

Igreja e tradição

Opções e obstruções ecumênicas

Vítor Westhelle*

Resumo: Entre o protestantismo e o catolicismo romano o desafio ecumênico reside em diferentes concepções de tradição e não na relação de Escritura versus tradição. O entendimento protestante de tradição remonta a Irineu de Lyon (séc. II), enquanto que a versão romana encontra sua primeira articulação em Basílio de Cesarea (séc. V). A estas junta-se uma terceira aceção de tradição que tem sua origem em Próspero de Aquitaine (séc. V) e que hoje se expressa em uma vertente da Teologia da Libertação bem como no movimento pentecostal. Estas versões são formalmente irreconciliáveis. O desafio ecumênico está em reconhecer as diferenças e entender que a igreja é diversa e pluricêntrica.

Resumen: Entre el protestantismo y el catolicismo romano el desafío ecuménico reside en diferentes concepciones de tradición y no en la relación de la Escritura versus tradición. La comprensión protestante de tradición se remonta a Ireneo de Lyon (siglo II), mientras que la versión romana encuentra su primera articulación en Basilio de Cesarea (siglo V). A éstas se une una tercera acepción de tradición que tiene su origen en Próspero de Aquitaine (siglo V) y que hoy se expresa en una vertiente de la Teología de la Liberación bien como en el movimiento pentecostal. Estas versiones son formalmente irreconciliables. El desafío ecuménico está en reconocer las diferencias y entender que la iglesia es diversa y pluricéntrica.

Abstract: Within Protestantism and Roman Catholicism, the ecumenical challenge lies in differing conceptions of tradition, and not in the relationship between Scripture and tradition. The Protestant understanding of tradition goes back to Irenaeus of Lyon (second century), while the Roman Catholic version finds its first expression in Basil of Caesarea (fifth century). Alongside these traditions, a third one, originating with Prosper of Aquitaine (fifth century), finds expression today in a current of liberation theology as well as in the pentecostal movement. These versions are formally irreconcilable. The ecumenical challenge lies in recognizing these differences and understanding that the church is diverse and pluricentric.

* Dr. Vítor Westhelle é professor de Teologia Sistemática na Lutheran School of Theology em Chicago, EUA.

Em sua famosa definição da distinção entre o protestantismo e o catolicismo, Schleiermacher diz que o protestantismo “faz a relação do indivíduo com a igreja dependente de sua relação com Cristo, enquanto que o [catolicismo], ao contrário, faz a relação do indivíduo com Cristo dependente de sua relação com a igreja”¹. Definições como esta tem ajudado a criar o lugar-comum de que a diferença entre o catolicismo e o protestantismo é que o primeiro possui duas fontes e normas, as Escrituras e a tradição da igreja, enquanto que o segundo manteria como única fonte e norma as Escrituras. Esta proposição sugere que no protestantismo a tradição não tem uma influência normativa. Isto tem trazido a tradição protestante a uma aporia: se a tradição não é normativa, como então explicar a formação do cânone bíblico que sucede dentro da tradição teológica e eclesial. Logicamente, a posição protestante só poderia acabar em uma teoria de inspiração verbal e literal das Escrituras ou em uma suspensão existencial de sua realidade histórica, cuja mais elaborada articulação encontramos em Kierkegaard ao postular ser o cristão um contemporâneo imediato de Jesus, o que faz de todos cristãos uma testemunha de primeira mão². Aparte destas alternativas, que recusam toda mediação, o protestantismo deveria reconhecer certa normatividade exercida pela tradição.

Cânone e sucessão episcopal

A igreja de Roma e outras têm se valido desta aparente inconsistência e sustentam a continuidade histórica da Igreja ao fundá-la na sucessão apostólica do episcopado histórico³. Há uma sucessão ininterrupta de bispos que sucederam os primeiros apóstolos, os quais asseguraram a legítima formação do cânone, entre outras coisas. Sobre estas “outras coisas” falaremos mais tarde. Por enquanto, tratemos da primeira tarefa, a de como se legítima a formação histórica do cânone.

