por Yves Congar obriga-nos, por conseguinte, a considerar a lógica sistémica como a mais conveniente na abordagem da questão da relação entre as duas Igrejas. A questão do reconhecimento mútuo do baptismo entre católicos e ortodoxos, subjacente aos reparos feitos pelos ortodoxos às práticas católicas do baptismo no documento da Comissão mista internacional para o diálogo teológico entre a Igreja católica e a Igreja ortodoxa, denominado Documento de Bari – *Foi, sacrements et unité de l'Église* (1987)³ –, testemunha esta «estranheza mútua» entre as Igrejas. As origens e a evolução desta «estranheza mútua» a propósito do baptismo orientaram a nossa investigação⁴ e propomo-nos, em traços muito gerais, apresentar alguns dos elementos dessa mesma reflexão.

Origens e implicações de uma divergência

Embora a questão da prática de um segundo baptismo na história do cristianismo seja conhecida de uma forma particular devido à querela entre Estêvão de Roma, Cipriano de Cartago e Firmiliano de Cesareia⁵, já existem testemunhos de dificuldades no reconhecimento do baptismo dos dissidentes da Igreja na comunidade de Roma de acordo com os dados recolhidos nos *Philosophoumena* de Hipólito⁶. A prática diferenciada da recepção dos dissidentes nas Igrejas de Roma, Cartago e Cesareia na Capadócia sendo mais do que um simples «fait-divers» da história, ultrapassa mesmo os limites de uma simples questão de natureza disciplinar. Esta divergência, segundo a nossa análise dos dados, inscreve-se no âmbito de uma afirmação do monoeπισcopado como modelo da Igreja no decorrer do século III. Entendida nesse contexto, a divergência na prática, e respectiva justificação, na recepção dos dissidentes da Igreja exprime as dificuldades permanentes da mesma

³ Cf. COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE POUR LE DIALOGUE THÉOLOGIQUE ENTRE L'ÉGLISE CATHOLIQUE ROMAINE ET L'ÉGLISE ORTHODOXE, "Foi, sacrements et unité de l'Église, Bari, juin 1987", *Irenikon* 60 (1987) p. 336-349. Embora este documento traduza a convergência entre ambas as Igrejas, a Igreja ortodoxa chama a atenção à Igreja católica para o facto de admitir o diácono como ministro ordinário do baptismo, o realizar o baptismo através da infusão da água em vez da imersão e para a inversão na ordem "tradicional" dos sacramentos da iniciação cristã – cf. *Ibidem* nº 50, p. 348.

⁴ Este trabalho resulta da investigação realizada para a nossa tese de doutoramento em Teologia no Instituto Católico de Paris e Antropologia Religiosa e História das Religiões na Sorbonne – Paris IV com o título *La valeur du baptême en dehors de l'Église. Une étude sur la reconnaissance du baptême entre les Églises catholique et orthodoxe*, orientada por Hervé Legrand e Jean Claude Fredouille e que será publicada no decorrer de 2006 na Les éditions du Cerf. Também num artigo publicado na revista *La Maison-Dieu* situamos as coordenadas desta questão – cf. João MARQUES ELEUTÉRIO, "Baptême et Église. Approches de l'Orient grec et de l'Occident latin, hier et aujourd'hui", *La Maison-Dieu* 235 (2003) p. 65-87.

⁵ Cf. CIPRIANO DE CARTAGO, *Epistulae* 69-75 (Corpus Christianorum Series Latina III/C, p. 469-604).

⁶ Cf. Cf. HIPÓLITO DE ROMA, *Philosophoumena* IX, 12 (PG 16, col. 3385 et col. 3388).

Igreja para viver a sua catolicidade, as quais se redescobrem nas «coisas não ditas» do Documento de Bari⁷. Com efeito, os argumentos utilizados na polémica do século III serão constantemente retomados ao longo da história. A posição de Cipriano de Cartago será tão importante como a autoridade da Escritura. Revisitar esta querela não é o objecto deste breve artigo, mas é um dos seus pressupostos.

A diversidade das Igrejas de Roma, Cartago e de Cesareia na Capadócia ilumina uma compreensão da resposta diferenciada à questão do reconhecimento do baptismo dos dissidentes da Igreja⁸. Pela sua divergência a respeito do baptismo dos dissidentes da Igreja, estas três comunidades testemunham a diversidade e a diversificação das diferentes tradições eclesiais na forma de compreender e apresentar o mistério da Igreja. Por outro lado, o desenvolvimento diversificado do monarquismo até à sua fixação como regime normal do exercício da autoridade no seio da Igreja é uma ilustração de uma diversidade original que, progressivamente, se vai esbatendo⁹.

