

Resumo: Na história do cristianismo, o termo “reforma” é, comumente, utilizado para identificar o movimento de mudanças na Igreja iniciado por Martinho Lutero, no século XVI. Mas esse conceito designa também outras realidades, uma vez que a aspiração por reformas na Igreja acompanha toda a sua história. Em eclesiologia, o conceito “reforma” indica as diferentes iniciativas por mudanças que incidem nas doutrinas, estruturas, espiritualidades e projetos pastorais da Igreja. Não indica rupturas com a instituição eclesial, mas a sua renovação, numa tensão entre continuidade e descontinuidade na relação entre o *modus essendi* e o *modus operandi* da Igreja em cada época. É nesse sentido que o concílio Vaticano II pode ser considerado um concílio de reforma. Também nesse sentido vive-se o momento atual de expectativas no pontificado do papa Francisco. O presente artigo busca analisar as possibilidades de reforma na Igreja católica, traçando linhas de aproximação entre as propostas reformadoras do século XVI, as do Vaticano II e as do papa Francisco. Assim, o universo semântico do termo “reforma” ganha aqui um sentido ecumênico, indicando as mudanças necessárias nas diferentes igrejas no sentido de favorecer também a unidade dos cristãos.

Palavras-chave: Igreja, reforma, diálogo, ecumenismo.

Abstract: In the history of Christianity, the term “reformation” is commonly used to identify the movement of change in the Church begun by Martin Luther in the sixteenth century, and in the churches that emerged from this movement. But this concept also designates other realities, since the aspiration for reformations in the Church emerges throughout its history. In ecclesiology, the term “reformation” indicates the different initiatives for changes that focus on doctrine, structures, spiritualities, and pastoral projects of the Church. It does not indicate ruptures with an ecclesial institution, but its renewal, a tension between continuity and discontinuity in the relationship between *modus essendi* and *modus operandi* of the Church in every age. It is in this sense that Vatican II can be considered a council of reformation. In this sense also one lives the expectations in the current moment of the pontificate of Pope Francis. This paper aims to analyze the possibilities for reformation in the Catholic Church, tracing lines of approach between the reformist proposals of the sixteenth century reformers, of the Vatican II and the current pontificate of Pope Francis. Thus, the semantic universe of the term “reformation” receives here an ecumenical sense, indicating the necessary changes in the different churches in order to promote Christian unity.

Key words: Church, reformation, dialogue, ecumenism.

As possibilidades de reformas na Igreja no contexto do pontificado do papa Francisco: uma leitura ecumênica

Elias Wolff*

* Presbítero da diocese de Lages/SC, professor na PUCR e na FACASC. É Coordenador da Comissão Teológica do Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil – CONIC, e membro do Grupo de Referência Internacional da Rede Ecumênica da Água (Conselho Mundial de Igrejas). Concentra sua pesquisa no campo do ecumenismo e do diálogo das religiões.



Introdução 1

Após o concílio Vaticano II, a Igreja católica nunca viveu um momento tão intenso de expectativas por reformas como o momento presente. Depois da reforma luterana do século XVI, o conceito “reforma” tornou-se um tabu no catolicismo. As reivindicações seculares por renovação litúrgica, autonomia das igrejas locais em relação a Roma, a atuação do leigo na pastoral, o uso da Bíblia, o ecumenismo..., ganharam suspeitas de protestantização da fé católica. As propostas de mudanças no concílio de Trento (1545-1563) não passaram do âmbito moral e da restauração disciplinar, com um ensinamento doutrinal de continuidade em relação ao passado.

O início do pontificado do papa João Paulo II teve ares de mudanças estruturais na Igreja. Mas, de fato, nada aconteceu de significativo. No final do pontificado do papa Bento XVI e, sobretudo, no atual pontificado do papa Francisco, o conceito “reforma”, entra novamente na linguagem cotidiana da Igreja católica. Sente-se uma nova forma de exercer o poder na Igreja, com um clima propício para o diálogo e participação efetiva, há um revigoramento da ação pastoral, há mudanças profundas na administração financeira, que geram fortes expectativas de reformas na cúria romana. Trata-se de uma “re-recepção” (Congar) do concílio Vaticano II. E é nesse concílio que o conceito “reforma” possui uma clarividência surpreendente, se não escandalosa para alguns. Afirma o Vaticano II que a Igreja é chamada a uma “reforma perene, de que ela própria, enquanto instituição humana e terrena, necessita perpetuamente” (UR 6). Que “a Igreja... ao mesmo tempo santa, e sempre necessitada de purificação, sem descanso dedica-se à penitência e à renovação” (LG 8). Trata-se, na verdade, da consciência de que a Igreja não é perfeita em seu estado peregrinante, pois, ao longo de sua história, “em vista das circunstâncias das coisas e dos tempos, houve deficiências, quer nos costumes, quer na disciplina eclesiástica, quer também no modo de enunciar a doutrina” (UR 6).

Mera proximidade com as aspirações por reformas que ecoaram ao longo da história? O Vaticano II não é, de forma direta, uma resposta a essas aspirações, muitas das quais, no seu tempo, acabaram por caminhos de ruptura do corpo cristão. Mas é através delas que pode

¹ Este artigo foi publicado na revista *Horizonte*, em junho de 2014. Publicamos aqui com revisão e alterações feitas pelo autor.



ser realizado o projeto de *aggiornamento*/atualização, de que a Igreja sempre necessita.

O atual momento do pontificado do papa Francisco aponta para mudanças na Igreja católica. Francisco não é apenas um novo papa e um novo pontificado, mas um novo modo de exercer o papado. Frente às novidades que ele apresenta até o momento, e às iniciativas tomadas no governo da Igreja, algumas interrogações emergem com força: terá chegado o momento de verdadeiras, e profundas, reformas, na Igreja católica? Terá o pontificado de Francisco condições para concretizar na Igreja de hoje as propostas de reforma do Vaticano II? Em que medida se pode vislumbrar um avanço, para o ecumenismo, das possíveis reformas que este pontificado poderá realizar na Igreja? São essas as principais questões que orientam o presente artigo.

1 Relendo a história

1.1 “Reforma”, um tema recorrente na história da Igreja

A idéia de “reforma” não é estranha à igreja, e atravessa toda a sua história, com diferentes matizes, contextos e protagonistas. Muito cedo na história do cristianismo, afirmou-se que “*Dominus Christus veritatem se, non consuetudinem, cognominavit*” (Tertuliano, *De virginibus velandis*, 1. In: CERETI, G., 1984, 79), idéia que se encontra também em Cipriano, Agostinho, Graciano, entre outros. A Idade Média conheceu o movimento dos pobres, místicos e carismáticos como Matilde de Magdeburgo (1207/1210-1282/1294), Mestre Eckhart (1260-1328), Catarina de Sena (1347-1360). Todos aspiravam por uma Igreja simples, na pureza do Evangelho e comunidade fraterna. Aspiração conflitiva, como mostra a história de J. Wycliff (1328-1384) e J. Hus (1369-1415). Houve condenações, perseguições e morte (albigenses, hussitas, cátaros, valdenses). Outros foram absorvidos pela instituição eclesial (franciscanos, dominicanos, servitas, carmelitas). Algumas propostas reformistas ganharam espaço nos meios eclesiásticos, como no IV concílio de Latrão (1215), Constança (1414-1418) e Basileia (1431-1439), que propunham reformas *in fide et in moribus, in capite et in membris* (o que não aconteceu...!) ou, ainda, a seu modo, na reforma gregoriana (séc. XI).

No século XVI, Martinho Lutero dá voz ao clamor por reformas a partir de duas questões centrais por ele detectadas: o clima religioso do seu tempo, marcado pelo antropocentrismo teológico que supervalo-



rizava os esforços de penitência, oração e caridade, para “conquistar” a salvação. Expressões desse postulado eram as práticas de piedade popular, muitas das quais na esteira da superstição. A questão das indulgências entra nesse contexto, mas não são a causa das controvérsias, e sim sua expressão. Uma segunda questão de Lutero era a dúvida sobre como obter a salvação, resposta que ele encontra em sua exegese de Rm 1,17 – “*O justo vive da fé*”. Daqui a motivação fundamental de todo o processo reformatório que surge nos séculos XVI a XVIII, continuado por Filipe Melancton, João Calvino, Henrique VIII, John Wesley e outros.