O locus clássico para esta discussão é Santo Irineu (séc. II) em alguns textos freqüentemente citados pelos que argumentam em favor da manutenção do episcopado histórico como necessário para manter a unida-

1 SCHLEIERMACHER, F. *Der christliche Glaube*. Berlin: Walter de Gruyter, 1960. § 24.

2 KIERKEGAARD, S. *Philosophical Fragments*. Princeton: Princeton University Press, 1985. p. 104.

3 CONCÍLIO Vaticano II. *Lumen Gentium: Constituição dogmática sobre a Igreja*. 3. ed. São Paulo: Paulinas, n. 16, 1967. Veja como Dominus Iesus 16 (CONGREGAÇÃO para a Doutrina da Fé. Declaração “Dominus Iesus” sobre a unicidade e a universalidade salvífica de Jesus Cristo e da Igreja. SEDOC, n. 283, p. 247-270, 2000.) utiliza este argumento para definir um dos dois critérios para ser igreja.

de da igreja e até mesmo a legitimidade das Escrituras e sua correta interpretação. No entanto, embora ele advoque a sucessão apostólica, não o faz para que esta se torne em norma para a igreja – um argumento frequente e erroneamente deduzido dos textos do bispo de Lyon. Irineu apelou à tradição apostólica exatamente para esclarecer a autoridade e a integridade das Escrituras, precisamente contra aqueles que, de acordo com ele, dizem que as Escrituras “são ambíguas e que a verdade delas não pode ser extraída”⁴. É de decisiva importância entender que Irineu escrevia em um tempo em que as escrituras não tinham sido plenamente reconhecidas e recebidas pela igreja. Nosso autor se referia a alguns gnósticos, a quem combatia, que “mantinham que o Salvador ensinou privadamente estas coisas secretas não a todos, mas apenas a alguns de seus discípulos”⁵. Contra estes defensores de um ensino secreto, o bispo de Lyon afirma com clareza que “a totalidade das Escrituras, os profetas, e os evangelhos, podem ser claramente, sem ambigüidade, e harmonicamente entendidos por todos, ainda que nem todos creiam”⁶. Fica claro que o motivo para Irineu fazer a defesa de uma tradição apostólica esteja vinculado à necessidade de garantir às Escrituras o lugar de ser o fundamento único da fé. Por isso conclui: “Aprendemos de ninguém outro o plano de nossa salvação que daqueles através dos quais o Evangelho veio até nós, o qual há um certo tempo proclamaram em público e, mais tarde, pela vontade de Deus, nos legaram nas Escrituras para ser o fundamento e pilar da nossa fé”.⁷ Para Irineu a igreja não estabelece o cânone, ela o recebe em um ato de humildade⁸. Mas, uma vez recebido, é a igreja como um todo que o sustém, pois as Escrituras são claras para todos. Embora nem todos creiam e nem todos a interpretem da mesma maneira. Afinal temos traduções, que são sempre também traições (traduttore, tradittore), tanto depois da formação do cânone como também antes. Os que “traduziram”, quer dizer, proclamaram a mensagem do evangelho, sabiam que faziam também – o que expressaram com o mesmo verbo (paradidomi) – o que Judas fez ao “traduzir”, quer dizer, atrair Jesus. Portanto, temos aqui um conceito de tradição que se constitui pelo processo de tradução e de interpretação das Escrituras a partir do momento em que seu conteúdo apostólico foi aceito como canônico pela igreja⁹.

4 ORBE, A. Teologia de San Ireneo: Comentario al Libro V del “Adversus haereses” III.2.1. Madrid, 1985-1988.

5 ORBE, 1985-1988, III.2.1.

6 ORBE, 1985-1988, II.27.2.

7 ORBE, 1985-1988, III.1.1.

8 CULMANN, O. La tradition. Cahiers Théologiques (CTh), n. 33, p. 41-52, 1953.

9 Novamente para usar a nossa terminologia a “tradução” tem um caráter basicamente latitudinal, enquanto que a interpretação tem um caráter hegemonicamente longitudinal, embora estejam sempre imbricados.

