



Igreja no Novo Milênio". Olhando para a frente, 2000.

¹⁷ Cf o objetivo geral, formulado nas "Diretrizes da Ação Evangelizadora da Igreja em Santa Catarina (2001-2003), CNBB – Regional Sul IV.

¹⁸ Ver Relatório da CNBB Sul IV: *Atualização das Diretrizes do Regional Sul IV*, com análise de Geraldo LOCKS, apresentada no Conselho Regional de Pastoral de outubro de 1999.

¹⁹ KEHL, Medard: *A Igreja. Uma eclesiologia católica*, São Paulo: Loyola, 1997, 22-35.

²⁰ III CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO: *A evangelização no presente e no futuro da América Latina. Puebla: Conclusões*, n. 253.

²¹ MAIER, Hans: *Welt ohne Christentum – was wäre anders?* Recensado por LIBÂNIO, João Batista, em *Perspectiva Teológica* 88, Belo Horizonte: CES, 2000, 415s.

²² FELLER, Vitor G.: *Jesus Cristo e a libertação das prisões religiosas*, em *Encontros Teológicos* 21, Florianópolis: ITESC, 1996/2, 11-24.

O tema deste artigo é palpante, agudizado por um lado pelos gestos eloqüentes do Papa e, por outro, pela publicação da Dominus Jesus. A eclesiologia ecumênica vê na reflexão da sua relação ad extra, com o "outro", social e religioso, um dos seus desafios mais prementes. O autor começa discutindo a "legitimidade de uma eclesiologia ecumênica", descrevendo depois os "dois grandes horizontes do diálogo": o pluralismo eclesial e o pluralismo religioso. Enuncia a seguir as exigências do diálogo com o "outro religioso", e mostra como se incorpora a sociedade no horizonte do ecumênico. Formula também "alguns princípios gerais para uma eclesiologia ecumênica", lembrando que "a Igreja não é apenas para ou do diálogo, mas é Igreja em diálogo". E conclui apresentando "passos concretos para uma eclesiologia ecumênica", ressaltando o caráter da koinonía como "a expressão fundamental da sua ecumenicidade".

Tensões inerentes à possibilidade de construção de uma Eclesiologia Ecumênica

Pe. Pe. Elias Wolff

Doutor em Teologia, professor de Eclesiologia, Ecumenismo e Graça no ITESC, e Ecumenismo no CINTEC (Cascavel-PR)

FUNDAÇÃO DOM JAIME DE BARROS CÂMARA

A Fundação Dom Jaime de Barros Câmara tem por finalidade manter o Instituto Teológico de Santa Catarina / ITESC e o Seminário Filosófico de Santa Catarina / SEFISC em vista da formação de presbíteros e agentes de pastoral (leigos e religiosos).

Observando a legislação pertinente em vigor, a Fundação Dom Jaime de Barros Câmara leva em consideração a realidade social do povo catarinense e projetos alternativos de transformação social, bem como os objetivos, diretrizes e orientações da Igreja Católica e os planos da CNBB em nível nacional e regional.





Introdução

Um dos desafios mais prementes para a eclesiologia é a reflexão da sua relação *ad extra*, com o «outro», social e religioso, que se manifesta numa diversidade de formas a partir das quais e com as quais apresenta suas exigências para o diálogo. O «outro social» e o «outro religioso» têm identidades não apenas definidas mas também legitimamente autônomas, e o reconhecimento desse fato é um *a priori* a qualquer tentativa de aproximação e de diálogo. Sem esse reconhecimento, frente ao outro não há *diá-logos*, mas *monó-logos*: a Igreja fala consigo mesma, com verdades totalizadas na interioridade absolutizada do imobilismo teológico e doutrinário. *Diá-logos* é encontro de saberes diferentes para se chegar a uma verdade comum (*diá* – através; *logos*, discurso). Esse processo acontece pelo encontro de dois ou mais «outros», cada um manifestando seu saber no horizonte do tempo e da eternidade. É através (*diá*) do encontro de saberes diferentes (*logos*) da fé cristã, que se constrói a possibilidade de uma compreensão comum sobre o mistério da Igreja. O que aqui se pretende verificar é a pertinência desse fato para a construção de uma eclesiologia em perspectiva ecumênica.

A legitimidade de uma eclesiologia ecumênica

Ao eclesiólogo cabe a responsabilidade de, fiel à sua comunhão eclesial histórica, aprofundar a verdade da sua fé eclesial buscando compreender «a largura, a altura e a profundidade» do mistério que a envolve e a sustenta. Isso é o que lhe possibilita afirmar a relação direta e intrínseca entre a sua comunidade de fé e a Igreja na qual Cristo deseja incorporar todos os seus fiéis. Assim fazendo, a eclesiologia ecumênica não deixa de ser fiel à comunhão eclesial concreta na qual ela se enraíza. Exatamente porque *ecumênica*, revela a dimensão essencial da eclesialidade da comunidade cristã – *koinonía*¹. Refletindo sobre o *ser* da Igreja, a eclesiologia ecumênica não se abstém de considerar os princípios normativos da comunhão eclesial na qual assenta as suas bases – *regula fidei*, mas busca aproximá-los com outros possíveis, oriundos de outros espaços eclesiais, explorando as convergências entre eles. Aqui, é preciso buscar um substrato comum ao ser «cristão» e ser «Igreja» válido para todos os cristãos. Verificar a existência desse possível «substrato comum» ao ser cristão e ser Igreja é o ponto de partida para o diálogo sobre as diferentes identidades eclesiais dos cristãos.