Nunca houve uma compreensão unívoca e muito menos um modelo único de reforma na Igreja, como também nem sempre houve clareza quanto aos objetivos e critérios que deveriam orientar as mudanças no corpo eclesial. Alguns propunham uma “reforma” como retorno a um passado idealizado, outros como retorno à Igreja primitiva dos Atos dos Apóstolos, outros buscavam apenas uma restauração da disciplina. A falta de clareza da sua natureza, dos objetivos, critérios e das mediações instrumentais, bem como a descontextualização dos processos sócio-históricos, não só frustrou muitas das iniciativas por reformas na Igreja como também as colocou num horizonte idealista. E em alguns casos, as aspirações por mudanças que melhor qualificassem o ser e agir da Igreja acabaram dividindo-a, o que significou mais perdas do que ganhos para o corpo eclesial.

A questão central dos reformadores era se a Igreja, na forma visível de então, poderia ser, de fato, mediadora da graça de Cristo para os fiéis. Propunham reformas que pudessem contribuir para que a Igreja melhor realizasse seu papel na história da salvação, não como sua autora ou centro, mas como servidora do Evangelho que salva. Por isso, questionam a clausura canônica da Igreja, o sacerdócio hierárquico isolado do sacerdócio comum dos fiéis, o institucionalismo eclesiástico, a prioridade das doutrinas em detrimento da Bíblia como norma de fé, o demasiado apego a práticas de piedade que confundem a fé com o devo-cionalismo. Não se negava a necessidade de uma organização na Igreja. O que se afirmava era a prioridade da graça acima das instituições, da teologia e da pastoral acima do direito, da espiritualidade além do rito e que a comunhão não se resume na observância da disciplina. E isso numa eclesiologia horizontal, comunal e relacional, que se contrapôs à eclesiologia curial, de estrutura piramidal, canônica e monárquica.



Roma sempre teve sérias dificuldades para ouvir os clamores por reforma. Nem sempre conseguiu distinguir com serenidade as críticas em si mesmas e a intenção dos seus autores. Em muitas situações, faltou ouvi-los serenamente, no espírito do diálogo, com uma discussão objetiva das questões controvertidas. Não que devesse aceitar todas as teses, mas talvez conseguisse perceber que mudanças eram necessárias na Igreja para que ela pudesse melhor realizar sua missão².

As razões para a cúria romana não ouvir os clamores por reforma são muitas. Primeiro, até muito recentemente, havia a prática de combater as heresias a todo custo, e qualquer crítica era facilmente identificada como posicionamento herético. Na maioria das vezes exigia-se uma reatuação das posturas críticas antes mesmo de se estudar tais críticas, o que poderia apenas suavizar a execução da pena, dificilmente cancelando-a. Em segundo lugar, havia o vínculo entre a Igreja e os poderes sociais que, por cuidarem também do Estado Pontifício e das cúrias diocesanas, determinavam, em pontos importantes, as decisões pastorais, disciplinares e, em alguns casos, doutrinários. Um terceiro motivo, é que o papado ganhou ares de algo sagrado, de modo que foi dogmatizado o adágio *Roma locuta ... causa finita!* Em quarto lugar, havia também a dificuldade por parte dos proponentes das reformas. Nem todas eram aceitáveis, naturalmente. Mesmo as que tinham plausibilidade de acolhida, nem sempre foram apresentadas de modo convincente e com as estratégias necessárias para a sua implementação.

1.2 Preparando o ambiente católico por reformas

No contexto da modernidade, mesmo ainda na perspectiva eclesiológica da “sociedade perfeita”, institucional, hierarcológica e apologética, o Concílio de Trento se propôs, em seu primeiro momento (1546-1547), como um concílio reformador. Projetou uma igreja mais espiritual,

² É importante observar que Lutero encontrou simpatia em pessoas como João de Staupitz, seu superior, e o arcebispo de Tréveris, Ricardo de Greiffenklau. Mas determinante para rejeitar o diálogo sereno foram as posturas de Alberto de Mogúncia, João Tetzel, João Eck e Caetano. Estes queriam, com motivos diversos e mesmo com posições teológicas diferentes, silenciar-lo. Atualmente, há uma revisão na compreensão católica da pessoa de Lutero. O cardeal Willebrands afirmou, em nome da Santa Sé, num discurso à Federação Luterana Mundial, em Evian (1970), que Lutero foi “uma personalidade profundamente religiosa e que procurou honestamente e com abnegação a mensagem do Evangelho” (*Positions Luthériennes* 4 (1970) 328-330). Aqui in: OLIVIER, D., “Por que Lutero não foi compreendido? – Resposta católica”. In: *Concilium* 118-1976/8, 11.



mistérica, bíblica e patrística, um cristianismo menos ritualista e menos jurídico, como o mostra o texto sobre o catecumenato, no decreto sobre a justificação, num tempo em que se praticava quase exclusivamente o batismo de crianças. Mas na preocupação por refutar as teses dos protestantes, acabou supervalorizando a função da instituição eclesial, confundindo obediência à fé com obediência à autoridade e priorizando a disciplina. De Lutero, porém, assume as preocupações pela qualidade da pregação, a formação religiosa, a doutrina agostiniana da graça (CICL, 1983, n. 21)³. No contexto do Vaticano I, buscou-se desenvolver também uma compreensão da Igreja sob a noção de corpo de Cristo – presente na primeira redação do *Schema constitutionis dogmaticae de Ecclesia Christi* do Vaticano I, especialmente no primeiro capítulo. Mas foi superada pela eclesiologia da sociedade perfeita, na redação de J. Kleutgen (ANTÓN, 1986, 344-345).

Não obstante, a partir do final do século XVIII e durante o século XIX, não sem influência da cultura do romantismo, surge um repensamento eclesiológico com base na noção de Igreja como corpo místico de Cristo, com um aprofundamento espiritual e uma impositação propriamente teológica da eclesiologia⁴. São representantes dessa corrente J. A. Möhler (1796-1838) e J. H. Newman (1801-1890), entre outros, que acentuam o elemento vital, orgânico, da experiência eclesial, em sua historicidade concreta. Valoriza-se a Bíblia, a Patrística, o diálogo ecumênico. A Igreja é mistério, obra do Espírito que a constitui como continuidade da encarnação de Cristo na história humana⁵. Essa eclesiologia desenvolve temas atuais como a Igreja no mundo e o protagonismo dos leigos na vivência da fé⁶.

³ Essa é a abreviação que aqui utilizaremos para “Comissão Internacional Católico-Luterana”.

⁴ Essa compreensão de igreja vem, na verdade, desde Bonifácio VIII a S. Pio X (1903-1914). Ela entrou no ensinamento magisterial, sobretudo com Leão XIII em «*Satis cognitum*» (1896) e «*Divinum illud*» (1897), e com Pio XII em *Mystici corporis* (1943).

⁵ J. A. MÖHLER. *L'Unità nella Chiesa. Il principio del cattolicesimo nello spirito dei Padri della Chiesa dei primi tre secoli*. Roma: Città Nuova, 1969 (original, Tübingen 1825, designada como *A Unidade*); *Symbolik oder Darstellung der dogmatische Gegensätze der Katholischen und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*, Mainz 1832 (designada como *Simbólica*).

⁶ Cf. L. BOUYER, *Newman. Sa vie, sa spiritualité*, Paris, 1952; E. J. MILTON. *John Henry Newman on the Idea of Church*, Milton, 1987; J.-H. WALGRAVE. «La croissance spirituelle de Newman et l'idée du développement», in Id., *Newman, le développement du dogme*. Paris: Tournai, 1957, 36-52.



Esse esforço por renovação eclesiológica chega ao Concílio Vaticano II, fortalecendo a compreensão de Igreja como “mistério”, “sacramento”, “povo de Deus”⁷. Contribuem os movimentos bíblico, patrístico e litúrgico, impulsionados pela teologia de teólogos como H. De Lubac, Y. Congar, H. U. Von Balthasar, K. Rahner, o Cardeal Suenens, e outros. O contexto cultural é marcado pelo pensamento filosófico da fenomenologia e do existencialismo, que abandonam a visão essencialista da realidade, relativizam posições absolutistas e favorecem o entendimento da verdade como processo, o que implica em relação, diálogo, intercâmbio de experiências e de saberes. No Ocidente secularizado consolida-se a autonomia entre religião e Estado, o pluralismo cultural torna-se berço do pluralismo religioso, com reivindicação da liberdade religiosa em todos os países. O movimento ecumênico, de origem protestante, se fortalece com encontros realizados às vésperas e durante a realização do Vaticano II⁸.

