

Teologia ecuménica: Questões e tarefas de ordem metodológica e hermenêutica

JOSÉ EDUARDO BORGES DE PINHO

Faculdade de Teologia (UCP), Lisboa

Ao reflectir-se aqui sobre “teologia ecuménica” não se está a pensar propriamente numa disciplina teológica bem delimitada, que se coloque em paralelo com outras disciplinas teológicas tradicionais no currículo académico do ensino da teologia. Não que não faça sentido colocar a questão da existência de uma disciplina específica de teologia ecuménica¹. Mas abordar o tema predominantemente sob esse prisma e fazê-lo concretamente em Portugal, país onde o ecumenismo parece, a muitos, estar longe das prioridades eclesiais e teológicas, significaria correr o risco de algum

¹ Por exemplo, Peter Neuner, admitindo embora como justificada e necessária a consideração de uma teologia ecuménica como dimensão que atravessa toda a teologia, pergunta se não se corre aqui também o risco de uma situação difusa, em que ninguém (nenhuma disciplina) se sente responsável pelo estudo destas questões. Com a consequência de o ecumenismo aparecer abordado ocasionalmente em diversos contextos, mas nunca ser tematizado como tal e na sua globalidade, de modo a ter-se uma visão panorâmica fundamentada sobre a situação do ecumenismo contemporâneo: P. NEUNER, *Teologia Ecumenica*, Brescia 2000, 5. Cf. ainda, para uma análise mais ampla de toda esta questão, P. LENGSELD; H.-G. STOBBE, *Ökumenische Theologie im theologischen Studium*, in P. LENGSELD (ed.), *Ökumenische Theologie. Ein Arbeitsbuch*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1980, 379-388; G. CERETI, *Il insegnamento dell'ecumenismo*, in *Studi Ecumenici* 14 (1996) 527-544; J. BROSEDER, *Societas Oecumenica. "L'insegnamento dell'ecumenismo". Riflessioni dopo una seduta di lavoro a Utrecht/Driebergen nel 1994*, in *Studi Ecumenici* 17 (1999) 645-648; G. THILS, *La "Théologie Oecuménique". Notion – formes – démarches*, Louvain 1960.

equivoco: para além de poder aparecer como reivindicação de um espaço no quadro habitual da reflexão teológica, haveria o risco de desviar a atenção para aspectos que são relativos face ao essencial. E o essencial passa por saber em que medida a perspectiva ecuménica envolve determinados elementos metodológicos e hermenêuticos na sua forma específica de reflectir, que consequências isso tem e que frutos podem resultar do olhar ecuménico para a reflexão teológica em geral, que importância lhe deve ser reconhecida no modo de fazer teologia no actual contexto eclesial.

O presente texto coloca-se, pois, numa consideração da dimensão ecuménica como modo de reflectir que, enquadrado embora basicamente numa metodologia sistemática – com a diversidade de métodos próprios desta área, mas com elementos de ordem hermenêutica, metodológica e espiritual específicos –, deve estar presente em todo o trabalho teológico e se concentra de modo particular também em determinadas questões temáticas. Como de resto – e a observação, embora óbvia, não é redundante – esta reflexão acontece a partir de um posicionamento confessional católico, o que lembra um dado elementar em toda e qualquer tentativa de abordagem das questões ecuménicas: não há uma teologia ecuménica à margem do enraizamento confessional em que o teólogo existencialmente se situa.

Após uma breve análise de formas de relacionamento e de discussão interconfessionais que precederam o que hoje designamos por “teologia ecuménica”, trata-se, num segundo momento, de apontar algumas das principais características de mentalidade (de atitude espiritual) e de metodologia que a identificam como tal. Daí decorre – terceiro ponto – uma reflexão específica sobre a teologia ecuménica como hermenêutica da unidade na diversidade. Enquanto caso singular de concretização de uma teologia ecuménica e, simultaneamente, como lugar de verificação das suas dificuldades em termos metodológicos e hermenêuticos aborda-se, de seguida, a tarefa da recepção dos resultados do diálogo teológico. Daqui decorre – a concluir – a análise da questão nuclear do objectivo da unidade a realizar.

Da perspectiva polémica-apologética à atitude ecuménica

Uma compreensão mais profunda e ampla dos pressupostos hermenêuticos e de metodologia de uma teologia ecuménica exige que se recorde,

ainda que muito sumariamente, nas suas expressões típicas fundamentais a história da relação entre as confissões cristãs antes do Concílio Vaticano II². Só à luz da memória das principais formas históricas de relacionamento interconfessional após as rupturas, em particular na sequência da reforma protestante, é possível compreender em todo o seu alcance o que significa a atitude ecuménica pós-conciliar no seio da Igreja católica romana. Aliás, ao falar-se aqui de formas históricas, não se está simplesmente a referir estádios sequenciais em termos de evolução no tempo (ainda que aqui se trate, fundamentalmente, de uma descrição diacrónica), mas assinalam-se, antes, modos de encontro e de discussão confessional que têm significado também para hoje: nuns casos e face a sempre possíveis retrocessos, como lembrança e indicativo de caminhos que não se devem seguir; noutros casos, como elementos que, de um modo ou de outro, integram os esforços multifacetados de uma teologia ecuménica.

A polémica

A primeira expressão que emergiu naturalmente na sequência das rupturas confessionais e que existiu, acompanhando praticamente desde Trento - no que ao Ocidente se refere - o relacionamento católico-protestante, foi a mentalidade e a atitude de polémica, que conheceu um certo apogeu, em termos teológico-sistemáticos e na sua vertente especificamente apologética, nos fins do século XIX e princípios do século XX. Como modo de considerar o relacionamento entre as confissões a polémica caracterizava-se (caracteriza-se) pela convicção de que se estava na posse exclusiva da verdade, pela demonstração de que o adversário estava no erro, era um hereje e punha assim em risco a sua salvação, pelo que era fundamental libertá-lo da fé errada que vivia e reconduzi-lo à verdadeira Igreja.

Como método de discussão confessional, a polémica tendia a partir exclusivamente do quadro de pensamento da própria Igreja e a singularizar, isolando-as do seu contexto, as questões de divergência. Embora, em última instância, se tivesse em vista alguma compreensão do adversário e

² Sigo aqui de perto o estudo de J. BROSEDER, *Ökumenische Theologie. Geschichte – Probleme*, München 1967, de modo particular 11-110. Cf. ainda P. LENGSELD; H.-G. STOBBE, *Ökumenische Theologie*, 384 s. Tem interesse, neste contexto, recordar um pequeno escrito de W. Kasper, datado do fim dos anos 60: W. KASPER, *O diálogo com a teologia protestante*, in *Concilium* 1, n.º 4 (1969) 109-128.

uma eventual possibilidade de um futuro entendimento com ele, naturalmente que tanto o ponto de partida como a metodologia seguida não permitiam atingir esse objectivo.

A atitude irénica

Uma maneira de pensar e agir completamente diferente no modo de olhar para as questões da divisão cristã concretizou-se (concretiza-se) na “atitude irénica” e nas assim designadas “teologias da união”, que aqui e acolá surgiram no contexto europeu sobretudo no século XVII, após a Paz de Vestefália (1648). Foi levada à prática por teólogos que se esforçavam pela reconciliação e pela paz entre as Igrejas e, assim, propunham - apelando, sobretudo, ao regresso às fontes da Escritura e da Tradição normativa dos primeiros séculos, mas também acentuando como prioritários os valores da vivência individual da fé e do compromisso prático do amor cristão - programas concretos de reunião entre cristãos. O seu objectivo era superar a divisão das Igrejas, relativizando as realidades confessionais existentes ou passando mesmo por cima delas. Buscavam o fundamento da união entre os cristãos à margem das pretensões confessionais de posse exclusiva da verdade e apontavam, assim, para a busca de realização de uma “Igreja universal” (a unidade da Igreja desejada) para além dessas realidades confessionais. Alguns círculos humanistas no tempo da Reforma, directa ou indirectamente influenciados por Erasmo de Roterdão, o teólogo luterano Georg Calixt (1586-1656), os espiritualistas místicos, ou seja, teólogos que espiritualizaram radicalmente o conceito de Igreja e acreditavam, assim, criar espaço para todas as confissões e estabelecer a unidade, N. L. von Zinendorf (1700-1760), com a sua acentuação da adesão dos corações crentes, são alguns dos exemplos desta atitude irénica em termos históricos. É óbvio que, apesar da intenção positiva e de algumas intuições que se têm de valorizar ecumenicamente, havia (há) uma desvalorização das realidades confessionais existentes que, realisticamente, não podia ter futuro.

Simbólica

Precisamente a consciência de que não se podia ignorar essas realidades confessionais conduziu a um terceiro modo de abordagem da relação in-

terconfessional – a Simbólica, característica do século XIX. Nela procura-se analisar e valorizar teologicamente os símbolos, as confissões de fé fixadas oficialmente na história do Cristianismo e, assim, sobretudo os documentos doutrinários que se originaram dentro das diversas confissões cristãs desde o século XVI como expressões das diferenças de fé e de doutrina existentes entre cristãos. A Simbólica pretende, pois, a captação, apresentação e comparação da doutrina das diversas Igrejas para ter uma imagem e um conceito exactos delas.

Essa concentração nos aspectos doutrinários das diversas Igrejas originou estudos de um modo puramente comparativo (comparação entre doutrinas) ou, como foi o caso de Johan Adam Möhler³, concretizou-se numa perspectiva mais normativa: a partir do campo da própria Igreja católica romana tenta-se formular critérios para um juízo sobre a doutrina das outras Igrejas. No centro deste tipo de reflexão teológica está, em concreto, a tentativa de mostrar a dependência orgânica das diferenças doutrinárias específicas, pondo-se em relevo aquilo que constitui a ideia fundamental do “Catolicismo” e do “Protestantismo”, para que seja possível, a partir daí, encontrar caminhos de entendimento mútuo e chegar à reunião na mesma fé. Há, assim, nesta Simbólica normativa de raiz católica um objectivo último de unidade cristã, ou seja, a esperança de uma fusão das diversas confissões na Igreja católica romana como única verdadeira Igreja de Cristo, síntese desde sempre existente de todas as oposições e antagonismos. Mas considera-se que isso só pode acontecer através da nítida apresentação e clarificação dos antagonismos que persistem, vistos como uma compreensão diferente de algo fundamental comum.

Como se percebe e apesar de alguma validade indiscutível deste modo de proceder, uma metodologia que procura estruturalmente salientar as diferenças é, em última instância, um caminho frágil e contraditório numa busca autêntica e profunda da unidade, busca essa que reconhece e valoriza, mas pretende ao mesmo tempo superar e integrar as diferenças existentes. Por outro lado e sobretudo, a análise das confissões de fé (símbolos) não chega para uma compreensão completa de uma comunidade eclesial, com a sua história e as diversas dimensões de vida que a constituem.

