

UM SÓ CORPO, UM SÓ ESPÍRITO: notas sobre as relações entre inclusividade e eclesiologia.

Rev. Rodson Ricardo Souza do Nascimento¹.

Introdução: a inclusividade originária

Em Deus habita a diversidade. O nosso Deus, o UM, é três: é Pai, é Filho e é Espírito Santo. Nosso monoteísmo é complexo. A doutrina da Trindade, outrora desprezada por muitos teólogos modernos, é o que na verdade distingue o cristianismo das duas grandes religiões monoteístas, o judaísmo e o islamismo. Trata-se de um monoteísmo que integra o plural. É isso que professamos nos nossos credos e em nossa liturgia. Ao afirmarmos a fé trinitária reconhecemos que o plural, o múltiplo não é absolutamente mau. No mistério da Trindade, unidade e diversidade se complementam (GESCHE, 1993).

Nossa experiência com Deus, com sua paternidade/maternidade, com o “Totalmente Outro”, no dizer de Karl Barth (1886-1968) é desde sempre uma relação aberta, uma troca, um ato de amor. A fé trinitária é essencialmente inclusiva. Como afirma Leonardo Boff: “Na experiência do Mistério há sim a diversidade (o Pai, o Filho e o Espírito santo) e ao mesmo tempo a união dessa diversidade, mediante a comunhão dos Diversos pela qual Eles estão uns nos outros, com os outros, pelos outros e para os outros (...)” (BOFF, 1987, p. 14).

Os anglicanos se orgulham de sua diversidade. Uma crítica feita pelos fundamentalistas é que a diversidade seria, necessariamente, herética enquanto a uniformidade representaria a ortodoxia. Mas isso não é verdade. Basta pensarmos a disputa contra Marcião durante a formação do cânon bíblico para percebermos como as coisas não são tão simples assim. Theissen chama a atenção que:

Em reação a Marcião, o cristianismo primitivo aceitou um cânon que conscientemente adotava uma maior diversidade de escritos e de temas. Como o herege Marcião escolhera apenas *um* evangelho, o reconhecimento dos quatro evangelhos passou a ser um sinal de ortodoxia. Como Marcião reconhecia apenas *um* apóstolo, as epístolas católicas (isto é, as cartas dos outros apóstolos e irmãos do Senhor) passaram a ser reconhecidas, em contrapartida, a Paulo. Como Marcião rejeitava o Antigo Testamento como fundamento da comunidade (embora reconhecesse a plena validade dos judeus), o

¹ Clérigo da Diocese do Recife/IEAB. Professor do Departamento de Ciências da Religião/UERN. E-mail: revrodson@hotmail.com.

Antigo Testamento passou a ser aceito conscientemente como a Bíblia dos cristãos. (THEISSEN, p. 133-134)

O Anglicanismo é um glorioso acidente da história. O que aconteceu com a *Church of England* no século VI, não foi uma Reforma doutrinal. Não foi obra de um grande teólogo ou reformador como Lutero (1483-1546), Calvino (1509-1564) ou Zwinglio (1484-1531). Nossa reforma foi, essencialmente, litúrgica e pastoral. Além disso, sabemos como a história da Igreja da Inglaterra, nos seus primeiros anos, foi construída nas tensões das lutas entre as facções católicas e protestantes. Durante o reinado de Elizabeth I (1558-1603), sobre a influência de Richard Hooker (1554-1600), surgiu o conceito de “via - média”, de uma igreja capaz de incluir a preservação da ordem, sacramentos e liturgia católica e as necessárias críticas protestantes.

A Igreja Anglicana sempre esteve na origem e na liderança do movimento ecumênico exatamente por essa história *sui generis*. Ou seja, um sadio “ceticismo” dogmático, a abertura ao outro, o respeito às diferenças, o espírito de acolhida e o cuidado. Nada menos anglicano que um espírito auto-suficiente, fechado e exclusivista. Exclusão é antônimo de Inclusão. Por isso a principal característica da identidade anglicana é o que hoje chamamos “inclusividade” (CALVANI, 2004).

1. Inclusividade e anglicanismo

O termo inclusividade é relativamente novo no Brasil, embora seu significado teológico remonte as origens do anglicanismo. A palavra em inglês é *comprehensiveness*, que significa “compreensão”. No entanto, segundo o Rev. Jaci Maraschin, o primeiro a usar o termo em português:

Os melhores dicionários da língua inglesa nos ajudam a entender *comprehensiveness* como *inclusividade* ou *abrangência*. Somente foi essa intenção dos teólogos anglicanos quando empregaram a palavra. *Inclusividade* significa a disposição para incluirmos na nossa experiência cristã a longa e rica tradição católica da Igreja Universal, ao mesmo tempo em que nos abrigamos para receber as redescobertas da reforma Protestante e para as ‘coisas novas’. Que o Espírito está constantemente ensinando à Igreja. Haverá, certamente, outras formas de *inclusividade*, mas entre nós essa forma tem sido enriquecedora e geradora de valores e forças espirituais (MARASCHIM, 2004, p. 53).

É necessário destacarmos duas coisas sobre o termo. Suas origens históricas e seus limites epistemológicos. O termo está diretamente ligado a surgimento do “Pacto Elizabetano”.

Como sabemos a história da Igreja da Inglaterra foi marcada pelos conflitos entre católicos e protestantes. Durante o reinado de Elizabeth I (1558-1603) essa tensão ameaçava a estabilidade do país e da própria Igreja. O desejo de Elizabeth era a “uniformidade litúrgica e teológica”, a criação de uma Igreja suficientemente ampla para comportar católicos e protestantes moderados. A “Via – média” surge como uma resposta teológica e política ao perigo da cisão eclesiástica. O surgimento do anglicanismo pode-se atribuir em grande parte ao gênio de Hooker. Segundo Olson:

Foi Hooker quem retomou e desenvolveu os elementos do pensamento de Crammer favoráveis à tradição da Igreja Alta, inclusive a liturgia formal e o governo eclesiástico hierárquico. Combinou esses elementos, ainda, com uma visão moderadamente escolástica da natureza e da graça, além da teologia natural e da ênfase ao livre – arbítrio e à participação humana no processo de salvação (sinergismo). Se a visão que Crammer tinha do protestantismo inglês fosse interpretada e imposta pela ala puritana (A Igreja Baixa) da Igreja da Inglaterra, como Walter Travers e Thomas Cartwright (1535-1603), talvez esse ramo do protestantismo nunca se tornaria anglicano e seria bem diferente. Porém, isso não aconteceria. Elizabeth I favorecia abertamente a clérigos como Richard Hooker, que tendiam fortemente ao tradicionalismo católico sem cair na doutrina e prática católicas medievais contrárias às motivações básicas da Reforma Protestante européia [...]. Essa uniformidade e a teologia de Hooker criaram a semiprotestante e semicatólica teologia e a Igreja Anglicana tão desprezadas e rejeitadas pelos puritanos, presbiterianos e vários outros protestantes dissidentes da Grã-Bretanha que tinham em Genebra sua inspiração (OLSON, 2001, p.451).