2 Vaticano II, o concílio da reforma católica

Nesse contexto acontece o Concílio Vaticano II (1962-1965), com o propósito de atualizar a mensagem da Igreja aos novos tempos, segundo o programa de *aggiornamento* do papa João XXIII. E isso não seria possível sem uma *reforma* na Igreja. “Reforma” tem aqui o significado de renovação, mudança no *modus essendi e operandi* da Igreja, mantendo a fidelidade ao *conteúdo* da fé. Trata-se de uma “mudança na continuidade” da fé católica.

O concílio de Trento já falava de “decretos dogmáticos” e “decretos de reforma”. Mas a apologética contra Lutero fez de Trento uma “contra-reforma”, institucionalizando e disciplinando a fé, o contrário do que o reformador propunha. O Vaticano I levou isso às últimas con-

⁷ A primeira sistematização da concepção de Igreja como Povo de Deus foi de A. Vonier: *The People of God*, Londres, 1937, enriquecida depois, entre outros, por H. de Lubac: *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris, 1938; Y. Congar: *Chrétiens Désunis*, Paris, 1937; *Esquisses du Mystère de l'Église*, Paris, 1941. É digna de nota a contribuição para a eclesiologia do povo de Deus também de M. D. Koster, *Ekkesiologie im Werden*, 1940 e L. Cerfaux, *La Théologie de l'Église suivant Saint Paul*, 1942, entre outros.

⁸ Nesse período aconteceram a III Conferência Mundial de Fé e Ordem (Lund 1952), a III Assembléia Geral do Conselho Mundial de Igrejas, (Nova Delhi 1961), a IV Conferência Mundial de Fé e Ordem (Montreal 1963), além das reuniões do Comitê Central do Conselho Mundial das Igrejas, em Paris e Rochester.



sequências, com a definição dogmática da Infallibilidade e do Primado petrino. Os anos 50 do século XX exigiam mudanças na Igreja, embora não se imaginasse uma reforma consequente. Era ainda forte a perspectiva triunfalista no ato de “apresentar o patrimônio católico romano como algo de completo, de exaustivo, de profundamente e diretamente coerente com o Evangelho” (ALBERIGO, 1984, 94). Não obstante, havia preocupações, incertezas, fermentos de mudanças, como o movimento litúrgico, bíblico, ecumênico, a *nouvelle théologie*. Outro fato contribuiu para fazer do Vaticano II um concílio de reforma: o “Memorial” redigido pelo Cardeal Constantini, missionário no Extremo Oriente, no qual se encontra uma proposta de reforma na Igreja formulada por ocasião do conclave no qual foi eleito o papa Pio XII (1939). Na ocasião não houve acolhida. Mas o Memorial de Constantini foi recordado ao papa João XXIII em sua eleição, em 1958 (ALBERIGO, 1984, 95). E é justamente esse papa que propõe o Vaticano II como um *aggiornamento* na Igreja, o que inclui mudança e reformas.

2.1 Em que sentido houve reformas no Vaticano II?

Pode-se falar de “reforma” no Vaticano II, se a traduzirmos por “mudança”, “atualização”, “conversão”, “contemporaneidade”. Para quem acha pouco, não percebe que isso tem algo de revolucionário, frente à idéia comum de que “a Igreja católica não muda nunca”. Lemos no n.1 da *Sacrosanctum Concilium*: “É intenção deste Sacrossanto Concílio adaptar (*accomodare*) as estruturas que são sujeitas à mudança (*mutationes*) a fim de melhor atender às necessidades do nosso tempo”. O n. 6 de *Unitatis redintegratio* fala que a “Igreja tem necessidade de uma reforma perene”. O n 8 da *Lumen gentium* fala da necessidade de “conversão” da Igreja. E na *Gaudium et spes* são freqüentes os conceitos mudança, progresso, desenvolvimento e evolução (n. 54). Esses conceitos formam o horizonte semântico de “reforma” no concílio. E isso aconteceu em três principais horizontes ou objetivos do concílio: na revisão da identidade eclesial, em sua natureza e missão (*Lumen gentium*); na relação da Igreja com o mundo (*Gaudium et spes*); e na relação da Igreja com as outras igrejas e religiões (*Unitatis redintegratio*; *Nostra aetate*, *Dignitatis humanae*). É inegável que nesses horizontes aconteceram mudanças na Igreja. Sim, tiveram efeito mais pastoral do que doutrinal, mas com profundas incidências no ser e agir da Igreja. Esse foi o objetivo do concílio, preocupado mais em atender às necessidades pastorais do que em elaborar definições dogmáticas.



Do programa de *aggiornamento* que possibilitou mudanças/reformas na Igreja do Vaticano II, merecem destaque:

a) *O redimensionamento teológico*: superando o dogmatismo fixista da escolástica, o Vaticano II fundamenta seu ensino doutrinal numa perspectiva mais bíblica, litúrgica, missionária, histórica e ecumênica. Foi fundamental para isso a *opção metodológica* do concílio, estabelecendo uma distinção entre o conteúdo da fé e a sua expressão (João XXIII, *Discurso de abertura do concílio*), e afirmando a existência de uma *hierarquia das verdades* na doutrina católica (UR 11). Aqui temos uma mudança significativa de *estilo* e de *vocabulário*. No *estilo*, o Vaticano II foi coloquial *ad intra* e *ad extra*, com uma postura de aproximação e inserção no mundo em que vivemos. Não fez condenações e mostrou a Igreja em termos positivos e atraente. Rompeu, assim, com a tradição dos concílios, que sempre emitiam leis, promulgavam sentenças de excomunhão, prescreviam ou proscreviam alguma ação. E isso se expressou no *vocabulário* dos documentos conciliares, com farto uso de conceitos como comunhão, colegialidade, santidade, ternura, fraternidade, irmandade, parceria, reciprocidade, serviço... No Vaticano II, a reforma se manifesta por uma dramática ruptura com a legalística e a polêmica dos concílios anteriores. O estilo e o vocabulário tem implicações profundas na Igreja. Afeta, e muitas vezes determina, o conteúdo da fé pregada e vivida.

b) *A perspectiva pastoral*: o Vaticano II possibilitou colocar a doutrina em função da evangelização, e não como abstração que tem valor por si mesma. Uma de suas expressões fundamentais está no “chamado universal à santidade” (LG 39-42), que se tornou um dos *leitmotiv* do concílio. O novo é que a santidade é vivida no cotidiano da história da humanidade e não num espiritualismo abstrato e ritualista, nem no fomento da *pietas* individual. A santidade proposta pelo Vaticano II é profundamente humanista e histórica. Na *Dignitatis humanae*, santidade é expressão da dignidade da pessoa humana como ser criado por Deus e redimido por Cristo. Na *Gaudium et spes*, santidade é solidariedade com a história da humanidade. “Santo” não é “separado” do mundo, como nos mostra a encarnação do Verbo (Jo 1, 14). Como “não nascemos para nós somente” (Cícero), o Vaticano II insere a Igreja no caminho da humanidade, mostrando que o mundo é o lugar do discernimento da vontade de Deus e o espaço da sua atuação salvífica. Se não reconhecemos Deus na história e ali o seguimos, onde vamos adorá-lo? Enfim,



a perspectiva pastoral do Vaticano II nos mostra que “*extra mundum, nulla salus*” (Schiellebeckx).

c) *A consequência para a eclesiologia*: o Vaticano II dá prioridade ao mistério, objeto de fé, Deus Uno e Trino presente na Igreja. A Igreja é Povo de Deus (LG cap. II), com uma nova compreensão do *conceito de comunhão* (LG 4,8,13-16,18,21,24; DV 10. GS 32; UR 2-4,14, 17-19,22): com Deus, pela Palavra (DV), o culto litúrgico e os sacramentos (SC); com todos os cristãos, pela busca da unidade real e plena (UR); com toda a humanidade, pelo respeito e o diálogo entre os povos (GS) e as religiões (NA; DH). A Igreja é, assim, *sacramento* de salvação (LG 1,9,48,59; SC 5,26 GS 42,45; AG 1,5), instrumento de unidade (LG 1) e sinal do Reino (LG 5. Cap. VII).

