

O cânon do Novo Testamento — paradigma da unidade da Igreja?

Gottfried Brakemeier

Introdução

As igrejas estão em dívida com o ecumenismo. O povo cristão, principal vítima da desunião das igrejas, se frustra com a lentidão na aproximação das igrejas. Desconfia haver falta de seriedade nas intenções ecumênicas, tantas vezes afiançadas pelas lideranças eclesiásticas. De fato, a notória inflexibilidade de estruturas, a resistência a reformas, o temor da perda de identidade, bem como o desejo de segurar poder e de garantir a sobrevivência das instituições, por demais vezes têm obstaculizado a comunhão dos santos. A fragmentação da uma Igreja de Cristo pode ter causas muito “humanas”. É salutar lembrar esses aspectos.

E, no entanto, seria errôneo atribuir as dificuldades ecumênicas a esses fatores tão-somente. Seria uma perigosa simplificação. Diferenças têm muitas vertentes. Nasceram, entre outras, de caminhadas históricas distintas e de contextos específicos. Resultam de experiências de vida peculiares, de determinadas ênfases teológicas e premissas hermenêuticas. *A diversidade, incluindo a confessional, não decorre necessariamente de culpa.* Até certo limite ela é fruto da natureza histórica do ser humano e do mundo. A uniformidade costuma ter por preço um regime ditatorial que suprime a variedade típica da criação. A diversidade, portanto, de alguma forma é “natural”. Em princípio, ela não conflita com a unidade.

Assim sendo, a pergunta crucial do ecumenismo não pode consistir em como evitar a pluralidade, e, sim, em como assegurar-lhe a função construtiva no corpo de Cristo. Nem toda diversidade edifica (cf. 1 Co 14). O “corporativismo” na comunidade de Corinto, por exemplo, manifesto na existência de grupos rivalizantes, foi considerado por Paulo altamente danoso, divisor da Igreja (1 Co 1.10s.). Da mesma forma há que se admitir haver divergências doutrinárias, éticas ou outras que forcem a ruptura. Pois o evangelho não permite a cumplicidade com o mal ou com o erro. *O ecumenismo procura estabelecer critérios para a delimitação e o manejo da diversidade na Igreja.* Avalia diferenças na tentativa de fazê-las convergir. Ele pergunta: quanta base comum é necessária para a unidade da Igreja? As rupturas do passado se justificam ainda hoje? Enfim, quanta diversidade o corpo de Cristo é capaz de tolerar?

Nesse esforço a visão da unidade a ser perseguida desempenha papel

fundamental¹. O movimento ecumênico está atolado justamente nesta questão. Unidade significa o quê? Simples coexistência? Deverá consistir numa organização com governo único? Ou será bastante preconizar uma federação de igrejas? Que a unidade deve ser visível, isto é convicção comum. Ela precisa documentar-se. Mas quais as expressões que exige, isto é controvertido.

Na busca de resposta dirigimos nossa atenção à primeira cristandade. Como resolveu ela o problema da unidade na diversidade? Não consultaremos os autores do Novo Testamento individualmente, seja Paulo, seja João ou outro². Suas concepções concernentes à unidade do corpo de Cristo são, sem dúvida, da mais alta relevância. Entretanto, *nosso interesse se volta ao Novo Testamento em seu todo*. É sabido que a criação de um cânon de escritos neotestamentários foi uma das providências tomadas pela Igreja antiga para impedir a desintegração e manter a Igreja na rota da verdade. Qual é a visão de unidade que se espelha neste cânon? Todas as igrejas reconhecem o Novo Testamento como Sagrada Escritura. Possui, por isto, enorme importância ecumênica.

Antes de entrarmos no assunto, porém, será imprescindível diagnosticar com maior precisão algumas causas dos impasses na caminhada ecumênica da atualidade. Há uma estrutura de pensamento que antes promove nas igrejas o isolamento do que a comunhão.

1 — Modelos de unidade e os princípios das instituições

O movimento ecumênico, em sua trajetória recente, desenvolveu vários modelos de unidade eclesial. Lembramos o da “unidade orgânica”, o da “comunhão conciliar”, o da “diversidade reconciliada”. O mais novo projeto se articula no termo *koinonia*³. Não há necessidade de apresentar e discutir esses modelos. O que surpreende é que tão poucos efeitos tenham surtido. Permaneceram até agora idéias sem corpo. Não é por acaso, pois, que cresce o clamor por “recepção”⁴. Espera-se das igrejas a acolhida dos progressos obtidos nos diálogos doutrinários, na cooperação em programas diaconais, na exegese bíblica, no testemunho profético, na oração conjunta. Em todas essas áreas, o ecumenismo deu saltos e tomou a frente. Mesmo assim, os cristãos continuam oficialmente impedidos de juntos comungarem na mesa do Senhor. *As instituições eclesiais demoram em traduzir os consensos dogmáticos e as experiências práticas em estruturas de unidade*.