Ao proporcionar as bases para o surgimento da via - média anglicana Hooker também impôs limites à própria inclusividade. Segundo Maraschim (2004, p.52): “A palavra inclusividade pressupõe certos limites de tal maneira que não existe ‘plena’ inclusividade. Ela nos leva a perguntar que coisas são incluídas e que outras por força da própria inclusão seriam excluídas [...]”.

Há outro aspecto que deve ser lembrado. A teologia anglicana começa envolvida com política. Sem o desejo de construir uma “via – média”, sem a coragem de propor um “pacto” capaz de manter unidas as diferentes correntes da Igreja daquela época, não teria existido a inclusividade anglicana e muito menos Comunhão Anglicana. É comum que alguns teólogos atuais neguem qualquer tipo de acordo eclesiástico como “desnecessário” ou “contra o espírito e a tradição anglicana”. Historicamente não vejo como isso possa se justificar.

Dessa forma a inclusividade não implica no abandono da autoridade, mas na sua ampliação e complexificação. No livro, “The spirit of anglicanism” (“O Espírito do Anglicanismo”), o teólogo Jonh Booty, sintetiza a importância desse aspecto da teologia de Hooker para a Igreja hoje:

Hooker enfrentava os principais problemas que estavam na base de todas as controvérsias teológicas do século dezesseis: sob qual autoridade podemos dizer que algo que fazemos pode ser positivo e agradável a Deus? Os puritanos, que suspeitavam da natureza humana voltavam-se para as Escrituras interpretadas pelo Espírito Santo, individualmente. As Escrituras proviam a única autoridade adequada para se fazer o que seria meritório diante de Deus. Segundo Hooker, essa posição era muito estreita e demasiadamente dependente dos indivíduos, sempre inclinados a confundir “suas imaginações particulares” com as enunciações do Espírito Santo (Pef. 3.10). Os caminhos de Deus são variados e muitos (III.11,8), funcionando por meio de uma estrutura complexa de relacionamentos fundamentalmente harmoniosa, muito embora embotada pelo pecado humano. A razão é importante elemento dessa estrutura complexa, exercendo sua autoridade não apenas de natureza divina (II.3-4). As Escrituras pressupõem que Deus age por meio da razão quando determina o teor de sua autoridade e interpreta os seu significado. Portanto, embora sob as condições da existência humana estejam em tensão, as Escrituras e a razão (ou a natureza) precisam uma da outra. (BOOTY apud MARSCHIM, 2004, p. 72-73).

O texto de Booty destaca alguns aspectos fundamentais para a compreensão da inclusividade anglicana. Durante séculos este conceito tem servido para unir a comunidade anglicana e é reconhecido como uma das mais originais e características de suas marcas teológicas. Porém recentemente alguns teólogos recusam a idéia de inclusividade como autoritária e violenta. As causas de tal recusa devem ser buscadas numa relação equivocada com as teorias pós-modernas.

3. Inclusividade e pós - modernidade.

O Anglicanismo contemporâneo deve muito a presença do pensamento liberal. A teologia liberal caracteriza – se por um profundo respeito pela autoridade da razão e da experiência na religião, pela abertura à cultura, pela sua disposição de adaptar a fé às formas culturais hegemônicas. Nesse sentido é preciso estar aberto as inegáveis contribuições dos pensadores pós-modernos à discussão sobre a inclusividade.

Porém não é fácil definir o que seja a “pós-modernidade”. Não há consenso entre historiadores, filósofos e sociólogos sobre o seu início, conteúdo ou sentido, todavia

para esse artigo é importante identificar alguns das suas principais características: a desconfiança radical de toda forma de consenso ou verdade e a afirmação do relativismo e da pluralidade. Em termos pós - modernos diríamos: a passagem do Uno, imutável e eterno para a diferença, a mudança o contingente e o histórico. Assim; “em vez de uma razão uma e sistêmica, teríamos hoje uma multiplicidade infinita de muitas razões de múltiplos subsistemas e jogos de linguagem, sem que se possa ver ou que seja necessário ver qualquer unidade entre eles” (OLIVEIRA, 2000, p. 15).

A modernidade e, em grande medida a pós – modernidade, surgiu como crítica a existência e validade das grandes instituições identificatórias, ao monopólio do sentido que estas detinham, com seu controle sobre o pensamento e ação. O que temos na atualidade é o sentimento de perda desta antiga segurança advinda das estruturas religiosas que garantiam a segurança e a submissão dos seres humanos. O indivíduo agora está “livre”; ou melhor, “condenado” a angústia incessante de escolher entre várias verdades, diferentes formas de pensar o transcendente e a história. Isso gera uma crise de plausibilidade e identidade jamais vivenciada pela humanidade:

O indivíduo moderno existe numa pluralidade de mundos de um lado a outro entre estruturas de plausibilidade rivais e muitas vezes contraditórias, cada uma sendo enfraquecida pelo simples fato de sua coexistência involuntária com outras estruturas de plausibilidade. Além dos ‘outros significantes’, que configuram a realidade, há sempre e em toda a parte ‘aqueles outros’, incômodos refutadores, descrentes – talvez o incômodo moderno por excelência’ (BERGER, 1997, p. 78-79).

Essa “pluralidade de mundos” com suas decorrentes multiplicações de opções e identidades, corrói e enfraquece a garantia da certeza objetiva. Essa “pluralização das instituições legitimadoras” provoca uma crise nas “estruturas de plausibilidade do mundo”, antes garantida pela tradição: “o que antes era considerado realidade evidente, só pode agora ser atingido mediante um esforço deliberado. Na modernidade a escolha (heresia) torna-se um imperativo” (FAUSTINO, 2004, p. 235-236). Esse quadro leva a dois desdobramentos: o surgimento dos neo - fundamentalismos em todas as grandes tradições religiosas (cristianismo, judaísmo, islamismo e budismo) e a descoberta da importância da linguagem e do diálogo .

Ambas, buscam reconstruir a questão do consenso necessário à manutenção da cultura e da sociedade. Segundo Berger (1984, p. 48): “O pluralismo cria uma condição de incerteza permanente com respeito ao que se deveria crer e ao modo como se deveria

viver; mas a mente humana abomina a incerteza, sobretudo no que diz respeito ao que conta verdadeiramente na vida. Quando o relativismo alcança certa intensidade, o absolutismo volta a exercitar um grande fascínio”.

