

O Ministério Ordenado

Balanço de um diálogo ecuménico

O ministério ordenado tem sido nos últimos anos um dos temas mais reflectidos no diálogo ecuménico tanto a nível bilateral como multilateral. Dois documentos relativamente recentes e agora em fase de recepção pelas Igrejas — um do diálogo bilateral católico-luterano¹, outro do diálogo multilateral e aprovado pela Comissão Fé e Constituição do Conselho Ecuménico das Igrejas na sua reunião de Lima² — são o resultado mais explícito do intenso labor desenvolvido neste campo, sem dúvida uma questão nuclear para a possibilidade de aproximação entre as Igrejas.

A questão do ministério ordenado constitui-se assim num campo privilegiado para um balanço actual do diálogo ecuménico. Por um lado, importa saber com a maior precisão possível — e isso decorre da própria necessidade de recepção — até onde vai o consenso e onde há ainda divergências nesta matéria. Por outro lado, é imperioso reflectir sobre os critérios e pressupostos envolvidos neste diálogo teológico e na sua recepção, de modo a que se possa caminhar em ordem a um consenso que torne completamente injustificável a actual separação entre as Igrejas.

As notas que se seguem entendem-se apenas como um contributo parcial para este balanço. Numa primeira parte, procurar-se-á

¹ GEMEINSAME RÖMISCH-KATHOLISCHE/EVANGELISCH-LUTHERISCHE KOMMISSION, *Das geistliche Amt in der Kirche*, Paderborn-Frankfurt am Main² 1981. Citado no texto sob a sigla LC (Luterano-Católico), seguida do respectivo número. Quando se tornar necessário referir a página, cita-se em nota: *Das geistliche Amt...*

² *Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen*, Frankfurt am Main — Paderborn 1982. Citado no texto sob a sigla LM (Lima-Ministério), seguida do respectivo número. Sempre que necessário, cita-se em nota: *Taufe, Eucharistie und Amt*.

formular, de forma sucinta e com base naqueles dois documentos³, os resultados obtidos até agora no diálogo teológico sobre o ministério ordenado⁴. Numa segunda parte, apresentar-se-ão algumas questões e perspectivas que visam mais aspectos de tipo hermenêutico e metateológico do que propriamente a análise doutrinal, na convicção de que se tocam assim critérios e pressupostos que importa repensar. As reflexões aí feitas referem-se explicitamente à problemática do ministério ordenado, mas poderão ter validade para o diálogo ecuménico em geral.

1. Consenso, convergências, divergências

A análise global dos dois referidos documentos permite a verificação de um consenso bastante amplo na compreensão do ministério ordenado e do seu lugar e significado na vida da Igreja. Isso ressalta ainda com maior clareza da sua consideração conjunta, embora obrigue a deixar de lado alguns pormenores específicos de cada documento.

1.1. *O ministério ordenado dentro da vocação de todo o povo de Deus*

Como elemento básico parte-se nos dois textos da consideração de que o ministério ordenado deve ser visto dentro da vocação de todo o povo de Deus. O dado primeiro e fundamental é que toda a Igreja é chamada a ser sinal e testemunha da salvação oferecida ao homem em Jesus Cristo. «Todos os membros da Igreja... são chamados a confessar a sua fé e a dar contas da sua esperança» (LM 3). O ministério ordenado é, assim, um serviço entre outros serviços e dons que o

³ Os dois documentos, embora pertençam a tipos de diálogo diferentes, são uma boa base para uma tentativa de balanço actual não apenas por constituírem os mais recentes textos sobre o assunto, mas sobretudo porque assumem expressamente a reflexão teológica feita em diálogos anteriores sobre o ministério ordenado. Acresce que, embora a Igreja Católica Romana não faça parte do Conselho Ecuménico das Igrejas, teólogos católicos têm vindo a colaborar sistematicamente nos trabalhos da Comissão para a Fé e Constituição e deram o seu contributo para a elaboração deste documento.

⁴ A presente reflexão exclui intencionalmente temas como a ordenação das mulheres, a autoridade doutrinal na Igreja ou o serviço petrino. Além de estas questões envolverem uma problemática teológica que ultrapassa o núcleo essencial do ministério ordenado, procurou-se deste modo manter a possibilidade de uma comparação entre os dois documentos.

Espírito suscita e faz germinar na Igreja (cf. LM 32 e LC 20) para cumprimento da sua missão no mundo: «Na doutrina do sacerdócio comum de todos os batizados e no carácter de serviço dos ministérios na Igreja e para a Igreja existe hoje, para Luteranos e Católicos, um *ponto de partida comum* em ordem ao esclarecimento das questões ainda em aberto na compreensão do ministério espiritual na Igreja» (CL 15; cf. LM 5).

Entre esses diversos serviços, o ministério ordenado aparece como um elemento constitutivo para a vida e o testemunho da Igreja, como algo que «é essencial em todos os tempos e circunstâncias» (LC 17). O cumprimento da missão da Igreja exige a existência de pessoas que, «publica e permanentemente», têm a responsabilidade de sinalizar a «dependência fundamental» da Igreja em relação a Jesus Cristo e que, assim também, «representam no meio dos diversos dons um ponto de referência da sua unidade» (LM 8).

1.2. *Fundamentação e sentido do ministério ordenado*

O ministério ordenado fundamenta-se na chamada e no envio dos apóstolos por Jesus Cristo, que através do Espírito Santo continua a chamar pessoas para este serviço específico. Através do ministério apostólico ele está radicalmente ligado à acção salvadora de Jesus Cristo (fundamentação cristológica-soteriológica). Ao mesmo tempo, ele insere-se na diversidade de carismas e serviços que o Espírito suscita para o testemunho comum de Jesus Cristo e a construção da Igreja (fundamentação pneumatológica-ecclesiológica). «O Novo Testamento mostra como, no meio dos ministérios, se formou um ministério especial, que foi entendido como ministério de sucessão dos apóstolos enviados por Cristo. Esse ministério especial revelou-se necessário em ordem à direcção das comunidades» (LC 17; cf. LM 11 e ainda LC 16 e 20).

A existência do ministério ordenado na Igreja tem, pois, o sentido de tornar presente, «em permanente referência à tradição apostólica normativa, a missão de Jesus Cristo», ele «é sinal da prioridade da iniciativa e da autoridade divinas na vida da Igreja» (LC 20), ele lembra à comunidade «a dependência da Igreja de Jesus Cristo, que é a fonte da sua missão e a base da sua unidade» (LM 12).

1.3. *Ministério ordenado e comunidade*

Serviço qualificado em nome de Jesus Cristo, mas um serviço entre outros existentes na comunidade, o ministério ordenado situa-se «tanto face à comunidade como na comunidade» (LC 23). Porque ele é exercido no mandato e como representação de Jesus Cristo, o ministério ordenado «não é simples delegação de baixo... mas fundação (institutio) de Jesus Cristo» (LC 20), ele tem assim uma autoridade e responsabilidade específicas face à comunidade (cf. LM 9 e 15).

No entanto, trata-se de uma autoridade que decorre de um mandato de serviço e que só pode cumprir a sua missão pelo serviço «na e para a comunidade» (LM 12; LC 23). A própria razão de ser do ministério ordenado e o facto de ter uma autoridade fundada cristologicamente implicam a sua radical sujeição a Jesus Cristo e seu ministério, ou seja, a vida e a autoridade do ministro ordenado devem expressar-se como serviço e dedicação à comunidade à luz da Cruz de Cristo (cf. Lima 16 e LC 21 e 22).

Por isso, o exercício da autoridade por parte do ministro ordenado tem de incluir necessariamente a participação da comunidade, o que se refere também à nomeação dos próprios ministros (cf. LC 24). Não podendo existir independentemente da comunidade, mas apenas ligado aos crentes «em mútua dependência e colaboração» (LM 16), o ministro ordenado carece do «reconhecimento, apoio e encorajamento pela comunidade» (LM 12). Ele também não pode reprimir a liberdade e a fraternidade cristãs, antes deve fomentá-las, de modo a que a responsabilidade de toda a Igreja e de cada um dos seus membros encontre a sua expressão em «estruturas conciliares, colegiais, sinodais», (LC 24).

1.4. *Ministério ordenado e sacerdócio comum dos baptizados*

Quanto ao esclarecimento teológico mais preciso da relação-distinção entre ministério ordenado e sacerdócio comum de todos os baptizados, só o documento católico-luterano⁵ faz referência, aliás em

⁵ No documento de Lima não há qualquer referência directa a esta questão. Quando muito, poder-se-ia ver uma alusão indirecta no comentário ao n.º 13, relativo às tarefas do ministro ordenado. Nesse comentário afirma-se: «Estas tarefas não são exercidas exclusivamente pelo ministro ordenado. Porque o ministério ordenado e a comunidade estão estreitamente relacionados entre si, todos os membros participam no cumprimento destas funções. De facto, cada carisma serve para reunir e construir o corpo de Cristo. Cada membro do corpo pode

nota, à problemática existente no confronto com a tradição teológica católica, mormente na formulação expressa pelo Vaticano II. Assim, este documento limita-se a dar uma interpretação católica de *Lumen Gentium*, 10 — onde se fala de uma diferença não apenas de grau, mas de essência — nos seguintes termos: «O ministério eclesial não é derivável da comunidade; mas também não é uma elevação do sacerdócio comum, o ministro ordenado como tal não é um cristão em grau mais elevado. Antes, o ministério ordenado situa-se a um outro nível; ele tem o sacerdócio do serviço, que está orientado, servindo, ao sacerdócio universal»⁶.

Uma vez que não se precisa qual o entendimento desse outro nível e, sobretudo, porque o próprio documento não exprime em termos de declaração comum, permanece neste ponto — aliás uma questão importante para a compreensão do ministério ordenado e para a própria concepção e prática da Igreja — a possibilidade de interpretações divergentes ou, pelo menos, um foco de algumas tensões⁷. De resto há uma passagem no documento que, referindo-se embora às diversas concretizações do ministério ordenado, parece aludir também implicitamente a esta problemática: «A determinação teológica mais exacta da relação do único ministério especial com os restantes diversos ministérios e serviços da Igreja, portanto também a questão de saber se e em que medida algumas das características do ministério ordenado apresentadas a seguir pertencem de modo análogo também a outros ministérios e serviços representa um problema em aberto para luteranos e católicos» (LC 17).

participar no anúncio e no ensino da Palavra de Deus, pode contribuir para a vida sacramental deste corpo. O ministério ordenado cumpre estas funções de modo representativo, na medida em que ele é o ponto de referência para a unidade da vida e do testemunho da comunidade».