A questão do monarquismo não é um detalhe de natureza histórica. O exercício da *episcopê* levanta questões sobre a forma como a apostolicidade é concebida pelas Igrejas e, nessa perspectiva, coloca-nos a questão da verdadeira fé e dos critérios que a permitem definir. Simultaneamente, a problemática do monarquismo, a qual não coincide forçosamente com o tema da sucessão apostólica, diz respeito também à acção do Espírito Santo na vida da Igreja; Cipriano de Cartago está longe de ser o único a sublinhar esta dimensão pneumatológica do ministério episcopal, a qual foi posteriormente recebida pelas outras Igrejas, particularmente as Igrejas orientais¹⁰. Estas diferentes dimensões da questão encontram-se ainda presentes no Documento de Bari, apesar da sua aparente convergência, de onde se revela a importância da busca de possíveis plataformas de entendimento entre as duas Igrejas.

O Documento de Bari coloca um outro desafio às Igrejas, o da noção de sacramento. O texto afirma, em diversas passagens, a importância da comunhão e da vida sacramental¹¹. Mas esta afirmação também é acompanhada por uma série de «coisas não ditas». Com efeito, os reparos da Igreja ortodoxa a algumas das práticas

⁷ Cf. Emmanuel LANNE, «Catholiques et orthodoxes. Un dialogue exigeant à un tournant capital», *Nouvelle Revue Théologique* 107 (1985) p. 87-100.

⁸ Cf. J. Patout BURNS, «Social Context in the Controversy between Cyprian and Stephen», *Studia Patristica* 24 (1993) p. 38-44.

⁹ Cf. Georg KRETSCHMAR, *Das bischöfliche Amt. Kirchengeschichtliche und ökumenische Studien zur Frage des kirchlichen Amtes* (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1999); Allen BRENT, *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century Communities in Tension before the Emergence of a Monarch-Bishop* (E.J. Brill, Leiden – New York – Köln 1995); Alexandre FAIVRE, *Ordonner la fraternité. Le pouvoir d'innover et retour à l'ordre dans l'Église ancienne* (Éditions du Cerf, Paris 1992); Georg SCHÖLLGEN, «Hausgemendein, oikos-Ekklesiologie und monarchischer Episkopat. Überlegungen zu einer neuen Forschungsrichtung», *Jahrbuch für Antike und Christentum* 31 (1988) 74-90; IDEM, «Monepiskopat und monarchischer Episkopat. Eine Bemerkung zur Terminologie», *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 77 (1986) p. 146-151.

¹⁰ Cf. André DE HALLEUX, «Orthodoxie et catholicisme. Un seul baptême?», *Revue Théologique de Louvain* 11 (1980) 434-439.

¹¹ Cf. «Foi, sacrements et unité de l'Église», n.º 6, *Irénikon* 60 (1987) p. 338; n.º 8, p. 338; n.º 13-14, p. 339-340; n.º 16-17, p. 340-341; n.º 36, p. 345.

da Igreja católica na administração do sacramento do batismo revelam uma evolução diversificada da teologia sacramental oriental e ocidental, a qual não pode deixar de gerar alguns obstáculos para o reconhecimento recíproco dos sacramentos¹². Esta hesitação da Igreja ortodoxa em reconhecer o sacramento do batismo administrado pela Igreja católica levanta-nos a questão de saber se falamos de uma mesma realidade quando nos referimos aos sacramentos nas duas Igrejas. Em contextos diferentes, as duas tradições teológicas dos sacramentos desenvolveram-se de uma forma autónoma, como o demonstra André de Halleux¹³, embora, algumas vezes, o Oriente tenha adoptado alguns dos elementos do Ocidente, como é o caso da recepção do septenário sacramental em todo o Oriente após o segundo concílio de Lyon, ou ainda a recepção da teologia dos sacramentos latina na Ortodoxia eslava com Pedro Moghila¹⁴. Tendo em conta esta complexidade, a questão que se levanta é de saber se as diferentes conceptualizações de sacramento são conciliáveis.

Duas tradições chamadas a dialogar

Quando duas tradições eclesiais são chamadas a dialogar há uma exigência que se coloca a cada uma delas: a de ser capaz de sair de um dinamismo de relação entendido em termos de lógica binária para adoptar uma lógica de cariz sistémico. A lógica sistémica, mais apropriada para o diálogo entre as Igrejas, convida a entrar na história de cada um dos parceiros do diálogo e a encontrar aí os fundamentos e o modelo da sua compreensão do batismo. Adoptando a lógica sistémica como modelo heurístico e como método, devemos olhar as origens e a evolução do cristocentrismo na tradição eclesial católica, assim como devemos considerar a conceptualização do batismo na tradição ortodoxa, onde a dimensão pneumatológica é mais evidente, como o manifesta a prática da admissão dos dissidentes cristãos no seio da Ortodoxia.

A tradição ocidental do batismo

A crise donatista é um dos momentos cruciais na história do cristianismo ocidental. O cristocentrismo sacramental católico tem as suas raízes na forma como Optato de Milevo e Agostinho de Hipona esgrimiram argumentos com os dona-

¹² Cf. André DE HALLEUX, «Foi, sacrements et unité. A propos du texte de Bari», *Irénikon* 61 (1988) p. 170-185.

