

Segundo a definição etimológica, a Homilia litúrgica é um «falar com» e implicaria, por isso mesmo, a forma dialógica. Deve partir dos textos bíblicos, explicá-los e actualizá-los. Por esta razão, os teóricos distinguem na homilia vários momentos: o momento exegético, o momento kerigmático, o momento catequético, o momento mistagógico e o momento profético actualizante ou testemunhal. Dado que a homilia deve ser breve, para que os fiéis não estejam à espera que «aquilo» acabe, nem todos os momentos são necessários ou possíveis, é claro. Hoje até se tem experimentado diversos modos de fazer a homilia, criando-se uma variada tipologia homiliética: presidencial, partilhada, dialogada. Mas a homilia mais comum será sempre a homilia presidencial, feita pelo sacerdote que preside à Eucaristia. Assumindo o Sacramento, penetrando a Palavra e atendendo à Vida, o Sacerdote presidente com a sua homilia facilitará aos cristãos a apreensão do acontecimento Cristo, sempre vivo, nas e apesar das circunstâncias do aqui e agora da nossa existência. No *Hoje* de cada pessoa, Cristo passará ainda com «palavras de vida eterna» a espalhar o bem e a salvação.

Atendo-se aos textos bíblicos redimensionados pelos problemas da vida actual, o sacerdote homiliante poderá, de alguma maneira, experimentar a satisfação de não ter traído o exemplo de Cristo e a alegria de ter sido útil aos crentes. Por si, também os fiéis experimentarão a sensação feliz dos discípulos de Emaús depois de ter ouvido Jesus: «Não se nos abrasava cá dentro o coração quando ele nos falava e nos explicava as Escrituras?» (Lc. 24, 32). Afinal, foi o que Jesus tentou fazer com menos êxito na Sinagoga de Nazaré.

**GERALDO COELHO DIAS, O. S. B.**

Prof. do I. C. H. T.

## Problemas da actual situação ecuménica

A presente situação ecuménica é uma realidade complexa. E nesta complexidade, ou antes, nos factores que a geram estará a explicação mais plausível para a sensação de «estagnação» e de «crise» que, desde há uns anos, se vem tornando quase um lugar comum na análise consciente e preocupada do momento que se vive nas relações ecuménicas.

Depois da abertura sem reservas — e só com o Concílio Vaticano II é que esta expressão encontra plena validade — da Igreja Católica ao ecumenismo como tarefa de toda a Igreja e como dever de todos os seus membros e comunidades, foram tais os avanços conseguidos — desde o campo do diálogo teológico à aproximação e colaboração nas mais diversas actividades e empenhamentos — que a muitos pareceu possível concretizar, em breve, formas visíveis de uma certa re-união das grandes Igrejas cristãs. Basta recordar, como exemplo de um empenhamento que prometia traduzir-se em passos concretos, que em 1968, aquando da realização da Assembleia Geral do Conselho Ecuménico das Igrejas em Uppsala (Suécia), o delegado da Igreja Católica a esta reunião magna do mundo não católico declarava que não havia quaisquer motivos de ordem dogmática a impedir a entrada da Igreja Católica naquela associação de Igrejas, deixando surgir a esperança de que essa entrada estaria iminente. De facto, tal não veio a suceder (no ano seguinte, na sua visita à sede do CEI, em Genebra, Paulo VI declarava que o tempo ainda não estava maduro para uma tal decisão), e hoje não só ninguém fala já de uma possível entrada a breve prazo como até algumas formas de cooperação existentes parecem ter entrado em fase de retrocesso.

Este, como se disse, um exemplo apenas. Muitas outras tarefas e focos de tensão no diálogo ecuménico poderiam demonstrar claramente a divergência existente entre aquilo que, em dado momento, se julgou viável e necessário, e os passos que, de facto, ainda se não deram. Deixando mesmo de lado o problema difícil da intercomunhão,

poder-se-ia citar aqui a forma como vem sendo tratada a nível oficial a questão dos casamentos mistos.

As presentes notas pretendem apenas apresentar alguns dos problemas e factores que caracterizam como complexa a actual situação ecuménica. Assim se sinalizam, ao mesmo tempo, algumas das principais tarefas que de momento se antevêm como prementes, se os cristãos e as Igrejas quiserem corresponder à exigência de um só Evangelho, uma só fé, um só baptismo, e, deste modo, dar razões da sua esperança no mundo de hoje com maior fidelidade e credibilidade.