Nesse ensino conciliar, as reformas no sentido de renovação e atualização são, ao menos em princípio, desejadas, acolhidas e promovidas. Trata-se de uma necessidade da própria Igreja, para ser mais fiel à sua identidade, natureza e missão (UR 6).

3 Convergências ecumênicas das aspirações por reformas

3.1 Considerando as diferenças

São notórias as diferenças entre a reforma protestante e a reforma proposta pelo Vaticano II, por fatores contextuais, pelos protagonistas, pelas motivações, pelas consequências. Não há como desconsiderá-las ou amenizá-las. No contexto da reforma luterana, fatores externos à Igreja influenciaram de forma decisiva para a radicalização das posições contrastantes; a reforma proposta pelo Vaticano II partiu do interior mesmo da Igreja, do seu próprio magistério, com liberdade de decisão em relação aos fatores sócio-políticos do tempo do concílio. Mesmo se as propostas de reformas do monge agostiniano eram legítimas em suas intuições primeiras, o que se deve admitir atualmente, elas não encontraram condições de acolhida no seio da Igreja porque, entre outros fatores, o ambiente cultural não ajudava para um repensamento do seu ambiente interno. O contexto cultural do Vaticano II não é estranho às idéias de liberdade, de mudanças, de processo na compreensão da verdade. O projeto de reforma luterana foi frustrado pela ruptura da comunhão. Consequentemente, Lutero e seus seguidores acabaram por eliminar elementos essenciais para a Igreja, como o desenvolvimento da fé na Tradição, o episcopado,



o número dos sacramentos, negando-lhes valor constitutivo do ser Igreja. Surge, assim, uma nova Igreja, que se sustenta também por uma nova confissão de fé, mesclada com elementos da tradição, mas nova em seu conteúdo. O Vaticano II propôs mudança “na forma” de compreender e viver esses elementos, sem negar o conteúdo da fé de sempre, uma “reforma na continuidade” da comunhão eclesial ou “reforma perene”, condizente com o ser da Igreja.

3.2 Explicitando as convergências

Salvas as diferenças entre os dois projetos reformadores, bem como os diferentes contextos e protagonistas, verificam-se convergências num *horizonte amplo* e em *elementos concretos* das reformas.

a) *Horizontes amplos da reforma*

a) *Motivações de fé*: Tanto os reformadores protestantes quanto o Vaticano II entendem a reforma na Igreja como um serviço ao Evangelho e ao Reino, sob a guia do Espírito Santo. Trata-se de um modo de conceber a Igreja à luz da Palavra de Deus, com densidade do mistério evangélico. É conhecido o apreço dos evangélicos pela Palavra. No Vaticano II, destacam-se as constituições *Dei Verbum*, na qual a Igreja se entende obediente e servidora da Palavra de Deus; e a *Sacrosanctum Concilium*, com reformas no culto de louvor a Deus valorizando mais a Palavra, e tendo a Eucaristia como “ápice e fonte da Igreja”.

Num *lato sensu*, é possível ver a sintonia com os reformadores do século XVI, que propunham, basicamente, um verdadeiro culto a Deus e a orientação bíblica da vida cristã e da Igreja. O atual clima de serenidade no diálogo, permite aos católicos de hoje reverem as acusações de heresia em tudo o que Lutero afirmou, reconhecendo-o como “Testemunha do Evangelho, mestre da fé e mensageiro de renovação espiritual” (CICL, 1983, n. 4). Constata-se que as propostas de Lutero para as reformas na Igreja eram motivadas pela fé na justificação unicamente em Cristo e no amor ao Evangelho: “Quando criticava os diversos aspectos da tradição teológica e da vida da Igreja do seu tempo, Lutero se considerava uma testemunha do Evangelho, um ‘indigno evangelista de Nosso Senhor Jesus Cristo’ (CICL, 1983, N.7). Ele buscava reformas na Igreja por crer na Igreja, e não para criar outra Igreja (ALTMANN, 1981, 9-28). Lutero “permaneceu firme na profissão de fé na Igreja católica (WA 50, 624; 51,



479), acusando o papa de abandonar a *catholica* em favor da ‘romana’, assim fazendo da Igreja uma seita (*WA* 7, 753; 50, 626)” (KASPER, 2012, 232, nota 140).

Tal reconhecimento não implica em desconsiderar os limites e mesmo deficiências tanto da pessoa quanto do trabalho de Lutero e seus seguidores. Como Lutero não foi a personificação da heresia, também não foi a verdade em pessoa, como o demonstra seu temperamento polêmico em muitos de seus escritos, por exemplo contra os judeus, e sua consciência apocalíptica que pregou a violência contra a Igreja oficial, e também contra os anabatistas e os camponeses.

b) *Atenção aos sinais da história*: O papa João XXIII afirmou no “Discurso de abertura” do Vaticano II que “... *A Igreja nunca poderá afastar-se do sagrado depósito da verdade ... Mas ao mesmo tempo, ela deve sempre olhar para o presente, para as novas condições e as novas formas de vida introduzidas no interior do mundo moderno, que abrirão novos caminhos ao apostolado católico*”⁹. Trata-se da fidelidade à história humana, pela qual o Vaticano II busca ler os “sinais dos tempos” (GS). Observa-se similar preocupação nos reformadores protestantes: atentos à história do seu tempo, com uma mentalidade renovada na cultura do século XVI, vêm que não mais condizem com o Evangelho muitas das práticas medievais de expressão da fé. O senso de liberdade moderna os impulsiona a abandonarem os rígidos e institucionalizados esquemas na compreensão e vivência do Mistério.

c) *Concepção eclesiológica fundamental*: Tanto J.A. Möhler, quanto J.H. Newman, abordaram o mistério da Igreja pelo lado do “sujeito religioso” (CONGAR, 1950, 9)¹⁰. Isso preparou o caminho para o Vaticano II optar pelo *Mistério* como ponto de partida da sua eclesiologia (LG 2-5). É mais do que sintonia com o pensamento luterano de uma “Igreja invisível”. É uma verdadeira mudança de horizonte eclesiológico no catolicismo, que não mais resume a realidade da Igreja na sua dimensão institucional, doutrinal, visível. O Vaticano II enfatiza a dimensão mística e divina da Igreja, em sua origem, seu desenvolvimento e seu fim, equilibrado com sua dimensão social e humana (LG 8). Essas duas

⁹ Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II, Paulus, 2007, 26.

¹⁰ Considerando a ótima articulação que fizeram entre: “fé e razão, vida espiritual e intelectualismo, história e pensamento, psicologia e dogma, profetismo e instituição, sujeito e objeto, progresso e tradição, reflexão e poesia (...)” (Y, CONGAR., “Bulletin d’ecclésiologie”, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 31 [1947] 96).



dimensões interagem constantemente, de modo que o humano e o divino constituem a identidade da una, santa, católica e apostólica Igreja. A partir disso ela se auto-compreende como Povo de Deus, Corpo Místico, Templo do Espírito Santo, Sacramento do Reino.