¹³ Cf. IDEM, «Orthodoxie et catholicisme. Un seul baptême ?», *Revue Théologique de Louvain* 11 (1980) p. 434-439.

¹⁴ Cf. Robert HOTZ, *Sakramenten – im Wechselspiel zwischen Ost und West* (Benziger Verlag, Zurich – Köln 1979) p. 125-130; Pierre KOVALEVSKY, «Trois réformes liturgiques en Russie: 1551, 1620 et 1652», *Liturgie de l'Église particulière et liturgie de l'Église universelle* (Roma 1976) p. 195-209; Ambroise JOBERT, *De Luther à Mohila. La Pologne dans la crise de la chrétienté 1517-1648* (Institut d'Etudes Slaves, Paris 1974) p. 369-370; Georges FLOROVSKY, *Les voies de la théologie russe* (Desclée de Brouwer, Paris 1991) p. 75.

tistas do Norte de África¹⁵. Com efeito, ao centrar a teologia do batismo na compreensão do mistério de Cristo, Agostinho e os seus herdeiros desenvolvem uma distinção que se vai tornar capital na posteridade da teologia ocidental dos sacramentos: ter um sacramento é distinto de o ter de uma forma útil, isto é de um modo que dê fruto¹⁶.

Um olhar breve sobre a recepção na Idade Média da conceptualização cristocêntrica do batismo elaborada por Agostinho de Hipona mostra como, pela via da reflexão teológica, um modo de entender o sacramento do batismo entrou no ensinamento conciliar da Igreja católica. Em termos de teologia dos sacramentos, particularmente em relação ao batismo, o decreto de união com os arménios do concílio de Florença-Ferrara (1438/39), *Exultate Deo*, reproduz, quase integralmente, o opúsculo *De articulis fidei et ecclesiae sacramentis* de Tomás de Aquino¹⁷. A adopção pelos padres conciliares desta obra de Tomás de Aquino revela a sua popularidade. Mas também manifesta a vulgarização no Ocidente do cristocentrismo sacramental agostiniano, sendo mesmo proposto a outras tradições eclesiais, como é o caso dos Arménios.

O concílio de Trento consolida a forma como a teologia medieval recebeu o cristocentrismo sacramental de cariz agostiniano¹⁸. O conjunto dos cânones sobre os sacramentos *in genere*, sobre o batismo e a confirmação, aprovados a 2 de Março de 1547, na VIIª sessão do concílio, retoma, em larga medida, o decreto *Exultate Deo* do concílio de Florença-Ferrara. É, sobretudo, na forma de entender o batismo dos heréticos que se manifesta o modo como a teologia do batismo de Agostinho de Hipona é recebida. Com efeito, segundo os padres tridentinos, «Se alguém disser que o batismo, mesmo dado por heréticos em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, com a intenção de fazer o que faz a Igreja, não é um verdadeiro batismo: seja anátema»¹⁹.

¹⁵ Cf. OPTATO DE MILEVO, *Traité contre les donatistes*, V, 1, 2-3 (Sources Chrétiennes 413, p. 111-113); AGOSTINHO DE HIPONA, *Contra litteras Petiliani* II, 24, 57 (Bibliothèque Augustinienne 30, p. 302-303, a partir de agora indicaremos esta colecção com a sigla BA) ; Mireille LABROUSSE, «Le baptême des hérétiques d'après Cyprien, Optat et Augustin : influences et divergences», *Revue des Études Augustiniennes* 42 (1996) p. 223-242 ; Robert B. ENO, «The Work of Optatus as a Turning Point in the African Ecclesiology», *The Thomist* 37 (1973) p. 668-685. Ser Cristo quem baptiza no batismo da Igreja é uma ideia que também já encontramos em Ambrósio de Milão – cf. AMBRÓSIO DE MILÃO, *De sacramentis* II, 9-10 (Sources Chrétiennes 25bis, p. 78-79).

¹⁶ Cf. AGOSTINHO DE HIPONA, *De baptismo* I, 1, 2 (BA 29, p. 58-59); V, 8, 9 (BA 29, p. 340-341); VI, 5, 7 (Bibliothèque Augustinienne 29, p. 412-415); *Contra epistulam Parmeniani* II, 13, 28 (BA 28, p. 342-343). Para exprimir esta ideia dos efeitos salvíficos do batismo só acontecerem na comunhão eclesial, Agostinho de Hipona emprega muitas vezes o verbo *prodesse* – cf. IDEM, *De baptismo* I, 12, 18 (BA 29, p. 96-99) ; III, 10, 13 (BA 29, p. 194-195) ; IV, 4, 5 (BA 29, p. 242-245) ; IV, 17, 24 (BA 29, p. 294-295).

¹⁷ Cf. «Bulla unionis Armenorum», in *Les Conciles Œcuméniques* II/1 [Sous la direction de Giuseppe ALBERIGO et l'édition française sous la direction de A. Duval, B. Lauret, H. Legrand, J. Moingt et B. Sesboüé] (Les Éditions du Cerf, Paris 1994) p. 1108-1127; cf. também MANSI 31 A, 1054-1055.

