

AS ORIGENS DO EPISCOPADO E MINISTÉRIO EPISCOPAL NA IGREJA PRIMITIVA

Rev. Cônego J. Robert Wright*

Antecedentes Pré-cristãos : a) judaico b) gentílico

O termo “bispo” vem do grego “epi” (super) e “skopos” (ver) e é, literalmente, supervisor ou superintendente ou ainda inspetor (no latim medieval, “especulador”). Tentativas foram feitas para encontrar protótipos do “bispo” cristão nos antecedentes judaicos ou gentílico do cristianismo.

Consideremos, primeiro, o antecedente judaico, no ofício do regente da sinagoga, que presidia o culto e selecionava os que tomavam parte em suas liturgias. Na versão LXX, versão grega do Antigo Testamento (Jó 20.29; Sabedoria de Salomão 1.6) como também freqüentemente em Filon, judeu helenizado de Alexandria, o termo *episkopos* é usado com referência a Deus, mas também em número de exemplos refere-se a “supervisor” comum, todavia, nunca a respeito das pessoas com funções litúrgicas. Filon deu esse título uma só vez a Moisés. No primeiro livro de Macabeus o termo é aplicado aos supervisores colocados sobre os judeus por Antíoco Epifânio para implementar sua política religiosa. Mais recentemente as descobertas dos manuscritos de Qumrã perto do Mar Morto, aventaram novamente a origem judaica de tal ofício conhecido pelo termo hebraico, “*mebbaqer*”. O Documento de Damasco descreve tal supervisor ou inspetor de campo, que ensinou as obras de Deus aos membros da comunidade da aliança, cuidou deles como “ um pastor cuida do seu rebanho” e supervisionou a admissão de novos membros, a disciplina dos transgressores e todas as transações financeiras. Semelhantemente, no Manual de Disciplina de Qumrã, a mesma espécie de ofício aparece comparável à do “mordomo” da comunidade dos essênios observado por Josefo. Não se pode determinar com certeza se há ou não relação direta entre o supervisor dessas comunidades e o ofício do bispo na Igreja primitiva. Todavia, tudo parece indicar que o “*mebaqqer*” dos documentos do Mar Morto é muito mais “monárquico” do que o “*episkopos*” dos textos do Novo Testamento e, por essa razão, e não por outra, a conexão parece remota.

Quaisquer relações possíveis com o antecedente gentílico são ainda mais remotas do que com o judaico. O termo “*episkopos*” é razoavelmente comum na literatura grega, nos papiros e inscrições, tanto em seu sentido geral - “supervisão” - como termo técnico para designar os oficiais civis e religiosos. Nas obras de Homero e outros depois dele o termo é aplicado aos deuses. Os filósofos estóicos fizeram o uso da expressão para descrever sua própria missão como mensageiros e arautos dos deuses. As inscrições sírias registram “*episkopoi*” como supervisores de edifícios, abastecimentos, cunhagem e associações cúlticas da Grécia. Nas Ilhas do Mar Egeu o termo é registrado com referência aos diretores e caixas.

Deve-se dizer, em conclusão, nesta seção que a evidência pré-cristã tanto judaica quanto gentílica, embora esclarecedora, não é determinante para a compreensão da Igreja primitiva.

* Professor de História Eclesiástica, (Seminário Geral Episcopal em Nova York, NY) e Deão da Catedral de S.João Teólogo, Nova York.

2. Evidência do Novo Testamento

Ao voltar às evidências do Novo Testamento, seguindo a linha de interpretação estabelecida pelo falecido Professor Massey H. Shepherd ¹, encontramos sete referências-chaves, que datam geralmente do fim do século I: 1 Timóteo 3.1-7, Tito 1.7-9, 1 Pedro 2.25; Filipenses 1.1; Atos 20.28; Atos 1.20 e 1 Pedro 5.2-4. Examinemos cuidadosamente estes textos, citando as traduções da Versão Revisada.

a) 1 Timóteo 3.1-7: “se alguém aspira ao episcopado, ² deseja uma boa tarefa”. Esta passagem é seguida de uma declaração paralela sobre as qualificações e deveres do diácono em 1 Timóteo 3.8-13, que repete algumas qualificações, mas nem todas e trata dos diáconos no plural, embora a referência ao episcopado esteja no singular.

No século V, Santo Agostinho de Hipona, ao comentar sobre o sentido deste texto para autor diz: ele quis explicar o que “significa o episcopado”, é o nome de uma tarefa e não uma honra. Com efeito, uma palavra grega, deduzida do fato de que alguém colocado sobre os outros, com autoridade supervisiona-os ou executa a superintendência, pois o grego “skopos” significa “intenção” (no sentido de direcionar a intenção). Assim, se desejamos, podemos traduzir *epi-skopein* como superintender. Por isso, o bispo, que coloca o seu coração na posição de eminência ao invés de oportunidade para o serviço deve compreender que ele não é bispo” (Cidade de Deus, 19: 19)

b) Tito 1.7-9 - Observamos que essas passagens das Cartas Pastorais são declarações sobre qualificações e deveres de um bispo, em termos doutrinários e morais, sem referência alguma a respeito de deveres sacramentais. O texto anterior supõe que o bispo seja casado. Claramente, o celibato obrigatório é eliminado, embora se possa esticar o sentido da passagem a permitir celibato opcional em algumas circunstâncias.

c) 1 Pedro 2.25 - a expressão “episkopos” é empregada como um título de Cristo: “vós andáveis desgarrados como ovelhas, mas vos voltastes ao pastor e guardião de vossas almas (a Versão *King James* traduz episkopos por bispo, e a Versão Almeida, idem). Este texto pode ser comparado com a versão LXX de Sabedoria 1.6, onde Deus é denominado de *episkopos* do coração humano.

d) Filipenses 1.1 - Paulo e Timóteo, servos de Cristo a todos os santos em Cristo Jesus, que estão em Filipo com os bispos e diáconos. Como em 1 Timóteo 3 observamos a associação estreita entre bispos e diáconos.

e) Atos 20. 28 - num discurso atribuído a Paulo: “atendei por vós e por todo o rebanho sobre o qual o Espírito Santo vos constituiu bispos, para pastoreardes a Igreja de Deus, a qual ele comprou com seu próprio sangue.”

¹ *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, Nashville, Abingdon Press 1962, vol. 1, pp.441-43, bispo

² A nota da Tradução ecumênica diz: “ainda não se trata do cargo de bispo na acepção rigorosa do termo. Os *episcopos*, ou vigilantes, exerciam funções de dirigentes de comunidade, sendo difícil dizer em que se distinguiam exatamente dos *presbíteros* ou *anciãos*” (Cf. Tt 1.5-7; At 20.17-28)

Observamos que esta passagem é dirigida aos que anteriormente, no discurso, foram designados de “*presbyteroi*” da Igreja de Éfeso. Portanto, os termos “*presbyteros*” e “*episkopos*” são permutáveis.³

Há, também, duas instâncias significativas no Novo Testamento, onde se usam formas de palavras outras que substantivo.

f) Atos 1.20 - “Com efeito, está escrito no Livro dos Salmos: fique deserta a sua residência e ninguém a habite; e ainda: um outro tome o seu cargo (*episkopen*)”. Aqui se refere à “supervisão” confiscada pela traição e suicídio de Judas, depois que este foi substituído como membro dos Doze.

g) 1 Pedro 5.2-4 - “pastoreai o rebanho de Deus (a tradução *King James* traz “supervisionai”, *episkopountes*, em colchete mas inexistente nos melhores manuscritos).

Como exortação aos anciãos (“*presbyteroi*”) , este texto como o de Atos 20.28 é segundo exemplo de permutabilidade entre os termos “*episkopos*” e “*presbyteros*” no Novo Testamento. Os dois termos são permutáveis também em I Clemente escrito por volta de 96 A.D., para quem a função presbiteral é supervisão.

Em termos recentes de acordos ecumênicos que se relacionam com as evidências do Novo Testamento, observamos, primeiro, no documento de Lima (BEM, 1982) “um ministério de *episkope* é necessário para exprimir e salvaguardar a unidade do corpo. Cada Igreja precisa deste ministério de unidade, em uma certa forma”...(Ministério 23)

Segundo, observamos, na **Declaração de Cantuária sobre o Ministério e Ordenação do ARCIC (1976)**, a Igreja Primitiva bem pode ter tido uma considerável diversidade na estrutura do ministério pastoral, embora esteja claro que algumas delas eram chefiadas por ministros que eram chamados *episcopoi* e *presbyteroi*. Embora as primeiras igrejas missionárias não tivessem sido uma livre agregação de comunidades autônomas, não há nenhuma evidência de que bispos e presbíteros fossem nomeados em toda parte no período primitivo. Os termos “bispo” e “presbítero” podiam aplicar-se ao mesmo homem ou a homens com funções idênticas ou muito semelhantes. Assim como a formação do cânon do Novo Testamento foi um processo incompleto até a segunda metade do segundo século, também o pleno surgimento do ministério tríplice de bispo, presbítero e diácono demandou um período mais longo do que a era apostólica. Daí por diante, essa estrutura tríplice se tornou universal na Igreja. (Relatório Final, Parágrafo 6, p.45)

Na mesma declaração lemos que “o elemento essencial no ministério ordenado é a sua responsabilidade pela supervisão (*episkope*). Essa responsabilidade supõe fidelidade à fé apostólica, sua incorporação na vida da Igreja de hoje e sua transmissão à Igreja de amanhã. Os presbíteros estão unidos ao bispo em sua supervisão da Igreja e no ministério da Palavra e Sacramentos; recebem autoridade para presidir a eucaristia e pronunciar a absolvição. Os diáconos, embora não disponham de tantos poderes, associam-se aos bispos e presbíteros no ministério da Palavra e sacramentos e ajudam na supervisão”. (parágrafo 9)

Com a complementação deste levantamento das evidências do Novo Testamento, voltaremos para o testemunho dos Pais da Igreja, e iremos discernir neles, em estudo comum

³ Ver as anotações da Tradução Ecumênica. Supervisores, inspetores, essa metáfora define a responsabilidade coletiva dos anciãos perante a Igreja.

com o Bispo Kallistos de Diocléia (anteriormente, Timothy Ware)⁴, palavras dirigidas ao bispo-eleito, durante seu exame, no Ordinal de 1979, três ênfases no ministério episcopal na Igreja Primitiva: Bispo como Presidente da Eucaristia (Santo Inácio e Hipólito), Bispo como mestre da fé (Santo Irineu) e Bispo como líder nos concílios da Igreja (São Ciprino). Estas ênfases são separadas, complementares e não contraditórias.

3) O testemunho de Santo Inácio de Antioquia, de Santo Hipólito de Roma sobre o Bispo como Presidente da Eucaristia e Provedor de Sacramentos

Quando chegamos aos escritos de Santo Inácio de Antioquia (cerca de 107 A.D.), encontramos diretamente a emergência do monoepiscopado à frente do tríptico ministério, desenvolvimento que pode ser explicado pelos documentos, que sobreviveram na era pós-apostólica. Não só Inácio torna presbíteros ou anciãos, não menos do que os diáconos, subordinados ao bispo, mas também ele se constitui o primeiro testemunho claro do monoepiscopado (também denominado erroneamente de episcopado “monárquico”) isto é, o fenômeno de um único bispo que preside como líder autorizado sobre a comunidade inteira em qualquer cidade ou localidade. Certamente é questionável até onde se pode generalizar a partir das evidências que ele apresenta. Tem-se sugerido que, na Alexandria, pode ter sobrevivido um sistema de colegiado de bispos-presbíteros no século III, mas Inácio reflete a situação na Síria e na Ásia Menor no início do século II.

Inácio foi somente redescoberto no ocidente cristão e suas cartas identificadas e publicadas no século XVII, graças ao trabalho dos bispos anglicanos Ussher e Pearson. Com efeito, suas obras sobre Inácio persuadiram a Igreja da Inglaterra a adotar uma doutrina mais “elevada” do episcopado, isto é, não mais como simplesmente “bene esse” (bem estar da Igreja) em estrita paridade com os ministérios das Igrejas não-episcopais, mas antes o conceito do episcopado como até de “direito divino” (contra os puritanos). Não é difícil detectar sua influência no Ato de Uniformidade de 1662, que tornou a ordenação episcopal ao presbiterado uma necessidade virtual e invariável para a incumbência de todos os benefícios da Igreja da Inglaterra.⁵

Com Inácio temos a primeira evidência clara (que não temos no Novo Testamento) de uma tríptica ordem eclesíastica de bispos, presbíteros e diáconos (em ordem 1-2-3) mencionada ao todo não menos que doze vezes em cinco das sete cartas. Para Inácio, todos os três, bispos, presbíteros e diáconos, são “designados de acordo com a vontade de Cristo” (Filadélfia, prefácio) e os três parecem os títulos de uma espécie de hierarquia: Bispo é “axiotheos” (piedoso ou divino), presbíteros “axioi”(digno) e diácono “syndoulos” (conservo) (Magnésio 2, cf. Smirna 12). Inácio colocou sempre os três nessa mesa ordem, às vezes, relacionando-os com a unidade da Igreja e com uma só Eucaristia (Filipenses 4) e faz com frequência o perfil dos três ofícios como representantes e tipos das realidades celestiais. Suas analogias mais comuns ou correspondências simbólicas são entre o bispo e Deus Pai, entre presbíteros e concílios apostólicos e entre diáconos e Jesus Cristo (Magnésios 6, Tralarianos 3). Em dois outros lugares, é o bispo é que é análogo a Jesus Cristo (Mag 3 e Efésios 3) e num lugar o paralelo é o de presbitério com a “lei de Jesus Cristo”, à qual os diáconos devem submeter-se (Mag 2). Além disso, os presbíteros ou anciãos funcionam para Inácio como uma espécie de colegiado sob a presidência de um só bispo. Há “um só bispo junto com os presbíteros e diáconos, meus co-senos”, observa ele (Filipenses 4) e alhures ele compara a relação dos presbíteros com o bispo como “cordas com o instrumento musical” (Efésios 4).

⁴ “Padrões do Episcopado na Igreja Primitiva e hoje: uma visão ortodoxa”, IN: MOORE, Peter (ed.) *Bispos, mas que espécie de bispos?*

⁵ Ver BRADSHAW, Paul F. O Ordinal Anglicano (Londres: SPCK, 1971, especialmente o cap.6 e NORRIS, Richard A. “Episcopado” IN: SYKES, S. e BOOTY, John *The Study of Anglicanism*, pp.296-309

O Bispo é, para Inácio, o centro da unidade da Igreja em qualquer lugar ou comunidade e, como tal, Inácio espera que o bispo seja obedecido. Devemos estar “sujeitos ao bispo como a Jesus Cristo” afirma ele, e “devemos enxergar no o próprio Senhor”(Tralarianos 2, Efésios 6). O bispo preside “no lugar de Deus” (Mag 6) e, por isso, sem o bispo não pode haver Eucaristia e a Igreja. Ele escreve: “evitem divisões como fontes do maligno. Que todos sigam ao bispo como Jesus Cristo seguiu ao pai... Que ninguém realize o que diz respeito à Igreja sem o bispo. Que a Eucaristia seja considerada válida, aquela que é realizada sob a orientação do bispo ou por quem designado pelo bispo. Onde o bispo está presente, ai deixe o povo estar assim como onde Jesus Cristo está presente está a Igreja católica. Não é legítimo batizar ou celebrar o “ágape” sem o bispo. O que ele aprova agrada a Deus... Quem honra o bispo é honrado por Deus. Quem realiza as coisas sem o conhecimento do bispo está servindo o demônio”(Smirna 8).