Desse modo, a ecumenicidade da reflexão eclesiológica em nada desvirtua a compreensão da Igreja em sua natureza e missão. Pelo contrário, porque *ecumênica*, a eclesiologia aprofunda o mistério eclesial desde a sua origem – a Trindade divina (*Lumen Gentium* 2-4). Ou a Igreja é ecumênica, no sentido de que é o espaço da *koinonía agápica* entre o Pai, o Filho e o Espírito que se extravasa e gera a comunidade histórica do povo de Deus que se encaminha para o Reino, ou não é a *ekklesia* de Deus.

Isso é condição para que a comunidade eclesial seja «cristã» em toda a riqueza e profundidade de significado desse termo. E aqui está uma das maiores contradições dos cristãos dos nossos dias: vivem em comunidades que se auto-excluem, se separam, se distanciam. O *modo* de ser cristão assume precedência em relação ao *ser*; a linguagem da fé de uma comunhão eclesial tem primazia sobre o seu conteúdo – de *koinonía*. E mesmo que não haja entre as igrejas consenso sobre o *ser* cristão, todas asseguram possuir essa identidade. Por detrás desse fato encontra-se uma contradição profunda: o ser comunidade tende a ser sustentado e expresso pelos elementos rituais e estruturais que a constituem, mais do que pelo «específico evangélico»: o *kerigma*, a caridade vivida na *koinonía*. Daqui porque a falta de diálogo, aproximação e comunhão no meio dos cristãos, é uma contradição à própria identidade cristã de suas comunidades.

Note-se que não se trata de um tipo qualquer de relação entre o ser cristão da Igreja e o ser ecumênico. Trata-se de uma relação de *identidade*. O ecumênico, como condição e veículo da *comunhão*, é elemento estruturante da identidade cristã da Igreja. Aqui é preciso considerar a existência de elementos comuns na configuração do universo semântico do «cristão» e «ecumênico» na Igreja. Esses elementos comuns têm seus traços essenciais na radicalidade do seguimento de Cristo, na aceitação do seu Evangelho como *norma non normata* de vida, na vivência comunitária dessa «norma», no perseguir o Reino, entre outros. Esses elementos geram comunhão, se articulam e se explicitam na *com-vivência* entre aqueles que os aceitam como fundantes de sua própria existência. Esse fato é o que permite que eles sejam expressos por uma linguagem, por ritos e por estruturas comuns aos que *com-vivem*. À linguagem, aos ritos e às estruturas da convivência cabe a missão de funcionarem como canais de expressão dos elementos constitutivos da especificidade da comunidade cristã.

Logo, que *diferença essencial* pode haver entre esse caráter «cristão» e o «ecumênico» na Igreja? Para ser claro e direto: nenhuma! O ser da Igreja é cristão e ecumênico simultaneamente, no sentido de que a melhor expressão dos elementos que a constituem acontece no horizonte da *koinonía*, não como uma simples «consequência» da articulação e explicitação deles, mas



como a «configuração ontológica» do ser eclesial. *Koinonia* é a realização do ecumênico na vida cristã.

Eis porque a *eclesiologia precisa ser construída como eclesial e ecumênica*. Na medida em que se aprofunda essa convicção, as tensões oriundas dos elementos divergentes nas doutrinas das diferentes confissões serão superadas, explorando os elementos convergentes numa eclesiologia dialogal e dialogante em vistas da *koinonia*. Isso impõe-se como uma exigência às igrejas de ajudarem seus membros a afirmarem a dimensão ecumênica na vivência da fé². Para isso, é importante que os ambientes onde já existem práticas ecumênicas sejam espaços para a construção de uma eclesiologia dialogante, onde concepções diferentes da fé cristã se encontram com suas peculiaridades, convergências e divergências, na procura da confissão comum da mesma fé e no cumprimento da mesma missão, como testemunho da unidade desejada pelo Senhor. Na Igreja unida, identidade e diversidade se exigem e se completam. A certeza de que a Igreja de Cristo será sempre mais do que suas expressões históricas, e que estas devem sinalizar aquela, como sinal-sacramento da unidade dos homens com o Deus uno e Trino e dos homens entre si (*Lumen Gentium* 1), deve despertar uma consciência vigilante para explorar positivamente as possibilidades de diálogo, que explicitam uma compreensão comum sobre os modos de integração de todos os cristãos numa só *koinonia* eclesial.