⁶ *Das geistliche Amt...*, 21, nota 23.

⁷ Ver, a propósito, as afirmações de JOHANNES DANTINE, *Zur Konvergenzerklärung über Taufe, Eucharistie und Amt*, in: *Ökumenische Rundschau* 1 (1983) 21 e 24. Cf. sobre esta questão: HEINZ SCHÜTTE, *Amt, Ordination und Sukzession im Verständnis evangelischer und katholischer Exegeten und Dogmatiker der Gegenwart sowie in Dokumenten ökumenischer Gespräche*, Düsseldorf 1974, 353-356. De referir, neste contexto, que o documento da Comissão Mista Católico-Anglicana alude expressamente a esta questão, dizendo que o ministério ordenado não é «uma extensão do sacerdócio comum porque ele brota de um outro registo de dons do Espírito»: *Ministère et Ordination. Déclaration commune sur la doctrine du ministère, élaborée par la Commission internationale anglicane-catholique romaine*, Cantorbéry, 1973, in: *La Documentation Catholique* n.º 1644 (16 décembre 1973) 1065.

1.5. *Funções do ministério ordenado*

Neste aspecto verifica-se uma superação de unilateralidade do passado — mormente a prevalência da função sacramental na perspectiva católica, o exclusivismo do anúncio da Palavra na perspectiva luterana — para se formular em comum que «a função essencial e específica do ministro ordenado consiste em reunir e edificar a comunidade cristã pelo anúncio da Palavra de Deus bem como pela celebração dos Sacramentos e em dirigir a vida da comunidade nos seus âmbitos litúrgico, missionário e diaconico» (LC 31). Essa função é formulada quase em termos idênticos pelo documento de Lima, o que sublinha o consenso substancial existente neste ponto: «A responsabilidade principal do ministério ordenado consiste em reunir e construir o corpo de Cristo pelo anúncio e ensino da Palavra de Deus, pela celebração dos sacramentos e pela direcção da vida da comunidade na sua celebração cultural, na sua missão e no seu serviço diaconico» (LM 13).

1.6. *Ministério ordenado e presidência da Eucaristia*

O consenso manifesta-se aqui na afirmação de que o ministério ordenado tem uma relação essencial com a Eucaristia como sacramento da unidade. Que a administração dos sacramentos (e assim também a presidência da Eucaristia) caiba a um ministro ordenado não é — para o texto do diálogo católico-luterano — uma questão meramente «disciplinar», mas algo que tem um significado essencial para a unidade da Igreja e sua representação pública» (LC 30). «É especialmente na celebração eucarística — formula, por sua vez, o documento de Lima — que o ministro ordenado é o ponto de referência visível da profunda e universal comunhão entre Cristo e os membros do seu corpo» (LM 14). E acrescenta-se a verificação de que, na maior parte das Igrejas, a Eucaristia é presidida por um ministro ordenado, o que «indica e representa» a iniciativa primeira de Cristo na Eucaristia: «Na celebração da Eucaristia Cristo reúne, ensina e sustenta a Igreja» (LM 14).

O consenso que aqui se formula surge, pois, mais firme a nível de práxis eclesial do que em relação a todos os princípios. Quer dizer: embora os dois documentos omitam qualquer referência expressa à questão se a Eucaristia pode, em casos extremos, ser presidida por

alguém não ordenado, o teor das afirmações feitas parece implicitamente admitir essa possibilidade como legítima, pelo menos em casos extremos. Como se sabe, a doutrina oficial católica do significado constitutivo do ministério ordenado para a Eucaristia exclui esta possibilidade⁸.

1.7. *Ministério ordenado e sacerdócio*

Quanto a este ponto, especialmente acentuado pela tradição católica, o texto de Lima vai mais de encontro a essa tradição do que o documento católico-luterano, ao considerar que os ministros ordenados «podem ser chamados com todo o direito sacerdotes, pois realizam um serviço sacerdotal especial, enquanto fortalecem e constroem o sacerdócio real e profético dos crentes através da palavra e dos sacramentos, através da sua intercessão e através da direcção pastoral da comunidade» (LM 17). O uso da linguagem sacerdotal justifica-se assim, à luz da tradição, como uma forma de acentuar «o facto de que o ministério ordenado está relacionado com a realidade sacerdotal de Jesus Cristo e de toda a Igreja»⁹.

Nesta questão, o documento católico-luterano limita-se a apresentar as razões do uso desta linguagem na tradição católica e da sua ausência na tradição luterana (nomeadamente, a preocupação de não se confundir o sacerdócio de Cristo e o serviço do ministério ordenado), sem tomar qualquer posição conjunta ou definitiva (cf. LC 21). Este facto, e independentemente da importância doutrinal que se atribua a este aspecto, indica, pelo menos, a permanência de perspectivas algo diferentes.

1.8. *Sacramentalidade da ordenação*

A leitura dos dois documentos permite concluir que existe consenso quanto ao sentido essencial da ordenação, seu significado e sua forma de realização.

⁸ Cf. a recente tomada de posição da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, in: *Osservatore Romano*, 9.9. 1983. Cf. também *Herder Korrespondenz* 10 (1983) 440-442. Sobre a problemática aqui levantada cf. ainda HEINZ SCHÜTTE, *Amt...*, 323-326.

⁹ *Taufe, Eucharistie und Amt*, 35 (Comentário ao n.º 17).

Quanto a este último ponto, há acordo em que ela acontece pela imposição das mãos e pela oração (Epiklese) no meio da comunidade reunida em celebração (cf. LC 32; LM 41). Quanto ao sentido da ordenação, entende-se que ela é uma acção de Deus e da comunidade, pela qual «o Espírito Santo capacita para sempre o ordenado com o seu dom de graça para o serviço da palavra e do sacramento...» (LC 33). A ordenação é — agora na formulação de Lima¹⁰ — «uma acção de Deus e da comunidade, através da qual o ordenado é fortalecido pelo Espírito para a sua tarefa e suportado pelo reconhecimento e as orações da comunidade» (LM 40). Mais adiante precisa-se que ela é, simultaneamente, «uma invocação a Deus para que o novo ministro receba a força do Espírito Santo...» (LM 42), «um sinal de que o Senhor... ouve esta oração» (LM 43) e «o reconhecimento dos dons do Espírito no ordenado através da Igreja...» (LM 44). Consequentemente, considera-se incompatível com o sentido e significado da ordenação compreendê-la «apenas como maneira e modo de uma colocação eclesial e introdução no ministério» (LC 33).

Este consenso, embora amplo, vem, no entanto, acompanhado ainda de algumas limitações. Assim, e relativamente ao sentido da ordenação, o documento católico-luterano só consegue chegar aqui — pela primeira vez nos pontos analisados até agora, mas posteriormente também noutras questões — a uma formulação condicional¹¹, o que significa que se entende a formulação encontrada como uma interpelação a ambas as Igrejas no sentido de a assumirem como estando em consonância com a Palavra de Deus e as respectivas tradições¹². Quer dizer: só a recepção progressiva e oficial em ambas as Igrejas pode confirmar ou não se o consenso é completo.

Por outro lado, permanece alguma incerteza quanto à designação do acto da ordenação como «sacramento». No documento do diálogo católico-luterano refere-se, assumindo os resultados já conseguidos em diálogos ecuménicos anteriores, que o problema reside principalmente no uso mais amplo ou mais restrito da palavra «sacramento», sendo, pois, uma questão de regulamentação linguística. Ao mesmo tempo assinala-se expressamente que a tradição luterana não apresenta uma recusa de princípio ao uso do conceito de «sacramento» relativamente à

¹⁰ Na edição aqui utilizada do documento de Lima surge uma gralha evidente: aparece «die Ordination», quando deve estar «der Ordinierte», para que a frase tenha sentido. Traduziu-se com esta correcção.

¹¹ «Onde existe esta compreensão da ordenação que acontece uma vez por todas e onde estão ultrapassadas unilateralidades e desvios, pode-se falar de um *consenso* no conteúdo»: LC 39.

¹² *Das geistliche Amt...*, 10.

ordenação (cf. LC 33). Por sua vez, o documento de Lima não usa a palavra «sacramento», mas fala de «sinal sacramental», referindo, aliás, de forma bastante completa o que seja esta realidade sacramental: «Embora os efeitos da Epiklese da Igreja dependam da liberdade de Deus, a Igreja ordena na confiança de que Deus, em fidelidade à sua promessa em Cristo, se compromete sacramentalmente com formas contingentes, históricas de relações humanas e as utiliza para os seus fins. Ordenação é um sinal realizado na fé de que a relação espiritual designada está presente na, com e através das palavras proferidas, das acções realizadas e das formas utilizadas» (LM 43).

A incerteza é motivada, pois, menos pelas afirmações principais de conteúdo do que pela validade efectiva e prática que se lhes dá. De facto, e como já se referiu, o documento católico-luterano só pôde chegar a uma formulação condicional, e, por outro lado, falta saber até que ponto a realidade sacramental da ordenação e suas implicações encontram acolhimento unânime nas Igrejas¹³.

1.9. Ordenação por ministros ordenados

Que a ordenação seja realizada normalmente por ministros já ordenados é afirmado com clareza pelos dois documentos, que sublinham o significado desse facto. Na convicção de que o Senhor é o verdadeiro agente da ordenação, essa práxis lembra a prioridade da iniciativa divina, exprime a ligação da Igreja a Jesus Cristo e ao testemunho apostólico, sinaliza a unidade nas e entre as Igrejas locais, indica que o novo ministro está em continuidade com o ministério apostólico da Igreja e em comunhão com os outros ministros (cf. LC 34 e 31; LM 39).