As razões para esse paradoxo foram bem identificadas por L. Boff. Constata ele uma assimetria entre os princípios de unidade das denominações e os do movimento ecumênico. “A Igreja latina enfatizou o governo hierárquico como o fundamental princípio de unidade: *unus grex sub uno pastore* (um povo só sob um pastor só; *unum corpus [populus] sub uno capite*) (...) A Igreja oriental ortodoxa

acentuou principalmente o sacramento como princípio criador de unidade, particularmente a eucaristia (*una eucharistia, unus grex*).⁵

Para os luteranos, assim podemos prosseguir, a unidade é constituída pelo consenso na doutrina. Assim o estabelece o artigo VII da Confissão de Augsburgo: “E para a verdadeira unidade da Igreja basta que haja acordo quanto à doutrina do evangelho e à administração dos sacramentos.” Para ainda outros grupos cristãos uma determinada prática adquire qualidade decisiva, como acontece no pietismo ou em igrejas pentecostais. Ainda de acordo com L. Boff, as comunidades eclesiais de base se constroem sobre a opção em favor dos humilhados, de modo que o princípio da unidade passa a ser: “*una optio, unus grex* (uma opção, um povo)”⁶. Há muito que pode constituir-se em princípio de unidade eclesiástica.

Nenhuma Igreja vai defender um desses princípios em termos exclusivos. Num consenso *doutrinal* está embutido certo consenso na práxis e vice-versa. Algo análogo vale para a *estrutura organizacional* que, por implicar determinada compreensão de ministério, costuma ser tratada como questão de doutrina. A pergunta-chave diz respeito ao elemento predominante. Que é realmente essencial? Será o ministério, o sacramento, a doutrina, a piedade, uma opção, um compromisso ético ou outra coisa? *Pois sobrepondo-se uns aos outros esses princípios se tornam altamente excludentes. Unem e ao mesmo tempo dividem.* Eis por que não adianta desenvolver novos projetos de unidade eclesiástica, enquanto as igrejas não estiverem dispostas a atenuar a rigidez de seus princípios internos e a reconhecer a legitimidade de outras expressões da mesma fé. O ecumenismo está entravado devido à inflexibilidade das igrejas neste tocante. Uma pretende impor à outra seus próprios princípios de unidade e o seu modo de vivenciar a fé.

Para compreender a rigidez denominacional será preciso ter em mente que os princípios a que nos referimos definem em boa medida a identidade dos grupos. Para a Igreja Católica, a estrutura hierárquica, centrada no bispo de Roma, é constitutiva de seu ser Igreja. Função análoga cabe à confissão nas igrejas luteranas, ao batismo de crentes entre os batistas, à conversão declarada em grupos avivalistas. *O distintivo identifica.* O questionamento dessas particularidades ou a exigência de a elas renunciar são sentidos como agressão à própria identidade, ao que se reage alergicamente. A autenticidade da fé, assim se diz, está em jogo. Qual é a Igreja autêntica, respectivamente a forma legítima de ser Igreja? As respostas divergem de acordo com o distintivo das instituições eclesiásticas, sendo que o exclusivismo da própria posição serve não apenas para a autolegitimação, como também para assegurar a sobrevivência do grupo. A condenação dos outros pode ser uma forma sutil de “autojustificação”.

Nessa luta o ecumenismo tem dificuldades de avançar. Pois unidade é concebível nessas circunstâncias somente como resultado da absorção de uma instituição por outra. Isto, porém, implica uma disputa de poder, ou seja, uma “guerra religiosa”, ainda que travada apenas com armas verbais e psicológicas. Alguém vai ter que se render. Apesar do ambiente amigável em muitos encontros

ecumênicos da atualidade, é esta a situação objetiva. Ela é escandalosa por jogar em descrédito o evangelho de que todas as igrejas se dizem portadoras.

O remédio parece consistir no sepultamento dos princípios denominacionais e na volta à estaca zero para uma nova largada⁷. Tal pretensão, repetidas vezes manifestada, não só se revelou como ilusória, mas também como inadequada. Pois os princípios de unidade das igrejas e dos movimentos dentro ou fora delas não foram escolhidos arbitrariamente. São de extraordinário peso teológico, que não permite desprezo. Por essa razão esses princípios não podem ser dispensados para termos, mesmo por breve tempo, uma Igreja a-confessional. Sem as denominações não vai sobrar Igreja.

A estratégia deve ser outra. *Não a eliminação, e, sim, a reconceitualização dos princípios confessionais promete êxito.* O que constitui de fato a unidade da Igreja? “Denominações”, movimentos, grupos não são novidade na história da cristandade. Fazem parte da mesma desde as origens, um fenômeno de extraordinário significado ecumênico.