Dois grandes horizontes do diálogo

Há que se distinguir dois macro-horizontes dentro dos quais o «outro religioso», como interlocutor da eclesiologia, se configura: o pluralismo eclesial e o pluralismo religioso. Esses dois macro-horizontes se desdobram num universo quase infinito constituído por micro-horizontes no interior dos quais se apresenta uma diversidade de denominações cristãs, de um lado, e de religiões, de outro lado. Não é difícil perceber a complexidade desse fenômeno e os seus desafios para a eclesiologia, como expressão da auto-consciência da Igreja.

Como ambos os horizontes cooperam para a configuração do universo simbólico religioso do povo de Deus, não se pode optar por dialogar apenas com um deles, como se fosse possível ignorar a proposta religiosa apresentada pelo outro horizonte. Mas como se tratam de horizontes essencialmente diferenciados, o diálogo exige tanto uma *metodologia* quanto um *fim* que sejam correlatos a cada um. Daqui porque há razão em afirmar a existência de uma *especificidade* no diálogo entre cristãos que é, pelo seu conteúdo, pelo seu método e pelo seu fim (o dogma cristológico e trinitário; a constituição de uma só comunidade dos fiéis etc.), distinto do diálogo



entre cristãos e não cristãos. Tal distinção é estabelecida praticamente por todas as confissões cristãs, que realizam o diálogo em busca da unidade na fé, entre os cristãos, e o diálogo cultural e a busca da unidade na promoção humana, com membros de outras religiões. No Brasil, cunhou-se a expressão «macroecumenismo» para designar o diálogo entre as religiões. O risco está em considerar o diálogo entre os cristãos como um «micro-ecumenismo», ou subestimá-lo em relação ao diálogo «macroecumênico»: «Devemos concordar que há etapas e níveis que devem ser respeitados. O diálogo em busca de unidade com as culturas não elimina a importância do trabalho pela unidade das Igrejas ... Há entre nós irmãos que acham que, agora, o que importa é o macroecumenismo e que a unidade das Igrejas não têm importância. Essa posição acarreta mais dificuldades entre grupos eclesiais e acaba sendo teológica e pastoralmente incorreta»³.

Há um princípio hermenêutico a ser esclarecido para quem prega a igualdade pura e simples do diálogo entre cristãos com o diálogo destes com os não cristãos. Esses tendem a considerar o diálogo numa perspectiva teocêntrica, com certo obscurecimento da sua dimensão cristológica e pneumática. Além disso, essa compreensão não contempla a especificidade de conteúdo, método e finalidade do diálogo, sob o pretexto da unicidade do povo de Deus. É claro que o povo de Deus é um só, assim como um só é também o único Deus criador do povo, de modo que o diálogo deve fortalecer a unidade do *único* povo em relação ao *único* Deus. Mas nas estruturas religiosas que organizam a vida, o «único povo» ainda não conseguiu exprimir uma identidade simbólico-religiosa que seja comum a todos. Consequentemente, as diferenças na relação com Deus obscurecem a compreensão da unicidade da divindade, dificultando uma explicitação teológica do divino em modos que sejam plausíveis de se obter o reconhecimento por parte de todos. Por isso, as identidades diferenciadas exigem particularidades no diálogo, e ignorá-las poderia incorrer no risco de negar a riqueza da alteridade que se configura e se manifesta nas diferenças.

Assim, há que se identificar com clareza a identidade do interlocutor religioso, nos elementos constitutivos da sua mensagem religiosa, nos meios de transmissão e nos fins propostos. Tal conhecimento não visa, evidentemente, defender-se do outro ou subjugá-lo, mas abrir espaços de entendimento comum nas verdades que realmente contam para a existência e a relação dessa com o Trascendente.

Exigências do diálogo com o «outro religioso»

Esse diálogo apresenta tensões por três principais razões: 1) questiona diretamente o *conteúdo religioso* sob o qual a Igreja constitui a sua identidade



mais profunda; 2) o outro religioso apresenta *possibilidades de reconfigurar essa identidade* a partir de elementos não contemplados (ao menos explicitamente) na configuração eclesial - o que exige da Igreja elasticidade e discernimento; 3) o outro religioso apresenta-se como uma *alternativa* ao ser Igreja, propondo, inclusive, objetivos semelhantes, embora se diferencie nos seus meios.

A partir disso, compreende-se melhor porque o dado do pluralismo eclesial e religioso aparece como elemento interpelador da eclesiologia. Isso exige da Igreja uma leitura do pluralismo *a partir de dentro*, como alguém que sente o pluralismo não apenas de modo afetado por ele, mas como *participante* da sua configuração. Essa posição impede à Igreja de pôr-se numa condição de juíza exclusiva e externa da realidade plural religioso-eclesial, sentindo-se imersa, interpelada e co-responsável pelas dificuldades que o fenômeno do pluralismo eclesial e religioso apresenta. A partir disso, podem-se criar condições para o relacionamento com o «outro religioso» sem posições exclusivistas e, inclusive, reconhecendo nele possíveis elementos de sintonia na formação da própria identidade cristã e eclesial. Desse modo, o pluralismo religioso e eclesial não impossibilita de todo a existência de relações de proximidade entre as diferentes identidades religiosas.