A forma mais agressiva desse relativismo é a “desconstrução derridariana”. Para Jacques Derrida (1969-2005) e seus discípulos, toda tentativa de estabelecer consensos ou verdades é arbitrária e opressiva. A desconstrução faz da dúvida e da desconfiança a origem e o ponto final de todo saber. O motivo por trás da estratégia de Derrida, que consiste em desfazer, nasce de seu temor em relação aos recursos ilegítimos à autoridade e aos exercícios de poder. A crença de que alguém possa ter chegado ao único e correto Significado (ou Deus, ou a Verdade) fornece uma desculpa maravilhosa para condenar aqueles de quem se discorda, considerando-os “tolos”, ou “heréticos”. De forma que: “Não se deve confiar nem nos Sacerdotes, que supostamente falam por Deus, nem nos Filósofos, que supostamente falam pela razão; essa reivindicação ‘logocêntrica’ de falar de uma perspectiva privilegiada (e.g. a Razão, a Palavra de Deus) é um blefe que precisa ser exposto, ou melhor, ‘desconstruído”. (VANHOOVER, 207, p. 27).

Dessa forma todas as interpretações são igualmente válidas ou igualmente sem sentido. Como afirma Paul de Man: “a própria idéia de ‘significação’ tem sabor de fascismo”. Não se trata de buscar o aperfeiçoamento ou a correção do que temos por bom, certo ou belo, mas de subverter, destruir ou abandonar essas idéias. Todo consenso é *a priori* tomado por falso e opressivo e toda verdade é sempre uma expressão dos interesses dos poderosos.

Nesta perspectiva Pires afirma que:

O termo ‘inclusividade’, a primeira vista, é fascinante. Parece respeitar as diferenças. Entretanto, inclusividade se apaixona pela diferença com o intuito de suprimi-la”. Segundo a hermenêutica da suspeita de Foucault a verdade é simplesmente um discurso de opressão que cada sociedade produz em determinada época para oprimir as minorias. De forma que o consenso em torno dessas verdades serve para perpetuar os interesses dos dominadores, fornecendo a justificativa racional e ética para a repressão, a exclusão, o aprisionamento ou a eliminação daqueles que ousem contradizem a maioria. (PIRES, 2005, p. 7)

A recepção dessas idéias no anglicanismo brasileiro não tem sido muito “saudável”. Há uma radicalização entre aqueles que as consideram terrivelmente perigosas e que

propõem a negação *tout cout* das mesmas: “Vivemos hoje sob a ameaça do pensamento pós-moderno” (CAVALCANTI, 2007, p.121) vendo os pós-modernos como simples ateus e cepticistas e outros que simplesmente incorporam suas premissas como inquestionáveis e necessárias a sobrevivência do cristianismo anglicano do século XXI. Na esteira da “morte de Deus”, afirmam o fim de todo consenso, toda verdade universal, todo absoluto:

A reflexão sobre o fundamento nos remete a Nietzsche. Com as noções de morte de Deus e transvaloração dos valores, ele questiona o fundamento. Conforme Vattimo afirma, “em resumo, para Nietzsche “Deus está morto” não significa nada mais do que a não existência de nenhum fundamento último” desta forma, não há nada originário a ser buscado, não há fundamento último algum a ser atingido, ‘não existem fatos, somente interpretação’. E isto é já uma interpretação’. O que os filósofos gregos chamaram de primeiro motor, e que depois na teologia levou o nome de Deus, é algo sobre o qual nada se pode afirmar. (PIRES: 2005, p. 12).

Neste mundo de niilistas só o nominalismo é inquestionável. Sem Deus, sem razão e sem grandes esperanças, a teologia deve contentar-se com “vestígios” do sagrado. Num sistema que a priori nega a verdade e que se fundamenta na mais radical subjetividade é pouco provável que ainda faça sentido falar de coisas como “comunhão” e “inclusividade”: “[...] O princípio e o fim do sistema, tido anteriormente com toda a segurança, são postos em cheque. Não sabemos bem onde partimos, nem aonde chegaremos (se é que chegaremos). A errância se mostra como possibilidade mais próxima quando as certezas são abaladas. O sistema logicamente organizado é abalado e desaba ao perder seu fundamento” [...] (PIRES, 2005, p. 14).

Mas será isso inevitável? Haveremos de tomar essa “veneração da implacabilidade” como um dado? Penso que não. Há que se recuperar a “via – média” do Anglicanismo. Como lembra um teólogo contemporâneo inglês:

A saúde da teologia e da espiritualidade não é bem servida por uma dependência indiscriminada da teologia pós - moderna. Uma dificuldade óbvia é que existem diversas teorias de pós-modernismo. Este fato em si exige imediatamente que exerçamos o discernimento crítico ao examiná-las. O pós - modernismo pode também cair nas próprias armadilhas que critica. Ele nos lembra continuamente de que para tudo o que dizemos ou fazemos existe um contexto. Ela suspeita, com razão, de dogmas ou ideologias que proclamam um único modo de expressar a verdade para todas as épocas e lugares possíveis [...]” (SHELDRAKE: 2008, p. 22-23).

Um autor anglicano que tem estabelecido um diálogo original com o pensamento pós - moderno é John Milbank (2008). No livro *Theology and social theory: beyond secular reason*², ele mostra como as teorias desconstrutivistas podem ajudar a teologia sem esquecer seus próprios limites. Para Milbank a teologia precisa estar aberta às novas idéias e pesquisas oriundas das ciências humanas e da filosofia, no entanto, precisa manter uma “autonomia relativa” dessas, sobre o risco de se tornar uma mera paráfrase da teoria mais recente. Milbank chega mesmo a questionar a “humildade” epistemológica de alguns teólogos modernos e pós - modernos:

O pathos da teologia moderna é sua falsa humildade. Para a teologia, isso tem de ser uma doença fatal, porque, uma vez que ela renuncia à sua aspiração de metadiscurso, já não pode articular a palavra do Deus criador, estando fadada a se transformar na voz oracular de algum ídolo finito, como a erudição histórica, a psicologia humanista ou a filosofia transcendental. Se a teologia não procurar mais posicionar, qualificar ou criticar outros discursos, será inevitável que esses discursos venham a posicioná-la. (MILBANK, 1995, p. 11-12).

Não é necessário concordar integralmente com toda a teologia de Milbank, para perceber o problema que a simples subordinação da teologia anglicana, a mais recente escola filosófica européia, pode acarretar. A adoção irrestrita do hiper - criticismo pós-moderno pode levar a um Igreja Anglicana a um beco sem saída ou ao imobilismo político.

Tal suspeita *a priori* contra qualquer tipo de verdade ou consenso parece mais um dogma que um instrumento de análise. Tal postura é fruto de um ceticismo radical sobre as possibilidades de conhecimento podendo facilmente levar a um afastamento das relações éticas ou políticas do mundo real. Como afirma Sheldrake: “A falha paradoxal no cerne de certo pós - modernismo é a sua determinação quase dogmática de defender a impossibilidade de qualquer explicação clara para o mundo como ele é, o que inibe as tentativas de desenvolver novamente um “eu responsável (isto é, ético)”. (SHELDRAKE, 2008, p. 22).

