

IGREJA EVANGÉLICA METODISTA PORTUGUESA

DIÁLOGO
ENTRE
METODISTAS
E
CATÓLICOS
ROMANOS

Rev. Trevor Hoggard



Março 2009

Tradução feita pela Rev^a. Eunice Alves

PRAÇA DO CORONEL PACHECO, 23 4050-453 PORTO

WWW.IGREJA-METODISTA.PT

**INTRODUÇÃO A UM BREVE RESUMO
DO VIII RELATÓRIO DA COMISSÃO INTERNACIONAL
DE DIÁLOGO ENTRE A IGREJA CATÓLICA ROMANA E O CONSELHO
MUNDIAL METODISTA:
“A GRAÇA QUE VOS É DADA EM CRISTO” (2006)**

Um dia, em 1961, um padre católico veio bater à porta do apartamento do 5º andar do Revdo. Reg Kissack em Roma, dizendo que tinha acabado de passar por ali por acaso. Este estranho começo lançou as bases daquilo que se tornaria o Diálogo global entre a Igreja Católica e o Conselho Mundial Metodista, a Comunhão Anglicana e todos os outros diálogos subsequentes e poderá ainda ser reconhecido como um dos primeiros passos que levaram à convocação do Conselho Vaticano II.

O padre local tinha sido autorizado pelas autoridades do Vaticano para abordar o Revdo. Reg Kissack que era o Pastor Metodista britânico na Igreja da Ponte Sant'Angelo em Roma. Mais tarde veio a saber-se que o Vaticano também desejava fazer um convite oficial a Canterbury (ao Arcebispo de Cantuária), mas queria evitar, por cautela, uma abordagem directa e, assim, pensou ser mais conveniente fazê-lo através da mediação dos Metodistas. O Arcebispo Michael Ramsey, pouco tempo depois, efectuou a primeira visita oficial ao Pontífice Romano desde o cisma com Roma, no século XVI. Reg Kissack tornou-se um dos observadores ecuménicos convidados para assistir ao Conselho Vaticano II - embora tudo pudesse ter terminado antes de chegar tão longe. Quando o Revdo. Reg Kissack informou a sede da Igreja Metodista em Londres que ele tinha sido convidado para uma reunião com as autoridades do Vaticano, foi-lhe comunicado que ele não tinha nada a ver com isso já que tal convite era, sem dúvida, um conluio para minar o Protestantismo em Itália. Felizmente, Reg Kissack teve a inspiração, a coragem e a graça de desafiar os seus superiores e participou da reunião. Pouco tempo depois, ouviu-se uma batidela ligeira na porta e entrou o Papa João XXIII, para verificar uma papelada com o seu Confessor pessoal que presidia à reunião. Mas, para muitos aí presentes, isso foi apenas um pretexto para o Papa ver com o que se parecia um Metodista...

A partir destes primeiros encontros, ainda hesitantes, o Conselho Vaticano II multiplicou os diálogos bilaterais com os quais estamos hoje familiarizados. O Diálogo Católico-Methodista foi o primeiro a arrancar em 1967 e, desde então, as duas Igrejas têm continuado a encontrar-se e a produzir um relatório oficial de cinco em cinco anos. Esses relatórios foram intitulados com o nome do local onde a sessão plenária teve lugar, juntamente com a sua data. Assim, DENVER 1971 foi o primeiro relatório que abriu as conversações. O DUBLIN 1976 teve como tópico a salvação; o HONOLULU 1981, a doutrina do Espírito Santo; o NAIROBI 1986, a Eclesiologia, onde, pela primeira vez, foi inequivocamente afirmado que o objectivo último do diálogo era “a plena unidade visível da fé, missão e vida sacramental.” Seguiu-se PARIS 1991 juntamente com um Relatório sobre a Tradição Apostólica; o do RIO 1996 considerou a questão da Revelação e Fé e o de BRIGHTON 2001, a Autoridade dentro da Igreja. O último

relatório é o de SEÚL 2006, intitulado, “A Graça que vos é dada em Cristo”, recupera o conceito do último Papa, João Paulo II, que escreveu, na sua encíclica *Ut Unum Sint*, acerca de um desejável “intercâmbio de dons”.

Portanto, este é o oitavo relatório de um diálogo que se estende desde 1967. Muito tem sido escrito ao longo destes anos e este último relatório resume muito do que foi dito previamente, afirmando muitas coisas positivas que dissemos, uns em relação aos outros, ao ponto de num relatório como este se poder escrever que, no seu coração, está a noção de que o Espírito Santo tem estado activo em ambas as tradições cristãs e que os dois parceiros podem hoje honestamente e apreciativamente falar de “Uma Graça que Vos é dada em Cristo” – o que é um extraordinário desenvolvimento!

Este nível internacional do Diálogo bilateral tem tido réplicas em alguns países, a nível nacional. Muitos destas comissões nacionais têm publicado relatórios no seu próprio nome, alimentando muitas vezes com eles as conversações a nível internacional. O Diálogo Americano Metodista-Católico começou bem cedo, em 1966 e, correntemente, lança um olhar sobre a relação entre a igreja local e a Igreja universal. No Reino Unido, o Diálogo iniciou-se em 1972, cerca de cinco anos depois das conversações internacionais se iniciarem. Desde 1972 o Comité Britânico tem publicado declarações conjuntas sobre variados assuntos: sobre a Eucaristia (1974), o Ministério (1975), a Justificação (1990), “Podemos reconciliar-nos?” (1992), “Maria, Sinal de Graça e Santidade” (1995).

Na Irlanda, Nova Zelândia e Austrália, criaram-se também Comissões bilaterais Católicas e Metodistas Foram elaborados relatórios locais e, como resultado, as relações entre estas duas Igrejas têm sido incrementadas.

Um relatório à Conferência Metodista na Grã-Bretanha em 2003 abordou os resultados de 40 anos de Diálogo e fez uma lista de áreas nas quais ainda não conseguimos acordo – o que não é de surpreender:

O papel do Papa, a infalibilidade papal e a primazia de Roma; as nossas diferentes interpretações da Tradição Apostólica; Ordenação e conceito de sacerdócio; Ordenação de casados e de mulheres ao sacerdócio; A forma como compreendemos a Presença Real na Eucaristia; a questão dos Sacramentos: 7 ou 2? Muitas questões éticas como, o aborto, a contracepção e o divórcio.

Contudo, houve grande progresso na compreensão e no respeito mútuos, mesmo quando as diferenças entre nós persistem.

É difícil dar um apanhado dos marcos mais significativos nestes 40 anos, mas tem havido alguns momentos importantes de descoberta, de cada Igreja acerca de si mesma e acerca da outra. O resumo dos 40 anos de diálogo da Conferência de 2003 notou que a frase “nós concordamos” ocorre 50 vezes. Eis alguns exemplos:

Em NAIROBI 1981 começou a falar-se da Igreja como “sacramento – uma perspectiva que os Metodistas acham que pode ajudar (no diálogo).” Alargar o conceito do que nós queremos dizer por sacramental pode ajudar os Protestantes a encontrarem algum chão comum com os católicos, para além dos dois sacramentos dominicais aceites pelo Protestantismo.

Na conferência do RIO 1996 tentou-se fazer uma lista do essencial das doutrinas cristãs – uma tarefa que tem sido evitada pela Igreja desde a Reforma – mas que surgiu com um grau de acordo surpreendente: “Tais doutrinas são: o Deus trinitário (triuno); a criação divina do mundo e a criação da humanidade para a santidade e a felicidade; a Encarnação e a obra sacrificial de Deus, o Filho; a obra do Espírito Santo como fonte de toda a verdade, renovação e comunhão; a necessidade, da parte da humanidade decaída, de se arrepender e de crer no Evangelho; a promessa divina da Graça através da Palavra e do Sacramento e a instituição e congregação (“gathering”) da Igreja; os mandamentos de amar a Deus e ao próximo; a promessa de um julgamento final e a cidade onde todos os redimidos irão partilhar o louvor e a alegria da presença de Deus para sempre.”

Deve ser acrescentado que os católicos também disseram: “Os Católicos Romanos concordam com estas coisas essenciais mas apelam aos cristãos para aceitarem “ todo o ensino da Igreja.” Até mesmo no pensamento católico há algo que se pode traduzir em “hierarquia de valores”.

É também importante lembrar que o último relatório, SEÚL 2006, continua a apelar a ambas as Igrejas para considerarem aquilo que para elas é essencial e aquilo que é susceptível de mudança – tão claramente quanto possível, para que o trabalho possa continuar.

O que vemos, quando olhamos para este último relatório, “A Graça que vos é dada em Cristo”, é que foram retomados muitos dos assuntos abordados nos relatórios anteriores.

Antes de abordar o relatório “A Graça que vos é dada em Cristo”, vale a pena olhar para o que Wesley pensava estar a fazer quando fundou o movimento metodista. Isso é particularmente crucial para os Metodistas quando vemos como Wesley justificou a mudança de uma sociedade religiosa no seio da Igreja Anglicana para uma Igreja independente e global; assim como é crucial para os Católicos entenderem a importância que tinha para Wesley defender que a Igreja Metodista era uma expressão legítima da Tradição Apostólica. A argumentação de Wesley não será, evidentemente, semelhante à compreensão católica (sobre este assunto), mas ver a posição de Wesley de uma forma mais clara, pode ajudar-nos hoje a apreciar tanto as dificuldades actuais como as oportunidades futuras.

Revdo. Trevor Hoggard
Março 2009

**BREVE RESUMO DO 8º RELATÓRIO DA COMISSÃO INTERNACIONAL
PARA O DIÁLOGO ENTRE A IGREJA CATÓLICA ROMANA E O
CONSELHO MUNDIAL METODISTA:
“A GRAÇA QUE VOS É DADA EM CRISTO”**

Este é o 8º relatório de um Diálogo que remonta ao ano de 1967. Muito tem sido escrito nestes anos, e este último Relatório compilou grande parte do que foi dito anteriormente. Ele afirma muitas coisas positivas que foram sendo expressas acerca de cada uma destas Igrejas, ao ponto de ter sido possível escrever um relatório como este o qual contem no seu próprio núcleo a noção de que o Espírito Santo está activo em ambas as tradições cristãs, e de que elas podem hoje honesta e apreciativamente falar da *Graça que vos é dada em Cristo*:

“As histórias separadas do Metodismo e da Igreja Católica Romana mostram como Deus tem trabalhado em ambos para o cumprimento do propósito divino...(Portanto) existe um amplo âmbito para um mútuo e frutuoso «intercâmbio de dons» entre nós” (GGY#13). De facto, talvez possamos ver que mesmo através da tragédia da divisão da Igreja, Deus tem estado a “operar para o bem daqueles(as) que O amam” (GGY#13); como o Papa João Paulo II sugeriu: “estas divisões não podiam deixar de ser um caminho que continuamente leva a Igreja a descobrir a riqueza não expressa contida no Evangelho de Cristo”. Por consequência, como continua o Relatório, “Os Católicos podem reconhecer que Deus usou o Metodismo, tanto no seu início como ao longo da sua história, para desenvolver dons que devem ser, eventualmente, uma bênção para todos os cristãos, em toda a parte do mundo. Semelhantemente, os Metodistas reconhecem que Deus tem estado a agir na preservação, pela Igreja Católica, de tradições importantes ...para o benefício de todos os crentes cristãos.” (GGY#14). Portanto, o objectivo é que os Metodistas reconheçam quais são os dons da Tradição Apostólica, perdidos ao longo do período turbulento da Reforma, enquanto que os Católicos devem discernir quais são as genuínas evoluções da Tradição graciosamente concedidas aos Metodistas pelo Espírito Santo, com as quais eles (católicos) também podem ser abençoados.