Em termos concretos, três princípios, ou exigências, são fundamentais para uma eclesiologia contextualizada no pluralismo eclesial e religioso: 1) a Igreja deve compreender-se a si mesma no contexto do pluralismo. Isso a leva a refletir sobre a verdade universal que ela reivindica, não para negar essa verdade, mas para aprofundá-la na sua integridade e no reconhecimento da possibilidade da sua expressividade além das estruturas históricas já estabelecidas (cf. *Lumen Gentium* 8.15); 2) Buscar o sentido, a função e o valor das outras igrejas e religiões na perspectiva da história da salvação e do mistério de Cristo, ao qual todos estão incorporados pelo Espírito «nos modos que só Deus conhece» (*Gaudium et Spes* 22; *Lumen Gentium* 16. *Nostra Aetate*); 3) Aprofundar o estudo das outras igrejas e religiões em seus conteúdos e jeitos, de modo a esclarecer que muitas atitudes de julgamentos e preconceitos são, não poucas vezes, infundados.

Esses passos contribuem para amenizar as tensões existentes no diálogo com o «outro religioso», cristão ou não, de modo a fazer com que a eclesiologia, fiel à *regula fidei* da sua comunhão eclesial, não subestime os valores de fé existentes além dela mesma. Assim fazendo, a reflexão eclesiológica pode integrar conteúdos e valores que, não obstante diversificados, convergem para a expressão da fé do povo de Deus. A perspectiva ecumênica da reflexão eclesiológica impregna toda a reflexão da fé cristã como fonte de renovação das estruturas e da mentalidade da Igreja. Para isso, faz-se necessário o exercício de penetrar nos modos de sentir e



refletir a fé característicos das diferentes comunhões eclesiais e tradições religiosas, haurindo delas indicações preciosas para desvelar o mistério da Igreja, tanto no plano teológico, quanto no plano pastoral e existencial.

Incorporando o diálogo com a sociedade no horizonte do ecumênico

Tanto a sociedade quanto as igrejas e as religiões apresentam-se como desafios para a auto-consciência eclesial e missionária dos cristãos. Particularmente, compreendo que em nossos tempos é sobretudo o «outro religioso», composto pelo pluralismo de comunhões eclesiais e de religiões, que apresenta as maiores exigências para o diálogo. A Igreja, sobretudo no Brasil e na América Latina, tem-se tornada mestra do diálogo com a sociedade, embora muito tenha ainda que aprender. Mas no diálogo com o outro *religioso* a Igreja é ainda iniciante, com dificuldades para aprender a dialogar (onde o diálogo já existe) ou com dificuldades para iniciar o diálogo. E essa dificuldade não é apenas na ordem do conhecimento, mas também da vontade, constatando-se um distanciamento entre, de um lado, conhecer o pluralismo eclesial e religioso e, de outro lado, *querer* estabelecer relações com essa realidade.

A razão disso parece estar no fato de que a abertura para a sociedade, não obstante os desafios que apresenta, não questiona em profundidade o *conteúdo religioso específico* da Igreja. Desafia a missão de «transmitir» e «encarnar» esse conteúdo, muito mais do que questionar seus postulados fundamentais. Por exemplo: quando se fala do Evangelho no meio social, o questionamento inerente na relação Evangelho-sociedade não é tanto sobre o «conteúdo» do Evangelho, quanto sobre a «perspectiva social» de sua aplicação. Existe na sociedade considerável abertura para a aceitação do *conteúdo* da fé cristã, embora se questionem as mediações de sua encarnação.

Aqui cabe o questionamento se não será por essa razão que parece haver mais facilidade para um engajamento dos cristãos nos movimentos populares do que nos organismos ecumênicos. E muitos afirmam-se «ecumênicos» pelo simples fato de possuírem metas conjuntas de ação social com membros de outros credos (cristãos ou não) - numa espécie de homogeneização do comportamento religioso dos agentes populares. Esse fato, além de subestimar as diferentes identidades religiosas, ignora que são essas diferenças que caracterizam a mística e o fundamento teológico do agir social. Busca-se vestir os militantes com uma roupagem social, sem considerar *de fato* a pertinência das diferenças de fé constitutivas da sua identidade religiosa. E não se pode dizer que essas diferenças não contam. A bandeira



do social é levantada em parceria, é verdade. Mas é verdade também que sob ela se abrigam diferenças que, se vierem à tona, têm um potencial incalculável de destruir os caminhos de cooperação percorridos até o momento. A explicação disso é que o ser humano luta, de fato, pelo que *crê*, mais do que pelas idéias ou projetos. E não há convicção mais profunda do que a religiosa. E enquanto as diferentes convicções de fé não forem sintonizadas nos agentes populares, elas constituem-se numa constante ameaça ao ideal de integração propagado pelos projetos de ação social.