³ Cf. J. A. MÖHLER, *Simbólica, o exposición de las diferencias dogmáticas de católicos y protestantes según públicas profesiones de fe*. Edição, introdução e notas de Pedro Rodríguez e de José R. Villar, Madrid 2000.

Confessionologia

Surgiu assim com naturalidade a Confessionologia, que procura uma descrição o mais possível completa da realidade das outras Igrejas. Não basta conhecer as doutrinas, mas é necessário incluir nesse estudo a sua origem histórica e a evolução havida, o culto, a organização eclesial, a espiritualidade, os costumes, etc. Procurando investigar o âmbito global da vida de uma Igreja, tenta analisar os elementos que justificaram o seu aparecimento, o modo como se desenvolveu na história e as expressões de identidade específica que revela no presente. Tal como a Simbólica, também a Confessionologia se concretizou, conforme os autores, numa via puramente histórico-descritiva e numa orientação mais dogmático-normativa (procurando-se, neste último caso, não apenas a descrição, mas também a avaliação da realidade confessional em estudo). Na riqueza dos elementos que traz para o indispensável conhecimento da vida das confissões cristãs existentes, a Confessionologia faz parte de uma teologia ecuménica⁴: oferece uma compreensão histórica da diferenciação da cristandade tal como existe no presente; ajuda a descobrir e a aprofundar os elementos da identidade de cada realidade confessional; põe em relevo riquezas e limites que cada confissão traz consigo.

Teologia da Controvérsia

A progressiva tomada de consciência da realidade específica de cada confissão cristã e das questões de divergência confessional, estimulada pelos impulsos do Movimento Ecuménico, conduziram à chamada “teologia da controvérsia”, entendendo-se por tal o objectivo programático que determinou o encontro entre católicos e protestantes sobretudo desde os anos 30 até ao Vaticano II. Teologia da controvérsia pergunta pela divergência teológica concreta e sua razão de ser, tomando a sério os problemas existentes na separação que aconteceu e que ainda se mantém. Não se trata de uma atitude polémica, como o nome poderia sugerir, mas é uma procura verdadeira e honesta de compreensão das razões doutrinárias de separação e da sua discussão teológica em ordem a um possível reencontro.

⁴ Cf., como exemplos de “Confessionologia”, as seguintes obras: K. ALGERMISSEN, *Konfessionskunde. Achte Auflage, neu bearbeitet von Heinrich Fries, Wilhelm de Vries, Erwin Iserloh, Laurentius Klein, Kurt Keinath*, Paderborn 1966; JOHANN-ADAM-MÖHLER-INSTITUT (ed.), *Kleine Konfessionskunde*, Paderborn 1996.

A “teologia da controvérsia” estimulou o debate teológico e foi um enriquecimento para a teologia católica, pela maior atenção que obrigou a dar à Escritura, pela exigência que trouxe de se olhar para a totalidade da Tradição, pela necessidade que mostrou de se atender mais conscientemente à complexidade do caminhar da Igreja na história. Nesse sentido seria uma afirmação demasiado simples dizer-se que a “teologia da controvérsia” acabou, para ser substituída pelo diálogo ecuménico. Mas, de facto, tendo como perspectiva dominante a pergunta por “aquilo que nos separa”, não tem aquele horizonte amplo indispensável para ser uma hermenêutica e uma metodologia adequadas no sentido de impulsionar decisivamente os caminhos em ordem à unidade da Igreja. Feita com um carácter dialogal, o objectivo de uma “teologia da controvérsia” continua a ter, no entanto, o seu lugar numa teologia ecuménica⁵.

Pressupostos e características fundamentais de uma teologia ecuménica

À luz dos elementos históricos sumariamente descritos, é possível assinalar, então, alguns dos principais pressupostos e características de uma teologia ecuménica.

A percepção da tarefa ecuménica como fruto da acção do Espírito

Um elemento fundamental na origem, na autocompreensão e na metodologia de uma teologia ecuménica tem a ver com o reconhecimento de que o Movimento Ecuménico constitui uma interpelação irrecusável à consciência cristã. Em termos de identidade e consciência católicas verificou-se aqui, com o Concílio Vaticano II, um verdadeiro salto qualitativo na visão da diversidade confessional existente⁶. Tratou-se mesmo de uma transformação radical no modo de ver os esforços ecuménicos nascidos no seio do

⁵ Cf. H. FRIES, *Stellenwert der kontroverstheologischen Fragen in der Ökumene heute*, in ID., *Ökumene statt Konfessionen? Das Ringen der Kirche um Einheit*, Frankfurt am Main 1977, 104-136.

⁶ Cf., a título ilustrativo, J.E. VERCRUYSE, *Introducción a la teología ecuménica*, Estella (Navarra) 1993, 77 ss; J. FAMERÉE, *Pour l'œcuménisme. Évolution de l'Église catholique depuis Vatican II*, in *Revue Théologique de Louvain* 27 (1996) 47-77; W. KASPER, *L'engagement œcuménique de l'Église catholique*, in *La Documentation Catholique* 2270 (2002) 484-491.

protestantismo, acolhidos agora, depois de tempos de negação e de suspeita, nos seus elementos positivos em ordem a fomentar caminhos de unidade. Paradigmático nesse sentido é o reconhecimento, logo no nº 1 do Decreto *Unitatis Redintegratio*, de que o Movimento Ecuménico constitui um sinal da acção do Espírito que interpela a Igreja na história do nosso tempo⁷.

Naturalmente que diversos aspectos integram esta leitura crente dos “sinais dos tempos”, a exigir resposta de fidelidade por parte das Igrejas. Por um lado, valoriza-se a realidade cristã existente nas outras confissões cristãs, percebendo que nelas estão contidas interpelações em ordem a uma vivência cristã mais plena⁸. Por outro lado, compreende-se mais profundamente que a divisão confessional separadora contradiz o único Evangelho e representa infidelidade por parte dos cristãos. Ao mesmo tempo, vem ao de cima a percepção de que todo o labor ecuménico, em qualquer âmbito em que aconteça – desde o nível existencial à colaboração prática e à reflexão teológica – é trabalho de fidelidade à acção criativa, inovadora do Espírito. Teologia ecuménica é, assim, teologia radicalmente aberta à acção do Espírito, capaz de pensar o presente sob o horizonte do futuro da história de Deus connosco. Sabe que a questão da verdade é uma questão crucial, mas tem bem presente que o único e definitivo garante de que seremos fiéis no testemunho constante da verdade do Evangelho ao longo dos tempos é a acção do Espírito, que suscita e suporta a nossa resposta crente⁹.

A consciência da comunhão que já existe

A teologia ecuménica caracteriza-se por ser busca de diálogo a partir da redescoberta, experienciável em múltiplas formas de aproximação e expressões de vida, de que “é mais aquilo que nos une do que aquilo que nos separa”¹⁰. Ela processa-se, assim, numa atitude e numa metodologia dialógicas,

⁷ Como é sabido, alude-se aqui discretamente à base doutrinal acolhida pelo Conselho Ecuménico das Igrejas.

⁸ Cf. W. KASPER, *L'engagement œcuménique*, 484 ss. Cf. ainda, neste contexto, as interessantes reflexões de Y. CONGAR, *Wesenseigenschaften der Kirche. II. Die Abspaltungen von der Einheit*, in J. FEINER; M. LÖHRER (ed.), *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, IV/1, Zürich-Köln 1972, 452-457.

⁹ Cf. J. E. BORGES DE PINHO, *A recepção como realidade eclesial e tarefa ecuménica*, Lisboa 1994, 231-238; ID., *O Espírito Santo e os caminhos para a unidade*, in H. de NORONHA GALVÃO e outros, *O Espírito que dá a vida (17 a 21 de Fevereiro de 1992)*, *Semanas de Estudos Teológicos da Universidade Católica Portuguesa – Faculdade de Teologia*, Lisboa 1992, 199-207; K. RAISER, *Ökumene im Übergang. Paradigmenwechsel in der ökumenischen Bewegung?*, München 1989, 121 s. e 176.

¹⁰ Cf. para mais desenvolvimentos, J.E. BORGES DE PINHO, *A recepção*, 208-214.

tornadas possíveis e estimuladas pela convicção de que a comunhão que já existe constitui uma base mais profunda e uma realidade mais determinante do que todos os motivos de separação que ainda persistem. Também aqui dois textos conciliares são de importância crucial, ao enumerarem os elementos de santificação e de verdade que tecem, de forma diferenciada embora, essa realidade comum que atravessa a experiência cristã vivida em diversas Igrejas e Comunidades eclesiais: a Palavra de Deus escrita; a fé em Deus Pai e em Jesus Cristo; a vida da graça; a fé, a esperança e a caridade e outros dons interiores do Espírito Santo; o batismo e outros sacramentos, designadamente a eucaristia; nalguns casos, o episcopado e, mesmo, a devoção à Virgem Mãe de Deus¹¹.

A consciência desta realidade comum obriga a uma profunda transformação no modo de abordar as questões de divergência, que, por mais diferentes e separadoras que sejam ou pareçam ser, estão de alguma forma englobadas nessa experiência e visão comuns. Adquire-se assim um horizonte novo de compreensão e de diálogo que permite e potencia um novo olhar para as diferenças que persistem, novo olhar esse suportado e fomentado pelo amor cristão¹².

A capacidade de perceber o outro na sua diferença

Esta valorização do que é comum não diminui a importância da percepção do outro na sua diferença: desde as razões das separações à evolução histórica e à sua realidade presente; desde a doutrina à celebração da fé e ao modo como se procura viver o testemunho cristão no mundo. A teologia ecuménica (como o ecumenismo em geral) não assenta numa simples mentalidade “irénica” (de acordo a qualquer preço), mas no esforço de conhecimento verdadeiro das outras Igrejas, de compreensão o mais profunda e adequada possível da realidade do outro na sua diferença¹³, superando a tendência a ver e compreender as outras confissões apenas com a medida e os critérios da nossa própria experiência.

Trata-se de desenvolver uma atitude de fina sensibilidade, capaz não só de perceber melhor os pesos da história, as consequências da divisão, os ele-

¹¹ Cf. *Lumen gentium*, nº 15 e *Unitatis redintegratio*, nº 3.

¹² Cf. J.E. VERCRUYSE, *Introducción*, 148 ss; L. ULLRICH, *Differenzierter Konsens und Komplementarität. Mögliche Wege zur Einheit in der Verschiedenheit*, in H. WAGNER (ed.), *Einheit – aber wie? Zur Tragfähigkeit der ökumenischen Formel vom “differenzierten Konsens”*, Freiburg-Basel-Wien 2000, 134 s.