Os números neste resumo referem-se aos parágrafos do Relatório.

O capítulo Um traça o desenrolar do relacionamento entre Metodistas e Católicos desde o seu início, de alguma tensão e rejeição até ao crescente respeito mútuo que mantêm hoje em dia.

“Metodistas e católicos estão privados da plena comunhão por questões doutrinárias ainda não resolvidas e que cada uma das Igrejas crêem ser vitais para o Evangelho de Jesus Cristo. Contudo, estamos conscientes da acção

do Espírito Santo que nos está a guiar para uma mais profunda *Koinonia*. Todas as separações, portanto, são sempre unicamente temporárias para os(as) que buscam seguir a Cristo, e nunca podem ser definitivas.” (GGY#44)

Tal unidade eclesial é essencial porque a Igreja desempenha um papel chave como “iniciativa do Espírito Santo” (#52) e, por esse meio, “é-lhe dado poder para servir como sinal, sacramental e proclamador do Reino de Deus” (#77), enquanto que ambas reconhecem que “há muito pelo qual a Igreja precisa de se arrepender” (GGY#50). A Igreja, quaisquer que sejam as suas deficiências provocadas pelo pecado humano, tem um papel essencial na obra de salvação de Deus. Não podem haver “cristãos” sem “Igreja”, como muitas vezes ouvimos dizer a pessoas descomprometidas, especialmente em países predominantemente Protestantes. Porque a Igreja é “uma partilha da vida de Deus, e a missão da Igreja é uma partilha da missão do Filho de Deus e do Espírito... esta partilha da vida de Deus, que resulta da missão do Filho e do Espírito Santo, encontra a sua expressão numa *Koinonia* visível dos discípulos de Cristo: a Igreja. No centro da forma como encaramos a natureza da Igreja, tanto Católicos como Metodistas, está precisamente a *Koinonia* (ou Comunhão)” (GGY#51). Tudo o que deve ser levado a sério acerca de Cristo, tem que ser levado a sério acerca da Igreja e tudo o que é sério acerca da Igreja tem igualmente de ser levado a sério acerca da sua Unidade. Por isso mesmo, o Relatório diz: “qualquer divisão é contrária à vontade de Cristo para a sua Igreja” (GGY#62).

As quatro características tradicionais da Igreja são em conjunto considerados pelas duas: “a Unidade, a Santidade, a Catolicidade e a Apostolicidade” (#66), embora haja ainda, obviamente, alguma divergência na forma como estas “marcas” são interpretadas pelas duas Igrejas. Como acabámos de ver, há já uma convicção partilhada acerca da Unidade essencial da Igreja, mas Católicos e Metodistas também encontram uma plataforma comum na nossa ênfase sobre a santidade: “Para Metodistas e Católicos, o apelo à santidade e a ser Igreja estão intimamente ligados, e espiritualidade e teologia são inseparáveis” (GGY#56).

Católicos e Metodistas podem também encontrar causas comuns quando se trata das marcas da catolicidade e, até certo ponto, da apostolicidade. Como já foi mencionado: quem leva a sério a Cristo tem igualmente de levar a sério a Igreja: “Não pode haver tais coisas como cristianismo privado ou individualista. Sermos cristãos é estarmos unidos em Cristo, é pertencer à comunidade reunida em redor do Senhor Ressuscitado pelo poder do Espírito Santo... a fé é sempre pessoal mas nunca privada... a santidade nunca é um assunto privado, mas um apelo ao perfeito amor de Deus e de uns para com

os outros. Mas, para ser verdadeiramente Igreja, cada comunidade deve estar aberta à comunhão com outras comunidades como a sua...(porque) nem os cristãos nem as igrejas individuais funcionam efectivamente no isolamento” (GGY # 60&61). Portanto, “tanto Metodistas como Católicos têm um entendimento essencialmente “conexional” do apelo de Cristo”...(GGY # 60).

Tal catolicidade, da parte de Metodistas e Católicos, significa que o objectivo último do Diálogo tem de ser “uma Igreja universal, visivelmente unida” (GGY # 61) para “toda a humanidade”(#62). Tal unidade é definida como se segue: “Comunhão é muito mais do que coexistência; é experiência partilhada...Nós estamos em plena comunhão quando partilhamos juntos todos aqueles dons essenciais da Graça, os quais acreditamos serem confiados por Deus à Igreja” (GGY # 63). Embora haja ainda desacordo, como vimos, no que constitui esse corpo de “dons essenciais”, algum trabalho foi feito no Relatório de 1996 de tal modo que nele pode ser afirmado, com confiança, que “o que nos une é muito maior do que o que nos divide” (# 63).

O relatório regozija-se com o grau de Koinonia já existente entre nós, através do Espírito Santo; uma Koinonia que, embora imperfeita, não deixa de ser menos real (#64).

Reconhecemos mutuamente o baptismo de cada uma das nossas Igrejas (#78) e, tanto uma como a outra, crêem que “todo o povo profético de Deus - leigos e ordenados - é investido de poder nesta obra de testemunho e missão” (#80). Embora permaneçam diferenças sobre o que constitui o essencial da Tradição Apostólica (#84), dentro deste contexto mais vasto ambas as Igrejas podem em conjunto afirmar a convicção partilhada de que “este é o mais rico significado da palavra “Tradição”: a Igreja deve levar por diante o acto redentor de Cristo, uma vez por todas, no espaço e no tempo, a todas as pessoas de todas as idades “(#81). Ambas as Igrejas aceitam que guardar a Tradição não significa que tudo deve permanecer o mesmo. “Não podemos simplesmente repetir o que as gerações passadas disseram ou fizeram” (#83), diz o relatório, e, apesar do nosso pecado e dos nossos erros, “nós certamente concordamos que a fidelidade de Deus tem preservado a sua Igreja” e “com ênfases diferentes, tanto Metodistas como Católicos afirmam a fragilidade humana e a indefectibilidade da Igreja de Cristo (ou seja, ela não pode deixar de existir), dada por Deus (#84).

Como é que o Espírito Santo protege a Igreja do erro é visto de diferentes maneiras pelas duas Igrejas. Os Católicos acham ser o ministério apostólico, especialmente o episcopado por sucessão apostólica e o

ministério Petrino do Bispo de Roma. Os Metodistas olham para a Conferência Anual (Concílio Anual) como órgão competente para discernir com fidelidade a mente de Cristo.

Não obstante essas coisas que ainda nos dividem, as nossas duas Igrejas sentem-se felizes por afirmarem em conjunto “ que os ministérios e instituições das nossas duas Comunhões são meios de graça pelos quais o Cristo Ressuscitado, em pessoa, dirige, guia, ensina e santifica a sua Igreja na sua peregrinação...Metodistas e Católicos podem alegrar-se porque o Espírito Santo usa ministérios e estruturas de ambas as Igrejas como meios de graça para levar o povo à verdade do Evangelho de Cristo” (#91). Claramente, mantêm-se diferenças sobre quais as estruturas que melhor protegem a indefectibilidade da Igreja e como compreendemos o termo “indefectibilidade”. Mas “ Colocamos a nossa confiança em Cristo que declara à sua Igreja: “A minha graça te basta, pois o meu poder aperfeiçoa-se na fraqueza” (#95).

Assim termina, no **Capítulo Dois**, a visão geral sobre a recente reaproximação, reproduzida nos relatórios do Diálogo.

O Capítulo Três começa por referir-se àquilo que ainda nos divide, mas aborda esse assunto reconhecendo aqueles elementos da Tradição Apostólica que cada parte vê em si própria mas que não distingue na outra. Por conseguinte, cada elemento assim expresso torna-se um “dom” a ser oferecido à outra parte. Uma vez que as duas Igrejas caminham no mesmo sentido, podemos alcançar aquele objectivo que João Paulo II encarava como sendo “*um intercâmbio de dons*”.

Este processo começa com a importante diferença na forma como as duas tradições definem o ser “Igreja”. Estas duas abordagens diversas à Eclesiológia levam-nos a alguns dos obstáculos para alcançar a plena comunhão. Enquanto que os Católicos tendem a ir “da comunidade para o indivíduo” (#99), a Eclesiológia metodista vai na direcção oposta, “do indivíduo para a comunidade” (#99). Isto leva a que os Católicos estejam bem mais preocupados com “o conjunto” (o “todo”) porque “as bênçãos e a salvação que cada cristão desfruta, como indivíduo, são participação nas bênçãos e salvação que Cristo ganhou para a sua Igreja. Cada indivíduo é salvo ao ser incluído no todo, mais vasto.” (#99). A Eclesiológia Metodista, em contraste, tende a ter “um instinto pelo individual e uma ênfase sobre a certeza (segurança) que cada indivíduo possui” (opondo-se à ênfase católica na certeza (segurança) que lhe vem de pertencer à Igreja como um todo). Isto resulta na reflexão católica sobre a tradição apostólica em termos de estruturas da Igreja, em particular a *sucessão apostólica*, enquanto que os

Metodistas estão mais preocupados em que os Cristãos, como indivíduos, e as congregações, sejam conformes à mesma *missão apostólica*, pregando a fé das Escrituras e dos grandes Credos, com muito menos preocupação pelas estruturas eclesiais que desempenham essa *missão apostólica* (#100).

Contudo, mesmo neste ponto, o Relatório vislumbra algumas bases de esperança de que os pontos de vista estão a convergir. Em primeiro lugar, ele afirma que “tanto a Igreja Católica como a Metodista preocupam-se agora com as estruturas e com a santidade (santificação) e a missão” (#101). Para além disso, o Relatório vê com esperança progressos futuros na Eclesiologia no facto de que “tanto Metodistas como católicos começaram a falar da Igreja em termos sacramentais” (#102) e o Relatório procura lançar uma ponte sobre a brecha que tem tradicionalmente existido entre Protestantes e Católicos por considerarem a palavra e os Sacramentos “como categorias separadas”, e assim avançar de forma a encarar as Escrituras como também “sacramentais” (#104). Se a Igreja como um todo viesse a ser vista como “um sacramento (sinal?) para a salvação do mundo” isso iria também abrir o debate acerca dos sacramentos e de assuntos relativos aos sacramentos, assim como o seu número e a sua natureza, os quais têm dividido a Igreja desde a Reforma protestante. Este ponto desemboca numa breve discussão sobre o assunto do “reconhecimento”, que, para os autores, é o momento do “*Agora eu compreendo*”, quando o outro explica as suas estruturas eclesiais e o seu parceiro subitamente vê, muitas vezes pela primeira vez, como aquelas estruturas expressam a mesma coisa que as suas próprias estruturas tentam expressar de uma forma aparentemente muito diferente, (#105). Contudo, se para se chegar a tais momentos de “reconhecimento” leva décadas de Diálogo entre teólogos, como é que se pode esperar que o mundo em geral venha a discernir esta unidade, oculta, porém real, da fé cristã? Contudo, até agora, parte do que nos será requerido é mudarmos algumas das nossas estruturas externas para que reflectam mais clara e uniformemente a *intenção* que lhes está subjacente (#106).