### 1. Que validade tem o consenso teológico?

Um dos resultados mais significativos do diálogo ecuménico no pós-concílio foi, sem dúvida, a realização de inúmeros trabalhos de aprofundamento das divergências doutrinárias existentes entre as Igrejas cristãs e a proporção de consenso que pôde ser descoberto nesses contactos e que se expressou em documentos vindos a público. Consenso teológico (ou, mais rigorosamente, entre teólogos) que demonstrou serem mais amplos e mais profundos os pontos de fé comum que as divergências existentes, que tornou possível discernir com maior clareza entre o substancial da fé comum e o acidental de concretizações confessionais próprias, que permitiu apurar a sensibilidade para a legitimidade e o valor de tendências algo diversas na abordagem teórica ou na vivência comunitária de determinados aspectos da fé. Consenso que, inclusivamente, chegou a adquirir alguma expressão no tocante àquela que é considerada actualmente a questão mais difícil que divide as principais Igrejas cristãs — o primado de Pedro e a doutrina católica da infalibilidade pontifícia e do primado de jurisdição universal do Papa. Refiro-me, quanto a este aspecto, sobretudo ao diálogo católico-luterano nos Estados Unidos e ao documento anglicano-católico sobre a autoridade na Igreja (1).

O consenso atingido pode considerar-se, na verdade, substancial, não obstante a diversidade dos documentos e o seu teor específico, apesar do carácter intencionalmente não oficial da tota-

lidade desses grupos de trabalho (isto no que respeita ao diálogo entre teólogos católicos e teólogos de outras confissões) e mesmo tendo em conta que, nos documentos que vieram a público na conclusão desses trabalhos, sistematicamente se exprime, por um lado, a doutrina comum sobre a qual há acordo completo e, por outro lado, alguns pontos em que se reconhece ser necessário prosseguir ainda um trabalho de aprofundamento. Traduzindo esta convicção de um amplo consenso já obtido, Jürgen Moltmann escrevia, já em 1977: «Depois de cinquenta anos de trabalho teológico comum, tem de ser dito hoje publicamente à Cristandade e às direcções das Igrejas que já não há quaisquer diferenças doutrinárias que justifiquem as divisões das Igrejas. Nós chegámos a uma compreensão comum da Eucaristia, do Baptismo, do ministério da Igreja, da relação entre Escritura e Tradição, da graça e da justificação bem como da Igreja e da Humanidade, e isto só para nomear os pontos mais importantes. Decerto que em cada um destes pontos centrais da fé ainda resta muito por fazer, mas o que agora há a fazer só pode ser feito em comum. Não pode ser feito numa Comissão comum de Igrejas separadas, mas sim somente na base de uma comunidade conciliar das Igrejas»<sup>2</sup>. Para que se não pense, todavia, que se trata apenas da opinião de um teólogo protestante, lembra-se que já em 1972 Karl Rahner, abstraindo da questão do papado e tendo em conta o inevitável pluralismo que marca o mundo moderno e a própria vivência eclesial, escrevia que «no campo da reflexão teológica e portanto também da confissão eclesial da fé já não há propriamente quaisquer obstáculos com carácter separativo confessional», propondo, em consequência, que se caminhasse para uma união institucional das Igrejas não obstante as diferenças existentes<sup>3</sup>.

Uma proposta que, de resto, no seu carácter utópico face à complexidade dos processos ecuménicos, praticamente foi esquecida, mas que mesmo assim vale como testemunho de uma certa consciência em meios católicos.

De facto, porém, do diálogo teológico e do consenso «substancial» que foi possível descobrir e expressar não resultou até hoje qualquer passo significativo como implicação imediata desse mesmo

<sup>1</sup> Quanto ao diálogo católico-luterano, cfr. Heinrich Stirnemann/ Lukas Vischer (ed.), *Papstum und Petrusdienst*, Frankfurt am Main 1975, 91-140. Para o documento anglicano-católico cfr. *Herder Korrespondenz* 2 (1977), 98-101.

<sup>2</sup> Jürgen Moltmann, *Welche Einheit? Der Dialog zwischen den Traditionen des Ostens und des Westens*, em: *Ökumenische Rundschau* 3 (1977), 287 s.

<sup>3</sup> K. Rahner, *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*, Freiburg im Breisgau 1972, 111.

consenso. Nenhum desses documentos de consenso foi até agora reconhecido pelas Igrejas — mormente pela Igreja Católica — como expressão autorizada, oficial e — porque não? — «obrigatória» da fé que se professa, tornando-se base que não pode ser mais ignorada do falar e do agir nos pontos em questão. Pelo contrário: continua-se a falar e a agir como se esse consenso não tivesse sido obtido, às vezes até fala-se e age-se como se tais consensos traduzissem uma certa traição à pureza da fé confessional que se vive e que vale oficialmente. E se esta constatação parece ser verdade a nível oficial — hierárquico, valerá ainda mais para a globalidade do povo cristão (católico) no seu conjunto: esse consenso que já se obteve é não só desconhecido e ignorado, e portanto não é de modo algum uma realidade «recebida» (de «recepção»), mas também se pode dizer que, tendo em conta os factores que motivam mais profundamente esse desconhecimento e essa «não-recepção», não «poderiam» ser recebidos, se fossem verdadeiramente divulgados.