¹³ Cf. J.E. BORGES DE PINHO, *A recepção*, 219-223.

mentos parciais e unilaterais das identidades construídas no confronto, mas também a riqueza presente na vida dos outros, os seus valores específicos, os modos diferentes de exprimir uma identidade cristã básica comum. Por isso mesmo, a teologia ecuménica não se pode limitar apenas ao nível de uma reflexão teórica de princípios, mas tem de seguir igualmente uma metodologia histórico-fenomenológica, que faça ressaltar o mais fielmente possível a realidade do outro pela leitura da vida de cada comunidade eclesial em toda a sua complexidade.

A capacidade de autocrítica sob o horizonte da conversão das Igrejas

A percepção autêntica do outro na sua diferença pressupõe, simultaneamente, uma capacidade de autocrítica relativamente ao próprio posicionamento confessional. Teologia ecuménica – já se sublinhou isso – pratica-se sempre a partir de uma convicção e de uma identidade confessional próprias, mas é estruturalmente desafiada a confrontar-se com a realidade do outro para aprofundar e amadurecer as razões da sua própria identidade e, ao mesmo tempo, para questionar os limites e aspectos parciais que também a envolvem. Uma hermenêutica da unidade não pode acontecer, pois, sem um momento crítico e autocrítico, deve estar mentalmente disponível para colocar os pontos de divergência e a própria convicção de verdade dentro do horizonte da Verdade mais ampla e profunda que a todos interpela.

Há aqui inevitavelmente uma tensão – justificada pela busca de fidelidade ao Evangelho – que a teologia ecuménica tem de saber manter: o seu trabalho move-se na tensão entre a normal e indispensável ligação à própria tradição confessional e a abertura aos valores e às interpelações contidas na experiência confessional das outras Igrejas e Comunidades eclesiais. É uma tensão que nem sempre é facilmente compreendida dentro da própria comunidade eclesial. Mas a identidade e missão de uma teologia ecuménica passa decisivamente pela tarefa de ajudar as Igrejas a operarem aquela “viragem copernicana” (Edmund Schlink) que as faz deixarem de olhar sobretudo para si mesmas e saberem concentrar o seu olhar no acolhimento incondicional do Mistério de Deus definitivamente revelado em Jesus Cristo¹⁴, com

¹⁴ Cf. GARIJO-GUEMBE, M., *Il metodo ecumenico*, in *Studi Ecumenici* 14 (1996) 556; M. HAUDEL, *Neue Impulse für eine ökumenische Hermeneutik. Die theologischen Bemühungen des ökumenischen Nachwuchses*, in *Una*

tudo o que tal implica de disponibilidade para a indispensável conversão¹⁵. Desse modo, a teologia ecuménica integra-se dentro de uma atitude que acolhe e valoriza o ecumenismo espiritual como “alma” do Movimento Ecuménico, sabendo que no ecumenismo está em causa a conversão pessoal e eclesial, um processo de transformação quotidiana das mentalidades e das estruturas, uma disponibilidade para aquela “*perennis reformatio*” que o Evangelho pede aos crentes e às Igrejas¹⁶.

Uma tarefa hermenêutica criativa

Neste horizonte de mudança e conversão, a teologia ecuménica sabe-se interpelada a um trabalho criativo, aliás em correspondência básica ao que a própria tarefa ecuménica representa e exige: a busca de novos caminhos de encontro e relação, de novas formas de percepção daquilo que cada confissão acentua ou procura viver, sempre dentro de uma atitude de abertura à mais autêntica e mais plena catolicidade¹⁷. Em termos prático-existenciais, e como a história o demonstra, o ecumenismo nasceu e só se tornou possível como fruto da vivência e da clarividência profética de homens e mulheres que, interpelados pelo único Evangelho, perceberam a contradição que as divisões significavam e procuraram corajosa e criativamente ajudar a superá-las.

Do mesmo modo, em termos de reflexão teológica num espírito ecuménico, a busca de consenso doutrinal através da superação das divergências tradicionais só pode acontecer, hoje, mediante o esforço de se encontrar uma linguagem criativa e inovadora, uma nova linguagem comum, traduzida em maneiras de expressar que, sem traírem a verdade fundamental da fé, possam representar uma adequada percepção do que estava (ou está ainda) em jogo nos motivos de rejeição doutrinal e, simultaneamente, possam significar uma autêntica actualização da mesma fé no

Sancta 52 (1997) 56; K. RAISER, *Ökumene im Übergang*, 31; H.J. SPITAL, *Wo stehen wir heute in der katholisch-evangelischen Ökumene?*, in *Una Sancta* 51 (1996) 107.

¹⁵ Cf. GROUPE DES DOMBES, *Pour la conversion des Églises. Identité et changement dans la dynamique de communion. Sixième document du ‘Groupe de Dombes’*, in *La Documentation Catholique* 2033 (1991) 733-753 e 2034 (1991) 781-790.

¹⁶ Cf. *Unitatis redintegratio*, n.ºs 6 a 8. Cf. W. KASPER, *El ecumenismo espiritual, según el cardinal Walter Kasper*, in www.zenit.org/spanish/visualizza.phtml?sid=103526, 26/02/2007; H. FRIES, *Was heisst geistlicher Ökumenismus? Zur Spiritualität der ökumenischen Bewegung*, in ID., *Ökumene*, 137-150.

¹⁷ Cf. GARJO-GUEMBE, M., *Il metodo ecumenico*, 548 s. e 557.

nosso tempo. Trata-se, no fundo, da tentativa de dizer em comum de forma renovada a mesma fé que professamos, não obstante diferenças possíveis e legítimas que persistam na sua compreensão ou na sua formulação. Emerge aqui, como elemento chave de ordem hermenêutica, o facto de que o diálogo ecuménico, não só mas também na sua faceta especificamente teológica, é um acontecimento criativo¹⁸, propondo elementos de novidade que exigem um salto qualitativo nas mentalidades, uma renovada capacidade de acolhimento.

Sob a interpelação de um testemunho cristão comum

Teologia ecuménica acontece na consciência de que o ecumenismo não é um fim em si mesmo, mas está ao serviço de um mais autêntico testemunho cristão no espírito do Evangelho. As Igrejas e Comunidades eclesiais sabem que não existem para si mesmas, mas estão ao serviço do anúncio e do testemunho do Reino de Deus nas circunstâncias da história. Em termos de identidade eclesial e de tarefa teológica traduz-se aqui a consciência de que os cristãos trairiam a sua missão de anúncio do Evangelho como verdadeira proposta de Humanidade, se não se preocupassem pelas condições de possibilidade e pelas exigências de um testemunho comum, se não reflectissem sobre as consequências que a sua divisão tem para o actual estado do mundo e para a própria sobrevivência dos seres humanos, se não tirassem daí as devidas ilações para o modo como as divergências doutrinárias são vistas e para as transformações estruturais que se revelem necessárias.

Uma teologia ecuménica preocupa-se, pois, estruturalmente com as condições que possibilitem um testemunho cristão comum a favor da verdadeira e autêntica Humanidade do homem à luz de Deus. Este sentido da urgência do testemunho comum não só é um dos factores impulsionadores de uma teologia ecuménica como também a coloca sob a responsabilidade de dar o seu contributo para tudo quanto tem a ver com a transformação das condições humanas de vida neste mundo. Uma hermenêutica ecuménica acolhe, assim, em toda a sua pertinência e amplitude a pergunta pela construção de um mundo mais justo, livre, fraterno e em paz, abrindo-se a todas as questões e tarefas aí implicadas.

¹⁸ Cf. H. MEYER, *Die Dynamik des Dialogs*, in *Una Sancta* 40 (1985) 278-288 e 350.

A teologia ecuménica como hermenêutica da unidade na diversidade

Elemento estruturante de qualquer reflexão teológica, a tarefa hermenêutica está também no centro de uma teologia ecuménica, que procura precisamente uma interpretação fiel e actualizada dos dados essenciais da fé, testemunhados embora através de histórias doutrinárias e de vivências cristãs que se diferenciaram a partir da mesma realidade cristã proposta pelo cânon da Escritura e pelos textos normativos da Igreja dos primeiros séculos¹⁹. Neste trabalho hermenêutico não se trata, aliás, só da interpretação de textos – sejam eles da Escritura, da grande Tradição comum ou dos escritos confessionais fundantes –, mas de todo um conjunto de elementos vivenciais através dos quais se transmite e testemunha a fé no nosso tempo. As confissões cristãs não são, de facto, apenas “sistemas doutrinários”, mas configurações de vida e experiência cristã. Fundamentalmente, está aqui em causa a tarefa de ajudar a construir uma unidade cristã capaz de integrar a diversidade.

Uma hermenêutica da unidade na busca da verdade

A teologia ecuménica (como todo o labor ecuménico) só faz sentido a partir da convicção de que há uma só Igreja de Jesus Cristo, tal como confessamos no Credo, e que, conseqüentemente, a unidade da Igreja é dom que nos cabe acolher e tarefa que nos interpela. O motivo mais profundo da unidade e da unicidade da Igreja reside no próprio Mistério de Deus, que se nos revelou em Jesus Cristo como único mediador e salvador e que continua presente na história pela acção do único Espírito. A orientação fundamental de uma teologia ecuménica situa-se, pois e antes de mais, no horizonte de uma “hermenêutica da unidade”, em ordem à unidade²⁰.

Sob este horizonte, o caminho percorrido pelo Movimento Ecuménico, não apenas mas sobretudo a partir da segunda metade do século XX, traduziu-se na consciência progressiva de que a unidade a realizar é uma unidade na mesma fé, no reconhecimento mútuo dos ministérios, na cele-

¹⁹ Cf. a este respeito COMMISSION FOI ET CONSTITUTION DU CONSEIL OECUMÉNIQUE DES ÉGLISES, *Un trésor dans les vases d'argile. Outils pour une réflexion sur l'herméneutique*, in *Irénikon* 73 (2000) 39-80.

²⁰ K. RAISER, K., *Un'ermeneutica dell'unità*, in *Studi Ecumenici* 15 (1997) 149-166.

bração comum da eucaristia, no serviço fraterno que decorre das exigências do Evangelho. É uma unidade visível, que se tem de expressar em elementos doutrinários e institucionais básicos reconhecidos em comum. Nesse sentido pressupõe-se uma realidade de comunhão participada e vivida por todos, não apenas em termos de sentimentos interiores, mas também com sinais expressivos e configuradores da unidade visível que se professa e se procura realizar.