O desafio disso para uma eclesiologia construída em perspectiva ecumênica consiste basicamente em compreender o agir social dos militantes populares como um elemento constitutivo do testemunho social da fé. A partir de então, pode-se incorporar na teologia da Igreja a realidade social como o espaço material da formação da *ekklesía*. Considerando mais a ação social dos cristãos, verifica-se a ecumenicidade do diálogo da Igreja com a sociedade por algumas principais razões: a sociedade é o espaço natural da vivência e com-vivência, dos encontros e desencontros, das diferentes comunhões eclesiais; é na sociedade que cristãos das diferentes comunidades já estão buscando espaços de comunhão e participação, características essenciais da Igreja; é na sociedade que se visualiza a identidade da Igreja, pelas estruturas de participação e *koinonía*; é na sociedade que a Igreja realiza a sua missão de servir e sua vocação de congregar a todos «numa só fé, num só batismo, num só Senhor». Enfim, é a sociedade que deverá «sentir» a qualidade essencial da vida cristã: «vede como eles se amam»...⁴.

Alguns princípios gerais para uma eclesiologia ecumênica

Considerando mais especificamente o diálogo entre os cristãos, que tem pertinência mais direta ao nosso tema, constata-se que as tensões inerentes ao diálogo entre as diferentes comunhões eclesiais manifestam-se nos elementos de caráter doutrinal, teológico e pastoral constitutivos da unidade e unicidade da Igreja. Como já tratamos desses elementos em outro estudo, busca-se agora apenas apresentar alguns *princípios gerais* como condições para o diálogo sobre eles⁵.

a) Da Igreja «para» o diálogo à Igreja «no» diálogo

No contexto do pluralismo eclesial e religioso, a eclesiologia precisa possibilitar a auto-consciência do ser e da missão da Igreja de modo eminentemente *dialogal* e *dialogante*. Isso não significa apenas preparar a



Igreja *para* o diálogo, correndo o risco de ir para a mesa da discussão com respostas pré-concebidas a questionamentos que ainda não foram feitos, ou que talvez nunca o serão. Numa perspectiva ecumênica, se a teologia apresenta «todas» as respostas das questões sobre a fé cristã, o ser humano, a sociedade etc, a partir apenas dos princípios normativos de uma só comunhão eclesial, pode-se perguntar se tal fato não expressa fechamento à novidade que o parceiro do diálogo apresenta na mesa da discussão. Uma eclesiologia *dialogal* e *dialogante* possibilita expressar o ser e a missão da Igreja (como que constituídos) *no* diálogo. Uma eclesiologia que se interroga a si mesma é sinal de aprofundamento na compreensão do mistério da Igreja. Na eclesiologia *do* ou *para* o diálogo, o diálogo pode ser considerado como algo externo à Igreja, uma atividade ou função. A eclesiologia que se constrói *no* diálogo faz com que o diálogo apareça como elemento intrínseco ao ser Igreja. Assim, é possível compreender que a verdade da fé eclesial se aprofunda no encontro com o outro que, de algum modo, pode contribuir para explicitar o sentido do mistério que envolve e fundamenta o *ser* eclesial.

Assim, o diálogo exercitado pela eclesiologia dialogal e dialogante deve ter como características: a *universalidade*, não excluindo nenhuma das questões oriundas de concepções de fé expressas pelos povos e culturas; *ser diferenciado*, respeitando o «próprio» no modo como cada um participa do diálogo; e *reciprocamente aberto*, pois a unidade do povo de Deus não se constrói nas unilateralidades.

Para que isso aconteça, é preciso rever as reais motivações pelas quais se procura aproximar e dialogar com o outro. As diferenças não devem ser vistas como necessariamente contraditórias e nem mesmo «complementares». Elas são, antes, enriquecimento na busca da compreensão e explicitação da «super-abundância de sentido» da única verdade do Evangelho. O diálogo exige um espírito de «caridade para com o interlocutor, humildade para com a verdade» (*Ut Unum Sint* 36), num tratamento de «igual para igual» (*Unitatis Redintegratio* 9) na consideração dos problemas. Aqui, a possibilidade para que no encontro dos diferentes aconteça «um conhecimento mais claro da verdadeira natureza da Igreja» (UR 9). A Igreja não é apenas *para* ou *do* diálogo, mas é Igreja *em* diálogo⁶.

b) O caráter confessional e interconfessional da fé cristã:

uma eclesiologia ecumênica precisa enfrentar a tensão entre as dimensões confessional e interconfessional que caracterizam a fé cristã. Essa é confessional na sua *natureza* e *conteúdo*, porque vivida no interior de uma comunidade eclesial que a «confessa» explicitamente; no *método*, porque a compreensão e exposição da fé segue a *regula fidei* da comunhão eclesial



que a explícita, e o modo com o qual a explicitação da fé vincula o conteúdo da fé e as suas formas de explicitação; e no *fim*, como serviço à comunidade de fé. Mas, ao mesmo tempo, a fé cristã é também interconfessional nos mesmos elementos: na natureza e conteúdo, porque a universalidade da fé não se esgota na consciência que dela possui uma determinada comunidade, e exige a relação das diferentes igrejas; no método, porque a compreensão do conteúdo exige o trabalho de colaboração entre os eclesiólogos das diferentes comunhões eclesiais; no fim, porque a interconfessionalidade na reflexão da fé cristã é condição para preparar os caminhos da unidade visível da Igreja de Cristo.