Não obstante, apesar de tais momentos de “reconhecimento” mútuo, ainda há questões que dividem e impedem a plena comunhão entre nós. Estas coisas são então abordadas em termos daqueles “dons” que cada um deseja partilhar com o outro. Em muitos sentidos, este é o coração do relatório de Seul, mas o interessante é que, antes de abordar aquelas lacunas que encontra na outra, cada Igreja começa por reafirmar o que de bom vê na sua parceira. Não é muito claro se o que esta abordagem pretende é minimizar os assuntos que nos dividem quando os debatemos. Talvez seja este o efeito, pretendido ou não, mas é difícil não sentir que

essas questões que ainda nos dividem devem ser colocadas no contexto de uma afirmação mútua e cordial do nosso relacionamento que foi crescendo ao longo das nossas conversações bilaterais.

Os Metodistas afirmam muito do que encontram na Igreja Católica, numa lista que é interessante de ler a par dos confrontos nos seus tempos passados, relatados no **Capítulo Um**. Os Metodistas declaram a Igreja Católica Romana com “uma verdadeira Igreja” e “um meio de Graça com vista à salvação” (#107). Os Metodistas também “reconhecem os ministros ordenados da Igreja católica Romana como agentes de Deus” e “presbíteros na Igreja una, santa, católica e apostólica, exercendo um autêntico ministério da Palavra e dos Sacramentos” (“108). Logo, os Metodistas gostariam de receber, de todo o coração, a Sagrada Comunhão na Missa Católica, se isso fosse permitido pela lei canónica católica, e que os sacerdotes católicos romanos que se transferissem para o ministério Metodista não tivessem de ser ordenados de novo. Mais ainda, os Metodistas reconhecem que na Eucaristia Católica “O próprio Cristo está objectivamente presente” e que, embora reconhecendo eles mesmos apenas dois sacramentos, “não negam, contudo, o carácter sacramental de outros ritos” (#109). O Relatório prossegue então mencionando que, como resultado do Diálogo bilateral, os Metodistas passaram a apreciar alguns elementos da Igreja Católica que, no passado, lhes causavam inquietação. Essas questões incluem a “unidade na diversidade” do Catolicismo, a sua teologia mais desenvolvida da Eucaristia, Passos da Cruz, Comunhão dos Santos, ministério sacramental aos doentes e aos moribundos e a veneração da Abençoada Virgem – embora resistindo a alguns dos dogmas Marianos (tais como, presumivelmente, os da Imaculada Conceção e Assunção aos céus). Concluindo, esta é uma lista bastante impressionante (#111). Em adição, partes não episcopais do Metodismo estão a começar a ver relevância no episcopado pessoal, a par das suas formas corporativas tradicionais de episcopado (#112). Mesmo até a função Petrina é “menos causa de obstáculo” do que ela costumava ser, e os metodistas “podem estar preparados a receber um ministério Petrino, exercido colegialmente dentro do colégio de Bispos, como uma autoridade para tomadas de posição definitivas na Igreja, pelo menos no que respeita, para já, a questões essenciais da fé (#113).

Os Metodistas, porém, vêem-se como parte da Igreja una, santa, católica e apostólica e acham em si mesmos dons do Espírito que lhes têm sido concedidos graciosamente para o benefício de toda a Igreja. Portanto, os Metodistas procuram partilhar tais dons com os Católicos. Em primeiro lugar, os Metodistas desejam ver um maior reconhecimento do papel dos leigos no discernimento da vontade de Deus para a Igreja. O conceito de Conferência

Cristã está, pois, entre os principais dons que os Metodistas gostariam de partilhar (#115). Ao longo das recentes décadas, os Metodistas ordenaram mulheres e abriram todos os ministérios e cargos tanto a homens como a mulheres. A ordenação de mulheres é também um dom que os Metodistas põem à consideração dos Católicos (#116).

Muito do Metodismo não está contido nas suas afirmações doutrinárias, embora elas existam. O Metodismo é predominantemente um caminho que é mais bem percorrido na sua forma de cultivar e de servir a sociedade (ação social). Logo, não é surpreendente encontrar metodistas convidando os católicos a fazerem um melhor uso das Escrituras no culto, dando um lugar mais relevante à pregação evangélica e ao canto dos hinos, assim como a explorar a celebração do Pacto com Deus, a oração espontânea e a construção mútua de pequenos grupos (*nota da tradutora: sociedades ou classes – comunidades eclesiais de base na nomenclatura católica*) (#120)

Os Católicos respondem, igualmente, de novo começando por fazer uma lista de várias afirmações acerca dos Metodistas. Os Católicos afirmam ser as igrejas Metodistas “de significado e importância no mistério da salvação e reconhecem que o Espírito de Cristo tem usado e continua a usá-las como meios de salvação” (#121). Mais adiante, os Católicos listam a sua alta consideração pela preocupação dos Metodistas pela santidade, o seu uso de pequenos grupos, o seu sentido de conexão e o seu conceito de “olhar uns pelos outros em amor” como uma forma de exercer o episcopado, a sua responsabilidade social, a sua compreensão colegial do ministério “que se parece com a compreensão católica de que os sacerdotes (padres) formam um presbitério em redor do seu bispo” (#122). Para além disso, os Católicos acham de “imenso significado” que “os metodistas creiam, tal como os Católicos, que verdadeiramente cooperamos com a graça de Deus e participamos na vida de Deus”, o que, claramente, é tão significativo quando temos presente na nossa memória a controvérsia sobre este assunto no tempo da Reforma (#123). Os Católicos também “admiram” o compromisso Metodista na evangelização e o seu “zelo pela salvação ao alcance de todos” (#124). A esta já impressionante lista é acrescentado o compromisso Metodista para com a unidade (#125), a devoção às Escrituras (#126), “o cantar a sua fé através de alegres hinos” (#126), e “a compreensão e prática metodista acerca do ministério leigo” (#126), não desprezando “o facto tocante de que os Católicos cantam com convicção uma série de hinos metodistas que expressam a fé eucarística o que é indicativo do até que ponto nós partilhamos uma compreensão comum da Eucaristia (#123). E, finalmente, “o dom dos próprios João e Carlos Wesley, proeminentes homens de Deus a serem partilhados como heróis da fé cristã” (#127).

Os católicos desejam partilhar com os Metodistas, da sua própria tradição, diversos dons em que o primeiro é, talvez, a sucessão apostólica dos bispos como um sinal de comunhão através do tempo e do espaço já que, “a tradição católica vê os bispos como pontos que ligam os fios da teia da comunhão eclesial em Cristo, a qual se expande no espaço e no tempo” (#128).

Enquanto que reconhece que em muitas partes do mundo o Metodismo tem de facto pessoas designadas como bispos, os Católicos pedem aos Metodistas que abracem o episcopado histórico, uma vez que eles o vêem como um “dom essencial” (#87). Apesar da preocupação metodista pela visão colegial e pelo papel da Conferência, os Católicos pedem que toda a recepção do episcopado histórico deva implicar o “papel de magistério do episcopado” (#92).

Intimamente ligado a este assunto vem, é claro, o acolhimento do ministério de Pedro mas, isto é concebido nos termos usados por João Paulo II como um “serviço de amor” e acrescenta-se que “podia ser útil abordar o tópico do exercício pessoal do ministério Petrino do papa com um sentido de exercício cooperativo de governo pelo conjunto do colégio de bispos. (#129). O desempenho papal está ligado à questão da segurança da doutrina. Os Católicos perguntam aos Metodistas se a sua ênfase tradicional na segurança da fé pessoal “não pode ser também aplicada à Igreja como um todo” (#134). Tal certeza na Igreja requer uma certa forma institucional e estrutural para se exprimir. Para os Católicos, ela está associada à sucessão apostólica dos bispos e do ministério de Pedro e, é claro, isso levanta imediatamente a questão da infalibilidade (#135).

Ligados a estes dois assuntos, estão os pedidos de que os Metodistas considerem acolher uma compreensão mais sacrificial da eucaristia e uma interpretação mais sacerdotal da ordenação (#130). Com respeito à Eucaristia, os Católicos desejariam que os Metodistas abordassem a questão da presença real de Cristo (#155). Para ajudar a acalmar a hesitação protestante, os Católicos preferem colocar esta questão no seu contexto moderno do que fazer descarrilar este debate por antigos receios das igrejas da Reforma. Assim, o relatório diz: “Os Católicos lamentam qualquer má impressão que tenham dado de repetição do sacrifício de Cristo na Missa, mas também rejeitam a reacção contrária que nega o carácter sacrificial da Eucaristia (#131).

Apesar destas diferenças existirem, o **Capítulo Três** conclui com a sugestão de que muitas dessas diferenças possam ser na realidade compatíveis, tais como a Unidade da Igreja, não só se tratando da sua

unidade visível e estrutural, através do tempo e do espaço (Católicos), mas também sendo vista como uma aspiração pela qual cada geração de cristãos deve lutar e que pode nunca ser inteiramente realizada na História (Metodistas). Em outros assuntos divergentes existem claramente dons que cada um pode receber do outro para seu benefício. Seja qual for o caso, o quadro geral é assim descrito: “a catolicidade tanto dos próprios Católicos como dos Metodistas deve ser realçada pela nossa unidade, ou seja, por um incremento de um aprofundamento e equilíbrio de crença e por um crescente vigor e extensão da esfera de alcance (ou de acção). (#137).

O Relatório, em seguida, junta estes vários temas no **Capítulo Quatro** no qual ele aborda sugestões práticas para fazer avançar o Diálogo à luz do seu conteúdo. Estas sugestões podem não ser aplicáveis em todo o lado uma vez que as relações entre Metodistas e Católicos Romanos variam, de facto, muito no mundo inteiro (#142), mas elas podem ser esses “gestos concretos” aos quais o Papa Bento XVI apelou na sua instalação (#139). Os Metodistas igualmente reconhecem que chegamos ao fim do começo do nosso diálogo bilateral no que, depois de quarenta anos de conversações, nós agora reconhecemos que “não bastam boas intenções” (#139). É tempo agora para a acção e a iniciativa, sempre que surja a oportunidade, com vista ao que se pode chamar “o princípio da unidade por etapas” (#140).

São sugeridas, entre outras, as seguintes iniciativas práticas:

- Mais celebrações conjuntas e retiros entre as duas Igrejas (“154);
- as duas Igrejas deviam ser sempre representadas em serviços pastorais junto de famílias mistas (em que há membros Católicos e Metodistas) tais como casamentos, baptismos e funerais (#155/3);
- as bênçãos deviam ser dadas correntemente a membros da outra Igreja nos serviços eucarísticos (#155/5);
- mais Estudos Bíblicos em conjunto (#156/4);
- os católicos deviam procurar mais oportunidades para pregação do Evangelho e para entoar cânticos e hinos (#156/5);
- os Católicos deviam explorar mais as contribuições dos leigos e das mulheres na Igreja (#151);
- os católicos deviam considerar o papel desempenhado pela Conferência Anual (plenários que incluem ministros ordenados e leigos) como um instrumento de autoridade (#151);
- os Católicos deviam considerar tanto a certeza da fé individual como a comunitária (corporativa) e olhar para a infalibilidade papal neste contexto (#151);
- os Católicos devem olhar para tudo quanto é permitido no *Directório Ecuménico* (#155/9);

- os metodistas devem considerar o papel da sucessão apostólica dos bispos na vida da Igreja (#152);
- os Metodistas devem considerar o papel do ministério de Pedro como uma autoridade na tomada de decisões final na Igreja (#152);
- os Metodistas deviam considerar a certeza individual e corporativa na vida da Igreja (#152);
- os Metodistas deviam apreciar mais as possibilidades sacramentais de objectos, lugares e espaços (#157/3);
- os Metodistas podiam ser convidados para participar nos Passos da Cruz e a explorar a prática católica da veneração da Abençoada Virgem (#157/5);
- os Metodistas podiam retirar maior inspiração dos Santos (#157/6);
- deveria haver localmente mais iniciativas evangelísticas em conjunto (#159/3);
- deveria haver uma maior partilha de edifícios para missão, culto, educação teológica e serviço da comunidade (#160).