Colocar a questão nestes termos significa, naturalmente, que não se pode dispensar nem sequer pôr entre parêntesis a questão da verdade da fé que todos somos interpelados a confessar e a viver, o que se tem de traduzir, conseqüentemente, em determinadas formulações de ordem doutrinária e nalgumas formas institucionais obrigatórias de ordem eclesial. Em razão de enraizamentos confessionais específicos - como é o caso da tradição evangélica, que tem dificuldade em reconhecer carácter vinculativo a determinados elementos visíveis e institucionais de uma Igreja una -, mas também em consequência das dificuldades percebidas no caminhar ecuménico das últimas décadas na tentativa de encontrar um consenso teológico fundamental em termos de doutrina e de configuração eclesial, tende-se, por vezes, a reduzir a tarefa da unidade a uma dimensão de mero consenso espiritual na vivência da fé.

Por maiores dificuldades que surjam e persistam, uma hermenêutica ecuménica não pode desistir deste horizonte de unidade visível a construir e suas exigências. Esta orientação pela unidade tem certamente consciência da historicidade e do carácter inacabado de todas as afirmações teológicas e configurações eclesiais históricas, mas não pode contentar-se com uma hermenêutica que se limitasse à compreensão da pluralidade existente, que em vez de um consenso doutrinário procurasse apenas atingir um consenso genérico e espiritual de fé. Uma hermenêutica ecuménica que não fosse verdadeiramente hermenêutica da unidade, da compreensão comum e da comunhão, limitar-se-ia, em última análise, a reconhecer a simples “coexistência” de diversas confissões, sem impulsionar caminhos de “pró-existência” que o objectivo ecuménico supõe e exige²¹.

Dessa forma suspender-se-ia de certo modo a questão da verdade, também no que respeita à necessidade de submeter as próprias formulações teoló-

²¹ R. BERTALOT, *Il dialogo e la sua metodologia*, in *Studi Ecumenici* 14 (1996) 506-508.

gico-doutrinais e configurações institucionais eclesiais a uma reflexão crítica perante os aspectos de verdade existentes nas outras confissões: “Não é a dispensa da questão da verdade que legitima as confissões, mas a compreensão principalmente imperfeita, perspectivística e particular da verdade de Deus. E uma compreensão comum fundamental da autocomunicação de Deus em Jesus Cristo, isto é, um consenso básico em verdades fundamentais da fé é a condição da possibilidade de que as diversas Igrejas confessionais se possam reconhecer mutuamente como verdadeiras, autênticas formas de subsistência da única Igreja de Jesus Cristo e se encontrem em ordem à unidade católica, portanto à unidade em legítima diversidade”²². Essa compreensão da fé, acolhida em comum, mas confessionalmente suportada e matizada, não será pura e simplesmente idêntica com a verdade, e nesse sentido expressar-se-á sempre de forma plural. E, no entanto, a verdade do Evangelho pressupõe uma visão comum fundamental que exclua oposições irreconciliáveis e afirmações doutrinárias contraditórias, ou seja, que seja capaz de englobar e reconhecer como complementares essas diferentes maneiras de exprimir a verdade²³.

Neste contexto é extremamente significativa a Declaração Comum católico-luterana sobre a justificação pela fé, assinada em 1999. A superação da divergência que constituiu o ponto nuclear da discórdia no século XVI foi conseguida através de uma expressão de “consenso diferenciado”, não monolítico. Quer dizer: tratou-se de obter um consenso que requer e engloba a articulação de diferenças na linguagem, nas formas de pensar e nas acentuações (que podem permanecer diferentes na sensibilidade católica e na sensibilidade luterana), no que constitui provavelmente – como escreveu Hervé Legrand - uma inovação na maneira de pensar teológica e doutrinariamente da ordem daquelas inovações que acontecem de cinco em cinco séculos²⁴. É difícil imaginar um outro caminho de futuro na busca da unidade que não passe pela estrutura fundamental, a nível teológico-dou-

²² CH. BÖTTIGHEIMER, *Ökumenische Hermeneutik. Vom Theoriedefizit der ökumenischen Bewegung*, in *Stimmen der Zeit* 224 (2006) 400.

²³ Cf. CH. BÖTTIGHEIMER, *Ökumenische Hermeneutik*, 403 s.; H-A. RAEM, *Ökumenische Dialoge und kein Ende?*, in *Una Sancta* 50 (1995) 78; L. ULLRICH, *Differenzierter Konsens*, 113 ss.

²⁴ Cf. H. LEGRAND, *Le consensus différencié sur la doctrine de la Justification (Augsburg 1999). Quelques remarques sur la nouveauté d'une méthode*, in *Nouvelle Revue Théologique* 124 (2002) 30-56. Cf. H. MEYER, *Die Prägung einer Formel. Ursprung und Intention*, in H. WAGNER (ed.), *Einheit – aber wie?*, 36-58. Em vez de “consenso diferenciado”, há autores que preferem falar de “consenso diferenciante”, “consenso que diferencia”: cf., por exemplo, TH. DIETER, *Die Folgen der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre aus evangelischer Sicht*, in *Una Sancta* 59 (2004) 138.

trinal mas também a nível existencial e de configuração eclesial, do “consenso diferenciado”²⁵.

Uma hermenêutica capaz de compreender e integrar a diferença

Nesta ordem de ideias, a questão ecuménica traduz-se como exigência de abertura ao futuro na busca de uma configuração criativa do relacionamento entre as Igrejas, desafiadas a viver uma “renovada identidade”, uma “identidade ecuménica” como “unidade na diversidade”. O caminho do futuro não passa, pois, pela configuração de uma Igreja uma centralizada, de tendência uniformizadora, mas por uma “unidade na diversidade” que seja verdadeira e completa expressão da catolicidade da Igreja de Jesus Cristo, na diversidade de tempos e de espaços, na multiplicidade de experiências diferentes, na riqueza complementar de dons ao serviço de todos²⁶. Mesmo que se esteja diante de uma formulação genérica e ideal que necessita de ser clarificada teologicamente e configurada praticamente nos seus contornos concretos, porque se trata mesmo de um futuro novo a criar, está aqui contido um indicativo de enorme valor no sentido de se superar qualquer tendência ao monolitismo, incapaz de perceber o outro na sua diferença e de acolher o contributo positivo dessa diferença. O objectivo consiste, pois, em procurar construir aquela “unidade necessária e suficiente”²⁷ que é exigida pela fidelidade básica ao Evangelho e à Tradição original vinculativa em termos de testemunho do mesmo Evangelho, sem se cair na tentação de impor qualquer encargo para além do que é necessário²⁸.

Nesse caminho valoriza-se naturalmente a própria identidade confessional como enquadramento existencial da própria adesão de fé e da verdade em que assenta essa adesão, mas toma-se ao mesmo tempo consciência de que, se não se superarem confessionalismos estreitos, não há capacidade de ver o outro como ele é, antes cai-se inevitavelmente em “caricaturas” do outro (da sua doutrina, do modo como vive a fé, da estrutura

²⁵ Cf. H. WAGNER, *Ekklesiologisch-theologische Strukturprinzipien als Grundlage des „differenzierten Konsenses“*, in H. WAGNER (ed.), *Einheit – aber wie?*, 20. No mesmo sentido pronuncia-se L. ULLRICH, *Differenzierter Konsens*, 105 ss.

²⁶ “Porque as identidades confessionais se tornam uma graça de Deus para toda a Igreja, a partir do momento em que elas entram na busca comum de uma plenitude de verdade e de fidelidade que as ultrapassa a todas”: Cf. GROUPE DES DOMBES, *Pour la conversion des Églises*, n.º 46, p. 738. Cf. GARJIO-GUEMME, M., *Il metodo ecumenico*, 550-555.

²⁷ Cf. *Ut unum sint*, n.º 78. Cf. ainda n.ºs 50, 54-56, 60 e 61.

²⁸ Cf. *Unitatis redintegratio*, n.ºs 4, 14, 17 e 18.

eclesial em que se insere, etc.). Se a “identidade confessional” é um dado do qual temos de partir (nasce-se e vive-se como cristão sempre dentro de uma determinada confissão) e que se apresenta mesmo com elementos de riqueza a não perder (cada confissão representa uma maneira de viver a fé cristã, também com os seus valores e potencialidades), o confessionalismo significa uma absolutização e acentuação unilateral das próprias perspectivas confessionais, impedindo a indispensável autocrítica, não captando a verdade contida na experiência do outro e tornando-se assim um dos principais obstáculos ao caminhar ecuménico²⁹. A verdadeira compreensão do outro na sua diferença – pela superação de visões deformadas da realidade das outras confissões e pelo acolhimento dos elementos positivos e com valor permanente nelas contidos - só é possível dentro de uma hermenêutica da confiança e do diálogo, capaz de acolher o outro e de relacionar-se com ele tal como ele é, numa atitude aberta intelectual e existencialmente à possível complementaridade das diversas vivências confessionais e ao enriquecimento mútuo que pode brotar dessa diferença³⁰.

Entende-se, então, que a “hermenêutica da diferença” não é um fim em si mesma, mas está, tem de estar englobada numa “hermenêutica da unidade”³¹. Ou seja, no diálogo como verdadeiro acontecimento no Espírito não se procura apenas compreender a diferença, mas buscar o entendimento mútuo na e para além da diferença: “Uma ‘diferença hermenêutica’ só tem, então, o direito de reclamar para si o predicado de ‘ecuménica’, se a sua compreensão do ser diferente tiver por objectivo compreender essa alteridade como outra expressão do que é comum. Também se pode dizer: uma hermenêutica ecuménica como hermenêutica da diferença tem a tarefa de clarificar as condições sob as quais é possível retirar as condenações mútuas do outro como herético. Isso exige uma teoria do conhecimento teológico que reconhece ao diálogo e ao encontro a qualidade de um *Locus theologicus* [...]. Hermenêutica ecuménica como ensino da arte do diálogo

²⁹ Cf. GROUPE DES DOMBES, *Pour la conversion des Églises*, n.ºs 10-55, pp. 734-739, e, em particular, n.ºs 31 e 32, pp. 736 s. Cf. também J.E. BORGES DE PINHO, *A recepção*, 214-219; P. LENGSELD, *Ökumenische Theologie als Theorie ökumenischer Prozesse – Die Kollusionstheorie*, in P. LENGSELD (ed.), *Ökumenische Theologie. Ein Arbeitsbuch*, 60 ss.

³⁰ Cf. M. BIEBER, *Ökumenisches Lernen als Erfahrung des Anderen*, in *Una Sancta* 52 (1997) 45-54; H.-G. STOBBE, *Konfessionelle Identität und Hermeneutik*, in *Una Sancta* 57 (2002) 227-233, especialmente 233.

³¹ “Hermenêutica da unidade e hermenêutica da diversidade não podem ser jogadas uma contra a outra. Pois assim como unidade sem diversidade ameaça, no fim de contas, tornar-se totalitária, assim também diversidade sem unidade corre o risco de desintegrar-se”: CH. BÖTTIGHEIMER, *Ökumenische Hermeneutik*, 398.

entre as confissões contém uma ‘hermenêutica da diferença’, na medida em que está orientada ao objectivo de uma comunhão na diversidade reconciliada, que permite diferenças, até mesmo as saídas. Ela compreende o diálogo e o encontro como o lugar no qual pode crescer a percepção surpreendente de que a separação das confissões já não tem (mais) direito a existir, porque nas suas diferentes formas de expressão se exprime a fé comum”³².