2 — A diversidade na origem da Igreja

Também outras religiões subdividem-se em partidos, registram facções rivais e enfrentam o desafio da multiplicidade. Não obstante, *o problema ecumênico parece ser de alguma forma uma peculiaridade cristã.* Consiste na discrepância entre a consciência da unicidade do corpo de Cristo que exige a unidade e a realidade que se caracteriza por dolorosas divisões. Cremos numa só Igreja cristã, mas o que vemos é uma infinidade de denominações, seitas, correntes para a qual faltam reais analogias histórico-religiosas. A relação entre união e desunião se apresenta no cristianismo de modo específico.

Não faltam motivos para explicar, ao menos em parte, esse fenômeno. As divisões sociais⁸ e as diferenças culturais são alguns dos fatores a serem levados em consideração. Mas eles não explicam o fenômeno. Mais importante é que a Igreja não nasceu de um conjunto de idéias atemporais nem se apóia na concepção brilhante de um gênio fundador. *Ela tem por base o testemunho de um círculo relativamente numeroso de pessoas.* Evidentemente, na raiz da Igreja está a pessoa histórica de Jesus de Nazaré. Mas o acesso a ele não é direto, e, sim, mediado pelo depoimento e pela confissão das pessoas que com ele andaram, que o ouviram, que assistiram à sua morte e ressurreição. Nesse sentido a Igreja é “apostólica”, alicerçada no que nos transmitiram as primeiras testemunhas⁹.

Visto que o “apostólico” não se relaciona com uma só pessoa, antes engloba um grupo maior — aliás, já na primeira cristandade não claramente definido —, pode-se tranquilamente afirmar que *no conceito de “apostolicidade” estão implícitas, a um só tempo, a unidade e a diversidade da Igreja.* A unidade, porque o “objeto” do testemunho é um só, Jesus Cristo. A diversidade, porque testemunho,

a despeito do compromisso com a “objetividade”, jamais exclui o aspecto subjetivo. O testemunho de um grupo inevitavelmente é plural. Daí por que se deve concluir que nas origens da Igreja se encontra não a uniformidade, e, sim, a diversidade, tanto no discurso quanto na prática e na organização estrutural das comunidades.

A pesquisa histórica confirma esse quadro, acrescentando ainda outros interessantes elementos. A jovem Igreja cristã, de imediato, se espalhou em dois ambientes culturais distintos, o judaico e o helenístico. O evangelho, por força das circunstâncias, tinha que ser bilíngüe. Dependendo do ambiente, desenvolveram-se distintas formas de vivência cristã. O Novo Testamento transmite viva impressão dessa variedade teológica existente na primeira cristandade.

Nem tudo era harmonia¹⁰. Já muito cedo as comunidades se defrontavam com a ameaça da heresia. Ainda careciam de critérios seguros para distinguir entre a boa e a falsa doutrina. A luta pela autenticidade da fé deixou fortes vestígios no Novo Testamento. Judaico-cristãos e gentílico-cristãos, Pedro e Paulo, os grupos em Corinto, a comunidade de Jerusalém e a de Antioquia, todos esses expoentes cristãos vivem numa relação de fraternidade e de possível conflito, de comunhão e de heterogeneidade, de unidade e tensão¹¹.

Uma importante conclusão a ser daí tirada é que a tarefa ecumênica foi colocada já no berço da cristandade. *É errôneo partir da hipótese de um início homogêneo da Igreja que somente depois se teria corrompido mediante sucessivas divisões*. Nós arriscamos a tese de que já no primeiro século havia confissões cristãs distintas¹². Naturalmente faltavam-lhes as marcas típicas das instituições eclesiásticas posteriores, desde os regulamentos até a codificação expressa de sua confessionalidade. E, no entanto, a distância teológica que separa as comunidades de Paulo e as do evangelista João, para citar apenas estes dois exemplos, não é nada inferior à de muitas diferenças denominacionais da atualidade.

Conseqüentemente, ecumenismo não pode significar o esforço por restabelecer uma suposta era áurea da cristandade que teria sido livre de divergências e conflitos. Não se trata de simplesmente reverter uma história de divisões para assim alcançar a unidade original. Esta não está em determinado modelo institucional. Ela está em Cristo — e isto é algo substancialmente diferente. De qualquer maneira, a primeira cristandade não nos legou tal modelo eclesiástico normativo. Muito pelo contrário, ela nos brindou com grande variedade de propostas, colocando a pergunta pelo laço que as une.