No que se refere aos textos de Inácio que indicam sua visão do que, mais tarde, veio a ser denominado de “sucessão apostólica”, ele apresenta o que o metropolitano John Zizioulas denominou de “abordagem escatológica da continuidade apostólica” como o fim futuro antecipado mesmo agora na estrutura eucarística da Igreja sob presidência episcopal (Mag. 6). Inácio diz pouco sobre a “sucessão apostólica”, que encontramos em forma rudimentar em seu contemporâneo Clemente de Roma e numa forma mais desenvolvida em Tertuliano e Santo Irineu de Lyon quase um século depois. Ele não diz nada a respeito da ordenação, sobre a qual a primeira evidência clara é Hipólito, um século depois, nem apresenta as Sagradas Ordens como sendo “seqüenciais” ou “cumulativas”, isto é, sendo a ordem “inferior” pré-requisito para a ordem “superior”. Para Inácio, o bispo é aquele que preside a unidade eucarística de cada Igreja local, ênfase bem conhecida neste século feita pelo teólogo russo Nicolas Afanassieff.⁶

A Igreja na visão de Inácio, é essencialmente eucarística por sua natureza: existe uma relação orgânica entre o Corpo de Cristo entendido como comunidade e o Corpo de Cristo entendido como sacramento. Então, para Inácio, o bispo não é principalmente um mestre ou administrador, mas aquele que preside a liturgia eucarística como “episkopos”, que a supervisiona. A presidência da eucaristia pode ser designada a um ou mais presbíteros selecionados pelo bispo, embora para Inácio, presbítero e bispo não sejam permutáveis (como foi em I Clemente, cerca de 96 A.D.) Numa passagem típica, Inácio escreve “cuidem de participar numa só Eucaristia, pois há uma só carne de nosso Senhor Jesus Cristo e um só cálice para união com o seu sangue, um só altar, assim como há um só bispo com presbíteros e diáconos, meus conservos” (Filipenses 4). Sua ênfase na Eucaristia como o foco da unidade da Igreja e na centralidade do ministério eucarístico do bispo dentro de uma só Igreja é percebida na repetição da palavra “uma só” ou “um só”, como observou Ware. Assim há um só bispo, um só Corpo eucarístico e uma só Igreja, sendo os três interdependentes. O tema volta à lembrança repetidamente em seus escritos: “haja uma só oração comum, uma só súplica, uma só mente e uma só esperança em amor... Venham logo a um só templo de Deus, a um só altar, a um só Jesus Cristo, o qual veio de um só Pai e está com um só Pai e voltou a um só Pai” (Mag. 7)

Deve-se levar em consideração, naturalmente, o contexto da ênfase na unidade em Inácio. Ele estava escrevendo numa época em havia provavelmente um só bispo em cada cidade e, também, não mais do que uma só assembleia eucarística em cada cidade, o que, reforçou a função do bispo como foco visível de unidade, não como um administrador distante, nem visitador ocasional, mas como o pastor-chefe local, que estava com todo o povo, pelo menos, a cada domingo, na Eucaristia. Ainda não havia surgido os bispos

⁶ Ver, por exemplo, “A Igreja que preside em amor” IN: MEYENDORFF, J. (Ed.) *Primacy of Peter*, Londres: Faith Press, 1963, pp.57-110

assistentes (sufragâneos, auxiliares, coadjutores) como é comum hoje nas Igrejas episcopalmente organizadas, nem os bispos titulares (bispos residentes em outros lugares com o título de bispo de tal lugar, que não existe hoje) encontrados freqüentemente nas Igrejas Ortodoxas e Católica Romana, nem as jurisdições que se sobrepõem, em contradição com o Cânon 8 do Concílio de Nicéia (325 A.D.) nessas Igrejas e ocasionalmente, na Comunhão Anglicana. Mesmo em Jerusalém, onde este ensaio foi escrito em março de 1992, no fim do século IV a peregrina Egéria (ou Etéria) descobriu que, a despeito de numerosos cristãos da localidade e das peregrinações, ainda estava em vigor a lei de uma só Eucaristia aos domingos celebrada pelo bispo de Jerusalém. (Viagens 24-41)

4) Transição do período do Novo Testamento onde os bispos e os presbíteros eram permutáveis para o monoepiscopado

Para explicar a transição da evidência mais antiga, mais especialmente da permutabilidade entre o episcopado e o presbiterado, que se encontra em Atos 20, 1 Pedro 5 e em 1 Clemente ao monoepiscopado plenamente desenvolvido como o cabeça da tríplice ordem de ministérios que encontramos em Inácio e mais tarde em Hipólito, os estudiosos expuseram duas interpretações contrastantes:

- episcopado surgiu do presbiterado por elevação
- o presbiterado evoluiu do episcopado pela delegação

A primeira representa a hipótese clássica do bispo anglicano J. B. Lightfoot: originalmente os “bispos” e “presbíteros” ou anciãos eram termos sinônimos. O episcopado surgiu do presbiterado pela “elevação” para uma ordem mais elevada e, por conseguinte, por implicação, o ministério “original” da Igreja era presbiteral e não episcopal. Adolfo von Harnack e B. H. Streeter (anglicano) mostraram-se inclinados a esta interpretação. Harnack ressaltou o processo de localização, e Streeter sugeriu um estágio de episcopado coletivo ou colegiado em mesmos lugares onde o monoepiscopado foi plenamente estabelecido. A interpretação de que o episcopado surgiu pela elevação do presbítero, sendo ambos os ofícios originalmente sinônimos e permutáveis com leve ênfase diferente, foi também a posição de São Jerônimo que, no século V, escreveu: “presbítero... é o mesmo que bispo e, antes que a ambição entrasse na religião por meio da instigação do demônio e o povo começasse a dizer: ‘sou de Paulo, sou de Cefas, sou de Apolo’, as Igrejas eram governadas pelo conselho de presbíteros, que agiam conjuntamente” (Comentário sobre Tito 1.6-7)

A interpretação de que o presbiterado evoluiu pela delegação do episcopado sustenta que havia distinção original entre o ofício de bispo e o de presbítero ou ancião, admitindo porém que alguns bispos podem ter sido, também, contados entre o presbiterado. Todavia essa interpretação ressalta que os bispos eram presbíteros/anciãos especificamente ordenados ou designados para as funções litúrgicas e pastorais de supervisão e sustentam que nem todos os presbíteros/anciãos eram bispos. Nessa visão, o presbiterado era uma posição de honra e não era ofício ministerial, embora no decorrer do tempo, com o surgimento do monoepiscopado, os presbíteros/anciãos assumissem certas funções de natureza litúrgica e pastoral delegadas pelos bispos. R. Sohm e W. Lowrie, entre outros, têm-se inclinado por esta segunda interpretação, concluindo que o presbiterado como uma ordem de ministério e não meramente um título de honra ou de senioridade veio à existência pela delegação da parte do episcopado.

A tradição anglicana tem defendido, no geral, a segunda interpretação, desde a partir de meados do século XVII influenciada pela visão “mais elevada” da distinção e da

necessidade do ofício episcopal e em parte, pelas redescobertas das epístolas de Inácio de Antioquia e Clemente de Roma (redescobertas no século XVII) e de Hipólito (ainda mais tarde). Essa transição na compreensão do episcopado pode ser vista de uma perspectiva muito interessante na mudança dos textos das Escrituras designados para os ritos de ordenação da Igreja da Inglaterra antes e depois de 1662 e da Igreja Episcopal nos Estados Unidos antes e depois de 1979.⁷

Antes do Ordinal revisado de 1662, a Igreja da Inglaterra utilizava a passagem de 1 Timóteo 3, que fala nas qualificações e deveres de um bispo (episkopos) como a Epístola a ser lida liturgicamente tanto para o presbiterado quanto para o episcopado, sugerindo, por conseguinte, nenhuma distinção entre os dois e permitia como alternativa na ordenação ao presbiterado a leitura dos Atos 20, que faz o uso do termo “bispos”, mas que implica na permutabilidade com os presbíteros. Todavia, no Ordinal de 1662, que foi revisado para mostrar o episcopado como uma ordem claramente distinta e separada, Efésios 4.3-7, que não faz referência aos bispos, substituiu 1 Timóteo 3 no Ordinal do Presbítero e Atos 20 foi transferido para o Ordinal do Bispo. Mesmo as duas alternativas de leitura do Evangelho: Mateus 28.18-20 e João 20.19-23, foram transferidas para o Ordinal do Bispo. Estes textos dos Evangelhos falam na comissão dos apóstolos. Presume-se que a intenção consistia em mostrar os bispos e não os presbíteros como sucessores dos apóstolos. No Ordinal *do Livro de Oração Comum* da Igreja Episcopal nos Estados Unidos de 1979, 1 Timóteo 3 foi preservado para o Ordinal do Bispo e Efésios 4 para o do Presbítero. A passagem dos Atos 20 foi eliminado. João 20 permanece como a primeira opção e Mateus 28. 18-20 foi eliminado, presumivelmente, por ser um texto tardio.

5) Tradição Apostólica de Santo Hipólito - bispo como presidente da Eucaristia

Aproximadamente um século após Santo Inácio, o próximo bloco de evidências a respeito do episcopado encontra-se na *Tradição Apostólica* de Santo Hipólito, bispo ou presbítero tradicional/conservador de Roma, cuja data, no geral, é de 210 A.D. e se assemelha a Inácio em sua ênfase no bispo como presidente da Eucaristia e provedor dos sacramentos. A autoria hipolitana deste tratado - que contém os ritos mais antigos de Ordenação conhecidos na história e é o documento mais antigo hoje existente parecido com os livros de oração comum - foi estabelecida com firmeza por R. C. Connolly em 1916 com base em outros manuscritos descobertos nos fins do século XIX. O texto definitivo é o do estudioso católico romano Bernard Botte, embora na versão inglesa a tradução mais conhecida seja a dos anglicanos Gregore Dix (tradução complicada), B. S. Easton (simplificada) e G. J. Cuming (muito proveitosa).

Ao comparar Hipólito com Inácio, encontramos certas semelhanças e algumas diferenças. Em semelhança com Inácio, encontramos em Hipólito uma plena ordem tríplice encabeçada pelo monoepiscopado, não sendo os bispos e presbíteros permutáveis e as três ordens não sendo cumulativas.

Em contraste com Inácio, encontramos, todavia, em Hipólito a eleição popular dos bispos (escolhidos por todo o povo) e a sucessão estabelecida com base na ordenação pela imposição das mãos do bispo bem como o princípio de que só o bispo ordena. (O cânon 4 de Niceia I - 325 A.D., vai declarar, pela primeira vez, que três bispos são necessários para a ordenação ou sagração episcopal.) A determinação de Hipólito: “seja o bispo ordenado após a sua eleição por todo o povo” exclui claramente qualquer designação dos bispos que venha “de

⁷ Para as seguintes observações devo, em parte a Paul Bradshaw, “Ordinals” IN: *The Study of Anglicanism*, especialmente p. 149

cima”, tal como autoridade secular, ou sínodo de bispos, ou patriarca ou por um Papa. Para Hipólito, deve-se realizar a ordenação do bispo num domingo e invocar o Espírito Santo sobre o bispo. O novo bispo é descrito em termos de “sumo sacerdócio” com autoridade de perdoar os pecados (que implica, pelo menos, na possibilidade de admissão à comunidade eucarística). O bispo é presidente da assembléia eucarística e preside a iniciação cristã, ordena presbíteros e diáconos, consagra três óleos santos, designa oficiais menores, lidera as instruções diárias e dá diversas bênçãos.

A redescoberta e autenticação do texto de Hipólito parece ter sido a influência principal que levou a afirmação da Igreja Católica Romana feita no Concílio Vaticano II de que o episcopado é a ordem principal do ministério que constitui a plenitude do sacramento das ordens (visão que os anglicanos têm, geralmente, sustentado desde o século XVII⁸). Por essa decisão, a Igreja Católica Romana avançou, com efeito, da primeira interpretação da evidência de Santo Inácio acima observada, para a segunda, e, no novo Pontifical Romano (1968) a oração de ordenação do bispo é uma paráfrase de Hipólito como também é a mesma oração do novo Ordinal (1979) do *Livro de Oração Comum* da Igreja Episcopal nos Estados Unidos. Essas orações recentemente revisadas, portanto, (não da Igreja da Inglaterra) são paráfrases do mesmo protótipo de Hipólito, a oração de ordenação mais antiga conhecida na Igreja.

O conceito de sucessão de Hipólito é, também, mais claramente exposto em sua *Refutação de Todas as Heresias* (I, Proêmio), “ninguém refutará esses (erros), exceto o Espírito Santo transmitido à Igreja, o qual os apóstolos receberam, primeiramente, e transmitiram aos que corretamente creram. Mas nós, sendo seus sucessores e como participantes dessa graça, sumo-sacerdócio, ofício do ensino bem como guardiães reputados da Igreja, não devemos ser encontrados deficientes na vigilância, nem dispostos a suprimir doutrina correta”.

6) Testemunho de Santo Irineu sobre o Bispo como Mestre da Fé Apostólica

Quando voltamos para Santo Irineu, Bispo de Lyon (cerca de 185-200), encontramos a apresentação do bispo, principalmente, como o elo de cada Igreja local com o ensino dos apóstolos. Irineu reproduz, no geral, o ensino eucarístico de Inácio observando que “nossa opinião concorda com a Eucaristia e a Eucaristia confirma a nossa opinião” (*Adversus Hereses* IV.18.5). Porém, sua maior ênfase está na doutrina apostólica. Devido à sua confrontação com os gnósticos, Irineu prende-se à importância particular da continuidade do ensino da Igreja, de sua relação com a tradição apostólica e de autoridade apostólica. Enquanto os gnósticos apelavam à tradição secreta transmitida pelos sucessores ocultos de mestres, Irineu respondia com o apelo à tradição apostólica proclamada abertamente nos quatro evangelhos canônicos e abertamente ensinada na sucessão pública inquebrantada de bispos sentados no trono ou cadeira em cada Igreja local, especialmente, naquelas Igrejas de conhecida fundação apostólica. (Os bispos pregavam e ensinavam sentados como era costume dos mestres naqueles dias, até que São João Crisóstomo começou o costume de pregar de pé.)

Irineu contrasta, assim, com Inácio, que tinha muito pouco a dizer a respeito do bispo como o pregador e mestre da fé e, também muito pouco a dizer sobre o bispo como o elo entre a Igreja dos apóstolos e a sua Igreja. Enquanto para Inácio a “cátedra” do bispo ou seu

⁸ É digno de observação que a posição pre-vaticana II da Igreja Católica Romana, também, conhecida como medieval ou de Jerônimo, atribuía a permutabilidade básica entre o episcopado e presbiterado e não entendia o episcopado como uma ordem ou sacramento independente na Igreja, mas como uma concessão de autoridade episcopal ordinária pelo bispo de Roma. Essa visão prevalecia na doutrina da Igreja Católica Romana quando ocorreu a condenação papal das ordens do episcopado anglicano em 1896.

trono era a cadeira sobre a qual o bispo se senta na Eucaristia, para Irineu o sentido da cadeira está muito mais próximo da cadeira de um professor: o “trono é o símbolo do ensino”, diz ele. (Demonstração 2) . Enquanto para Inácio o bispo é principalmente aquele que une todos em redor da Eucaristia, para Irineu o bispo está acima de todos os que ensinam a verdade, pela qual se mantém a unidade. “Tendo recebido esta pregação e esta fé”, diz ele “a Igreja, embora espalhada pelo mundo, preserva-a cuidadosamente como se vivesse numa só casa” (Adv.Haer. I.10.3).

No entanto, para Irineu como também para Clemente de Roma antes dele e Atos 20 e 1 Pedro 5, o bispo é sinônimo de presbítero e isto é ilustrado numa famosa declaração que ele faz a respeito da autoridade magisterial do bispo baseada na sucessão dos apóstolos, “devemos obedecer aqueles presbíteros na Igreja que tem sua sucessão dos apóstolos e os quais juntamente com a sucessão no episcopado receberam o “carisma” assegurado da verdade”. (Adv.Haer. IV.26.2) A sucessão apostólica para Irineu, ressalta Ware, não é um processo mecânico, nem quase-mágico de assegurar a preservação de sacramentos “válidos”, mas antes seu propósito consiste em preservar a continuidade da doutrina apostólica e, entendido nesse sentido, não é alguma coisa que o bispo desfrute como possessão pessoal isolada da comunidade local onde ele preside. Parece significativo que, quando Irineu elabora a sua lista de sucessão como Hegesipo, seu contemporâneo, em meados do século II e como Eusébio de Cesaréia, no início do século IV, não traça a sucessão através dos sagrantes de cada bispo como se faz freqüentemente hoje em dia, mas através do trono ou da cadeira ou sé de cada comunidade cristã, em cada localidade. Diz Irineu: “podemos enumerar os que foram estabelecidos pelos apóstolos como bispos nas Igrejas e seus sucessores até o nosso tempo” e refere-se, em segunda, “àqueles que os apóstolos deixaram como seus sucessores, aos quais eles transmitiram sua posição de ensino. (Adv.Haer. III.3) Também diz ele: “apelamos para aquela tradição que veio dos apóstolos e é preservada pela sucessão de presbíteros (aqui como antes são sinônimos de bispos) nas Igrejas (Adv. Haer. II.2). E novamente diz ele: “que fazer, se houver uma disputa a respeito de questão de importância moderada? Não devemos nos voltar às Igrejas mais antigas onde os apóstolos eram conhecidos e encontrar nelas a resposta certa e clara ao problema que estamos levantando agora? Mesmo que os apóstolos não tivessem deixado seus escritos para nós, não devemos seguir a regra da tradição que eles transmitiram àqueles que eles confiaram as Igrejas? (Adv.Haer. IV.1)

O mesmo conceito encontra-se, podemos observar, em Tertuliano, que escreveu, na mesma época, enfrentando a crise gnóstica. Diz ele a respeito dos gnósticos: “que eles produzam os registros originais de suas Igrejas. Que eles desenrolem a lista de seus bispos em ordem de sucessão desde o começo de modo que o primeiro bispo deles seja capaz de demonstrar como seu sagrante e predecessor apóstolo ou de pessoas apostólicas”(De Prescriptione Hereticorum 3.2)

É digno também de observação, que o conceito da “sucessão” no ministério dos bispos como mais antigo aparece em 1 Clemente de Roma (cerca de 96 A.D.), redescoberta no Ocidente só no século XVII. Ai a compreensão é mais rudimentar de sucessão histórica linear retrospectiva de pessoas por designação, como observa Zizioulas, ao invés de sucessão no ensino, enfatizada primeiro por Irineu e Tertuliano ou de abordagem escatológica de sucessão encontrada em Inácio de Antioquia. Clemente diz: “os apóstolos conheceram, também, por meio de Nosso Senhor Jesus Cristo que haveria disputa sobre a questão do ofício do bispo. Por isso, por causa disso... eles designaram as pessoas acima mencionadas e mais tarde tomaram outras providências para que, se morrerem, outros homens aprovados sucedessem o seu ministério” (I Cor. 44). E ainda explica seu ponto de vista de que a sucessão de pessoas é por designação: “os apóstolos receberam o Evangelho de Jesus Cristo para nós. Jesus Cristo foi enviado de Deus e os apóstolos, de Cristo”(I Cor. 42).