O significado do diálogo teológico e a tarefa da sua recepção

Na tarefa de busca da unidade dentro de uma legítima pluralidade, o diálogo teológico aos mais diversos níveis – nacional e internacional, bilateral e multilateral – constitui um caso singular de concretização de uma teologia ecuménica como tarefa hermenêutica e, ao mesmo tempo, um lugar privilegiado de análise e verificação das dificuldades que o ecumenismo encontra.

A importância da recepção, suas condições e suas exigências

Ao enorme significado do trabalho de diálogo teológico desenvolvido há décadas, numa amplitude já quase inabarcável³³ e com uma qualidade de inovação que não pode deixar de interpelar as Igrejas, não tem correspondido, no entanto – e esta é uma verificação unânime – a sua recepção em grau minimamente satisfatório, tanto a nível das autoridades das Igrejas como no que se refere à globalidade do povo cristão, nos seus diversos enquadramentos confessionais. Essa verificação dos poucos efeitos práticos dos diálogos teológicos fez emergir com acutilância nos últimos anos a pergunta pela validade do diálogo teológico como elemento impulsionador da unidade³⁴. A consciência do problema traduziu-se mesmo na afirmação, relativamente generalizada sobretudo desde há cerca de duas décadas a esta

³² H.-G. STOBBE, *Kann man das ‘Verstehen’ verstehen?*, in *Una Sancta* 62 (2007) 8.

³³ Cf. a ampla documentação de H. MEYER; H. J. URBAN; L. VISCHER (ed.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene*, Vol. 1, Paderborn 1983; Vol. 2, Paderborn 1992; Vol. 3, Paderborn 2004 (este último volume com a inclusão de D. PAPANDREOU como co-editor).

³⁴ Cf., a este propósito, H.-A. RAEM, *Ökumenische Dialoge und kein Ende?*, in *Una Sancta* 50 (1995) 76-82; J. HILBERATH, *Ökumene des Lebens als kommunikative Theologie. Erste Vorblicke auf ein Programm*, in *Una Sancta* 62 (2007) 164 s.

parte, de uma crise do “ecumenismo de consenso”. Nalguns sectores isso conduziu até ao questionamento radical sobre o sentido, a viabilidade e a necessidade dos esforços de clarificação doutrinal da verdade da fé e da busca de consensos doutrinários.

Certamente que nunca se podem ignorar os limites do diálogo teológico dentro do complexo e muito mais amplo labor ecuménico. O caminho em ordem à unidade engloba necessariamente vários registos e expressões nos domínios fundamentais da vida eclesial, desde a doutrina e a celebração da fé aos acontecimentos públicos significativos e às experiências quotidianas. O diálogo teológico insere-se nas várias formas de diálogo tendentes ao desenvolvimento da relação entre as Igrejas. Nunca se pode, pois, sobrevalorizar o nível da reflexão teológica como se fosse o mais decisivo elemento de aproximação entre as Igrejas.

Mas, assente isto, o diálogo teológico ocupa um lugar imprescindível como caminho de busca de consenso na afirmação da verdade fundamental da fé. Nesta consciência, a verificação acima feita sobre a lentidão dos processos de recepção não diminui, antes aumenta a responsabilidade e a importância de uma teologia ecuménica, na medida em que a coloca perante a necessidade de reflectir mais profundamente não apenas sobre os pressupostos subjacentes ao diálogo teológico, mas também sobre as condições da sua recepção (ou não recepção). Cabe a uma teologia ecuménica como teoria dos processos ecuménicos aprofundar as questões metodológicas e hermenêuticas aqui implicadas, perguntar-se pelas realidades eclesiais e pelos factores institucionais envolvidos, analisar os modos de funcionamento interno eclesial que favorecem ou impedem essa recepção, pôr em relevo os elementos que denunciam mentalidades e atitudes confessionalistas na actual realidade das Igrejas. Está aqui, sem dúvida, uma das questões mais prementes que a teologia ecuménica tem de enfrentar³⁵.

Fundamental é aqui que uma teologia ecuménica consiga fomentar uma verdadeira leitura crente da realidade ecuménica actual, com sensibilidade histórica e espírito aberto ao futuro. Olhando para o caminho per-

³⁵ Cf. J. E. BORGES DE PINHO, *A recepção*, particularmente 177-205; A. HOUTEPEN, *Ökumenische Dokumente – und was dann? Die ökumenische Dialoge und deren Rezeption vierzig Jahre später*, in *Una Sancta* 59 (2004) 110-124; A. BIRMELÉ, *La recezione come esigenza ecumenica. L'esempio dei dialoghi teologici fra chiese cristiane*, in *Studi Ecumenici* 16 (1998) 155-183; *Sechstes Forum über Bilaterale Dialoge. Berichte aus den Gruppen*, in *Una Sancta* 50 (1995) 83-96; E. I. CASSIDY, *Welche nächsten Schritte in der Ökumene sind überfällig, realisierbar und wünschenswert?*, in *Una Sancta* 51 (1996) 117 s.

corrido, trata-se de assumir a consciência de uma realidade que verdadeiramente se moveu, certamente não de forma absolutamente linear, mas de qualquer modo exigindo uma tomada de conhecimento de um novo estágio alcançado e, conseqüentemente, apelando a um novo posicionamento das Igrejas³⁶. Por conseguinte, as Igrejas não podem continuar a proceder como se o trabalho realizado por Comissões mandatadas oficialmente por elas próprias não tivesse qualquer significado para a produção interna dos seus documentos e para o modo global como – no discurso corrente ou nas orientações doutrinárias-pastorais – se olha para as questões tradicionais de divergência. A questão decisiva a colocar é se, neste modo de proceder, marcado por uma certa atitude de alheamento e de indiferença, não se continua a agir mais numa mentalidade de reforço da própria identidade confessional do que de escuta das perspectivas abertas pelo diálogo ecuménico já realizado.

Neste contexto e dentro dos desafios a ele inerentes, a teologia ecuménica confronta-se com a necessidade de analisar as verdadeiras causas que levam a retardar a finalização institucional dos diálogos teológicos, isto é, as razões, reflexas ou inconscientes, que entram o acolhimento oficial pelas autoridades eclesiais dos resultados alcançados. Nesse modo dominante de agir falha o conseqüente e indispensável estímulo à reflexão teológica, não se impulsiona o crescimento da consciência crente dos fiéis, não se entra num processo de mais intensa partilha e colaboração inter-eclesiais. A não finalização institucional dos diálogos de convergência doutrinal, mesmo que os resultados desses diálogos sejam sempre necessariamente marcados por um certo carácter provisório, é considerada, com razão, um dos elementos que mais tem contribuído para uma certa paralisação do Movimento Ecuménico.

Certamente que novos factores de tensão e divergência interconfessional – desde a ordenação de mulheres às questões de bioética ou de ética sexual – entraram em campo nos últimos tempos, contribuindo para as dificuldades actuais. Mas o facto de não se ter avançado no compromisso mútuo resultante das convergências e consensos já obtidos contribuiu decisivamente para que não fosse possível (começar a) enfrentar essas novas questões com uma sensibilidade comum e um espírito de cooperação mais sólidos.

³⁶ “Os documentos ecuménicos elaborados até agora obrigam as Igrejas a ouvir-se mutuamente e a orientar a sua doutrina e a sua vida no sentido do consenso crescente”: A. HOUTEPEN, *Ökumenische Dokumente*, 124.

Para uma hermenêutica ecuménica aberta às exigências do futuro

É sabido que as conversações doutrinárias só têm verdadeira ressonância eclesial e aproximam as Igrejas se são parte de um processo de transformação, ou seja, se o clima global vivido é marcado mais pela disponibilidade para a mudança do que pelo esforço de assegurar a própria identidade confessional a todo o custo. Nesse sentido torna-se imperioso prestar mais atenção a alguns princípios e critérios de metodologia e hermenêutica ecuménicas que, envolvendo primeiramente uma criteriologia teológica, são, no entanto, princípios orientadores fundamentais para o entendimento e a prática da existência cristã. Trata-se de aspectos que, embora há muito conhecidos, estão ainda longe de ter encontrado o aprofundamento e as consequências necessários, tanto em termos de diálogo teológico como na consciência global das Igrejas. Destaco neste contexto quatro elementos.

a) *A importância da “hierarquia das verdades”*

Um desses elementos a merecer particular atenção é a sensibilidade indispensável à “hierarquia das verdades” da fé³⁷. Não deixa de causar perplexidade o facto de que o reconhecimento generalizado da importância da intuição expressa no Concílio³⁸, sem dúvida tematizando algo que é intrínseco desde o princípio à confissão de fé e à formulação doutrinária da mesma fé, não tenha encontrado uma adequada correspondência em termos de reflexão teológica e de tomadas de posição doutrinárias, ajudando a perceber, tanto a nível teórico como prático, as consequências que daqui poderiam decorrer para a vivência da fé. Nas respostas oficiais aos documentos, na elaboração interna dos próprios textos ou mesmo ainda na forma como a teologia confessionalmente enquadrada funciona, as autoridades das Igrejas, os teólogos e os pastores têm dificuldade em aplicar de forma perceptí-

³⁷ Cf. W. KASPER, *Einführung in den Glauben*, Mainz 1972, 95-99; GROUPE MIXTE DE TRAVAIL ENTRE L'ÉGLISE CATHOLIQUE ROMAINE ET LE CONSEIL OECUMÉNIQUE DES ÉGLISES, *La notion de «Hiérarchie des Vérités». Interprétation oecuménique*, in *Irénikon* 63 (1990) 483-496; J.E. BORGES DE PINHO, *A recepção*, 246-252 (e a literatura aí indicada); O. H. PESCH, *La «jerarquía de las verdades» y la praxis ecuménica*, in *Concilium* 291 (2001) 379-396; W. THÖNISSEN, *Hierarchia veritatum. Eine systematische Erläuterung*, in *Catholica* 54 (2000) 179-199; A. BIRMELÉ, *Asymmetrien auf der ökumenischen Tagesordnung*, in *Una Sancta* 60 (2005) 98-109, em particular 101-103; H. WAGNER, *Ekklesiologisch-theologische Strukturprinzipien*, 23-26.