O problema ganhava urgência na medida em que iam falecendo ou foram martirizadas as testemunhas oculares, naturais elos de união entre as comunidades nos primeiros tempos. A situação da segunda geração de cristãos era bem outra. Importava aplicar rédeas à variedade abundante na Igreja a fim de evitar a perversão do evangelho e a conseqüente desagregação da cristandade. O imperativo da defesa contra a primeira grande heresia a ameaçar a fé, que foi o gnosticismo, veio

acelerar o processo. *O principal recurso consistiu na valorização da autoridade apostólica.* “Ortodoxia” se comprovava mediante fidelidade à tradição. Vale enfatizar, porém, que já na primeira cristandade o critério do apostólico jamais foi entendido apenas em sentido formal. O que seria apostólico ou não, sobre isto decidia não só a origem histórica, e, sim, também o conteúdo¹³. Atestam-no os três grandes critérios “apostólicos”, criados na Igreja como ajuda em sua consolidação e que, como é sabido, são a *regula fidei* (= o credo), o ministério e o cânon do Novo Testamento.

Nenhum desses critérios foi decidido em Concílio Ecumênico nem surgiu de um momento para o outro. Impuseram-se a si próprios na Igreja depois de um longo período de gestação:

1. O *credo* é constitutivo da fé. Tem seu lugar privilegiado no Batismo. Várias formulações respectivas encontram-se no Novo Testamento. Dessas matrizes formaram-se, já na primeira metade do século II, o *credo* mais detalhado como o *Romanum* e posteriormente o “Credo Apostólico”, o “Credo Niceno-Constantinopolitano” e outros. Esses “símbolos” resumem os principais tópicos dogmáticos que identificam a verdadeira fé e, implicitamente, rechaçam a falsa¹⁴.

2. Algo análogo vale com respeito ao *ministério*. Passou por um complexo processo evolutivo com resultados variados. Ainda assim, conduziu ao episcopado monárquico que, em fins do século II, passa a ser instituição reconhecida em toda a Igreja. Os bispos, em sua qualidade de sucessores dos apóstolos, tinham por atribuição a defesa contra a heresia, o zelo pela sã doutrina e a ordem na comunidade.

3. Também a formação do cânon do *Novo Testamento* tem longa história¹⁵. Inicia com a coleta de alguns de seus escritos, a exemplo das cartas do apóstolo Paulo, para a leitura nas comunidades, e termina reconhecidamente com a famosa carta pascal de Atanásio de 367 d.C., listando em definitivo os 27 escritos componentes do Novo Testamento. Mas já por volta do ano de 200 d.C., o cânon existe em suas porções principais. Houve acirradas disputas sobre a canonicidade de alguns escritos, particularmente das cartas aos Hebreus, de 3 João, 2 Pedro, Tiago e do livro do Apocalipse.

Para a unidade da Igreja, pois, o critério da apostolicidade tem sido decisivo. Credo, ministério e cânon, cada qual a seu modo representam a tradição apostólica que fundamenta a Igreja (cf. Ef 2.20) e a remete à sua origem que é Jesus Cristo. A Igreja antiga entendeu esses dispositivos como sendo complementares. De fato, desempenham funções inconfundíveis. E, no entanto, seu lado-a-lado podia também gerar conflitos. Novamente se coloca a pergunta pelo primado. Caberia ao ministério?

Esse foi o caminho trilhado pela Igreja Católica Romana, quando fez depender a validade da celebração eucarística da ordenação e inserção do oficiante na sucessão histórica dos apóstolos e quando atribuiu ao magistério da Igreja a competência de julgar a verdade evangélica em última instância. Credo e cânon,

por mais importantes que sejam, ficam subordinados ao poder do ministério e incorporados na tradição, sobre a qual este é apto a decidir¹⁶. Enquanto isso, o protestantismo privilegiou a “pura doutrina”. É ela que constitui a verdadeira Igreja e é encontrada, por excelência, na Sagrada Escritura. O cânon bíblico passa a ser a suprema autoridade, à qual também o ministério deve submeter-se. A Reforma do século XVI ganhou força não por último pela divisa *sola scriptura*, jogada criticamente contra o absolutismo da instituição eclesiástica.

Esquemmatizando e, portanto, simplificando um pouco, poderíamos constatar o seguinte: *enquanto a Igreja Católica coloca a dimensão formal da apostolicidade acima da material, o protestantismo faz o contrário*. É característico da autocompreensão católica romana saber-se em continuidade histórica ininterrupta com os apóstolos. Nenhum ministro, por mais que se destaque por retidão evangélica, possui a habilitação para o sacerdócio sem a inserção sacramental na corrente histórica dos sucessores dos apóstolos. A Igreja Católica Romana, conforme pretende, é a única Igreja autêntica devido ao nexa histórico que a prende às origens.

