

Mulheres no episcopado: uma resposta ao cardeal Kasper

Por Tom Wright, Bispo de Durham e
David Stancliffe, Bispo de Salisbury

Um artigo de base para reflexão, escrito para os debates do Sínodo Geral, York, julho de 2006.

Nós valorizamos grandemente a chance de ouvir o Cardeal Kasper no Encontro da Câmara do Bispos (5 de julho de 2006), e estamos profundamente gratos por ele ter conseguido um espaço de tempo para aceitar o convite do Arcebispo de Cantuária para vir e falar no Encontro do Bispos, para o qual um grupo de senhoras com bastante experiência na Igreja da Inglaterra também foi convidado. O Cardeal Kasper escreveu e apresentou um texto especialmente para a ocasião, e estava pronto para discuti-lo conosco. Ele veio imbuído de um espírito apoiado uma força teológica e intelectual e comunicou-se conosco de um modo definido e franco, falando com uma clareza que caminhava junto com uma profunda amizade. O Cardeal Kasper incorpora em si mesmo e no seu trabalho a abertura e o espírito fraterno de um diálogo ecumênico bastante vivenciado, e, na medida em que agradecemos a Deus por ele, oferecemos estas reflexões no mesmo espírito de franqueza, amizade e, nós esperamos, de força.

1. Ver a nós mesmos como os outros nos vêem: a percepção de Roma sobre Cantuária

1. O fato de o Cardeal ter vindo pessoalmente, sem informar com antecedência razoável de sua vida nos informa, claramente, sobre a profundidade do compromisso de Roma com a partilha de nossos esforços ecumênicos. Como o diretor do *The Tablet* comentou “o fato dele ter concordado em comparecer num encontro crucial dos bispos da Igreja da Inglaterra mostra quão próximo ele sente esse relacionamento e quão próximo ele é visto pelo Arcebispo de Cantuária... que longa distância o ecumenismo percorreu”. No entanto, nós sentimos que essa implícita aproximação, não está traduzida em seu pronunciamento para um compromisso explícito do projeto pessoal do Cardeal, avançando, por outro lado, para um “Ecumenismo Receptivo” – o projeto pelo qual Roma pergunta: “o que as outras igrejas possuem que nós, de Roma, não possuímos, e o que nós ainda precisamos receber?” Esta questão, e a humildade da estância implícita que isto pressupõe, está plena de possibilidades esperançosas; alguns, na própria Roma, podem perceber precisamente a necessidade de atualização no ministério e no episcopado, como situações que estão sendo desenvolvidas fora, as quais Roma pode querer adotar. Mas, nem a visão teórica nem a aplicação prática sobre essas situações apareceram no pronunciamento do Cardeal. Relacionado a isso, nós gostaríamos de pressioná-lo posteriormente, sobre a questão do desenvolvimento da doutrina, destacando as palavras do *Dei Verbum II.8* “Há um crescimento na compreensão das realidades e das palavras que foram deixadas (pelos apóstolos). Isso acontece através da contemplação e do estudo feito pelos crentes, os quais guardaram como tesouro, esse ensinamentos em seus corações (cf. Lc. 2:19,51) mediante uma íntima compreensão das situações espirituais que eles experimentam, e através da pregação daqueles que receberam, mediante a sucessão episcopal, a certeza do Dom da verdade. Na medida em que os séculos sucedem-se uns aos outros, a Igreja, constantemente, se move para a frente, em direção da plenitude da divina verdade até que as palavras de Deus alcancem a sua completa plenitude nela.” Qual é o critério pelo qual alguns desenvolvimentos, “algum crescimento na compreensão, como tem acontecido” são vistos como legítimos? – a adoção do celibato compulsório, uma disciplina distintivamente monástica, para todos os sacerdotes ordenados ou a introdução dos dogmas marianos de 1854 e 1952, por exemplo – enquanto que, para outros desenvolvimentos, como a ordenação de mulheres ao presbiterado e episcopado, o Cardeal Kasper declara que “a Igreja Católica está convencida que ela não deve “revisar sua posição atual”?
2. Segundo, nós notamos uma diferença fundamental no modo pelo qual nós falamos sobre questões teológicas. O texto do Cardeal Kasper começa questionando a correspondência entre os papas e os sucessivos arcebispos de Cantuária, a resposta detalhada ao Relatório de Rochester e chama a nossa atenção para os vários pronunciamentos papais sobre o tema, antes dele começar a considerar o material bíblico e patristico. Ele está, compreensivamente, preocupado em defender a tradição da Igreja, além de explorar quais as possibilidades passíveis de serem desenvolvidas, em vez de considerar se a posição tradicional da Igreja sobre como a *imago Christi* é representada, possa ser interpretada como imperfeita. Assim, os temas que ele desenvolveu a respeito da unanimidade da

