

Evangelho e escritos confessionais

A hermenêutica das confissões do luteranismo

Gunther Wenz

Resumo: Inicialmente o autor examina a centralidade do evangelho da justificação do pecador para o nexo do conjunto da teologia reformatória. Em seguida, esboça o sentido da confissão como ato e como instituição, bem como a mudança de aceção que estes termos sofreram no transcurso do século 16 e depois. Analisa então o significado dos escritos confessionais que surgiram no seio do movimento reformatório de Wittenberg e culminaram no Livro de Concórdia. Expõe, por fim, a relação entre a confissão e o consenso, mostrando que “a vinculação do consenso à palavra de Deus não rompe, em princípio, o marco de uma teoria e prática da comunicação orientada pelo entendimento”.

Resumen: Inicialmente el autor examina la centralidad del evangelio de la justificación del pecador para el nexo de conjunto de la teología reformatoria. Enseguida, esboza el sentido de la confesión como acto y como institución, bien como el cambio de acepción que estos términos sufrieron en el transcurso del siglo 16 y después. Analiza, entonces, el significado de los escritos confesionales que surgieron en el seno del movimiento reformatorio de Wittenberg y culminaron en el Libro de Concordia. Expone, por fin, la relación entre la confesión y el consenso, mostrando que “la vinculación del consenso a la palabra de Dios no rompe, en principio, el marco de una teoría y práctica de la comunicación orientada por el entendimiento”.

Abstract: Initially the author examines the centrality of the Gospel of the justification of the sinner as the nexus of the whole of the reformation theology. Following that, he outlines the meaning of confession as an act and as an institution, as well as the change in the acceptance of these terms that took place during the 16th century and after. He then analyzes the meaning of the confessional writings that arose from within the reformation movement in Wittenberg and culminated in the Book of Concord. At the end he presents the relation between confession and consensus, showing that “linking consensus to the word of God does not break, in principle, the mark of a theory and practice of communication oriented by understanding.”

1 - O evangelho da justificação do pecador

O evangelho da justificação do pecador por graça, por causa de Cristo, mediante a fé determina não só a percepção original da Reforma, mas também o nexos do conjunto de sua teologia. Correspondentemente, a doutrina da justificação é tida pela confissão reformatória como “o supremo [...] mais importante [...] artigo de toda a doutrina cristã” (*Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* = BSLK 159, 4s.), como o formula a Apologia de Melanchthon (Apologia 4, 2: *praecipuus locus doctrinae christianae* [tópico principal da doutrina cristã]). Também Lutero inculcou repetidamente a posição central da doutrina da justificação, reguladora de toda a pregação da igreja, p. ex. nos Artigos de Esmalcalde, onde declara a doutrina da justiça da fé somente em Cristo o artigo primeiro e principal, do qual “a gente não se deve afastar ou fazer alguma concessão, ainda que desmorerem céu e terra” (Artigos de Esmalcalde 2, 1). É verdade que nem Lutero nem Melanchthon falaram explicitamente do *articulus stantis et cadentis ecclesiae* [artigo com o qual a igreja se mantém de pé e cai]; essa fórmula só aparece mais tarde, ainda que não só com Valentin Ernst Löscher, como se pensou durante muito tempo. Em termos de conteúdo, entretanto, o artigo da justificação é, segundo o juízo dos pais reformatórios, inequivocamente o artigo com o qual a igreja se mantém de pé e cai.

Nesse sentido se pressupõe sempre que a doutrina da justificação e uma cristologia fundamentada trinitariamente formem uma unidade inseparável; pois o que o evangelho da justificação adjudica ao pecador com vistas à fé não está fundamentado nem revelado em nenhum outro lugar senão na história e pessoa de Jesus Cristo, no qual se tem acesso à verdade sobre o ser humano perante Deus. Portanto, a cristologia deve ser considerada critério e padrão de uma antropologia direcionada para a fé na justificação, e essa antropologia, por sua vez, tem por tema a realização da cristologia que se efetiva no poder do Espírito Santo. A antropologia e a cristologia fazem parte de um nexos de entendimento. Mas porque em Jesus Cristo, o Crucificado ressurreto, se manifesta a verdade do próprio Deus triúno, a antropologia reformatória da justificação se encontra numa relação de complementaridade não só com a cristologia, mas também com doutrina de Deus e da trindade. O conhecimento de Deus e o autoconhecimento devem ser distinguidos, mas não separados. Em termos formais, a própria seqüência e a concatenação teantropológica dos primeiros artigos da Confissão de Augsburgo (CA) apontam para isso. Sua peculiar combinação não só mostra que o acontecimento da justificação descrito em CA 2, 4 etc. ficaria sem fundamento e alvo sem CA 1 e 3 juntamente com 17, mas também deixa claro

que o fundamento colocado pelo estar de Deus em Cristo não repousa em si mesmo, mas inaugura um processo pneumatológico-soteriológico da história da salvação, em cujo transcurso a humanidade e o mundo devem ser redimidos do encantamento e da perversão do pecado e do mal e ser convertidos. Em sentido antropológico, esse processo do transcurso da história da salvação está determinado particularmente por dois dados de referência: pelo ser-pecador do ser humano, que perverteu radicalmente sua destinação criatural originária para o bem, e pela novidade da criatura humana em Cristo, novidade essa dada na fé na justificação, para ser vivida em dócil obediência no mundo.

Em tudo isso, a doutrina da justificação mostra ser o centro e o limite da teologia evangélica. “*Centro* – isto significa que tudo na teologia reformatória está relacionado com ela; afinal, nela se apreende de maneira central o *subiectum theologiae*. *Limite* – isto significa que tudo o que se encontra fora daquilo que é definido e concentrado por esse centro é ‘*error et venenum*’ in *theologia* [erro e veneno na teologia].” (Wolf, p. 14). Por conseguinte, a doutrina reformatória da justificação estaria entendida equivocadamente se se quisesse meramente declará-la um tópico doutrinário ao lado de outros, mesmo que seja o tópico central; pois deve vigorar aquilo que não só Eduard Schlink destaca incisivamente em sua obra *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*: “cada tópico doutrinário avulso [...] só deve ser entendido a partir do centro dos escritos confessionais, a saber, a partir do artigo acerca da justificação” (Schlink, p. 14).