Um voluntarismo ético e um tribalismo político são os maiores perigos da capturação teológica anglicana a certas teorias pós-modernas. Em um dos seus livros Alister McGrath (2008) faz duras críticas à posição “ética” pós-moderna, ao se perguntar se o fascismo seria tão verdadeiro e bom quanto a liberdade democrática. O nazismo foi aceito com paixão por milhares de alemães no século passado. Isto basta

²*Teologia e teoria social: para além da razão secular*. São Paulo: Loyola, 1995.

para legitimá-lo? Toda a obra de Foucault é um combate contra a repressão e o poder. Mas por que deveríamos segui-lo e não a Hitler ou Stalin? McGrath, seguindo pensadores como Karl-Otto Apel (1922-) e Jürgen Habermans(1929-), afirma:

Deve haver alguns critérios, alguns padrões de julgamento que permitam que alguém exclua certos pontos de vista por considerá-los inaceitáveis. Se não for assim, o pós-modernismo será visto como acríptico e ingênuo, terreno fértil para a complacência política e moral que e permitiu o surgimento do Terceiro Reich na década de 30. Até mesmo o pós-modernismo tem dificuldade em aceitar o nazismo como uma coisa boa. (MCGRATH, 2008, p. 310).

O mesmo autor num livro intitulado “Reconstruindo a via - média” (2002, p. 97) lembra da importância da obra do Arcebispo M. Ransley (O Evangelho e a Igreja Católica, 1936) para a aproximação entre católicos e protestantes na Igreja. Segundo ele, a principal tarefa teológica no momento é realizar o mesmo feito dessa vez por meio de um diálogo entre os setores mais moderados do fundamentalismo e do liberalismo. Visto que, “um ameaça isolar o Cristianismo do mundo; e o outro, o torna indistinguível do mundo. Deve haver meios de solucionar este impasse entre esses dois mundos totalmente contrários de conceber o Cristianismo. Há uma real necessidade de reconstrução de uma via - média que evite a dialética crescentemente antiquada entre ‘católico’ e ‘protestante’, e dirija a real questão de hoje: o fracasso do liberalismo e o fundamentalismo para prover uma forma pertinente e responsável de Cristianismo para o mundo de hoje”.

Se for verdade que cada província ou corrente tem seus próprios dilemas e desafios é igualmente verdade que esses precisam ser resolvidos em comunhão, como corpo que somos. Como disse o Arcebispo Rowan Williams, no sermão de abertura da última Conferência de Lamberth: “Nossa Comunhão anseia por permanecer unida, mas não apenas como uma associação de polidos amigos”. A afirmação da inclusividade só tem sentido teológico se estiver conectada a Tradição da Igreja Indivisa, particularmente com as suas marcas históricas. Somos uma comunhão de igrejas e não uma federação de igrejas ou um clube de livres pensadores.

É certamente o Deus uno e Trino, Pai, Filho e Espírito Santo, que funda e torna verdadeiras as marcas da Igreja (santa, católica e apostólica). Antes de ser, especificamente, cristológica e pneumática, na sua origem fundacional a Igreja é,

essencialmente, trinitária. A comunhão trinitária é a origem e o destino da nossa comunhão, que deve se realizar, sobretudo na Igreja visível.

2. Comunhão, Trindade e inclusividade.

A afirmação da fé no Deus Trindade é postulado para a definição da Igreja como Comunhão. Esta comunhão só é possível graças a Ação do Espírito Santo. É a comunhão interior de Deus (pericorese), Pai – Filho - Espírito Santo, que torna possível a comunhão exterior de Deus com os seres humanos. Não é ela fruto de primordial da existência de dogmas ou estruturas jurídicas, mas dom do Pai por meio do Filho, na força do Espírito Santo. É primordialmente o Espírito quem provê a unidade e o dinamismo da *Ecclesia*.

Não exageramos ao afirmar ser um verdadeiro milagre a existência da Igreja. O surgimento de uma comunidade universal, formada de muitos indivíduos, separados em gênero, classes e etnias, unidos em “um só corpo e um só Espírito”. Essa *koinonia* repousa sobre a inspiração do Espírito Santo. Por isso, mais que um mito, a existência da comunhão deve ser vista como um dom de Deus para o nosso mundo dividido e fragmentado.

Nas Escrituras e na Tradição da Igreja, a Unidade nunca foi vista como um mal ou com algo a ser evitado. Pelo contrário. Não é sem razão que São Paulo compara a Igreja a um organismo vivo, essencialmente interdependente. Na sua “Exposição sobre o Credo” São Tomás de Aquino, ao comentar os artigos nono e décimo, afirma que:

Observamos que em cada homem há uma só alma e um só corpo, mas muitos membros. Assim também a Igreja católica é um só corpo com muitos membros. A alma que vivifica esse corpo é o Espírito Santo [...] Assim como no corpo natural a atividade de um membro subordinar-se ao bem de todo o corpo, também no corpo espiritual acontece o mesmo, isto é, na Igreja. É porque todos os féis são um só corpo, o bem de um comunica-se ao outro. Diz S.Paulo: “Somos todos membros uns dos outros” [Rom. 12, 5]. Por isso entre os artigos de fé propostos pelos Apóstolos, há este referente à comunhão dos bens entre os féis. Que se chama “comunhão dos santos”. Entre os diversos membros da Igreja, o principal é Cristo, que é a cabeça. Lê-se: “Deus o colocou como cabeça de toda a Igreja, que é o seu corpo” [Ef 1,22]. (AQUINO, 1988, p. 69; 79).

Da mesma forma, e contra uma pretensa superioridade de uma “igreja invisível”, Hooker afirmava, nas famosas Leis do Governo Eclesiástico, no livro III, 1, 14:

Por Igreja...entendemos nada além da Igreja visível. Para a preservação do cristianismo, nada mais é necessário do que o fato de que os que são da Igreja visível tenham comunhão mútua e sociedade uns com os outros. Nessa linha de consideração, assim como o corpo principal do mar é somente um, embora em diversos lugares tenha diferentes nomes, assim a Igreja Católica é semelhantemente dividida em grande número de distintas sociedades, das quais cada qual é chamada igreja por si mesma. Nesse sentido a Igreja é sempre uma sociedade visível de homens; não uma assembleia, mas uma sociedade. Pois, embora o nome de 'igreja' seja dado a assembleia cristã, não obstante assembleias são antes as coisas que pertencem a uma igreja. Os homens se reúnem em assembleia para praticarem atos públicos; quando tais atos terminam, a assembleia se dissolve e não mais existe, ao passo que a igreja que estava em assembleia não deixa de continuar a existir como antes após o término da assembleia. (HOOKER apud BETTENSON, 1998, p. 304).

A fonte dessa assembleia permanente é o batismo. No batismo fomos todos "incluídos" no Corpo de Cristo, na videira viva que é a Igreja. Graças ao Espírito Santo temos comunhão uns com os outros e com Deus, Pai de Todos. Em sua expressão histórica a Igreja é "Ícone da Trindade". Essa comunhão das pessoas umas com as outras e o fato de estarmos unidos em um organismo vivo ("Corpo", na teologia paulina), que inclui tanto a igualdade quanto a diferença é, como no mistério da Santíssima trindade, a igualdade das pessoas que implica na subordinação mútua uns dos outros. A isso a teologia oriental chama de "União teantrica".