Falhas da hierarquia, no sentido de uma «falta de vontade» efectiva em dar em frente os passos que lhe competem, por um lado, e em fomentar as condições que permitam ao povo cristão vencer o círculo vicioso da incapacidade que justifica novas incapacidades? Mesmo que não falte alguma verdade a este juízo crítico, seria demasiado simplista colocar o problema fundamentalmente nesta perspectiva.

Claro que, se a tarefa ecuménica é fundamentalmente uma obrigação de fidelidade ao Espírito, muito mau sinal seria se, aqui como noutros pontos da vivência cristã, não se fosse capaz de reconhecer os erros e os pecados que se vão cometendo. E é também inegável que o facto de a maioria do povo cristão não ser verdadeiramente «sujeito» da sua fé (no que tal significa de capacidade de reflexão e amadurecimento da fé, de assumir pessoal e a todos os níveis da existência do Credo que se professa, de experiência da fé como progressivo caminho de plena libertação humana, de participação consciente e responsável a todos os níveis da vida eclesial e sua expressão prática, etc.) é, em grande parte, o resultado de uma vivência comunitária eclesial em que a divergência entre uma «elite» (hierarquia e teólogos) e «o povo» torna difícil, senão às vezes quase impossível, o caminho da renovação e da mudança, o sentido da «Igreja sempre a reformar» (uma palavra, aliás, assumida pelo Vaticano II no Decreto sobre o Ecumenismo e que exprime uma das mais profundas realidades da tarefa ecuménica). No entanto, se entre o progresso do diálogo

teológico e a realidade das relações entre as confissões não há uma relação directa e imediatamente consequente, isso deve-se a que a tarefa ecuménica não é simplesmente nem sobretudo uma pura questão de «verdade» (aqui, expressão teórica de doutrina comum) a descobrir em conjunto e em fidelidade ao Evangelho. Nos processos ecuménicos — e a maior consciência disto marcará a reflexão actual — outros factores se revelam como mais decisivos.

## 2. Que peso têm os «factores não-teológicos» (não-dogmáticos)?

O problema dos «factores não-teológicos» que obstam à união das Igrejas surgiu, ao que parece, tratado pela primeira vez num estudo preparatório da Segunda Conferência Mundial para a «Fé e Constituição» das Igrejas (movimento que, conjuntamente com o do «Cristianismo Prático», daria origem ao Conselho Ecuménico das Igrejas) em Edinburgo, em 1937, e encontrou expressão no documento final desta Conferência. Aí se refere que, além dos factores sócio-políticos e históricos, também a nacionalidade, a raça, a classe, a cultura e sobretudo a «inerte autosatisfação e autosuficiência» são impedimentos principais à união das Igrejas<sup>4</sup>. O tema voltaria a ser abordado na Conferência de Lund, em 1952 (Terceira Conferência de «Fé e Constituição»), que chamou a atenção para a necessidade de se ter em conta estes factores e os nomeou, concretamente em relação à dificuldade de mútua compreensão em questões de celebração da fé: diferentes línguas, usos, ritos, formas de oração e símbolos, os quais têm a sua origem na tradição cultural, na mentalidade, na camada de população predominante dificultam a compreensão da celebração litúrgica de outras Igrejas. E em trabalhos preparatórios da Quarta Conferência para a «Fé e Constituição», num estudo sobre institucionalismo, procura-se, já para além da celebração litúrgica, analisar as Igrejas empíricas na busca de detecção mais concreta destes chamados «factores não teológicos» e suas implicações no processo de aproximação entre as Igrejas. Neste contexto se nomeiam, por exemplo,

<sup>4</sup> Cfr. Heinz-Günther Stobbe, Konflikte um Identität. Eine Studie zur Bedeutung von Macht in interkonfessionellen Beziehungen und in ökumenischen Prozess, em: Peter Lengsfeld (ed.) Ökumenische Theologie. Ein Arbeitsbuch, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1980, 194 s. Para a problemática que aqui se refere são importantes os artigos introdutórios de Peter Lengsfeld no referido livro: «Ökumenische Theologie — herausgefordert. Eine programmatische Einführung», especialmente 35 ss.

questões como estrutura democrática ou hierárquica, burocracia, pertença a uma classe ou a uma raça, tradição cultural, poder, autoridade, liberdade, minorias, grupos marginais.