7. o testemunho de São Cipriano de Cartago a respeito do Bispo como líder dos Conselhos da Igreja e elo da unidade administrativa entre a Igreja local e todas as outras

Resta-nos tratar, antes mais concisamente, o testemunho de São Cipriano de Cartago, que morreu em 258 A.D. que constitui o terceiro modelo ou terceira ênfase do ministério episcopal no período pré-niceno. Cipriano foi um bispo, que imprimiu tal prioridade à sua função de governança administrativa a tal ponto que ele mesmo desejava escapar à perseguição e o prospecto de martírio com seu povo por volta do ano 250 e, mais tarde, readmitir os relapsos, a fim de continuar, de uma distância segura, com sua administração episcopal e preservar a unidade da Igreja sob sua supervisão.

Para Cipriano, os ofícios do bispo e presbítero são distintos e não permutáveis. Ele também representa o primeiro autor cristão a desenhar as três ordens como sendo seqüencialmente cumulativas. Como Inácio, ele fala na Igreja local como uma assembléia em torno do altar com o bispo como seu presidente eucarístico, e, num sentido, seu conceito da apostolicidade é até mais firme do que Irineu, chegando a identificar os bispos com os apóstolos (“*apostolos, it est episcopus*”, Cartas 3.3.1)

A visão da sucessão episcopal de Cipriano é um desenvolvimento notável desde Inácio, Clemente, Tertuliano e Irineu. É uma sucessão por meio de sagração, ou sucessão de autoridade episcopal transmitida por meio de ordenação. De acordo com sua visão, os bispos foram diretamente instituídos e sagrados pelos apóstolos que, por sua vez, foram sagrados por Cristo. “Consequentemente, por meio de uma cadeia de sucessão através do tempo (“*per tempororum et successionum vices*”) a ordenação dos bispos e a estrutura (*ratio*) da Igreja fluiu de modo que a Igreja seja construída sobre os bispos e cada ato da Igreja seja controlado por esses mesmos superiores (*praepositos*)”, ele escreve, mesmo referindo-se a “*todos os que foram colocados na direção, que sucederam aos apóstolos pela ordenação delegada*” (Cartas 33.1.1, 66.4.2). O que, então, constitui um bispo para Cipriano é a ordenação seguida de ocupação da cadeira episcopal (*cathedra*) e da posse da responsabilidade de supervisão (*episcopatus*) para com o rebanho do povo (*plebs*) (Cf. Cartas 44.1.1, 45.3.1, 48.4.1).

Vemos aqui claramente o modo como Cipriano trata da sucessão e da ordenação, de sua ênfase sobre a autoridade episcopal necessária para o governo administrativo e bom ordenamento necessário para a Igreja sobreviver no tempo. E sua ênfase na necessidade da unidade com um só bispo ecoa Inácio de Antioquia: “a Igreja é o povo unido com o bispo, o rebanho que se mostra fiel ao seu pastor. Disto devem saber que o bispo está na Igreja e a Igreja no bispo” (*Episcopus in ecclesia et ecclesia in episcopo*, Carta 66.8.3). Além disso, estar em “*comunhão*” com o seu bispo é estar em “*comunhão com a Igreja Católica*” (Cartas 55.1.2).

A ênfase principal de Cipriano, portanto, recai no bispo como o vínculo de unidade entre as igrejas locais e a Igreja universal. Com efeito, ele é o autor do tratado mais antigo sobrevivente sobre a natureza da Igreja: *De Unitate Ecclesiae*. Neste contexto, ele dá destaque ao caráter conciliar ou de colegiado do episcopado universal dos bispos que se reúnem em concílio e juntos buscam uma mente comum sob a orientação do Espírito Santo. Assim, Cipriano chama a nossa atenção para essa feição conciliar ou de colegiado de qualquer episcopado, que vindicaria a “*historicidade*” verdadeira, feição que tem seu paralelo recente, para os anglicanos, na Conferência mundial de Lambeth (dos bispos) que se reúne, periodicamente, a cada dez anos desde 1867. No que tange à questão de como os bispos tomariam suas decisões em conclaves como esses, Cipriano responde que o que importa não

são os números, mas a concordância: “a maior importância não se dá aos números, mas à harmonia dos que oram” (*Non multitudini sed unanimitati deprecantium plurimum tribui: De Unitate Ecclesiae* 12). Ele resumiu este princípio da solidariedade conciliar do episcopado numa frase cujo sentido é muito debatido: “o episcopado é um todo, do qual cada bispo tem direito e dever para com o todo” (*Episcopatus unum est, cuius a singulis in solidum pars tenetur, De Unitate* 5). Em outras palavras, cada bispo (sugere Ware e estou de acordo) participa de um só episcopado, não como tendo parte do todo, mas sendo expressão do todo. Assim como há muitas Igrejas locais mas uma só Igreja universal, também há muitos bispos, mas somente um episcopado universal. O que ele quis dizer não é tão simples como uma declaração desta natureza: “o todo é construído da soma de todas as partes”. O bispo é o vínculo de unidade entre a Igreja local e todas as demais. Essa foi a ênfase que ele deu. De outra forma ele justifica a sua argumentação: “há uma só Igreja pelo mundo inteiro dividida por Cristo em muitos membros, também, um episcopado difuso numa multidão harmoniosa de muitos bispos”. (Cartas 55.24.2)

Quanto aos bispos que negam essa unidade insistindo com seus próprios ensinamentos ou ações mesmo a ponto de criar cismas, Cipriano declara: “portanto, aquele que não observa nem a unidade do Espírito, nem o vínculo de paz e se separa do vínculo da Igreja e do colégio dos bispos não poderá ter o poder e a honra de ser bispo, porque não desejou nem a unidade, nem a paz do episcopado” (Cartas 55.24.2). E, numa forma que pudesse antecipar as questões levantadas em nosso tempo pela existência dos bispos sufragâneos e auxiliares e de jurisdições que se sobrepõem em plena comunhão, Cipriano expôs as palavras do Senhor em João 10.16: “haverá um só rebanho e um só pastor”, afirmando seu dito: “mais do que um pastor e mais do que um rebanho num só lugar é impensável” (*De Unitate* 8). Por conseguinte, a doutrina de Cipriano sobre a colegialidade episcopal está diretamente relacionada com sua doutrina da Igreja quando ele faz o resumo: “cabe àqueles de nós, em particular, que presidem a Igreja como bispos, manter esta unidade com firmeza e ser campeões da mesma de modo que provemos ser o episcopado em si uno e indiviso” (*De Unitate* 5)

O ministério do bispo para o bom ordenamento da Igreja está relacionado, também, em suas cartas, com a função pessoal do bispo como exemplo e padrão vivo de conduta: “na proporção em que a queda de um bispo se torna um evento ruinoso para a queda de seus seguidores, também, por outro lado, é útil e salutar quando um bispo se mostra aos seus irmãos como alguém que pode ser imitado na fortaleza da fé” (Cartas 9.1.2). “Que o Senhor, que condescende a eleger e designar para si os bispos em sua Igreja proteja os escolhidos e designados por Sua vontade e assistência, inspirando-os no seu governo, proporcionando-lhes tanto o vigor para restringir a insolência dos iníquos, quanto a mansidão para nutrir o arrependimento dos relapsos” (Cartas 48.4.2). “Enquanto o vínculo de concórdia permanecer e o sacramento indiviso da Igreja Católica perdurar, cada bispo dispõe e dirige seus atos e terá de prestar contas dos seus propósitos ao Senhor.”(Carta 55.21.2).

CONCLUSÕES

Temos, assim, observado três modelos ou ênfases complementares e não contraditórios do ministério episcopal na Igreja cristã primitiva, nos escritos de

1. Santo Inácio de Antioquia e Hipólito de Roma
2. Santo Irineu de Lyon
3. São Cipriano de Cartago

Estes três modelos ressaltam, respectivamente, as funções do bispo como

1. Presidente da Eucaristia
2. Mestre principal
3. Líder administrativo

Também eles apresentam três diferentes modelos da unidade da Igreja, cada qual focalizando o bispo de modo complementar ao invés de contradição:

- 1 unidade eucarística
- 2 unidade doutrinária
- 3 unidade administrativa

Finalmente, eles apresentam três quadros complementares do ministério principal do bispo:

1. Aquele que preside sobre a unidade eucarística de cada Igreja local
2. O vínculo no tempo entre cada Igreja local com o ensino dos apóstolos
3. vínculo da unidade de cada Igreja local com todas as outras no espaço

É possível que esses três modelos ou ênfases ou quadros tenham alguma relação com a descrição clássica da obra de Cristo como:

1. Sacerdote (Inácio e Hipólito)
2. Profeta (Irineu)
3. Rei (Cipriano)

QUESTÕES

Surgem várias questões para debates a partir das evidências mais antigas e fazer uma lista das mesmas não significa, naturalmente, resolvê-las.

- 1) Podemos colocar o desenvolvimento patrístico mais antigo ao nível de autoridade igual à evidência do Novo Testamento ou ainda maior do que a mesma (reconhecidamente escassa)?
- 2) Que peso de autoridade devemos dar hoje às qualificações para o ofício episcopal estabelecido em 1 Timóteo 3.1-7 e Tito 1.7-9?
- 3) Consideramos hoje o surgimento do monoepiscopado à cabeça do tríplice ministério em Inácio e Hipólito como necessário? Como irreversível?
- 4) Consideramos essencial a distinção do episcopado do presbiterado a despeito da permutabilidade em Atos 20., 1 Pedro 5, 1 Clemente e Irineu?
- 5) Considerando a ausência de qualquer evidência da prescrição das ordens cumulativas antes de Cipriano, julgamos esse desenvolvimento necessário e irreversível ou só normativo ou até indiferente?

- 6) Considerando a evidência da escolha popular dos bispos nos ritos de ordenação mais primitivos como os de Hipólito, que juízo devemos fazer sobre outros métodos de designação dos bispos pelos governantes, papas, patriarcas ou sínodo de bispos?
- 7) Os cinco diferentes conceitos de sucessão episcopal/apostólica que encontramos são complementares e capazes de síntese ou um ou mais recebem um peso maior de autoridade: escatológica (Inácio), retrospectiva/linear/histórica (Clemente), doutrinária (Irineu), ordenação (Tertuliano e Hipólito) e administrativa (Cipriano)?
- 8) É a indelibilidade das Sagradas Ordens, e, em particular, a ordenação episcopal vitalícia, não encontrada nessas evidências antigas, à parte da observação do Clemente de Roma de que os apóstolos fizeram dispositivo de que, se alguém que eles designaram morresse, outros aprovados o sucederiam no ministério, parte essencial de ingrediente constitutivo do “episcopado histórico” ?
- 9) Até que pontos essas três ênfases principais delineados neste trabalho bem como os conceitos diferentes de sucessão episcopal/apostólica e outros conceitos referentes à permutabilidade, ordens cumulativas, indelibilidade e outros são principalmente atribuíveis às diferenças geográficas tais como Antioquia, Ásia Menor, Síria, Roma e África do Norte e, por conseguinte, refletem uma inculturação ou diferenciação cultural que talvez fossem mais prontamente toleradas naquele período mais do que hoje em dia?
- 10) Quais são as ênfases ou funções do ministério episcopal em nossos textos litúrgicos de hoje e como elas correspondem à evidência clássica do ministério episcopal que vem do Novo Testamento, de Inácio, de Hipólito, Irineu e Cipriano?
- 11) Existem outras funções episcopais hoje mais importantes do que qualquer das três funções que destacamos neste ensaio?
- 12) Quais são e quais devem ser as ênfases principais ou funções do ministério episcopal hoje?

Tradução de +Sumio Takatsu

30/12/96

BISPOS, SUCESSÃO E APOSTOLICIDADE DA IGREJA

Rev. Cônego, Richard A. Norris*

1. Em cada uma das funções principais como o ensino, presidência litúrgica, liderança, governo e administração pastora,) o episcopado incorporado na pessoa dos bispos serve a unidade de cada Igreja local em sua identidade e vocação como a comunidade da Nova Aliança. Precisamente, em virtude dessa função em nível local, o episcopado ora incorporado como colégio de bispos serve, também, à unidade da Igreja em nível regional e, pelo menos, em princípio, em nível ecumênico. Então, o bispo é certamente, como o documento *Batismo, Eucaristia e Ministério* (BEM) da Fé e Ordem do Conselho Mundial de Igrejas insiste, um “sinal” principal da unidade da Igreja.

1.1 É preciso, todavia, insistir que essa unidade que o episcopado serve não é qualquer unidade. É uma unidade, como eu frisei, na identidade e chamada da Igreja como “a comunidade da Nova Aliança”. De um ponto de vista teológico, essa identidade e chamada devem ser definidas com referência a Cristo. A Igreja é a assembléia de pessoas que, pelo Batismo, pertencem à Nova aliança que Deus estabeleceu com a humanidade em Cristo e que, portanto, através do dom do Espírito, estão unidas com Cristo em sua morte e nova vida a ponto de serem adotados como filhos e filhas de Deus, compartilhando com Cristo e uns com os outros a nova vida que pertence à carne da Palavra eterna de Deus. Com esta identidade batismal vem, também, a *chamada* batismal, para serem discípulos e fazer discípulos, cujas vidas e cujas ações, individuais ou comunitárias, atestem como Cristo a “graça e verdade”, a justiça e misericórdia do reinado de Deus.

1.2. Esta é uma definição teológica da identidade e chamada, em que consiste a unidade da Igreja e à qual o ministério do bispo tem a intenção de servir. Tal definição apela, todavia, tacitamente para além de si mesma. É expressa forçosamente na linguagem das Escrituras e dos credos. Se ela persuade, ela persuade porque oferece um sumário sintético dos temas e ensinamentos que são centrais demonstravelmente do testemunho destas fontes. A auto-compreensão da Igreja está, portanto, e em consequência de seu senso de identidade e chamado, enraizada no que fomos denominamos “testemunho apostólico”. A unidade da Igreja *em Cristo* é apreendida no *Evangelho original*, quérigma, e por ele, isto é, de um lado, incorporado nas Escrituras e, de outro lado, reiterado como a resposta confessional da fé no símbolo batismal. Ao ser um “sinal de unidade”, o bispo como mestre, pastor e presidente litúrgico é servo da “fé apostólica” original e ministro dessa relação com Deus em Cristo, que o “testemunho apostólico” proclama como o Evangelho.