A relação entre o caráter confessional e o interconfessional da fé cristã não é claramente articulada nos postulados teológicos e muito menos nos eclesiológicos. Teólogos e eclesiólogos vivem na tensão entre o que é estabelecido e o que se aspira na Igreja. E nessa tensão pode faltar a lucidez necessária para estabelecer a correta relação entre a fidelidade à própria identidade eclesial histórica e a fidelidade ao Evangelho que propõe o Reino da unidade. Não se deve considerar esses elementos como polos opostos. Isto ajuda a evitar o risco de identificar sem mais a própria identidade eclesial histórica com o conteúdo total do Evangelho. O Evangelho tem caráter de primazia e transcendência a todas as realidades históricas, inclusive à historicidade da Igreja. O contrário seria ignorar a realidade instrumental da Igreja em relação ao Evangelho.

A tensão na relação confessionalidade-interconfessionalidade da fé cristã apresenta-se ainda pelo fato de que a auto-consciência eclesial deve ser concreta, definida, o que é uma condição para participar do diálogo com a possibilidade de poder contribuir com algo de próprio. Contudo, a fé de uma comunidade cristã transcende à própria comunidade, dado o caráter de transcendência do conteúdo da fé – Deus Uno e Trino. Esse aspecto exige que no diálogo sobre os diferentes modos de se compreender a fé e a Igreja, não mais se manifeste «apenas» a auto-consciência eclesial dos dialogantes, mas o *conteúdo* que forma e sustenta a consciência eclesial. Desse modo, a eclesiologia ecumênica situa-se na relação de tensão permanente entre a particularidade e a universalidade da experiência do mistério cristão. Daqui a exigência do diálogo para se compreender a riqueza dessa relação e superar as arestas que tendem a intensificar a tensão. Somente assim pode-se construir uma eclesiologia ecumênica, enraizada numa auto-consciência concreta sim, mas de modo que isso não impossibilite a abertura a modos diferenciados na compreensão e expressão do mistério. Obviamente, essas diferenças não devem ser divergentes ou contraditórias. Por isso, a necessidade de critérios para discernir o que é essencial à fé de *todos* os



cristãos. O que aqui se quer afirmar é que a confessionalidade da fé deve ser aberta à história e ao Espírito, que não se confinam em nenhuma estrutura eclesial, mas são criação de todos (história) e dom de todos (Espírito).

c) O caráter de transcendência da unidade da Igreja - Pensar numa «eclesiologia ecumênica» implica em verificar a possibilidade de se elaborar uma compreensão de «Igreja» que sirva como substrato comum para o diálogo entre os cristãos. Sem esse substrato comum, não há possibilidades de entendimento entre os dialogantes. Esse substrato deve possibilitar o avanço numa compreensão comum dos elementos constitutivos da Igreja, elementos estes que de algum modo possam ser compartilhados por todos os cristãos e vividos nas diferentes comunhões históricas (como: a unidade, santidade, catolicidade, apostolicidade; a natureza mistérica e institucional da Igreja; a missão da Igreja; o caráter sacramental/mediador do Reino, etc.).

O não reconhecimento desse «substrato comum» está na base das dificuldades do diálogo e da compreensão da unidade buscada. Quando se pensa em «Igreja», existe uma referência espontânea à própria comunhão eclesial, e esta é entendida naturalmente como «a» Igreja tal como Cristo a desejou. Consequentemente, quando se pensa na «unidade da Igreja», os horizontes da unidade buscada não ultrapassam as estruturas históricas da própria comunhão eclesial. Evidentemente, a auto-consciência dos cristãos em diálogo tem como referência identitária a própria comunhão eclesial. E o diálogo, para ser concreto, exige a afirmação dessa identidade. Mas isso não deve acontecer a partir de posições fechadas, o que fará apenas que no encontro dos diferentes exista somente choque entre blocos de saberes totalizados da fé. Os blocos podem até se tocar, mas sem a possibilidade de compreender o *mais* através da interpenetração dos saberes, o que caracteriza o *diá-logos*. À eclesiologia ecumênica cabe verificar e justificar a legitimidade e o modo de propor a própria referência eclesial como critério para o diálogo, mas num modo tal que a busca da unidade da Igreja aconteça realmente *através* (*diá*) dos *saberes* (*logos*) diferentes da fé cristã, o que possibilita reconhecer na unidade um caráter de transcendência às comunidades cristãs atuais⁷.

d) Passos concretos para uma eclesiologia ecumênica - Primeiramente, é preciso responder se existe a possibilidade de se elaborar uma «eclesiologia ecumênica» antes mesmo que as diferentes comunhões eclesiais cheguem a um consenso teológico-doutrinal sobre a Igreja. Se a resposta for negativa, apresenta-se o risco de pretender amarrar a eclesiologia ao que já está estabelecido pelos documentos normativos das confissões e pelos poucos resultados do diálogo intereclesial. Ao eclesiólogo, então, não existiria espaço para apontar novos caminhos em busca de melhor



convergência na compreensão do mistério da Igreja.