Todavia, se só o bispo pode ordenar — como sucede na práxis tradicional católica — é algo que fica em aberto. O documento católico-luterano nada diz directamente sobre este ponto, o que se compreende a partir da problemática que envolveu a ordenação de novos ministros na Igreja Luterana nascente; por seu turno, o documento de Lima, em comentário ao n.º 39, considera falso que se coloque uma forma concreta de ordenação como a única válida, mas aponta para a conveniência de que, dentro da disponibilidade das Igrejas para se reconhecerem mutuamente no sinal da sucessão

¹³ Cf. JOHANNES DANTINE, *Zur Konvergenzerklärung...*, 21 e 23.

apostólica, «seja também reconhecida e tida em consideração a antiga tradição, segundo a qual é o bispo que ordena sob a participação da comunidade»¹⁴.

Mas, dentro deste ponto, mais importante ainda é a questão de saber se, em situações de extrema necessidade, a comunidade pode ordenar novos ministros. Aqui verifica-se nos dois documentos uma situação inversa da anterior. Enquanto o documento de Lima ignora simplesmente esta questão, aludindo apenas genericamente à existência de práticas diversas da ordenação¹⁵, o texto católico-luterano refere explicitamente que a tradição luterana admite essa possibilidade: «Na tradição luterana é defendida a posição de que a comunidade, em situações extremas de necessidade, pode confiar o ministério a um dos seus membros» (LC 35). A divergência em relação à posição oficial católica¹⁶ é, pois, clara nesta matéria.

1.10. *Não reiterabilidade da ordenação e carácter sacramental*

O consenso fundamental que os dois textos em análise traduzem aqui é que a ordenação acontece uma vez para sempre, só pode ser recebida uma vez e não pode ser repetida, distinguindo-se da instalação no serviço de uma comunidade concreta e realizando-se normalmente sem condições limitativas de tempo e de lugar. O ordenado é chamado «uma vez por todas para o serviço na sua Igreja (LC 36; cf. LC 38); a ordenação, exprimindo o reconhecimento do «carisma do ministério dado por Deus», «nunca é repetida para qualquer dos ministérios ordenados individuais» (LM 48).

Para o documento do diálogo católico-luterano, a não reiterabilidade da ordenação e o facto de ela implicar uma tomada da existência que, em princípio, é para toda a vida correspondem ao que na tradição católica se costuma designar pelo «carácter indelével» da ordenação. Expressamente se diz que, também segundo a compreensão luterana, a ordenação é realizada «para toda a vida e assim sem limites temporais», pelo que, embora não se use o conceito de «carácter indelével» por causa das suas implicações ontológicas, se atribui ao acto da ordenação «uma unicidade imprescindível» (LC 38). Mas o

¹⁴ *Taufe, Eucharistie und Amt*, 45 (Comentário ao n.º 39).

¹⁵ *Ibid.*

consenso que daqui resulta surge para este documento dependente¹⁶ de que sejam de facto ultrapassados unilateralidades e desvios que envolveram as duas tradições: a coisificação do «carácter sacramental indelével» e o risco de se entender a ordenação primordialmente como um meio de santificação pessoal, do lado católico; a identificação da ordenação com a instalação num serviço concreto, do lado luterano (cf. LC 37 e 38). Por outro lado, a própria formulação condicional encontrada deixa entender que carece ainda de uma recepção ampla e de uma confirmação oficial a reflexão teológica que vê na não reiterabilidade da ordenação um «equivalente funcional» do «carácter indelével»¹⁷.

Já quanto ao documento de Lima, duas observações se oferecem, as quais, sem pôrem em causa o referido consenso fundamental sobre a não reiterabilidade da ordenação, o tornam de certa forma menos explícito e convincente. Por um lado, não há qualquer alusão à doutrina católica do «carácter indelével», o que pode originar sempre de novo interpretações diversas. Por outro lado, não se vai tão longe na exigência de que a ordenação aconteça sob a perspectiva de ser para toda a vida, como se vê na seguinte formulação: «A obrigação inicial para o ministério ordenado devia ser tomada habitualmente sem reservas e limites de tempo. Um licenciamento deste serviço não é, todavia, incompatível com a ordenação» (LM 48).

1.11. O ministério ordenado nas suas diversas concretizações

O consenso que os dois textos permitem verificar sobre esta matéria pode sintetizar-se nas seguintes afirmações:

a) O desenvolvimento histórico, a partir das origens, do único ministério ordenado em diversos ministérios não é resultado de meras

¹⁶ Cf., no entanto, a posição expressa em: *Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter. Ein Memorandum der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute*, Mainz-München 1973, 17, 24 e 25.

¹⁷ A expressão «equivalente funcional» retiro-a de WALTER KASPER, *Ökumenischer Konsens über das kirchliche Amt?*, in: *Stimmen der Zeit* 4 (1973) 224. O próprio documento católico-luterano dá uma interpretação católica do «carácter indelével»: «Pretende-se dizer que a chamada e o encargo por Deus coloca o ordenado para sempre sob a promessa e a pretensão de Deus» (LC 32). Em nota cita-se o Concílio de Trento, referindo-se que o «character indelebilis» mostra a irrepetibilidade dos sacramentos do baptismo, da confirmação e da ordem (DS 1609) e que ele designa também um dom do Espírito (DS 1774): *Das geistliche Amt...*, 32, nota 57. Cf. sobre esta questão: HEINZ SCHÜTTE, *Amt...*, 316-322; JAN AMBAUM, *Die Identität des Priesters. Bemerkungen zum ontologischen und funktionalen Amtsverständnis*, in: *Internationale Katholische Zeitschrift «Communio»* 5 (1981) 428-434.

circunstâncias históricas ou necessidades sociológicas, mas deve ser visto também como fruto da acção do Espírito, «como ela foi experimentada e testemunhada desde o princípio da Igreja», e «pode compreender-se mesmo como algo que está numa relação mais profunda com a essência da Igreja» (LC 45; cf. LM 19).

b) Esta validade substancial do desenvolvimento da Igreja primitiva diz respeito principalmente à concretização essencial do ministério ordenado em «ministérios comunitários locais» e «ministérios regionais superiores» (LC 45).

c) Nessa concretização diversificada considera-se imprescindível o exercício da «episcopê» como ministério de direcção, vigilância pastoral e serviço de unidade. Esse serviço é imprescindível em razão da «unidade e da continuidade históricas» (LC 48), «para exprimir e conservar a unidade do corpo» (LM 33).

Estas afirmações fundamentais só permitem, no entanto e no que diz respeito a católicos e luteranos, falar de «*um consenso em grau elevado*» (LC 49) ou de «*uma significativa convergência de conteúdo na práxis eclesial*» (LC 44), que se manifesta na existência de um «notável paralelismo estrutural» entre as duas Igrejas (LC 45). Isto porque há um juízo teológico diferente sobre a distinção entre os diversos ministérios (mormente entre bispo e presbítero) e sobre o lugar do ministério episcopal em relação com a sucessão apostólica. Assim também permanece em alguma obscuridade em que medida a estrutura tripartida do ministério (bispo, presbíteros, diáconos) é essencial para a Igreja¹⁸.

O documento de Lima não consegue também aprofundar e esclarecer estas questões. Mas parece avançar um pouco mais no apontar de caminhos para um possível consenso futuro. Em primeiro lugar, parte de forma natural da estrutura tripartida do ministério, reconhecendo que ela, embora sujeita a mudanças ao longo da história, se tornou «a estrutura geralmente aceite na Igreja dos primeiros séculos...» (LM 22; cf. LM 20). Por outro lado, sem deixar de referir que não há «uma estrutura neotestamentária unitária» (LM 22) e sem deixar de mencionar a problemática histórica e ecuménica da distinção entre bispo e presbítero (cf. LM 24), dá a entender que se deveria

¹⁸ O documento formula também de modo condicional a conclusão deste ponto: «Se ambas as Igrejas reconhecem que, para a fé, este desenvolvimento histórico do único ministério apostólico num ministério mais local e num ministério mais regional aconteceu sob a assistência do Espírito Santo e que, nessa medida, surgiu algo de essencial para a Igreja, então alcançou-se consenso em grau elevado» (LC 49).

caminhar no sentido da aceitação desta estrutura tripartida do ministério: ela poderia «servir hoje como uma expressão da unidade que procuramos e também como um meio de a alcançar (LM 22). De qualquer modo, o texto de Lima refere, em conclusão, que da estrutura tripartida do ministério resultam «questões para todas as Igrejas» (LM 25).

1.12. *Sucessão apostólica*

Neste problema, reconhecidamente o de maior divergência em todas as suas repercussões, o consenso obtido até agora exprime-se nos seguintes aspectos:

a) O ponto de partida para a consideração da sucessão apostólica é a referência ao seu conteúdo, ou seja, à «apostolicidade da Igreja na fé» (LC 59; cf. LC 60 e LM 35). Tal significa «que a Igreja, em toda a mudança histórica do seu anúncio e das suas estruturas, está referida em cada tempo à sua origem apostólica» (LC 60), mantendo-se em continuidade com as «características permanentes da Igreja dos Apóstolos» (LM 34).

b) Essa fidelidade da Igreja à sua origem apostólica supõe que «o testemunho do Evangelho está ligado a testemunhas do Evangelho». Porque aqui se trata de um testemunho que diz respeito a toda a Igreja, é toda a Igreja — como «ecclesia apostolica» — que está na sucessão apostólica, e é neste quadro amplo de testemunhas (e dentro da sucessão de toda a Igreja na fé apostólica) que deve ser vista e integrada a sucessão no serviço ministerial (LC 61; cf. LM 34 e 35).

c) Esta sucessão no ministério ordenado — sucessão apostólica do ministério — é um elemento constitutivo da apostolicidade da Igreja (cf. LC 63 e 64), pois ao ministério ordenado cabe dentro da Igreja «uma tarefa especial de conservar e actualizar a fé apostólica. A transmissão regular (geordnete) do ministério ordenado é, por isso, uma expressão eficaz da continuidade da Igreja através da história; ela acentua também a vocação do ministro ordenado como guardião da fé» (LM 35).