¹⁸ Cf. André DUVAL, *Des sacrements au concile de Trente* (Les Éditions du Cerf, Paris 1985); Robert HOTZ, *Sakramenten – im Wechselspiel zwischen Ost und West* (Benziger Verlag, Zurich – Köln 1979) p. 94-107; Jean DELUMEAU, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire* (PUF, Paris 1971) p. 48-51; F. CAVALLERA, «Le décret du concile de Trente sur les sacrements, VII^e session», *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 6 (1914) p. 407-417.

¹⁹ Concilium Tridentinum, sessio VII, dec. 1 [De sacramentis], canon 4 de sacramento baptismi, in *Les Conciles Œcuméniques* II/2 [Sous la direction de Giuseppe ALBERIGO et l'édition française sous la direction de A. Duval, B. Lauret, H. Le-

Embora se verifique a acentuação de uma dimensão eclesial do baptismo, é a centralidade cristológica da acção sacramental que justifica a não repetição do baptismo dos heréticos na tradição teológica ocidental. Contudo, esta validade do baptismo, segundo a tradição agostiniana, não equivale a uma verdadeira *utilidade* do baptismo, a não ser que haja uma integração na Igreja, corpo de Cristo.

Um dos principais problemas da posteridade teológica e pastoral tridentina foi o de uma concepção demasiado material da integração na Igreja, com expressão nalguma prática arbitrária do rebaptismo de alguns cristãos provenientes de outras tradições eclesiais²⁰, embora condenada por Roma²¹. O confronto com estas dificuldades revela-nos a novidade do concílio Vaticano II. Inscrevendo-se na tradição agostiniana, os padres conciliares alargam a forma de entender o cristocentrismo sacramental de Agostinho de Hipona através de uma redescoberta da catolicidade da Igreja²². Com efeito, verifica-se nos documentos do concílio Vaticano II uma nova compreensão da relação entre os limites da Igreja e os efeitos do baptismo: o baptismo das outras Igrejas não é apenas considerado válido, ele também produz frutos de salvação²³.

A tradição ortodoxa do baptismo

Numa posição homóloga à da eclesiologia de Cipriano de Cartago, a tradição ortodoxa estabeleceu uma teologia do baptismo assente na afirmação da verdadeira Igreja. A questão da admissão dos dissidentes cristãos é o lugar onde melhor se pode verificar a compreensão desta articulação entre o baptismo e o mistério da Igreja na tradição ortodoxa. Com efeito, as fontes litúrgicas e canónicas da Igreja ortodoxa revelam uma reserva constante a propósito do reconhecimento do valor do baptismo dos dissidentes da Igreja. Esta reserva, próxima do modelo cipriânico de Igreja, definiu-se e aperfeiçou-se com a criteriologia proposta por Basílio de Cesareia numa carta²⁴ enviada a Amfilóquio de Icónio a respeito da forma de receber e reconhecer o valor do baptismo dos dissidentes cristãos²⁵. Na resposta enviada ao pedido de esclarecimento do bispo de Icónio sobre o valor do baptismo dos

grand, J. Moingt et B. Sesboüé] (Les Éditions du Cerf, Paris 1994) p. 1394-1395: «Si quis dixerit, baptismum, qui etiam datur ab haereticis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, cum intentione faciendi, quod facit ecclesia, non esse verum baptismum : anathema sit».

²⁰ Cf. Rudolf STEHFEN, *Die Wiedertaufe in Theorie und Praxis der römisch-katholischen Kirche seit dem tridentinischen Konzil* (Marburg 1908) p. 92-131; J. HOFFMANN, «L'Église, veut-elle le rebaptême des non-catholiques?», *Parole et Mission* 6 (1963) p. 419-441.

²¹ Cf. *Acta sanctae sedis* 11 (1878) p. 605-606.

²² Cf. *Lumen Gentium* n.º 1, n.º 8; *Unitatis Redintegratio* n.º 2; n.º 4.

²³ Cf. *Unitatis Redintegratio* n.º 3.

²⁴ Utilizámos a edição da correspondência de Basílio de Cesareia traduzida por Yves COURTONNE na colecção *Belles Lettres*, Paris 1957, 1961 e 1966 à qual nos referiremos a partir de agora como COURTONNE.

²⁵ Cf. BASÍLIO DE CESAREIA, *Epistula* 188, 1 (COURTONNE II, p. 120-124).

dissidentes da grande Igreja, Basílio define três categorias: a heresia, o cisma e a parasinagoga²⁶. A reiteração do batismo dos heréticos é exigida consoante o seu desacordo tenha, ou não, a ver directa e precisamente com a fé em Deus²⁷. Apesar da proximidade com o modelo de Igreja do bispo de Cartago do século III, encontramos, na posteridade da tradição ortodoxa, a referência constante a uma prática inspirada pela classificação e criteriolgia desenvolvidas por Basílio de Cesareia.