³⁸ Cf. *Unitatis redintegratio*, n.º 11.

vel para o comum dos cristãos o que a “hierarquia das verdades” da fé realmente significa ou pode significar, enquanto elemento fundamental nos processos de maturação da fé e de diálogo entre as Igrejas. Estaremos diante de um princípio teoricamente indiscutível mas praticamente inexequível? Como quer que seja, se a aproximação entre as Igrejas exige como passo indispensável um entendimento básico comum quanto àquilo que é expressão necessária e suficiente de um acordo na fé e quanto às estruturas indeclináveis da Igreja, a distinção inequívoca entre a diferença que é motivo de separação e aquela que pode não o ser, entre aquilo que necessita ainda de uma clarificação obrigatória e aqueles aspectos que podem ser deixados à continuação do diálogo no futuro é uma tarefa que só pode ser cumprida dentro de uma clarividente “hierarquia das verdades” da fé³⁹.

b) *A distinção entre confissão fundamental da fé e formulação doutrinal*

Um critério afim ao que se acaba de referir, seguindo aliás também uma intuição conciliar⁴⁰, consiste em ajudar a discernir entre o conteúdo fundamental da fé e a formulação doutrinal que o procura exprimir, no reconhecimento de que uma legítima pluralidade na expressão da fé é um dado essencial ao próprio acontecimento cristão. Sem essa sensibilidade hermenêutica corre-se o risco de absolutizar algumas formulações teológico-doutriniais em detrimento do conteúdo fundamental e irrenunciável de verdade que elas procuram expressar. “Existe – sublinha G. Cereti – uma perene tensão entre o núcleo mais profundo de verdade do mistério revelado, que pode ser comum a todas as Igrejas cristãs e que, portanto, já as une na fé, e as formas nas quais isso se encarnou na história, tanto no plano linguístico como no da prática pastoral, e que podem ser diferentes nas vá-

³⁹ “A noção de ‘hierarquia das verdades’ poderia ser também um princípio útil para a *metodologia teológica e a hermenêutica*. Ela poderia proporcionar uma maneira de ordenar o trabalho teológico reconhecendo, ao mesmo tempo, a totalidade orgânica e a coerência das verdades da fé, e os seus diferentes lugares em relação ao ‘fundamento’. Ela é *dialógica* no seu espírito, tanto mais que tem em vista ‘um confronto de doutrinas’ no seio das tradições específicas e no seio de um contexto ecumênico mais vasto. Prestando, antes de tudo, atenção à pessoa e ao mistério de Jesus Cristo, ‘Aquele que é, que era e que vem’ (Ap. 1, 8), este conceito pode ajudar a teologia a respeitar a dimensão histórica da nossa busca da verdade e do seu testemunho”: Cf. GROUPE MIXTE DE TRAVAIL ENTRE L’ÉGLISE CATHOLIQUE ROMAINE ET LE CONSEIL OECUMÉNIQUE DES ÉGLISES, *La notion de «Hiérarchie des Vérités»*, n° 39, p. 495.

⁴⁰ Cf. *Unitatis redintegratio*, n°s 6 e 11. Cf. ainda *Gaudium et spes*, n° 62.

rias Igrejas. O pensamento e a linguagem humanos não podem, de facto, esgotar o mistério divino, e todas as formulações dogmáticas e doutrinárias exprimem a verdade da fé através de palavras e proposições condicionadas cultural e historicamente e que poderão, portanto, resultar inadequadas, se repetidas tal e qual noutra contexto histórico e cultural no qual foram transformados alguns elementos semânticos”⁴¹.

A distinção entre intencionalidade fundamental da fé e a sua expressão corre o risco de ser ignorada sempre que cada Igreja tende a ver de forma absolutizada os elementos marcantes da própria tradição, a sua linguagem específica, os seus entaizamentos histórico-culturais. Uma teologia ecuménica tem a particular responsabilidade de chamar a atenção para os enquadramentos e as contextualizações teológicas que condicionam as afirmações doutrinárias das diversas Igrejas, ajudando a saber discernir entre legítima pluralidade teológico-doutrinária, por um lado, e posições doutrinárias inequivocamente separadoras, por outro. Sem este esforço não é possível descobrir e acolher a novidade que a própria linguagem dos documentos de convergência/consenso ecuménicos traduzem.

c) *O peso dos “factores não doutrinários”*

Não sendo embora igualmente um elemento novo, antes constituindo um dado permanente da existência cristã e um aspecto conhecido da reflexão ecuménica desde a primeira metade do século XX, a verdade é que se torna indispensável assumir mais conscientemente o significado que têm nos processos ecuménicos os chamados “factores não teológicos” ou “factores não doutrinários”⁴². Esses factores - de ordem histórica, psicológica, sociológica, económica, política, cultural, etc. - estão presentes nos processos ecuménicos de uma forma mais permanente e cheia de consequências do que geralmente se tende a admitir e a tematizar reflexamente. A situação actual em termos ecuménicos, com as suas hesitações e recuos, encontra a sua explicação mais profunda não apenas (nem sobretudo) em factores de ordem estritamente teológico-dogmática (em aspectos de pura compreensão

⁴¹ G. CERETI, *Il insegnamento*, 535. Cf. J.E. BORGES DE PINHO, *A recepção*, 223-227 e 238-245.

⁴² A linguagem mais adequada a utilizar (factores “não teológicos”, “não dogmáticos”, “não doutrinários”) é objecto de discussão: G. GASSMANN, *Alte und neue “nicht-theologische Faktoren” im Ringen um christliche Einheit. Eine Wiederbegegnung*, in *Una Sancta* 63 (2008) 105-114, aqui particularmente 105, nota 1.

da fé), mas é decisivamente marcada pela presença, pelo condicionamento e pela confluência de elementos extrateológicos (não doutrinários, seculares, culturais, sociológicos) que afectam a visão que se tem dos problemas e o modo como se buscam as soluções (em termos doutrinários ou prático-pastorais). Mesmo a leitura teológica que se faz é – quer se queira quer não – naturalmente influenciada por factores dessa ordem que lhe estão também subjacentes e a envolvem⁴³. O problema manifesta-se em toda a sua amplitude e gravidade quando se toma consciência de que esses factores atravessam as questões fundamentais da socialidade, da verdade e da identidade como elementos estruturantes das vivências eclesiais confessionais, em processos de confluência mútua que leva, frequentemente, a que esses elementos colidam entre si⁴⁴.

Revela-se aqui a enorme complexidade da tarefa ecuménica que, no que respeita ao trabalho específico de uma teologia ecuménica, apela a uma indispensável interdisciplinaridade, na atenção e com o recurso particulares ao contributo de diversas ciências humanas. Só por um estudo mais profundo do papel dos “factores não doutrinários” é possível superar discursos idealistas ou moralizantes que não atingem verdadeiramente os problemas em causa, corrigir visões deturpadas (ideológicas) sobre os problemas da unidade cristã que pouco têm a ver com uma percepção correcta da realidade e a maneira mais eficaz de a enfrentar.

d) *Abertura ao futuro pela escuta do sensus fidei*

A consciência do que se acaba de referir leva a sublinhar a importância fulcral que deve ser reconhecida ao *sensus fidei* dos fiéis como um dos princípios hermenêuticos de fundamental significado em ordem ao futuro dos processos de recepção ecuménica. Como é sabido, apesar de o tema ser muitas vezes subestimado ou até ignorado e embora estejamos diante de um elemento existencial-teológico que encontra grandes dificuldades de

⁴³ Nesse sentido, nunca há elementos teológicos “puros”, como não há elementos do mundo secular que não tenham um significado “teológico” (daí que se prefira aqui a utilização da expressão “factores não doutrinários” a “factores não teológicos”). Sobre a presença e influência destes factores cf. ainda B. KLEINSCHWÄRTZER-MEISTER, *Zielvorstellungen der Ökumene aus katholischer Sicht*, in *Una Sancta* 61 (2006) 161 s.; R. BERTALOT, *Il dialogo*, 509 s.

⁴⁴ Cf. P. LENGSELD, *Ökumenische Theologie als Theorie ökumenischer Prozesse*, 36-67, esp. 37 s. e 44 s.; H.-G. STOBBE, *Konflikte und Identität. Eine Studie zur Bedeutung von Macht in interkonfessionellen Beziehungen und im ökumenischen Prozess*, in P. LENGSELD (ed.), *Ökumenische Theologie. Ein Arbeitsbuch*, 194-196.

concretização e explicitação eclesiais, o *sensus fidei*/o *consensus fidelium* apresenta-se, sem dúvida, como um dos “lugares teológicos” irrenunciáveis, como um ponto de referência fundamental no discernimento da verdade da fé, como instância insubstituível de testemunho da Palavra de Deus, como o fundamento propriamente dito – em razão da acção do Espírito Santo - do testemunho verdadeiro da Palavra da revelação pela Igreja na totalidade do seu viver⁴⁵.

Em termos ecuménicos estamos diante de uma grandeza de primeira ordem, a exigir uma particular atenção, tanto da parte da teologia como do magistério. Trata-se – para a teologia e para o magistério - de se saber estar sensível e procurar compreender e escutar os sinais que o sentir da fé dos crentes dá: na interpelação à vida quotidiana eclesial; no questionamento dos actos e omissões que acontecem em termos ecuménicos; nas manifestações de incompreensão, impaciência ou até provocação face à lentidão do caminhar ecuménico; na relativização de “questiúnculas” de linguagem ou de acentuações doutrinárias face ao essencial e ao carácter prioritário do testemunho do Evangelho no nosso mundo.

Urge tomar profundamente a sério a interpelação contida no que os cristãos sentem e exprimem, no que eles compreendem ou não conseguem entender, nas prioridades que colocam mas também nas relativizações que fazem, nos gestos concretos que realizam mas também nas atitudes de indiferença ou de desânimo em que, porventura, caíam perante a realidade quotidiana que lhes é dado viver. Cada vez menos se pode dispensar este confronto reflectido e amadurecido com os sinais perceptíveis do *sensus/consensus fidei*, naturalmente antes de mais para a própria reflexão teológica ecuménica, mas não menos para o exercício adequado do magistério da Igreja e seu papel insubstituível. As dificuldades reais de discernimento (do que é ou não autêntica manifestação do *sensus fidei*) não podem ser desculpa para a insensibilidade ou até para o completo alheamento perante este dado elementar da vivência comunitária da fé. Será da percepção desta sensibilidade da fé dos cristãos das diversas confissões que há-de brotar uma das inspirações mais frutuosas para a reflexão e o trabalho ecuménicos no futuro.

⁴⁵ Cf. C. BÖTTIGHEIMER, *Der Glaubenssinn der Gläubigen – eine ökumenische bedeutsame Größe?*, in *Una Sancta* 62 (2007) 338-352; G. VOSS, *Sensus fidelium – der ‘Glaubenssinn’ der Gläubigen*, in *Una Sancta* 60 (2005) 110-118; J.E. BORGES DE PINHO, *A recepção*, 109-114 (e a literatura aí indicada).

Que unidade Deus nos pede e somos chamados a realizar?