Este é um breve resumo das 72 páginas do Relatório. Espera-se que ele sirva como introdução para aqueles(as) que não tiveram conhecimento dos relatórios da Comissão: os anteriores e os mais recentes. As palavras finais são aqui transcritas (#86):

“ Muitos dons diferentes têm sido incrementados nas nossas tradições, mesmo que separadas. Embora já partilhemos uns com os outros algumas das nossas riquezas, ansiamos uma maior partilha à medida que chegamos mais perto da plena unidade.”

Revdo. Dr. Trevor Hoggard
Representante Metodista na Santa Sé, Roma.
Março 2009

UMA RESPOSTA AO RELATÓRIO
“A GRAÇA QUE VOS É DADA EM CRISTO” (GGY)

UMA TEOLOGIA EUCARÍSTICA RECUPERADA

O Relatório de Seul 2006 da RC(?)/Comissão Metodista Internacional faz diversas sugestões sobre como um “intercâmbio de dons” de perspectivas teológicas poderá pavimentar o caminho até ao alvo final da “unidade plenamente visível na fé, missão e vida sacramental” (GGY#62). Serão dadas referências ao Relatório através de números dos parágrafos para facilitar uma leitura posterior do documento original (por exemplo GGY#62). Entre os principais dons identificados pelos Católicos na sua Tradição é o do aspecto sacrificial da teologia eucarística que, segundo eles, falta na tradição Metodista. O que se segue é uma tentativa, feita por um Metodista em particular, para responder a esse ponto de vista e para traçar um caminho pelo qual poderia ser obtida (com vantagem) uma compreensão mais sacrificial da eucaristia no seio do pensamento Metodista. A conclusão será que tal compreensão não está nem nunca esteve totalmente ausente da espiritualidade Metodista, embora muita dessa espiritualidade tenha sido deixada para trás juntamente com os hinos eucarísticos de Carlos Wesley, os quais já não são usados em larga escala. Portanto, abraçar uma compreensão mais sacrificial da eucaristia pode ser mais um caso de recuperação de uma das ênfases originais na qual estava incluída uma teologia eucarística, muito rica, mantida pelos irmãos Wesley, e menos de importação de uma concepção do Catolicismo, estranha ao pensamento e prática Metodistas.

Os Católicos reconhecem que aí existe já uma boa base comum:

“O facto notável de que os Católicos cantam com convicção um número razoável de hinos Metodistas que expressam a fé eucarística, é indicativo da extensão daquilo que partilhamos com respeito a uma compreensão da Eucaristia” (GGY#123).

O relatório, contudo, desafia claramente a Igreja Metodista a formular uma “teologia da Eucaristia mais desenvolvida” (GGY#111) e, especificamente, “com especial referência à sua natureza sacrificial” (GGY#155(7)). O ponto de vista Católico Romano, enunciado no relatório, sugere que falta aos Metodistas uma dimensão sacrificial suficiente na sua teologia eucarística; uma falha que se deve ao facto de terem herdado

uma “reacção contra” (“overreaction”) dos antepassados da sua Reforma (*da Igreja Anglicana*) (GGY#131).

Numa tentativa de varrer séculos do que é considerado criticismo Protestante deslocado, o relatório afirma, num tom verdadeiramente corajoso e colaborante:

“*Não pode haver nenhuma repetição do acto (do sacrifício de Cristo); ele aconteceu uma vez por todas (Hebreus 10:10)...*” (GGY#131).

E, acrescenta, “Os Católicos lamentam qualquer impressão que tenham dado de uma repetição do sacrifício de Cristo na Missa...”(GGY”131).

Mas isto que nos é assegurado não nega que o elemento sacrificial existe:

“Contudo, a Eucaristia tem verdadeiramente um carácter sacrificial porque Cristo está realmente presente, ali, no preciso acto da sua auto entrega ao Pai. A presença sacramental do próprio Cristo é de imediato a presença sacramental do seu sacrifício...(Os Católicos) rejeitam a reacção (*protesto*) que nega um carácter sacrificial à Eucaristia... eles endossam a declaração do texto de Lima da Comissão de Fé e Ordem do Conselho Mundial de Igrejas de que a Eucaristia é “o sacramento do único sacrifício de Cristo o qual vive para sempre intercedendo por nós” (GGY#131).

Se isto que é assegurado pelos Católicos for aceite pelos Metodistas, muito do calor (que tem inflamado as discussões) e das ideias preconcebidas sobre o assunto serão removidos, permitindo um tom muito mais positivo às conversações. Não obstante este gesto apaziguador, essas conversações devem iniciar-se refutando, embora de forma branda, qualquer sugestão que indique que, na teologia eucarística Metodista falta inteiramente, um elemento sacrificial. Um relatório recente, aceite pela Conferência Anual, admite, de facto, que muita da teologia Metodista está “implícita nas liturgias, hinos e disposições práticas” e que recebeu, até agora, “fraca formulação oficial” (“*A Sua presença faz a Festa*”-2003 – HPMtF#6) e que os Metodistas, para compor as coisas, poderão ser acusados de negligenciar as suas própria riquezas litúrgicas, das quais os “*Hinos sobre a Ceia do Senhor*”, publicados pelos Wesley em 1745, e que contêm secções sobre “A Sagrada Eucaristia enquanto implicando um sacrifício” e “Com respeito ao sacrifício da nossa pessoa”, são amplamente desconhecidos pelos Metodistas de hoje (HPMtF#72,#75). Para uma Igreja que reclama cantar a sua teologia, isto é uma grave omissão. Contudo, apesar destas deficiências em passar a nossa própria tradição aos

Metodistas nossos contemporâneos, há ainda uma linha sacrificial claramente discernível que atravessa a hinódia (hinologia) e a liturgia Metodistas.

Carlos Wesley falou da Ceia do Senhor, nos inícios de 1730, como o “sacrifício cristão” (“*The Altar’s Fire*” - *O Fogo do Altar – Daniel B. Stevick, Epworth Press 2004 – TAF, pág.164*) e, tem sido dito que, à medida que se afastou dos pensamentos Luterano, Calvinista e Anglicano, ele foi mais além deles com “algumas ênfases (que) saem fora das tradições Reformada e Não-conformista” (TAF pag.11). No que respeita “A Sagrada Eucaristia enquanto implicando um sacrifício”, Wesley dedica somente 12 hinos a esta intuição, a secção mais pequena da sua colecção, “*Hinos sobre a Ceia do Senhor*”. Porém, o tema atravessa todo o conjunto. Em breves palavras, Carlos Wesley entreviu uma dimensão sacrificial tripartida para a Eucaristia:

“Segundo o ponto de vista de Carlos Wesley, três coisas: (1) O sacrifício de Cristo realizado uma só vez na terra, (2) o seu sacrifício eternamente presente no céu, e, (3) o sacrifício sacramental que é realizado repetidamente na mesa da Comunhão, na Igreja, não são três actos independentes mas sim partes de um acto divino para a regeneração da humanidade decaída” (TAF pág.168).

O Calvário é claramente irrepetível:

*Anjos e homens podem lutar em vão,
Eles não poderão acrescentar o mais pequeno ganho,
Aumentar o poder expiatório da Sua morte,
O sacrifício está completo na sua totalidade.
A morte Tu nunca podes repetir,
Uma só vez elevado em oferta para nunca mais morrer.*

(“Hinos sobre a Ceia do Senhor”, Hino 124)

Contudo, este sacrifício, realizado uma vez por todas, é agora eternamente apresentado diante de Deus o Pai:

*Acima, no santíssimo lugar,
Ele permanece, Defensor dos pecadores,
Intercede por nós o seu amor, agonizante,*

Apresenta as Suas mãos ensanguentadas, em nosso favor.

*O Seu corpo rasgado e dado em resgate (“His body torn and rent”)
Ele ofereceu a Deus.*

(“Hinos sobre a Ceia do Senhor”, 1745, Hino 118)

Wesley entende o acto que a Igreja repete na Eucaristia como uma contrapartida terrena da apresentação contínua de Cristo de si mesmo em nosso favor, diante de Deus, no céu (TAF, pág.152):

*Nós, em baixo,
Apresentamos a morte do nosso Salvador,
Fazendo tal como Jesus nos recomendou,
Dado o significado da sua carne e sangue,
Damo-l’O a conhecer num memorial.*

(idem, hino 118)

*Nós de novo a Ti apresentamos
O sangue que fala dos nossos pecados perdoados.*

(idem, hino 121)

Embora possa ter sido perdida pelas gerações recentes muita desta ênfase, é possível ainda entreverem-se alguns ecos da mesma no relatório recente, onde se lê: “O dom, presente no acontecimento salvador original, é apropriado (pelos crentes) nas subseqüentes repetições” (HPMtF#157) e “Na Santa Comunhão o que os Metodistas fazem é um memorial (do sacrifício de Cristo), participando da oferta de Cristo de si mesmo” (HPMtF#171).

Daniel Stevick defende que muitos dos hinos sacramentais de Wesley “podem soar muito próximos do Concílio de Trento, mesmo se Wesley partilhe mais precisamente dos “liberais (?) séculos 16 e 17 da Tradição Anglicana” (TAF, pág.164).

Não poderemos nós, aqui, reconhecer já um grande grau de convergência entre o pensamento Metodista e Católico Romano?

Porém, não se trata tanto do facto de que o elemento sacrificial existe na Eucaristia. É na definição da presença sacrificial de Cristo que as

nossas duas Igrejas ainda se esforçam para encontrar uma base comum. Wesley refere-se frequentemente ao “místico” pão ou vinho (por exemplo, “Salmos e Hinos” da *“Publishing House”*, Londres 1983 – *“Hymns and Psalms”* 596,598) e usa expressamente o termo “presença real” (*“Hymns and Psalms”* 629) e identifica os elementos (eucarísticos) como o foco da presença de Cristo, num verso como este: *“Ele manda-nos que bebamos e comamos/Alimento imperecível;/Ele dá o seu corpo (“flesh”) para ser a nossa carne (“meat”)./ E manda-nos beber do seu sangue/.*

Mas Wesley também se inclina a ver a presença divina nos elementos eucarísticos como sendo uma obra do Espírito Santo, tanto quanto da Segunda Pessoa da Santíssima Trindade.

*Vem Espírito Santo, derrama a Tua influência
E torna real o sinal;
A Tua vida infunde no pão,
O Teu poder no vinho. (“Hymns and Psalms” 602)*

Além disso, sendo que Cristo é considerado universalmente tanto como vítima como Aquele que recebe (host) na festa eucarística, muitos Metodistas têm mostrado recentemente menos apreciação pela presença real de Cristo nos elementos eucarísticos e uma maior ênfase no Cristo como Aquele que recebe/acolhe (host) - uma mudança notada por Rupert Davis na sua publicação de 1976, *“Em que acreditam os Metodistas”* (*“What Methodists believe”*, Mowbrays, London & Oxford, 1976), na página 43.

Igualmente, os Metodistas têm enfatizado mais o “sacrifício de louvor e acção de graças” dos que celebram o culto do que o sacrifício de Cristo, realizado de uma vez por todas. Este sacrifício constitui a terceira das ênfases sacrificiais tripartidas que se encontram nos hinos de Wesley, a qual merece ter a sua própria secção nos *“Hinos sobre a Ceia do Senhor”*, intitulada, “Com respeito ao sacrifício da nossa (própria) pessoa”.