1.3. Deve-se concluir, conseqüentemente, que há uma outra nota especial que caracteriza a unidade da Igreja e, por razão disso, o ministério episcopal que serve a essa unidade. É uma unidade que se alcança ou é buscada não apenas no presente, mas também através das gerações. Esse ministério vincula não só uma Igreja local com outra, mas também a Igreja num tempo com a Igreja noutro e, em particular, a Igreja *deste* tempo (seja qual for) com aquela Igreja reunida em torno da fé e mensagem de seus fundadores. No jargão contemporâneo, a unidade da Igreja é diacrônica bem como sincrônica. Em consequência

* Professor de História no Seminário Unido de Nova York (Union). Cônego da Catedral de São João Teólogo (Nova York)

disso, o episcopado, seja pessoal, seja coletivamente, serve à unidade da Igreja precisamente na proporção em que representa, em qualquer dado momento, a forma do Evangelho original como aquele que se dirige à confusão, às necessidades e problema *desta* geração *neste* local. Então, qualquer bispo, cujo ministério consiste em servir a unidade das Igrejas em Cristo, deve ser acima de tudo, um bispo *apostólico*. Embora essa questão de o que faz o bispo ser “apostólico”, o presente trabalho tratará de modo muito conciso.

2. A primeira e a mais óbvia resposta a esta questão é a que a doutrina da “sucessão apostólica” proporciona. Nesta visão, os bispos são “sucessores” dos apóstolos, em pelo menos três sentidos:

- Primeiro, eles sucedem os apóstolos no sentido de que o seu ministério ou função incorpora e continua, pelo menos, um elemento essencial no ministério de apóstolo, isto é, o de supervisão ou episcopo.
- Segundo, eles sucedem aos apóstolos no sentido de que o seu ministério é de instituição apostólica, isto é, que os próprios apóstolos estabeleceram os bispos para sucedê-los na superintendência das Igrejas locais.
- Finalmente, eles sucedem aos apóstolos no sentido de que há uma “cadeia” de sucessão episcopal legítima que remonta aos fundadores originais das Igrejas.

Examinemos, então, essas controvérsias, observando, primeiramente, o conceito da sucessão, e, em seguida, o conceito do “apostólico”.

2.1. A idéia da sucessão (*diadoche*) foi tematizada no mundo antigo ao longo das batalhas que seguiram à “herança” de Alexandre Magno, cuja morte sem um herdeiro reconhecido ou competente, significou, no fim das contas, que ele tinha não um sucessor, mas muitos sucessores (*diadochoi*). É desnecessário dizer que a questão em foco era a de legitimidade, isto é, quem pode reivindicar legitimamente a sucessão das conquistas de Alexandre. Então, não é surpreendente que se referisse à questão da herança legítima, quando, no fim do século II, pela primeira vez, nos círculos cristãos, o problema da sucessão foi levantado. A reivindicação de que os bispos “sucederam” aos apóstolos foi, em primeira instância, uma alegação de que eles e só eles eram recipientes legítimos da “propriedade” dos apóstolos e, portanto, sucessores legítimos do ministério apostólico.

2.1.1. Nos debates e disputas do século II da Igreja, essa alegação teve sucesso contra a alegação gnóstica de uma herança apostólica especial e esotérica. O fato de que ela teve sucesso deve ser atribuído muito ao bom senso das Igrejas, isto é, à sua capacidade de detectar cuja “herança” mais provavelmente pode representar a linhagem do quérigma original. Em contraste, o argumento que defendia a cadeia inquebrantável de sucessão a partir dos fundadores apostólicos até os bispos contemporâneos era secundário e auxiliar. Era tão frágil e por razão suficiente era difícil de remontar as conexões na cadeia sem nenhum grau de certeza. Só Hegesipo, Irineu e Eusébio de Cesareia tentaram estabelecer essas ligações, mas não tiveram sucesso. Todavia, esse argumento teve influência em dois sentidos. Primeiro, emprestou-lhe uma ênfase adicional ao tema da apostolicidade com a insistência de que a verdadeira supervisão na Igreja deve ser exercida de acordo com o exemplo e mandato apostólicos. Em segundo lugar, esse argumento sugeriu que uma das marcas da unidade diacrônica da Igreja consiste na continuidade na liderança que é garantida pela sucessão legítima no ofício episcopal.

2.1.2. É, então difícil falar na “sucessão apostólica” ou na “sucessão a partir dos apóstolos”, se, por essas expressões, se pretende afirmar ou que os “apóstolos” instituíram o ofício episcopal como o conhecemos (ou mesmo os cristãos do fim do século II o conheceram) ou que se pode traçar retrospectivamente uma clara “cadeia” de sucessão a partir de um dado bispo em dado tempo na história para um ou mais “apóstolos”. O próprio conceito da sucessão como elemento da continuidade, unidade e identidade da Igreja é uma criação do século II. Tudo que se pode falar com honestidade consiste em que o padrão da liderança e governo que, no todo, prevaleceu nas comunidades cristãs da segunda e terceira gerações e que, portanto, tinha suas raízes plantadas no tempo dos fundadores originais e dos que lhes deram o crescimento, foi aquele padrão que, eventualmente, e muito naturalmente evoluiu num sistema, segundo o qual os cristãos em cada localidade tinham um pastor principal, o qual foi designado como *episkopos*. Este ministério episcopal foi, então, perpetuado, pela observância dos costumes que tinha a ver com a eleição e ordenação, de tal forma que a identidade da comunidade de geração para a geração foi salvaguardada, se não garantida, pela sucessão regular e legítima de seus líderes. Supunha-se que o bispo “sucedia” seu predecessor, se e somente se, fosse eleito devidamente pelo clero e povo de sua Igreja e devidamente ordenado pelos bispos que representassem a Igreja mais amplamente.

2.1.3. Este sistema produziu uma sucessão genuína: não em sentido literal, uma sucessão “a partir dos apóstolos”, mas uma sucessão de pastores principais cuja pertença dual - à Igreja local que os escolheu e à Igreja mais ampla, mais extensa, que os reconheceu e os ordenou por meio de outros bispos - deu embasamento e fortalecimento à continuidade das Igrejas, sua unidade diacrônica bem como sincrônica. É essa sucessão, à qual alguns anglicanos se têm referido sob o rotulo de “episcopado” histórico, uma frase que, de um lado, renuncia a qualquer alegação a uma clara sucessão de bispos a “partir dos apóstolos”, mas, de outro lado, afirma a sucessão regular de bispos como parte constituinte da apostolicidade da Igreja.

2.2. Todavia, esta discussão sobre a sucessão indica de modo razoavelmente claro que a apostolicidade e o “apostólico” são termos que exigem muito esclarecimento. Além do mais, o debate sugere o porquê da necessidade de esclarecimento. Esse termo como “apóstolo” parece referir-se direta ou indiretamente a um grupo particular e definível de pessoas, isto é, aos doze. Porém uma leitura atenta esclarece que houve dúvidas sobre o nome de alguns dos doze, pouco se conhecia de suas atividades e que o termo “apóstolo” foi originalmente usado para denotar a categoria muito maior de missionários itinerantes (como continuou sendo denominado em *Didaquê*) - gente como Paulo e Barnabé, que não eram certamente dos doze. Por certo, os escritos posteriores no Novo Testamento (por exemplo, Efésios) claramente contam Paulo entre os “apóstolos”, mas isto, como o conhecemos,

- foi negado em certos círculos da Igreja Primitiva
- foi afirmado em outros círculos de tal forma a negar o título de “apóstolo” a qualquer outro, exceto a Paulo.

Então, o fato parece ser que o sentido dos termos “apóstolo” e “apostólico” não só era obscuro, mas sujeito à disputa já no começo do século II.

2.2.1. Se dermos atenção a estas questões, torna-se perfeitamente claro o sentido dos termos “apóstolo” e “apostólico”. O “apóstolo” como a Carta aos Efésios dá testemunho franco, significa a grosso modo, “um do povo sobre o qual a Igreja é fundada” e o debate centrado em torno da vindicação de certas corporações de ensino e tradição - paulino, joanino, petrino - que representem o testemunho de tais pessoas. Evidentemente, o nome de Tiago, “irmão do Senhor”, figurou, também, neste debate (visto que ele é um dos “pilares”

mencionado em Gálatas 2.9). Seja como for, Paulo considerou Tiago como apóstolo (Gl 1.19) mesmo que não fosse ele um dos doze, nem missionário itinerante, por causa da tradição registrada em 1Co 15.7. Então, “apostólico” é um termo cujo sentido operacional foi determinado retrospectivamente e foi empregado para qualificar o ensino ou prática pertencente a uma tradição que pode ser considerada persuasivamente que se originou com um ou mais “pilares” da Igreja. O que é “apostólico” é tudo quanto de sua herança imediata, as Igrejas do século II consideraram ter originado do período das origens das Igrejas - período sobre o qual tinham pouca informação precisa. Entre essa herança estava a instituição do episcopado. Em outras palavras, sua preocupação consistia em estabelecer as Igrejas do seu próprio tempo com o testemunho e prática que *estabeleceram* o movimento cristão. Mas o que elas puderam conhecer desse testemunho e prática foi mediado através de instituições, tradições e escritos, que um ou mais passos de distância da era “apostólica” haviam incorporado como fruto da reflexão e experiência posteriores.

3. Do ponto de vista de um historiador, portanto, o título “apostólico” é impróprio, se for empregado ingenuamente para significar “o que diz respeito aos doze”. O que devidamente significa é a *herança das Igrejas do século I, como foi conhecida e apropriada pelo fim do século II*, na era do grande debate com o Gnosticismo (sem mencionar os Marcionitas). Contudo o que foi notável a respeito desse processo de apropriação foi a catolicidade abrangente.

Se dermos atenção a nada mais do que o Cânon emergente do Novo Testamento, é impressionante notar com que frequência as disputas enfurecidas foram decididas ignorando-as. As Igrejas aceitaram os quatro Evangelhos (mesmo que tenham entendido que o Evangelho fosse um só) e qualquer observador mais ingênuo poderia perceber que os evangelhos apresentavam testemunhos variantes a respeito de Jesus. Mais do que isso, as Igrejas aceitaram entre esses quatro evangelhos, o favorito dos valentinos (João), o evangelho com que Marcião se deleitava (Lucas) e estabeleceram os escritos de Paulo e de sua escola ao lado do evangelho mais favorito dos críticos de Paulo (Mateus). Se consciente ou não, o Cânon do Novo Testamento incluiu os escritos que mostraram as raízes antigas de todas as tendências conflitantes do século II. Os que foram omitidos foram os escritos que, a um exame superficial, representavam não as raízes, mas as flores dessas tendências.

Além disso, a mesma catolicidade de preferência é expressa no fato de que não apenas o Cânon do Novo Testamento foi levantado como apostólico. O padrão de catequese batismal e confissão oralmente transmitido que, posteriormente evoluiu em forma de Credo, foi aceito, também, como que testificasse a forma do ensino apostólico. Os bispos em sucessão própria foram aceitos como herdeiros do ministério apostólico de ensino. O embasamento de tudo isso foram liturgias sacramentais de Batismo e de Eucaristia que não só eram consideradas como partes da herança apostólica, mas também funcionaram como a moldura dentro da qual funcionaram o Cânon, Credo, e o Ministério.

Então, se retornarmos à questão original - o que torna o bispo apostólico? - a resposta tem de ser dada numa forma complexa. Em princípio, a definição do século II sobre o que constitui a “apostolicidade” como critério da identidade e unidade da Igreja *incluiu* o episcopado, mas incluiu, também, muito mais. O que os anglicanos têm denominado de “ministério histórico”, na verdade, dizia a respeito à identidade essencial da Igreja e fazia parte da mesma. Não era um item dispensável. Porém nem era, na ordem das coisas humanas e criadas “um só fundamento da Igreja” (como diz um hino antigo). Antes, foi concebido como um dos elementos da série concatenada de instituições, que, embora fossem, em cada caso, produtos contingentes da evolução histórica do movimento cristão, não obstante,

funcionaram, em sua totalidade como portadores regulares e fiadores da identidade da Igreja prosseguindo como a Igreja de Cristo. No fim, o que é “apostólico” não é o episcopado, mas precisamente, essa “série concatenada de instituições” dentro da qual o episcopado opera - e pode-se acrescentar a isso o presbiterado e diaconato.

4. É importante para os nossos propósitos aqui, isto é, para a consideração do papel dos bispos, vis-a-vis unidade e apostolicidade da Igreja, examinar mais cuidadosamente o quadro do episcopado como uma da série das “instituições” correlacionadas (como as denominei) que as Igrejas do século II identificaram como continuadoras e protetoras da herança apostólica. É este quadro que, para os anglicanos, está esboçado no Quadrilátero de Lambeth, que especificou as Escrituras Canônicas, dois Sacramentos do Evangelho, os Credos Ecumênicos e o Episcopado Histórico como elementos essenciais numa Igreja Unida - e, portanto, como marcas da apostolicidade da Igreja.

4.1. A primeira coisa a observar aqui é o fato, ao qual nos referimos anteriormente, de que cada uma dessas instituições ou séries de instituições é imaginada como que emergisse e crescesse dentro e fora da vida da família de assembléias cristãs. Por certo, a tradição tem atribuído, de diferentes maneiras, a cada uma delas certa prioridade para a vida da Igreja. As Escrituras têm sido descritas como a Palavra inspirada de Deus, que se dirige à Igreja. Os sacramentos não são obras humanas, na visão agostiniana, mas sinais visíveis da presença ativa de Deus em Cristo. O ministério da Igreja tem sido descrito como “dom de Deus para sua Igreja e, portanto, um ofício de instituição divina”, num documento ecumênico. A confissão da fé incorporada nos credos ecumênicos é, como está em uso no Batismo, condição da existência da Igreja. Cada uma dessas instituições é, então, *constitutiva*, de certa forma, da Igreja.

Todavia, permanece verdadeiro que elas são instituições, cujas origens humanas e históricas podemos, dentro de certos limites, traçar. Portanto, a prioridade a que elas são atribuídas não é um dado, mas uma reflexão das funções que elas exercem e têm exercido na vida da Igreja. Se elas significassem ou mediassem, de diferentes maneiras, dentro da Igreja, a fonte transcendente da vida e chamada da Igreja, elas o fazem precisamente por que elas são imanentes e historicamente produtos contingentes dessa vida.

4.2. Contudo, exatamente por causa dessa contingência, nenhuma dessas instituições nas formas nas quais as conhecemos pode ser descrita como sendo absolutamente necessária para a vida e identidade da Igreja. Não é simplesmente, como podemos imaginar - não capciosamente, mas seria e razoavelmente - um processo do desenvolvimento histórico que teria produzido, por exemplo, um cânon diferente de Escrituras ou diferentes formas de ministério. Podemos observar que a história da Igreja tem produzido tais variações. Além disso, podemos observar congregações de cristãos nas quais as Escrituras não são publicamente lidas ou que oficialmente não concordam com sua normatividade. Há congregações onde os sacramentos são negligenciados ou depreciados. Há congregações em que os credos são oficialmente repudiados. Qualquer um é livre, naturalmente, para indagar se tais grupos não só limitam sua experiência, mas também deixam aleijada a sua compreensão da vida de fé a ponto de, no fim, incorrer no risco de afastar-se do que é central à fé. Mas não se pode sustentar que qualquer uma dessas instituições é *absolutamente* necessária num dado tempo e num dado lugar para o estímulo e sustento da fé cristã viva. Entretanto, não há ninguém aqui, me aventuro, que pudesse, procurando aqui e ali, por um momento, pensar num tempo, num lugar, quando cada uma dessas instituições fosse tão corrupta em seu uso e função ou sistematicamente em desuso que as pessoas razoáveis e fiéis estivessem desejando dispensá-las.

4.1. Então, aqui encontramos-nos numa posição paradoxal. De um lado, percebermos a identidade contínua da Igreja como a comunidade de fé apostólica apoiando-se na continuidade de certas instituições distintas e típicas - cada uma das quais foi tradicionalmente valorizada pelo seu papel em nos fazer acessíveis ao Evangelho, à auto-comunicação de Deus em Cristo. De outro lado, essas instituições são simplesmente afazeres humanos, às quais não podemos atribuir nenhuma necessidade abstrata. Que necessidade se baseia no fato de que essas instituições “aconteceram” da maneira pela qual elas aconteceram para funcionar como elas funcionam? Não as deduzimos, nós as observamos como pontos focais ou nodais na vida das Igrejas.