Para além destes aspectos, não é possível formular já pontos de consenso completo, tendo em conta a doutrina católica de que a sucessão apostólica se realiza na sucessão no ministério episcopal, o que é entendido «como sinal e como serviço à apostolicidade da Igreja» (LC 62). De facto, e quanto às perspectivas de futuro, o documento

católico-luterano, que neste ponto não chega sequer a uma formulação final de consenso parcial, limita-se a dar a posição luterana sobre o eventual acolhimento da comunhão como o ministério episcopal na sucessão histórica: tal acolhimento «tem sentido não como acto isolado, mas só em ligação com a unidade da Igreja na fé como testemunho da universalidade do Evangelho da reconciliação» (LC 66). Por sua vez, o texto de Lima é um pouco mais explícito na referência ao «significado do ministério episcopal» e na indicação de que um caminho de mútua e progressiva valorização das realidades existentes em cada uma das Igrejas¹⁹ pode possibilitar que as Igrejas sem ministério episcopal «apreciem a sucessão episcopal como um sinal, todavia não como uma garantia da continuidade e da unidade da Igreja» (LM. 38). Mas acentua que isso fomentará da melhor forma a unidade da Igreja, «se for parte de um processo mais amplo, através do qual também as próprias Igrejas episcopais recuperem a sua unidade perdida». Ao mesmo tempo deixa claro que as Igrejas sem sucessão histórica episcopal não podem aceitar qualquer proposta que apontasse no sentido de que o ministério exercido na sua própria tradição «não seria válido até ao momento em que ele entre numa linha existente da sucessão episcopal» (LM 38). Em síntese, deve dizer-se que, quanto a este ponto, os dois documentos apresentam mais o estado da questão do que conseguem formular consequências das premissas teológicas que oferecem em ordem a um consenso²⁰.

2. Análise da situação e perspectivas de futuro

Feita uma síntese dos pontos de consenso, convergência e divergência no diálogo ecuménico sobre o ministério ordenado, importa agora fazer uma breve análise da situação, reflectindo algumas questões que se colocam e cujo esclarecimento possa ser relevante para a prossecução desse diálogo em ordem a um consenso o mais completo

¹⁹ O documento refere que as Igrejas com sucessão episcopal histórica «reconhecem de modo crescente que foi conservada uma continuidade na fé apostólica, no culto e na missão naquelas Igrejas que não mantiveram a forma do episcopado histórico». Acentua, por outro lado, que este reconhecimento é apoiado pelo facto de que «a realidade e as funções do ministério episcopal foram conservadas em muitas destas Igrejas com ou sem o título de 'Bispo'» (LM 37).

²⁰ Cf., a propósito do diálogo católico-luterano: PETER NEUNER, *Das Amt in der Kirche. Eine Zwischenbilanz der ökumenischen Diskussion*, in: *Stimmen der Zeit* 1 (1982) 19.

possível. E uma das questões que se põe — tendo em conta precisamente o balanço que se acabou de fazer — é a da avaliação exacta do consenso já conseguido.

2.1 *Até onde vai o consenso?*

A distância que separa as afirmações dos documentos analisados das posições que eram defendidas há pouco mais de uma vintena de anos é de tal ordem que se tem de considerar extraordinária a aproximação teológica que se tem vindo a concretizar. A consciência deste facto — unanimemente reconhecido — ajudará a compreender que não raro se tenha já exprimido a opinião de que, relativamente ao essencial da compreensão e práxis do ministério ordenado, já não há motivos que justifiquem a actual separação entre as Igrejas, devendo este e outros problemas ainda em aberto ser resolvidos a partir de formas progressivas de vida em conjunto por parte das Igrejas²¹.

O balanço que se fez não permite, sem mais, essa conclusão. Em vários pontos ficou claro que se torna necessário ainda decidir o que vale o consenso obtido, quer em termos de consciência teológica unânime (ou pelo menos predominante), quer em termos de recepção eclesial (mormente a nível oficial). E uma consideração realista do panorama teológico dentro das diversas Igrejas — neste caso, sobretudo da Igreja Católica e das Igrejas Luteranas — não apoia aquele optimismo. A avaliação global positiva que, em geral, é feita dos resultados conseguidos nos diversos diálogos ecuménicos surge acompanhada frequentemente por reservas críticas que, nalguns casos, sugerem até um regresso a posições de um confessionalismo rígido. Esse parece ser o caso, por exemplo, da posição expressa por Johannes Dantine, na sua análise do documento de Lima: «Na questão do ministério ordenado trata-se para a Reforma da eliminação da distinção condicionada sacramentalmente entre clero e leigos, isto é, da distinção assegurada metafisicamente entre duas castas. Por mais longe que a declaração aqui tenha ido, não tocou, em última análise, na distinção garantida metafisicamente. Com isto não se pretende afirmar de modo algum que a teologia reformadora seja o non plus ultra. Mas

²¹ Cf., por exemplo: JÜRGEN MOLTSMANN, *Welche Einheit? Der Dialog zwischen den Traditionen des Ostens und des Westens*, in: *Ökumenische Rundschau* 3 (1977) 287 s.; KARL RAHNER, *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*, Freiburg in Breisgau 1972, 111.

é inegável que uma tradição, a especificamente reformadora, foi completamente deixada de lado. Ela não foi trazida para a convergência»²².

Mas também no campo católico, e mesmo sem ir a posições extremas, há juízos diversos sobre os progressos feitos nesta matéria²³ e regista-se até uma certa insegurança na avaliação do consenso obtido. Neste último aspecto podemos encontrar um exemplo — aliás insuspeito, porque se trata de um teólogo com indesmentíveis preocupações ecuménicas — na comparação entre duas posições expressas por Walter Kasper e separadas dez anos no tempo. Quase na conclusão da primeira fase do diálogo teológico ecuménico sobre o ministério ordenado (trata-se dos anos 1973/74) e precisamente num balanço sobre o consenso já atingido e as divergências ainda existentes, Walter Kasper concentrava a principal divergência na questão da sucessão apostólica no ministério episcopal (e assim na questão teológica de saber se o desenvolvimento da Igreja antiga era necessário a partir do Evangelho) e escrevia: «As controvérsias à volta da sacramentalidade e do carácter indelével podem valer como ultrapassadas em princípio, embora ainda não sempre na práxis eclesial e na consciência eclesial média. Também na questão da sucessão apostólica é possível um amplo consenso substancial»²⁴. Mais recentemente, porém, o mesmo Walter Kasper já não era tão claro e preciso na afirmação do consenso existente: «Os diferentes resultados dos diálogos ecuménicos trouxeram, é certo, um consenso no fundamental e uma convergência significativa nas questões ainda em aberto; mas também ganharam perfil pontos de controvérsia que, de momento, não parecem ultrapassáveis, especialmente a questão da sucessão apostólica no ministério episcopal e a estrutura episcopal do ministério eclesial»²⁵. Desta segunda posição resulta, sem dúvida, a ideia vaga de que há ainda vários (quais?) pontos difíceis a esclarecer.

Estes exemplos servem apenas para frisar a dificuldade ou quase impossibilidade actual de dizer com precisão até onde vai e o que vale o

²² JOHANNES DANTINE, *Zur Konvergenzerklärung...*, 24.

²³ Comparar, por exemplo: PETER NEUNER, *Konvergenzen im Verständnis des geistlichen Amtes — Möglichkeiten der Rezeption*, in: *Una Sancta* 3 (1983) 198-206; PETER BLÄSER, *Bemerkungen zum Dokument «Das geistliche Amt in der Kirche»*, in: *Una Sancta* 4 (1982) 331-333; KARL RAHNER, *Cuestiones abiertas o respuestas definitivas? La Iglesia institucional ante las posibilidades del ecumenismo*, in: *SELECCIONES DE TEOLOGIA* 73 (1980) 38-41.

²⁴ WALTER KASPER, *Ökumenischer Konsens...*, 230.

²⁵ WALTER KASPER, *Das kirchliche Amt in der Diskussion. Zur Auseinandersetzung mit E. Schillebeeckx «Das kirchliche Amt»* (Düsseldorf 1981), in: *Theologische Quartalschrift* 1 (1983) 46.

consenso ecuménico sobre o ministério ordenado. Ao mesmo tempo, eles tornam visível que há pressupostos claramente implicados nos processos de diálogo teológico ecuménico, mas que nem sempre são tidos em conta com plena consciência pela teologia e pelas Igrejas.

Um desses pressupostos é que a avaliação dos resultados do diálogo ecuménico é condicionada pelas diferentes posições teológicas existentes dentro de cada Igreja, o que valerá mais para aquelas Igrejas que não possuem órgãos magisteriais com autoridade bem definida, mas que não deixa também de ter muita validade para o campo católico. Uma das questões que emerge daqui é se, com rigor, se pode falar de um consenso entre as Igrejas ou se não se deverá antes dizer que se trata de um consenso que vai sendo obtido entre teólogos, e limitado até a um círculo entre eles, já que continua a haver práticas confessionais de teologia bastante alheias à consciência e problemática ecuménicas.

Por outro lado, essa avaliação do consenso e a clarificação das questões que verdadeiramente estão ainda em aberto tornam-se tanto mais inseguras quanto não estiver esclarecido o peso relativo dos diversos pontos de controvérsia. Aqui é preciso ter em conta que isso não depende apenas das posições teológicas particularmente assumidas (por teólogos ou correntes de teologia), mas está condicionado decisivamente por ambiências eclesiais de conjuntura, as quais podem ser mais favoráveis a um acentuar das tradições confessionais (ou até a um retorno a posições confessionalísticas) do que a um perspectivar as tarefas existentes em termos de futuro. E não se pode também menosprezar o facto de que, mesmo dentro dum clima genericamente aberto à causa ecuménica, se dão fases de retrocesso confessionalístico. Um dos problemas que daqui brota, dessa ambiência e das atitudes que favorece, é que as questões periféricas tendem a ser colocadas ao mesmo nível dos problemas centrais, diluindo-se o necessário discernimento.