A história da relação da Igreja ortodoxa com os outros cristãos, em particular com os Latinos, revela a recepção da proposta de Basílio de Cesareia e a sua complexidade, a qual não deixa de manifestar algumas ambiguidades, já mesmo no tempo do bispo de Cesareia²⁸. Na análise diacrónica do problema, estas ambiguidades tornam-se patentes na forma diferenciada como a tradição ortodoxa, nas suas expressões grega e eslava, recebeu, e recebe, os católicos²⁹. Tal prática, embora possa gerar sentimentos contraditórios da parte da Igreja católica, não pode tornar-se um obstáculo intrasponível na busca de formas de diálogo entre os cristãos numa fidelidade à verdade.

A análise da história da recepção dos católicos na tradição eclesial ortodoxa faz emergir uma categoria chave para compreender as atitudes ortodoxas: a economia, uma noção específica da tradição canónica ortodoxa³⁰. Tentar definir tal categoria é uma tarefa árdua, mesmo para os teólogos ortodoxos³¹. As possíveis aproximações a conceitos de natureza semelhante na tradição católica revelam-se insuficientes³². No caso do reconhecimento do batismo dos católicos, a noção de economia eclesial gera as maiores perplexidades nos observadores exteriores: a sua prática tra-

²⁶ Cf. *Ibidem* 188,1 (COURTONNE II, p. 121).

²⁷ Cf. *Ibidem* 188,1 (COURTONNE II, p. 121).

²⁸ Cf. IDEM, *Epistula* 129, 1 (COURTONNE II, p. 39-41); IDEM, *Epistula* 130 (COURTONNE II, p. 42-44); IDEM, *Epistula* 204, 3-7 (COURTONNE II, p. 175-180); Mario GIRARDI, «Nozione di eresia, scisma e parasinagoga in Basilio de Cesarea», *Vetera Christianorum* 17 (1980) p. 49-77; Paul Jonathan FEDWICK, *The Church and the Charisma of Leadership in Basil of Caesarea* (Pontifical Institut of Mediaeval Studies, Toronto 1979) p. 64-67.

²⁹ Cf. George DRAGAS, «The Manner of Reception of Roman Catholic Converts into the Orthodox Church with Special Reference to the Decisions of the Synods of 1484 (Constantinople), 1755 (Constantinople) and 1667 (Moscou)», *The Greek Orthodox Theological Review* 44 (1999) p. 235-271; John ERICKSON, «The Reception of Non-Orthodox into the Orthodox Church: Contemporary Practice», *St. Vladimir's Theological Quarterly* 41 (1997) p. 1-17; Pierre L'HUILLIER, «The Reception of Roman Catholics into Orthodoxy: Historical Variations and Norms», *St. Vladimir's Theological Quarterly* 24 (1980) p. 75-82.

³⁰ A literatura sobre esta questão é vasta, limitamo-nos a indicar algumas referências que podem iniciar um estudo sobre a noção de economia na tradição ortodoxa – cf. Gerhard Richter, *Oikonomia. Der Gebrauch des Wortes Oikonomia im Neuen Testament, bei den Kirchenvätern und in der theologischen Literatur bis ins 20. Jahrhundert* (Walter de Gruyter, Berlin – New York 2005) p. 635-665; John ERICKSON, «Oikonomia in Byzantine Canon Law», *Law, Church and Society. Essays in Honor of Stephan Kuttner* [ed. Kenneth Pennington and Robert Sommerville] (University of Pennsylvania Press, 1977) p. 225-236; Athanasios BASDEKIS, «Gesetz oder Philantropia? Gemeinschaft in den Sakramenten und im Gottesdienst zwischen "Akribeia" und "Oikonomia". Ein orthodoxer Beitrag», *Catholica* 38 (1984) p. 150-178; Jérôme KOTSONIS, *Problèmes de l'économie ecclésiastique* (Duculot, Gembloux 1971); Kamiel DUCHATELEZ, «La notion d'économie et ses richesses théologiques», *Nouvelle Revue Théologique* 92 (1970) p. 267-292; Hamilcar S. ALIVIZATOS, *Die Oikonomia. Die Oikonomia nach dem kanonischen Recht der Orthodoxen Kirche* [édité avec introduction de Andréa BELLIGER] (Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main 1998, 1949¹).

³¹ Cf. Francis J. THOMSON, «Economy. An Examination of the Various Theories of Economy Held Within the Orthodox Church, with Special Reference to the Economical Recognition of the Validity of Non-Orthodox Sacraments», *The Journal of Theological Studies* 16 (1965) p. 368-420.

³² Cf. Yves CONGAR, «Propos en vue d'une théologie de l'"Economie" dans la tradition latine», *Irenikon* 45 (1972) p. 155-206.

duz-se pelas numerosas assimetrias verificadas ao longo da história. Mas o princípio da economia também pode abrir o caminho para novas possibilidades de comunhão, tendo, porém, de ser entendido e perspectivado a partir de uma lógica sistémica ao invés de uma lógica binária.