O caminho de reflexão percorrido até aqui, designadamente no que respeita às dificuldades de recepção que continuam a existir, conduz-nos ao cerne do problema ecuménico, isto é, ao problema da visão da unidade a alcançar nesta história, à questão da realização verdadeira da Igreja nas condições da história.

O processo de clarificação das exigências indeclináveis da unidade

Por paradoxal que pareça, a pergunta-base pela unidade que Deus nos pede e que somos chamados a construir não encontrou ainda resposta satisfatória e minimamente consensual. Pelo contrário, aparece mesmo como o problema fundamental que uma teologia ecuménica (e o ecumenismo como tarefa global) continua a ter de enfrentar.

É verdade que a história do Movimento Ecuménico regista – como já se referiu – um significativo avanço na formulação de objectivos e expressões de uma unidade visível a concretizar. Disso são comprovativo as diversas formulações que, tanto a nível do Conselho Ecuménico das Igrejas como no âmbito dos diálogos interconfessionais, foram conseguidas em termos de “modelos de unidade”⁴⁶. Não obstante esse progresso – sinalizado, por exemplo, na consciência de que a Igreja una na história só pode ser entendida como “unidade na diversidade”, como “diversidade reconciliada” ou como “comunhão de Igrejas” –, a verdade é que não se tem avançado muito quanto à clarificação precisa e determinante dos elementos de unidade absolutamente indispensáveis a acolher, numa linha de exigência de fidelidade ao Evangelho. Se, é certo, todos os modelos da unidade da Igreja a alcançar apontam no sentido de se procurar conjugar o objectivo de uma verdadeira unidade na fé com uma diferenciação legítima, mesmo ne-

⁴⁶ Uma síntese de diversos modelos de unidade encontra-se em COMMISSION MIXTE ÉGLISE CATHOLIQUE ROMAINE – FÉDÉRATION LUTÉRIENNE MONDIALE, *L'unité qui est devant nous*, in La Documentation Catholique 1936 (1987), 294-319, especialmente n.ºs 1-44, pp. 295-300. Cf. também ID., *Voies vers la communion*, in La Documentation Catholique 1800 (1981) 76-89. Cf. ainda J. E. VERCRUYSE, *Introducción*, 129-144; B. KLEIN-SCHWÄRTZER-MEISTER, *Zielvorstellungen der Ökumene*, 140-155; K. KOCH, *Kirchengemeinschaft oder Einheit der Kirche? Zum Ringen um eine angemessene Zielvorstellung der Ökumene*, in P. WALTER; K. KRÄMER; G. AUGUSTIN (ed.), *Kirche in ökumenischer Perspektive. Kardinal Walter Kasper zum 70. Geburtstag*, Freiburg-Basel-Wien 2003, 135-162; W. THÖNISSEN, *Kirchengemeinschaft als ökumenisches Einheitsmodell? Eine katholische Perspektive*, in IB., 163-177; M. ROSE, *Zielvorstellungen der Ökumene aus evangelischer Sicht*, in *Una Sancta* 61 (2006) 156-165.

cessária, das formas da vida eclesial, já não há clareza de ideias, muito menos acordo quanto à indicação das diversidades que podem ser consideradas legítimas e daquelas que não são admissíveis, porque exprimem e justificam a divisão que persiste. A consciência disto remete-nos para a necessidade de clarificar a questão eclesiológica, com toda a complexidade que tal comporta em termos de afirmação e renovação de cada identidade confessional. Não estamos, de facto, diante de um mero problema teórico-doutrinal; trata-se, em última análise, de saber até onde os cristãos e as Igrejas estão disponíveis a ir para além das próprias experiências, compreensões e convicções confessionais, chegando a expressões comuns na afirmação fundamental da mesma fé e na concretização estrutural da vida eclesial.

Neste processo de indispensável clarificação importa, antes de mais, valorizar alguns aspectos que se podem dar por substancialmente adquiridos no caminho já percorrido até agora na consciencialização do que exige uma unidade visível. Está, neste caso, o reconhecimento mútuo do baptismo e da confissão de fé baptismal como ponto de partida e ponto de referência de qualquer vivência ecuménica, já que se trata de um dos elementos estruturantes da unidade cristã, ainda que seja uma realidade insuficiente para a expressar plenamente. Não menos relevante é a consciência do lugar indeclinável que cabe à celebração comum da eucaristia, apesar da divergência profunda que persiste sobre se ela deve ser vista como um meio-expressão de uma unidade a caminho de realização (assim pensa o mundo protestante) ou se, antes, deve ser considerada como ponto culminante de uma unidade já alcançada (assim pensa a Igreja católica romana). Por outro lado, se há ainda muito caminho a percorrer em termos de um inequívoco e completo reconhecimento mútuo dos ministérios, designadamente em razão da indispensável presença do ministério episcopal e da estrutura plena da sucessão apostólica a ele ligado (assim sublinham a visão católica, a convicção ortodoxa e, substancialmente, a perspectiva anglicana), a verdade é que, apesar das novas questões surgidas com a ordenação presbiterial e episcopal de mulheres, se pode partir aqui já de uma enorme base comum de consenso quanto ao sentido e à fundamentação teológico-eclesial do ministério ordenado na continuidade do ministério apostólico⁴⁷.

⁴⁷ J.E. BORGES DE PINHO, *O ministério ordenado no diálogo ecuménico*, in H. NORONHA GALVÃO e outros, *Igreja e ministérios. Semanas de Estudos Teológicos da Universidade Católica Portuguesa*, Lisboa 1995, 143-175.

Neste contexto de avaliação do que já existe e de proposta de caminhos futuros, uma teologia ecuménica é interpelada a apurar o sentido da realidade e a saber enfrentá-la, ajudando a perceber que a construção da unidade é um processo histórico, diversificado, cheio de tensões. Não se fomenta a construção da unidade da Igreja idealizando abstractamente essa mesma unidade, como se alguma vez fosse possível uma vivência da fé e uma convivência interna eclesial sem diversidades, tensões, conflitos. A unidade da Igreja é o processo do agir de Deus através da fidelidade dos crentes e no meio dos seus limites e das suas falhas. Este realismo da esperança cristã torna-nos conscientes das nossas fragilidades (passadas e presentes) e impede-nos de cair em exigências maximalistas. Há, para dar apenas um exemplo, exigências que não se podem nem devem fazer: um consenso mínimo sobre o lugar e o significado de Maria na existência crente à luz do Evangelho é necessário, mas não é possível existencialmente nem necessário do ponto de vista teológico que a doutrina e a piedade marianas se expressem exactamente na mesma linguagem e nas mesmas formas vivenciais em todas as confissões cristãs.

A teologia ecuménica adverte-nos, assim, que é não só utópico como contrário à elementar experiência cristã pensar que a unidade da Igreja só será possível e só existirá quando tudo estiver esclarecido entre as Igrejas: nunca houve nenhum período na vida da Igreja, a começar pelo período testemunhado no próprio Novo Testamento, onde a diversidade, as tensões, as dificuldades de comunhão não estivessem presentes. Não se pode imaginar, pois, a realização da unidade como simples concretização de um modelo pré-concebido; antes, há que ter bem presente que se está diante de uma realidade processual, inevitavelmente acompanhada por avanços e recuos.

Na consciência disso e atribuindo ao próprio processo, ao próprio caminhar ecuménico um significado heurístico de grande importância, tanto em termos existenciais como teológico-doutrinários, há que abrir-se à possibilidade prática de passos e caminhos intermédios e saber valorizá-los de forma diferente⁴⁸. Concretizando aquilo que é possível em dado momento e tirando daí as necessárias consequências, esses passos e caminhos intermédios traduzem, porventura, apenas pequenos avanços, mas reforçam a

⁴⁸ Neste contexto de reflexão não se pode negar mérito à reflexão conjunta oferecida por K. RAHNER; H. FRIES, *Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit*, Freiburg-Basel-Wien 1983.

esperança e fortalecem a motivação espiritual para continuar, dão novo impulso a modos de comportamento ecumenicamente significativos e ajudam a entrelaçar a vida das Igrejas umas com as outras: “Tais passos intermédios no caminho em ordem à unidade visível representam necessariamente pontos fixos que – para utilizar uma imagem do âmbito do alpinismo – asseguram a altitude já alcançada, o nível comum atingido e assim impedem que se caia de novo no vale da polémica confessional”⁴⁹. Assim, poder-se-á também ir fazendo, mais fácil e realisticamente, o indispensável discernimento sobre o que é absolutamente necessário para a unidade cristã nas circunstâncias do presente e aquilo que pode ser deixado à evolução da consciência da fé no futuro.

A questão da presença da Igreja de Cristo na história

No discernimento sobre as exigências indeclináveis da unidade a realizar, está intimamente envolvida a identidade confessional das Igrejas, o modo como cada Igreja e Comunidade eclesial compatibiliza a sua própria convicção de verdade com a existência das outras Igrejas e Comunidades eclesiais. Esta é a questão básica, nuclear em termos eclesiológicos, determinante para o futuro do ecumenismo, porque questiona o modo como cada Igreja avalia a sua identidade, tendo como referência a realidade da sua configuração histórica concreta.

É sabido que a fé católica (mas a perspectiva ortodoxa, aplicada à sua própria posição, não é diferente!), professando a unicidade e a unidade da Igreja de Jesus Cristo⁵⁰, considera que, apesar das divisões ocorridas ao longo dos séculos, a unidade da Igreja nunca se perdeu absolutamente, ao ponto de não existir mais. A Igreja de Cristo existe e é identificável nesta história, ela não é meramente objecto de desejo e de procura por parte das diversas Igrejas e Comunidades eclesiais actualmente existentes. A fórmula decisiva em termos de autoconsciência da Igreja católica romana, mas também em relação ao reconhecimento das realidades eclesiais existentes fora

⁴⁹ J. OELDEMANN, *Gestufte Kirchengemeinschaft als ökumenisches Modell? Überlegungen aus römisch-katholischer Perspektive*, in *Una Sancta* 60 (2005) 137. Cf. também 145. Cf. igualmente H. WAGNER, *Ekklesiologisch-theologische Strukturprinzipien*, 31 s.

⁵⁰ CONGREGAÇÃO PARA A DOUTRINA DA FÉ, *Declaração Dominus Jesus sobre a unicidade e universalidade salvífica de Jesus Cristo e da Igreja*, Cidade do Vaticano 2000, n.º 16.

do seu espaço está contida, como tem sido inúmeras vezes sublinhado, em *Lumen Gentium*, nº 8, onde se afirma que a Igreja de Jesus Cristo “subsiste” (*subsistit in*), “se encontra” na Igreja católica⁵¹.