Evidentemente, os desdobramentos das eclesiologias luterana e católica seguem caminhos próprios e com profundas divergências. Nessa concepção eclesiológica ampla e fundamental, porém, elas se encontram, com implicações em dois principais níveis:

a) no *nível institucional*: o luteranismo propõe uma organização da Igreja sem o aparato burocrático e com a participação efetiva de todos os batizados. O Vaticano II, afirma a eclesiologia de comunhão, a colegialidade episcopal, a valorização das igrejas locais e a atuação dos leigos como cooperadores dos ministérios ordenados. O papa Paulo VI realizou depois uma reforma da *cúria romana*, com a finalidade de garantir essas mudanças na organização da Igreja, sobretudo uma maior participação nas decisões magisteriais.

b) *No nível pastoral*, a comunidade inteira é evangelizadora, de modo que a *martyria*, a *leitourgia* e a *diakonia* são compromissos de todo batizado, o qual vive “um sacerdócio santo, que oferece sacrifícios espirituais” e “proclama as grandes ações de Deus” (1Pe 2,5-9). As diferentes tradições entendem a importância de um ministério pastoral particular na direção da comunidade. Mas rejeita-se o centralismo clerical e o uniformismo na evangelização, afirmando um pluralismo de modelos pastorais. As igrejas dialogam sobre a determinação teológica desse ministério particular, em suas formas concretas e em sua relação com a multiplicidade de ministérios na Igreja. A opção do Vaticano II pela postura de misericórdia, no lugar da severidade e da condenação, é paradigmática para o exercício do ministério ordenado.

b) Elementos concretos de convergências

Nesses amplos horizontes de aproximação, o atual diálogo entre católicos e luteranos constata “entre as posições do Vaticano II, nas quais se reconhecem preocupações manifestadas por Lutero”: o apreço à Bíblia (DV), a compreensão da Igreja como povo de Deus (LG cap. II), a necessidade de purificação e renovação (LG 8; UR 6), a confissão do valor da cruz de Jesus para a comunidade e para cada cristão (LG 8; UR 4; GS 37); a concepção dos ministérios como serviço (CD 16; PO), o



sacerdócio comum dos fiéis (LG 10-11; AA 2-4), o direito de cada pessoa à liberdade em questão religiosa (DH) – (CICL, 1983, n. 24).

Evidentemente, não basta constatar convergências. É preciso explorar a contribuição delas para o fortalecimento dos esforços em busca da unidade entre cristãos católicos e evangélicos. Isso depende da forma como as igrejas desenvolvem juntas as convicções comuns constatadas tanto no estudo comparativo entre a Reforma do século XVI e o Vaticano II, quanto no diálogo ecumênico desenvolvido no período pós-conciliar. Três passos são fundamentais para isso: 1) Acolher a herança e os compromissos comuns já identificados no diálogo, destacando: o primado da Palavra, a fé como confiança absoluta em Deus, a graça salvífica como dom gratuito, uma unidade nas coisas essenciais que seja compatível com as diferenças nos usos, nos costumes, nas estruturas e na teologia (CICL, 1983, n.26).

2) É fundamental que a vontade ecumênica se expresse numa confissão de fé comum. A *Confessio Augustana*, por exemplo, tem elementos que expressam um patrimônio comum de fé para cristãos católicos e luteranos: a fé em Deus Uno e Trino e na salvação realizada por Deus em Cristo e no Espírito Santo (CA 1 e 3); a doutrina da justificação por graça e fé (CA 4); a salvação que Cristo realiza dá-se na vivência do Evangelho e dos sacramentos (CA 5); a Igreja como comunidade reunida por Deus em Cristo e no Espírito através da pregação do Evangelho, da celebração dos sacramentos e por um ministério por Ele instituído (CA 7 e 8) (CIL, 1980, 13-16)¹¹.

3) Os dois elementos acima devem levar à formação de estruturas eclesiais que possibilitem a acolhida mútua dos cristãos católicos e evangélicos. Está em questão aqui: a) a *concepção de unidade da Igreja*: a tradição protestante concebe a “unidade na diversidade”, e admite um pluralismo estrutural desde que se garanta um acordo quanto à Palavra e aos Sacramentos (CA, art. 7). A tradição católica tem uma concepção de unidade com mais exigências institucionais e com tendências à uniformidade estrutural, exigindo a aceitação integral da sua organização e todos os meios de salvação, incluindo o vínculo da fé, os sacramentos,

¹¹ Outros documentos que mostram elementos da fé comum para católicos e luteranos: “Il Vangelo e la Chiesa”, 1972; “La Cena del Signore”, 1978; “Il Ministero Pastorale”, 1981. Todos publicados em *Enchiridion Oecumenicum*, EDB, 1986. Mas o principal resultado do diálogo doutrinário que estabelece real e substancial consenso, ainda que “diferenciado”, na fé, é a “Declaração comum sobre a doutrina da justificação por graça e fé” (1999).



o governo eclesiástico e o regime da comunhão (LG 14). b) O *mútuo reconhecimento dos ministérios*: esse é um elemento estrutural da Igreja. Urge um acordo sobre o que é essencial e o que é circunstancial na concepção teológica e no exercício prático dos ministérios, sua sacramentalidade e a questão da sucessão apostólica. c) O *ministério petrino*: diferentes tradições cristãs convergem na compreensão da necessidade de um ministério de governo na Igreja, que seja elo de comunhão universal. O dissenso está: no sujeito que exerce esse ministério; na forma do seu exercício (primacial ou conciliar?); e na distinção entre o poder pastoral e o poder de jurisdição desse governo¹².

Percebe-se que, quanto à compreensão das estruturas eclesiais, as concepções são contrastantes entre católicos e protestantes. E, não havendo acordo nesse elemento, as convergências acima constatadas ficam praticamente sem efeito na vida das igrejas.

4 Agir comum na evangelização

Essas “intuições de fundo” devem se concretizar em projetos comuns de evangelização. As igrejas concordam que a unidade deve acontecer na verdade do Evangelho (CICL, 1972, n.15). A questão é: como entender e realizar o Evangelho? Trata-se do testemunho pascal por excelência, onde se mostra o projeto salvífico que Deus realiza em Cristo para toda a humanidade. É fundamental que as igrejas possuam critérios comuns para a interpretação e o anúncio do Evangelho, para juntas reconhecerem e proclamarem nele o evento Cristo como salvífico (CICL, 1972, n. 18). Dentre esses critérios, é importante distinguir os elementos doutrinários e eclesiais que surgem na história como decorrência e exigência do próprio Evangelho; e aqueles que surgem por motivações circunstanciais. Entra aqui a justa relação entre Evangelho e autoridade da Igreja, Evangelho e Tradição, Evangelho e costumes, etc. Estes precisam estar subordinados e a serviço do Evangelho.

¹² A questão do ministério petrino é a questão mais difícil no atual momento do diálogo ecumênico. É interessante a observação de que “em diversos diálogos se manifesta que, da parte luterana, não é necessariamente excluída a possibilidade de que o ministério petrino do bispo de Roma seja um sinal visível da unidade de toda a Igreja, desde que o primado seja subordinado, através de uma reinterpretação teológica e uma reestruturação prática, ao primado do Evangelho” (Comissão Internacional Católica-Luterana, “*Il ministero pastorale*, n. 73”, in, *EO*, vol. 1, n. 1507).



No mundo em que vivemos, espera-se muito que o testemunho comum do Evangelho aconteça de uma forma mais intensa e visível. Juntas, as igrejas podem melhor contribuir para diminuir o sofrimento injusto pelo qual passam milhões de pessoas em todo o planeta. Elas podem colaborar com a humanidade para que os projetos da política, da economia, da cultura etc., favoreçam a equidade dos direitos para todas as pessoas e todos os povos. Enfim, trata-se da comum *martyria*, *leitourgía* e *diakonía* cristã a favor da humanidade inteira.

5 O fator Francisco

No atual pontificado do papa Francisco, a Igreja católica vive um momento de intensas expectativas por reformas. O papa mesmo afirma a necessidade de “uma renovação eclesial inadiável”, convicto de que o Vaticano II “apresentou (à Igreja) a conversão eclesial como abertura a uma reforma permanente de si mesma por fidelidade a Jesus Cristo” (*Evangelii Gaudium*, 26). O interessante nisso é que Francisco é o primeiro papa *inteiramente pós-conciliar*, pois não participou pessoalmente das discussões nas sessões do concílio. Terá sido isso uma vantagem para assimilar o ensino do Vaticano II? Talvez... Sem ressonâncias emocionais, Francisco está totalmente livre para assumir o Vaticano II em seu programa eclesial, reanimando o sonho reformador dos padres conciliares: “sonho com uma opção missionária capaz de transformar tudo, para que os costumes, os estilos, os horários, a linguagem e toda a estrutura eclesial se tornem um canal proporcionado mais à evangelização do mundo atual que à autopreservação” (*Evangelii Gaudium*, n. 27).

5.1 Acenos de reforma eclesial no pontificado do papa Francisco

Que sinais podemos colher no ainda curto pontificado de Francisco, que apresentem sintonia com as aspirações por reformas aqui consideradas, com indicações para progressos também no diálogo ecumênico em nossos dias?