A disputa das tradições

A ironia no uso de Irineu para justificar o episcopado histórico é o de tomar seu argumento em favor da tradição apostólica para garantir o testemunho bíblico e usá-lo para justificar uma sucessão episcopal mantida à parte das Escrituras. Mas por que se faria isto? É neste ponto que a divisão entre o catolicismo e o protestantismo histórico chega a dimensões mais radicais e está no cerne do desafio ecumênico. Por que manter-se-ia a necessidade de uma outra norma, visto que a sucessão dos apóstolos já garantiu a formação do cânone nos primeiros quatro séculos da igreja? As interpretações e traduções das Escrituras tornam possível reencontrar a mensagem bíblica de forma renovada em cada época, a não ser que ainda haja conteúdo revelatório particular fora do cânone (à parte da questão da revelação natural que é universal) que necessite ser preservado.

Este outro argumento em favor da tradição mantida como norma pela instituição eclesial à parte da Escritura surge em defesa de um conhecimento secreto que mantém a necessidade de práticas universais que não são bíblicamente corroboradas. A primeira tentativa de justificar esta segunda acepção do conceito de tradição nos vem de Basílio de Cesaréia em um texto (*De Spiritu Sancto*) de 374¹⁰ no qual tenta justificar a instituição de algumas práticas que ele considerava normativas, como, por exemplo, fazer o sinal da cruz ou voltar-se ao leste para rezar. “Que escrito nos ensinou a voltarmos-nos ao oriente em oração?” E ele imediatamente responde com uma outra pergunta retórica: “Não vem isto daqueles secretos ensinamentos inéditos que nossos pais guardaram em silêncio fora do alcance de curiosos intrometidos e investigações inquiridoras?” E continua: “Esta é a razão para a nossa tradição de preceitos e práticas não escritas, para que os conhecimentos de nossos dogmas não sejam negligenciados e desdenhados pela plebe devido à familiaridade”. Em outras palavras, as Escrituras não bastam, precisam ser suplementadas por esta secreta informação adicional e inédita.

E ele segue, então, acrescentando ainda outra razão para que esta tradição seja mantida, pois além de conter instruções extra-escriturísticas, também serve de chave hermenêutica para a correta leitura das próprias Escrituras. Por isso acrescenta que o silêncio ou o segredo não está aí apenas para justificar práticas universais extra-escriturísticas, mas “uma

10 BASÍLIO de Cesaréia. Tratado sobre o Espírito Santo, XXVII, 66. In: _____. Homília sobre Lucas 12; Homílias sobre a origem do homem; Tratado sobre o Espírito Santo. São Paulo; Paulus, 1999. p. 168-171.

forma deste silêncio é a obscuridade usada nas Escrituras, o que torna o sentido dos ‘dogmas’ difícil de ser entendido para própria vantagem do leitor”. Supõe-se que no obscuro labirinto do texto bíblico o simples crente estaria perdido, sem a guia de uma Ariadne a indicar-lhe a via de saída.

Esta passagem de Basílio será utilizada através da Idade Média e encontrará seu caminho para dentro da lei canônica, argumentando por uma fonte suplementar às escrituras que justifique práticas universais ao mesmo tempo em que reserva para alguns poucos o direito de controlar a interpretação das Escrituras¹¹. É neste contexto que algumas afirmações radicais da Reforma como a “claridade das Escrituras” (*claritas scripturae*), *sola scriptura* e a afirmação de que “as Escrituras são elas mesmas o intérprete” (*scriptura sui ipsius interpret*)¹² começam a fazer sentido. Por exemplo, é contra o entendimento de que tradições universais que não são sancionadas pelas Escrituras que Melanchthon escreve na Apologia aos artigos VII & VIII da Confissão de Ausburgo: “Nossos oponentes dizem que tradições universais devem ser observadas porque supostamente foram transmitidas pelos apóstolos. Como são devotos! [...] Para determinar a intenção e o desejo dos apóstolos [...] nós precisamos consultar seus escritos”. Isto foi para Melanchthon e os reformadores o ponto crucial da eclesiologia protestante.