Acresce que a validade dos resultados do diálogo ecuménico está decisivamente dependente da sua assunção oficial por parte das Igrejas²⁶. A lentidão com que essa parte essencial da recepção se processa e a distância que assim também cresce entre o oficialmente

²⁶ Este é um pressuposto fundamental em que assenta, nomeadamente, o trabalho das diversas Comissões Mistas, não obstante serem constituídas por pessoas mandatadas oficialmente. Cf. sobre este ponto JOSEPH KARDINAL RATZINGER, *Probleme und Hoffnungen des anglikanisch-katholischen Dialogs*, in: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 3 (1983) 244.

reconhecido e aquilo que teologicamente vai sendo considerado possível ou até necessário são uma das causas principais da dificuldade de avaliar o consenso já existente e de determinar as tarefas ainda pendentes. E importante é sobretudo não ignorar que, nessa lentidão e nessa distância, não pesam só normais processos de amadurecimento e uma atitude de respeito prudente pela consciência do povo crente que vive em cada uma das Igrejas, mas também factores de opção teológica particular, condicionantes de estrutura eclesial e absolutizações da própria tradição confessional. Uma das questões mais graves que se põe, de imediato, é se essa distância (normal e inevitável até certo ponto) não corre o risco de se tornar em divergência.

2.2. *Divergência entre teologia e posição oficial das Igrejas?*

No risco de divergência entre reflexão teológica e posição oficial das Igrejas estará, talvez, um dos problemas mais graves e difíceis na actual situação ecuménica. Aqui radica também a sensação de «estagnação» que alguns julgam ver na presente cena ecuménica, e é inegável que se pode gerar um clima paralisante aos mais diversos níveis do esforço ecuménico. Daí que, não obstante a delicadeza do problema e a dificuldade em o localizar com precisão nas suas causas, se torne necessário reflecti-lo e assumi-lo mais conscientemente.

O risco de divergência resulta fundamentalmente do facto de que as Igrejas continuam a orientar a sua vida interna, a analisarem os seus problemas e a publicarem os seus documentos oficiais como se nada ou quase nada se tivesse passado, entretanto, a nível do diálogo teológico ecuménico. Mas radica, a um nível mais profundo, na incapacidade das instâncias oficiais das Igrejas de assumirem de forma mais consciente e rápida o que ecumenicamente vai sendo adquirido, de reflectirem as experiências e os anseios que se vão sedimentando em muitos sectores das próprias Igrejas, de fazerem um juízo doutrinal prospectivo sobre os documentos já elaborados e as questões que se torna necessário ainda esclarecer. E o facto é que — até agora — a maior parte dos documentos de convergência e consenso que têm resultado do diálogo teológico ecuménico não conheceram reacções oficiais por parte das diversas Igrejas, o que não pode ser justificado

²⁷ Ver nota 7. Quanto ao documento da Sagrada Congregação: *La Sacrée Congrégation pour la doctrine de la foi et le rapport final de l'ARCIC*, in: *La Documentation Catholique* n.º 1830 (16 mai 1982) 507-512.

apenas pelo carácter provisório que, dentro de um processo de diálogo em aberto, afecta esses mesmos documentos.

No que diz respeito aos dois textos analisados atrás — e tendo em vista o caso da Igreja Católica, que é o que aqui sobretudo nos interessa —, não há ainda qualquer posição oficial. Mas há uma tomada de posição da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé sobre o conjunto do diálogo católico-anglicano, o qual inclui — como se sabe — também um documento sobre o ministério ordenado²⁷. A análise sucinta dessa posição oficial — aliás só no que diz respeito a este ponto — permite precisar um pouco mais a problemática (aqui apenas delineada) de um possível risco de divergência entre teologia e posição oficial das Igrejas.

O documento da Sagrada Congregação da Doutrina da Fé, além de manifestar reservas quanto à utilização da fórmula «consenso substancial» para os resultados obtidos pela Comissão Mista Católico-Anglicana e depois de criticar a «ambiguidade» de certas formulações comuns por permitirem diversas interpretações, condensa nos seguintes aspectos as suas observações críticas relativamente ao texto sobre o ministério ordenado:

a) Considera incerto um acordo real sobre a natureza sacerdotal do ministério ordenado, o que justifica pela insuficiente clareza do documento católico-anglicano na explicação do carácter sacrificial da Eucaristia (enquanto base — acentua — da natureza sacerdotal do ministério ordenado).

b) Sublinha, quanto à sacramentalidade da ordenação, que o texto «não afirma de forma suficientemente clara que a Igreja mantém na sua fé, apesar de todas as dificuldades eventuais duma demonstração histórica, que o sacramento da Ordem foi instituído por Cristo...»

c) Sugere que isto mesmo revela uma divergência entre católicos e anglicanos relativamente ao modo de interpretação das Sagradas Escrituras, pois, na opinião católica, «o facto da instituição não pode ser considerado apenas nos limites da certeza obtida pelo método histórico, mas deve-se ter em conta a interpretação autêntica das Sagradas Escrituras que cabe à Igreja dar»²⁸.

É um facto que esta tomada de posição — aliás sem a pretensão de ser definitiva²⁹ — revela, por parte de uma instância oficial da Igreja

²⁸ Ibid., 508 e 510.

²⁹ Cf. JOSEPH KARDINAL RATZINGER, *Probleme und Hoffnungen...*, 246. Ver ainda: «Die katholische Kirche muss sich wandeln». Ein Gespräch mit Jean-Marie Tillard über katholischen Ökumenismus, in: *Herder Korrespondenz* 9 (1983) 408.

Católica, um assumir bastante amplo do consenso obtido quanto ao ministério ordenado naquele diálogo bilateral. Mesmo tendo em conta que as divergências entre católicos e anglicanos são nesta matéria muito menos profundas do que as existentes relativamente às Igrejas provenientes da Reforma (sobretudo porque as Igrejas da Comunhão Anglicana mantêm a estrutura episcopal), é de assinalar que não tenham sido colocadas mais reservas, por exemplo quanto às formulações encontradas para falar da diferença entre o sacerdócio comum e o sacerdócio ministerial ou para descrever, sem usar a expressão, aquilo que a tradição católica chama de «carácter indelével»³⁰. Não obstante tudo isto, parece resultar desta declaração um novo repor de algumas questões que pareciam superadas no diálogo ecuménico dos últimos anos sobre o ministério ordenado ou que, pelo menos, se considerava poderem ser enquadradas em perspectivas teológicas mais amplas que permitissem a superação dos aspectos controversos.

É este o caso da natureza sacerdotal do ministério ordenado, com sua fundamentação no carácter sacrificial da Eucaristia. Tendo em conta a reflexão teológica católica mais recente, dificilmente se poderá considerar que se trata de um elemento primordial ou verdadeiramente essencial na discussão sobre o ministério ordenado, além de que não se pode ignorar a necessidade de correcções relativamente a aspectos de pensamento e da práxis católicos tradicionais³¹. É este também o caso da ligação entre a instituição por Cristo e a sacramentalidade da ordenação, ficando a impressão de que não se têm suficientemente em conta os pressupostos bíblicos e teológicos que hoje determinam a análise desta problemática e, sobretudo, deixando sugerir que está aí um novo ponto de controvérsia decisivo, quando, na verdade, o diálogo ecuménico sobre a sacramentalidade da ordenação incide, com razão, no que é a realidade sacramental e quais os seus efeitos naquele que recebe um sacramento³². E para além destes casos pontuais, directamente relacionados com a questão que aqui se aborda, não há dúvida de que o juízo expresso pela referida declaração sobre todo o conjunto do diálogo católico-anglicano traduz mais um novo

³⁰ Cf. *Ministère et Ordination*, 1065 s.

³¹ Cf. PETER NEUNER, *Konvergenzen in Verständnis...*, 199 s.

³² Cf. WALTER KASPER, *Ökumenischer Konsens...*, 223; ALFRED BURGSMÜLLER-REINHARD FRIELING (ed.), *Amf und Ordination im Verständnis evangelischer Kirchen und ökumenischer Gespräche*, Gütersloh 1974, 31 s.

repor de questões numa perspectiva estritamente confessional do que uma análise decisivamente marcada pela abertura ecuménica³³.

O que se disse até agora será suficiente para mostrar que pode haver o risco de uma divergência entre teologia e posição oficial das Igrejas. E a questão que neste contexto logo surge é a de saber qual é a teologia que vale efectivamente para o diálogo ecuménico: aquela que vai sendo construída no esforço conjunto, ainda que disperso e fragmentário, dos teólogos católicos em todo o mundo ou uma certa forma de teologia, que se preocupa predominantemente com a sedimentação do passado e que não se deixa movimentar pelos desafios que o diálogo ecuménico coloca? E a interrogação deve ainda ir mais longe, se se têm na devida conta a amplitude e a importância da tarefa ecuménica como busca da verdadeira fé: «Uma questão é a de saber donde se tira propriamente de cada vez a medida para a determinação do que é de designar como católico. Designar outras posições como heréticas ou separadoras das Igrejas pressupõe que também se saiba qual é a autêntica doutrina católica. É católico só o dominante de cada vez? Significa isso somente medir o 'novo' com os critérios de uma teologia tradicional? Ou diz o que é católico somente de cada vez o ministério eclesial? E se sim, donde é que este sabe isso? Sem dúvida novamente a partir da teologia, porque não pode ser de outro modo senão pelo recurso à teologia, que enquanto tradicional é então assumida com todo o direito, quando a 'novidade' não é vivida na perspectiva da comunhão das Igrejas»³⁴. Não se trata, obviamente, de pôr em causa o lugar e a tarefa decisivos do magistério na Igreja. Importa sim que o magistério tenha consciência dos pressupostos teológicos em que também assenta e que não pode cumprir cabalmente a sua missão à margem do labor teológico e sem uma abertura ampla às riquezas plurais desse labor.

De resto, e por paradoxo que pareça, o risco de divergência a que temos vindo a aludir pode ser favorecido também, de parte a parte e embora com tendências diferentes, por uma sobrevalorização do «teológico» que necessita ser reflectida.

³³ JOHANNES LÜTTICKEN afirma mesmo que, na sua tomada de posição, a Sagrada Congregação chega a «um resultado verdadeiramente desapontante»: *Zum Abschlussbericht der anglikanisch-katholischen Kommission*, in: *Una Sancta* 1 (1983) 75. Cf., a propósito, a defesa e as reflexões de JOSEPH KARDINAL RATZINGER, *Probleme und Hoffnungen...*, 244-259.

³⁴ JOHANNES BROSSEDER, *Das heutige katholische Lutherbild*, in: *Una Sancta* 4 (1982) 290.