Na sequência da progressiva análise destes factores — e aqui é de referir, sobretudo, alguns estudos desenvolvidos no seio da Federação Luterana Mundial — dois pontos de vista vieram ao de cima na avaliação do significado exacto destes diversos factores. Por um lado, tomou-se consciência de que os chamados «factores não-teológicos» não devem ser encarados apenas como motivo de separação, mas que, além de traduzirem uma inevitável e positiva consequência da essência incarnatória do Cristianismo e da mensagem de salvação de que é portador, devem ser vistos também como eventuais possibilidades de nova aproximação. Por outro lado, pareceu mais adequado começar a falar-se de «factores não-dogmáticos» em vez de «factores não-teológicos», pretendendo-se assim precisar que o facto de não serem fenómenos de ordem estritamente doutrinal não significa, todavia, que sejam irrelevantes do ponto de vista teológico ou que sejam dados indiferentes à reflexão teológica e às exigências desta ordem à prática cristã.

A consciência destes factores e do papel que desempenham nos processos de aproximação ecuménica pode considerar-se, não obstante a ainda relativamente pouca reflexão de que foram objecto, um dos elementos fundamentais da actual problemática ecuménica e sua compreensão. Teologia e dogma, moral e práxis eclesial, vivência eclesial interna e estruturas eclesiais têm de ser vistos à luz dos referidos factores, isto é, têm de ser examinados na perspectiva da influência que tais factores, muitas vezes de ordem inconsciente, desempenham na prática, obstando-se assim a uma supervalorização do «puramente» dogmático na relação entre as Igrejas. Depois, trata-se de ter em conta que o próprio processo de aproximação e união entre as Igrejas se revela como um processo pluridimensional, com diversos níveis e dimensões, mas ao mesmo tempo com implicações mútuas dos diversos factores que entram em jogo. Neste contexto, será sobretudo importante tomar consciência de que estes factores jogam simultaneamente no processo de aproximação ecuménica, de modo que o avanço ou recuo num dado aspecto das relações interconfessionais não acontece sem implicações noutros pontos vitais das realidades eclesiais em concreto <sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Cfr. o já citado escrito de Peter Lengersfeld, onde se desenvolve a chamada «teoria da colusão», especialmente 43-49.

Todas estas considerações podem parecer algo abstractas face àquilo que habitualmente surge como «problemática ecuménica», reduzida predominantemente a uma questão de «verdade» ou, concomitantemente, de maior ou menor boa vontade. E de facto sê-lo-ia, se não houvesse capacidade, na reflexão teórica sobre ecumenismo ou no desenvolvimento prático das relações entre Igrejas, para nomear em concreto os factores que, num dado momento de diálogo entre confissões, são os obstáculos principais à sua aproximação. Trata-se, aqui, de facto de uma tarefa de análise que exige tanto de lucidez como de coragem para uma sincera autocrítica. Por exemplo, é preciso que as Igrejas se perguntem, em concreto, em que medida o seu tipo de estrutura eclesial é predominantemente procura de fidelidade evangélica ou antes consequência do peso histórico que arrastam consigo. É preciso também que a identidade confessional, que é o suporte do viver de cada cristão numa determinada Igreja e a expressão global da razão de ser própria dessa mesma Igreja, seja interrogada nos factores históricos, sociais, políticos, culturais, psicológicos e institucionais que a determinam, a condicionam e a relativizam. É necessário igualmente que as Igrejas se perguntem sobre o papel que dentro delas e nas relações entre si desempenha o facto do «poder», sem temerem, em atitude de autodefesa, as consequências críticas que de uma tal análise podem advir ou, muito menos, sem caírem na autosuficiência ilusória de pretenderem eliminar pura e simplesmente este fenómeno, como se ele não existisse em Igrejas cristãs e entre elas. É preciso ainda que, na consciência desta complexa problemática, revejam a sua estratégia ecuménica, isto é, as prioridades que põem, os conflitos que criam na resolução ou falta de resolução dos seus problemas internos, os objectivos a curto, a médio e a longo prazo que devem conduzir a um empenhamento sério na tarefa da unidade da Igreja.

### 3. Que unidade é possível e se deseja?

Embora nem sempre se tome consciência disso, a questão dos objectivos a atingir nos processos de aproximação entre as Igrejas é, na realidade, uma das dificuldades maiores com que a situação ecuménica actual se vem debatendo. Sem um certo consenso quanto à unidade que é obrigação de fidelidade ao Evangelho e que é possível tendo em conta o desenvolvimento histórico que o Cristianismo

assumiu, não se pode avançar segura e permanentemente no caminho da aproximação entre as Igrejas.