Não assim no protestantismo. Lutero percebeu que continuidade histórica de modo algum protege contra corrupção, abusos e aberrações. *Autenticidade apostólica deve ser aprovada em fidelidade ao evangelho*. Portanto, apostolicidade é para Lutero uma questão de conteúdo, como bem o mostra sua afirmação que diz: “O que não ensina Cristo, isto também não é apostólico, ainda que São Pedro ou Paulo o ensinassem. Por sua vez o que prega Cristo, isto seria apostólico, ainda que Judas, Anás, Pilatos ou Herodes o fizessem.”¹⁷ E como garantir essa coerência evangélica? Ora, pelo recurso à Escritura, que desta forma recebe enorme valorização. *Doravante não é mais o magistério que a julga. Muito pelo contrário, a Escritura passa a ser a juíza de toda prática eclesial*.

A pergunta que aflora é se a Escritura é capaz de corresponder a tal expectativa. Os reformadores não eram cegos para a variedade às vezes desconcertante do testemunho bíblico. Já Lutero estabeleceu, por isto, que a chave de interpretação seria Jesus Cristo, ele mesmo, o que implica a avaliação crítica dos próprios escritos neotestamentários. O *sola scriptura* não permite ser isolado do *solus Christus*.

Mas quem garante que este Jesus Cristo, Senhor da Sagrada Escritura, não seja o Cristo plasmado por um dogma preconcebido? O credo, respectivamente o dogma da Igreja, pode por sua vez impor-se à Escritura e conduzir ao que poderíamos chamar de “fundamentalismo confessional”. É sabido que a relação entre a confissão e a Escritura tem sido definida no luteranismo no sentido de esta ser a *norma normans* e aquela a *norma normata*¹⁸. Em outros termos, a Escritura seria a norma absoluta, o credo a norma relativa. Mas como assegurar que a ordem não se inverta e que a Escritura seja reduzida ao tamanho da própria confissão?

A predominância do ministério de um lado ou a do credo, respectivamente do dogma, de outro, fenômenos tão comuns na história da Igreja, reforça a pergunta levantada acima: *o Novo Testamento, poderá ele realmente desempenhar*

função “canônica”? Também a heresia, para legitimar-se, costuma recorrer a passagens bíblicas. Quem decide o que é autenticamente “bíblico” e o que não o é? Não será inevitável admitir um “déficit de normatividade”, inerente à Escritura¹⁹? Explicar-se-ia assim por que a Bíblia necessita da autoridade do ministério ou do critério da *regula fidei* para ser inequívoca e desempenhar o papel de juíza em questões de doutrina. Em outros termos, será ficção o princípio do *sola scriptura*?

Com essas perguntas temos preparado o terreno para agora concentrar a atenção no cânon do Novo Testamento. Ele representa o principal “patrimônio ecumênico”, comum a todas as igrejas, de incontestada autoridade. Como se explica então a divisão da Igreja? Vai confirmar-se a suspeita da insuficiência deste cânon para a unidade dos cristãos²⁰? Significado e força ecumênica da Sagrada Escritura estão em jogo.

3 — O cânon do Novo Testamento e a Igreja una

Tornou-se famosa a constatação de E. Käsemann que diz: “O cânon neotestamentário como tal não fundamenta a unidade da Igreja. Pelo contrário, fundamenta como tal, isto é, em sua apresentação fatural, acessível ao historiador, a multiplicidade das confissões.”²¹ Leva-o a tal veredito a já constatada heterogeneidade do testemunho bíblico. A pesquisa bíblica mostrou que o Novo Testamento não pode ser considerado uma unidade dogmática. Assim sendo, o cânon como tal não promove a unidade dos cristãos, antes sanciona a pluralidade confessional. A Escritura parece assemelhar-se a uma pedreira capaz de fornecer material para as mais diversas construções denominacionais.

Ora, a confirmação de tal juízo significaria a definitiva dissolução da normatividade do Novo Testamento e a afirmação de sua total irrelevância ecumênica. Por isto, antes de tirar tal conclusão cumpre conscientizar-se, mais uma vez, dos propósitos da Igreja antiga ao compor este cânon. Que é que ela queria realmente “canonizar”? Há três constatações a fazer:

1. *São inequívocos os indícios de que a justaposição de testemunhos tão diferentes num livro normativo foi uma opção consciente da primeira cristandade.* A variedade neotestamentária não a afligiu. Havia alternativas. Mas elas acabaram rejeçadas²²:

a) O primeiro exemplo é o *cânon de Marcião*, criado já em meados do século II. Devido às simpatias gnósticas de seu compilador, o Antigo Testamento fica excluído. Compõe-se este cânon de um só evangelho, o de Lucas, fortemente mutilado, e de dez cartas do apóstolo Paulo, também elas revisadas. São extirpados todos os elementos considerados judaizantes. Marcião, portanto, compõe seu cânon pelo método da redução, mantendo o número dos escritos no patamar do absolutamente mínimo e fazendo-os passar por um rigoroso crivo dogmático. O

escândalo da diversidade deixa de existir. Mas o evangelho fica confinado às proporções de uma só posição teológica. A Igreja rejeitou não só o cânon de Marcião, como também desprezou o modelo em si. Preferiu a variedade do testemunho à nivelção dogmática e ao empobrecimento evangélico que esta implica.