Se a resposta for positiva, o desafio consiste em articular coerentemente três campos de reflexão eclesiológica: a doutrina eclesial da própria confissão, a doutrina das outras confissões, os resultados do diálogo ecumênico sobre a Igreja. Essa articulação possibilitará ao eclesiólogo explorar caminhos novos para compreender a Igreja una e única, fazendo avançar o diálogo sobre os elementos divergentes. Assim, junto aos fundamentos das Escrituras, da Tradição e do Magistério, a eclesiologia precisa dialogar com as perspectivas eclesiais das diferentes confissões cristãs, bem como com a compreensão de Igreja que emerge dos documentos dos diálogos ecumênicos publicados ao longo dos últimos 30 anos. Mesmo que tais documentos não sejam ainda todos oficialmente aprovados pelas igrejas, são frutos da reflexão de teólogos das diversas confissões cristãs, apresentando as diferentes visões do mistério da Igreja como indicações valiosas para a vida de todos os cristãos. O fato é que uma eclesiologia que não considere os resultados do diálogo ecumênico é, no mínimo, anacrônica⁸.

Certamente, esse é um dos maiores desafios para o eclesiólogo que se sente provocado pelas interpelações oriundas do pluralismo eclesial. E urge enfrentá-lo, abrindo caminhos para a *koinonia* de todo o povo de Deus, elaborando uma eclesiologia ecumênica que ajude as diferentes confissões a avançarem no diálogo sobre os elementos que ainda são conflitivos. Isto é condição para que a eclesiologia não se estagne ao já estabelecido, mas sinta-se atraída pela vocação última da Igreja, de congregar todos os cristãos em estruturas que sejam sacramentos/sinais e instrumentos do Reino.

Um outro passo a ser dado para uma eclesiologia ecumênica é *reescrever a história da Igreja centrada na perspectiva cristopneumatocêntrica*. Para isso, há que se provocar profundas transformações na perspectiva dos estudos históricos das comunhões eclesiais. Escrever a história da Igreja não é apenas considerar a história das confissões cristãs na sua particularidade, isoladas uma das outras. Nem é, tampouco, fazer «outra» história, ou um apêndice («ecumênico»), ou via paralela ao curso histórico percorrido pelas diferentes comunhões eclesiais. Uma *história ecumênica* da Igreja é possível como uma historicização da fé cristã, que considere o cristianismo atual como um fato que tem elementos comuns a católicos romanos, protestantes, anglicanos e ortodoxos. Trata-se de uma tentativa necessária e urgente de considerar a *ecumenicidade do ser e agir da Igreja*, caracterizado pela centralidade de Cristo e seu Evangelho como elemento comum fundamental a todos os cristãos.



Concluindo

Buscou-se aqui apresentar o horizonte no interior do qual se possa construir uma eclesiologia ecumênica. Evidentemente, foram considerados apenas *alguns* elementos desse horizonte, uma vez que ele não é ainda desvendado em toda a sua amplitude. Muitas das tensões nele existentes são gerados por temas eclesiológicos específicos que aqui não foram tratados (a figura do papa, Maria, os sacramentos, as estruturas da Igreja, entre outros). O que se espera é que esses, e outros temas eclesiológicos, possam ser considerados a partir de princípios paradigmáticos capazes de sustentar uma eclesiologia ecumênica.

Fundamental é compreender que a recomposição da unidade dos cristãos exige uma reflexão que deve ser, antes de tudo, eclesiológica. Não se trata tanto de refletir sobre os diversos modelos de unidade (orgânica, conciliar, diversidade reconciliada, etc.), quanto de refletir sobre a *natureza* mesma da Igreja, como comunidade cristã: o lugar da fraternidade, da liberdade, da caridade, da solidariedade, do compromisso com a justiça, experimentados na vida cotidiana do povo de Deus. Esses valores expressam o *kerigma* cristão sob o qual a Igreja se fundamenta, e revela o caráter da *koinonia* como a expressão fundamental da sua ecumenicidade.

Endereço do Autor:

ITESC – cx postal 5041

88040-970 FLORIANÓPOLIS, SC

Correio Eletrônico: eliaswolff@hotmail.com

Notas

¹ O tema da *koinonia*, como melhor expressão da natureza e missão da Igreja, tem sido um dos mais tratados nos meios ecumênicos nos últimos anos. A título de exemplo, destacamos a V Conferência Mundial da Comissão de Fé e Constituição, do Conselho Mundial de Igrejas – CMI, realizada em Santiago de Compostela, em 1993, *No caminho de uma koinonia mais plena*. Também: CMI, «La natura e lo scopo della Chiesa», in *Il Regno Documenti*, 836 (1999) 315-328; Conselho Latino-Americano de Igrejas – CLAI, «A verdadeira koinonia vai além das palavras», in *Koinonia* 9 (1994) 11-17; J.C. MARASCHIN, «O que quer dizer koinonia para nós», in *Koinonia* 9 (1994) 21-28.