Em boa verdade, e tendo sobretudo em atenção o que atrás se escreveu sobre a complexidade dos factores que entram em jogo, não basta apenas clarificar os fins a atingir para que logo de imediato se ponha em acção os meios necessários a consegui-los. Por outro lado, olhando em retrospectiva o que neste aspecto resultou do Movimento Ecuménico, nomeadamente através do trabalho do Conselho Ecuménico das Igrejas, pode considerar-se extraordinário o avanço feito neste aspecto da realidade ecuménica. Basta atentar, por exemplo, no facto de que, quando se constituiu aquele Conselho, a fé em Jesus Cristo como Salvador era praticamente o único ponto verdadeiramente comum e indiscutível que justificava o início de um trabalho em comum por parte das diversas Igrejas e denominações que aderiram ao CEI. Sob influência da Igreja Ortodoxa, foi possível crescer a consciência de que a unidade requer formas visíveis de expressão, foi possível (na Assembleia Geral de Nova Delhi, 1961) delinear essa visibilidade como uma «união orgânica»<sup>6</sup>. E, na sequência de uma progressiva reflexão sobre os novos contextos em que a unidade da Igreja hoje se põe a nível mundial, conseguiu-se depois chegar (na Assembleia Geral de Nairobi, em 1975) à formulação do objectivo de uma Igreja una como «comunidade conciliar»<sup>7</sup>.

Este processo de clarificação, que aqui se esquematizou sumariamente na evolução dos trabalhos do Conselho Ecuménico das Igrejas, vale, em certa medida, para o conjunto das principais Igrejas cristãs. Hoje, e desde há uns anos a esta parte, estão sobretudo em debate três modelos da unidade da Igreja a atingir.

#### a) *A Comunidade Conciliar*

Na formulação de Nairobi, «A Igreja una deve ser entendida como uma comunidade conciliar de Igrejas locais, que por sua vez estão de facto unidas entre si. Dentro desta comunidade conciliar cada Igreja local, em sua comunhão com as demais, possui plena catholicidade,

<sup>6</sup> Willelm A. Visser't Hooft (ed), Neu-Delhi 1961, Dokumentarbericht über die Dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Stuttgart 2, 130.

<sup>7</sup> Cfr. quanto à concepção «comunidade conciliar» o meu artigo «A Igreja una como uma 'comunidade conciliar', em: Igreja e Missão 83-84 (Jan.-Abril 1977), 29-51.

confessa a mesma fé apostólica e reconhece por isso as outras Igrejas como membros da mesma Igreja de Cristo que são guiados pelo Espírito... Elas (as Igrejas) estão intimamente relacionadas entre si porque receberam o mesmo baptismo e celebram a mesma Ceia do Senhor; também reconhecem os membros e os ministérios das outras Igrejas. Elas são uma só coisa na sua tarefa comum de confessar o Evangelho de Cristo mediante o anúncio da Palavra e o seu serviço no mundo e diante do mundo. Com este fim esforça-se cada uma das Igrejas por manter as relações já iniciadas e por estabelecer novas relações com as suas Igrejas irmãs e por dar expressão a estas relações em encontros conciliares, sempre que o cumprimento da sua tarefa comum assim o exigir»<sup>8</sup>. O mesmo documento da última Assembleia Geral do CEI acentua, noutro passo, que «comunidade conciliar» pretende, para além dos pontos de fé comum, sublinhar um determinado aspecto da Igreja assim unida:»... em primeiro lugar, a unidade de Igrejas que estão separadas umas das outras pelo espaço, pela cultura e pelo tempo, uma unidade que se apresenta publicamente quando os representantes destas Igrejas individuais se reúnem para uma assembleia comum. Ela (a concepção de uma comunidade conciliar) designa, além disso, a qualidade de vida dentro de cada uma das Igrejas. E sublinha o facto de que verdadeira unidade não é monolítica, não dispensa os dons especiais que são dados a cada um dos membros da comunidade e a cada comunidade, antes os tem em conta e os fomenta»<sup>9</sup>.

Destas citações resultam claros alguns aspectos fundamentais que este modelo procura acentuar. Intenta-se, como se disse, precisar formas de «unidade visível»; tem-se em conta (a partir da própria experiência das Igrejas que constituem o CEI) que as Igrejas não estão apenas separadas por diferentes tradições teológicas, mas também e sobretudo por diversidades de história, cultura, contexto geográfico e político, e, numa avaliação positiva destes diferentes contextos locais, afirma-se que as Igrejas podem e devem manifestar a rica variedade de que são portadoras e desenvolver a sua própria individualidade, sem que a integridade da fé apostólica seja tocada; entende-se, pois, que a unidade dogmática no fundamental (compreensão comum da fé apostólica, ministério comum, celebração comum da Eucaristia...) é imprescindível; aponta-se, ao mesmo tempo, para uma

<sup>8</sup> Bericht aus Nairobi 1975, Frankfurt am Main 1976, 26.