Igreja Primitiva (a partir de Atos 1:14, 2:46, 4:24 e outros), e da natureza da *koinonia*/ comunhão pressupõe uma visão mais monolítica da Igreja e do ministério do bispo a serviço daquela unidade, tanto em nossa compreensão de ambos os eventos do Pentecostes e também como, por exemplo, o que as cartas de Paulo aos Coríntios podem justificar. A unidade na vida da Igreja Primitiva foi marcada por uma grande diversidade de manifestações, e os eventos de Pentecostes testemunham em direção à uma unidade no espírito, que estava muito longe da unanimidade das manifestações. Foi precisamente por causa desta considerável diversidade, que escritores como Cipriano, a quem o Cardeal cita bastante, desenvolveram uma teologia que não poderia assegurar tanto a unidade na diversidade como a uniformidade.

3. Nós observamos que o Cardeal categoriza tipos de Ecclesiolgia na forma precisa de categorias “católica” e “protestante”. Ele está, certamente, muito ciente de que a Igreja Anglicana se auto proclama tanto católica como reformada, num modo que vai além da esterilidade dos debates sobre esses termos, ao menos após o século XVI. Mas as sessões finais de seu texto continuam a apresentar uma grande polarização entre esse tipo de teologia “católica” e o que “as igrejas protestantes manifestavam no século XVI”, de uma maneira que parece não haver espaço para aquele tipo de Ecclesiolgia católica que a Comunhão Anglicana tem vivido e evoluído nesses quatro últimos séculos.
4. O Cardeal está plenamente ciente que a encíclica do Papa Leão XIII *Apostolicae Curae*, de 1896, que declara serem as ordens anglicanas “absolutamente nulas e totalmente inválidas”, não foi rescindida nos 110 anos desde a sua promulgação; também, que nenhuma réplica foi dada à resposta dos Arcebispos de Cantuária e York, em 1897, *Saeptius Officio*, e mais, o Concílio Vaticano II fez uma declaração de que certas igrejas não tinham preservado “o pleno e integral Mistério da Eucaristia”. Mas ele sugere que o caminho foi aberto no sentido de que algum tipo de reconhecimento das ordens anglicanas tivesse sido possível - e disse que consagrar mulheres como bispas pode representar um bloqueio substancial à esta opção. Na prática, há um “lugar especial” no coração de Roma pela tradição anglicana e pela pessoa do Arcebispo de Cantuária, que não são reconhecidas pelos documentos oficiais. Isso traz uma dificuldade para nós: qual desses sinais é genuíno? Não há o reconhecimento da Ordens Anglicanas, não há possibilidade de Intercomunhão, exceto quando os anglicanos são privados dos sacramentos em sua própria igreja, e pouco reconhecimento das dificuldades que são ocasionadas, continuam a ser experimentadas por crianças nascidas de um casamento misto entre anglicanos/as e católico-romanos/as. Ao mesmo tempo, Roma, estando bem consciente do princípio de unidade que Deus quer, está ansiosa por aconselhar-nos sobre o que nós devemos e não devemos fazer com as nossas ordens, as quais, de qualquer modo, não são reconhecidas como válidas. Nós percebemos que em *Dominus Iesus* (2000), Roma continua a olhar as igrejas anglicanas como comunidades separadas, quase – eclesiais. Roma vê, naquele documento, os ortodoxos orientais como uma “igreja” estabelecida, já que eles “objetivamente pretendem reunir-se” com Roma. A sua *intenção* é a base do reconhecimento de Roma - não o seu episcopado histórico – mas esta mesma intenção pode ser encontrada nas declarações de diálogos de anglicanos, luteranos e metodistas. E *Ut Unum Sint* (1945) continua a conceber unidade como união, embora expressada gentilmente, com o bispo de Roma.
5. Há muitas pessoas no mundo anglicano que gostariam de aprofundar esta questão. Face a face com o desafio de Roma, no sentido de que as inovações anglicanas podem tornar mais difícil um projeto de unidade, mesmo aqueles que no Vaticano estão muito preocupados em patrulhar as fronteiras, precisam reconhecer que, para muitos anglicanos, parece que este desafio poderia ser considerado no sentido oposto. Os dogmas relativos ao Papado (1870) e à Maria (1950) permanecem como obstáculos reais para muitos que têm dificuldade em reconhecê-los como uma evolução, em todos os sentidos, da Escritura e das doutrinas da Igreja Primitiva, e o trabalho recente do ARCIC não se direcionou para encontrar um caminho no sentido de auxiliar as igrejas a andarem juntas nestas questões. A cláusula do *Filioque* no Credo é, atualmente, olhada pelos cristãos ortodoxos orientais como um equivocado acréscimo romano ao credo da igreja universal. Os anglicanos, naturalmente, gostariam de perguntar sobre que critério Roma se proclama com o direito de introduzir, potencialmente, decisivas inovações em algumas áreas, enquanto advertem-nos contra o desenvolvimento de práticas, sem alterar a doutrina da igreja em outras áreas. Em que medida poderia a ordenação de mulheres ao episcopado alterar a doutrina da igreja? Nós observamos, neste contexto, que, enquanto o Cardeal Kasper refere-se a Cipriano sobre a unidade dos bispos, ele falha em não