Um novo método no diálogo ecuménico?

A questão do reconhecimento mútuo do baptismo entre as Igrejas católica e ortodoxa ultrapassa o simples domínio do diálogo entre ambas as Igrejas. Ela levanta questões fundamentais na forma como a teologia pode, e deve, ter um lugar e um papel a desempenhar no mundo contemporâneo. No âmbito da relação entre as Igrejas, a teologia assume a responsabilidade de buscar e afirmar as condições de possibilidade do diálogo da verdade, o qual se inscreve no horizonte de manifestação da catolicidade da Igreja. Tal responsabilidade, também entendida num dinamismo de desconstrução e reconstrução de memórias, onde o cristianismo se assume como uma continuidade assegurada através de rupturas³³, obriga-nos a redescobrir e a reinventar métodos. Assumir a interdisciplinariedade como forma privilegiada de olhar as questões é uma prioridade; mas a teologia deve, simultaneamente, abandonar modelos heurísticos e métodos marcados pela lógica binária e pela preponderância de uma concepção proposicional da verdade em favor de outros modelos, moldados na complexidade e marcados pela lógica sistémica.

A Tradição na perspectiva do novo método

Qualquer uma destas tradições eclesiais a sua prática e a sua forma de entender a questão do reconhecimento do baptismo reivindicando a autoridade e o peso da Tradição. Tal forma de olhar o problema conduz o diálogo entre as Igrejas a situações de impasse. Uma dos possíveis modos de superar a questão pode ser o de olhar a Tradição a partir da História.

A abordagem histórica da Tradição permite esboçar a identidade de cada Igreja e compreender a coerência da sua forma de agir na questão do reconhecimento do baptismo dos outros. Com efeito, a semelhança entre as estruturas e funções do baptismo em cada uma das Igrejas pode ser motivo de equívocos se não se tomar em consideração os dados fornecidos pela história, esta permite-nos tomar consciência das diferenças e compreendê-las. Desta forma, podemos verificar como a Tradição não

³³ Cf. Pierre GISEL, «Tâche et fonction actuelles de la théologie. Déplacements et perspectives dans le contexte contemporain», *Revue théologique de Louvain* 35 (2004) p. 289-315.

é um bem exclusivo da Igreja do Oriente ou da Igreja do Ocidente. Tanto no Oriente, como no Ocidente, ela exprime o encontro entre a liberdade humana e a criatividade do Espírito Santo, manifestando o mistério de Cristo em todos os tempos. A Tradição, por conseguinte, não pode ser entendida como uma pura e simples repetição face aos desafios da história.

Ao manifestar o mistério de Cristo, a Tradição exprime uma espécie de intemporalidade: manifestando-se na história ela não se confunde com esta. A história entendemo-la como a compreensão das transformações no tempo das sociedades humanas e eclesiais, assim como o relato que elas fazem dessas transformações. A Tradição não é somente um relato dando conta das transformações na Igreja; ela manifesta, antes de mais, a presença de Cristo pelo Espírito Santo na vida da Igreja.

Pressupostos hermenêuticos de um novo método

A abordagem histórica da Tradição do batismo permite verificar o alcance das suas formulações originais. Interrogar historicamente a Tradição permite questionarmo-nos se cada Igreja afirma, de facto, a mesma coisa acerca dos efeitos do sacramento. A partir da história, verificamos como cada Igreja afirma a sua diferença. A questão está em saber se, tendo em conta o alcance desta diferença, não se poderá aplicar a mesma metodologia que conduziu ao consenso diferenciado³⁴ sobre a doutrina da Justificação (Augsburgo 1999) entre a Igreja católica e a Comunhão luterana. Com efeito, o acordo de Augsburgo, assim como o acordo oficial de intercomunhão entre a Igreja católica e a Igreja siríaca oriental³⁵, ainda que não possuam o mesmo cânone das Escrituras nem o septenário sacramental, e a principal anáfora dos sírios orientais não contenha o relato de Instituição da eucaristia, constituem uma viragem na história da aproximação doutrinal entre diferentes Igrejas.

Numa obra sobre a natureza das doutrinas, George Lindbeck propõe um conceito onde tenta apresentar, e justificar, de forma adequada a interacção entre contextos sujeitos à mudança e o núcleo das doutrinas; ele denominou-o de modelo «culturo-linguístico»³⁶. Segundo este teólogo norte-americano, os modelos em vigor nas diferentes Igrejas distribuem-se segundo dois tipos: um primeiro de na-

³⁴ O «pai» desta intuição é o teólogo luterano Harding Meyer. Acerca da origem deste conceito tão estimulante para o futuro dos trabalhos ecuménicos pode consultar-se H. MEYER, «„Einheit in versöhnter Verschiedenheit“. Hintergrund und Sinn einer ökumenischen Formel», *Kerygma und Dogma* 49 (2003) p. 293-306; M. STRIET, «Denkformgenese und –analyse in der Überlieferungsgeschichte des Glaubens. Theologisch-hermeneutisch Überlegungen zum Begriff des differenzierten Konsenses», *Einheit aber wie? Zur Tragfähigkeit der ökumenischen Formels «differenzierten Konsens»* [H. WAGNER (Hrsg.)] (Herder, Freiburg 2000) p. 59-80.