2.3. Até onde pode ir o diálogo teológico?

A questão que se coloca não é — por mais importante que ela também seja neste contexto — a problemática dos chamados «factores não dogmáticos» que intervêm decisivamente nos processos ecuménicos e assim também na busca de verdade a nível do diálogo teológico³⁵. Nem é sequer a necessária chamada de atenção para o simples facto de que o diálogo teológico como tal é apenas uma parte no esforço amplo e complexo de busca da unidade entre as Igrejas, sendo indispensável manter sempre plena consciência disso. Trata-se, antes, de saber até onde pode ir o diálogo teológico na obtenção de um consenso ou, se se quiser, de tomar consciência dos limites que afectam o próprio labor teológico (e consequentemente também qualquer utilização dogmática ou doutrinal que dele se faça).

De facto, parece subjacente à actual cena ecuménica a convicção (consciente ou não) de que é possível dirimir teologicamente as questões controversas entre as confissões até ao ponto em que tudo fique definitivamente esclarecido, só então sendo possível a unidade entre as Igrejas como unidade na verdade da mesma fé. Tal óptica é ilusória face às possibilidades reais e ao próprio sentido da tarefa teológica, colocando-a sob uma pretensão que ela não poderá nunca satisfazer, a não ser que se reduza a um dogmatismo ideológico. Mais do que isso ainda, uma visão deste género, a ser praticada consequentemente, não só colocaria o esforço ecuménico sob o risco do fracasso, mas também, e sobretudo, empobreceria a própria riqueza de uma futura Igreja unida, fazendo uma exigência de monolitismo que não corresponde ao Evangelho nem ao homem. Alguns exemplos ilustrarão de forma mais concreta o que se pretende dizer.

a) Uma fundamentação teológica adequada do ministério ordenado exige simultaneamente uma perspectiva cristológica (-soteriológica) e uma perspectiva pneumatológica (-eclesial). Ambas são essenciais, não se opõem, antes se completam³⁶. A realidade prática das Igrejas e as tentativas particulares de reflexão teológica correm sempre o risco de valorização de uma perspectiva em detrimento da outra, e sabe-se — pela experiência da história da

³⁵ Quanto a esta problemática cf. PETER LENGSELD, *Ökumenische Theologie als Theorie ökumenischer Prozesse—Die Kollusionstheorie*, in: id. (ed.), *Ökumenische Theologie. Ein Arbeitsbuch*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1980, 36-49.

³⁶ Cf. WALTER KASPER, *Das Kirchliche Amt...*, 47 s.

Igreja — que nenhum dos dois aspectos, por mais válido que seja, está livre — numa acentuação teológica unilateral ou na práxis eclesial — de ideologizações. Por outro lado, é inegável que surgem modelos algo diferentes de Igreja e comunidade eclesial bem como concretizações diversas do próprio exercício do ministério ordenado, conforme se tenda a valorizar ou acentuar uma ou outra dimensão. A solução de um certo dilema que aqui aparece só poderá ser encontrada no esforço permanente e crítico de manter em tensão dialéctica as duas dimensões, o que vale tanto para a práxis das Igrejas como para a teologia. Esta, pelos seus próprios pressupostos de reflexão teórica e crítica, não pode superar totalmente essa tensão através de afirmações unívocas e concludentes. O que não significa que, neste ponto, a tarefa teológica tenha terminado, mas só que ela tem de assumir os seus limites.

b) O diálogo ecuménico assenta, como uma das suas bases fundamentais e imprescindíveis, na normatividade do testemunho bíblico. Sem uma consciência mais comum desse fundamento óbvio e sem uma aproximação nas formas de o pôr em relevo não teria sido possível o avanço conseguido até agora nos diversos campos do ecumenismo. Mas o esforço desenvolvido nesta direcção, nomeadamente quanto à normatividade do Novo Testamento para a discussão ecuménica do ministério ordenado e para os seus modos de concretização, permitiu já concluir que daí resulta mais claro e com maior força obrigatória aquilo que não é possível (porque contrário ao testemunho bíblico) do que aquilo que é absolutamente indispensável e imperativo irrecusável, porque essencial à Igreja de todos os tempos e lugares³⁷.

Isto não significa que não se tenha de continuar o esforço no sentido de encontrar em comum um consenso fundamental positivo e o mais amplo possível quanto ao que é exigido a todas as Igrejas por força da sua origem e razão de ser. Todavia, e mesmo deixando de lado a problemática complexa dos pressupostos hermenêuticos de acesso ao testemunho bíblico, tem de se reconhecer que os dados do Novo Testamento, tais quais eles existem e nomeadamente no que ao ministério ordenado diz respeito, não possibilitam que se espere encontrar neles respostas, em termos de consenso positivo e

³⁷ Cf. JÜRGEN ROLOFF, *Die ökumenische Diskussion um das Amt im Licht des Neuen Testaments*, in: JÖRG BAUR (ed.), *Das Amt im ökumenischen Kontext. Eine Studienarbeit des Ökumenischen Ausschusses der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands*, Stuttgart 1980, 140-144.

absolutamente concludente, a todas as questões. Não se pode ir buscar ao Novo Testamento aquilo que ele não pode dar. O tomar consciência destes limites é importante para a reflexão teológica, que saberá ser mais modesta no apresentar das conclusões que tira dos dados bíblicos, e não é menos relevante para as Igrejas no seu conjunto, que poderão assim talvez perceber melhor «o relativo» que afecta muitas das suas pretensões absolutas, alegadamente em nome do Novo Testamento.

c) Um caso de certa forma paralelo com o anterior sucede com a interpretação das respectivas tradições. Mesmo no que diz respeito à Igreja Católica, essa tradição não é assim tão uniforme e monolítica como frequentemente se imagina, antes engloba também diversidades e tensões que não podem ser ignoradas e que não são facilmente harmonizáveis num único denominador comum. Questões como a distinção teológica entre bispo e presbítero — para citar apenas um exemplo de eminente actualidade e grande alcance ecuménico — envolvem aspectos históricos, práticos e teológicos que não são de interpretação absolutamente unívoca ou linear³⁸.

À teologia cabe assim, e sempre de novo, a tarefa de discernir e aprofundar. No entanto, tal só poderá acontecer no reconhecimento de que há dados plurais a considerar e de que não se pode absolutizar uma perspectiva (teórica ou prática) — mesmo que ela pareça ser a mais válida — só pelo facto de que ela se tornou a dominante nos últimos tempos. A teologia estará então consciente da relatividade que afecta muitas das suas afirmações, sem o que ignorará ou deformará dados históricos e teológicos que constituem também a tradição católica. Por outro lado, só assim, na consciência destes dados e dos seus próprios limites, será capaz de encontrar novas plataformas de entendimento com outras tradições, o que não acontecerá se ela — consciente ou inconscientemente — se pretender assumir em todos os aspectos como a única válida.

Estes exemplos serão suficientes para sugerir que não se pode — tanto por parte das Igrejas e suas instâncias oficiais, como por parte dos próprios teólogos — exigir à teologia mais do que ela pode dar. O princípio e lema da «sábia ignorância» tem aqui também especial aplicação, na sua força crítica de exclusivismos e absolutizações e no seu apelo a uma abertura à verdade dos outros. Desta abertura à verdade

³⁸ Cf. HEINZ SCHÜTTE, *Amt...*, 327-347; PETER NEUNER, *Konvergenzen im Verständnis...*, 205.

dos outros, na consciência dos limites próprios, joga-se o futuro do diálogo ecuménico. O que coloca também o problema de uma criteriológica para o diálogo a nível teológico.

2.4. *Que critérios para uma teologia aberta à problemática ecuménica?*

Não se trata aqui, obviamente, daquelas normas fundantes de qualquer labor teológico, como sejam a normatividade do testemunho bíblico e a referência à fé vivida e transmitida pela Igreja ao longo dos tempos. Os critérios de que se fala situam-se ao nível daquelas perspectivas de reflexão e atitudes de diálogo, sem as quais a teologia não cumpre cabalmente a sua missão e o futuro da Igreja uma que esperamos corre o risco de ser posto em causa. A formulação, o desenvolvimento e a tomada de consciência desses critérios são um dos imperativos fundamentais na hora presente, e é de reconhecer que a tarefa — pelos pressupostos que envolve e pelas consequências que tem para a identidade confessional de cada uma das Igrejas — é extremamente complexa e, em termos concretos, ainda mal esboçou. Por isso mesmo, o que se segue só pode ser entendido como tentativa de sugerir e concretizar alguns elementos para essa criteriológica.

a) Um desses critérios é a consideração do pluralismo como um elemento inevitável da vivência histórica da fé e como possibilidade de um mútuo enriquecimento em busca de maior fidelidade ao Evangelho. Um pluralismo que não se esgota na existência de «teologias plurais» (entre as Igrejas e dentro da mesma Igreja), mas que se enraíza mais fundo nos próprios pressupostos de pensamento e nos diversos contextos culturais em que cristãos procuram viver a mesma fé³⁹. E se aqui se coloca inevitavelmente o problema de como manter a unidade da fé no pluralismo de vivências e de expressões da mesma fé, tem também de se assumir o desafio e o valor que isto representa para a vitalidade do testemunho da fé cristã no mundo de hoje.

Então, assumir esta realidade como critério orientador para a análise dos diálogos ecuménicos e com indicativo para o modo de os

³⁹ Cf. KARL RAHNER, *Opinião sobre o centenário de Lutero*, in: *Brotéria* 4 (1983) 245-247; WOLFGANG BEINERT, *La diferencia confessional de fondo. Contribución a la epistemología ecuménica*, in: *Selecciones de Teología* 84 (1982) 329-342. Inserem-se também neste contexto as reflexões de OTTO HERMANN PESCH sobre a necessidade de um «pensamento pluridimensional»: *Gerechtfertigt aus dem Glauben. Luthers Frage an die Kirche*, Freiburg-Basel-Wien 1982 43 s.

realizar significará, nomeadamente, que se estará mais sensível à possibilidade de experiências plurais da mesma fé e que se estará mais disponível para perceber os valores alheios. Na análise de questões controversas, a assunção deste critério levará a pôr até ao fim a pergunta se se trata, de facto, de uma divergência doutrinal de fundo ou se não haverá, antes, uma interpretação ou uma prática diversas, mas possuidoras pelo menos de uma certa legitimidade à luz da fé. Nessa mesma linha, e como concretização, poder-se-ia perguntar, por exemplo, se o uso ou não uso da linguagem sacerdotal em relação com o ministério ordenado, e discutidas as questões de fundo subjacentes, não poderia ser entendido num quadro mais amplo de tradições plurais, com a sua parcial razão de ser e assim também mutuamente complementares e relativizáveis.

b) Outro critério a considerar — aliás não totalmente destrinchável do primeiro — é a distinção entre a afirmação de fé e a sua expressão conceptual e linguística, mormente na linguagem teológica. Toca-se neste ponto, sem dúvida, num dos aspectos mais difíceis da actual tarefa teológica (e da própria compreensão da fé) e, concomitantemente, do diálogo ecuménico. De qualquer modo, a necessidade desta distinção, embora não fácil de operar em concreto, é um dado elementar que todos admitem na sua necessidade, quer a nível da interpretação das respectivas tradições, quer quanto à descoberta de uma linguagem adequada ao mundo contemporâneo.