Nesse sentido, a doutrina reformatória da justificação não pode significar, ou não pode só significar, “um *locus* teológico avulso ao lado de outros *loci*, e o ‘artigo’ da justificação também não é um artigo de fé só para si” (Wolf, p. 13). Entretanto, o artigo sobre a justificação também não pode ser compreendido como um princípio axiomático a partir do qual toda a verdade da fé devesse ser desenvolvida dedutivamente. Ele está, antes, sempre direcionado para a efetivação concreta da promessa do evangelho da reconciliação de Jesus Cristo na palavra e no sacramento. Garantir a pregação pura e a administração correta dos sacramentos (cf. CA 7) fazendo com que ambos sejam definidos como meios da graça sem reservas de Deus revelada em Jesus Cristo – esta é a função genuína do artigo acerca da justificação, na qual ele corresponde a seu teor teológico e é aquilo que deve ser: “centro sustentador e limite assegurador da pregação ao mundo da palavra eficaz de Deus no mundo, resumo, em estilo de fórmula, da pregação de Cristo consoante com o evangelho” (Wolf, p. 15). Por isso, o que está dito na doutrina da justificação pode, antes de mais nada, ser comparado com uma idéia regulativa, que está estatuída de modo determinante em

todos os momentos da verdade da fé. Em termos hermenêuticos, isso acarreta as seguintes conseqüências, entre outras: se se quiser perceber a unidade interior da teologia das confissões luteranas, será preciso descobrir nela aquele nexos organizacional criador de unidade a partir do qual suas definições materiais tornam-se, ao mesmo tempo, transparentes para seu significado funcional. Nesse sentido, deve-se partir da percepção de que o teor material de sentido da doutrina da justificação não depende diretamente da força persuasória das noções em cujo contexto ela foi, antigamente, expressa de maneira condizente com a época, noções que estão estreitamente ligadas com a teoria medieval da penitência.

2 - Confissão como ato e como instituição

O confessar é, depois da oração (cf., p. ex., Apologia 4, 332), em cujo contexto se enquadra, a obra primeira e mais originária da fé. Aquilo de que a fé se tornou consciente e de que se certifica continuamente na oração – isso é expresso na confissão para dar testemunho perceptível do fundamento salutar no qual a fé confia: a saber, testemunho do Deus que se revela em Jesus Cristo no poder do Espírito, para comunicar salvamento e vida eterna ao ser humano juntamente com o mundo criatural que ameaça perecer no pecado e na maldade. Ao confessar dessa forma o Deus triúno como o fundamento da salvação revelado no Crucificado ressurreto, a fé corresponde ao evangelho pelo qual foi produzida e do qual é resposta. Ora, assim como o evangelho abarca a diferença entre lei e evangelho, da mesma maneira a confissão contém em si o elemento da confissão dos pecados ou *abnegatio sui* [autonegação], para consumir-se na confissão do louvor e do agradecimento pela justificação divina do pecador. Neste sentido, a individualidade e a socialidade do confessar constituem uma unidade igualmente originária e inseparável, na medida em que a confissão cristã de fé, não obstante sua individualidade de princípio, articula, consoante sua essência, não meramente a convicção privada de um indivíduo, e sim um sentido comunitário de caráter eclesial que resulta do ouvir conjunto do evangelho e tem como conseqüência necessária a responsabilidade obediente para com o evangelho.

Com isso está esboçado, em seus traços básicos, o sentido teológico da confissão que era determinante para Lutero e os pais da Reforma, mas é preciso registrar, ao mesmo tempo, que os termos confissão como ato [*Bekennntnis*] e confissão como instituição [*Konfession*] passaram por uma considerável mudança de acepção no transcurso da história do século da Reforma e depois dele. Embora os dois termos [em alemão] possam desig-

nar, até hoje, um ato pessoal de expressão da fé bem como a documentação de seu conteúdo, na esteira da história mais recente dessas palavras o emprego dos termos como designação de grupos eclesiais tornou-se dominante. Confissão como instituição [*Konfession*] significa, então, o mesmo que denominação, a saber, uma determinada comunidade de fé cristã. Uma conotação primordial análoga também se associou, nesse meio tempo, ao conceito de confissão como ato [*Bekennntnis*]. Mas a acepção de confissão como instituição [*Konfession*] para designar uma organização particular só pode ser documentada na época em torno da virada do século 18 para o 19, o que poderá ser avaliado como comprovante de que a recordação viva do conteúdo da acepção genuína do termo “confissão” impediu, por largo período de tempo, fixações unilaterais em grupos específicos nos moldes de um emprego denominacional desse termo. Não obstante, entidades eclesiais denominacionais existiam muito antes disso. Por isso, a fixação do conceito de confissão a grupos específicos que se pode documentar nos séculos 19 e 20 não é uma inovação genuína, mas só tira a consequência de um desenvolvimento que caracterizou a era da Reforma e cujo resultado terminológico estava de certo modo predeterminado por expressões como “adeptos da Confissão de Augsburgo”. Portanto, a mudança de acepção do conceito de confissão como instituição [*Konfession*] é paradigmática para o que usualmente, e não por acaso, é descrito como processo de confessionalização.