Assim também são eles contra a idéia de que as escrituras não são claras e necessitam de um saber especial para que possam ser discernidas. Assim lemos em Lutero: “É verdade que para muita gente há muito que permanece velado; mas isto não se deve à obscuridade das Escrituras, mas à cegueira ou indolência daqueles que não se dão o trabalho de mirar a mais clara verdade”. Portanto, segue Lutero, “eu ataquei o papa, em cujo reino nada é mais comum ou mais vastamente aceito que a idéia de que as Escrituras são obscuras e ambíguas, assim que o espírito para interpretá-las precisa ser buscado na Sé Apostólica de Roma”¹³. Para Lutero, o sentido das Escrituras não é óbvio. Sua clareza refere-se ao fato de que esta é a revelação que está posta às claras, está aí para exame público. É neste sentido

11 Até mesmo especulações sobre a origem destas tradições foram sugeridas, como inferir que estas instruções foram dadas aos apóstolos durante os 40 dias em que o Ressurreto estava no mundo antes da Ascensão, um período em que não há muitos registros bíblicos. Cf. OBERMAN, H. *Forerunners of the Reformation: The Shape of Late Medieval Thought*. Philadelphia: Fortress, 1966. p. 54-55.

12 LUTHER, M. D. *Martin Luthers Werke – Kritische Gesamtausgabe* (Weimarer Ausgabe). Weimar: Böhlau, 1883-. / Photomechanischer Nachdruck der Akademischen Druck- u. Verlagsanstalt – Graz, 1964- [WA]. 7, 97, 20-23.

13 LEHMANN, H. T. (Ed.). *Luther's Works*. Philadelphia: Fortress Press, 1984. v. 33, p. 90.

que se fala de claridade, não que as Escrituras sejam auto-evidentes, como sói suceder nas interpretações fundamentalistas. A doutrina da claridade das Escrituras é o que mais radicalmente se oporia ao fundamentalismo moderno.

O que aqui então encontramos não é a oposição entre a Escritura somente de um lado e Escritura+Tradição de outro. O que aqui temos são duas concepções do que constitui a tradição. Oberman chamou-as de Tradição I e Tradição II¹⁴. Tentei descrever a origem destas duas concepções de tradição, mas é apenas na alta Idade Média que estas duas tradições começam a entrar em curso de colisão. Durante o primeiro milênio era o ministério pastoral/episcopal que praticamente detinha também o ministério teológico/escolástico. Embora houvesse leigos e monges que eram teólogos, eram os bispos que tanto eram responsáveis pelo ministério eclesial como também eram os teólogos profissionais. Com o surgimento das primeiras universidades europeias e com o processo de corrosão da hierarquia eclesial e a simonia na aquisição de sedes episcopais, nobres parcamente treinados intelectual e teologicamente criaram na igreja uma contradição: a crescente divisão entre o *magisterium episcoporum* e o *magisterium theologorum*¹⁵. Quando chegamos ao tempo da Reforma, a situação estava madura para que se propusesse uma opção: quem é o legítimo representante do *officium magisterii*, os bispos ou os teólogos? Os Reformadores fizeram uma clara opção: eram os teólogos, como e enquanto intérpretes da Escritura que compunham o magistério e não os bispos. A reforma foi a restauração da Tradição I que então agora existe à parte da Tradição II¹⁶.

Mas há uma terceira maneira de entender a tradição que vem de longa data, mas foi recentemente revigorada em setores da pastoral popular, mormente na América Latina com o surgimento das CEBs. Sua articulação teológica tem recebido fortes impulsos de teólogos como Leonardo Boff que fala de uma *eclesiogênese*, de uma igreja que nasce do povo e, particularmente, dos pobres. Nesta versão a igreja encontra sua fonte e norma na experiência religiosa do povo que mais do que o magistério episcopal, ou mesmo a Escritura, lhe serve de baliza. *Vox populi, vox Dei*,

14 OBERMAN, H. *Quo Vadis? Tradition from Irinaeus to Human Generis*. *Scottish Journal of Theology (SJTh)*, n. 16, p. 225-255, 1963.