5.1.1 *Um novo modo de ser papa*

A novidade primeira do papa Francisco está, em primeira mão, na sua forma de ser pastor universal da Igreja católica, isto é no seu estilo.



Destacam-se três elementos: 1) *O estilo pessoal*: a) *desmistificação/des-sacralização do papado*. O fato de ser uma “pessoa normal” (no modo e lugar onde vive, carrega sua maleta e come com funcionários), está vinculado ao intento de ser um “papa normal”, livre das amarras sistêmicas. Francisco está convicto de que não é o cargo na igreja que o faz mudar os costumes e as convicções de ser padre Bergoglio, bispo de Roma, um cristão. Na verdade, trata-se de “revolução da normalidade”. b) *O estilo de pessoa não é um capricho, mas modelo de “igreja em saída”*, para as periferias sociais e existenciais, da acolhida, misericordiosa, ex-cêntrica. c) *Conduz a Igreja ao essencial da sua missão*: “É fundamental que o Evangelho seja apresentado sem adições e que o Papa seja uma pessoa ‘normal’”. Isso se expressa pelo despojamento dos títulos e das insígnias, afinal autoridade na Igreja é serviço, não *status*. Em Francisco, não importa apenas o que se faz na missão, mas *como* se faz: distancia-se da postura de uma autoridade magisterial, burocrática, curial, e manifesta-se desejoso de um encontro direto com as pessoas: “Queria bater em cada porta, dizer ‘bom dia’, pedir um copo de água fresca, beber um ‘cafezinho’, falar como a amigos de casa, ouvir o coração de cada um, dos pais, dos filhos, dos avós...”¹³. d) *Os gestos falam mais que as palavras* na afirmação de novas convicções: visitou um amigo pastor pentecostal no sul da Itália; lavou os pés de uma mulher muçulmana na prisão; visitou Lampedusa em solidariedade aos imigrantes africanos; tem um rabino como um de seus maiores amigos. Tudo está resumido em sua mensagem aos sacerdotes: “Não tenham medo da ternura”!

2) *A colegialidade e corresponsabilidade episcopal*, não apenas na orientação pastoral, mas também no governo da Igreja. Neste pontificado, não existe o *papa solus* na igreja, há espaço para discernimento e tomada de decisões comuns. É o que expressa, por exemplo, o grupo dos cardeais com quem se reúne periodicamente para refletir sobre as necessidades maiores da Igreja. Pode não sair de uma mera consulta, mas é claro o espírito da partilha das responsabilidades. É o que expressa também quando pede aos bispos do sínodo da família para que “falem abertamente o que pensam”. O espírito colegial mostra que “também o papado e as estruturas centrais da Igreja universal precisam ouvir esse apelo a uma conversão pastoral” (*Evangelii Gaudium*, 32).

¹³ Discurso na visita à comunidade da Varginha, durante a Jornada Mundial da Juventude, no Rio de Janeiro, dia 25. Pessoalmente, já é para mim uma relíquia a fotografia do pacote de erva que eu enviei ao papa Francisco em 2013, e que foi por ele recebido com o costumeiro sorriso de satisfação e gratuidade pelas coisas simples.



3) *Disposto a aprender*: Francisco propõe um diálogo aberto com a sociedade do nosso tempo. Não é um diálogo de mão única, apenas para ensinar. É um diálogo consequente, que conduz ao aprendizado na compreensão da verdade, com humildade para ver que “nem o papa nem a Igreja possuem o monopólio da interpretação da realidade social ou da apresentação de soluções para os problemas contemporâneos” (*Evangelii Gaudium*, 184). Todas as pessoas merecem ser respeitadas na sua verdade, pois “A presença do Espírito confere aos cristãos... uma sabedoria que lhes permite captá-las intuitivamente” (*Evangelii Gaudium*, 119). Francisco sabe que não sabe tudo e por isso “não se deve esperar do magistério papal uma palavra definitiva ou completa sobre todas as questões que dizem respeito à Igreja e ao mundo” (*Evangelii Gaudium*, 16).

A primeira, e talvez a única efetiva reforma que o papa Francisco possa realmente fazer é no papado. Ao menos quanto à “forma”, esta reforma está em andamento, despindo-se das formas tradicionalmente utilizadas para o exercício do seu ofício. Ele entende que “para transmitir a herança é preciso entregá-la pessoalmente, tocar a pessoa para quem você quer doar”¹⁴. E não espera pelo outro, é preciso “primeirizar”, “envolver-se, acompanhar, frutificar e festejar” (*Evangelii Gaudium*, 24). Resta saber se o estilo Francisco fará reformas também nas prerrogativas canônicas do seu ministério ou se ficará apenas nas iniciativas pessoais – o que, na verdade, não incide na *potestas iurisdictionis* do primado.

5.1.2 Para um novo modo de ser Igreja

O modo de ser do papa Francisco tem uma finalidade clara: dar uma nova forma de ser à Igreja católica. Ele fala continuamente de diálogo, acolhida, comunhão, misericórdia... E nisso concentram-se muitas das expectativas por reformas no catolicismo. É difícil saber o teor das reformas, mas o papa Francisco deu sinais suficientes de rejeição a toda eclesiologia triunfalista, arrogante, exclusivista, sustentada na *plenitudo potestatis*, mais *magistra* do que *mater*; mais *caput* do que *communio*. Diz não à Igreja da supercomplexidade dogmática, do casuísmo moralista, do legalismo disciplinar, pois entende que essa Igreja de “servidora” se transforma em “controladora” e “auto-referenciada”, uma ONG que se

¹⁴ Discurso ao episcopado brasileiro, durante a Jornada Mundial da Juventude, no Rio de Janeiro, dia 27.



entende “mais como organização” do que como “Povo de Deus na sua totalidade”¹⁵.

A chave é uma real conversão pastoral, em perspectiva de missão, uma “Igreja em saída” (*Evangelii Gaudium*, 20-23) que leva ao desenraizamento, descentralização e encarnação da missão nas limitações humanas (*Evangelii Gaudium*, 40-45). Teremos, então, uma Igreja ex-cêntrica, aberta profeticamente para a sociedade e ecumenicamente para as outras igrejas e religiões. Um papado de perfil existencial e espiritual, com “cheiro de ovelhas”, abandona uma igreja na cátedra para assumir uma igreja “hospital de campanha”. Uma Igreja que não teme ir à rua “mesmo com o risco de sofrer algum acidente” – preferível “a uma igreja enferma pelo fechamento e pela comodidade de se agarrar às próprias seguranças” (*Evangelii Gaudium*, 49). O resultado da sua ação pastoral depende da “criatividade do amor”, não é “expansão de um aparato governamental ou de uma empresa”. Francisco acusa: “existem pastorais ‘distantes’, pastorais disciplinares que privilegiam os princípios, as condutas, os procedimentos organizacionais... obviamente sem proximidade, sem ternura, nem carinho. Ignora-se a ‘revolução da ternura’, que provocou a encarnação do Verbo”¹⁶. E afirma que “Evangelizar significa testemunhar pessoalmente o amor de Deus, significa superar os nossos egoísmos, significa servir, inclinándonos para lavar os pés dos nossos irmãos, tal como fez Jesus”¹⁷. Para isso, o papa propõe aos católicos “serem ousados e criativos nesta tarefa de repensar os objetivos, as estruturas, o estilo e os métodos evangelizadores das respectivas comunidades” (*Evangelii Gaudium*, 33).

Está criado o clima favorável para uma profunda reforma no interior da Igreja católica. Certamente, não cabe a essa Igreja de hoje o que Lutero escreveu no século XVI, nos artigos de Esmalcalda (1537): “Não lhes reconhecemos serem eles Igreja; e eles tão pouco o são; mas eles não querem ouvir; a *coisa inaudita* que sob o nome de Igreja eles mandam e desmandam; pois mesmo uma criança de sete anos, graças a Deus, sabe o que a Igreja é”¹⁸.

¹⁵ Encontro com os dirigentes do CELAM, durante a Jornada Mundial da Juventude, no Rio de Janeiro, dia 28.

¹⁶ Encontro com os dirigentes do CELAM, durante a Jornada Mundial da Juventude, no Rio de Janeiro, dia 28.

¹⁷ Homilia na missa do envio, Copacabana, durante a Jornada Mundial da Juventude, no Rio de Janeiro, dia 28.