O processo de confessionalização, que reflete a história terminológica do conceito de confissão como ato e como instituição *in nuce* [em seu cerne], ainda que com peculiar atraso, espelha-se de maneira análoga e exemplar na mudança de função sofrida pela Confissão de Augsburgo (CA) no decorrer do século 16. O que ocorreu não foi só que a CA transformouse, em poucas décadas, de um “documento da vontade de unidade ao menos com a igreja antiga” num “documento de uma outra unidade”, a saber, “da unidade de um grupo separado” (Reinhard, p. 168); no contexto desse desenvolvimento chegou a ocorrer também que a necessidade teológica passou para segundo plano em comparação com a “necessidade política de regular a doutrina e a vida” (ibid., p. 166), o que, sem dúvida, estava em contradição com as intenções genuínas da Reforma de Wittenberg, direcionadas para a rejeição de uma funcionalização política e político-eclesial do evangelho e da teologia. Mencione-se a título de exemplo o nexos intrareformatório entre aliança e confissão, que já teve certo papel na pré-história da CA e depois haveria de tornar-se mais uma vez virulento em relação à Liga de Esmalcalde, a qual, mesmo não tendo sido fundamentada como uma liga definida pela confissão em sentido estrito, mas na qual, a partir de 1535, não se deveria aceitar mais ninguém que não assumisse a CA. No

tocante ao direito imperial pode-se remeter, além disso, à importância política que coube à CA já nas objeções de 1533 e 1539 e depois no Tratado de Passau de 1552, bem como, por fim, na Paz Religiosa de Augsburg de 1555, a qual, como se sabe, compreendia, além dos chamados adeptos da crença antiga, tão-somente os adeptos da CA. Que, por conseqüência, o fato da existência de diversas versões da CA tivesse necessariamente de tornar-se um problema não meramente teológico, mas também – e até primordialmente – político-jurídico pode ser historicamente concluído com a mesma facilidade como a relevância política e jurídica de possíveis divergências da CA que se efetivaram nas disputas doutrinárias pós-luteranas no interior da Reforma de Wittenberg. A luta entre o luteranismo e o calvinismo nos anos posteriores a 1555 e o movimento concordista dentro do luteranismo não podem – é desnecessário acentuar isso – ser historicamente avaliados de modo adequado sem perceber esses aspectos. Isso vale mais ainda na medida em que a CA permaneceu vinculativa, nos termos do direito imperial, ainda na Paz da Westfália de 1648 e, de maneira mais ou menos formal, até bem mais tarde, a saber, até o fim do Antigo Império, e permaneceu vinculativa no sentido de que constituía critério para a pertença aos estamentos luteranos do império.

É claro que hoje em dia não se pode falar mais de uma vinculatividade jurídica igual ou semelhante da CA. Não obstante, para uma interpretação que busca uma apropriação atual continua sendo relevante conscientizar-se historicamente do significado jurídico-territorial ou jurídico-imperial da confissão. É que essa consciência constitui o pressuposto indispensável não só da percepção das razões históricas do desvanecimento de um aspecto outrora importante do significado da confissão; constitui também uma condição para que se avalie esse desvanecimento de modo diferenciado e, por conseguinte, de tal maneira que ele não atinja, juntamente com um determinado significado jurídico, ao mesmo tempo também o significado teológico da confissão de forma geral. O significado teológico da confissão, por sua vez, só pode ser expresso de modo adequado quando se faz dele essencialmente um uso evangélico, ou seja, que sirva à pregação concreta do evangelho, e não um uso legalista-doutrinário. A configuração histórica originária da confissão luterana, da maneira como está documentada na CA, dá as orientações necessárias para isso. Na medida em que ela torna a espécie e a extensão de sua validade dependentes do critério da consonância escriturística nos moldes da concordância com o evangelho da justificação, é introduzida ou mantida aberta uma diferença que impede de saída um auto-encerramento legalista-doutrinário da confissão e, em vez disso, inaugura um processo de exame aberto para a história por parte do público

eclesiástico, e esse processo é tanto fundamentado quanto limitado pela referência geral à Escritura.

3 - Os escritos confessionais da Reforma de Wittenberg

Confessar é uma atividade fundamental da igreja de todos os tempos; redigir e coletar escritos confessionais é um fenômeno específico da época reformatória e pós-reformatória. Se se entende sob “escritos confessionais” o “*corpus* documental de enunciados doutrinários cristãos oficialmente reconhecido” numa igreja, “pelo qual a respectiva comunidade eclesiástica expressa sua percepção especial da salvação, procurando, ao mesmo tempo, distanciar-se de doutrinas de espécie diferente e, assim, normatizar a própria pregação” (Wirsching, p. 488), então textos desse gênero só foram produzidos, em termos de conceito e de conteúdo, pela fé reformatória. Isso não significa, contudo, que os escritos confessionais reformatórios, a partir de seu conteúdo, reivindiquem validade meramente enquanto documentos de determinadas igrejas da Reforma. Conforme sua intenção original e sua forma inicial, eles estão, antes, concebidos como testemunhos da igreja toda, que se dirige à *una, sancta, catholica et apostolica ecclesia*, da qual provêm e em cujo contexto estão cientes de estar inalienavelmente colocados em termos de espaço e tempo. Isso só muda no decorrer do processo de progressiva confessionalização, em cujo final se encontram igrejas confessionais constituídas, na acepção corrente do termo. Agora, os escritos confessionais aparecem como normas doutrinárias de uma entidade eclesiástica separada a cuja fundamentação e delimitação doutrinária servem, sendo que, nesse caso, interesses teológicos e jurídicos não raro se associam de modo extremamente estreito. Mas, mesmo sob essas condições que se tornaram fáticas na era confessionalista e se fazem sentir até hoje de forma modificada, o enfoque genuíno da confissão reformatória, no sentido de servir à fé cristã da igreja toda mediante o testemunho evangélico, não se volatilizou simplesmente. Ele fica, pelo contrário, mantido como reivindicação crítico-constitutiva que visa ser efetivada, pois de tal efetivação depende nada menos do que a ecumenicidade da entidade eclesiástica confessional.

Deve-se acrescentar que a ecumenicidade, conforme o testemunho bíblico acerca da essência da igreja, não representa um acessório eclesiológico, mas faz parte constitutiva do ser-igreja da igreja. Todo auto-entendimento eclesiástico-confessional haverá de levar essa percepção em conta, se quiser estar em conformidade com a Escritura. Por isso, uma teologia dos escritos confessionais da igreja evangélica luterana não poderá deixar de demonstrar que uma igreja que pretende ser tida como evangélica luterana-

na tem, segundo a definição de sua essência, um direcionamento ecumênico. O êxito dessa demonstração decide sobre nada menos do que a validade eclesiológica da reivindicação eclesiástica da confissão evangélica luterana. A demonstração pode ser considerada exitosa quando se puder evidenciar que o direcionamento ecumênico da igreja evangélica luterana é exigido pela própria confessionalidade com base em seus escritos confessionais.