A teologia sabe hoje que não pode realizar esta tarefa independentemente de outras ciências, mormente das ciências hermenêuticas e da linguagem. O que, se torna o trabalho a realizar ainda mais complexo e dependente de factores alheios à própria teologia, a liberta também para poder autocriticar-se, para perceber melhor as suas possibilidades e os seus limites, para captar novas riquezas em campos alheios, para saber correr o risco de tentar dizer a mesma fé em linguagem nova e mais contemporânea.

Em termos concretos — e citando apenas um exemplo relacionado também com a questão do ministério ordenado (mas, sem dúvida, com repercussões muito amplas) — o critério para que se aponta diz respeito ao conflito existente entre uma linguagem mais «funcional» e uma linguagem mais «ontológica». É sabido que não se trata de simples alternativas, mas também é inegável que o problema em causa não se resolve nessa simples negação, caíndo-se num hibridismo ambíguo ou optando-se na prática por uma ou outra destas linguagens, conforme a tradição donde se vem ou a perspectiva

teológica que se perfilha⁴⁰. E não se resolve, porque o problema radica em processos amplos e longos de mutação cultural que estão longe de estar concluídos e que exigem hoje dos crentes (dos teólogos e do magistério também) a tarefa e o risco de se saberem a caminho, no esforço de compreender e de dizer de novo a mesma e única verdade da fé.

c) Outro critério — aliás já apontado pelo Vaticano II (UR 11), frequentemente citado, mas dificilmente posto em prática⁴¹ — é a chamada «hierarquia das verdades». No contexto do diálogo ecuménico, este critério só pode significar, obviamente, que as divergências existentes entre os cristãos não têm todas o mesmo peso relativamente ao consenso indispensável para que se possa falar em unidade fundamental na mesma fé. Mas à sua luz é possível também dar uma valorização mais consistente ao fundamental comum que já existe entre as diversas Igrejas, dialogar com um espírito mais aberto sobre tudo quanto ainda nos separa e definir com maior precisão e com sentido das prioridades as tarefas que urgem na prossecução dos caminhos da unidade.

A aceitação prática deste princípio — que, de resto, não é qualquer selecção ou eliminação de verdades, mas um caminho para se descobrir a verdade nuclear e a identidade mais profunda da fé cristã⁴² — abrirá certamente possibilidades amplas de encontro e de diálogo, sem falsos irenismos, mas também sem pretensões maximalistas. Nesta ordem de ideias — e retomando a temática que temos vindo a abordar — ter-se-á de perguntar se estão verdadeiramente ao mesmo nível a afirmação da existência do ministério ordenado na Igreja e as afirmações relativas aos seus modos de concretização. Do mesmo modo, poder-se-ia perguntar se a consideração da «hierarquia das verdades» na análise da problemática da sucessão apostólica, e para além da distinção entre o seu aspecto material e formal, não possibilitará ainda uma valoração mais equilibrada de todos os seus aspectos, para que melhor se perceba a posição católica, mas também para que não se menosprezem os valores contidos noutras tradições.

⁴⁰ Cf. a apresentação deste problema em WALTER KASPER, *Christologie und Anthropologie*, in: *Theologische Quartalschrift* 3 (1982) 205 s.

⁴¹ Cf. a tomada de posição da Sagrada Congregação da Doutrina da Fé sobre o diálogo católico-anglicano: *La Sacrée Congrégation...*, 509.

⁴² Cf. KARL RAHNER, *Grundkursus des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg-Basel-Wien 1976, 315; WACLAW HRYNIEWICZ, *Ökumenische Rezeption und konfessionelle Identität*, in: *Una Sancta* 2 (1981) 123.

De qualquer forma, é claro que está aqui um critério imprescindível e decisivo para o futuro do diálogo ecumênico.

d) Um outro elemento de criteriologia a ter em conta é a importância que deve ser atribuída ao «consenso pela negativa». Quer isto dizer que, tendo em conta os limites da reflexão teológica, o pluralismo que condiciona o viver histórico dos crentes e a «hierarquia de verdades» a respeitar, será necessário dar uma valoração diferente ao consenso já existente ou a conseguir, mesmo que esse consenso — pelo menos provisoriamente — só possa ser formulado em forma negativa. Em termos mais concretos, «consenso pela negativa» pode traduzir-se no reconhecimento de que elementos afirmados ou praticados numa tradição confessional, embora não aceites nem vividos por outra tradição, não são, todavia, considerados por esta como contrários ao Evangelho. Ou, dito de outro modo, tal significa que uma Igreja, sem ser capaz de afirmar a validade plena desta ou daquela convicção ou prática de outra Igreja, a reconhece como tal e não considera essa convicção ou prática como contrária à razão de ser da Igreja e ao nuclear do único Evangelho⁴³.

É evidente que este «consenso pela negativa» assenta em elementos positivos reconhecidos na vida da outra Igreja. Mas por tudo quanto se disse até agora — mormente em relação com a obrigatoriedade positiva que é possível concluir do Novo Testamento — é óbvio também que a atenção consciente a este elemento de criteriologia permitiria avaliar de forma mais justa o consenso já existente e possibilitaria abrir novos caminhos para formas práticas de unidade entre os cristãos. A nível do diálogo teológico, a abordagem das questões seria certamente diferente, também porque assim se possibilitaria uma abertura de consciência para a compreensão de que há uma «plena catolicidade» a realizar que é tarefa ainda para todas as Igrejas⁴⁴. No caso do ministério ordenado, esta perspectiva poderia traduzir-se na seguinte interrogação: que significaria, em termos de

⁴³ «Do ponto de vista dogmático e em relação à fé da Igreja seria pensável uma unidade das Igrejas separadas, se nenhuma das Igrejas declara que uma proposição tomada por outra Igreja como absolutamente obrigatória é positiva e absolutamente incompatível com a própria compreensão da fé. Enquanto existiram ou existem tais discrepâncias, não é, naturalmente, pensável uma unidade na fé entre as Igrejas. Mas existem também hoje tais discrepâncias? Eu ponho isso em dúvida»: KARL RAHNER, *Ökumenischer Realismus. Über das Ziel einer Einheit im Glauben*, in: *Evangelische Kommentare* 9 (1982) 480-484. A citação, sem indicação exacta da página, retirei-a de uma recensão daquele artigo em: *Ökumenische Rundschau* 1 (1983) 101.

⁴⁴ Cf. a observação crítica feita por ULRICH KUHN, *Das geistliche Amt in der Kirche. Zum gleichnamigen Dokument der Gemeinsamen römisch-katholischen/evangelisch-lutherischen Kommission*, in: *Una Sancta* 4 (1982) 329.

aproximação entre as Igrejas, se a Igreja Católica considerasse expressamente como não contrária ao Evangelho (ainda que não seja, no seu entendimento, a forma mais plena) a sucessão presbiteral praticada nas Igrejas Luteranas, a partir do facto de que era intenção da Reforma preservar a sucessão episcopal, tendo em conta que elas aceitam o ministério ordenado como constitutivo para a Igreja e considerando ainda que vêm na «episkopê» um elemento essencial desse mesmo ministério?

e) Um outro critério a considerar ainda deverá ser — porque está aqui o cerne da atitude ecuménica — a busca de um nível comum de diálogo entre as diversas confissões. Um nível comum que, sem esquecer ou menosprezar o testemunho bíblico e a fé vivida na tradição eclesial, só pode ser encontrado num passo em frente: «União ecuménica não significa que um lado se submete à doutrina definida de fé do outro, a qual até agora não pôde aceitar. Ela atinge-se antes através de que ambos os lados vão para além das questões disputadas, como se lhes punham desde a separação, e procuram encontrar um nível comum»⁴⁵.

A busca de um nível comum significa sempre, pois, o esforço de as Igrejas se reencontrarem um pouco além daquilo que hoje são na realidade, na sua identidade confessional trazida de séculos e sedimentada por séculos de separação, nas formulações doutrinárias ou nas práticas acentuadas e polemizadas no contexto e no desenvolvimento dessa mesma separação. O passo em frente que aqui se exige significa, então, também correcção mútua, aceitação honesta da crítica da outra parte, capacidade para admitir a existência de desvios na sua própria tradição, disponibilidade para procurar um futuro diferente. E, sem dúvida, esse passo em frente em busca de um nível comum exige, não em último lugar, que as Igrejas saibam ler as divergências tradicionais que as separam à luz dos problemas que o mundo de hoje lhes coloca, como desafio à sua credibilidade e ao seu dever de testemunho. Nesta ordem de ideias, será de perguntar, por exemplo, o que poderá significar para a discussão do ministério ordenado que as Igrejas e a teologia encarem mais corajosamente este diálogo à luz dos problemas e interrogações que se põem quanto à identidade do ministério ordenado e seu serviço na Igreja e no mundo ou quanto à relação entre ministros ordenados e outros serviços existentes na

⁴⁵ JOHANNES LÜTTICKEN, *Zum Abschlussbericht...*, 76.

comunidade eclesial, também eles absolutamente indispensáveis para a plena vitalidade da Igreja e sua presença actuante no mundo ⁴⁶.

Esta questão — como outras que se formularam atrás — não pode encontrar no âmbito destas notas um princípio de resposta. Mas o que é claro e importa aqui sobretudo sublinhar é que, sem esta abertura de perspectivas no analisar dos problemas, o diálogo ecuménico dificilmente avança e a própria recepção dos resultados obtidos até agora pode ser posta em causa.