Na Igreja, assim como no Corpo de Cristo, em seu organismo teantrópico, o mistério da encarnação, o mistério das "duas naturezas," unidas indissolivelmente, é continuamente realizado. Na Encarnação do Verbo, nesta cara doutrina anglicana, está à totalidade da revelação. A revelação não só de Deus, mas também do homem. "Pois o Filho de Deus tornou-se o Filho do homem," escreve São Irineu, "para que o homem também possa transformar-se no filho de Deus." (Adversus Haerethics. 3:10, 2). Para os pais gregos "A Igreja é o complemento de Cristo" (São João Crisóstomo). Ela é instrumento de Deus para a cristianização de toda a humanidade. (FLOROVSKY, 2008).

Não sabemos explicar ao certo como isso é possível e não me parece que a radicalização da "hermenêutica da suspeita" seja melhor remédio. Os credos não buscam explicar esse mistério. Não afirmamos que "sabemos" Deus ou "sabemos" a Igreja. Mas que "Cremos". Apesar de todas as diferenças, de todas as dificuldades, nós ainda cremos. Cremos não somente num agrupamento de indivíduos, unidos em torno

de antigos hinos e vestes coloridas. “Cremos na comunhão dos santos”, mas o que significa isso? De onde vem essa comunhão santa?

No original latino, a expressão *communio sanctorum* possui três níveis de implicação semânticos. O primeiro deles faz referência à fonte de santificação: a ação do Espírito Santo, o Santificador (*communio Sancti*). Por meio do Batismo somos todos incorporados no Corpo Místico de Cristo, feitos co-responsáveis pela Comunhão e serviço e abertos às surpresas que vêm. No dizer do apóstolo: “Não extingais o Espírito, não desprezeis as profecias. Discernis tudo e ficai com o que é bom” (1 Ts 5, 19-21). Dessa “inhabitação” do Espírito jorra as fontes da abertura da Igreja ao futuro e as suas maravilhas, Igreja (“*sempre reformada et reformanda*”). Essa abertura ao novo deve, porém, ser acompanhada de um profundo senso de responsabilidade, pois o Espírito foi dado a todos e não somente a alguns iluminados.

O Espírito concede generosamente seus dons. Dons que são chamados de “carismas”, porque “são gratuitos, fruto da ‘graça’, isto é, da liberdade e da inventividade do Espírito, por este dispensados com superabundante riqueza e destinados ao crescimento de todo o Corpo de Cristo” (FORTE, 2002, p. 78-79). Nas palavras de Paulo: “Cada um recebe o dom de manifestar o Espírito, para a utilidade de todos”. (1 Cor 12, 7).

O modelo para solucionar a crise anglicana não é o tribalismo pós-moderno, mas a “união-comunhão-pericórese”. Pericórese entendida como princípio ativo, o que significa “interpenetração e entrelaçamento de uma pessoa na outra e com a outra” ou ainda: “O termo pericórese, como se depreende, traduz bem o que anteriormente escrevíamos sobre a comunhão e *koinonia*. Sempre se trata de um processo de reciprocidade ativa, de um caminho de duas mãos: as pessoas se interpenetram umas às outras e este processo de comunhão constitui a própria natureza das pessoas”. (BOFF, 1986, p. 171).

A Igreja é permeada pelas energias do Espírito, porque possui estruturas epicléticas: “O Espírito sopra onde quer, seu agir acontece em toda parte, mas, sobretudo pousa sobre a humanidade do Filho, a Igreja” (Koubetch, 2008, p. 111-112).

No entanto, se a modernidade foi unitarista a pós-modernidade é triteísta. O triteísmo nega qualquer possibilidade real de unidade. Ele nos convida a imaginar a Trindade como constituída por três seres divinamente iguais, porém independentes e autônomos (McGrath, 2008).

A exposição mais completa defesa dessa idéia é encontrada na obra do de Joaquim de Fiori (1132 — 1202):

Três são os estados do mundo que os símbolos sagrados propiciam. O primeiro é aquele em que vivíamos sob a lei; o segundo, aquele que vivemos sob a graça; e o terceiro, cujo advento está próximo, aquele que viveremos em um estado de graça mais perfeito. O primeiro transcorreu na escravidão, o segundo é caracterizado por uma servidão filial, o terceiro acontecerá sob a insígnia da liberdade [...] O primeiro estado pertence ao Pai, que é autor de todas as coisas; o segundo ao Filho, que se designou compartilhar a nossa lama; o terceiro ao Espírito Santo, sobre o qual diz o Apóstolo: ‘Onde estiver o Espírito Santo, aí está a liberdade’ (FIORI apud VATTIMO, 2004, p. 43).

Essa visão é explicitamente assumida no pensamento débil de Vattimo: “[...] Imaginar a história da criação e da redenção como articulações de três idades ‘pertencentes’ a cada uma das pessoas da Trindade introduz, na verdade, um ritmo histórico no interior da própria vida divina que é o ‘conteúdo’ da revelação”. (VATTIMO, 2008, p. 44). Essa simpatia do niilista italiano pela doutrina da Trindade de Joaquim de Fiore, não é gratuita. Como lembra Kasper:

Esta doutrina da Trindade orientada historicamente, rejeitada dentro da Igreja, tornou-se, em consequência, a base do pensamento histórico moderno, da fé no progresso e do messianismo salvífico neste mundo. Agora se espera a consumação da história e se luta e milita por isso na emancipação de Jesus Cristo e da pré-história cristã. A linha da história do espírito passa por sobre o pietismo virtemberguense, pela filosofia do Espírito e da História e de lá para o marxismo. Politicamente, o caminho passa por Cola di Rienzo até o fascismo (o Dulce como novus dux de Joaquim) e até ao sonho horripilante de um terceiro império no nacional- socialismo alemão”. (KASPER, 1979, p. 73).

A diferença é que há pouca esperança em Vattimo. Nele predomina o horror institucional à Igreja. Já não lhe resta messianismo algum: “[...] Se já estamos, pelo menos em princípio, na idade da interpretação espiritual e não mais literal da Sagrada Escritura, parece-me de todo contraditório ainda pretendermos ler as nações bíblicas como eventos ‘objetivamente’ verdadeiro ou, pior, como profecias de fatos destinados a acontecer ‘realmente’ no plano histórico/mundano” (VATTIMO, 2005, p. 42). Nesse “novo” cristianismo sem religião ou igreja, sem normas ou verdade, só resta aos cristãos o reino absoluto da subjetividade privada.

Em segundo lugar a comunhão acontece através da escuta da Palavra de Deus e da participação dos sacramentos, particularmente na mesa eucarística. Pela presença do Espírito temos “*communio sacra*”: comunhão das realidades santas. Essa eclesologia eucarística esta presente na liturgia anglicana, afinal, “O Pão que partimos não é a comunhão com o Corpo de Cristo”? Não afirmamos que há um único pão, e que, nós, embora muitos, formamos um só corpo, visto que todos participam desse único pão? (1 Cor 10, 16-17; LOC, p. 64). Como Paulo lembramos que entre a comunhão do único pão e o pertencer ao Corpo do único Cristo existe não simplesmente uma analogia, mas uma relação de causa e efeito: é pelo fato mesmo de participarmos desse único pão, que somos, um “Só corpo em Cristo”. A eucaristia realiza a unidade da Igreja.