apontar que Cipriano estava escrevendo explicitamente sobre a unidade colegiada de todos os bispos, contra a possibilidade de que o bispo de Roma tivesse o poder de ordenar a seus colegas e sobre o que eles deveriam fazer.

6. Um dos pontos mais importantes pelos quais o Cardeal Kasper pareceu-nos compreender mal a situação anglicana, é quando indica que ele e outros olham para a igreja da Inglaterra como mantenedora de um espaço de decisivo significado sem anglicanismo, pois existem já mulheres bispas em algumas províncias da comunhão anglicana, a despeito da decisão negativa da Igreja da Inglaterra sobre o assunto, que poderia ser essencial ou crucial. Isto pode ser uma indicação acurada sobre como nós somos percebidos, só que a Igreja da Inglaterra não ocupa o lugar, na Comunhão Anglicana, que o Vaticano tem em nossa igreja irmã. Além disso, aquele modelo imperial – *Ecclesia Anglicana*, dizendo às colônias como agir – é precisamente o que nós fizemos de melhor, ao evitar este comportamento por várias gerações. Como foi dito no Relatório Windsor, nós temos um “modus operandi” acordado, pelo qual qualquer questão, potencialmente contenciosa, deve vir da Conferência de Lambeth para o Conselho Consultivo Anglicano e para a Reunião dos Primazes. Para dizer isso de uma maneira mais simples, se a Conferência de Lambeth dá o sinal verde para uma proposta, é então possível que cada Província, individualmente, decida se ela adota ou não, por si mesma, essa mudança. Nós não podemos, em nenhum momento, compactuar com a impressão de que a Igreja da Inglaterra ocupa uma posição análoga a do Vaticano, e de que a Conferência de Lambeth é meramente uma cara experiência de figura decorativa. Esta realidade se apresenta fortemente contra o argumento, algumas vezes desejado por pessoas dentro do próprio anglicanismo, que a decisão que nós atualmente enfrentamos na Igreja da Inglaterra é o real momento definitivo. A Conferência de Lambeth já acendeu, realmente, a luz verde para a ordenação de mulheres ao episcopado; tudo o que estamos sendo perguntados agora é quando nós, em nossa província, queremos adotar por nós mesmos, algo para o qual a Comunhão Anglicana, espalhada pelo mundo, já deu a sua aprovação, e o que não pode ser visto dentro da nossa própria política inter-provincial como uma quebra da comunhão.
7. A questão do Cardeal Kasper, suscitando-nos uma perspectiva romana diferente para os assuntos anglicanos, é também revelado em seus destaques sobre unidade e sobre o papel do ministério ordenado, particularmente o dos bispos, colocado dentro desta perspectiva de união. A tradição anglicana assume o seu papel como uma “ponte”, seriamente, e nós acreditamos também que precisamos nos empenhar para discernir e enfatizar aquela unidade pela qual Jesus