Com esta formulação, o Concílio superou uma identificação apologética pura e simples, exclusiva, entre verdadeira Igreja de Jesus Cristo e Igreja católica romana, tal como se encontra, por exemplo, ainda na Encíclica *Mystici Corporis* do Papa Pio XII. Por outro lado, é consensual na teologia católica que a pretensão de plenitude aqui afirmada se refere só à dimensão sacramental-institucional (não está aqui em causa a dimensão subjectiva da salvação e do seu acolhimento fiel na vida dos crentes noutras Igrejas e Comunidades eclesiais). Além disso, deu-se neste número da *Lumen Gentium* – juntamente com o Decreto *Unitatis Redintegratio* – um impulso decisivo no sentido de uma nova percepção e valoração das realidades eclesiais existentes fora do espaço visível da Igreja católica⁵².

No entanto, o processo de recepção das intuições conciliares neste ponto tem-se revelado extremamente complexo, e é sobejamente conhecido o debate gerado, tanto em termos internos católicos como ecuménicos, à volta da Declaração *Dominus Jesus*, com o sentido restritivo aí dado ao “*subsistit in*”⁵³, um sentido restritivo que foi reafirmado mais recentemente pelas “*Respostas a questões respeitantes a certos aspectos da doutrina sobre a Igreja*”, dimanadas pela Congregação para a Doutrina da Fé⁵⁴. Estamos aqui inegavelmente diante de uma “*quaestio disputata*” que, em última análise, toca na questão eclesiológica nuclear sobre o que é ou não é necessário e su-

⁵¹ Cf. *Unitatis redintegratio*, nº 4.

⁵² Cf. *Lumen gentium*, nº 8; *Unitatis redintegratio*, nº 3; *Ut unum sint*, nºs 11-14.

⁵³ Entre a imensa literatura sobre esta questão refiro apenas alguns textos publicados após 2001: M. KEHL, *Die eine Kirche und die vielen Kirchen*, in *Stimmen der Zeit* 219 (2001) 3-16; P. NEUNER, *Belastungsprobe für die Ökumene. Anmerkungen zum Kirchenverständnis in einem Dokument der Glaubenskongregation*, in *Stimmen der Zeit* 218 (2000) 723-737; KONFESSIONSKUNDLICHES INSTITUT BENSHEIM – INSTITUT FÜR ÖKUMENISCHE FORSCHUNG TÜBINGEN, *Aufgaben der Ekklesiologie nach “Dominus Jesus”*, in *Theologische Quartalschrift* 181 (2001) 193-211; H. LEGRAND, *Dominus Jesus et l’Oecuménisme*, in *Unité des Chrétiens* 122 (2001) 11-14; W. KASPER, *Situation und Zukunft der Ökumene*, in *Theologische Quartalschrift* 181 (2002) 175-192, particularmente 177 ss; CH. BÖTTIGHEIMER, *Einzigkeit der Kirche Christi und die “vielen Kirchen”. Anmerkungen zum Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre: “Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre über die Kirche”*, in *Una Sancta* 62 (2007) 217-230; S. del CURA ELENA, *Capítulo III. Iglesias y Comunidades separadas de la Sede apostólica romana: la cuestión de su eclesialidad en perspectiva católica*, in *Diálogo Ecuménico* 39, nºs 124-125 (2004) 416-417; P. RODRÍGUEZ; J.-R. VILLAR, *Las “Iglesias y Comunidades eclesiales” separadas de la Sede Apostólica Romana*, in *Diálogo Ecuménico* 39, nºs 124-125 (2004) 537-623; J. RAHNER, *Ökumene der Profile und die Frage von Einzigkeit und Einheit der Kirche Jesu Christi. Ein Plädoyer für eine realistische Ökumene*, in *Catholica* 61 (2007) 241-163

⁵⁴ CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Réponses à des questions concernant certains aspects de la doctrine sur l’Église*, in *La Documentation Catholique* 2385 (2007) 717-720.

ficiente para se “ser Igreja” nas circunstâncias da história. Na fase actual do debate, uma teologia ecuménica enraizada na própria identidade confessional católica é interpelada, assim, a explicitar o mais adequadamente possível como a convicção católica de que a Igreja de Cristo encontra a sua realização histórica plena em termos sacramentais-institucionais na Igreja católica romana é compatível com o reconhecimento positivo das outras realidades eclesiais, num diálogo sincera e verdadeiramente aberto ao futuro.

Nesse sentido não é suficiente, do lado católico, apenas dizer quais os elementos que se consideram absolutamente necessários para a unidade da Igreja, mas também importa saber hierarquizá-los na sua importância (relacional e relativa) e explicitá-los na sua orientação em ordem a desenvolvimentos futuros. Não basta, assim e por exemplo, considerar o ministério de Pedro como uma realidade estruturalmente necessária na Igreja (o mesmo é dizer, como elemento indispensável da referida plenitude sacramental-institucional); é indispensável mostrar, ao mesmo tempo, que, não obstante as definições dogmáticas do Vaticano I, não está já tudo decidido sobre a forma de realizar este ministério, nem estão completamente fechadas várias possibilidades de abertura a um futuro a construir em comum⁵⁵. Mais basicamente ainda – segundo aspecto –, relativamente à realidade do ministério nas Comunidades eclesiais provenientes da Reforma, importa também aqui mostrar que não se está diante de uma “ausência completa” (numa lógica do “tudo” ou “nada”), mas que é mais adequado falar-se de “uma deficiência” relativamente à configuração completa do ministério ordenado. Isto pressupõe - é claro - que a questão seja vista à luz das convergências já suficientemente reconhecidas no diálogo sobre o ministério, a eucaristia e a compreensão da Igreja e que, simultaneamente, se saiba valorizar prioritariamente a realidade espiritual (dons do Espírito) aqui presente em detrimento de uma visão só concentrada nos elementos exteriores, estruturais, visíveis, por mais importante e irrenunciável que isso também seja⁵⁶.

⁵⁵ Cf. *Ut unum sint*, nºos 95 e 96.

⁵⁶ Cf. CH. BÖTTIGHEIMER, *Einzigkeit der Kirche Christi*, 225 s. e 229 s. Neste contexto, vale a pena assinalar a seguinte afirmação do então Cardeal Joseph Ratzinger, Prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé: “De resto, eu considero entre os resultados importantes do diálogo ecuménico precisamente a percepção de que a questão da Eucaristia não pode ser estreitada ao problema da ‘validade’. Também uma teologia que tenha por orientação o conceito de sucessão, como vale na Igreja católica e na ortodoxa, não tem que negar de modo nenhum a presença salvífica do Senhor na Ceia evangélica. Seguramente, o lugar da Eucaristia na construção de eclesiologia é, com certeza, avaliado pela tradição da Reforma de forma diferente do que acontece na tradição católica e ortodoxa. Aqui o diálogo tem, sem dúvida, ainda grandes tarefas diante de si. Mas esta diferença e as questões que im-

Concretamente no que ao ministério episcopal e à questão da sucessão apostólica em sentido pleno diz respeito – e este é um terceiro elemento de exemplificação – uma teologia ecuménica católica não pode deixar de enquadrar, adquirindo pressupostos de avaliação mais amplos, o significado da sucessão apostólica ministerial-sacramental no contexto da apostolicidade de toda a vida da Igreja actuada e animada pelo Espírito de Deus, o qual (e só o qual!) é o princípio e a garantia última de plena apostolicidade da Igreja em todas as suas dimensões.

Esta abertura a uma visão eclesiológica positiva, esta valorização das realidades eclesiais existentes no espaço não católico é um contributo fundamental para desbloquear tensões, superar mal entendidos, abrir os olhos para progressos possíveis a fazer, ajudar a perceber melhor a riqueza de um horizonte comum futuro. Simultaneamente, deve contribuir também para ajudar a repensar alguns aspectos no modo como se tende a afirmar a autoconsciência católica, impulsionando a assumir-se uma atitude mais modesta e mais amadurecida na busca de fidelidade aos dons recebidos e às interpelações do Espírito de Deus no momento histórico que vivemos. A essa luz, torna-se imperioso também reconhecer, explicitamente e com verdade, que a unidade e a plenitude existentes na Igreja católica romana não deixam de ser afectadas não só pela realidade das separações que persistem (que aconteceram não sem culpa de ambas as partes!⁵⁷), mas também pelo modo como, peregrinando nas circunstâncias da história, ela vai procurando viver a sua identidade e missão, certamente com momentos de grandeza, mas também com as suas falhas e os seus limites. Ou seja, a Igreja católica romana representa também na sua realidade histórica uma “configuração fragmentária” da Igreja de Cristo. “Também para a Igreja Católica Romana – escreve H. Wagner - unidade e catolicidade da Igreja de Cristo em sentido pleno querem dizer mais do que aquilo que existe dentro da própria Igreja confessional em unidade e catolicidade. Em consequência da separação das Igrejas a Igreja católica romana só possui a unidade ‘em configuração fragmentária’”⁵⁸.

plica não retiram nada daquilo que foi encontrado no caminho ecuménico até aqui”: *Briefwechsel von Landesbischof Johannes Hanselmann und Joseph Kardinal Ratzinger über das Communio-Schreiben der Römischen Glaubenskongregation*, in *Una Sancta* 48 (1993) 348.

⁵⁷ Cf. *Unitatis redintegratio*, nº 2.

⁵⁸ H. WÄGNER, *Ekkesiologisch-theologische Strukturprinzipien*, 28. Cf. ainda CH. BÖTTIGHEIMER, *Einzigkeit der Kirche Christi*, 228.

Por isso mesmo, se não se pode nem se deve renunciar à própria convicção da verdade, também é indispensável saber colocar essa convicção dentro de um horizonte mais amplo, o horizonte do Mistério insondável de Deus e da sua Verdade que transcende todas as criaturas e a todos interpela, também a Igreja, a sua doutrina e as suas configurações históricas⁵⁹. Afinal, todas as Igrejas e Comunidades eclesiais, profundamente conscientes da historicidade do caminhar na fé, têm de se abrir a uma “eclesiologia quenótica”⁶⁰, numa busca de mais fiel seguimento de Jesus e numa atitude de abertura ao futuro da história que Deus quer continuar a construir conosco. A esta luz, entende-se ainda melhor que o ecumenismo é verdadeiramente tarefa prioritária para os cristãos no início do novo milênio, no acolhimento do Mistério de Deus que, na Igreja e pela Igreja, quer sinalizar o seu amor incondicional por cada homem e mulher que vive neste mundo.

⁵⁹ Cf. W. KASPER, *A Igreja sob a palavra de Deus*, in *Concilium* 1, n.º 4 (1965) 64. Cf. ainda G. BAUM, *La condición peregrina de la Iglesia*, in *Concilium* 271 (1997) 557-567.

⁶⁰ Cf. D. HELLER, *Wo stehe ich und kann auch anders? Überlegungen zur Frage nach der konfessionellen Identität im ökumenischen Miteinander*, in *Una Sancta* 57 (2002) 240.