O recente relatório (da Conferência Anual) afirma que “os Metodistas estariam dispostos a admitir (conceder) ser a Sagrada Comunhão a ocasião suprema para a celebração deste sacrifício conjunto: de Cristo e nosso” (HPMtF#169), mas negligencia a apresentação de propostas sobre como poderia ser alcançado um melhor equilíbrio entre estas duas ênfases (sacrifício – acolhimento)

O resultado deste enfraquecimento da apreciação Metodista pela presença real nos elementos eucarísticos, e a crescente ênfase em ver a

presença de Cristo mais como Aquele que recebe, e o peso tão desproporcional que é dado ao “sacrifício vivo de louvor e ação de graças” pelos que cultuam, tem vindo a cavar um fosso mais fundo entre Metodismo e Catolicismo, hoje em dia, do que se acaso o Metodismo tivesse permanecido mais próximo das suas raízes na teologia eucarística de Wesley. Tal mudança de ênfase pode ser datada muito cedo no início do século XIX o qual tratou a teologia sacrificial como “digna de rejeição”. E mesmo em anos mais recentes, as atitudes Metodistas, com respeito a este assunto, têm sido um pouco mais do que “hesitantes” (HPMtF#169).

É claro que é uma grande tentação reafirmar e defender simplesmente a nossa própria posição. Mas se o Metodismo quiser levar a sério o dom de uma apreciação renovada da dimensão sacrificial da eucaristia, apresentado pela Igreja Católica, então terá claramente de encarar algumas mudanças. O relatório apela a que deixemos as meras “boas intenções” e que passemos a “gestos concretos” (GGY”139). Como é que o Metodismo poderá responder a esse apelo?

A reacção Metodista inicial a este assunto foi pedir a liberdade necessária para não tomar atitudes definitivas, para não estreitar a espiritualidade Metodista tentando definir em afirmações doutriniais de um certo autoritarismo aquilo que entendemos por presença real ou pelo sacrifício de Cristo na Sagrada Comunhão. Uma das mensagens mais claras que surgiu dos questionários, ao produzir-se o relatório “A Sua Presença faz a Festa 2003” (*His Presence makes the Feast*), foi uma resistência generalizada a qualquer possibilidade de adopção de uma doutrina da transubstanciação como uma forma de definir a teologia eucarística Metodista. Assim disseram os Metodistas repetidamente: “A presença de Cristo é real, de acordo com a Sua promessa; mas ela não é definível quer definitivamente quer por uma questão de utilidade (HPMtF#178). Tal atitude para com o santo mistério pode ser remetida ao próprio tempo dos Wesley.

Este relatório (GGY), contudo, procura empurrar de novo esta porta. O que poderia o Metodismo fazer, então, para ir ao encontro de uma apreciação alargada e renovada do sacrificial dentro da teologia eucarística? Que “gesto concreto” poderia ser feito?

Bom, se a tese de que tal movimento (pro-sacramental) constituísse tanto uma **recuperação** (das raízes do Metodismo) como uma **recepção** de algo de fora, então talvez se pudesse começar tornando a colecção de

1745 dos “Hinos sobre a Ceia do Senhor” mais facilmente acessível via “websites” Metodistas com um comentário que pudesse ajudar a mostrar toda a extensão da teologia eucarística de Wesley. Talvez que muitos desses hinos não pudessem ser cantados hoje de novo por razões linguísticas e de estilo, mas a sua teologia devia ser recuperada para informação dos nossos compositores actuais.

Revdo. Dr. Trevor Hoggard
Representante Metodista na Santa Sé, Roma.

HPMtF – Conferência Anual Metodista sob o título “His Presence Makes the Feast”

A DOCTRINA DE WESLEY ACERCA DA IGREJA

- Tradição apostólica segundo Wesley –
(Portugal 2 – doc.)

Muitos Metodistas terão presentes na memória os 4 fundamentos da teologia de Wesley: Escrituras, Razão, Tradição e Experiência.

O debate que se segue deveria centrar-se normalmente sobre o aspecto da Experiência, visto que esta é vista como um distintivo da ênfase metodista embora, para os seus opositores, ela seja, potencialmente, a característica identificativa mais fraca.

Este debate, contudo, irá centrar-se no aspecto da TRADIÇÃO. Ele é um tópico raramente explorado pelos metodistas e, para muitos, será uma surpresa ver quão vital é para outras comunhões cristãs com as quais estamos em diálogo. Também foi vital para o fundador do Metodismo. Wesley teve de encontrar uma explicação fundamentada para o seu movimento, que satisfizesse os seus escrúpulos de Anglicano (“Alta Igreja”) no que respeitava a actuar em continuidade com o que ele entendia ser a Tradição Apostólica pois que, durante a sua vida, o Metodismo se ia movendo gradualmente de uma sociedade no seio da Igreja Anglicana para um corpo cristão independente. Os Católicos modernos poderão assumir que Wesley era um precursor das igrejas Protestantes evangélicas independentes dos finais do século XX, as quais parecem considerar de uma maneira demasiado ligeira os conceitos da Tradição Apostólica, de forma a poderem compreendê-la. Isso seria um erro. Podemos achar a Eclesiologia de Wesley arbitrária e pouco convincente, mas falhamos em compreendê-lo se assumirmos que ele não estaria apaixonadamente interessado em justificar o seu ministério dentro do conceito de Tradição. Contudo, também podemos ver que, em última análise, na Eclesiologia de Wesley, a Tradição não pode ser separada das Escrituras, da Razão e, acima de tudo, da Experiência.

Não é fácil de traçar a defesa de Wesley no que respeita a criação da Igreja Metodista. Ele era mais um “teólogo do povo” do que um académico sistemático e, portanto, neste aspecto como em qualquer outro, a sua teologia expõe uma “abordagem não sistemática” que Chapman descreveu como “abordagem eclesiológica elusiva (difícil de compreender) de Wesley (que) tem suas partes recolhidas de diversas fontes” e “mesmo assim, permanecem hiatos, de tal modo que somos colocados diante de perguntas sem resposta” (Chapman pp.27-28).

A ideia da Tradição Apostólica tem a sua origem nos escritos de Ireneu de Lião, cerca do ano 180 DC, que sugere que a melhor forma de testar a

verdade de qualquer ensino dito Cristão é confrontá-lo com o que é crido em Roma, uma vez que Roma recebeu a fé directamente das mãos de Pedro e de Paulo. A primazia de Roma foi mais tarde formalmente adoptada pelo Concílio de Damasco de 382 DC. Isto significa, para os Católicos, que metodistas e outras Igrejas protestantes não podem pretender ser verdadeiramente parte da Igreja porque eles não têm uma linha ininterrupta de bispos na Sucessão Histórica nem estão em comunhão com o Bispo de Roma. Esses elementos essenciais da Igreja só subsistem integralmente na igreja católica romana, de acordo com as declarações do Vaticano II, mas, como o último Papa João Paulo II afirmou em “*Ut Unum Sint*”, há elementos do mistério do Corpo de Cristo que se podem encontrar em outras comunidades cristãs e, na medida em que esses elementos realmente existem, “A Igreja una de Cristo está efectivamente presente nelas”.

Wesley herdou da sua teologia Anglicana uma compreensão reformada da Tradição Apostólica. A Igreja Anglicana crê que a verdadeira Igreja de Cristo existe onde quer que a “pura Palavra de Deus” é pregada e os “sacramentos são devidamente ministrados”. Longe de desmerecer a Tradição Apostólica como assunto sem importância, Wesley acreditava que a Igreja Anglicana era a verdadeira expressão da Fé Apostólica após a necessidade imperativa de uma Reforma e que os bispos anglicanos estavam de facto na linha da Sucessão Apostólica, embora, como veremos, para Wesley, não fosse apenas a função episcopal a manter a Tradição Apostólica, mas sim todo o corpo dos fiéis. Isto provou ser um factor decisivo na Eclesiologia metodista subsequente.

A herança anglicana de Wesley, contudo, apresentou-lhe dois problemas quando ele veio a estabelecer o movimento metodista, especialmente quando se tornou claro que teria de cortar com a Igreja Anglicana, sua progenitora. Um dos problemas era qual a amplitude de requisitos que lhe permitia reconhecer como Cristãos genuínos aqueles que ele desejava incluir como tal. Ele queria delinear a membrasia do Reino de Deus de uma forma mais alargada do que a definição anglicana permitia, não só para o benefício dos seus próprios seguidores metodistas mas também para a inclusão de uma gama mais vasta de crentes de outros meios eclesiásticos. Por exemplo, ele não queria ir tão longe quanto alguns elementos mais radicais dos círculos protestantes e, como eles, rejeitar a autenticidade da Igreja católica Romana declarando os católicos como não sendo mais verdadeiros cristãos. O sentimento anti-católico estava exacerbado no tempo de Wesley, agravado pelo receio da invasão do Gentil Príncipe Charlie (“Bonnie Prince Charlie”) que viria da Escócia à cabeça de um exército católico. O próprio Wesley era frequentemente atacado por ser tido como um cripto-católico por causa do seu apelo a uma “comunhão constante”. Quão longe iria Wesley para se

diferenciar a si próprio do “complô” católico? Por outro lado, Wesley também odiava o conformismo vazio dos “quase cristãos” do cristianismo institucional estabelecido”, como ele os chamava. Para Wesley, o simples facto de pertencer à Igreja certa, não era garantia do cristianismo professado pela Igreja Anglicana ser o cristianismo genuíno. Ele tinha de encontrar um caminho mais abrangente do que aquele que a clássica fórmula anglicana lhe permitia.

O outro problema surgiu quando o movimento metodista estava prestes a separar-se da igreja anglicana, depois de Wesley tomar sobre si a tarefa da ordenação de ministros. Wesley não era um bispo e, assim sendo, os ministros por ele ordenados não estavam, é claro, dentro da compreensão anglicana da Tradição Apostólica – para não mencionar a compreensão católica. Como é que Wesley ia justificar isto enquanto que, simultaneamente, mantinha ser importante agir dentro da moldura do cristianismo histórico?

Se há alguns Metodistas hoje que se perguntam porque é que a Tradição deve ser assim tão importante para os protestantes, que invocam as Escrituras como “a suprema regra de fé e de prática” (Acto Metodista de União do Reino Unido), é o facto do reconhecimento, sempre crescente, de que as Escrituras, elas mesmas, são um produto da Tradição.

“O problema que os Protestantes têm de lidar aqui é o seguinte: como é que um livro do primeiro século, cujos conteúdos muito provavelmente só foram finalmente decididos nos finais do século IV, pode ser sempre a mais importante autoridade, quando o Espírito Santo tem estado igualmente a dirigir a Igreja durante cerca de 2000 anos “ (Butler p.59)

As Escrituras podem ser ainda legitimamente consideradas pelos Protestantes como as lentes através das quais nós julgamos o resto da Tradição, embora as Escrituras sejam, elas próprias, um produto da Tradição. A lógica para isso é que embora o cânone do Novo Testamento fosse finalmente estabelecido no séc. IV, o critério para a inclusão dos seus livros foi a crença de que eles eram de uma origem autenticamente apostólica. A Tradição já tinha muitos ensinamentos cristãos de valor, vindos da idade apostólica, bastante superiores aos que encontramos em Judas ou Tiago, por exemplo. Mas o critério de escolha foi a origem apostólica, mais do que a simples profundidade teológica.