¹⁸ (Book of Concord, 1917, p. 221).



5.1.3 Resistências a Francisco

Analistas do “fator Francisco” identificam três resistências a ele: uma oposição *institucional*, de quem quer manter o *status quo* eclesial; uma oposição *teológica*, normalmente de quem tem resistência ao Vaticano II; e uma oposição *política*, de quem vê em Francisco um papa que não aceita o catolicismo conservador¹⁹. O mesmo analista entende que a principal oposição a Francisco é feita “pelos bispos nomeados nos trinta anos anteriores, especialmente em certos países, como os Estados Unidos”²⁰. Verifica-se um espaço teológico, espiritual e pastoral comum da resistência onde se aglomeram diferentes grupos que possuem as três posturas acenadas. Todos se sentem incomodados com os discursos que o papa faz para “desacomodar”. Na linha de frente estão leigos de movimentos eclesiais que resistem ao Vaticano II, clérigos e candidatos ao presbiterato que estão em sintonia com esses movimentos.

Essas resistências fazem de Francisco “um fenômeno paradoxal”²¹: tem a adesão do povo, com quem se identifica diretamente e aproximou muitos meios sociais da Igreja, mas desperta desconfianças nos meios mais próximos. Frente a essas resistências, que vêm sobretudo do interior da Igreja, Francisco mantém um equilíbrio impressionante, a serenidade e a segurança de um jesuíta que já passou por todas as provações inicianas. Mas emerge a questão: *e se nenhuma reforma acontecer?* Os analistas da atual conjuntura eclesial entendem que a ação do papa Francisco até o momento “ainda se deve fundamentar em atos de governo concretos e em reformas introduzidas”²². E além da reforma estrutural no IOR, nada mais aconteceu. É sentida a necessidade de tratar questões relativas à cúria romana e à estrutura da Igreja, sobretudo no que diz respeito aos critérios de nomeação dos bispos, o ensino da teologia, o lugar da mulher na Igreja, a condição da família e questões éticas, entre outras²³. Naturalmente, é cedo para saber se Francisco realmente conseguirá fazer reformas nesses e em outros campos da vida eclesial, e muito menos se

¹⁹ FAGGIOLI, Massimo. “Francisco, o primeiro Papa totalmente pós-concílio”. In: “IHU on-line”, Revista do Instituto Humanitas Unisinos, n. 465, Ano XV, 36-39.

²⁰ *Ibid.*, 37.

²¹ MANCUSO, Vito. “E se as reformas não chegarem, e uma nova primavera for mera ilusão? Os desafios de um pontificado”. In: “IHU on-line”, Revista do Instituto Humanitas Unisinos, n. 465, Ano XV, 40-46.

²² *Ibid.*, 43.

²³ *Ibid.*, 43.



pode prever o teor dessas reformas. Isso em nada fragiliza a perspectiva reformista do atual papa, mas dá realismo às expectativas.

6 Avanços ecumênicos possíveis

A partir, e no mesmo esforço, de reformas internas à tradição católica, é de se esperar que o pontificado do papa Francisco possibilite avanços no diálogo ecumênico e inter-religioso. No campo do diálogo das religiões, urge mudanças na Igreja católica que intensifiquem a aproximação fraterna e solidária entre as tradições religiosas, possibilitando mais cooperação entre os credos por um mundo de justiça e de paz. Esse diálogo se caracteriza como “uma atitude de abertura na verdade e no amor”, é “uma condição necessária para a paz no mundo” e um “dever” para todos os crentes (*Evangelii Gaudium*, 250). Não se trata de uma “abertura diplomática” apenas, que esconda as tensões e os conflitos existentes entre as religiões, ou não assuma compromissos por um mundo melhor. Trata-se de um diálogo que possibilite a afirmação das próprias convicções e a compreensão das convicções do outro, base para que as religiões possam, juntas, prestar um serviço à justiça, à paz e à liberdade no mundo em que vivemos (*Evangelii Gaudium*, 251.255). Urge esclarecer e fortalecer a incidência pública da religião, impedindo que ela se torne instrumentalizada por ideologias culturais e políticas, e desenvolvendo seus princípios humanistas a favor de um mundo melhor (*Evangelii Gaudium*, 256).

No campo do ecumenismo, o papa Francisco lembra a todos os cristãos que “somos peregrinos, e peregrinamos juntos” na verdade do Evangelho, e quem caminha com o outro precisa “abrir o coração ao companheiro de estrada sem medos nem desconfianças, e olhar primariamente para o que procuramos: a paz no rosto do único Deus” (*Evangelii Gaudium*, 244). O ecumenismo, como busca da unidade dos cristãos, é compreendido como realização da oração de Jesus, “*que todos sejam um só*” (Jo 17,21), um serviço ao Evangelho e “uma contribuição para a unidade da família humana” (*Evangelii Gaudium*, 245).

Muitos são os passos que ainda precisam ser dados nos caminhos da unidade dos cristãos. Desses, apontamos três passos que, ao nosso ver, podem ser fortalecidos no atual momento eclesial: a) *projetos comuns de evangelização*, sobretudo nas áreas sociais mais carentes e nas regiões do planeta onde são mais expressivos os clamores por justiça e paz. Os esforços pela unidade dos cristãos precisam deixar “de ser mera diplomacia ou um dever forçado, para se transformarem num caminho imprescindível da



evangelização” (*Evangelii Gaudium*, 246). As igrejas precisam desenvolver formas comuns de anúncio, de serviço e de testemunho, que favoreçam, simultaneamente, a unidade entre elas e a unidade da humanidade. O papa Francisco apresenta um caminho valioso para isso: concentrar-se nas convicções comuns já existentes entre as igrejas; e observar o princípio da hierarquia das verdades (*Evangelii Gaudium*, 246).

b) *A hospitalidade eucarística*: nesse campo, as igrejas já dialogaram o suficiente para identificarem em que aspectos da doutrina eucarística comungam. E ali onde se constata a fé na *presença pessoal, real e sacramental* de Cristo nas espécies consagradas, tem-se uma base teológica e espiritual suficiente para intensificar a prática da hospitalidade na Mesa do Senhor. Isso não relativiza as próprias convicções e nem desprezita as convicções da outra igreja. Com base nesses elementos comuns, as igrejas podem rever a observação de algumas normas disciplinares que parecem suplantar ou até mesmo ignorar as convergências teológicas já alcançadas sobre o sacramento da Eucaristia.

c) *Retirada das mútuas excomunhões*: admite-se hoje que os posicionamentos dos reformadores do século XVI, bem como as respostas de Roma aos seus questionamentos, sustentavam-se em motivações de fé. As divergências de doutrina não anulam a fé das partes divergentes, mesmo se tal fé não possa ser reconhecida pela outra parte como plenamente coerente com o Evangelho. O diálogo já realizado possibilitou reais convergências e consensos doutrinais, pelo que se admite que as igrejas vivem hoje uma “fraternidade reconquistada” (João Paulo II, *Ut unum sint*, 41-42). Afinal, “são tantas e tão valiosas as coisas que nos unem!”, que somos convidados a “recolher o que o Espírito semeou neles (cristãos de diferentes igrejas) como um dom também para nós” (*Evangelii Gaudium*, 246). É, então, de se perguntar se as mútuas excomunhões, elaboradas em contexto de controvérsia que dificultava a real compreensão da posição do outro, não são atualmente destituídas de valor. As excomunhões se deram, no passado, tanto por uma condenação formal da doutrina, quanto por preconceitos. Mas atualmente, os estudos teológicos constataam que “sobre importantes pontos as recíprocas condenações doutrinais não atingem, ou não atingem mais, a outra parte” (CICL, 1984, n 68). Assim, sem relativizar a verdade do Evangelho, e por amor a essa verdade que não se exaure em nenhuma posição, as igrejas são convidadas a, acolhendo os resultados dos estudos teológicos feitos em comum, realizarem declarações oficiais, com caráter penitencial e de



ação de graças, que cancelem da consciência, no presente e no futuro, os traumas causados pelas excomunhões de outrora.