No que diz respeito ao Livro de Concórdia de 1580, ele é, conforme sua autocompreensão, “a coletânea vinculativa de escritos doutrinários da Reforma de Wittenberg na forma de uma nova compilação de textos já publicados e com o acréscimo de uma explicação e decisão de questões controversas que haviam irrompido entre os estamentos imperiais comprometidos com a Confissão de Augsburg após a morte de Martinho Lutero. Essa explicação, a Fórmula de Concórdia de 1577, é, junto com um apêndice que compila citações dos pais da igreja sobre a doutrina da pessoa de Cristo, o único texto novo criado para a publicação do Livro de Concórdia.” (Koch, p. 472). A fase final da história da Fórmula de Concórdia está diretamente associada à pré-história do Livro de Concórdia até sua publicação, o que é documentado pelo fato de que, “mesmo após o término da impressão do Livro de Concórdia [...] as designações ‘Fórmula de Concórdia’ e ‘Livro de Concórdia’ são utilizadas alternativamente na terminologia da época.” (ibid., p. 473). Ainda assim, não é correta a suposição de que só se tenha partido para a concepção do Livro de Concórdia após a conclusão da FC. A pré-história da obra de concórdia remonta, antes, à década de 30 do século 16. Por meio da inserção de disposições doutrinárias na constituição da igreja de um território se colocou, na época, o fundamento inicial para o surgimento de *corpora doctrinae* [corpos de doutrina]. Deve-se mencionar, ainda, a possível influência exercida sobre essa marcha dos acontecimentos pelo juramento prestado por ocasião do doutoramento em Wittenberg, que comprometia, em termos doutrinários, os estudantes que lá concluíam seu doutorado com os símbolos da igreja antiga e com a CA. É da Confissão de Augsburg que, caracteristicamente, partem todas as concepções iniciais de um resumo autoritativo da posição evangélica nos moldes de um *corpus doctrinae*. “Ela [sc. a CA] é, a rigor, o *corpus*, sendo, quando muito, complementada por interpretações autênticas.” (Hauschild, p. 238).

Uma cesura nesse desenvolvimento é representada, depois, pelos anos em torno de meados do século, em conexão com as confrontações a respeito do ínterim. Eles trouxeram “um endurecimento doutrinário em relação ao catolicismo, sendo que só as disputas doutrinárias intraprotestantes subsequentes afetaram incisivamente a estrutura das normas doutrinárias” (Hauschild, p. 238). Foi sobretudo Melanchthon que, na década de 50, se empenhou para coletar

escritos autoritativos, como demonstra particularmente o *Corpus Doctrinae Philippicum* de 1560. Dois anos antes, no Acordo de Frankfurt, a idéia do *corpus doctrinae* fora propagada oficialmente pela primeira vez, para resolver as diferenças e discórdias teológicas entre as diversas igrejas territoriais evangélicas que afloraram por ocasião do diálogo religioso de Worms. Só agora “o conceito de *corpus doctrinae* tornou-se um termo técnico que fora objeto de recepção geral e adquiriu importância político-eclesiástica” (ibid., p. 240). Além disso, associou-se a ele um sentido legalista-doutrinário que não correspondia à intenção original de Melanchthon. Pretendia-se que o *corpus doctrinae*, segundo seu propósito, fixasse normativamente a posição doutrinal evangélica e assegurasse a uniformidade doutrinária geral. Isso dizia respeito, antes de mais nada, aos territórios; entretanto, também houve tentativas ocasionais de chegar a um entendimento em relação a uma coletânea de escritos confessionais luteranos que abrangesse diversas igrejas territoriais. Isso aconteceu a partir dos anos 60. Inicialmente, contudo, não ocorreu um sucesso retumbante porque os partidos teológicos provenientes da Reforma de Wittenberg estavam de acordo no tocante à idéia tradicionalista do *corpus doctrinae*, mas davam a este uma forma diversificada mediante uma configuração gnesioluterana ou filipista, além de acrescentar escritos que complementavam a CA e, em parte, abordavam as controvérsias atuais.

Uma mudança só aconteceu nos primeiros anos da década de 70, depois de Iacobus Andreae ter resolvido orientar sua obra de concórdia pela concepção de Martin Chemnitz, da Alemanha setentrional. O objetivo declarado é, agora, buscar, ao invés de uma concórdia pan-evangélica baseada numa nova confissão, um acordo luterano com base num *corpus doctrinae* antifilipista e mediante a inclusão de uma fórmula doutrinal complementar que deveria tratar de questões controversas atuais. O resultado desse processo são a Fórmula de Concórdia e o Livro de Concórdia. Se seguirmos a W.-D. Hauschild, que pesquisou com extrema precisão o surgimento e o conceito dos *corpora doctrinae* (CD) levando especialmente em conta fontes da Alemanha setentrional, então a obra de concórdia promovida e concluída por Andreae, Chemnitz e outros correspondia,

num novo patamar, ao ponto de partida que a idéia do CD havia tomado nos anos 30. Inicialmente, o CD era idêntico à CA; num segundo estágio (a partir de 1560), foram acrescentadas várias complementações mediante escritos referentes às controvérsias atuais – ora de matiz melanchthoniano, ora gnesioluterano –, os quais dificultavam um entendimento; num terceiro estágio, então, a partir de 1573, um CD tradicionalista como interpretação da CA, ampliado por uma Fórmula de Concórdia atualizada que o interpretava. “Cor-

pus doctrinae” significava agora, bem nos termos originalmente pretendidos por Melanchthon, mas com conteúdo inequivocamente luterano: resumo da doutrina evangélica como verdadeira interpretação da Escritura em continuidade com a doutrina da igreja antiga. A norma da doutrina é a Escritura, mas a ela se acrescenta, como norma derivada da Escritura, a confissão da igreja em duas partes, como confissão da igreja antiga e como confissão evangélica contemporânea. (Hauschild, p. 249s.).