<sup>9</sup> Ebd., 27.

determinada «estratégia», a qual consiste, sobretudo, na valoração da realidade local das Igrejas, no desenvolvimento de contactos a este nível e no aproveitamento consciente da comunhão, que já existe; e sublinha-se a urgência de uma apresentação pública dessa unidade, sobretudo através do fomento de formas conciliares. num crescendo de amplitude que deve ir do âmbito local ao regional e universal.

b) *A diversidade reconciliada*

Este modelo foi desenvolvido no seio da Federação Luterana Mundial e encontrou na Assembleia Geral da Daressalam a seguinte formulação: «É um caminho de encontro vivo, de experiência espiritual uns com os outros, de diálogo teológico e de mútua correcção, um caminho em que a respectiva particularidade do parceiro não se perde, mas sim se purifica, se transforma e se renova, e deste modo se torna visível e afirmável para o outro como legítima forma concreta do ser cristão e da fé cristã. As diversidades não são eliminadas. Também não são simplesmente conservadas e mantidas inalteráveis. Elas perdem antes o seu carácter separativo e são reconciliadas umas com as outras»<sup>10</sup>. Pretende-se uma «redefinição das confissões em diálogo», num processo que implica renovação e transformação das diversas identidades confessionais, mas que ao mesmo tempo as conserva na sua legitimidade e as deixa transparecer aos outros como autêntica forma de concretização da fé, do testemunho e da vida cristãos.

Como facilmente se reconhece, este programa, nascido da experiência dos diálogos bilaterais entre Confissões, acentua o valor próprio das vivências confessionais como tradução histórica concreta de uma mesma mensagem do Evangelho; entende como indispensáveis determinados actos de reconciliação que tocam no fundamental dessa mesma mensagem (reconhecimento do baptismo, comunhão eucarística, reconhecimento mútuo dos ministérios eclesiais, obrigação de um testemunho e serviço comuns, etc. seriam alguns desses actos de reconciliação), mas pela valoração positiva e pelo desejo de conservação das especificidades e das tradições confessionais, propõe que, tanto quanto possível, deve limitar-se ao mínimo uma união ou unificação estrutural e organizativa; neste aspecto, sobretudo, este modelo da «diversidade reconciliada», sem pretender excluir a

concepção da Igreja como uma «comunidade conciliar», procura, todavia, completá-la e corrigi-la.

c) *A reunião corporativa*

Num certo polo oposto encontra-se a concepção da «reunião corporativa», desenvolvida no campo católico. Introduzida na discussão pelo falecido bispo de Münster, Heinrich Tenhumberg, encontrou eco em alguns teólogos católicos, como o actual Cardeal de Munique, Joseph Ratzinger, e merece tanto mais atenção quanto foi a primeira tentativa, com algum carácter oficial, formulada dentro da Igreja Católica no pós-concílio para definir mais precisamente a unidade que se pretende<sup>11</sup>.

A proposta — surgida no contexto do diálogo católico-evangélico, tendo como perspectiva primordial a concretização de unidade eclesial a nível local (dióceses católicas e igrejas locais evangélicas) e não pretendendo ser um modelo acabado — esclarece que, na unidade a construir, não se trata de uma «recatolicização no sentido da conversão» (a Roma) nem de um «nivelamento das especificidades de cada confissão», e salienta a necessidade de reconhecer o facto de que «formas de vida eclesial, que cresceram ao longo dos séculos e se revelaram como frutuozas, são abençoadas por Deus»<sup>12</sup>.

Reunião corporativa indica, por outro lado, uma «união orgânica» que exige completa comunhão eucarística e assim uma resposta comum à questão do ministério apostólico e do poder apostólico; supõe, por isso, um mútuo reconhecimento dos ministérios existentes em ambas as Igrejas; pressupõe que ambas as partes cheguem a consenso sobre a fé apostólica e as afirmações dos concílios da Igreja antiga. Uma «união orgânica» que, todavia, não implica uma completa e total obrigatoriedade em todos os aspectos da realidade doutrinal — institucional de cada confissão, tal qual ela se veio a concretizar.