Enquanto que, em todo o ensino subsequente, isto coloca as Escrituras, numa posição chave para determinar a autêntica Tradição Apostólica como, de facto, a “regra suprema de fé e prática” - com os favores dos metodistas – prevalece óbvio que o Espírito Santo continua a operar na vida da Igreja

desde a compilação do Novo Testamento. Para os Metodistas, o problema é como ajuizar quais os elementos da Tradição Apostólica que devem aceitar. De uma forma muito crua, em que ponto da história nós, Metodistas, assumimos que a Igreja seguiu um caminho errado e se perdeu do original, até que ele fosse finalmente recuperado na Reforma protestante? Quanto aos Católicos, como é que eles reconhecem as interpretações da Tradição Apostólica, orientadas pelo Espírito, para além da sua própria comunhão?

Em João 16:13, lemos que o Espírito Santo “que revela a verdade acerca de Deus, vos conduzirá em toda a verdade”. Isso sugere que mais haveria de surgir, tal como as próprias Escrituras e a formulação trinitária (doutrina da Santíssima Trindade). Esta ideia de “desenvolvimento” é crítica para a compreensão católica da importância da Tradição, mas é algo que os Protestantes também já não podem rejeitar. Isso implica que a Igreja irá continuar a desenvolver a sua doutrina através dos séculos, e o que era implícito tornar-se-á eventualmente explícito (tal como a doutrina da Santíssima Trindade). A nossa fé desenvolve-se a partir da bolota do depósito apostólico até se tornar num poderoso carvalho.

Os Católicos confiam nos concílios ecuménicos e na orientação do magistério para discernirem a validade de uma pretendida revelação enquanto que os Protestantes preferem fazê-lo a partir da medida das Escrituras. Quanto aos Concílios da Igreja, os Protestantes têm tido uma abordagem bastante selectiva. Lutero afirmou que os Concílios não tinham garantia de infalibilidade, citando o exemplo do Concílio de Constança em 1415 que condenou John Hus a ser queimado na fogueira. Os Anglicanos têm também esta posição e limitam-se a apenas aceitar a validade dos quatro primeiros concílios ecuménicos. Isto é, presumivelmente, o que Wesley deve ter herdado. A posição Anglicana foi expressa, de novo, nas conversações da ARCIC 1 (Comissão de Diálogo Católico/Anglicano): *“Esta autoridade a que nos cingimos não vem de todos os decretos conciliares mas pertence somente àqueles que formulam as verdades centrais da salvação.”* (Butler p174)

Infelizmente, os Concílios que são aceitáveis não foram especificados no documento da ARCIC, mas, presumivelmente, eles tinham em mente, Nicéia 1, Constantinopla 1, Éfeso e Calcedónia. A verdade é que nós, Protestantes, seja onde for que tracemos a separação, cortamos em determinada altura com a Tradição Apostólica, como ela é assumida pela Igreja Católica, até declararmos a sua renovação no tempo da Reforma. A partir dessa altura, os Protestantes têm reclamado que a verdade divina é discernida pela orientação da consciência humana, por obra do Espírito Santo, de modo a

poder ajuizar se aquilo que é proclamado está contido nas Escrituras ou deriva delas.

Por conseguinte, que fazia Wesley para reivindicar que as ordenações por ele realizadas, assim como o surgimento da Igreja Metodista, eram uma interpretação legítima da Tradição Apostólica, apesar de inicialmente acreditar ser o Episcopado Histórico uma marca da verdadeira Igreja?

Nos primeiros tempos, Wesley permaneceu leal à interpretação Anglicana da Sucessão Apostólica. Isto significava, no seu entender, que ele rejeitava a reivindicação católica de possuir a Sucessão Apostólica nos termos em que ela a entendia.

“ *Eu nego que os bispos romanos descendam dos apóstolos por sucessão ininterrupta*” (Chapman p.39), uma pretensão que Wesley desmerecia como “*uma fábula que nenhum homem teria ou poderia provar*” (Butler p.111). Tais sentimentos eram típicos desses dias. Mas quando Wesley se referiu à Sucessão Apostólica ele tinha em mente, de facto, “*uma infalível sucessão de pastores e de mestres sob a direcção do Espírito Santo*”. Mas, para Wesley, isso referia-se a “*todo o Corpo*” da Igreja – *não apenas a uma função particular dentro dela*” - isto é, os bispos (Chapman p.34).

Mais tarde, esta interpretação mais abrangente deu a Wesley a abertura que procurava com tanto afincio, pois buscava argumentar que as suas acções eram compatíveis com a Tradição - porque esperava que a porta Anglicana pudesse permanecer aberta para o Metodismo. Por isso, Wesley não se sentia impelido a adoptar uma posição presbiteriana ou de dissidência. Ele tinha de encontrar um argumento que explicasse porque é que o seu movimento não-episcopal podia ainda ser visto, pela Igreja Anglicana, como uma expressão legítima da Tradição Apostólica.

Estas coisas precisam de ser colocadas a par do outro problema que Wesley tinha – o seu desejo de expressar um “espírito católico” e de não pôr de parte Católicos e outros com os quais ele não concordava como se eles estivessem fora do alcance da salvação de Cristo. Porque Wesley não era um Protestante de tal modo encarniçado que quisesse negar a autenticidade do crente católico fiel. Na sua concepção, a Igreja Católica não era um lugar onde “*a Palavra é verdadeiramente pregada e onde os sacramentos são devidamente administrados*”, mas, invulgarmente no seu tempo, Wesley desejava reconhecer a verdadeira graça que entevia em muitos crentes Católicos. Numa carta a um Católico Romano, escrita em 1735, Wesley faz uma lista das doutrinas erróneas e sem apoio escriturário de Roma tal como ele as via; a lista continha a comunhão com uma só espécie, sete sacramentos

em vez de apenas dois, transubstanciação, purgatório, rezar aos santos, veneração de relíquias, aquilo que João pensava ser a “adoração de imagens”, indulgências, a primazia de Roma e o Papa. Mas Wesley não queria pôr de parte a Igreja Católica como simplesmente não cristã, como muitos Protestantes teriam feito no seu tempo.

“Não é um Papista um filho de Deus?” escreveu Wesley a um pastor Calvinista. *“Teriam ido Thomas à Kempis, Mr. De Renty e Gregório Lopez para o inferno? Acredite quem queira. Contudo, os tais (ainda que Papistas) são igualmente meu irmão e irmã e mãe”.*

E continuou ainda escrevendo:

“Não ousou excluir da igreja, católica, todas aquelas congregações nas quais algumas doutrinas sem base nas Escrituras, que não podem ser declaradas como sendo a «pura Palavra de Deus», são algumas vezes, quiçá frequentemente, pregadas. Nem todas aquelas congregações nas quais todos os sacramentos não são «devidamente ministrados»... Certamente se as coisas são assim, a Igreja de Roma não é tanto assim uma parte da igreja católica: já que no seu seio não é pregada a «pura Palavra de Deus» nem os sacramentos «devidamente ministrados».

No entanto, para aqueles que possam ser tentados a desprezar a Eclesiologia de Wesley como arbitrária e pouco convincente, é preciso reter em mente que tais convoluções brotavam do seu desejo de mostrar um «espírito católico» e incluir na verdadeira Igreja muitos a quem a formulação Anglicana teria excluído. Ao mesmo tempo, tentava justificar a sua decisão de realizar ordenações, apesar de não ser um bispo, esperando poder esta justificação ser aceitável para a compreensão anglicana da Tradição Apostólica. Esta era uma empresa bastante ambiciosa, mas cujos motivos devemos certamente desejar endossar.

Passaram-se muitos anos a lutar com tais questões antes de Wesley chegar a uma conclusão que resolveria ambos os problemas. A chave para a compreensão de Wesley acerca da Igreja é o seu conceito de “Cristianismo Primitivo” a par do que se pode chamar de Eclesiologia ortopatológica (Cf Runyon pp 147-149). O conceito de “Cristianismo Primitivo” tinha estado em voga durante algum tempo antes de Wesley; ele era parte da busca feita pela Reforma protestante para depurar a teologia de distorções medievais e voltar à fé original e “primitiva” dos apóstolos. Dois exemplos deste fenómeno bastarão: a prática, desde o último século (antes de Wesley), de mover a Santa Comunhão do altar do lado oriental da igreja para ser partilhada sentados à volta de uma mesa no coro; e na própria época de Wesley, a noção romântica de Rousseau que se a civilização pudesse regressar à

simplicidade do “bom selvagem”, o mundo seria um lugar melhor. Da mesma maneira, o Anglicanismo procurava as suas próprias bases na fé dos primeiros séculos da Igreja ainda não dividida, que se supunha viver o cristianismo sem “desvios nem acréscimos” (Sykes p.131). Como veremos, Wesley adaptou esta concepção de forma a adequar-se aos seus próprios fins, mas isso foi uma justificação para a sua fé reformada ao estilo anglicano, que ele pensava ser a verdadeira expressão da fé cristã. Como Chapman disse, (Wesley) *“juntamente com os Reformadores, encarava a influência de Constantino como uma corrupção que foi posta em movimento conduzindo ao “ Exílio Babilónico da Igreja sob o domínio de Roma” (Chapman p.19)*

Já em 1755, Wesley defendia a sua compreensão anglicana da natureza episcopal da Igreja. No seu sermão “O Espírito Católico”, escreveu: *“Eu acredito na forma episcopal de governo da Igreja como sendo baseado nas Escrituras e nos apóstolos”*. De uma forma clara, mais tarde, ele mudou o seu ponto de vista, mas não sem terem decorrido, da sua parte, muitos anos de busca de alma. Vale a pena notar que Wesley leu pela primeira vez a obra de King, “Um Inquérito na Constituição, Disciplina, Unidade e Culto da Igreja Primitiva”, de 1746 (Runyon p.139), quando ainda defendia a posição Anglicana tradicional no seu sermão de 1755. Contudo, a adaptação desta posição clássica Anglicana partiu eventualmente da sua leitura de King e Stillingfleet a qual o levou a concluir que, nos primeiros 200 anos da era cristã, a nomenclatura e as funções de bispo e de presbítero eram intercambiáveis. Assim, ao optar por esta perspectiva mais restrita do seu “cristianismo primitivo”, ele, embora fosse apenas um presbítero, sentia que tinha poder para ordenar ministros para as sociedades Metodistas. Esta posição constitui uma ruptura com a velha crença de Jerónimo, sustentada pelos Anglicanos Elisabetianos, de que os bispos tinham sido introduzidos depois da morte dos apóstolos, e a crença popularizada por Hooker, no século anterior (séc. XVII), de que o episcopado mergulhava bem fundo, desde a altura em que foi feita a distinção, por Cristo, entre os Doze e os Setenta (Sykes p.91). Com este ajustamento à Eclesiologia Anglicana, Wesley esperava justificar as ordenações por ele operadas porque, embora ele estivesse disposto a romper com as normas anglicanas herdadas, permanecia uma prioridade para ele justificar a sua conduta dentro da Tradição, na esperança de que, mais tarde, as suas acções fossem sancionadas como tendo sido realizadas por uma questão de urgência. Por esta razão, os quatro pilares do Metodismo continuaram a incluir a Tradição, por muito negligenciada ou incompreendida que tenha sido pelos modernos Metodistas e, por muito pragmático e oportunista que Wesley fosse indo buscar à Tradição apostólica aquilo que lhe convinha, para responder ao que Hooker podia ter chamado, “a criação de um novo ensino” (Sykes p.90) e o

que é descrito no último relatório da GGY como “ em grande parte como um resultado de uma série de experiências *ad hoc* “ que foram “claramente reconhecidas como «extraordinárias»” (GGY # 106). Hooker, um século antes de Wesley, elaborou o mesmo tipo de argumentação acerca da adaptabilidade de padrões de ordenação similares àquele que Wesley invocou em defesa das suas ordenações.