³⁵ Cf. «Admission à l'Eucharistie entre l'Église chaldéenne et l'Église assyrienne d'Orient», *La Documentation Catholique* 99 (2002) p. 213-214. Esta nota e orientações do Conselho Pontifício para a Unidade dos Cristãos foram assinados em Roma a 20 de Julho de 2001.

³⁶ Cf. George A. LINDBECK, *La nature des doctrines. Religion et théologie à l'âge du postlibéralisme* (Van Dieren Éditeur, Paris 2002).

tureza «proposicional», onde «as doutrinas eclesiais funcionam como proposições que informam, ou que pretendem dizer a verdade sobre realidades objectivas»³⁷; o segundo, concentrado sobre a dimensão «experencial-expressiva» da religião e que vê nas doutrinas «símbolos não informativos e não discursivos, exprimindo atitudes e sentimentos interiores, ou orientações existenciais»³⁸. Tendo como horizonte a possibilidade de uma reconciliação sem qualquer tipo de capitulação entre as doutrinas, em última análise mesmo entre religiões³⁹, e inspirando-se em Ludwig Wittgenstein, no aspecto linguístico, e na antropologia cultural de Clifford Geertz⁴⁰, George Lindbeck propõe o modelo «culturo-linguístico» no qual afirma, «pode considerar-se a religião como uma espécie de quadro ou de meio cultural e/ou linguístico que modela a integralidade da vida e do pensamento»⁴¹.

Segundo a proposta deste professor de Yale, a religião define-se como sendo uma espécie de idioma ou de gramática que é necessário aprender. Esta aquisição de competências corresponde, no entanto, a uma inversão na compreensão habitual do fenómeno religioso, pelo menos desde Schleiermacher e de toda a tradição da fenomenologia religiosa dele herdeira: já não é a experiência interior que marca a manifestação do ser religioso, é a expressão e a comunicação que o marcam⁴². É neste quadro que G. Lindbeck propõe uma teoria das regras para entender as doutrinas eclesiais⁴³ onde afirma: «a novidade da teoria das regras é a de não delimitar o aspecto permanente e doutrinalmente significativo em verdades formuladas proposicionalmente, nem em experiências interiores; fá-lo na história que conta e na gramática que determina a maneira de contar esta história e de a utilizar»⁴⁴.

Referindo-se à questão do *Filioque* no diálogo entre ortodoxos e a Igreja veterocatólica, já em 1904 o Patriarca Sérgio de Moscovo se situava na perspectiva do reconhecimento de uma diferença legítima entre o Oriente e o Ocidente afirmando: «o oriental e o ocidental têm, cada qual, o seu ponto de vista: cada um olha através de uns óculos de cores especiais e diferentes, e não podem, de modo algum, entender o ponto de partida do outro nem a sua forma de pensar, pelo menos nunca o conseguirão senão à custa de grandes esforços e renunciando a todas as suas ideias»⁴⁵.

Abordar a questão do reconhecimento mútuo do baptismo entre católicos e ortodoxos obriga a situarmo-nos nesta perspectiva do Patriarca Sérgio e de George Lindbeck buscando uma reconciliação sem capitulação.

³⁷ *Ibidem* p. 13.

³⁸ *Ibidem* p. 13.

³⁹ Cf. *Ibidem* p. 16.

⁴⁰ Cf. *Ibidem* p. 19-20.

⁴¹ *Ibidem* p. 35.

⁴² Cf. *Ibidem* p. 39-41.

⁴³ Cf. *Ibidem* p. 91-115.

⁴⁴ *Ibidem* p. 103.

⁴⁵ Patriarca Sérgio de Moscovo in Yves CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*. III *Le Fleuve de Vie coule en Orient et en Occident* (Les Éditions du Cerf, Paris 1980) p. 249.

Um novo método e um novo modelo?

As divergências entre as Igrejas católica e ortodoxa, postas em evidência no texto de convergência de Bari (1987), são sinal de uma diversidade cujo princípio esteve sempre presente na história do cristianismo até por ser uma expressão da sua catolicidade. Em si própria, esta diversidade é, por conseguinte, legítima. Nos nossos dias, a experiência da diversidade pode e deve fazer-se nas relações entre as Igrejas com o auxílio da noção de «consenso diferenciado». Um tal consenso, estabelecido ao nível das formulações doutrinárias, tem implicações de ordem prática e obriga a revisões de natureza disciplinar em cada uma das Igrejas comprometida neste tipo de relação. O consenso diferenciado exige, de cada um dos parceiros, uma atenção constante aos equilíbrios do conjunto. Como método no diálogo ecuménico, o consenso diferenciado requer de cada parceiro um conhecimento do outro de forma a permitir uma articulação das diferenças na linguagem, nas formas de pensar e nas acentuações. Este processo do consenso diferenciado permite a cada parceiro guardar e aprofundar a sua própria identidade sem, no entanto, deixar de respeitar e salvaguardar a identidade do outro. O modelo das «Igrejas irmãs»⁴⁶ no diálogo entre católicos e ortodoxos revela-se como uma forma privilegiada de aprofundar este tipo de relação, nomeadamente ao inscrever a relação entre as duas tradições eclesiais num horizonte de afirmação da catolicidade da Igreja.