² No Brasil, o documento mais expressivo desse esforço foi elaborado pelo Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil – CONIC, *Caminhando Juntos na*



Fé Comum, São Paulo, 1984. No diálogo internacional, destaca-se o documento elaborado pela Comissão de Fé e Constituição, do CMI, *A Confissão da Fé Apostólica*, CONIC, 1993.

³ M. BARROS, *O Sonho da Paz*, Vozes, 1996, 183-184. Na Igreja Católica Romana, essa distinção fica evidente pela existência de dois dicastérios encarregados do diálogo, sendo um com os cristãos de outras comunhões eclesiais, e outro com as outras religiões.

⁴ A dimensão social do ecumenismo é provavelmente a mais desenvolvida pelos organismos ecumênicos no Brasil, contribuindo, assim, para a cooperação intereclesial em áreas sociais específicas. Cf., Coordenadoria Ecumênica de Serviços - CESE, *Consulta Sobre Diaconia*, Salvador, 1986; *Cidadania e Diaconia*, Salvador, 1996. Entre as Igrejas que compõe o CONIC, a maior iniciativa de cooperação ecumênica foi a Campanha da Fraternidade Ecumênica, realizada no ano 2000.

⁵ Ver o nosso estudo de alguns desses elementos, como a sucessão apostólica, os sacramentos, as estruturas da Igreja, a autoridade, em: E. WOLFF, «O espírito da unidade cristã», in *Encontros Teológicos*, 24 (1998) 42-52.

⁶ Urge resgatar, em nossos dias, as intuições originais de uma eclesiologia dialogante, apresentadas nos documentos do Concílio Vaticano II: a Igreja que busca compreender-se a si mesma (*Lumen Gentium*), expressa sua identidade no diálogo com as outras comunhões eclesiais (*Unitatis Redintegratio*), as outras religiões (*Npstra Aetate*) e a sociedade (*Gaudium et Spes*).

⁷ As tensões inerentes na relação entre confessionalidade-interconfessionalidade da fé cristã e o caráter de transcendência da unidade buscada, parecem configurar o horizonte dentro do qual podem ser compreendidas algumas das dificuldades para a recepção, nos meios ecumênicos e nas comunidades dos cristãos em todas as igrejas, da Declaração da Congregação para a Doutrina da Fé, *Dominus Jesus*, de setembro do ano 2000. No Brasil, como em outras latitudes, houve quem entendeu que a doutrina da Declaração nega qualquer possibilidade de explicitar a fé cristã além dos critérios epistemológicos da teologia católica romana (R. Arruda, «Declaração provoca reações imediatas», in *O Estado de São Paulo*, 06/09/2000, 5; e que a unidade buscada pelos católicos romanos significa apenas «retorno» às estruturas católicas. As confissões cristãs membros do CONIC se manifestaram: «Declaração do Colégio episcopal da Igreja Metodista sobre recentes documentos publicados pelo Vaticano», Rio de Janeiro, 06/09/2000; «Manifestação da IECLB sobre a Declaração “Dominus Jesus” da Igreja Católica», in *Notícias da IECLB*, 28/09/2000, 3. A CNBB respondeu mantendo sua fidelidade aos princípios ecumênicos apresentados pelo Concílio Vaticano II, e afirmando sua «continuidade no compromisso ecumênico», D. J. Chemello-D. R. Damasceno, «Nota da CNBB sobre o compromisso ecumênico da Igreja Católica», de 28/09/2000.

⁸ Um dos trabalhos mais significativos que buscam integrar os resultados do diálogo ecumênico na reflexão eclesiológica é apresentado por G. Cereti, *Per un'Eclesiologia Ecumenica*, Bologna, 1997.

ENCONTROS Teológicos

O autor parte do fato de que a Igreja, como instituição, é uma “estrutura hierofânica”, isto é, uma “realidade mundana que traz presente o divino, sem nunca poder identificar-se com ele”. E se propõe fornecer alguns elementos relativos à implicação da Igreja, como instituição, num processo de inculturação do Evangelho. Para isso, procura fazer emergir os elos da relação entre Igreja e inculturação. Estuda, a seguir, dois diferentes paradigmas de inculturação – evangelização da cultura e evangelização inculturada – que envolvem a Igreja de modo diverso nesse processo. Depois, fala da questão da interação cultura-evangelho-Igreja, nos moldes de uma enculturação e endoculturação da instituição. Por fim, “aterrizando a reflexão”, o autor indica e tece comentários sobre alguns desafiantes objetos de endoculturação e enculturação da Igreja hoje, “num mundo que precisa urgentemente globalizar a solidariedade” e no qual ela “não pode prescindir de meios que encarnem o evangelho social”.

Enculturação e endoculturação da Igreja

Condição para uma Eclesiologia inculturada

Pe. Agenor Brighenti

Doutor em Ciências Teológicas e Professor de Teologia Sistemática no ITESC e na Pontifícia Universidade do México