“(Hooker) antecipou o facto de que contextos diferentes dariam lugar a decisões diferentes, e rotulou isto como uma «dissimilitude harmoniosa». O que é permanente no ministério é a tarefa de ensinar o Evangelho de Cristo.” (Sykes p.93).

Wesley esperava que o Anglicanismo viesse mais tarde a encarar as suas acções sob este ponto de vista.

Se fosse possível defender a selectividade de Wesley no seu apelo à Tradição Apostólica, seria para chamar a atenção para o facto de que a “Apostolicae Curae de 1896, que declara as ordens anglicanas “absolutamente nulas e vãs”, tem uma concepção dos termos “presbítero” e “bispo” como sendo aplicados, simultaneamente, a homens que têm a mesma função, antes da ordem tripartida se tornar universal depois da idade apostólica (Butler p.122). Assim, Wesley pode ter sido selectivo mas não fora das Escrituras. Uma coisa é argumentar que a ordem tripartida é um dom do Espírito Santo que permanece como norma universal, correcta e apropriada, para todos os tempos e lugares, outra inteiramente diferente, é rejeitar a validade de qualquer recurso subsequente a uma prática primitiva que seja claramente original e de acordo com as Escrituras.

O mesmo se pode dizer da adaptação de Wesley à compreensão anglicana do Cristianismo Primitivo de forma a justificar as suas ordenações não episcopais. Agora, considerando o outro dos problemas de Wesley, e que respeita a sua compreensão de quem pertencia à verdadeira Igreja, ele resolveu-o através daquilo a que eu já me referi como sendo a sua “Eclesiologia ortopatológica”.

Wesley não acreditava que a Igreja pudesse circunscrever-se muito simplesmente pelo exterior, por meios visíveis, tais como estar em comunhão com Roma, ou mesmo com a Igreja Anglicana. Nem desejava circunscrever a Igreja de acordo com uma determinada doutrina. O seu “espírito católico” levou-o a reconhecer a autenticidade da fé mesmo naquelas comunidades eclesiais que ele considerava pregarem doutrinas erróneas e praticarem rituais que não estavam conforme as Escrituras. Nisto Wesley desejava ir

mais além da sua definição anglicana de “*Onde a pura Palavra de Deus é pregada e os sacramentos devidamente administrados*”. Wesley acreditava que o cristianismo autêntico era mais uma disposição do coração do que uma simples adesão a doutrinas particulares. Assim, para Wesley, podia-se encontrar verdadeiros cristãos em qualquer corpo eclesial: eles existem no seio de igrejas que pregam falsas doutrinas, que não são segundo as Escrituras, e, do mesmo modo, nem todos os que pertenciam de facto a uma Igreja baseada nas Escrituras eram automaticamente cristãos. Pondo isto em termos católicos modernos, Wesley não acreditava que a verdadeira Igreja “subsiste” inteiramente em qualquer um dos corpos eclesiais mas, antes, ela subsiste através da fé de crentes individuais que desfrutam da fé justificadora e anseiem por viver um perfeito amor.

Wesley disse:

“*Contudo, mesmo se pessoas há que sustentam opiniões duvidosas ou errôneas, os seus corações podem unir-se a Deus pelo Filho do seu amor, e estarem interessadas na sua justiça.*” (Chapman pag.31)

Isto é o que Theodore Runyan chamou de crença de Wesley na “ortopatia” e na “ortopraxis”, em oposição à “ortodoxia” – isto é, o “justo sentir” e a “prática justa” em oposição ao “pensar correcto” (Runyon, pag.147-149). Wesley salientava que até os diabos criam em tudo que está no Novo e no Antigo Testamentos, por conseguinte, a fé genuína deve ser mais que o simples acreditar nas coisas correctas. Fazer coisas correctas, isto é, boas obras, são tão necessárias como a fé. Porém, se não forem feitas em parceria com o Espírito Santo, tais acções serão meramente nossas próprias acções. Portanto, só boas obras ou “ortopraxis”, por si mesmas, não são suficientes; elas não passam de “justificação pela obras”.

Não é que Wesley seja indiferente àquilo que ele considera doutrinas errôneas. *Fides quae creditur*, aquilo em que se crê, é determinado, para Wesley, pela fé do Cristianismo Primitivo que encontramos nas Escrituras, no Credo Niceno e no Credo dos Apóstolos. Mas é verdade dizer que, para Wesley, é a *Fides qua creditur*, a maneira pela qual a fé é crida (a maneira como se vive a fé), que têm a precedência. E a essência desta “ortopatia”, como Runyan a apelida, é o desejo de santidade.

“A Ortopatia, assim, testemunha da riqueza e da justeza de uma fé que inclui experiência não só divina mas também humana. Em sentido restrito, experiência genuína de Deus não é a *minha* experiência, é a experiência do Outro em cuja vida eu sou incluído, por obra da Graça. É uma realidade *partilhada*. Por muito presumido que isto possa parecer, é-nos permitido partilhar na experiência de *Deus*. Esta é a participação (*Koinonia*) acerca da qual os Patriarcas do Oriente falaram.” (Runyon p.162)

Chapman conclui:

“ Portanto Wesley partiu da abordagem anglicana convencional, que se contentava em descrever a Igreja como um *corpus permixtum*, um corpo que incluía tanto pecadores como justos. Para Wesley, então, a verdadeira Igreja não era nem uma instituição visível nem uma associação invisível mas o “corpo dos crentes” que procuravam viver uma vida santa.” (Chapman p.29)

Assim, Wesley excluía da verdadeira Igreja – mesmo quando batizados numa Igreja onde a “pura Palavra de Deus era proclamada e os sacramentos devidamente administrados” – todos cujas vidas não eram claramente regeneradas e que não buscavam a santidade. Por outro lado, é claro, ele *de facto* incluía todos a quem eram pregadas “opiniões erróneas e duvidosas” – tendo em mente em especial, mas não exclusivamente, os Católicos – caso eles buscassem viver uma vida de santidade. Dentro do seu contexto histórico, isto era sem dúvida um verdadeiro “espírito católico”.

Revdo. Dr. Trevor Hoggard
Roma, Março 2009

Referências:

Butler David, ***Dying to be One***, SCM Press 1996, etc.

UMA NOVA TEOLOGIA METODISTA DA ORDENAÇÃO

No mais recente relatório da comissão Internacional Metodista/Católica, “A Graça que vos é dada em Cristo” (Seul 2006), cada uma das Igrejas identificaram, no seio das suas próprias tradições, dons que, por lhes serem tão queridos, gostariam de partilhar e ver acolhidos pela outra, de modo a atingirem comunhão plena entre elas. Entre os dons que os Católicos desejavam partilhar com os Metodistas está uma maior valorização da “ordenação ao sacerdócio” (GGY#130). *Referências ao relatório principal serão designadas pela abreviatura GGY e o nº apropriado da secção nesse relatório (ex: GGY#130).* Esta resposta procura um caminho possível para uma “compreensão da ordenação como sacerdócio” para os metodistas, mas, é claro, será necessário abordar as igrejas na família Metodista para saber se elas desejariam seguir este ou qualquer outro caminho para chegar a tal compreensão. Parece que, de momento, os sinais indicando uma movimentação nesse sentido num futuro próximo não são auspiciosos. Mas se quisermos alcançar o objectivo por nós fixado para “uma plena unidade visível na fé, missão e vida sacramental” (GGY#62), então uma qualquer via semelhante deverá ser encontrada.

Ordenação e sacerdócio

Inicialmente, há algumas afirmações conjuntas no relatório que iniciam o debate entre as duas igrejas, em passo alinhado, uma com a outra. Ambas as Igrejas reconhecem que “tem havido, desde o princípio, um ministério especialmente vocacionado e comissionado a fim de edificar o corpo de Cristo em amor e que este ministério é um ‘dom de Deus à Igreja’ e que a necessidade de tal ministério ‘ para fazer no seu próprio tempo o que os apóstolos fizeram no seu’, continua (GGY#89). Ambas as igrejas acordaram que isto de modo nenhum contradiz a crença de que Deus opera através “tanto de pastores como de leigos” (GGY#123). Os Católicos também disseram, generosamente, que têm muito a aprender da compreensão e prática metodista com respeito ao ministério laico (GGY#126).

A partir daqui os caminhos começam a divergir. Os Católicos convidam os Metodistas a acolher uma compreensão da ordenação como sacerdócio (GGY#130). A posição católica é resumidamente apresentada nas secções subsequentes. Os Católicos afirmam que há “um só sacerdócio no plano de salvação de Deus, nomeadamente o do próprio Cristo”, mas que existem duas “partilhas apropriadas neste sacerdócio único”, sendo estas, o sacerdócio real de todos os crentes e o sacerdócio ministerial. Os que são ordenados para este último “são vocacionados e ordenados para representarem o próprio Cristo no meio do povo, actuando no nome e na pessoa de Cristo para efectuar o sacrifício eucarístico e oferecê-lo a Deus em

nome de todo o povo”. Por isso os católicos acolheram as palavras do documento de Lima (Baptismo, Eucaristia e Ministério, 1982) que diz que os sacerdotes são “representantes de Jesus Cristo na comunidade” e, portanto, os ministros ordenados podem “ser chamados apropriadamente de sacerdotes porque desempenham um serviço sacerdotal particular” que é o de “através deles, Cristo, o sacerdote, está presente de uma forma sacramental para ministrar ao seu povo”(GGY#132)

A posição metodista não é concordante com esta compreensão. Podemos considerar as declarações e o Acto de União da Igreja Metodista como típicos do que é reconhecido em muita parte do mundo como pontos de vista metodistas tradicionais e, ao mesmo tempo, reconhecer que há um espectro de opiniões que atravessa a família metodista de uma forma global. Ao definir o papel do presbítero, os metodistas, tradicionalmente, não começaram por olhar primeiramente para o sacerdócio de Cristo mas para o sacerdócio do povo de Deus. Os metodistas, pelo baptismo, partilham do sacerdócio real de todos os crentes. Assim, o Acto de União diz:

“Por causa da regra da Igreja e não de qualquer virtude sacerdotal inerente ao cargo, os ministros da Igreja Metodista são separados pela ordenação ao ministério da palavra e dos sacramentos”.

Esta compreensão é desenvolvida num recente relatório para o Reino Unido (“O que é um Presbítero”, 2002) que estabelece que, na sua função de presbítero ordenado, está enfatizada e representada a vocação de toda a Igreja”, e continua: “ O ponto de partida deve ser, portanto, a vocação de todo o povo de Deus que conjuntamente partilha do ministério sacerdotal diante de Deus e do mundo...todos os pastores metodistas...representam Deus em Cristo e a comunidade da Igreja...perante o mundo, e o mundo e a comunidade da Igreja diante de Deus”. Notar que não há menção do ministro como representante de Cristo na comunidade da Igreja mas antes “o ministro com toda a comunidade da Igreja representam Deus em Cristo perante o mundo”. O relatório de 1999 “Chamados para Amar e Louvar” (CLP) reitera que: “A ordenação, portanto, não confere nenhuns poderes sacerdotais especiais ao ministro, o qual não é mais nem menos sacerdote que qualquer outro cristão” (CLP 4.5.11).