b) Outro exemplo é o afamado “*Diatéssaron*” de *Táciano*. Inconformado com a existência de quatro evangelhos, este teólogo da segunda metade do século II os funde num único só. O método, pois, é o da síntese e harmonização. As diferenças são integradas e sublimadas numa nova unidade. O *Diatéssaron* (= através dos quatro) gozou de grande prestígio em algumas partes da Igreja antiga. Mesmo assim, não conseguiu se impor. A Igreja preferiu o lado-a-lado, mesmo tenso, dos quatro evangelhos.

c) Enfim vale lembrar o exemplo dos *montanistas*, um grupo de cunho apocalíptico-entusiástico, surgido por volta de 160 d.C. Montano e seus fiéis acolhem os escritos neotestamentários em uso na época. Mas acrescentam-lhes os seus próprios oráculos. Em outros termos, eles canonizam o seu próprio credo juntamente com os escritos apostólicos, constituindo-o dessa maneira em chave interpretativa. Sob tais condições a diversidade não mais incomoda. Ela foi domesticada pela aplicação de uma bitola hermenêutica. A Igreja resistiu também a esta tentação. Canonizou o Novo Testamento sem acrescentar-lhe um manual interpretativo. Será temerário suspeitar que a Igreja antiga tenha antecipado a convicção da Reforma de a Escritura se interpretar a si mesma e de não necessitar de nenhuma autoridade externa para sua devida compreensão?

Seja como for, fato é que o cânon do Novo Testamento, em seu estado final, deve causar surpresa. Com o propósito de estabelecer conteúdos normativos, a Igreja não hesitou em canonizar a diversidade teológica dos incílios e sua respectiva práxis. Julgou que todos estes testemunhos fossem compatíveis com o evangelho, sim, que fossem legítima expressão do mesmo. *A canonização do Novo Testamento, pois, significa, de alguma forma, a canonização da pluralidade na Igreja, um fenômeno da mais alta relevância*²³.

2. Entretanto, seria errôneo concluir que se trata de uma pluralidade indiscriminada, solta ou “selvagem”. A tal conclusão poderá chegar somente quem ler o Novo Testamento “como tal”, isto é, em sentido linear, sem critério teológico, atribuindo a mesma validade a todas as suas porções. A perspectiva muda no momento em que se percebe ser a causa a mesma em todos os escritos, a saber, Jesus Cristo. *O Novo Testamento tem um centro, um eixo gravitacional*. É o que E. Käsemann quer ressaltar²⁴. Na trilha do pensamento luterano ele preconiza um “cânon no cânon”, ou seja, uma leitura crítica a partir do evangelho. Na Reforma, o *sola scriptura* estava estreitamente vinculado não só ao *solus Christus*, como também ao *sola gratia*. A justificação por graça e fé, concedida em Cristo, se constituiu na chave hermenêutica da Escritura. Lida dessa maneira, a diversidade da Bíblia ganha seu ponto referencial, perde a ambigüidade e adquire normatividade qualificada.

A distinção entre Escritura e evangelho é, sem dúvida, uma das grandes insistências justas da Reforma²⁵. Ela questiona um método que se resume a um tiroteio de versículos e resulta numa teologia de estatística bíblica. O critério para discernir legitimidade teológica é o Espírito de Cristo, a palavra do evangelho, não o simples texto. Esse critério não é nada externo, aplicado “de fora” à Escritura. Muito pelo contrário, ele brota de dentro dela própria. A Bíblia se interpreta a si mesma, diziam os reformadores. Portanto, a hermenêutica da Reforma obriga a distinguir, já na Escritura, o tesouro e os vasos de barro que o abrigam (2 Co 4.7). Ela de modo algum elimina o *sola scriptura*. Acaba, isto sim, com uma determinada compreensão desse princípio²⁶. Pois impossibilita o uso “legalista” ou “fundamentalista” da Bíblia, incapaz de distinguir entre letra e Espírito. Jesus Cristo é o Senhor também da Escritura. Sob esta perspectiva ela readquire enorme relevância ecumênica e deixa de acobertar o caos denominacional. Submete todas as confissões a rigoroso teste de qualidade evangélica.

O quanto isto é verdade, fica comprovado pela história da exegese bíblica nos últimos decênios. É sabido que a leitura conjunta da Bíblia, tanto em nível popular quanto acadêmico, tem sido uma das principais forças motoras do ecumenismo moderno. A Bíblia, a despeito de sua diversidade (ou até: por causa da mesma?), possui surpreendente potencial unificador. A partir de seu centro aprende-se a detectar o periférico. A força ecumênica da Bíblia está na ecumenicidade de sua causa, que é o amor de Deus em Jesus Cristo (cf. Rm 8.38s.).