orou. Mas não cremos que a unidade eucarística naquele sentido de “comunhão” é somente obtida, quando há um pleno reconhecimento dos ministérios, e quando todos estão em comunhão com a sede de Roma. Na teologia anglicana, a unidade é alcançada quando dizemos sim ao gracioso convite de Deus para a sua mesa. E porque nós somos um com Deus, através de nossa participação na auto-doação de Cristo ao Pai, é que temos unidade uns com os outros, em vez da comunhão com Deus ser somente uma conseqüência da nossa união uns com os outros. Nós, em outras palavras, somos inclinados a ver a partilha eucarística não como um alvo ao fim da peregrinação ecumênica quando Deus está esperando por nós, mas como caminho desta peregrinação em si mesmo, ao longo do qual temos a companhia dele. Podemos basear nossa teologia de união na percepção de Deus como uma incorporação dinâmica para a vida divina da Santíssima Trindade, mais do que uma teologia sacramental baseada na validade do sacramento concebido interesseiramente por alguém que tem autoridade para fazer isto; e preferiríamos ver debates sobre as ordens dentro da moldura da hospitalidade eucarística mútua, mais do que de outra maneira. Nesta perspectiva, nós olharíamos para Gálatas 2, com o seu claro ensinamento a respeito de que todos os que crêem em Jesus Cristo pertencem à mesma mesa, não importando quais são as suas raízes culturais.
8. É também necessário uma discussão adicional a respeito da natureza da catolicidade. O que era distintivo da Igreja do Novo Testamento e dos primeiros séculos era que, diferentemente de outros movimentos religiosos da época, ela não era baseada em raça ou profissão. Ela rompeu também com divisões naturais e sociais, tais como idade e gênero. Ela fez isso, sobretudo, em seus fundamentos, na vida eucarística, como aprendemos em I Coríntios 11, e desta base a sua vida completa foi formada. A Igreja hoje, em suas existências locais, precisa continuar a abraçar pessoas numa ampla variedade de diferentes categorias e tipos, incluindo aquelas com opiniões diversas. É isto, pois, que é o constitutivo da catolicidade da Igreja, como foi muito bem e amplamente demonstrado pelo teólogo

grego-ortodoxo, John Zizioulas [1], que escreve : “a comunidade eucarística era, em sua composição, uma comunidade católica, no sentido de que ela transcendia não somente às divisões naturais mas também sociais, tal como acontecerá no Reino de Deus, do qual esta comunidade era uma revelação e um signo real”. A compreensão Agostiniana sobre catolicidade como universal, sobrepujou às interpretações mais antigas de Paulo e Inácio sobre o assunto, ampliando-a para inclusiva. Atingir a todos é parte da verdadeira essência da Igreja e, sem isso, a Igreja não é aquilo para o qual ela foi chamada a ser.