4.2. Embora seja possível que parte da solução do paradoxo resida no fato de que essas instituições estão estreitamente relacionadas, isto é, o que temos no *Quadrilátero de Lambeth* não é tanto uma lista de itens, mas uma descrição de um sistema de comunicação cujas várias partes pressupõem umas às outras e dependem umas das outras. Com efeito, se essas instituições são constitutivas para a vida da Igreja, e portanto, podem ter a pretensão de afirmar, de qualquer modo, uma espécie de necessidade diminuída ou hipotética, por funcionar como funcionam em seu conjunto. O Evangelho expresso nas Escrituras é responsivamente repetido na confissão da fé representada pelos credos, selado e atuado nos sacramentos e ministrado e protegido pelas pessoas oficialmente separadas justamente para esse propósito - isto é, para a finalidade de preservar vivo esse sistema de comunicação, da *koinonia* entre Deus e a humanidade em Cristo. Que o sistema pode tornar-se doentio, ou disfuncional pelo fracasso, negligência de um de seus elementos constituintes, nós sabemos. Mas também sabemos que, sem dúvida, dentro de certos limites, um desses elementos pode ser compensado pelo outro ou corrigir suas próprias fraquezas, porque cada um dos elementos simboliza e porta, pela sua própria maneira especial, o mesmo Evangelho. As Escrituras podem reiterar o que o ministério esquece. Os credos podem afirmar o que o desuso ou interpretação demasiadamente engenhosa se perde nas Escrituras. O ministério proclama o que os sacramentos não discernem mais ou não experimentam como ação.

4.3. Então, aqui, pode-se discernir a lógica do ponto de vista que descrevi denominando a Igreja como um “sistema de comunicação” e me referindo ao episcopado como “um dos elementos da série concatenada de instituições”. Tal ponto de vista torna relativo num sentido, o “ministério histórico”, mas torna-o contingente, encarando esse ministério como real e essencial só *em e por meio de* sua relação com outras instituições, das quais é inseparável. Em segundo lugar, a sua contingência está em reconhecer que todo esse sistema de instituições é relativo à comunidade ou às comunidades históricas que são sua matriz, e por causa de sua dependência dela ou delas. Não se sanciona nenhuma delas em si e por si só, mas no seu todo interrelacionado. Se é verdade, e seguramente é verdade, que a continuidade na sucessão episcopal não pode por si mesma garantir a identidade ou fidelidade da Igreja, também, não é verdade que se alcança esse fim tendo apenas cópias de Bíblia para a consulta ou repetindo palavras da liturgia eucarística. O que define e constitui a Igreja para fins práticos é um sistema histórico emergente de comunicação “em que”, como insistem os *Artigos Anglicanos de Religião*, “a pura Palavra de Deus é pregada e os sacramentos devidamente ministrados...” por um ministério que “sucede” legitimamente a essa herança e abertamente aceita essa responsabilidade.

5. Então, o episcopado serve a unidade da Igreja em sua identidade e vocação não por simples sucessão, mas por responder à auto-comunicação de Deus em Cristo por meio da Escritura, da confissão da fé e dos sacramentos. Dentro deste sistema de *comunicação e só dentro do mesmo*, a sucessão legítima dos bispos é um símbolo - algo mais do que um mero sinal - da unidade diacrônica da Igreja com o Evangelho que foi e é seu fundamento e, por

consequente, do fato de que a Igreja perdura em sua dada identidade como a comunidade originalmente reunida pelos “apóstolos” - por todos eles independentemente de que espécie eles eram. Naturalmente, Deus pode dispensar os bispos e, talvez, os dispense muito mais freqüentemente do que sabemos, mas a Igreja humana, em seu caráter como símbolo histórico ou sacramento da Cidade de Deus figura sua continuidade como a comunidade da Nova Aliança precisamente por meio da “sucessão” de seus oficiais legítimos. Além do mais, isto é verdade mesmo com os organismos cristãos que pretendem dispensar os *episkopoi*. O problema da unidade das Igrejas em sua vocação apostólica não está em se terão ou não terão sucessão de bispos, mas como suas várias sucessões se tornarão una.

Tradução de +Sumio Takatsu

“DOM DA AUTORIDADE”: CONTEÚDO E PROBLEMAS

J. Robert Wright*

A última declaração de comum acordo da CIAC (Comissão Internacional Anglicana Católica Romana) publicada no dia 12 de maio de 1999 está disponível num folheto de 45 páginas publicado pela *Church Publishing*. O resultado de cinco anos de diálogo é a terceira declaração sobre “autoridade” que procede da CIAC (embora tenha a composição evoluído). Esta declaração é importante e deve receber atenção cuidadosa por muitas razões:

1. A autoridade religiosa, especialmente a do papado, foi um elemento essencial da divisão que ocorreu na época da Reforma Inglesa.

2. O Arcebispo Carey e o Papa João Paulo II fizeram a declaração conjunta, em seu encontro em 1996, de que as nossas duas Igrejas, sem alcançar o acordo suficiente sobre a autoridade “não alcançarão unidade plena e visível, pela qual nos empenhamos”.

3. Certamente, a autoridade é um tópico que alcançou a primeira página das preocupações tanto internacionalmente quanto especialmente neste país, na esteira dos processos, ações e resoluções da última Conferência de Lambeth. Se os anglicanos tiveram a preocupação com o problema da autoridade central insuficiente na liderança, o problema com os romanos tem sido o inverso.

4. A autoridade é um tópico principal nas agendas ecumênicas da maioria das Igrejas Cristãs no mundo de hoje.

5. Qualquer Igreja que tem se encontrado empenhada ao episcopado como são a Igreja Episcopal e Comunhão Anglicana devem, por necessidade, engajar-se no diálogo com a maior no mundo com relação ao exercício da autoridade episcopal, especialmente a que se refere ao Bispo de Roma.

Aqui, neste espaço limitado, não tenho a intenção de ensaiar muitos ingredientes desta declaração que são excelentes e devem ser recebidos por todas as pessoas de boa vontade. Antes, é meu desejo como membro anterior do CIAC e como quem fez algum estudo

* Dr. J. Robert Wright é professor de História no Seminário Geral, Cônego teológico da Diocese de Nova York, e Presidente da Sociedade **The Anglican**, cujo objetivo é “promover, manter a doutrina, disciplina e culto católicos da Igreja Episcopal, de acordo com os princípios e conteúdos, do *Livro de Oração Comum* e no contexto de continuas explorações e afirmação da identidade e auto-compreensão anglicanas”.

tanto da história papal quanto do conceito teológico da autoridade, tentar resumir as questões não resolvidas do documento “Dom da Autoridade”.

Aqui está o meu resumo: A CIAC, que inclui um membro americano de cada Igreja (apenas duas mulheres), está convencida com unanimidade que agora se alcançou “acordo suficiente sobre a primazia universal como dom para ser compartilhado”, que tal primazia pode ser “oferecida e recebida até mesmo antes que nossas Igrejas estejam em plena comunhão” (# 60), e que “tal primado universal exercerá liderança no mundo e, também, em ambas as comunhões” (# 61).

Além disso, a comissão concorda que uma expressão de tal primado é o ministério particular do Bispo de Roma “referente ao discernimento da verdade” e que “a recepção do primado do Bispo de Roma acarreta no reconhecimento deste ministério específico do primado universal”(# 47). Isto, acredita a CIAC, “e um dom a ser recebido por todas as Igrejas. Além disso, “tal ensino infalível está a serviço da indefectibilidade da Igreja”(# 42), que significa que, “com confiança na promessa de Cristo” a Igreja “se perseverará e será mantida na verdade”(# 41).

Em primeiro lugar, a fé que a Igreja professa deverá ser encontrada na fé que “todos os batizados”(# 47) professam, embora todo o colégio dos bispos esteja encarregado coletivamente com o “ministério da memória” (# 41,43), “para ensinar e afirmar a fé” (# 47) “para determinar o que deve ser ensinado como sendo fiel à tradição apostólica” (# 38). E, além disso, “nas circunstâncias específicas, os que são encarregados deste ministério de supervisão (episcopo), assistidos pelo Espírito Santo podem junto a chegar a um juízo, que, sendo fiel à Escritura e consistente com a Tradição apostólica, que se preserva do erro”. “Isto é o que se quer dizer quando se afirma que a Igreja pode ensinar infalivelmente” (# 42).

Finalmente, “esse ensino inteiramente confiável de toda a Igreja que é operativo no juízo do primaz universal”(# 47). Tal ensino, infalível como é, deve ser visto como uma expressão renovada do “sim” de Deus à humanidade em Jesus Cristo para que a humanidade possa oferecer sua resposta de “Amém” para a glória de Deus. Assim a comissão baseia o tema global de sua mensagem nas palavras de Paulo em 2 Co 1.18-20 (# 8,42,50 etc.).

Agora vou prosseguir com perguntas honestas que precisam ser debatidas abertamente e com franqueza.

1) É autoridade realmente “dom” ou, na melhor das hipóteses uma responsabilidade e, na pior, um problema?

2) Esta declaração está dizendo realmente que a infalibilidade papal é uma expressão do primado papal universal (47), e que os membros anglicanos da comissão se uniram com seus colegas católicos romanos em exortar a Comunhão Anglicana a aceitá-la *agora* mesmo antes se alcancem a plena comunhão e até mesmo antes de haver outro acordo maior que este pequeno acordo de 45 páginas?

3) Quais razões convincentes desta proposta estão sendo publicadas pelos membros anglicanos da comissão, capazes de demonstrar que tal proposta é consistente com a identidade anglicana? Quais princípios anglicanos e quais autores anglicanos - da riqueza de nossos escritos anteriores sobre a eclesiologia - estão eles preparados para citar em apoio de suas conclusões? É realmente verdade que, na Igreja Episcopal, as decisões do concílio diocesano “mantêm-se só com o consentimento do bispo”(# 30)?

4) Visto que a comissão está convencida de que devemos prosseguir com tal reconhecimento do primado papal *agora*, como os membros anglicanos propõem reconciliar o “discernimento da verdade” que o Bispo de Roma já fez contra a ordenação feminina, de um lado, e com a tendência anglicana crescente de autorizar e acolher com alegria tal ordenação, de outro lado?

5) O expediente buscado em 2 Coríntios não é simples demais, por exemplo, onde se afirma que “o objetivo do exercício da autoridade e de sua recepção é capacitar a Igreja a dizer o “Amém para o Sim de Deus no Evangelho”(# 50)? Antes isto não proporcionará facilmente um motivo para as autoridades da Igreja suprimirem o pensamento e discurso livres quando elas nos “capacitam” a dizer o Amém ao Sim de Deus, porque elas coletivamente ou o Papa primacialmente, “discerniram a verdade”? (Cf. #43)

6) Há evidência histórica de que os que são encarregados com o “ministério da memória” (bispos e não historiadores) sempre tenham sido cuidadosos com o que têm lembrado (# 42), o que o Papa tenha sempre exercido seu ministério primacial de discernimento ou para o benefício de toda a Igreja ou, pelo menos, em benefício de uma Igreja local(# 46)? Talvez não esteja sendo feita demasiada reivindicação?

7) Quais são os juízos papais específicos com que a comissão, inclusive membros anglicanos, concordou como sendo “preservados do erro”(# 42)? Tais juízos são verbalmente infalíveis ou meramente infalíveis conceitualmente e, se esse for o caso, quem deve formular o conceito em palavras?

8) Visto que nenhuma Igreja pode viver no vácuo, qual seria a provável reação de nossos amigos ecumênicos mais próximos, os ortodoxos e luteranos para com as vindicações e propostas desta declaração? Devemos perguntar-lhes?

9) “O dom da autoridade” propicia uma melhor alternativa às resoluções não obrigatórias da última Conferência de Lambeth que fez propostas no sentido de que, para tratar dos problemas incapazes de solução em nível provincial, regional e nacional, o encontro dos Primazes sob a presidência do Arcebispo de Cantuária deve ter a autoridade para intervir e que, em qualquer caso excepcional, a própria Cantuária poderia exercer um ministério extraordinário de supervisão em negócios de uma província que não seja a sua, em benefício da manutenção da comunhão? [ver resoluções III.6(b), IV.13(b)]

10) A aceitação do primado universal *agora*, mesmo antes que se alcance plena comunhão e se desenvolva uma razão convincente não acarretaria em maior burocracia papal ao invés de menos burocracia? Para que os anglicanos venham a estar debaixo da obediência papal nestas circunstâncias, isso não implicaria na proliferação de muitas estruturas novas, simplesmente para refrear pensamentos livres de muitos de nossos teólogos e ações livres de muitos de nossos bispos?

Todas estas questões, apressado em concluir, não são proferidas contra as boas intenções do “Dom da Autoridade”. Desde que ouvi um teólogo católico romano altamente respeitado demonstrar, há algum tempo, que há, no mínimo, não menos que nove doutrinas da infalibilidade papal em operação na Igreja Católica Romana de hoje, eu mesmo concluí que os anglicanos poderiam aceitar, no mínimo, duas delas, sem mencionar alguma forma de primado universal. Simplesmente não acredito que esta última declaração da CIAC tenha apresentado, pelo menos da parte anglicana, argumentos convincentes que os anglicanos/episcopais precisem ouvir, se deve haver uma aceitação anglicana do primado universal, em benefício da missão da Igreja e em fidelidade ao Evangelho. Entretanto, a

resolução III.8(h) da última Conferência de Lambeth exigiu um estudo, em cada Província, sobre a “questão de um ministério universal a serviço da unidade cristã”. Este último relatório da CIAC pode ser exatamente a catapulta que foi preciso para lançar esse processo de estudo.

Traduzido por +Sumio Takatsu do The Anglican, Jornal de Identidade Anglicana, vol. 28, Nº 4, outubro de 1999

“Dominus Iesus” de Ratzinger não é com certeza o Senhor Jesus, o Filho de Deus presente na Igreja

Considerações sobre o documento “Dominus Iesus”

por Lauri José Wollmann *

O primeiro momento

Diante de cada novidade que surge, podemos observar diferentes reações. O documento “*Dominus Iesus*” não escapou desta regra. Os meios de comunicação, de modo especial jornais escritos, tiveram um papel significativo na divulgação do documento.

Para muita gente foi como ser acordado com violência, no momento exato em que se estava sonhando o sonho do ecumenismo. “Novo milênio sem exclusões”, plebiscitos e tantas outras realidades. Tudo parecia estar mais palpável. Até mesmo o clima criado em torno das olimpíadas contribuía para visualizar a possibilidade de que a Unidade é possível. Mas o anúncio da nova ordem soou como um tiro de pistola em meio a um suave concerto.

As reações iniciais foram variadas: indignações, revoltas e também de desconforto por parte de alguns setores atingidos dentro de sua própria casa. É muito provável que encontremos grupos que passarão a dizer que o documento tem outros objetivos, que tem caráter mais voltado ao interno da Igreja Católica Romana. Outros ainda tentarão amenizar, dizendo que o alcance do documento não é tão grande. Posso até admitir que não terá efeitos imediatos sobre todas as comunidades. Porém, o documento atinge brutalmente todos aqueles que se colocaram a serviço do ecumenismo. O documento, ao enfatizar superioridade da Igreja Católica Romana, enfatiza justamente aquilo que em nada contribui para a Unidade. Num olhar retrospectivo, ele representa, no mínimo, a negação de todos os esforços realizados por igrejas diferentes para alcançar sinais palpáveis e que celebram a Unidade, respeitando justamente o que de mais sagrado existe: a diversidade a serviço da Unidade.

Uma análise do texto

* Lauri José Wollmann é presbítero da IEAB, professor no IAET e pároco da Paróquia da Ascensão em Cascavel, Paraná.

Uma leitura mais atenta do documento *Dominus Iesus*, mesmo sem pretender avaliar todos os aspectos, revela alguns pontos críticos que merecem maior cuidado.

Chama a atenção do leitor a quantidade de citações (102 notas) de documentos, o que em princípio não representaria um problema. Contudo, esta farta fundamentação documentária é tendenciosa, ou seja, utiliza textos cuidadosamente escolhidos para fundamentar as pretensões do documento.

A constituição dogmática *Lumen Gentium* (LG) do Concílio Vaticano II representou com toda a certeza um avanço. Animou a muitos. Resgatou a imagem da Igreja como Povo de Deus e não como “sociedade perfeita”. Igreja que tem como elo de Unidade Jesus, o Filho de Deus, mediador entre o Pai e o mundo. Dentro do documento “*Dominus Iesus*” esta mesma “*Lumen Gentium*” é utilizada para garantir e legitimar principalmente que o “papa” é o sucessor de Pedro. A LG que tinha como ponto focal Jesus Cristo como mediador entre Deus e seu Povo, a Igreja como instrumento a serviço do Reino, na argumentação de Ratzinger a Igreja Romana é o Reino. De anunciadora do Reino passa a ser o Reino (cf. o cap. V no. 18). Deixa, portanto, de ser instrumento para se tornar fim.