Com base nessas considerações só podemos consentir com E. Käsemann, quando entende o cânon neotestamentário antes como critério material do que formal. Normativo é Jesus Cristo. E é dele que o Novo Testamento recebe sua autoridade. *O que a Igreja antiga canonizou foi o evangelho, não simplesmente uma coleção de textos*. Estes são importantes em sua qualidade de testemunhos, mas não fundamentam a unidade da Igreja. O evangelho tem a prioridade por sobre a letra.

3. Sem negar essa verdade, compete, todavia, perguntar se a dimensão formal do cânon não merece valorização maior do que E. Käsemann está disposto a conceder. *É notável que a Igreja tenha achado tal cânon necessário, e isto precisamente em sua delimitação formal*²⁷. A Igreja, em busca de critérios normativos, recorreu ao “original”, termo este que conjuga o aspecto da prioridade temporal com o da autenticidade evangélica. Ambos os aspectos são constitutivos do patrimônio “apostólico”. Isto significa:

a) O Novo Testamento tem canonicidade *histórica*. Reúne o mais antigo testemunho cristão a que temos acesso. É por excelência o instrumento mantenedor do nexo com as origens, particularmente com a pessoa histórica de Jesus. Ele é o documento daquela pregação que fundou as primeiras comunidades²⁸. Todo testemunho posterior ao Novo Testamento não mais possui a mesma “originalidade”. O cânon demarca o período inicial da cristandade, distinguindo-o de todos os demais.

b) Mas também em termos *dogmáticos* o cânon coloca parâmetros. De certa forma eles estão implícitos na canonicidade histórica. A profissão da fé posterior deve ser coerente com a dos inícios; com isto a Sagrada Escritura passa a ser juíza em assuntos de doutrina. Além disto, são abundantes as passagens em que os autores do Novo Testamento combatem a heresia ou corrigem abusos²⁹. Nem tudo é compatível com o evangelho. E finalmente cabe respeitar que no processo da composição do Novo Testamento houve um real processo de seleção de escritos. Não poucos foram reprovados. Basta verificar a ampla literatura apócrifa do Novo Testamento. *O cânon foi criado como norma da pregação correta, em oposição à falsa doutrina e como arma de combate à mesma.*

Naturalmente pode-se problematizar o resultado desse processo. Assim já o fez M. Lutero ao qualificar a Carta de Tiago como “epístola de palha”. Também o livro do Apocalipse e outros têm merecido críticas por parte dos intérpretes. E com efeito, a aceitação do Novo Testamento como cânon jamais dispensa da necessidade de avaliar as partes sob o critério do evangelho. W. G. Kümmel tem razão quando constata que o limite do cânon passa por entre ele próprio³⁰. Em outros termos, *nem toda passagem bíblica possui a mesma qualidade canônica.*

Mesmo assim, ninguém vai pretender uma revisão da extensão do Novo Testamento e reconstituí-lo. Embora o testemunho evangélico seja encontrado não só nele, *o cânon está de fato fechado.* E é bom que assim seja. Também os livros às vezes relegados a segundo plano mostram ser capazes de recobrar relevância palpitante sob condições específicas. O Apocalipse de João é evangelho para um povo que sofre, e Tiago traz salutar alerta para a Igreja numa sociedade de classes. *A Igreja precisa do cânon também como instância formal. Ela o compôs para a ele se sujeitar e dele receber orientação teológica*³¹. Não o criou, pois na origem do testemunho sempre está o Espírito Santo. Ela apenas acolheu estes depoimentos, reconhecendo neles fidelidade ao evangelho. Isto a despeito da diversidade que os caracteriza. A Igreja constituiu o cânon neotestamentário para que fosse juiz de seu discurso e de sua práxis. Sem este cânon, de fato, não haveria como defender-se eficazmente contra a traição ao evangelho, contra os abusos e as puras modas teológicas.

Para entender a natureza peculiar do cânon neotestamentário será útil lembrar que ele tem no Antigo Testamento algo como sua prefiguração. Também este reúne depoimentos de fé em extraordinária riqueza e variação. Não prima por harmonia conceptual. Reflete, antes, os altos e baixos da história de um povo com seu Deus. A cristandade co-participa dessa experiência. Ao apregoar que em Jesus o Verbo se fez carne, ela afirma a prioridade da história por sobre o dogma. *O evangelho, antes de ser doutrina, é evento a ser contado por quem dele é testemunha.* Portanto, é a natureza histórica do evangelho que explica a um só tempo a variedade e a normatividade da Escritura. O dogma permanece imprescindível. É a formulação autoritativa do significado dessa história sucedida em favor da criatura de Deus. Mas o dogma não é essa história. Faz parte, isto sim, do testemunho a seu respeito,

e este é plural. O dogma não é a verdade em si. Deve buscá-la em Jesus Cristo e sua história.