9. Ao discutir a fonte da autoridade da Igreja, o Cardeal afirmou que é somente através das lentes da tradição da mesma que a Escritura deve ser lida. Esta nunca foi a posição anglicana, ao considerar o equilíbrio entre Escritura e Tradição. Nossa formulação, cuidadosamente equilibrada, é que a fé que professamos é a fé “unicamente revelada nas Santas Escrituras, definida nos credos católicos, e para o que os documentos históricos da igreja da Inglaterra dão testemunho.” Nossos documentos continuam com a sua imperativa missão baseada historicamente: “a Igreja... dirigida pelo Espírito Santo... deu origem a testemunhas da verdade cristã em seus formulários históricos, os 39 Artigos de Religião, o Livro de Oração Comum e a Ordenação de Bispos, Presbíteros e Diáconos,... e é chamada a proclamar a nossa [a sua fé] de novo em cada geração.” Este compromisso de continuar a proclamar a fé é um desafio para atingir aquelas evoluções na vida da Igreja, que estão consoantes com a Escritura, e são consideradas fontes de vida abundante. Finalmente, o árbitro é o *Sensus Fidei* , o corpo inteiro de todos os crentes, como apontado por Pio IX, em 1848, aos patriarcas ocidentais, em sua encíclica: “o protetor da religião é o verdadeiro corpo da Igreja, o próprio povo em si”. Os fiéis são os últimos guardiões da Tradição e da Fé.
10. Assim, embora o Cardeal declare que a Igreja Católica Romana está convencida de que ela não tem autoridade para ordenar mulheres, a Igreja Anglicana caracteristicamente diria que, se essa indubitável inovação pode existir, amparada em/ou contida na Escritura, então, que a autoridade suficiente [para a ordenação feminina], tenha ou não a subsequente tradição da Igreja, é autorizada ou permitida . Esta posição não é para ser considerada como “cavalheiresca” com a tradição, para a qual nós damos grande importância: simplesmente, insiste em que (como Aquino, ele mesmo, reafirmou, “tradição é o depósito do que a Igreja tem dito, a partir do que ela lê na Bíblia), ela deve estar em segundo lugar, com relação às “textos de provas “ – em si mesma. Este é o método pelos quais os anglicanos sempre se guiaram, e pelo qual nós tentamos prosseguir, como um método teológico fundamental.

Em resumo, enquanto nós respeitamos a substancial análise do Cardeal de onde nós estamos, na perspectiva romana, e somos plenamente agradecidos pela seriedade e fraternidade com que eles nos brindou, desejamos responder à esta demonstração de amizade fraterna, na mesma exata medida, ao dizer francamente que, sobre a avaliação que ele fez sobre como os anglicanos fazem teologia, isto é basicamente uma percepção romana, e que nós sentimos nosso método teológico e muito do que emana dele, como um autêntico modo que precisa ser levado a sério, na maneira como ele acontece, em vez de ser tratado como um processo inadequado de elaborar uma teologia em estilo romano.

2. Episcopado Feminino: Exegese Bíblica e Antropologia Teológica

1. A referência do Cardeal Kasper à Júnias em Romanos 16:7 em si, parece pressupor que pode haver, no final das contas, uma possibilidade de se reabrir a questão; se ele parece indicar que pode ser demonstrado que Júnias era, realmente, uma mulher (e não Junias, um suposto nome masculino, como aparece em algumas traduções), então a tradição romana pode ser forçada a reconhecer a possibilidade de que mulheres poderiam ser apóstolas, e, por conseguinte, presumivelmente, poderiam ser ordenadas ministras na sucessão apostólica. Na verdade, apesar do Cardeal levantar esse ponto em seu texto, eruditos recentes, tratando seriamente do assunto como excelentes filólogos e estudiosos de nomes antigos, sugerem, firmemente, que a pessoa em questão era uma mulher. Júnias era um nome feminino bastante conhecido naquele período histórico, mas Júnias já não era tão comum; e quando os escribas gregos começaram a introduzir acentos em seus textos, eles acentuaram este nome de um modo que indica, claramente, que ele está na forma feminina. Então, apesar do que disse o Cardeal, é assim que aparece esta palavra na mais recente edição do “Novo Testamento em Grego Nestle-Aland”; e a mais recente edição do comentário de Metzger sobre variantes textuais indica que aqueles

que preferem ainda a acentuação masculina, fazem-no de uma maneira bem elementar, pois eles duvidam que uma mulher poderia ser referida como uma “apóstola”- o que, precisamente, levanta a questão metodológica.