É de se esperar que esses três passos sejam fortalecidos no pontificado do papa Francisco. Se não realizados plenamente, ao menos avancem no caminho, dentro de um contexto de buscas por reformas na Igreja católica. Em seus pronunciamentos e, mais ainda em suas atitudes, o papa Francisco explicita a consciência de que *a Igreja tem sempre necessidade de reformas* (LG 8; UR 6; *Evangelii Gaudium*, 27-33). A Igreja deve e pode mudar, não como adequação a um modelo abstrato mas como adequação à imagem de Cristo servo e sofredor. Essa é a “forma” de ser Igreja discípula de Cristo, numa atualização constante em vista da fidelidade ao Evangelho, “para não correr em vão” (*Evangelii Gaudium*, 193-196). E isso contribui para eliminar o escândalo da divisão, por levar as igrejas à conversão. Todas são chamadas a buscarem sua identidade no reconhecimento das próprias falhas, à luz do Evangelho, não insistindo nelas mas abandonando-as definitivamente. “Reforma” significa conversão sempre maior para a própria identidade cristã e evangélica. Ela é, portanto, constitutiva da identidade cristã e eclesial. Busca uma dimensão universal e completa, que só será alcançada quando cada tradição cristã for reconhecida em sua eclesialidade plena. Quando tal acontecer, a identidade estrutural da Igreja será realizada e reconhecida por todos. Reforma é, assim, um esforço para purificar e enriquecer a tradição particular da fé em vista da comunhão com outras tradições, para dar uma resposta da fé ao apelo de Cristo: “*Que eles sejam um*” (Jo 17,21).

Concluindo

A partir do Concílio Vaticano II, a proposta de “reforma” não é algo estranho ao ser da Igreja católica. E não devem ser proscritos os que a propõem. Não se pode deixar de considerar alguma proximidade da afirmação luterana na tese 98, *Ecclesia indiget reformatione* e a afirmação do Vaticano II, *continuo ad reformationem Ecclesia vocatur* (UR 6). Mera proximidade? Ou de fato *convergência* na compreensão de que *Ecclesia semper reformanda* (fórmula atribuída ao calvinista *Voetius*, no Sinodo de Dordrecht, mas é inegável sua origem no pensamento de Lutero)? Convergência, certamente, mas com universos semânticos diferentes. As tradições teológicas católica e protestantes se distinguem radicalmente em muitos elementos que sustentam a concepção de reforma. O Vaticano II não propôs reformas na Igreja para atender às exigências da Reforma do século XVI. Sua preocupação é interna ao catolicismo e às



exigências da evangelização no século XX. Contudo, são mais do que meras coincidências nas duas propostas de reforma as afirmações praticamente comuns no plano da fé, no abandono confiante em um Deus que salva e justifica gratuitamente, no apreço às Escrituras, no primado da consciência e da liberdade cristãs, na concepção de Igreja Corpo de Cristo, Templo do Espírito, Povo de Deus, entre outras.

Estará, de fato, nestes elementos de proximidade, convergências e, inclusive, consensos, a possibilidade para o restabelecimento da comunhão dos cristãos? Não há espaço para ilusões, e muito teremos que avançar ainda nos caminhos do diálogo, para que tal aconteça. Mas esse avanço acontecerá se as igrejas assumirem de forma consequente os resultados já obtidos pelo diálogo até agora realizado. Servem como orientadores para isso dois outros elementos consensuais que sustentam os projetos de reforma na Igreja, elementos verificados tanto nos reformadores do século XVI, quanto no Vaticano II: a consciência de fidelidade ao Evangelho e ao ser humano.

A ecumenicidade das coincidências providenciais verificadas neste artigo entre as intuições por reforma no protestantismo do século XVI, no Vaticano II e no ministério do papa Francisco, leva a fortalecer a esperança de, pela primeira vez na história da Igreja, poder-se realizar uma reforma não unilateral, não parcial, não efêmera, não com riscos de divisão, mas uma reforma na fidelidade ao Evangelho, na fidelidade ao ser humano, na fidelidade à Igreja, que seja o fruto de um caminho comum e consciente de todas as igrejas no discipulado de Cristo. Enfim, urge uma reforma nestes termos:

“Para cada cristão trata-se, de fato, de operar uma profunda e contínua conversão do coração e, para cada comunidade, de tentar, sem parar, de renovar-se numa aprofundada fidelidade. Estou certo de que são estes os fundamentos necessários de cada mudança ecumênica, pessoal e comunitária”²⁴.

Referências

ALBERIGO, G. “Il Vaticano II e la riforma della chiesa”, in SAE, Ecumenismo, 1984, 93-103.

²⁴ JOÃO PAULO II. Discurso à Federação das Igrejas protestantes da Suíça (junho de 1984), in *La Documentation Catholique* 66 (1984) 726.



ALTMANN, W. “Lutero, afinal, o que quis? – Reflexões em Torno de Lutero”, in *Estudos Teológicos*, Edição Especial, 1981, 9-28.

ANTON, A. El misterio de la Iglesia, vol. 2, *BAC*, 1986.

BOOK OF CONCORD. The Symbolical Books of the Ev. Lutheran Church. Ohio: Evangelical Lutheran Synod of Missouri, 1917.

BUZZI, F. “Lo scisma del XVI secolo: um bilancio dele reciproche perdite. Cattolici e riformati si interrogano (I). In: RUGIERI, G. *Alle Radici della Divisione: Una rilettura dei grandi scismi storici*, Ancora, 2000, 27-48.

COMISSÃO INTERNACIONAL CATÓLICO-LUTERANA. “Il ministero pastorale – 1981”, in *EO*, vol. 1, EDB, 1986, nn. 1434-1520.

COMISSÃO INTERNACIONAL CATÓLICO-LUTERANA. “Il vangelo e la chiesa – 1972”, in, *Enchiridion Oecumenicum* (OE), vol. 1, EDB, 1986, nn. 1127-1206.

COMISSÃO INTERNACIONAL CATÓLICO-LUTERANA. “L’unità davanti a noi – 1984”, in *EO*, vol. 1, EDB, 1986, nn. 1548-1709.

COMISSÃO INTERNACIONAL CATÓLICO-LUTERANA. “La cena del Signore – 1978”, in *Enchiridion Oecumenicum*, vol. 1, EDB, 1986, nn. 1207-1307.

COMISSÃO INTERNACIONAL CATÓLICO-LUTERANA. “Todos sob um mesmo Cristo – Declaração comum sobre a Confissão de Augsburgo – 1980. In: *EO*, vol. 1, EDB, 1986, nn. 1405-1433.

COMISSÃO INTERNACIONAL CATÓLICO-LUTERANA. “Vie verso la comunione – 1980”, in, *EO*, vol. 1, EDB, 1986, nn. 1308-1404.

COMISSÃO INTERNACIONAL CATÓLICO-LUTERANA. Martinho Lutero, testemunha de Jesus Cristo – 1983”, in *EO*, vol. 1, EDB, 1986, nn. 1521-1547.

CONGAR, Y. *Vraie et Fausse Réforme dans l’Église*, Édition du Cerf, 1950.

JOÃO PAULO II. *Ut Unum Sint*. São Paulo: Paulinas, 1995.

KASPER, W. *A Igreja Católica: essência, realidade, missão*, UNISINOS, 2012.



OLIVIER, D. “Por que Lutero não foi compreendido? – Resposta católica”. In: KASPER, W.; KUNG, H. Lutero Ontem e Hoje. *Concilium/Vozes* 118-1976/8, 11-18.

PAPA FRANCISCO. *Evangelii Gaudium*. São Paulo: Paulus/Loyola, 2013.

PAPA FRANCISCO, Textos e homilias da sua viagem apostólica ao Brasil, por ocasião da XXVIII Jornada Mundial da Juventude (22 a 28 de julho de 2013). Disponível em: <www.diocesedejales.org.br/home/discursos-e-homilias-do-papa-francisco-na-jmj-rio-2013>. Acesso em 07 fev. 2014.

TERTULIANO. *De virginibus velandis*, 1. In: CERETI, G., “Lutero e la riforma della chiesa”, in SAE, *Ecumenismo, Anni 80*, Il Segno Editrice, 1984, 79.

VALDMAN, T. “Lutero e la riforma della chiesa”, in SAE, *Ecumenismo, Anni 80*, 85-93.

E-mails do Autor:

elias.wolff@pucpr.br

ecumenismo@cnbb.org.br