As duas tradições, com efeito, afirmam a possibilidade da comunhão entre Deus e o homem em Jesus Cristo através do baptismo. Contudo, elas não podem deixar de ter em consideração o desenvolvimento e a recepção diferenciados desta tradição comum. A acentuação cristocêntrica do baptismo pela Igreja católica e a acentuação de natureza mais eclesiocêntrica e pneumatológica pelas Igrejas ortodoxas dá conta deste paradoxo da Tradição: a afirmação constante de Cristo vivo marcada pelas contingências do tempo e dos lugares. Ao apelar a uma teologia da Igreja local, o modelo das «Igrejas irmãs» tem condições que permitem às tradições eclesiais católica e ortodoxa responder ao desafio do reconhecimento mútuo do baptismo segundo o método do consenso diferenciado.

O horizonte de realização do modelo das «Igrejas irmãs» é a comunhão. Enraizada no mistério da Trindade, a comunhão dilata a compreensão que cada parceiro do diálogo tem da sua própria catolicidade. Mistério de reconciliação de toda a Criação em Cristo, a catolicidade da Igreja lembra o destino de toda a humanidade e a missão da mesma Igreja: reconciliar tudo em Cristo a fim de Deus ser tudo em todos. É na capacidade de assumir na comunhão cristã a diversidade dos

⁴⁶ Acerca deste modelo das «Igrejas irmãs» no diálogo católico-ortodoxo – cf. Michael A. FAHEY, *Orthodox and Catholic Sister Churches: East is West and West is East* (Marquette University Press, Milwaukee, Wisconsin 1996); Emmanuel LANNE, «Eglises-sœurs. Implications théologiques du Tomos Agapis», *Istina* 20 (1975) p. 52-62 ; John MEYENDORFF, «Eglises-sœurs. Implications ecclésiologiques du Tomos Agapis», *Istina* 20 (1975) p. 35-46.

povos e culturas que se traduz a catolicidade da Igreja. O modelo das «Igrejas irmãs», enriquecido pela consciência de um consenso diferenciado, pode abrir o caminho para uma comunhão entre as Igrejas católica e ortodoxa na descoberta da diferença entre as duas tradições eclesiais, uma diferença entendida não em termos de fractura, como o tem sido até agora, mas como um factor de enriquecimento mútuo.

Colocando de lado toda a tentação de olhar as relações entre as irmãs como uma espécie de fusão ou de absorção, o modelo das «Igrejas irmãs», secundado pela noção de consenso diferenciado, põe-nos de sobreaviso contra todas as leituras simplistas e redutoras da relação entre as Igrejas. A exigência sentida ao nível do diálogo católico-ortodoxo de apelar para a história para melhor tomar consciência das diferenças, apesar dos sacramentos idênticos, revela a necessidade de recorrer a uma outra lógica de compreensão. O diálogo da verdade exige, de cada parceiro, um conhecimento do outro que conduza ao amor do outro. Um tal conhecimento não se atinge senão pelo desenvolvimento de uma lógica sistémica. Pedindo a cada parceiro do diálogo um «estrangeirar-se» de si próprio para entender o pensamento do outro, este modelo e este método correspondem às exigências de uma lógica sistémica, onde se consegue respeitar a complexidade das expressões da verdade. O pensamento sistémico ajuda, ainda, as Igrejas a tirarem partido da variedade das suas formas de exprimir o mistério da fé e a compreenderem a importância das diferenças numa autêntica comunhão. O tomar consciência das diferenças permite às Igrejas, guiadas pelo Espírito, desvelar melhor o rosto do Filho que conduz ao Pai na diversidade das culturas humanas.

Conclusão

Diz-se, muitas vezes, todo o final é um princípio. No diálogo entre as Igrejas talvez nunca acabemos de começar. Cada Igreja é chamada a pôr-se a caminho e a colocar-se numa situação de aprendizagem. Cada Igreja é chamada a conhecer a outra sabendo, no entanto, que tal atitude a conduzirá, forçosamente, a um mais profundo conhecimento de si própria. Não se trata de apenas aprender a tolerar as diferenças, mas de amar essas mesmas diferenças. Um estudo cuidadoso mostra como, muitas vezes, as diferenças que descobrimos são fonte de um enriquecimento cristão. As nossas Igrejas devem aprender umas com as outras, verificar se as suas diferenças são fracturantes (podem-no ser) ou enriquecedoras (também o podem ser, como é nossa convicção).