15 SCHILLEBEECKX, E. *Church: The Human Story of God*. New York: Crossroad, 1994. p. 225.

16 O Papa Bento XVI que, enquanto Cardeal Ratzinger, Prefeito da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, formulou com precisão esta diferença entre a igreja de Roma e o protestantismo como não sendo de Escritura versus tradição, mas de Escritura versus ofício [Amt]. Cf. PAULSON, S. D. *Lutheran Assertions Regarding Scripture*. *Lutheran Quarterly (LuthQ)*. XVII/4, p. 381, inverno de 2003.

formulava Pedro de Blois no século XII, dando sua versão do que Sêneca nos promórdios de nossa era pregava: *crede mihi, sacra populi lingua est* (creiam-me, a língua do povo é sagrada.). Esta forma de buscar nas bases populares, no mundo cotidiano a regra para expressar a doutrina cristã tem a sua versão num antigo princípio que data do início do quinto século. Este é conhecido em sua formulação latina como *lex orandi, lex credendi* (a prática da piedade regula a doutrina). A fórmula é atribuída a Próspero de Aquitaine (séc. V), que de fato nunca usou exatamente esta formulação. Mas usou uma similar que diz: *ut legem credenti lex statuat supplicandi* – “para que a regra da súplica estabeleça a regra da fé”. Inicialmente a máxima foi utilizada para defender o batismo de infantes contra o neo-pelagianismo (com o argumento de que, se prática da fé é que toda criatura carece da graça divina e assim crianças também são batizadas, isto deve ser dogmaticamente também correto). Mas logo sua reformulação levou a uma interpretação puramente litúrgica e o uso de “oração” serviu como sinédoque para a ordem do culto. Mas a formulação original fala da súplica da criatura oprimida pelo pecado, quebrantada pelo peso da condenação. E é esta súplica por graça e misericórdia que deve reger a tarefa teológica ou doutrinal¹⁷. Embora Próspero provavelmente pensasse em uma opressão espiritual, a súplica, o estar prostrado, dobrado, encurvado, é uma imagem que vem da própria experiência de pessoas quebrantadas também no sentido físico, social e econômico. Daí a importância desta regra para a Teologia da Libertação. A fonte e norma para a ordem da fé e da igreja são a agenda implícita no clamor do povo suplicante.

Mas também aqui encontramos alguns embaraços. O princípio tem sido usado frequentemente na história da igreja e muitas vezes a serviço da hierarquia eclesial. A devoção mariana serviu explicitamente de justificação, em meados do século passado, à promulgação do dogma de sua imaculada concepção¹⁸.

Do lado da Teologia da Libertação o problema se repete. Leonardo Boff escreveu um texto sobre sua experiência no estado do Acre na região amazônica¹⁹. Este é um exemplo deste princípio no contexto da Teologia da Libertação. Boff apresenta o texto, dizendo que foi ao Acre aprender a fé do povo para fazer teologia. Ao final do artigo em que ele reporta o que o

17 Cf. a excelente interpretação de CHURCH, M. G. L. *The Law of Begging: Prosper at the End of the Day*. *Worship*. 73/5, p. 442-453, set. 1999.

18 WAINWRIGHT, G. *Doxology: The Praise of God in Worship, Doctrine and Life*. New York: Oxford University Press, 1980. p. 224-225.

19 BOFF, L. *Teologia à Escuta do Povo*. *Revista Eclesiástica Brasileira (REB)*. n. 41, mar. 1981.

povo pensa sobre a cruz, chega à conclusão de que não havia aspecto libertador na imagem popular da paixão de Cristo, apenas dolorismo e fatalismo. Então Boff conclui, dizendo que é necessário relocalizar a cruz na cabeça do povo²⁰. Boff é o teólogo que sai da Tradição II para adotar a Tradição I. Daí busca ir à Tradição III, mas como o final do seu texto implicitamente reconhece, a igreja, tanto seus bispos quanto seus teólogos, não pode se esquivar de ser *ecclesia docens* o mais que deva ser *ecclesia discens*.

Sumário

Estas três maneiras de entender a tradição correspondem a três concepções básicas de ministério: a bíblico-funcionalista, a sacramental-essencialista e a carismática-popular. Cada uma apresenta desafios formais até o momento insuperáveis nas relações ecumênicas.

A Tradição I entende o ministério como a função do Verbo e este enquanto publicamente acessível nas Escrituras, externo e não domesticado pela experiência pessoal ou cultural. O ministério está aí enquanto a palavra exige meios para ser proclamada. A ênfase na Tradição I encontra-se no protesto, na outra voz que a nós se dirige. Seu magistério é o ofício teológico.