<sup>11</sup> De facto, o Concílio Vaticano II, não obstante toda a sua abertura à tarefa ecuménica e apesar de deixar claro, em diversos aspectos, que o caminho da unidade da Igreja não era mais o de um «retorno a Roma», não clarificou (melhor, não pôde clarificar) qual a imagem que a Igreja Católica faz da futura Igreja una.

<sup>12</sup> Heinrich Tenhumberg, *Kirchliche Union, Utopie oder Möglichkeit?*, em KNA — Ökumenische Information Nr. 24 de 12.6.74, 6.

<sup>10</sup> Daressalam 1977. Offizieller Bericht, Genf 1977, 205.

Neste aspecto, Heinrich Tenhumberg admite que desenvolvimentos posteriores (aos concílios da Igreja antiga) do dogma na Igreja Católica não tenham necessariamente de ser considerados como afirmações de fé que (pelo menos em parte) no seu desenvolvimento concreto devam ser consideradas como incondicionalmente obrigatórias para todos. Em concreto, e relativamente à questão do primado: «Eu vejo uma possibilidade de solução — escreve Tenhumberg: o lado evangélico reconheceria a permanência do ministério de Pedro, mas determinadas formas do exercício concreto do primado de Jurisdição ilimitado permaneceriam limitadas ao âmbito da Igreja católica romana»<sup>13</sup>. Num outro ponto, a questão do reconhecimento mútuo dos ministérios, o falecido bispo de Münster, partindo do consenso teológico já obtido, sugeria como «desejável possibilidade» a realização de uma celebração eucarística de reconciliação, que selasse a união orgânica e que concretizasse o mútuo reconhecimento, a aceitação e a integração dos ministérios.

Como é evidente, esta proposta traduz, do ponto de vista católico, uma abertura que no Concílio ainda não foi possível expressar. Todavia, apesar de pontos comuns, nomeadamente a linguagem da «reconciliação», o modelo da «reunião corporativa» traduz uma forma social de vivência eclesial que vai muito mais além das exigências que uma «diversidade reconciliada» sugerem.

Naturalmente, decorrem das três concepções aqui resumidamente descritas a percepção de que cresce o consenso quanto às características comuns fundamentais que se entende dever concretizar na futura configuração unida da Cristandade. Poderíamos sintetizá-los na obrigatoriedade de traduzir a fé comum em determinadas formas visíveis, na consideração positiva das tradições confessionais e regionais (reconhecendo-se assim o princípio da unidade na diversidade), na necessidade de uma correspondência entre o consenso na verdade e a configuração social da vida das Igrejas, na ultrapassagem das actuais separações a ponto de serem possíveis a completa comunhão eucarística e o serviço comum no mundo. Todavia, a validade deste consenso não pode iludir-nos sobre as divergências existentes quanto ao objectivo último de uma Cristandade unida, quanto à forma concreta de o realizar, quanto aos limites que o enraizamento confessional põe a perspectivas aparentemente comuns, quanto ao nível de exigência que o caminho da mudança hoje pede a cada Igreja. De

<sup>13</sup> Ebd., pág. 8.

facto, o que em última análise está em causa é a capacidade de as Igrejas e os cristãos dentro delas se assumirem num processo longo e doloroso de mudança de identidade (confessional) na busca de uma nova identidade, mais rica e mais fiel ao Evangelho. Mas isto exige que a tarefa ecuménica — o ecumenismo — assuma nas suas vidas uma nova consciência.

### 5. O que é ecumenismo?

Chegados a este ponto, e para concluir, importa sublinhar algumas notas que parece deverem caracterizar uma actual e preocupada consciência ecuménica, na certeza de que o futuro do Cristianismo e a sua credibilidade efectiva dependerão cada vez mais da possibilidade de, em testemunho comum, serem ultrapassados os atrofiamentos que o confessionalismo autosuficiente arrasta consigo. Notas que nos parecem traduzir algo de fundamental na percepção da própria tarefa ecuménica, valendo por isso mesmo para além daqueles situações eclesiais em que a problemática da divisão dos cristãos possa oferecer aspectos mais palpáveis.

a) *Unidade da Igreja é dom e tarefa.* Tal significa, nomeadamente, que ela é fruto do Espírito, mas também resultado da fidelidade humana. Ou, se quisermos, ela deve ser tanto mais fruto da fidelidade humana precisamente porque é um dom primordial do Espírito. Entra-se assim num campo em que não pode haver lugar para a inércia, a inconsciência, as falsas desculpas, sem que tal não se traduza em autêntica infidelidade. Os passos que, de facto, podem ser dados têm de se traduzir em actos concretos e significativos, demonstradores da correspondência humana aos apelos e às exigências do Espírito. E o que outrora se concretizou na fidelidade de alguns «pioneiros» tem hoje de se expressar, dado o caminho já percorrido, nos sinais e nas decisões de grupos maiores e de Igrejas no seu conjunto.