Nas belas e profundas palavras de Henri de Lubac (1896-1991): “A igreja faz a eucaristia, mas a eucaristia também faz a Igreja”. A Igreja é por excelência, um organismo eucarístico, uma comunhão. Por isso que é tão radical o ato de recusa a participar da mesa eucarística. A participação na comunhão eucarística revela a abertura mútua, a reciprocidade das relações, o mútuo reconhecimento. Esse principio foi valorizado tanto nos encontros anglicanos – ortodoxos (Declaração Comum de Moscou de 1976), anglicanos – romanos (Declaração da ARCIC, a Igreja como Comunhão de 1991) e anglicanos – luteranos (Pacto de Povo, 2000).

Essa relação intrínseca entre eucaristia, unidade e eclesologia é a base para a nossa visão de igreja local e universal. Seguindo a tradição oriental desenvolvida por Nicolau Afanassief (1893-1986), Sergio Bulgakov (1871-1944), Jorge Florovsky e principalmente de Jonh Zizoulas (1931), afirmamos que toda igreja local, quando oferece eucaristia, em todo do seu bispo, é ela mesma a Igreja Católica em sua plenitude. Visto que em toda a celebração local eucarística está presente Cristo todo e não somente uma parte dele. Está presença carismática (Corpo Místico) não nega a estrutura (Igreja visível). Esta síntese é dada pela presença do episcopado.

Segundo Zizoulas (2007), o bispo é o centro da unidade da Igreja local e, por sua comunhão com todos os seus irmãos bispos espalhados no mundo, o traço de união entre a comunidade local e a Igreja no plano universal. Por isso, a Igreja local não é a Igreja Católica em sua plenitude, a não ser supondo que ela esteja em comunhão com todas as outras Igrejas Locais. Por isso a escolha de um bispo ou bispa é um assunto que diz respeito à igreja inteira.

Um outro aspecto convergente entre anglicanismo e ortodoxia é a questão da relação entre eucaristia e trindade. Zizoulas afirma que “O ser de Deus é um ser de relação.

‘Ser’ significa vida, e vida significa comunhão” (Apud WARE, 2006, p. 857). Isso vale não apenas para Deus, mas para cada membro da Igreja. A comunhão faz com que as coisas sejam e nada existe sem ela, nem mesmo Deus. A unidade de Deus no cristianismo consiste no inter-relacionamento de pessoas em relações livres de amor.

A “doutrina da participação” eucarística de Hooker tem os mesmos pontos de partida. Para Hooker a participação/comunhão (*koinonia*) do crente no sacramento provoca uma mudança no seu ser (*metanoia*): “Hooker pensava que pela comunhão o crente é transformado no corpo de Cristo e o sangue consagrados de Cristo são os instrumentos pelos quais se realiza nossa comunhão com Deus [...] O arrependimento não só muda o crente, mas também permite um novo ser- a participação – na comunidade de todos os féis” (Apud ALEXANDER, 2006, p. 862).

Essa busca por manter unidos os elementos místicos e visíveis, individuais e coletivos da eucaristia anglicana será uma marca dos primeiros teólogos anglicanos, John Jewel (1522-1571) lembrava que “A santa comunhão não é só nossa comunhão em Cristo, mas também a unidade na qual aqueles que comem nessa mesa devem ser unidos uns com os outros” (Apud ALEXANDER, 2006, p. 863).

Mas pensar a relação entre eucaristia e eclesiologia é também afirmar a “parusia sacramental” (Bulgakov). O termo grego *parusia* significa, simultaneamente, presença e espera. Se na Eucaristia o Reino vem até nós e nos unimos a toda a criação, não havendo mais separação entre os céus e a terra (o sentido do cântico do sanctus), é também verdade que terminamos com o *Maranatha*, o “ora vem, Senhor Jesus”, a afirmação de uma presença ainda velada. Assim a eucaristia constitui a Igreja como povo escatológico: “Anunciais a morte do Senhor até que ele venha” (1 Cor 11,26; LOC, p. 63). Ela é o alimento que sustenta nosso êxodo na terra.

Finalmente, os batizados no Espírito, enriquecidos com a diversidade de dons e fortalecidos pelos sacramentos, são “*communio sanctorum*”: a comunhão dos santos, a pluralidade de pessoas dirigidas pelo Santificador. Da presença do Espírito Santo na Igreja flui a sua vida, ela é a garantia tanto da eficácia da Palavra e dos Sacramentos, quanto da comunhão quanto da moral. Essa *Koinonia* repousa sobre a inspiração e ação do Espírito Santo, a comunhão das pessoas entre si, unidas em um organismo mundial, que inclui tanto igualdade quanto diferença. A igualdade fundamental de todos e sua subordinação mútua uns aos outros.

A santificação não é, portanto um conceito moral, mas teológico. É o Espírito quem nos “purifica de todo pecado”. Essa *pneumatização* tem como característica o êxodo, a

descentralização do ego: “Eis porque o Espírito leva os seres humanos para fora de si mesmos, de suas categorias, seus preconceitos, seus hábitos mais arraigados, conforto, seguranças, a fim de viver com e para os outros” (BINGEMER, 1994, p. 115). Logo, a transformação realizada pelo Espírito na humanidade não é outra que não a sua *crisificação*: a conformação a Jesus Cristo, o Filho de Maria, o mais belo dos filhos dos homens. Que veio para que todos tenham vida e vida em abundância.

Novamente afirmamos que a comunhão essencial das três pessoas divinas não é uma comunhão da completação, na qual pessoas independentes se enriquecem mutuamente por meio do seu ser diferentes, de modo que podem tornar-se mais homem ou mulher, elo respectivo outro, e sim “uma koinonia da pericórese”.

Dessa forma podemos dizer: “Onde está os sacramentos está o Espírito Santo e onde está o Espírito Santo, aí está a Igreja”. Eis o sentido pleno de sermos católicos. Essa primeira definição de comunhão é profundamente importante para o momento presente. Como afirma o Bispo Gameleira, ao comentar os resultados da Conferência de Lamberth (2008):

Aí se dá a Igreja local e, como se diz na Tradição, cada Igreja local é “catholica”, pois nela se realiza e se celebra a totalidade do mistério da salvação. Ser “catholico” quer dizer ser segundo a totalidade. É por isso que em cada Igreja está presente a Igreja toda, a Igreja em sua totalidade. É esse o fundamento da autonomia diocesana e, por decorrência, provincial. Mas, se é certo que cada Igreja é toda a Igreja, ela não o é totalmente. Só é toda a Igreja enquanto está em comunhão com a totalidade da Igreja, ou seja, enquanto reconhece sua relatividade, isto é, sua relação com a totalidade. (GAMELEIRA, 2008, p. 2).