A Tradição II entende o ministério como expressão da presença encarnada de Deus na história do mundo da tal forma em que neste, no ministério, a essência do ser divino subsiste, tanto na forma de um sacramento como em uma unio mystica. A ênfase na Tradição II encontra-se na sua capacidade de reconhecer no transitório a presença do eterno. Seu magistério é o ofício episcopal.

A Tradição III entende o ministério como uma multiplicação espontânea de carismas não regulados nem pelo cânone, nem pela instituição, ainda que por estes inspirados. A ênfase na Tradição III encontra-se na sua capacidade de mobilização da estrutura pelo carisma, desdenhando ambos, a ordem eclesiástica estrita da Tradição II, bem como a ênfase na interpretação da Escritura da Tradição I. Seu magistério é manifestação espontânea dos carismas.

Minha intenção aqui é que saibamos reconhecer o outro e a validade de sua posição sem renunciar à crítica e à autocrítica. Assim poderemos contemplar o seu princípio material e ecumênico que é sua unidade e catolicidade, enquanto que sua forma permanece diversa e pluricêntrica, que

20 Juan Luis Segundo, astuto crítico desta postura, chamou-me atenção esta contradição no texto de Boff. Cf. SEGUNDO, J. L. *Signs of Times: Theological Reflections*. Maryknoll, NY: Orbis, 1993. p. 67-80.

decorre das diferentes e irreconciliáveis concepções de tradição, ministério e magistério.

Referências

- BASÍLIO de Cesaréia. Tratado sobre o Espírito Santo, XXVII, 66. In: _____. Homilia sobre Lucas 12; Homilias sobre a origem do homem; Tratado sobre o Espírito Santo. São Paulo; Paulus, 1999. p. 168-171.
- BOFF, L. Teologia à Escuta do Povo. Revista Eclesiástica Brasileira (REB). n. 41, mar. 1981.
- CHURCH, M. G. L. The Law of Begging: Prosper at the End of the Day. *Worship*. 73/5, p. 442-453, set. 1999.
- CONCÍLIO Vaticano II. Lumen Gentium: Constituição dogmática sobre a Igreja. 3. ed. São Paulo: Paulinas, n. 16, 1967.
- CONGREGAÇÃO para a Doutrina da Fé. Declaração “Dominus Iesus” sobre a unicidade e a universalidade salvífica de Jesus Cristo e da Igreja. SEDOC, n. 283, p. 247-270, 2000.
- CULMANN, O. La tradition. *Cahiers Théologiques (CTh)*, n. 33, p. 41-52, 1953.
- KIERKEGAARD, S. *Philosophical Fragments*. Princeton: Princeton University Press, 1985.
- LEHMANN, H. T. (Ed.). *Luther’s Works*. Philadelphia: Fortress Press, v. 33, p. 90, 1984.
- LUTHER, M. D. *Martin Luthers Werke – Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe)*. Weimar: Böhlau, 1883-. / Photomechanischer Nachdruck der Akademischen Druck- u. Verlagsanstalt – Graz, 1964- [WA]. 7, 97, 20-23.
- OBERMAN, H. *Forerunners of the Reformation: The Shape of Late Medieval Thought*. Philadelphia: Fortress, 1966.
- OBERMAN, H. Quo Vadis? Tradition from Irinaeus to Human Genes. *Scottish Journal of Theology (SJTh)*, n. 16, p. 225-255, 1963.
- ORBE, A. Teologia de San Ireneo: Comentario al Libro V del “Adversus haereses” III.2.1. Madrid, 1985-1988.
- PAULSON, S. D. Lutheran Assertions Regarding Scripture. *Lutheran Quarterly (LuthQ)*. XVII/4, p. 381, inverno de 2003.
- SCHILLEBEECKX, E. *Church: The Human Story of God*. New York: Crossroad, 1994.
- SCHLEIERMACHER, F. *Der christliche Glaube*. Berlin: Walter de Gruyter, 1960, § 24.
- WAINWRIGHT, G. *Doxology: The Praise of God in Worship, Doctrine and Life*. New York: Oxford University Press, 1980.
- SEGUNDO, J. L. *Signs of Times: Theological Reflections*. Maryknoll, NY: Orbis, 1993.