Hauschild avalia essa concepção – na qual ele encontra fixada a concepção especificamente luterana de doutrina como meio termo equilibrador entre biblicismo e dogmatismo – como igualmente dinâmica e determinada por interesses de continuidade, chegando à seguinte conclusão: “Uma fixação arquivística no conteúdo e na forma lingüística do Livro de Concórdia de 1580 não corresponderia às intenções de seus pais.” (Ibid., p. 250).

Essa avaliação encontra-se em certa tensão com o juízo de Reinhard Schwarz, que encontra confirmada na obra de concórdia a propensão, já observável antes do final dos anos 70, de querer garantir “a unidade da doutrina não só em relação ao conteúdo, mas também no tocante à forma doutrinal”: “através do acréscimo de mais um escrito doutrinal ao conjunto genuíno dos escritos confessionais, os quais já constituíam, eles mesmos, um marco interpretativo em torno da CA, não se queria criar uma nova confissão; em compensação, normatizaram-se as doutrinas já articuladas até mesmo nas formas de expressão.” (Schwarz, p. 263). Isso é documentado, entre outras, com uma referência ao prefácio concordista, reproduzido duas vezes em *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* (BSLK 3-17 sem aparato crítico e notas [= LC 1-15] e BSLK 739-766 com aparato e notas [omitido no LC]), no qual os estamentos imperiais evangélicos signatários do documento declaram seu propósito de que

nada de novo intentamos fazer com essa obra de concórdia, e de forma nenhuma é intenção nossa afastar-nos, quer no conteúdo, quer nas expressões, da verdade divina uma vez reconhecida e confessada [...] Tencionamos, ao contrário, permanecer, unanimemente, [...] nessa verdade divina, e segundo ela regular todas as controvérsias religiosas e suas explanações. (LC, p. 12).

Esta proposição programática merece atenção.

Nesse sentido, deve-se tomar como ponto de partida o fato para o qual também Schwarz aponta expressamente, a saber, que não só o prefácio dos estamentos ao Livro de Concórdia, mas já o título da Fórmula de Concórdia, dado em sua forma enquanto Declaração Sólida, diz expressamente que não se pretende oferecer outra coisa senão uma “repetição e

explicação geral, pura, correta e final de alguns artigos da Confissão de Augsburgo nos quais por algum tempo houve desacordo entre alguns teólogos, resolvido e composto sob a orientação da palavra de Deus e do conteúdo sumário de nosso ensino cristão” (LC, p. 539; cf. p. 499). O prefácio da FC reproduzido em LC, p. 541-544, se apressa a acrescentar, após um conciso esboço do desenvolvimento da história da Reforma até o ano de 1530: “Com isso novamente nos declaramos do íntimo de nossos corações a favor dessa Confissão de Augsburgo, cristã e muito bem fundamentada na palavra de Deus, retemos seu simples, claro e puro entendimento, como no-lo transmitem as palavras, e consideramos a Confissão mencionada como um símbolo cristão puro, de cujo lado, em nosso tempo, verdadeiros cristãos devem estar depois da palavra de Deus.” (LC, p. 540). Expressa-se o propósito de perseverar com constância na Confissão de Augsburgo, e isso sem se afastar dela e sem elaborar outra e nova confissão. Isso não seria negado, e sim confirmado pela necessidade de resolver controvérsias doutrinárias entrementes ocorridas, como o tenta fazer a Fórmula de Concórdia.

Portanto, o que a Fórmula de Concórdia visa, segundo sua própria autocompreensão, não é uma complementação material nem, menos ainda, uma revisão que desse continuidade à formulação da CA, e sim sua repetição em forma de explicação. Que tal explicação repetidora, por mais que tivesse de se concentrar no teor básico da doutrina pura e, com isso, no *corpus doctrinae* na acepção primária, material do termo, também precisava reter e conservar a letra – esse era, sem dúvida, o ponto de partida dos pais da obra de concórdia, o que é demonstrado sobretudo por seu interesse decidido no teor textual genuíno e não-variado da Confissão de Augsburgo. Não obstante, poder-se-á dizer que a pretendida normatização da letra exterior não perseguia a intenção de fixar de maneira arquivística a forma lingüística da doutrina, mas só estava interessada em tal fixação da forma doutrinária literal na medida em que ela parecia imprescindível para a percepção e asseguuração do teor doutrinário autêntico.

O fato de que os concordistas consideravam a forma da doutrina uma função do conteúdo da doutrina, ao qual deveria servir exclusivamente, é não só confirmado pela diversidade literal dos escritos reunidos na obra de concórdia, mas também dito, desde o início, explicitamente e com a clareza necessária no já mencionado prefácio do Livro de Concórdia. Segundo ele, todo o esforço cujo resultado está documentado na FC e no LC está essencialmente direcionado para manter, de maneira “firme e constante” (BSLK 742, 13s.), o salutar conteúdo atestado autenticamente na Confissão de Augsburgo de 1530, mas sem poder ser identificado diretamente com a letra desta; pois, em primeiro lugar, a CA, de acordo com a compreensão