Das 102 notas que tem 19 são da Encíclica *Redemptoris Missio* de João Paulo II. Este texto em sua proposta original mostrava a missão da Igreja como instrumento a serviço da Evangelização. Na declaração *Dominus Iesus* este texto é colocado como sustentação da exclusividade da missão conferida à Igreja Romana.

Causa estranheza que das 102 notas, apenas uma cita um teólogo deste século. Trata-se de Leonardo Boff. Podemos situar nesta nota duas observações: a primeira está diretamente ligada a uma questão de relacionamento pessoal entre Ratzinger e Boff; a segunda está em continuidade com a primeira, ou seja, como Ratzinger ocupa cargo que outrora eliminava pela fogueira todo aquele que ousava pensar de modo diferente, ainda que teologicamente correto. Como hoje já não é mais possível simplesmente eliminar os diferentes, este mesmo Ratzinger “inventa” maneiras de eliminação. O livro “Igreja, Carisma e Poder”, que constitui o centro de toda a perseguição de Ratzinger a Leonardo Boff, está em sintonia com outros teólogos, como Hans Küng, Edward Schillebeeckx e tantos outros. Hans Küng, por exemplo, nega que “serviço de Pedro seja sinônimo de papado” (cf. *Die Kirche*, p.516).

Gera certa perplexidade o documento quando se olha para o agir de João Paulo II. Suas viagens são marcadas por encontros com o diferente: muçulmanos, judeus... esforço este que tem uma síntese, ao menos teórica, na encíclica “*Ut Unum Sint*”. Cabe aqui uma observação: Ratzinger cita apenas três vezes esta encíclica.

O documento *Dominus Iesus* coloca também a seu serviço textos bíblicos, nos moldes mais fundamentalistas possíveis. Evita o texto de Mateus 16.13-20, texto de larga aplicação para justificar o primado de Pedro, preferindo o texto de João 21.15-19. Mas a leitura mais equivocada é quando identifica a Igreja com a videira, lendo João 15.1ss.

A materialidade do texto revela a intenção do autor. Apenas a Igreja Católica de Roma é considerada Igreja, sempre grafada em letra maiúscula, enquanto que as outras nem sequer são chamadas de igrejas.

Conclusões

Passado o primeiro momento, em que as reações de revolta e indignação são perfeitamente justificáveis, é preciso reorganizar o caminho a ser seguido. Propomos aqui algumas pistas para nortear reflexões e ações. Não se trata de nenhuma receita em forma de palavra final incontestável.

Haveremos de encontrar posturas diferentes de irmãos da Igreja Católica Romana. Alguns farão de conta que nada aconteceu e continuarão a trabalhar pela Unidade, sem muito se importar com o documento. Com esta postura, passarão a ser alvo de críticas e até mesmo reprimendas por parte de seus superiores. Um segundo grupo permanecerá como que em estado de choque e sem muita força para reagir. E um terceiro grupo, numericamente muito maior, se sentirá muito à vontade para aplaudir o documento e suas conseqüências. Este último grupo é particularmente forte, pois foi “plasmado” para ser o novo tipo de clero e episcopado. Formado para respostas “*ad intra*”, sem maiores preocupações para com a dimensão social e profética da Igreja.

Encontraremos aqueles que tentarão dizer que o documento tem pouco alcance, alegando que se trata apenas de um documento de um cardeal. Esta seria uma maneira ingênua de ler os fatos, pois o documento traz toda força do próprio João Paulo II:

“O Sumo Pontífice João Paulo II, na audiência concedida, a 16 de Junho de 2000, ao abaixo-assinado Cardeal Prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, com ciência certa e com a sua autoridade apostólica, ratificou e confirmou esta Declaração, decidida em Sessão Plenária, e mandou que fosse publicada.

Dado em Roma, sede da Congregação para a Doutrina da Fé, 6 de Agosto 2000, Festa da Transfiguração do Senhor.

Joseph Card. Ratzinger, Prefeito”

Ao afirmar a superioridade e exclusividade da Igreja de Roma, chamando para si a responsabilidade da salvação, temos duas conseqüências imediatas:

a) a volta para o tempo do “*extra ecclesiam nulla salus*”;

b) Todos os esforços realizados em prol do ecumenismo e seus resultados foram relativizados. Concordamos com Dom Glauco Soares de Lima, Bispo Primaz da Igreja Episcopal Anglicana do Brasil, que afirmou: “Estou convencido de que a Unidade dos cristãos, a Unidade da Humanidade, é uma construção que está sendo feita nas bases das igrejas e não nas suas cúpulas, por melhor que elas sejam. Assim, independente das notas, decretos, encíclicas etc, vamos continuar a construção, que é um processo de amor orientado pelo Espírito Santo que se manifesta em nós”. A mesmo tempo que concordamos, alertamos para as implicações que o documento traz. Trata-se de um documento emitido pela Congregação Para a Doutrina da Fé e tem, ao mesmo tempo, o aval de João Paulo II. Considerando o episcopado e o clero gerado no tempo de João Paulo II e a “fidelidade cega” destes, as conseqüências não serão tão tênues.

Fica ainda uma pergunta de ordem prática: como será o relacionamento interno do Conselho Nacional de Igrejas Cristãs (CONIC)? Se este é composto de Igrejas-Irmãs em condição de Igualdade, a Igreja Católica Romana negará a aceitação do documento Dominus Iesus ou as demais igrejas aceitarão uma condição de inferioridade?

“Pezinho pra frente, pezinho pra trás”

Reflexões sobre ecumenismo após o documento Dominus Iesus

Carlos Eduardo B. Calvani *

*Tinha cá pra mim que agora sim eu vivia enfim um grande amor - mentira...
Me atirei assim de trampolim, fui até o fim, um amador
Hoje eu tenho apenas uma pedra no meu peito,
Exijo respeito, não sou mais um sonhador
Chego a mudar de calçada quando aparece uma flor
É dou risada do ‘grande amor’.*

(Chico Buarque - “Samba do grande amor”)

A leitura do documento *Dominus Iesus* fez vir à minha mente a lembrança dos dois comediantes que ironizam certos acontecimentos políticos e sociais com uma espécie de dança durante a qual repetem o refrão: “pezinho pra frente, pezinho pra trás...”. Ano passado houve grande alegria nos círculos ecumênicos quando o Vaticano e a Federação Luterana Mundial assinaram um documento de concórdia quanto à doutrina da Justificação. Um ano depois, aparece *Dominus Iesus*. Em suma, parece que as coisas nunca saem do lugar, atualizando o velho ditado - *Roma semper cadem*. Roma, sempre a mesma.

Apesar disso, confesso que o conteúdo do documento, em si, não me surpreendeu nem um pouco. Estou envolvido com ecumenismo há um bom tempo e quando se trata de católicos-romanos, as boas memórias que tenho estão ligadas a pessoas (leigos e leigas e alguns padres) e não propriamente à denominação “Igreja Católica Romana”. Aliás, muitas pessoas pertencentes a essa denominação só são capazes de criticá-la em rodinhas e pequenos círculos, mas nunca em debates públicos ou na presença de seus bispos ou superiores. Sabem que as estruturas de poder que sustentam essa denominação ainda são permeadas pelo mais retrógrado totalitarismo. Que o digam Leonardo Boff, Mathew Fox, Gebara e outros...

* O autor é professor no IAET e Reitor da Paróquia de São Lucas, em Londrina

Vinho velho em odres velhos

O conteúdo do documento não me surpreendeu porque ele simplesmente reafirma um posicionamento claro da Igreja Católica Romana que é o de julgar-se “a” Igreja. O Concílio Vaticano II somente havia amenizado o tom do discurso. O Decreto sobre ecumenismo *Unitatis Redintegratio* e a declaração sobre a liberdade religiosa *Dignitatis Humanae*, a despeito de adotarem linguagem claramente ecumênica, não alteram os pressupostos teológicos da denominação Católica Romana. Em UR afirma-se que a Igreja Católica mantém a hierarquia estabelecida por Cristo ao designar Pedro como pedra sobre a qual edificaria sua comunidade (UR 2). O Concílio maquiou um pouco a presunção romana, admitindo que os membros de outras igrejas cristãs são “irmãos separados” e ao dizer que, embora “as igrejas tenham deficiências... o Espírito Santo não recusa empregá-las como meios de salvação”. Porém, para UR, a legitimidade e virtude das igrejas não-romanas não repousa diretamente em Cristo ou nas Escrituras, mas sim na plenitude da verdade encontrada na denominação Católica Romana: “embora a virtude desses derive da própria plenitude de graça e verdade confiada à Igreja Católica (UR 3cd).

A passagem seguinte diz tudo: “Entretanto, os irmãos de nós separados, tanto os indivíduos como suas comunidades e igrejas, não gozam daquela unidade que Jesus Cristo quis prodigalizar a todos que regenerou e convivificou num só corpo e em novidade de vida e que a Sagradas Escrituras e a venerável Tradição da Igreja professam. *Somente através da Igreja católica* de Cristo, auxílio geral de salvação, pode ser atingida toda a plenitude dos meios de salvação. *Creemos também que o Senhor confiou todos os bens do Novo Testamento a um único Colégio apostólico, à cuja testa está Pedro, a fim de constituir na terra um só corpo de Cristo, ao qual é necessário que se incorporem plenamente todos os que, de alguma forma, pertencem ao povo de Deus*”. (UR 3e - grifos meus)

Comentando esse documento, Júlio de Santa Ana observa alguns princípios bem claros em UR: que as igrejas separadas da comunhão com Roma são eclesialmente carentes; que a unidade dos cristãos deverá ser feita em torno da Igreja Católica Romana; que essa unidade implica no reconhecimento e submissão à autoridade do Papa, sucessor de Pedro (*Ecumenismo e Liberdade*, p. 86).

Alguns anos atrás, participei de um debate sobre ecumenismo organizado por um animado grupo de católicos e evangélicos no norte do Paraná. Como sempre, não havia padres ou bispos na organização, mas os leigos estavam muito felizes e até um pouco encantados com a palavra “ecumenismo”, como se o *kairós* tivesse chegado. Não sei se fui o responsável por esfriar os ânimos, mas apresentei, em minha palestra, a posição oficial da denominação Católica Romana e suas implicações. Muitos pareciam não acreditar no que ouviam. Alguns ficaram irritados e chegaram mesmo a dizer que eu não era ecumênico. Creio que me tornei *persona non grata* para aquele grupo. Acontecimentos posteriores naquela região vieram apenas confirmar historicamente a triste realidade que eles se negavam a enxergar: todo discurso ecumênico da Igreja Católica Romana é conversa fiada. No fundo, o que essa denominação quer mesmo é sujeitar todos as outras igrejas à sua autoridade. Naturalmente, muitos (as) leigos (as) e parte do clero não concorda com isso, e continuam a trabalhar silenciosa e bravamente pela unidade. Com esses e essas, sim, é possível dialogar. Mas com pessoas que representam oficialmente as cúpulas, está cada vez mais difícil. Algum misterioso processo de “conversão” parece se efetuar na maioria dos padres que são eleitos bispos. Conheci alguns que assumiram e encarnaram de tal forma o discurso institucional, que era difícil afirmar que aquele bispo era a mesma pessoa que conheci antes de sua sagração episcopal.

O documento *Dominus Iesus*, emitido pela Sagrada Congregação para a doutrina da Fé nada mais fez que confirmar essa posição. Está bem claro ali que as igrejas que não têm um “episcopado válido” (sic) não são propriamente Igrejas (com “I” maiúsculo). Pouco antes, em 30 de junho de 2000, Ratzinger enviara uma carta aos líderes das Conferências de Bispos no mundo recomendando-lhes não usar mais o termo “igrejas irmãs” em referência às Igrejas da Comunhão Anglicana e às “comunidades eclesiais não-católicas” (igrejas evangélicas e protestantes). A nota do cardeal foi aprovada pelo Papa em 9 de junho. Por isso *Dominus Iesus* prefere a expressão “comunidades eclesiais”.

A carta de Ratzinger também afirma que “ninguém pode dizer que a Igreja Católica é irmã de uma igreja particular ou de um grupo de igrejas. Essa não é meramente uma questão de terminologia, ma acima de tudo, diz respeito a uma verdade básica da fé Católica... A expressão “igrejas irmãs” deve ser usada apenas em referências àquelas comunidades eclesiais que preservaram o episcopado válido e a Eucaristia”, ou seja às Igrejas Ortodoxas. O documento *Dominus Iesus* ratifica tudo isso. A prova maior de que a Igreja Romana leva ao pé da letra tal compreensão reside no fato de que ela mesma, enquanto denominação, nunca filiou-se ao Conselho Mundial de Igrejas ou ao CLAI, em nível latino-americano. A filiação da CNBB ao CONIC é uma das poucas e louváveis exceções. Os motivos para essa recusa em filiar-se ao CMI são os expostos acima. “Se nos filiar-mos a esses organismos, estaremos admitindo que a Igreja Católica Romana é uma igreja entre outras, e não ‘a’ Igreja”. No fundo, esse é a razão.

Logo após a divulgação do documento, o CONIC e o CLAI emitiram pronunciados oficiais tentando jogar um pouco de água no incêndio. As notas assinadas pelos reverendos Joaquim Beato (presidente do CONIC) e Walter Altmann (presidente do CLAI) tinham um tom conciliador, até compreensível dada a posição que ambos ocupam. Chamaram a atenção para o fato de que o documento de Ratzinger era para consumo interno da Igreja Católica Romana, que tentava alertar para os riscos do relativismo no diálogo com outras religiões (não-cristãs), e não propriamente com o diálogo entre cristãos. O máximo que Beato e Altmann fizeram foi lamentar algumas expressões infelizes que prejudicam o diálogo ecumênico. O conteúdo de suas notas é correto, sim, mas deu-me a impressão de que tentaram tapar o sol com a peneira e evitar polêmica maior.

A meu ver, *Dominus Iesus* também faz parte de todo um jogo político de bastidores em torno da sucessão de João Paulo II. O atual Papa não tem muito tempo de vida pela frente. De vez em quando aparecem especulações em torno dos “papáveis”. Ninguém hoje em dia é ingênuo o suficiente para acreditar que quando João Paulo II morrer, os cardeais se reunirão em oração para escolher um nome que será inspirado pelo Espírito Santo naquele momento. Sabemos que nunca foi assim e que isso também não acontece nas instâncias de poder de nossas igrejas. Um documento como *Dominus Iesus* serve para mostrar o poder da linha dura que domina o Vaticano e também para avaliar de que modo alguns bispos e principalmente os cardeais (potencialmente “papáveis”) se posicionam.

Um paradigma teológico monárquico e piramidal.

Outra consideração que faço ao documento é o pressuposto teológico no qual ele se baseia. Não adianta muito discutir a teologia expressa na primeira parte. Aparentemente ela é perfeita. Sua argumentação está baseada em regras lógicas de um jogo que vem sendo praticado há muitos anos, denominado “teologia”. Os que conhecem as regras sabem como movimentar-se em campo. Dentro daquele campo fechado e limitado, nós posicionamos os nossos “jogadores-argumentos” e brincamos de ataque e defesa. Às vezes se ganha, outras

vezes se perde. Alguns se chateiam e inflamam a torcida. Mas no frígir dos ovos, pouca coisa muda porque as regras são sempre as mesmas. A essas regras nós damos o pomposo nome de “paradigmas”, um conteúdo relativamente coeso de pressupostos que se tornaram inquestionáveis.

Hoje em dia, porém, está ficando difícil aceitar a inquestionabilidade de certas regras. É bom lembrar que os textos bíblicos, a teologia patrística e os grandes dogmas da fé cristã foram formulados numa época em que o poder e a autoridade históricas eram consideradas derivadas do poder e autoridade divinas. Não é à toa que, para expressar o domínio e o poder de Deus na história, os escritores bíblicos utilizaram a expressão “Reino de Deus”, imagem derivada da soberania monárquica. A força do referencial monárquico também provocou longas discussões na época da formulação da doutrina da Trindade e tem acompanhado a teologia produzida na Igreja desde então. Essa é a regra do jogo.

Tomemos, por exemplo, a imagem de uma pirâmide. No topo da pirâmide está a Santíssima Trindade de onde emana todo o poder. Deus Todo-Poderoso é a fonte de todo poder. Ele envia Cristo para efetuar o plano da salvação. Eu ia escrever que “Cristo envia o Espírito Santo”, mas lembrei-me que essa é uma discussão ainda não esclarecida. Trata-se da velha polêmica do *Filioque* - O Espírito procede do Filho ou diretamente do Pai? Voltemos à pirâmide. Abaixo de Cristo e do Espírito está a Igreja, o povo eleito, que deve “naturalmente” refletir a mesma estrutura piramidal. Há, portanto, um Papa, um senhor todo-poderoso (que até possui o atributo da “infallibilidade”) e que, teoricamente, recebeu seu poder diretamente do Cristo. É ele quem distribui esse poder aos seus subordinados, (bispos) que estão num nível inferior. Os bispos, por sua vez, ordenam (conferem poder) aos presbíteros e diáconos. E lá, no fim da pirâmide estão aqueles e aqueles que não têm poder nenhum e que só conhecem o poder que sobre eles e elas é exercido. É o povão. São os leigos e leigas.