b) *Ecumenismo é, fundamentalmente, «reforma» das Igrejas na permanente busca de maior fidelidade ao Evangelho.* Por isso mesmo, a tarefa ecuménica não representa primariamente o campo das «relações exteriores» de uma Igreja com outra ou outras, mas sinaliza todo um conjunto de exigências que se referem à vida interna de cada Igreja. Reforma que passa, basilarmente, pela capacidade de descobrir fora do seu próprio meio ambiental os valores de vivência

cristã que nos interrogam na nossa autosuficiência e no nosso exclusivismo. Reforma que envolve, ao mesmo tempo, a capacidade de analisar criticamente os pressupostos indiscutíveis em que assentam aspectos do nosso viver confessional e suas expressões. Reforma que implica a disponibilidade para rever o fundamento evangélico de evidências que trazemos connosco e para nos abirmos às mudanças necessárias, e porventura dolorosas, que resultam das exigências do Evangelho.

c) *Ecumenismo é entrada num processo de mudança de identidade em busca de uma nova identidade cristã comum.*

Se as Igrejas cristãs se constituíram historicamente na sua separação em progressiva oposição umas às outras, fazendo dessa oposição um elemento decisivo da sua identidade, a tarefa ecuménica, na fidelidade ao Espírito e numa perspectiva de reforma, pode ser caracterizada como um processo de mudança de identidade em busca de uma identidade cristã comum. «Mudança de identidade» não significa apenas o deixar fixações particulares e estreitas, o abandonar atitudes de absolutização, a busca de um clima amigável nas relações entre os cristãos e as Igrejas. Trata-se de uma mudança profunda, que não acontece sem reformas nas e entre as Igrejas, mas sobretudo que não sucede sem o sacrifício e o risco próprios da mudança. E porque aqui estão em jogo não apenas questões dogmáticas em sentido estrito, mas todo um conjunto de factores sociais, culturais, psicológicos e históricos, ninguém pode prever de antemão o alcance que, em concreto, essas exigências de mudanças vão atingir, as repercussões de âmbito pessoal e comunitário que elas trazem consigo.

Como qualquer processo de mudança, estamos diante de um caminho que será necessariamente longo e não completamente controlável, embora possa e deva ser percorrido de forma mais objectiva e firme do que até aqui. Ecumenismo será, assim, preparar e capacitar permanentemente para este processo de mudança e de busca de uma nova identidade. Preparar e capacitar sobretudo para a experiência espiritual profundamente cristã do grão de trigo que vai à terra e morre para dar mais fruto<sup>14</sup>. Por isso mesmo, o ecumenismo é uma reali-

<sup>14</sup> «União orgânica, na qual denominações separadas formam uma única corporação, é uma espécie de morte que ameaça a identidade denominacional dos seus membros, mas é um morrer para receber mais vida»:

dade com uma dimensão profundamente espiritual, na consciência de que sem reconhecimento do pecado e da culpa, sem conversão, sem perdão mútuo, sem persistente sempre começar de novo não é possível que aconteça mudança de identidade verdadeiramente humana e cristã.

Donde voltamos de novo à verdade fundamental do dom do Espírito que exige fidelidade humana: «... A aproximação ecuménica entre as Igrejas atingiu uma fase crítica, na medida em que agora tem de se decidir qual a importância que se concede à permanência imutável das Igrejas confessionais separadas até aqui. Importa assegurar esta permanência ou — com todos os riscos para a autocompreensão vigente até agora, mas com todas as chances para o efectivo ecumenismo — dar prioridade a uma aproximação ecuménica que transforme este estado de coisas? Trata-se de bem mais do que apenas uma angústia de identidade que abala os aparelhos eclesiais, a qual só pode ser abertamente suportada e ultrapassada pela coragem da fé. A questão decisiva que se põe numa situação de tal modo complicada e determinada por muitos factores deverá ser por isso esta: se as Igrejas estão dispostas ou não a exigir de si mesmas e dos seus membros em tempo previsível esta coragem da fé — e não apenas a até agora pregada esperança contra toda a esperança — na confiança da condução pelo Espírito de Deus»<sup>15</sup>.

**JOSÉ EDUARDO BORGES DE PINHO**

Professor da Faculdade de Teologia da U. C. P.

esta a experiência de denominações que já fizeram a união e que deixaram expresso o seu testemunho no documento final de Nairobi: Bericht aus Nairobi 1975, 30.

<sup>15</sup> Peter Lengersfeld, *o. c.*, 28.