2. Este pequeno, mas significativo ponto, abre o caminho sobre uma consideração bastante ampla, relacionada a questões exegéticas e teológicas, que surgiram depois do Sínodo, em julho. Primeiro, e mais importante, nós precisamos dar grande ênfase ao fato de que todos os quatro evangelistas, mais especialmente João, guardam o testemunho das mulheres, especialmente Maria Madalena, em primeiro plano, em seus relatos da Páscoa. É para essas mulheres, e particularmente para Maria, que o Senhor Ressuscitado confia as boas novas, não para os apóstolos masculinos. Esta situação não pode ser minimizada, dizendo-se que este hábito era comum no mundo antigo. Se as narrativas tivessem sido inventadas mais tarde, este fato nem teria sido relatado; se os evangelistas tivessem tido alguma dúvida a respeito do fato das mulheres serem consideradas como as primeiras testemunhas da Ressurreição, eles nunca teriam deixado que tal história permanecessem em seus textos. E elas estão lá, em cada evangelho. Se, como Paulo, nós considerássemos “o apostolado” como basicamente constituído pelas testemunhas da Ressurreição, Maria Madalena é “a apóstola dos apóstolos”, o que, inclusive, alguns teólogos romanos assim já se referiram sobre ela.
3. Isso nos direciona para a questão altamente significativa da antropologia, corretamente levantada por vários grupos, no debate. Os evangelistas, de novo particularmente e não exclusivamente João, apresentam a ressurreição de Jesus não como um “milagre” isolado, mas como o começo da nova criação de Deus, a renovação de Deus do mundo todo. Com isso, as responsabilidades dos homens e mulheres são re-avaliadas, não (para ser claro) para torná-los idênticas ou intercambiáveis, em um ou em todos os aspectos, mas para celebrar a sua complementariedade, além de considerar o seu testemunho apostólico integrado, sobre a ressurreição de Jesus. A mesma percepção é visível em Atos, onde está destacado como as mulheres eram consideradas, tanto como os homens, como receptoras do Espírito Santo, que se manifestou a todos, e como também, juntamente com os homens, foram alvo de perseguição (Atos 9:2 etc.), o que é uma história contada, significando que havia lideranças comunitárias atuando em seu próprio direito.
4. Testemunha da ressurreição por um lado, e participação no Espírito por outro, o Evangelho é o fundamento de toda a vida sacramental. A questão do que tem sido chamado “afirmação sacramental” é respondida no Novo Testamento, não com uma teoria sobre ministério - o Novo Testamento está inocente a respeito de qualquer ligação explicitada ou desenvolvida sobre o ministério ordenado ou os sacramentos – mas pelo fato de que, com a ressurreição de Jesus e o dom do Espírito Santo, a nova criação tinha começado naquele céu e naquela terra, e também está no presente e no futuro, agora sobrepostos. Esta é a base ontológica para a afirmação sacramental.
5. O argumento bíblico contra a ordenação (e, a posteriore, sagração) expandiu-se para formar um documento de textos, freqüentemente mencionados sobre o conceito de “autoridade”, de uma maneira que exclui a ordenação feminina. De fato, esses textos – em I Coríntios 11 e 14, Efésios 5, e I Timóteo 2 – são, indubitavelmente, uma clara oposição à ordenação feminina, como os seus proponentes usualmente os utilizam. “Autoridade” é, de fato, somente mencionado em I Coríntios 11 (onde se menciona o uso de objetos mais masculinos, somente, em vez de liderança na liturgia – dificilmente um argumento contra o ministério público da mulheres) e Efésios 5 (onde se fala sobre maneiras de mútua submissão entre esposos e esposas). A passagem em I Coríntios 14, considerado por alguns críticos conservadores textuais como um bom manuscrito, evidenciando ser uma interpolação, relata, mesmo se original, não sobre o ministério, mas sobre a boa ordem que deve existir nos ofícios de adoração nos quais, como ainda hoje, em algumas igrejas do Oriente Médio, mulheres locais nem sempre conseguem entender a linguagem litúrgica pública e podem ter a tendência de conversar entre elas. A famosa passagem em I Timóteo 2 não menciona a “autoridade, e pode ser lida adequadamente, dentro de um contexto (Éfeso), onde a liderança religiosa era somente feminina, como uma advertência contra o permitir mulheres de usurpar o ministério próprio dos homens. De fato, a exortação básica de I Timóteo 2.11 é “deixem as mulheres aprender” (a palavra grega *Manthaneo* significa “aprender, especialmente por estudo”), e é considerada como uma frase que pode significar “em silêncio” mas, igualmente, “em aprendizagem”: em outras palavras, às mulheres podem ser dado o espaço para estudarem por elas mesmas, uma proposta obviamente revolucionária naquele

tempo e em muitos outros subsequentes, não somente porque, no mundo de Paulo como no de Jesus, “estudar” não deveria ser o benefício para uma pessoa somente, mas com a expectativa de que essa pessoa se tornasse professora de outras. Esses argumentos, demonstrado tão brevemente, são, é claro, muito superficiais para serem conclusivos, mas poderiam indicar que todos os que apoiam a ordenação das mulheres ao ministério sacerdotal e episcopal não podem ser dispensados por tratarem a Escritura de uma maneira galante, ou como um modismo indulgente, exercitando uma hermenêutica superficial, para concluir que este texto é agora sem importância.