Tudo parece muito lógico. O próprio autor de Efésios serve-se dessa lógica: as mulheres devem obedecer aos maridos “porque o marido é o cabeça, como também Cristo é o cabeça da Igreja...e como a Igreja está sujeita a Cristo, assim também as mulheres sejam em tudo submissas ao seu marido” (Ef 5.23-24). Do mesmo modo, é natural que os filhos obedeam aos pais e os escravos obedeam aos seus senhores. Trata-se de reconhecer a “naturalidade” da hierarquia e das relações de poder.

Dominus Iesus e outros tantos documentos da denominação Católica Romana seguem a “naturalidade” dessa regra. A partir dela deduzem que tudo na história aconteceu tal como nós queremos que tenha acontecido: Cristo, de fato confiou autoridade hierárquica a Pedro e esse, por sua vez, foi transmitindo a mesma a seus sucessores, curiosamente assentados sobre o trono de Roma, a antiga capital do Império e centro do poder no mundo ocidental da época. Ora, hoje em dia é necessário muita boa-vontade teológica para engolir essa conversa mole. O método histórico-crítico aplicado não apenas à exegese bíblica mas também à histórica da Igreja já nos demonstrou sobejamente ser impossível falar em uniformidade teológica ou administrativa na Igreja Primitiva, bem como justificar a doutrina da sucessão apostólica nesses moldes.

O que precisamos no fundo é reinventar as regras do jogo. Abandonar essa imagem piramidal, própria de uma época, e buscar outra imagem geométrica e espacial mais coerente com os nossos dias. É necessário trocar a pirâmide triangular pelo círculo. Isso não significa abandonar os textos bíblicos, mas reinterpretá-los com novos referenciais. O círculo não admite hierarquia ou poder baseado numa relação de cima para baixo. Antes, o círculo pressupõe um centro em torno do qual tudo gira e tudo se expande como numa espiral. O

poder e energia divinas, à medida em que se expandem, não apenas criam o universo e a vida, como também dinamizam e enche de vitalidade os seres humanos, permitindo expressões, relações e articulações diferenciadas. Desse modo, todos os pontos da espiral que se expande a partir o centro, participam daquele poder inicial. Vai demorar ainda algum tempo para que os homens que dirigem nossas instituições se conscientizem da necessidade de repensar o modo como entendem o poder. Ao invés de uma autoridade única, acima de todas as outras, é preciso reconhecer o poder e a autoridade dispersas. É isso o que estamos tentando entender no anglicanismo quando falamos em autoridade dispersa ou autoridade compartilhada.

Do que os evangélicos estão reclamando ?

Finalmente, quero lembrar que esse tipo de discurso que se embriaga com a ilusão de possuir a verdade sobre a fé, sobre o Cristo e sobre a plenitude da vida cristã, não é exclusivo de certos grupos da denominação Católica Romana. Muitos evangélicos têm o mesmo discurso. Eu até acho engraçado que agora alguns deles estejam reclamando, dizendo que “Roma pegou pesado”. Ora, a pretensão de possuir a plenitude da fé ou de ser os “verdadeiros cristãos” sempre esteve presente também nas igrejas protestantes, especialmente nos grupos mais evangélicos, influenciados pelo pietismo ou pelo fundamentalismo.

A título de exemplo, observemos o grupo que se identifica com o *Pacto de Lausanne*. A maioria deles se denomina “evangelical” ou “evangélicos” e nutrem profunda desconfiança para com a denominação Católica Romana, o Conselho Mundial de Igrejas e toda e qualquer teologia que não siga alguns “dogmas” evangélicos (inerrância e infalibilidade da Bíblia, conversão como o ato que une a pessoa a Deus, santificação entendida moralmente, etc).

É o caso do documento *Chamam-se cristãos*, resultado de um encontro patrocinado pelo Comitê de Lausanne em 1980, na cidade de Pattaya (Tailândia). Nas definições ali apresentadas, não há possibilidade para que alguém que não tenha passado pela experiência emocional da conversão possa afirmar-se cristão. Ao citar os católicos-romanos, o documento os classifica em vários grupos (tridentinos, modernistas, culturais, étnicos, carismáticos, alienados, relapsos e, por fim, moderados), mas só abre alguma esperança de salvação para os católicos carismáticos, pois nesse caso, “alguns são verdadeiramente nascidos de novo” (*Chamam-se cristãos* II b.1). Quanto aos protestantes, o tratamento não é diferente. Os evangelicais se revelam extremamente presunçosos e pretensiosos na definição que dão de um “cristão protestante nominal”.

No final das contas, evangélicos e católicos são bastante iguais na presunção como interpretam a si mesmos e como interpretam uns aos outros. A plenitude da graça, a verdade bíblica ou a salvação está sempre segura em suas mãos. Os católicos depositam sua segurança na objetividade da Igreja enquanto instituição. A fonte de sua verdade-de-fé é a eclesiologia. Já os evangélicos depositam sua segurança na subjetividade da conversão. A fonte de sua verdade-de-fé é a soteriologia interpretada em moldes pietistas e wesleyanos. Portanto, nenhum dos dois grupos tem o direito de reclamar ou atacar o outro. Talvez o melhor caminho a ser seguido por ambos seja o de tirar a trave do próprio olho antes de tentar soprar o cisco do olho do próximo.

Para onde vai o barquinho ecumênico ?

Nesses tempos em que cada denominação procura afirmar sua própria identidade (o que, por si, já é sinal de crise de identidade), fica difícil prognosticar a respeito do futuro do ecumenismo. Particularmente, vejo poucos progressos no diálogo entre as cúpulas

eclesiásticas. Isso não significa que tais encontros deixarão de existir. Ao contrário, talvez se intensifiquem ainda mais. Afinal, é preciso gastar um pouco do dinheiro do povo em viagens, hotéis, relatórios e papéis. Isso é até mais fácil do que investir em formação ecumênica (no plano teológico e pastoral) para leigos (as) e principalmente clérigos (as). Aliás, os (as) clérigos (as) são os que mais precisam, pois o carisma institucional do qual se investem (e que, por definição é inacessível ao leigo, a não ser que este se torne clérigo) os torna defensores ou “soldados” de sua denominação ou, no caso dos evangélicos, de uma cosmovisão teológica. Porém, dizer que a esperança ecumênica está nos leigos (as) também não resolve muito, pois a maioria deles e delas está alijada das esferas políticas de suas denominações e ainda é mantida em regime de cativo-teológico por seus pastores e pastoras. E quando alguns conseguem libertar-se do cativo, não encontram espaço nas instituições.

Mas para não terminar num tom pessimista e melancólico, é preciso afirmar que o futuro do ecumenismo não depende de nós, mas de Deus mesmo. Faz parte de seu projeto, ou de seu “plano”, conforme dizem as Escrituras, “levar os tempos à sua plenitude e reconciliar todas as coisas e todo o universo”. É por isso que esse barquinho ainda resiste em afundar, apesar dos torpedos e bombas que constantemente lhe atingem o casco. O ecumenismo não depende da Igreja Católica Romana porque não começou com ela. Tampouco terminará nela, embora Ratzinger assim o creia. A união e reconciliação de toda humanidade ainda é um mistério a ser revelado, e que depende tão somente de Deus e do seu imensurável poder.

Autoridade e pós-colonialismo - Poder, Privilégio e Primazia na Comunhão Anglicana

Ian T. Douglas *

Mesmo para um observador ocasional, a Conferência de Lambeth de 1998 deixou de ser uma simples reunião festiva que aconteceu nos últimos anos. Pela primeira vez, os anglicanos do Ocidente industrializado tiveram de se defrontar com a realidade de que a Comunhão Anglicana já não é mais uma comunidade cristã identificada com a cultura anglo-americana. Nós, no Ocidente, já não podemos mais nos acomodar tranquilamente nas estruturas políticas e econômicas do colonialismo ou nos paradigmas teológicos e filosóficos do Iluminismo. Somos obrigados a admitir que a Comunhão Anglicana está caminhando na direção de uma realidade pós-colonial e pós-moderna, não importando o quanto essa realidade nos assusta. Assustar ela assusta, especialmente aqueles que historicamente foram os mais privilegiados na forma em que as coisas se desenvolveram, como, por exemplo, os clérigos ocidentais, brancos, do sexo masculinos e honestos.

As mudanças no Anglicanismo contemporâneo de uma igreja ocidental de fala predominantemente inglesa para uma igreja do hemisfério sul são compatíveis com as transformações do Cristianismo nas últimas quatro décadas. David Barrett, professor de missão anglicana, demonstrou que 83% dos 522 milhões de cristãos do mundo viviam na Europa ou América do Norte em 1900. Hoje apenas 39% dos um bilhão e meio de cristãos vivem na mesma área. Barrett estima que, em menos de três décadas, lá pelo ano de 2025, mais de 70% dos cristãos estarão vivendo na Ásia, na África, na América Latina e no Pacífico.

Até o verão de 1998, entretanto, a maioria dos anglicanos do Ocidente podia ignorar essas mudanças radicais da comunidade cristã mundial e, assim, evitar as difíceis questões de

* Ian T. Douglas é professor associado de Missão Mundial e Cristianismo Global na *Episcopal Divinity School*, em Cambridge, Massachusetts, USA. Publicado em *The Witness*, March 2000, p. 10. Tradução do Rev. Oswaldo Kickhofel

identidade e autoridade nelas implícitas. Nossa hegemonia cultural, econômica e política nos protegeu de nos engajarmos nas realidades de nossa multi-cultural e plural Comunhão Anglicana. Mas Lambeth 1998 assinalou um ponto decisivo para os anglicanos. Nos debates sobre a dívida externa e sobre a sexualidade humana, ficou muito claro que as igrejas do hemisfério sul não estão mais dispostas a permanecerem de braços cruzados, enquanto os irmãos e as irmãs dos Estados Unidos e da Inglaterra elaboram a agenda. Auxiliados por alguns membros do Ocidente, que procuravam ganhar terreno nos debates sobre sexualidade, separados dos bispos da África, Ásia e América Latina, ficou muito claro para todos que um profundo poder de transformação estava ocorrendo dentro do Anglicanismo. Pela primeira vez, a Comunhão Anglicana teve de enfrentar a radical e multi-cultural realidade de nossa comunidade cristã pós-colonial e pós moderna. Antífonas de Titcomb e Tallis, cantadas por meninos cantores nas capelas de Cambridge e Oxford, já não conseguem mais nos manter unidos. Mesmo os bispos, tomando chá com a Rainha nos jardins do Palácio de Buckingham durante a Conferência de Lambeth, já não são mais o que costumavam ser.

Para compreender como as mudanças demográficas e culturais têm desafiado os históricos padrões de autoridade na Comunhão Anglicana, precisamos primeiro considerar dois obstáculos que bloqueiam a mudança - um econômico e político e outro filosófico e teológico - que historicamente têm caracterizado a Comunhão Anglicana.

Legado do colonialismo

A primeira força que limita nosso viver na possibilidade de uma comunidade multi-cultural e plural em Cristo é o legado do colonialismo. Durante a maior parte do século XIX e a primeira metade do século XX, a Comunhão Anglicana foi dominada pelas igrejas ocidentais, tendo como líder entre elas a Igreja da Inglaterra e a Igreja Episcopal dos Estados Unidos. De 1850 a 1960, a missão esteve intimamente vinculada ao colonialismo e ao imperialismo ocidental, porque onde a coroa ia lá ia também a capela. Olhando o mapa da Comunhão Anglicana hoje, vamos observar que a maioria das igrejas anglicanas está em áreas que foram territórios da Inglaterra ou dos Estados Unidos.

Tudo isso, entretanto, começou a mudar nos anos 60. Com a independência política de muitas colônias na África, na Ásia e na América Latina, as missões da Igreja da Inglaterra ou da Igreja Episcopal dos Estados Unidos começaram a lutar para se tornarem igrejas autônomas da Comunhão Anglicana. Embora muitos países, onde as igrejas anglicanas se tornaram independentes, ainda sofressem as conseqüências do colonialismo econômico (prova disso é a dívida externa), o crescimento das igrejas do hemisfério sul ocorreu com o fim da era colonialista. Se nós do Ocidente estamos preparados para aceitar isso ou não, a verdade é que a Comunhão Anglicana hoje começou a se mover de uma realidade colonialista para uma realidade pós-colonial. Em conseqüência, as estruturas políticas e econômicas de poder, associadas à dominação colonial, começaram a perder sua eficácia na nova Comunhão Anglicana.

Limitações da 'moderna' visão mundial

A segunda grande força que dificulta aqueles que historicamente são privilegiados no Anglicanismo de abraçar um mundo e uma igreja radicalmente diferentes é o confinamento filosófico e histórico da modernidade. Se tomarmos o ano de 1784 como o começo da Comunhão Anglicana, com a sagração do primeiro bispo de uma igreja anglicana autônoma fora das Ilhas Britânicas (Samuel Seabury nos Estados Unidos), ou a primeira Conferência de Lambeth de 1867, a Comunhão Anglicana como uma família de igrejas tem apenas alguns séculos de idade. E como tal a Comunhão Anglicana é, na verdade, um fenômeno moderno,

significando moderno a era da modernidade, os últimos 500 anos, a era do Iluminismo. O Anglicanismo, muito recentemente, tem se apoiado na construção filosófica e teológica do pensamento iluminista, que valoriza uma ou outra proposição, tanto a construção binária como o pensamento dualista.

O pensamento iluminista se orgulha de ser capaz de classificar coisas, conhecer limites, definir o que é certo e o que é errado, quem está dentro e quem está fora. O homem moderno (uso este termo nada inclusivo deliberadamente) valoriza as orientações claras de autoridade, reconhecendo quem está no poder, uma estrutura de poder hierárquico. As realidades múltiplas e plurais são um anátema para a mentalidade moderna e, conseqüentemente, para muitos que estiveram sob controle na Comunhão Anglicana durante a maior parte de sua história.

Mas tudo isso está mudando, porque a maioria dos anglicanos hoje está situada em lugares onde a construção do pensamento iluminista tem pouca eficácia. Não quero dizer com isso que os irmãos e as irmãs do sul e aqueles que estão mais livres das constrições do pensamento moderno tenham menos cultura, ou que estejam presos a um mundo de superstições, como Jack Spong, bispo de Newark, afirmou em Lambeth 1998. Pelo contrário, a maioria dos anglicanos no mundo de hoje é capaz de viver em múltiplas realidades - tanto na realidade da construção do Iluminismo ocidental, como na realidade de seus próprios contextos locais. É importante enfatizar que os marginalizados do Ocidente, especialmente as mulheres, os negros, os homossexuais e as lésbicas, têm sempre vivido múltiplas realidades - suas próprias particularidades e as particularidades da cultura dominante. São somente aqueles que detêm poder, como os brancos do Ocidente, que têm o privilégio de crer e viver como se existisse apenas uma só realidade - a sua. O movimento dentro do Anglicanismo de uma igreja fundamentada na modernidade e ao abrigo do Iluminismo para uma realidade pós-moderna ou extra-moderna é tão tumultuado quanto a passagem do colonialismo para o pós-colonialismo.

Medo de mudança

Essas transformações no mundo anglicano são terríveis, principalmente para aqueles que, como nós, têm sido historicamente os mais privilegiados, mais controlados, mais seguros no mundo colonial iluminista. A radical transição, que está em andamento na Comunhão Anglicana, está assustando, porque isso significa que nós, no Ocidente, não teremos mais o poder e o controle que tanto temos apreciado. Como resultado, estamos ansiosos, confusos e perdidos num mar de mudanças.

O movimento de uma igreja colonial e moderna para uma comunidade pós-colonial e pós-moderna em Cristo, com a concomitante noção de perda dos historicamente mais privilegiados, é energicamente combatida por muitos daqueles que têm poder de decisão na Comunhão Anglicana. Várias tentativas para manter o controle, retomar o poder de decisão e juntar os pedaços quebrados estão novamente dominando as conversações inter-anglicanas. Duas tentativas de manter velhas estruturas de poder e privilégios como respostas às mudanças no Anglicanismo são particularmente insidiosas e nada anglicanas.