dos concordistas, não é outra coisa do que um concentrado bíblico – “compilado [...] da Escritura divina, profética e apostólica” (BSLK 740, 14ss) – e, além disso, o que a CA confessa já foi atestado “nos aprovados símbolos antigos” (BSLK 742, 8s.), cuja “doutrina brevemente sumariada” sempre seria crida e teria sido crida pela igreja correta. Por isso, também sob as condições da ocorrência de múltiplas disputas que abalaram a Reforma de Wittenberg “depois do passamento cristão daquele mui iluminado e piedoso homem, o Dr. Martinho Lutero” (BSLK 742, 16ss.), a atenção primária daqueles militantes pela fé correta, em cujo nexos doutrinário contínuo os concordistas entendem estarem situados, estava voltada para a verdade imutável da palavra divina que é a única a conceder bem-aventurança (cf. BSLK 745, 7ss.; 746, 1s.). Os próprios concordistas e aqueles nos quais se inspiravam viam-se, antes de mais nada, conclamados a investigar essa verdade, “a ela assentir e, para a salvação de suas almas e seu bem-estar eterno, nela ficar e perseverar cristãmente, sem mais controvérsia e dissensão” (BSLK 746, 2ss.), e as tentativas de restaurar e repetir a Confissão de Augsburgo serviam e servem, em última análise, unicamente a essa finalidade. Ora, no que diz respeito ao esforço de assegurar o teor textual original da CA – e para essa finalidade o príncipe-eleitor Augusto da Saxônia mandou trazer, em 1576, especialmente uma cópia de um manuscrito da CA em alemão da arquichancelaria em Mainz – esse empreendimento visava, essencialmente, defender-se da acusação “como se estivéssemos tão incertos da confissão de nossa fé e religião, e como se a houvéramos alterado tanto e tão freqüentemente, que nem nós nem nossos teólogos poderíamos saber qual é a verdadeira Confissão de Augsburgo, originalmente apresentada” (BSLK 746, 21ss.). Portanto, o interesse pela asseguuração do texto e fixação da forma doutrinária original não se deve, a rigor, a um impulso genuinamente teológico, mas é substancialmente condicionado por razões históricas, a saber, por controvérsias atuais na época. Também neste sentido confirma-se, pois, a tese de que para os concordistas – não obstante sua atitude básica incontestavelmente conservadora – a forma da doutrina representa uma função do conteúdo dela.

4 - Concórdia e consenso

Na igreja antiga houve um papagaio que adquiriu grande fama – Isa-que de Odessa o enalteceu num longo poema – por costumar cantar, na praça do mercado de Antioquia, o triságio com acréscimos teopasquitas. Não se poderá negar que, com isso, a curiosa ave atraiu atenção para uma confissão, ainda que herética; entretanto, não é por isso que ele se tornou

um confessor – e também não teria se tornado um confessor mesmo que suas declarações tivessem de ser consideradas ortodoxas e incontestáveis; “pois o que o papagaio da confissão tem a recitar é justamente uma confissão de papagaio, não mais do que isso. O papagaio tem algo a recitar, mas não tem nada a dizer.” (Jüngel, p. 94).

Em termos de hermenêutica confessional, resulta daí a percepção de que com a mera recitação e repetição nada se ganhou confessionalmente, e sim se perdeu o mais importante, a saber, a forma de sujeito e, junto com ela, a atualidade situacional da confissão. Para conservá-las, a relação temporal com a subjetividade de indivíduos reais – seja de quem fala, seja de quem ouve a mensagem – nunca deve ser algo exterior para a forma lingüística do testemunho cristão e da doutrina eclesiástico-teológica. Se se leva isso a sério, percebe-se, por conseguinte, que é inadequada não só uma forma meramente recitante-repetidora de lidar com a confissão, mas, ao mesmo tempo, que também é inadequada toda “interpretação *substancialista*” (Sparr, p. 513), por assim dizer, isto é, aquela para a qual as verdades proposicionais cognitivas das confissões tradicionais são transistoricamente corretas e a efetivação histórico-situacional é meramente acidental em relação à essência da confissão. As aporias de tal modelo hermenêutico de substância confessional temporalmente invariável e forma temporalmente variável (nos moldes de um revestimento lingüístico exterior do conteúdo substancial) podem ser estudadas exemplarmente com base numa disputa que causou certa comoção na teologia do luteranismo confessional em meados do século 19.

O que ensinou a confrontação foi a versão voluntariosa que o teólogo J. Chr. K. von Hofmann, de Erlangen, dera à tradicional doutrina da reconciliação, o que teve como consequência que entre seus colegas surgiram dúvidas quanto à sua fidelidade confessional. Ora, desde o início Hofmann havia deixado claro, de maneira decidida, que, em sua concepção, a teologia nunca poderia atuar de modo meramente restaurativo. Não obstante, ele acreditava estar preservando sua fidelidade confessional ao indicar que sempre só quis melhorar a forma da doutrina da igreja, mas jamais modificar sua substância. Seu colega F. A. Philippi, interessado num rigor confessional extremo, moveu uma crítica contundente contra essa distinção ou sua aplicação crítica. É verdade que ele admite que só na própria palavra inspirada de Deus o conteúdo e a forma estariam combinados numa união e harmonia consumadas, criadas pelo próprio Espírito de Deus e, por isso, indissolúveis e indestrutíveis; mas a confissão da igreja seria a expressão histórica necessária do conteúdo da Escritura. Portanto, quem rejeitar a forma da confissão rejeita a própria confissão. Com isso ele não pretendia cancelar inteira-

mente a distinção entre *norma normans* [norma normatizante] e *norma normata* [norma normatizada], mas acabar com sua função crítica em relação à confissão. O ser-normatizado da confissão significa, para Philippi, primordialmente sua confirmação afirmativa, e não, p. ex., uma relativização de sua autoridade vinculativa.

A disputa teve continuidade, sem levar a um resultado satisfatório. Se vejo bem, seu caráter aporético se deve substancialmente ao fato de que, sob o pressuposto do modelo hermenêutico de substância e forma, o caráter pragmático-lingüístico da confissão não é percebido suficientemente. Pode-se evidenciar isso a partir do exemplo do Livro de Concórdia: a função primária dos diversos escritos confessionais reunidos no Livro de Concórdia consiste, sem dúvida, em dar, mediante a descrição de conteúdos cognitivos, expressão exterior àquele consenso em torno do qual se congregou a Reforma de Wittenberg no século 16, para, dessa maneira, assegurar a possibilidade de sua continuação e, com isso, também a continuidade da pregação do evangelho da justificação do pecador ao qual se referia a percepção original da Reforma. Afinal, sem expressão exterior da vinculatividade vivenciada sua existência duradoura não é concebível sob condições históricas. Neste sentido, os conteúdos doutrinários dos escritos confessionais luteranos, como quer que se avalie sua inter-relação concretamente, constituem uma condição imprescindível da possibilidade da constância daquele testemunho por causa do qual eles foram formulados. Contudo, segundo a autocompreensão da confissão luterana e sua doutrina da Escritura ou da autopistia de seu centro e conteúdo organizador,