6. Um segundo equívoco relaciona o fundamento da teologia das ordens na Cristologia, em vez de examiná-lo a partir da prática da Igreja Primitiva. O ministério ordenado da Igreja não pode ser percebido simplesmente como as funções usais de supervisão, liderança e serviço, tal como é descrito nas Epístolas: embora o ministério ordenado esteja embasado nessas atividades sacerdotais, o chamado diaconal e sacerdotal para todo o povo de Deus é um chamado que é fundamentado em seus batismos. Eles começam com aquilo que Austin Farrer chama: os sacramentos “que caminham”. A respeito do nosso batismo, Paulo é claro (Gálatas 3: 27,28): não pode haver divisão entre homens e mulheres – ambos representam Cristo. Quais dos batizados, então, podem representar a Cristo nas ordens ministeriais da Igreja, e podem permanecer na *Imago Christi*? Podem ser somente os homens, ou pode ter havido uma confusão do Cristo Universal e o Jesus da História? Este é um forte argumento para dizer que somente um ministério aberto, tanto para homens como para mulheres, pode, adequadamente, representar Cristo, que se tornou, nas palavras do Credo Niceno, *Anthropos (Humano)*, não *Aner (Ser do sexo masculino)*.
7. Um terceiro equívoco se desenvolve na teologia da criação e da nova criação. A velha dispensação traz Deus criando o gênero humano, macho e fêmea, à sua imagem e semelhança (Gênesis 1:27). Homens e mulheres tem uma dignidade igual, e macho e fêmea são vistos como complementares. Até aí, nós estamos com uma percepção comum sobre o tema em questão. Mas se isto é expresso claramente no documento do Cardeal Kasper, o que realmente quer dizer o significado da expressão sobre como homens e mulheres estão juntos, ao serem feitos à imagem e semelhança de Deus? A verdadeira complementariedade da nova criação, certamente, percebe homens e mulheres trabalhando juntos, representando, juntos, a unidade da imagem divina, de uma maneira que faz o Cardeal Kasper entendê-la como uma certo tipo de Modalismo. Certamente, o lugar destinado à Virgem Maria na teologia dos vitorianos (seguidores da escola teológica ligada à abadia de São Vitor) é mais forte do que a tradicional concepção passiva concedida à ela. Quando Hugo de São Vitor descreve a participação de Maria no nascimento do Salvador em sua obra *De Sacramentis*, ele afirma: “E nem o Espírito Santo, em si mesmo, pode ser chamado o pai de Cristo porque seu amor operou a concepção da Virgem, já que Ele não contribuiu com a semente para o feto de Sua própria essência à ela, mas sim, providenciou substância à Virgem em si mesma, mediante sua própria carne, através de seu amor e virtude”.
8. Um posterior equívoco reconhece a “dinâmica natureza da tradição”, e desenvolve a noção de apostolicidade numa direção escatológica, onde ela se torna mais importante ao considerar a igreja das testemunhas apostólicas, não propriamente em termos de perspectiva histórica, mas como um sinal de uma criação redimida. Se há “uma procissão apostólica até o fim dos tempos”, então mulheres e homens tem uma contribuição igualmente significativa a dar para a missão apostólica da Igreja agora, na ordem apostólica.