A primeira é uma difusa tentativa de defender os “documentos históricos” da Igreja como autoridade para todos os tempos. Dominados pelo medo de mudar, alguns desejam olhar para trás, quando as coisas eram mais simples, e reivindicam definições mais claras sobre o que significa ser anglicano hoje. Assim, surgem novas tentativas, em várias partes do Anglicanismo, especialmente no Ocidente, para resgatar os 39 Artigos de Religião, ou mesmo o Quadrilátero Chicago-Lambeth como declarações que definem o que os anglicanos são e em

que devem crer. O resultado disso é um “novo confessionalismo”, ao mesmo tempo em que os inseguros e aqueles que temem perder poder, nesses tempos de mudanças, lutam galhardamente para manter a teologia e as crenças anglicanas. Munidos com claras definições e limites doutrinários, esses mesmos indivíduos se julgam em condições de dizer quem está dentro e quem está fora. O controle é reafirmado, a ambigüidade é superada e a autoridade tradicional preservada.

Uma ‘nova curialização’: o ‘Relatório de Virgínia’

A segunda resposta a esses tempos de mudanças são as tentativas de construir uma nova estrutura central de autoridade para a Comunhão Anglicana, que chamo de “a nova curialização”. Há aqueles que acreditam que, sem linhas de autoridade bem articuladas ou “instrumentos de unidade”, emanadas de um forte poder central (como nossos irmãos e irmãs católicos romanos têm), o Corpo de Cristo, a Igreja católica, pode se transformar numa instituição desorganizada. É por isso que alguns estão dispostos a desenvolver um novo tipo de liderança, uma nova forma de primazia, tendo como centro o Arcebispo de Cantuária e os bispos primazes como uma espécie de “colégio de cardeais”.

O tão celebrado “Relatório de Virgínia” da *Comissão Doutrinária e Teológica Inter-Anglicana* representa essa tendência de maior centralização de poder e autoridade na Comunhão Anglicana. Um exame mais acurado da história, dos princípios e do uso do Relatório mostra como esse aparentemente equilibrado e firme documento, de fato, aponta para uma direção que pode não servir à crescente natureza multi-cultural e plural da Comunhão Anglicana. Nesses tempos de mudanças, desejamos realmente saturar os bispos, especialmente o Arcebispo de Cantuária e os bispos primazes, com mais poder e autoridade, que eles historicamente sempre desfrutaram, mesmo nos velhos e difíceis tempos do colonialismo e da modernidade?

A provocação do Relatório de Virgínia contém um dos mais significativos desafios para a hegemonia clerical masculina branca do Ocidente na Comunhão Anglicana: por exemplo, a ordenação feminina, especialmente ao episcopado. Por ocasião da eleição de Barbara Harris para bispa sufragânea da Diocese de Massachusetts, em 1988, a Conferência de Lambeth autorizou o Arcebispo de Cantuária a nomear uma comissão sobre Comunhão e Mulheres no Episcopado, sob a presidência do bispo Robert Eames, Arcebispo de Armagh, Irlanda. A “Comissão Eames”, como ficou depois conhecida, se reuniu cinco vezes, em 1988 e 1993. A Conferência de Lambeth de 1988 também percebeu que havia urgente necessidade de realizar “posteriores estudos sobre o significado e a natureza da Comunhão, com referência especial à doutrina da Trindade, unidade e ordem da Igreja, e a unidade e a comunidade da humanidade (Lambeth 1988, resolução 18).

Em resposta, o Arcebispo de Cantuária reuniu um grupo de teólogos para uma consulta sobre a natureza da autoridade na Comunhão Anglicana, que se reuniu no Seminário Teológico de Virgínia, em 1991, e produziu um relatório inicial denominado “Permanecendo Unidos” (*Belonging Together*). Três anos mais tarde, um grupo, que sucedeu a consulta inicial, conhecido como *Comissão Doutrinária e Teológica Inter-Anglicana*, foi convocado. Este grupo se reuniu em dezembro de 1994 e em janeiro de 1996, e em ambas as ocasiões no Seminário de Virgínia. A CDTIA devia ser formada por representantes de toda a Comunhão Anglicana. A presidência da nova comissão foi confiada ao presidente da “Comissão Eames”, o Arcebispo Eames, mais uma vez na posição de presidente, e a Mark Dyer, ex-bispo de Bethlehem, Pennsylvania, e atual professor de Teologia no Seminário Teológico de Virgínia. Não foi surpresa que o Seminário de Virgínia anunciasse o desejo de hospedar o grupo, dada a

participação de Dyer. A comissão retribuiria o gesto, dando o nome de Relatório de Virgínia ao encontro.

Tensões e final surpreendente

Embora a CDTIA fosse ostensivamente inclusiva e diversificada com respeito à origem geográfica, ao gênero e estado de ordenação, os relatórios surgiram em meio às tensões sobre o processo e a teologia, entre os bispos masculinos anglo-americanos e suas mulheres, e os membros representantes do hemisfério sul. Quando a última consulta terminou em janeiro de 1996, um consenso ou um “relatório” dos procedimentos não tinha sido ainda alcançado. Assim, foi uma surpresa, mesmo para alguns membros da comissão, quando o Relatório de Virgínia apareceu na sua versão final com uma seção adicional sobre “Os Instrumentos Universais da Comunhão: Estruturas e Processos”.

As especulações sobre a autoria dessa nova seção foram muito variadas, mas a maioria dos membros bem informados acreditam que esta seção foi esboçada por bispos anglo-americanos masculinos e membros do grupo. Se isso é verdade, então é inteiramente plausível que os quatro instrumentos de unidade esboçados - o Arcebispo de Cantuária, a Conferência de Lambeth, o Conselho Consultivo Anglicano e a Reunião dos o Primazes - tenham uma ênfase acentuadamente episcopal.

Ao chegarem a Cantuária em 1998 para a Conferência de Lambeth, os bispos de todos os recantos da Comunhão Anglicana acolheram o Relatório de Virgínia como sendo uma declaração oficial da vida comum do Anglicanismo contemporâneo. Como observador e repórter em Lambeth, e com limitados acessos às reuniões e conversações, não me pareceu que Lambeth fosse uma boa oportunidade para discussões substanciais sobre o conteúdo e as recomendações do Relatório de Virgínia. Como resultado, pequena ou nenhuma discordância sobre o relatório veio à tona. A Resolução III.18 da conferência acolheu com satisfação e confirmou o Relatório de Virgínia, e solicitou aos “primazes para iniciar e monitorar uma década de estudos em todas as províncias sobre o relatório e, em especial, se uma efetiva comunhão em todos os níveis não está a exigir instrumentos apropriados, com as devidas salvaguardas, não somente para a legislação, mas também para a supervisão (grifos no original) bem como (note a encíclica papal *Ut Unum Sint*) para as questões de um ministério universal a serviço da unidade cristã”.

O fato de que os arcebispos, e não toda a liderança da igreja, foram solicitados a iniciar um estudo sobre a necessidade de estruturas para salvaguardar e legislar sobre uma “efetiva comunhão” retrata a verdadeira intenção do Relatório de Virgínia. Por trás da resolução estava a pressuposição de que, nesses tempos de mudanças, os primazes têm a responsabilidade de promover uma clara estrutura de autoridade centralizada no Arcebispo de Cantuária.

Aqueles que não percebem o sutil deslize na direção da crescente centralização da autoridade primacial no Relatório de Virgínia precisam apenas considerar a resolução III.16 da Conferência de Lambeth de 1998, sobre os “Instrumentos da Comunhão Anglicana”. Esta resolução não só solicita aos primazes para que sejam a presença episcopal no Conselho Consultivo Anglicano, mas também, pela primeira vez na história do Anglicanismo, atribui aos arcebispos da Comunhão Anglicana uma autoridade e poder sem precedentes. A resolução “solicita à Reunião dos Primazes, sob a presidência do Arcebispo de Cantuária, para que incluam entre as suas responsabilidades... intervenções em casos de excepcional emergência, quando há incapacidade de solução interna nas províncias, e proporcionem orientações sobre os limites da diversidade anglicana”. A resolução III.16 atribui aos primazes acentuada

responsabilidade sobre questões pan-anglicanas de natureza moral e doutrinária, bem como uma autoridade extra-metropolitana sem precedentes para intervir na vida das províncias anglicanas em nível local, quando as questões de diversidade se tornarem problemáticas. Com apenas tais garantias, os tradicionalistas nos Estados Unidos apelariam aos primazes para intervirem na Igreja Episcopal sobre questões de sexualidade humana, como já aconteceu.

Cantuária, um papa anglicano?

A décima primeira reunião do Conselho Consultivo Anglicano (CCA- 11), realizada em Dundee, Escócia, em setembro de 1999, contrastou abertamente com a acolhida que a Conferência de Lambeth deu ao Relatório de Virgínia. Este diferente organismo da Comunhão Anglicana, formado por leigos, presbíteros e bispos de todas as províncias da Comunhão Anglicana, não aceitaria sem crítica o deslize no sentido de aumentar a autoridade central implícita no Relatório de Virgínia. Muitos representantes do CCA ficaram muito decepcionados que as primeiras sessões da reunião, seis horas no total, fossem dedicadas a cuidadosa e deliberada apresentação do bispo Mark Dyer sobre o relatório.

Foi durante as três palestras de Dyer que sua preferência pela autoridade, apoiada no Arcebispo de Cantuária e nos Bispos Primazes, foi revelada. Devido as suas raízes católicas romanas e irlandesas de New Hampshire e Boston, Massachusetts (embora poucos soubessem que isso estava relacionado com o fato de ter sido monge beneditino católico romano por mais de uma década), a descrição de Dryer sobre o ofício do Arcebispo de Cantuária como primeiro instrumento de unidade tinha, na verdade, uma tendência claramente papal. Ele salientou que “a encarnação de Jesus Cristo como centro da Igreja deve ser personificada à semelhança da face do povo. Ela deve estar incorporada naquele sentido literal da incorporação, como a Igreja sempre fez ao longo de sua história. Para os anglicanos, o Arcebispo de Cantuária, como instrumento de unidade, é uma encarnação pessoal deste ministério específico para nós”.

Os representantes do CCA, desde Edinburgh na Escócia até Sydney na Austrália (aparentemente não colegas), ficaram espantados com as afirmações de Dyer de que o Arcebispo de Cantuária é a “incorporação pessoal da continuidade do Anglicanismo em Cristo, e perceberam nele forte paralelo com a compreensão católica romana do papa como vigário de Cristo. Seus temores não foram acalmados, quando declarou que a teoria da subordinação, central no Relatório de Virgínia, foi tomada diretamente da encíclica “Da Reconstrução da Ordem Social”, de Pio XI em 1931. Os membros do CCA reagiram energicamente contra a ética centralizadora, que estava sendo apresentada, tendo John Moses, deão da Catedral de São Paulo, afirmado: “O Relatório de Virgínia poderá vir a ser um instrumento para aumentar o impulso da curialização da Comunhão Anglicana. O primaz da Igreja Episcopal do Brasil, Glauco Soares de Lima, por sua vez, enfatizou que “o relatório é o sinal de uma mentalidade ainda colonial, inclusive nas estruturas descritas”.

Suspender Lambeth 2008?

O domínio e a defesa de Dyer do Relatório de Virgínia e seus instrumentos de unidade, em face das tentativas do CCA de considerar diferentes tipos de relações e autoridade anglicanas, começaram a esquentar, quando consideraram a possibilidade de um congresso anglicano internacional para leigos, presbíteros e bispos. Quando ficou claro que a Comunhão Anglicana não poderia arcar, ao mesmo tempo, com as despesas de um congresso internacional e uma conferência na próxima década, o Arcebispo de Cantuária, inesperadamente, entusiasmado com a proposta, sugeriu que o congresso talvez pudesse ter precedência e substituir a Conferência de Lambeth como reunião comum da Comunhão

Anglicana. Esta idéia foi bem recebida por muitos membros do CCA, especialmente pelos leigos e presbíteros, e um esboço de resolução, confirmando isso, foi logo elaborado.

Mark Dyer (que também foi representante da Igreja Episcopal no CCA) logo percebeu que tal resolução seria desastrosa para o Relatório de Virgínia e para sua visão de autoridade, porque ela negaria um dos quatro instrumentos de unidade - a Conferência de Lambeth. Visivelmente decepcionado e contrariado pelo rumo que a discussão tomou, Dyer conduziu com sucesso à mesa a resolução sobre o congresso. Nesse meio tempo, a questão surgiu novamente no final da reunião do CCA, dez dias depois, e o texto da resolução foi atenuado com uma emenda: “que deveria haver um congresso anglicano junto com a próxima Conferência de Lambeth”.

Acolher o ‘Dom da Autoridade’ de Roma?

O caminho para o aumento da autoridade primacial na Comunhão Anglicana, contido no Relatório de Virgínia, tem ramificações tão amplas que ultrapassam o próprio Anglicanismo. O texto introdutório do Relatório de Virgínia assinala que “a resolução 8 da Comissão Internacional Anglicana Católica Romana (ARCIC II) também contém aspectos diretos sobre o exercício da autoridade na Igreja. A introdução do relatório encoraja a ARCIC a explorar, com base nas Escrituras e na Tradição, o conceito do primado universal, em conjunto com a colegialidade como instrumento de unidade”. Será então surpresa que as recentes declarações da Comissão Internacional Anglicana Católica Romana, sob o duvidoso título “O Dom da Autoridade” terminem por desafiar os anglicanos a serem abertos e desejarem a restauração e nova recepção, sob determinadas e claras condições do exercício do primado universal pelo bispo de Roma?”

Além disso, uma rápida análise dos membros do ARCIC II mostra que dos 17 membros da comissão, 15 são do Ocidente industrializado, com 8 membros só da Inglaterra. Como pode a ARCIC pensar fora dos padrões históricos de autoridade, identificados com o homem branco ordenado do Ocidente, quando sua comissão inclui apenas duas mulheres e dois representantes do hemisfério sul?

Talvez o bispo da Tanzânia Simon Chiwanga, presidente do Conselho Consultivo Anglicano, tenha sido muito feliz no seu discurso proferido na reunião do CCA em Dundee: “Nesses tempos de mudanças, muitos dos que estão temerosos pelo futuro buscam segurança e conforto naquilo que julgam ser seguro e sadio... Seja confissão ou cúria, catecismo ou conferência, constituição ou concílio, os medrosos sempre esperam por respostas fáceis”.

Olhando para além do Anglicanismo

Respostas fáceis, baseadas numa herança anglicana compartilhada, está claro, não vão manter a Comunhão Anglicana unida. Nesses tempos de mudanças, não podemos colocar nossa esperança em rígidas definições doutrinárias ou numa estrutura de autoridade mais centralizada. Ao contrário, uma nova compreensão da identidade anglicana é necessária, se desejamos permanecer em comunhão, em meio a tantas cores e culturas, tantas nações e nacionalidades, que o Anglicanismo hoje representa. Esta nova identidade precisa olhar para além das estruturas históricas do colonialismo e do Iluminismo - precisa, na verdade, olhar para além do próprio Anglicanismo. Porque somente por meio de um compromisso compartilhado com os irmãos e irmãs em Cristo de todas raças e culturas haverá esperança de verdadeira participação na missão de Deus por justiça, compaixão e reconciliação de toda a criação.

Konrad Raiser, secretário geral do Conselho Mundial de Igrejas, tem sido citado recentemente, ao afirmar que “os anglicanos se tornaram muito mais conscientes e interessados em proteger o Anglicanismo do que promover o processo de uma genuína unidade da Igreja”. E Raiser acrescenta: “A imposição de uma forma particular de unidade doutrinária ou canônica pode se transformar em motivo sufocador da dinâmica da missão cristã... Buscar a unidade significa estar engajado no permanente processo de discernir o Espírito, de modo que aqueles que contam a história dos maravilhosos atos de Deus, em diferentes línguas e culturas, possam compreender e reconhecer o testemunho das outras comunidades, como sendo também inspiradas pelo Espírito. É esta mútua ressonância do testemunho de uns para com os outros no mesmo Espírito, que é a manifestação da unidade, que sempre olha além de si mesma na direção do cumprimento da promessa de Deus, quando Deus unirá e restaurará todas as coisas na terra e no céu em Cristo”.

A “mútua ressonância” da comunidade multi-cultural, consagrada à missão de Deus, oferece a única autoridade verdadeira para a Comunhão Anglicana, na verdade, a única verdadeira autoridade para todos os batizados, e não somente para bispos e arcebispos.