Nestes tempos de relativismo e globalização é necessário recuperarmos as metáforas de “Corpo” paulinas:

Nestes próximos tempos, como Comunhão Anglicana, deveremos refletir e aprofundar o conceito teológico e sociológico de interdependência. Como defender unilateralmente a autonomia e não ter em conta o efeito de nossas ações locais num mundo em que basta tocar uma tecla de computador e você está em contacto com o outro lado do planeta? Cada vez mais somos unidades interdependentes. (GAMELEIRA, 2008, p. 2).

O diálogo é a principal forma de negarmos o Tribalismo, a intolerância e a “arrogância” que hoje nos aflige. Sobre isso o arcebispo Rowan Williams chama a atenção ao lembrar que “é no interior da Igreja que o Senhor fala ao seu povo e que, é

por meio do seu espírito que somos direcionados a interpretar sua mensagem”(2006). Novamente Boff (1989, p. 14) Lembra que “ Se Deus fosse um só, haveria a solidão e a concentração na unidade e na unicidade. Se Deus fosse dois, uma díade (Pai e Filho somente), haveria a separação (um é distinto do outro) e a exclusão (um não é o outro). Mas Deus é três, uma trindade. “O três evita a solidão, supera a separação e ultrapassa a exclusão.” Santo Agostinho, afirma no *De Trinitate* (1994), que devemos ter “unidade no essencial, liberdade nos secundário e em tudo o amor”. Dizia ainda que “Vês a Trindade, se vês o amor”.

3. Inclusividade e Encarnação

A doutrina da encarnação, característica marcante do anglicanismo é primordial para entendermos o caráter de Deus. Essa doutrina surge na tradição Joanina, particularmente no prólogo do Quarto Evangelho. O uso do termo grego Logos, pelo evangelista, com claras relações com a “razão” dos filósofos, imanente e eterna, o fundamento do Ser e de sua própria inteligibilidade, foi entendido pela tradição anglicana como uma valorização da natureza e da razão humanas. Criação e redenção foram percebidas como partes da história da salvação. Segundo Fammer (2007, p. 69):

Na Encarnação Deus se torna humano, assumindo a carne humana, e com ela participa da realidade da Criação. Esta união e participação de Deus na Criação é a base para os sacramentos da Igreja. Nesse sentido, a Encarnação faz a Eucaristia [...] Encarnação fala sobre a união da natureza divina e humana, sem mistura ou confusão, e sem assimilação uma pela outra. Segundo os teólogos anglicanos do século XVI/XVII a Encarnação é a intersecção entre Deus e a raça humana [...].

A fé cristã é a narrativa desse encontro entre Deus e a humanidade e esse encontro não é outra coisa senão comunhão. A Encarnação afirma que, mesmo Deus sendo Totalmente Outro, quis se relacionar conosco, vivendo e morrendo como um de nós. O anglicano é alguém disposto a assumir esse escândalo. Como lembra Barth (2000, p. 13): “O Deus do evangelho não é um Deus solitário, que bastasse a si mesmo e fosse recluso de tudo em sim mesmo: não é um Deus absoluto (i.é, não é um Deus desvinculado de tudo que não seja ele mesmo)”, mas um “Deus relacional”. É preciso pensar a salvação como obra da Trindade e não somente do Filho. Na linha desses desenvolvimentos, como notou Balthasar, devem colocar-se também as obras dos

kenóticos anglicanos do fim do século XIX e do início do século XX, e a perspectiva, sempre anglicana, da analogia social da Trindade. (KOUBEETH, 2008, p. 91).

Para situar essa questão na teologia da Trindade é importante lembrar a definição clássica entre “trindade imanente” (Deus em si mesmo) e “trindade econômica” (Deus revelando-se na história). Neste sentido é preciso lembrar a máxima de Karl Ranher (1904-1984), “A trindade imanente é a Trindade Econômica”. Como nos ensinou Martinho Lutero, na sua teologia da cruz, a auto - comunicação da Trindade na Economia da Salvação se manifesta mediante a *Kénosis* (o esvaziamento de Filipenses 2,2-8) do Filho encarnado, enquanto a *Kénosis* do Espírito Santo acontece no tempo presente da Igreja, conforme a teologia ortodoxa contemporânea, “por isso a revelação da Trindade não nos é dada ainda no pleno fulgor da glória divina. Atravessada e levada adiante por uma radical tensão escatológica” (KOUBEETH, 2008, p. 91).

Num texto pleno de beleza mística São Paulo fala que “Agora, vemos como enigmas num espelho; depois, veremos face a face. Agora conheço imperfeitamente; depois, conhecerei tão bem quanto sou conhecido. Agora nos restam a fé, a esperança, o amor: estas três coisas. Mas a mais importante de todas é o amor” (1 Cor 13, 12-13). No comentário da Bíblia do Peregrino lemos: “O que num corpo realiza a funcionalidade orgânica, na Igreja o realiza o supercarisma que é o amor cristão. Ao chegar aqui, a retórica de Paulo se torna lírica para cantar o amor” (SCHÖKEL, 1996, p. 515).

Se não temos consensos absolutos ou Verdades definitivas para todas as nossas questões, devemos manter a esperança e crer no Amor. Amor esse que, na Cruz se manifestou de maneira desmesurada, e por isso, mesmo salvífico. *Deus caritas est*. E como amor aceita e pressupõe a nossa liberdade. A noção condição humana de liberdade constitui o risco assumido pelo Criador, sua *kénosis* mais radical. Nas belas palavras do teólogo leigo Nicolau Cabasilas (1298-1363), considerado o “são tomaz de Aquino do Oriente”: “Deus tudo pode, salvo obrigar o homem a amá-lo”, pois “todo grande amor é necessariamente crucificado”.

Conclusão

A tendência a pensar a Igreja unicamente em termos cristocêntricos é um dos maiores equívocos do Ocidente. Isso explica as ilusões daqueles que acreditam poderem salvar-se sozinhos ou possuírem a verdade isoladamente. Tal vanguardismo é desconhecido pela teologia do Oriente. Diretamente oposta ao pecado, que é egoísmo

divisor, a Igreja é mistério de unidade. Falta ao Ocidente o senso mesmo de Igreja, a vontade de viver e morrer com ela e nela.

Expressão radical disso é o axioma de Khomiakov: “ao inferno cada um vai por conta própria, mas ao céu só se pode ir em união com os outros”. O Espírito da Verdade foi dado a Igreja inteira e não a algumas províncias, dioceses e sábios: “O primeiro princípio (da nossa fé) é que a ignorância e o pecado pertencem ao indivíduo isolado, enquanto a inteligência (da verdade) e a santidade perfeita não pertencem senão à unidade de todos os membros da Igreja” (KHOMIAKOV apud KOUBETCH, 2008, p. 117).