A Fé como recebida pela Igreja da Inglaterra

A fé que a Igreja da Inglaterra recebeu e, como sempre foi reconhecido, é a fé apostólica, revelada unicamente nas Sagradas Escrituras, definida nos credos católicos, e testemunhada pelos nossos documentos históricos, incluindo o Ordinal. Está focada no próprio Cristo Jesus, revelado junto ao Pai, mediante o anúncio do seu Reino e de Sua morte e ressurreição, e no envio do Espírito, pelo qual seus seguidores tornaram-se capazes de suportar o fato de serem suas testemunhas, através do mundo. Anunciar o Filho no poder do Espírito é o fundamento básico para qualquer cristão/ã, o ministério do novo pacto. Há amplas evidências que no Cristianismo primitivo, tal como conhecido por nós, este ministério era compartilhado com as mulheres. Nada, nem nas Santas Escrituras, nem nos Credos católicos ou em nossos documentos históricos, torna necessário que estejamos contra as primeiras testemunhas cristãs, ao propormos o sacerdócio e o episcopado feminino.

Como nos podemos movimentar em direção a estes temas é uma questão de estratégia apropriada e cuidadosa, garantindo nosso chamado para manter a unidade da Igreja. O que nós devemos, e, inclusive, precisamos nos direcionar para, é a convicção que pode ser alcançada, não baseada em uma casual interpretação da teologia e das Escrituras, nem em desconsideração com os nossos parceiros ecumênicos, mas em uma profunda compreensão, enraizada no Evangelho em si mesmo. É possível que o testemunho nesta questão, para o qual, nós acreditamos, a Igreja da Inglaterra é chamada, é o de dar uma grande contribuição para a unidade de todo o povo de Deus, para a qual Nosso Senhor orou profundamente.

Revmo. Bispo Dr. Tom Wright – Diocese de Durham
Revmo. Bispo Dr. David Stancliffe – Diocese de Salisbury

Notas Finais

As notas no texto são enfatizadas nas notas finais; para retornar ao texto, clique no número correspondente àquela nota

[1] John Zizioulas: *Being as Communion*, SVSP, NY, 1985, p.152 e, mais genericamente, nas p.p. 149-154 Ver também John Zizioulas: *The ecclesiological presuppositions of the Holy Eucharist* (Nicolaus 10,1982) “Esta eclesiologia paulina que identifica tão proximamente Igreja e Eucaristia é desenvolvida, posteriormente, por Santo Inácio de Antioquia. O que caracteriza Inácio, em particular, é que a eucaristia não traz simplesmente a comunidade católica local para a Igreja, mas que ela faz dela a Igreja Católica (*Katholike Ecclesia*) ou seja, o pleno e integral corpo de Cristo. Não é um exagero afirmar que para Inácio, a catolicidade da Igreja deriva da celebração da Eucaristia. E isto permite a Inácio aplicar o termo “Igreja Católica” à comunidade local. Cada comunidade eucarística local, presidida pelo bispo, rodeado pelo Colégio de Presbíteros e assistida pelos Diáconos, na presença da multidão (*Plethos*), o povo, constitui a “Igreja Católica”, precisamente porque nela o Cristo pleno é encontrado na forma da Eucaristia.

Depois de Inácio, a preocupação da Igreja com o perigo do Gnosticismo e outras heresias, forçou-a a enfatizar a Ortodoxia como um elemento fundamental e decisivo da Eclesiologia. Assim, a relação entre Igreja e Eucaristia parece ter sido enfraquecida, de algum modo, nos autores do século II, embora ela não estivesse ausente de suas reflexões. A situação é exemplificada por Santo Irineu, que considera a Ortodoxia como fundamental para a Eclesiologia, enquanto faz da Eucaristia o critério para a catolicidade: “Nossa Fé (crença: *Gnome*) está em acordo com a Eucaristia, e a Eucaristia confirma nossa Fé” (*Adv Haereses* 4. 8,5). É principalmente por esta razão que, em todos os antigos escritores antes de Santo Agostinho, cada Igreja local é qualificada como católica, o pleno e integral Corpo de Cristo.

Com Santo Agostinho, algo parece ter mudado a esse respeito. Lutando com o provincialismo dos Donatistas, pela primeira vez o termo “Igreja Católica” adquire o sentido mais amplo, não referente à Igreja local, mas à Igreja Universal. Essa mudança dá ao conceito de catolicidade o sentido de universalidade, e com isso um conteúdo quantitativo e geográfico, em lugar do conceito original qualitativo, em si mesmo.”