É muito interessante que, quando os Católicos na comissão internacional quiseram apresentar aquilo que eles viram como “Rivalidade Reformada” entre os sacerdócios ministerial e real (*nota da tradução: em português o termo é equívoco. Talvez “régio” ou então “real” no sentido “sacramental”*), olharam para esta mesma secção 4.5.11 do relatório do CLP. Mas não citaram a passagem supra citada, antes fixaram-se na frase seguinte como aquela que potencialmente oferecia “a

base para uma aproximação ecuménica” (GGY#133). A passagem da CLP diz o seguinte:

“A autoridade do ministro é inerente ao cargo o qual consiste em habilitar o ministério total da Igreja de tal forma que Cristo esteja efectivamente presente na pregação, nos sacramentos, na disciplina da Igreja e no cuidado pastoral.”

É óbvia a razão pela qual os católicos se agarraram a estas palavras, encontrando nelas um eco da sua própria posição, apresentada na secção GGY#132. Os metodistas poderão ter de olhar de novo para a questão se existe um elemento contraditório na declaração da CLP. Haverá nela um movimento ao encontro do ponto de partida católico, significando isso o que os católicos esperam possa vir a significar? Será que o relatório da CLP sugere que os metodistas devem considerar que, de algum modo, a combinação de papéis no seio do cargo presbiteral torne os ministros os únicos na posição de tornar a presença de Cristo “efectiva” na pregação, nos sacramentos, etc.?

Wesley fazia a distinção entre o papel profético e o papel sacerdotal e, nos seus primeiros tempos, proibia os seus colaboradores de presidirem à eucaristia, a não ser os que tivessem sido ordenados por um bispo (anglicano). Quando a necessidade de ministros ordenado para a América e a Escócia se tornou irresistível, e isso foi um processo protelado durante muitos anos, o primeiro instinto de Wesley foi procurar apoio da parte de algum bispo simpatisante do movimento. Quando ficou provado que essa procura era infrutífera, as suas leituras de King e Stillingfleet persuadiram-no do intercâmbio dos termos presbítero e bispo no NT e, deste modo, concluiu que ele podia ordenar sob o princípio que era consonante com o cristianismo primitivo, anterior ao surgimento da ordem tripartida estabelecida pela Igreja. Isso não significa que ele mudou o seu parecer quanto à necessidade do cargo sacerdotal para a vida sacramental da Igreja mas sim que mudou o seu ponto de vista acerca de como esse cargo poderia ser conferido. Afinal, Wesley poderia ter declarado que era desnecessária a ordenação ou, então, abraçado a forma Presbiteriana, mais aberta. Claramente, ele pensava estar a conferir o cargo pastoral através dessas ordenações. Eles já tinham o cargo profético de pregadores do Evangelho o qual não exigia qualquer ordenação. Ora, deste modo, ele estaria a acrescentar a este cargo profético o cargo sacerdotal. Embora ele acabasse por concordar em ordenar o seu próprio povo, na sua mente tal facto não implicaria uma separação formal da Igreja de Inglaterra (C/E). No seu sermão nº 115, “O Cargo Pastoral”, proferido em 1789, cinco anos depois dessas ordenações, ele explica que elas foram-lhe impostas pela urgência em dar uma resposta às necessidades pastorais na Escócia e na América, onde, por casualidade, não haveria tanta hipótese de

eles (os Metodistas) serem vistos como rivais do clero anglicano. “Em primeiro lugar, não me vou separar da Igreja (de Inglaterra). Em segundo lugar, contudo, em casos de necessidade, eu irei divergir dela”. E mesmo se ele de facto ordenou mais alguém para exercer o cargo pastoral na Inglaterra, todas as suas ordenações foram para necessidades pastorais específicas e nunca se tornaram um padrão geral de ordenação para todos os seus “Colaboradores” a fim de que pudessem exercer um sacerdócio regular numa paróquia ou circuito. Neste contexto, Wesley dirigiu-se à maioria dos seus colaboradores, no sermão 115, dizendo: “Como pregadores metodistas, NUNCA deveis agir como presbíteros (anglicanos).” No seu pensamento, ele ainda acreditava não ter quebrado a ligação com a Igreja de Inglaterra e iria morrer como um membro dessa Igreja e que as suas ordenações eram uns meros casos isolados que ele tinha empreendido a partir do sentimento de uma necessidade premente, e cujo impacto tinha sido bem distante da especificidade de um ministério regular da Igreja Anglicana. Parece assim claro que Wesley continuava a acreditar no cargo (ofício, *númus* ?) sacerdotal para aqueles que iriam presidir aos sacramentos. A dificuldade para os Metodistas é que estes pareceres morreram com Wesley. Na Conferência de 1792 foi declarado que deveriam cair todas as distinções entre os pregadores ordenados e os sem ordenação. Os metodistas pro-igreja Anglicana (“Church Methodists”) tentaram que na Conferência Anual fosse acordada a ordenação de Diáconos e de Presbíteros pelos Superintendentes, mas a moção foi derrotada em 1794. A sua última tentativa foi em 1795 com o Plano de um Bispo Itinerante que, de novo, a Conferência rejeitou. Todas as ordenações terminaram a favor da resposta à Vocação, até que foram retomadas em 1836. Nessa altura, porém, já os Metodistas se tinham afastado dos escrúpulos de tipo “Alta Igreja”(Anglicana) do seu fundador. (Um argumento bastante provocador foi apresentado por G.W. Taylor em 1905 o qual reclamava que os verdadeiros herdeiros de Wesley não eram os Metodistas “que cedo após a sua morte ousaram tomar o seu nome e rejeitar os seus princípios” mas antes os fundadores do Tractarianismo do Movimento de Oxford, cerca de 40 a 50 anos após a sua morte. Tomemos ou não a sério este argumento, uma das vias que poderá levar gradualmente os Metodistas ao encontro da posição Católica Romana nesta questão da ordenação ao sacerdócio seria a reapropriação de alguns dos pontos de vista dos seus antepassados fundadores).

Passos práticos

Em simpatia com o pedido do Relatório para que fossem feitos gestos concretos, o que poderão os Metodistas fazer para examinarem seriamente se uma interpretação sacerdotal da ordenação, que pudesse ser aceitável para Roma, poderia ser alguma vez considerada aceitável para o povo

Metodista? Uma revisão das relações ecuménicas submetida em Abril de 2008 ao Concelho Metodista do Reino Unido parece desfazer qualquer esperança de que, presentemente, qualquer movimento do género fosse seriamente considerado. A revisão comenta acerca das declarações do Acto de União sobre ministério e ordenação, dizendo: “O Acto de União é veemente ao prevenir tipos de interpretação particulares sobre o sacerdócio ou a criação de uma casta sacerdotal a aplicar aos ministros metodistas e, por ilação, tipos particulares de compreensão do que é ser Igreja a serem aplicados à conexão Metodista.” Contudo, de certo nem tudo está perdido e talvez alguns desenvolvimentos que se estão a preparar, não só agora mas há já alguns anos, possam significar que alguns metodistas hoje já puseram uma distância entre eles e as intenções originais do Acto de União de 1932.

1. Um passo muito significativo já foi tomado sem que fossem entendidas todas as suas consequências. Ao reapropriar o termo bíblico *presbítero* o Metodismo assinalou que está aberto a traçar a sua identidade hoje para além do mundo do pensamento não só da Reforma em geral mas também, e em particular, do Metodismo de Wesley e pós-Wesley. Isso lembra-nos que as nossas igrejas têm 1500 anos de herança comum à qual podem legitimamente reportar-se (GGY#112).

Vale a pena recordar o caminho da palavra *presbítero* no moderno vocabulário Metodista. Ao lidar com o esquema proposto

Metodista/Anglicano de 1960, a Conferência concordou em usar o termo *presbítero*, que se sentiu ser uma palavra “reconciliadora” entre sacerdote e ministro, mas que subentende a interpretação anglicana do sacerdócio ordenado “que não pode derivar da congregação: É uma criação distinta e não uma valorização (encarecimento) do sacerdócio comum” (usando uma definição da IARRCUM 2007). O “Ordinal” publicado em 1968 permitia uma tal interpretação da palavra *presbítero*, chamando ao serviço proposto “Ordenação de Presbíteros também chamados de Sacerdotes”. Uma vez que o esquema de união (Metodistas e Anglicanos) falhou, ambas as Igrejas regressaram às suas posições iniciais: o ASB (Livro de Liturgia Anglicano) de 1980 que fala de “Ordenação de Sacerdotes também chamados de Presbíteros” e o Livro de Liturgia Metodista de 1975 que fala da “Ordenação de Ministros (Pastores) também chamados Presbíteros”. Assim, apesar de décadas de conversações, deixamos escapar das mãos essa interpretação mais vasta, fazendo com que sejamos obrigados a começar de novo a discussão com as gerações subsequentes. Por isso, os relatórios recentes do CLP e “O que é um Presbítero”, com já foi citado, não mostram nenhum traço desta compreensão mais católica que os Metodistas estiveram prestes a aceitar através do esquema de união Anglicano-Metodista de há 40 anos atrás. Assim, enquanto tanto

Metodistas como Anglicanos continuam a ordenar *presbíteros*, parece que apenas os Anglicanos retiveram, com essa designação, uma noção de *sacerdócio*.

Norman Wallwork, no seu artigo, "Três Pontes para Melquisedeque" (Three Bridges to Melchizedek, Church & Theology: Reflections on Ministry – Essays in honour of William Strawson. Church in the Market Place Publications, Buxton 2004, pp 115-124), pensa que alguns Metodistas continuam a seguir a interpretação sacerdotal da ordenação que foi adquirida naquelas conversações ecuménicas, dizendo que não se pode garantir no sec.XXI que resposta se obteria de um presbítero metodista ao perguntar-lhe: "Considera-se a si mesmo, em primeiro lugar, um sacerdote católico ou um ministro protestante?". Wallwork também nos lembra da declaração da Conferência de 1953 que dizia que o Metodismo deveria ser capaz de reter o pleno espectro de interpretação da noção de sacerdócio "tal como prevalece na Igreja de Inglaterra" e argumenta que isso pode ser entendido em dois sentidos e permite que os Metodistas interpretem as suas ordens presbiterais em termos de sacerdócio, defendido pelos melhores teólogos católicos da Igreja de Inglaterra".

Se os Metodistas desejassem responder à GGY dessa maneira, um primeiro passo poderia ser dado para reconhecer a existência de tais interpretações católicas da ordenação já dentro do Metodismo. Os últimos relatórios, do CLP (1999) e o "O que é um Presbítero" (2002), não dão qualquer indicação disso. E o Acto de União é sentido por muitos como impeditivo de tal interpretação: de 9 parágrafos definindo a doutrina metodista no Acto de União, 5 dizem respeito à compreensão do ministério ordenado; destes, 4 parecem excluir uma interpretação sacerdotal, que claramente existe, mesmo que em pequeno número, mas que vai até aos próprios Wesleys. Até mesmo um reconhecimento formal desta posição, existente no interior dos vastos parâmetros da Igreja Metodista poderia servir para introduzir tais conceitos e linguagem sacerdotais ao povo metodista, e, assim, ser uma primeira tentativa para a reconciliação de Metodistas e Católicos neste ponto de doutrina. Seria interessante observar que reacção obteriam os presbíteros metodistas se eles se intitulassem a si próprios de "Padre" (*). Mas se as Igrejas são sérias sobre o facto de que a partilha de dons tem a ver com o desejo de sacrificar tradições há muito sustentadas numa abertura à mudança, tal eventualidade não pode ser adiada para sempre.

Revdo. Dr. Trevor Hoggard
Representante Metodista na Santa Sé (Roma).

(*) e as Pastorais ou Presbiteras?