o caráter cognitivo da tradição confessional não pode ser reivindicado como fundamento suficiente da continuidade da confissão da unidade na fé; pois ele nunca pode significar mais do que significa dentro do consenso concreto que produziu sua formulação – ele pode denominar esse consenso, mas não pode transmiti-lo como tal, pois decerto se pode tornar duradoura a expressão da mediação de doutrina e vida que se condensa na confissão da unidade na fé, mas não essa mediação em si. Correspondentemente, o significado normativo do conteúdo cognitivo das confissões tradicionais não pode ser reivindicado de maneira absoluta, mas sempre só de maneira relativa ao consenso concreto que deu a esse seu conteúdo cognitivo seu significado, a saber, seu significado historicamente determinado. (Sparrn, p. 511).

Com isso está expresso não só o sentido sistemático de uma hermenêutica das confissões historicamente determinada que é determinante para minha própria concepção de teologia dos escritos confessionais da igreja evangélica luterana (cf. Wenz); está dito, ao mesmo tempo, que teologicamente não se pode pretender subtrair, em princípio e definitivamente, enun-

ciados confessionais à discutibilidade histórica e dotá-los da aura de infalibilidade. O caráter vinculativo de seu conteúdo nunca pode ser mantido e garantido de modo autoritativo-administrativo, mas sempre só de maneira argumentativa. Ocorre que a possibilidade de endossar ou aceitar a verdade da confissão depende de que suas proposições não reiviniquem validade nos moldes da prescrição indiscutível de uma lei doutrinal. Por essa razão, como toda e qualquer reivindicação à verdade, também a da confissão tem a obrigação de argumentar, se quiser corresponder àquilo que reivindica.

Entretanto, a percepção de que o teor de sentido da confissão evangélica não pode ser apreendido em conformidade com um modelo de forma e substância, porque nesse modelo forçosamente não se atina com a relação temporal pragmático-lingüística com a realidade subjetiva de indivíduos reais e da realização de sua comunicação, não pode significar ou não pode, como já transpareceu, implicar a conclusão de que a confissão cristã nunca seria, em sua forma lingüística, “uma proposição doutrinal ou um enunciado”. Embora de fato nunca seja apenas um enunciado ao estilo de proposição doutrinal, ela precisa, segundo a lei do entendimento lingüístico e da veiculação histórica, conter necessariamente a dimensão semântico-sintática para chegar a dizer alguma coisa. Isso deve ser afirmado contra a propensão, disseminada no protestantismo, a contrapor a confissão e o dogma como se fossem contrastes. Embora não se possa negar que esse contraste encerra um momento de verdade, ele é altamente abstrato. Afinal, não se pode negar – para mencionar apenas um aspecto – que já nos primórdios da história da tradição neotestamentária o ato da confissão atual se articulou em formas fixas que foram transmitidas como *paradosis* constante. Em termos de hermenêutica da confissão, esse estado de coisas contém a conclamação a não colocar a confissão atual numa relação determinada meramente pelo distanciamento com aquela estrutura fixa de palavras na qual ela se expressa e se torna duradoura. Para essa avaliação da dimensão semântico-sintática da confissão cristã também existem, de resto, boas razões sistemáticas: a mais importante é que a fé confessada na confissão não tem em si mesma o caráter de imediatidade carente de mediação, mas é mediada pelo *verbum externum*, sem o qual não ocorre o testemunho de Cristo pelo Espírito. O teor material da confissão deve, correspondentemente, testificar que o ato da confissão não se baseia na espontaneidade da respectiva capacidade própria do confessor, para expressar a interioridade deste numa autodeterminação imediata, mas se deve à mediação da palavra externa que vem da revelação de Deus em Jesus Cristo para criar, por meio do Espírito, aquela reconstituição do ser humano e de seu mundo que enseja toda confissão cristã. Ao expressar isso materialmente, a confissão testifica

não só a gênese medial – que, em sua mediatibilidade, nem seria concebível sem a comunidade de fé – da fé confessante, mas serve, ao mesmo tempo, para transmiti-la concretamente adiante. Neste sentido, a confissão de fé tem a promessa de tornar-se, ela própria, meio de fé.

Isso só vale, entretanto, sob o pressuposto de que a distinção entre a testemunha e o que é testemunhado não seja cancelada, e sim mantida pelo testemunho. Realizar isso é a função mais importante da determinidade material da confissão; pois a confissão só é veraz se preservar a diferença entre a testemunha da verdade e a verdade testemunhada, e com isso fica claro, ao mesmo tempo, que, no tocante à confissão, a dimensão semântico-sintática e a pragmático-lingüística não podem ser separadas, mas constituem uma unidade inseparável. Isso ocorre porque a confissão correta nomeia, em seus enunciados, não apenas um estado de coisas externo, mas, junto com este, também o fundamento determinante e constitutivo de sua própria validade. Para dizê-lo concretamente e em relação ao juízo querigmático “Jesus é o Senhor”, no qual se resume concisamente a confissão da fé protocristã: essa confissão encontra-se, como mostra o nome de Jesus, sob o signo da recordação concreta, a qual contém um saber material – acessível e verificável ainda hoje por meio de contínuos de tradição – que pode ser enunciado em palavras. Ao mesmo tempo, ela testimonia que o Jesus morto na cruz não é uma mera figura do passado à qual se atribui presentidade meramente através da memória daqueles que se recordam dela. A confissão protocristã testemunha, antes, o Jesus crucificado como o Senhor pascal, que, no poder do Espírito, se faz lembrar vividamente para exercer a função de sujeito de sua memória, o qual tem poder tanto em relação ao passado quanto ao futuro. Em conformidade com isso, a confissão do ser-Senhor de Jesus só está em concordância consigo mesma e só corresponde àquilo que afirma quando é sustentada pela certeza de que o testemunhado consegue testemunhar vividamente a si mesmo e por iniciativa própria em, com e sob o testemunho. Inversamente, nenhuma testemunha pascal repleta do Espírito haverá de querer e poder declarar a si própria (ou uma idéia preconcebida) fundamento e garante da realidade da verdade por ela testemunhada. Persuadida da auto-evidenciação vívida do Senhor e de sua capacidade plenipotenciária de autocomprovação, ela se sentirá inteiramente dispensada da preocupação de ter de assegurar por conta própria a subsistência e validade de seu testemunho e concederá a toda pessoa a possibilidade de persuadir-se, sem coerção, da glória pascal de Jesus Cristo. Disso resulta a intenção, promotora de comunicação, de buscar o consenso.