Pro isso que a inclusividade deve brotar primeiramente da realidade trinitária. A fé trinitária tem a capacidade especial de manter juntas a unidade e a multiplicidade sem afirmar apenas um dos pólos. Isso parece ser vital num contexto pós-moderno em que a noção de comunidade e o próprio “eu” individual é fragmentado em infinitos pedaços, num verdadeiro “pastiche de personalidades” (SHELDRAKE, 2005).

Além disso, a Inclusividade exige capacidade de mediação, acordos, pactos, concessões. Toda tradição cristã, anglicana, ortodoxa, evangélica, é a objetivação da fé cristã. A Igreja não é estranha ao projeto de Deus, ela é parte essencial de sua encarnação. Parafrazeando Boff (1982), ser anglicano significa aceitar uma atitude afirmativa de sua instituição e tradição. Quem assume uma igreja assume uma dada estrutura, um caminho determinado. Ninguém é cristão no vácuo. Não é possível professar uma fé sem palavras, sem símbolos, sem gestos, sem uma comunidade, sem um quadro vital de referencia: “Para ser cristão faz-se mister coragem para o provisório, para o dogma, para o direito, para a norma moral e a disciplina litúrgica. Sem um esqueleto não se sustenta um ser vivente” (BOFF, 1982, p. 129).

Finalmente, parece-me que inclusividade só tem sentido se associada à comunhão e a missão da Igreja. Caso contrário estaríamos na esfera do dogmático “politicamente correto”. Assim Igreja aparece assim, como, um concílio permanente, estendido no tempo e no espaço, mas sempre em atual convocação, sempre em ação, com a finalidade de tornar explícita a mensagem do Evangelho, a verdade divina, que traz explícita na sua tradição. Uma igreja “pentecostal”, vista como perpetuação da efusão do Espírito Santo. Como manifestação da sua tarefa principal: a reconciliação de todas as coisas com seu Criador. O Senhor colocou a Igreja no mundo e confiou-lhe essa missão apostólica de testemunho e evangelização. Resta saber se estamos dispostos a isso.

BIBLIOGRAFIA

- AGOSTINHO, Santo. **De Trinitate**. São Paulo: Paulus, 1994
- ALEXANDER, N. *Como a vida de fidelidade ao evangelho é inseparável da eucaristia*. In BROUARD, Maurice (org). **Eucharistia**: enciclopédia da eucaristia. São Paulo: Paulus, 2006. P. 859-869
- AQUINO, S.Tomás de. **Exposição sobre o credo**. São Paulo: Loyola, 1988
- BETTENSON, Henry. **Documentos da igreja cristã**. São Paulo: ASTE, 1998
- BINGEMER, Maria Clara L. *A pneumatologia como possibilidade de diálogo e missão universais* In: TEIXEIRA, Faustino (org). **Diálogo de pássaros**: nos caminhos do diálogo inter-religioso. São Paulo: Paulinas, 1993
- BOFF, Leonardo. **A trindade, a sociedade e a libertação**. Petrópolis: Vozes, 1986
- BOFF, Leonardo. **Eclesiogenise**: e a igreja se fez povo. São Paulo: círculo do Livro, 1986
- BOFF, Leonardo. **Igreja, carisma e poder**. Petrópolis: Vozes, 1982
- BRUNNER, Emil. **O equivoco sobre a Igreja**. São Paulo: Novo século, 2000
- CALVANI, Carlos Eduardo. *Eucaristia e eclesiologia*. In **Inclusividade**. Revista teológica do Centro de Estudos Anglicanos. Ano VI. Abril de 2007. n. 14. p. 84-91
- CALVANI, Carlos Eduardo. *O mito da comunhão anglicana*. In **O conceito de inclusividade**. Simpósio Acadêmico de Teologia Anglicana. Londrina, 13 a 16 de julho de 2004. p. 9-30
- CAVALCANTE, Robson. **Reforçando as trincheiras**. Análise da problemática do homossexualismo à luz do Cristianismo histórica. São Paulo: Vida, 2007
- CLÉMENT, O. *“Maranatha”*. *Notas sobre a Eucaristia na tradição ortodoxa*. In BROUARD, Maurice (org). **Eucharistia**: enciclopédia da eucaristia. São Paulo: Paulus, 2006. p. 577-615
- CONGAR, Yves. **Ele é o senhor e dá a vida**. São Paulo: Paulinas, 2005 (Coleção creio no Espírito Santo, v.2)
- FEMMER, Richard M. *Cosmos, comunidade e céu: a teia e a lógica pastoral e devocional do sacramento eucarístico*. In **Inclusividade**. Revista teológica do Centro de Estudos Anglicanos. Ano VI. Abril de 2007. n.14. p. 67-84
- FLOROVSKY, Georg. *A catolicidade da Igreja*.
- FORTE, Bruno. **Introdução à fé**: aproximação ao mistério de Deus. São Paulo: Paulus, 1994.

- GAMELEIRA, Bispo Sebastião Armando. **O resultado da conferencia de Lamberth**. (Diocese Anglicana do Recife, texto digitado)
- GESHE, Adolphe. *O cristianismo e as outras religiões* In TEIXEIRA, Faustino (org). **Diálogo de pássaros: nos caminhos do diálogo inter-religioso**. São Paulo: Paulinas, 1993. p. 35-61
- KASPER, Walter. Espírito, Cristo, Igreja. In **A experiência do Espírito Santo**. Petrópolis: Vozes, 1979. P. 45-57
- KOUBETCH, Volodmer. **Da criação à parusia: linhas mestras da teologia cristã oriental**. São Paulo: Paulinas, 2004
- LIVRO DE ORAÇÃO COMUM. Porto Alegre: IEAB, 1988
- MARASCHIN, Jaci. *A inclusividade anglicana* In **Inclusividade**. Revista teológica do Centro de Estudos Anglicanos. Ano III. Julho de 2004. n.8. p. 57-59
- MCGRATH, Alister E. **Teologia: sistemática, histórica e filosófica**. Uma introdução à teologia cristã. São Paulo: Sheed, 2008
- PIRES, Frederico Pieper. *Inclusividade, modernidade e diferença* In **Inclusividade**. Revista teológica do Centro de Estudos Anglicanos. Ano IV. Março de 2005. n.10. p. 07-19
- SIMPÓSIO Acadêmico de Teologia Anglicana no Brasil. O conceito de Inclusividade. Londrina: IEAB, 2004
- STANILOAE, Dumitru. A transparência do Espírito Santo na Igreja.
- THEISSEN, Gerd. **O novo testamento**. Petrópolis: Vozes, 2007
- VATTTIMO, Gianni. **Depois da cristandade: por um cristianismo não religioso**. São Paulo: Record, 2004
- WARE, K. T. *Como a Igreja é eucaristia?* Eclesiologia ortodoxa. In BROUARD, Maurice (org). **Eucharistia: enciclopédia da eucaristia**. São Paulo: Paulus, 2006. P. 851-859
- ZIZOULAS, John. Eucaristia e mundo.