2.5. *Como fomentar processos de recepção?*

As reflexões feitas até agora têm como pano de fundo e intenção global — o que se supõe ter já ficado claro — a tarefa de recepção do diálogo teológico ecuménico. A convicção de que nesta tarefa — na forma como é entendida, nos pressupostos com que se a encara, na prontidão com que se assume, na práxis que dela decorre — está um problema central e decisivo da actual problemática ecuménica vai sendo progressivamente reconhecida e afirmada ⁴⁷, embora ao simples formular da exigência de recepção nem sempre corresponda uma consciência apurada do que ela significa. «O problema da recepção torna-se tanto mais urgente quanto os diversos textos de convergência e de consenso aguardam por uma concretização prática. Hoje parece menos difícil haver acordo em pontos controversos até agora do que preservar esse acordo de absoluta ineficácia. Como é possível recepção, o que ela significa, acerca disso reina por todo o lado grande perplexidade» ⁴⁸. Na consciência da urgência desta tarefa e também da sua dificuldade, apresentam-se de seguida, e na conclusão destas notas, algumas simples reflexões, o que só pode acontecer em forma de tópicos e com o propósito de sublinhar aspectos já sugeridos.

⁴⁶ Uma das críticas mais pertinentes a fazer aos dois documentos analisados atrás é precisamente a ausência de uma reflexão mais directa sobre este tipo de questões actuais. Cf., entre outros, PETER NEUNER, *Das Amt in der Kirche...*, 22; JOHANNES DANTINE, *Zur Konvergenzerklärung...*, 21.

⁴⁷ A maior parte dos documentos do diálogo ecuménico que vêm sendo publicados concluem com reflexões sobre a necessidade da recepção. Quanto à recepção em si, cf.: GÜNTHER GASSMANN, *Rezeption im ökumenischen Kontext*, in: *Ökumenische Rundschau* 3 (1977) 314-327; KURT SCHMIDT-CLAUSEN, *Die Rezeption ökumenischer Konsensustexte durch die Kirche. Erwägungen zu künftigen Aufgaben der ökumenischen Bewegung*, in: *Ökumenische Rundschau* 1 (1978) 1-13; FRANZ WOLFINGER, *Rezeption — Ein Zentralbegriff der ökumenischen Diskussion oder des Glaubensvollzugs? Ein Vergleich zweier Veröffentlichungen*, in: *Ökumenische Rundschau* 1 (1978) 14-21; WACLAW HRYNIEWICZ, *Ökumenische Rezeption...*, 116-131.

a) É sabido que recepção não diz respeito apenas a determinadas instâncias ou a alguns sectores da Igreja, mas engloba um conjunto de processos que envolvem diversos níveis do viver eclesial e os próprios crentes no seu conjunto. A afirmação deste dado elementar supõe, no entanto, que correlativamente se reconheça que é a própria vivência plena da fé por parte dos crentes que está em causa no fomento ou na contenção de processos de recepção, o que vale tanto para a vida interna de cada Igreja como para uma vivência eclesial consciente do dever ecuménico. Assim, todo o trabalho desenvolvido por cada Igreja no sentido de favorecer a maturidade dos próprios crentes, o seu dinamismo de compreensão e expressão da fé, a sua consciência crítica, a sua capacidade de aceitar tensões, conflitos e inseguranças no caminho de descoberta progressiva da verdade, a sua participação activa na vida eclesial e a sua possibilidade de decisão nas questões que se colocam à mesma Igreja não são elementos secundários para a recepção, mas antes condições estruturais e indispensáveis para que ela aconteça. Poderá dizer-se até que é neste campo imenso da renovação de cada Igreja que se joga a própria possibilidade de recepção a nível ecuménico.

b) Isto mesmo torna-se ainda mais evidente quando se considera que a tarefa da recepção coloca acima de tudo com acuidade decisiva, e às vezes até dramática, o problema da própria identidade confessional. Ignorar o que a identidade confessional significa e o que ela exige de prudência, sentido pedagógico e respeito pelos processos de maturação das pessoas resultaria certamente em graves prejuízos para a vivência cristã tal qual ela existe e para a própria causa ecuménica. Mas, reconhecido este dado como realidade a merecer uma atenção permanente, não se pode iludir que a confissão de fé na Igreja una, a ser autêntica e verdadeira profissão de fé, supõe dos crentes a disponibilidade para superar as estreitezas da sua própria identidade confessional a favor de uma nova e mais fiel identidade cristã comum⁴⁹. Quer dizer: a identidade cristã não pode ser entendida como uma «grandeza fechada», antes ela tem de ser uma «realidade aberta». Ela só se realiza verdadeiramente, à luz do Mistério em que se funda e para que caminha, como uma identidade dinâmica, consciente do carácter peregrino do viver crente, aberta à complementaridade e à «permuta de carismas», disponível para os necessários processos de transformação⁵⁰. Por aqui se vê como é contraproducente em termos

⁴⁸ PETER NEUNER, *Konvergenzen im Verständnis...*, 198.

⁴⁹ Cf. PETER LENGSELD, *Ökumenische Theologie als Theorie...*, 60-65.

⁵⁰ Cf. WACLAW HRYNIEWICZ, *Ökumenische Rezeption...*, 119-123.

de busca da identidade cristã e contraditória em relação ao espírito ecuménico (mesmo que teoricamente se afirme uma preocupação pelo ecumenismo!) uma laboração interna das Igrejas que proceda como se quase nada tivesse acontecido no diálogo teológico ecuménico ou que não ajude os cristãos — também pela informação, mas sobretudo pela reflexão e pela práxis — a questionarem os unilateralismos da própria identidade confessional, a relativizarem pontos de vista que facilmente se apresentam com pretensões de absoluto, a serem sensíveis aos valores que existem fora do seu próprio meio.

c) Em relação com o que se acaba de referir está também o facto de que recepção não se reduz a um assumir do passado, antes é algo que supõe decisivamente uma consciência cristã aberta ao futuro. «Recepção está orientada para o futuro. Ela impulsiona no sentido de se dar configuração a um futuro mais cristão. O futuro é a força que suporta o nosso pensamento e a nossa vida. Ele exige que se pense a partir da perspectiva da totalidade. A verdade da realidade só se revelará no fim da sua história»⁵¹.

Esta orientação para o futuro, que suporta e torna possível os processos autênticos de recepção, permitirá que as Igrejas e os cristãos entendam que, no diálogo e na aproximação ecuménicos, está em causa a sua mais plena «catolicidade» e que esta não se mede em termos quantitativos, mas é decisivamente uma questão de qualidade⁵². Por outro lado, só esta abertura ao futuro possibilitará que as instâncias oficiais das Igrejas saibam ler a práxis dos crentes especialmente sensíveis à problemática ecuménica, reconheçam o valor das experiências inovadoras, assumam com tolerância positiva os riscos que aí possam estar envolvidos, fomentem assim a expressão do sentido da fé dos crentes e se abram aos critérios de verdade prática que dele emergem⁵³. E, por fim, só nessa disponibilidade e coragem para analisar o presente na perspectiva do futuro é que será viável uma sincera auto-crítica por parte das Igrejas, pondo em causa os seus próprios mecanismos de defesa e revendo os factores e as estruturas de poder, que, dentro delas próprias e nas relações ecuménicas, se tornam obstáculos decisivos à própria compreensão da verdade mais plena⁵⁴.

⁵¹ Ibid., 129.

⁵² Cf. JOHANNES BROSEDER, *Das heutige...*, 282.

⁵³ Cf. WOLFGANG BEINERT, *La diferencia confessional...*, 337.

⁵⁴ Cf. acerca desta problemática HEINZ-GÜNTHER STOBBE, *Konflikte um Identität. Eine Studie zur Bedeutung von Macht in interkonfessionellen Beziehungen und im ökumenischen Prozess*, in: PETER LENGSELD (ed.), *Ökumenische Theologie. Ein Arbeitsbuch*, 190-237.

d) Recepção é um fenómeno eminentemente espiritual, no sentido mais rigoroso e profundo do termo: ela é fruto da acção do Espírito, o único garante de que a comunidade dos crentes permanecerá nuclearmente fiel à verdade da fé, a única força capaz de conduzir os cristãos para a descoberta da verdade mais plena e de operar as conversões necessárias para esse caminho. Aqui está a alma de quaisquer processos de recepção, mais do que isso: da própria atitude ecuménica e de todo o trabalho de diálogo e aproximação nela englobado. Esta convicção tem de ser, pois, a força dinâmica fundamental na análise dos resultados de qualquer diálogo teológico, na recepção efectiva que ele exige, no caminho de futuro e desconhecido que ele abre, como sublinha Johannes Lütticken a propósito do relatório final da Comissão Mista Católico-Anglicana: «A visão fundamental da Igreja como a comunidade dos crentes que brota da acção do Espírito Santo não pode ser julgada por alguém como verdadeira, se a pessoa não se deixa apanhar e transformar por ela e se não reconhece na acção reconciliadora e criadora de unidade do próprio Espírito o autêntico fundamento de toda a compreensão da fé, de toda a certeza da fé e de comunhão de fé na Igreja. Assim, o relatório final exige das Igrejas muito mais do que o medi-lo e julgá-lo segundo os seus dogmas e confissões, — ele também não lhes apresenta apenas um acordo na doutrina: ele testemunha-lhes, antes, a unidade como uma comunidade reconciliada e unida sempre de novo pelo Espírito Santo e coloca-as assim, no seu caminho uma com a outra, sob um apelo à conversão e sob a exigência de uma decisão da fé»⁵⁵. A tarefa ecuménica é, decisivamente, uma questão de fidelidade ao Espírito.

J. E. BORGES DE PINHO

⁵⁵ Zum Abschlussbericht..., 79.

* Já depois de concluído este artigo, tomei conhecimento de que acabara de aparecer a tradução portuguesa do documento de Lima: CONSELHO PORTUGUÊS DAS IGREJAS CRISTÃS (ed.), *Baptismo, Eucaristia, Ministério. Convergência da Fé* (tradução do texto francês por Dimas Almeida), Coimbra 1983.