Também os pais reformatórios valorizaram muito o princípio do consenso, como mostra, em conjunção com CA 7, 2, o próprio início do primeiro

artigo da Confissão de Augsburgo: *Ecclesiae magno consensu apud nos docent* [As igrejas ensinam entre nós com magno consenso] (CA 1, 1). É verdade que não é o consenso como tal que é tido como critério da verdade da doutrina eclesiástica, e sim sua concordância com o evangelho. “O *consensus* nunca deve ser motivo e conteúdo da confissão cristã ao lado da palavra de Deus [...] O *consensus* cristão encontra-se sob a Palavra, só pode entrar em cogitação na medida em que ele é concordância na interpretação correta da Escritura. Abstraindo disso, a voz da unanimidade é voz do tentador.” (Schlink [Bekennen], p. 24). E sem dúvida também está correto que “[não existem] pessoas ou instâncias neste mundo com as quais se devesse concordar enquanto tais como se tal concordância fosse uma *conditio sine qua non* da confissão cristã” (ibid.). Mas, por mais que essa percepção não represente a suspensão, e sim o extremo aprofundamento da liberdade de consciência moral e da obrigação para com a consciência moral que cabem ao indivíduo em sua posição singular diante de Deus, a vinculação do consenso à palavra de Deus não rompe, em princípio, o marco de uma teoria e prática da comunicação orientada pelo entendimento; antes, ela o amplia, de certa maneira, para o escatologicamente ilimitado, para evitar que um consenso alcançado termine no auto-isolamento dos participantes do consenso, reservando sectariamente a verdade para si mesmos ao invés de dar participação geral nela.

A comunidade do Espírito do Crucificado ressurreto a qual se manifesta na igreja pode, sob tais pressupostos, ser descrita como um nexos social direcionado para a história universal, que, numa associação indissolúvel de processos de formação cunhados pela tradição e configurações individuais de sentido, se reproduz unicamente através do meio de atos lingüísticos (palavra) e atos simbólicos (sacramento) orientados pelo entendimento, nos quais Jesus Cristo prometeu presentificar-se no poder do Espírito. Neste caso, a consciência da individualidade insubstituível, porque indivisível e induplicável, que é peculiar da consciência moral do indivíduo diante de Deus, está inteiramente em conformidade com o reconhecimento de uma pluralidade de sujeitos que é irreduzível e, em princípio, insuspenível. Por isso, a pluralidade não deve ser, de saída, colocada sob suspeição porque seria um dado inadequado à verdade nem ser equiparada à arbitrariedade, pois o Espírito de Jesus Cristo cria uma comunhão na qual os diversos podem ser um ou constituir uma unidade enquanto diversos, porque a diversidade, sem jamais ser suspensa, perdeu seu elemento causador de divisão. Onde esse espírito comunitário estiver vivo, aí aconteceu igreja em consonância com o evangelho e o reino de Deus não está longe.

Bibliografia

- HAUSCHILD, W.-D. Corpus Doctrinae und Bekenntnisschriften: Zur Vorgeschichte des Konkordienbuches. In: BRECHT, M.; SCHWARZ, R. (Eds.). *Bekenntnis und Einheit der Kirche: Studien zum Konkordienbuch*. Stuttgart, 1980. p. 235-252.
- HOFMANN, J. Chr. K. v. *Schutzschriften für eine neue Weise, alte Wahrheit zu lehren*: Erstes Stück. Nördlingen, 1856.
- JÜNGEL, E. Bekennen und Bekenntnis. In: HERRMANN, S.; SÖHNGEN, O. (Eds.). *Theologie in Geschichte und Kunst*: Festschrift für W. Elliger. Witten, 1968. p. 94-105.
- KOCH, E. Verbete Konkordienbuch. In: *Theologische Realenzyklopädie*. v. 19, p. 472-476.
- MÜLLER, H. M. Magno consensu docent...: Zum Konsensusbegriff nach evangelischem Verständnis. *Kerygma und Dogma*, v. 28, p. 113-126, 1982.
- REINHARD, W. Konfession und Konfessionalisierung in Europa. In: id. (Ed.). *Bekenntnis und Geschichte: Die Confessio Augustana im historischen Zusammenhang*. München, 1981. p. 165-189.
- SCHLINK, E. *Pflicht und Versuchung christlichen Bekenntens*. München, 1965.
- _____. *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*. 3. ed. München, [1940], 1948.
- SCHWARZ, R. Lehrnorm und Lehrkontinuität: Das Selbstverständnis der lutherischen Bekenntnisschriften. In: BRECHT, M.; SCHWARZ, R. (Eds.). *Bekenntnis und Einheit der Kirche: Studien zum Konkordienbuch*. Stuttgart, 1980. p. 253-270.
- SPARN, W. Evangelium und Norm: Über die Perfektibilität des Bekenntnisses in den reformatorischen Kirchen. *Evangelische Theologie*, v. 40, p. 494-516, 1980.
- WENZ, G. *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*. Berlin/New York, 1996/98. 2 v.
- WIRSCHING, J. Verbete Bekenntnisschriften. In: *Theologische Realenzyklopädie*. v. 5, p. 487-511.
- WOLF, E. Die Rechtfertigungslehre als Mitte und Grenze reformatorischer Theologie. In: id. *Peregrinatio*: Bd. II: Studien zur reformatorischen Theologie, zum Kirchenrecht und zur Sozialethik. München, 1965. p. 11-21.