Sintetizando o resultado das considerações acima, constatamos: *o Novo Testamento constitui o consenso básico da cristandade no que diz respeito à compreensão do evangelho. Assemelha-se a algo como a “Magna Carta” da Igreja, aliás não decidida em votação “democrática”, mas acolhida em obediência ao evangelho. Como tal é, por excelência, o paradigma de um consenso ecumênico. Trata-se de um consenso “diferenciado”³². Pois estabelece a unidade da Igreja das origens sem nivelar. Não sanciona a heresia. E, no entanto, concede espaço para a articulação e estruturação própria das congregações. O Novo Testamento é o instrutivo exemplo da unidade na diversidade reconciliada.*

4. *Diversidade ecumênica na unidade do Espírito*: O ecumenismo de nossos dias terá chance de progredir somente se estiver disposto a acatar o desafio do consenso fundamental — ainda que diferenciado — representado pelo cânon do Novo Testamento. Trata-se de acolher as conseqüências da natureza plural e todavia una do testemunho primário da fé, feito normativo para a existência eclesial. Isto significa:

a) *O Novo Testamento relativiza as confessionalidades*, aniquilando pretensões monopolistas por parte das instituições eclesiásticas. É o que C. Braaten tem qualificado como a provocação inerente às origens históricas da fé³³. Vários são os modelos de Igreja nos primórdios. Ilude-se, pois, quem retrojeta o seu próprio modo de ser Igreja para os inícios com a intenção de granjear legitimidade. Esses inícios não eram romanos, luteranos, anglicanos ou batistas, nem eram uniformes. Todas as igrejas da cristandade representam apenas aproximações maiores ou menores a modelos neotestamentários. O Novo Testamento não consagra uma só Igreja como sendo a autêntica. Ele consagra, isto sim, a comunhão dos santos, o que não é exatamente a mesma coisa. A relativização das confessionalidades é importante pressuposto para o crescimento da unidade e da fraternidade eclesial.

Relativização, porém, não significa suspensão ou supressão. A pretensão da trans-confessionalidade ou a-confessionalidade é enganosa. Testemunho sempre tem a forma da confissão. O Novo Testamento confirma: confessionalidade é necessária. Sua relativização não a elimina, mas lhe muda a conceituação. Deixará de ser arma de combate à alteridade do parceiro ecumênico e transformar-se-á no dom ecumênico, com o qual importa servir ao corpo maior de Jesus Cristo. *Koinonia*³⁴ é assim: cada qual contribui com o que é seu para o bem de todos. Muito embora a confessionalidade possa e deva manifestar-se também criticamente frente ao erro e ao abuso, sua finalidade precípua consiste no cultivo conjunto da lavoura de Deus neste mundo. O Novo Testamento congrega Pedro, Apolo, Paulo e muitos outros nesta tarefa comum.

b) *O consenso do Novo Testamento seria mal-entendido se fosse visto como*

*estático. Ele é dinâmico*³⁵. Deve ser verificado e assumido constantemente. Possui seu referencial crítico na história de Jesus, ou seja, também no evangelho que nunca passa a ser posse da Igreja ou de pessoas. O próprio Novo Testamento, na diversidade que o caracteriza, provoca a pergunta pelo seu âmago. O que une o Novo Testamento e é a base de seu consenso? É a pergunta cardeal de uma “teologia do Novo Testamento”. Também o é do ecumenismo. Qual é, na variedade das igrejas, seu referencial comum e constitutivo? *A pergunta pelo centro do Novo Testamento tem uma réplica eclesiológica e ecumênica.*

Assim sendo, as igrejas em sua busca de unidade são coagidas à permanente prestação de contas de sua qualidade evangélica. *De certa forma, o ecumenismo se assemelha à boa competição no seguimento a Cristo (1 Co 9.24s.). Faz parte da tarefa da santificação.* Esta “competição” não permitirá a simples imposição de uns aos outros nem um pluralismo arbitrário. *Diversidade eclesiástica é legitimamente evangélica. Mas tem em Jesus Cristo seu juiz.*

c) *Em comparação com o consenso fundamental do cânon neotestamentário, todos os demais consensos eclesiásticos são secundários.* Eles têm naquele seu critério. Isto não lhes diminui a importância. As igrejas precisam traduzir o consenso histórico em consensos atuais³⁶. Estes podem ter diversos graus de densidade. O exemplo do Novo Testamento, porém, ensina que importante mesmo não é o acordo na terminologia ou na formulação. Identidade verbal não significa necessariamente identidade de causa. Decisivas são a compreensão por trás das palavras e a comunhão no testemunho que, além do discurso, sempre inclui uma prática. Consensos eclesiásticos devem constar não só no papel. Querem tornar-se visíveis e documentar-se numa nova forma de relacionamento.

Seria errôneo deduzir daí a necessidade da imediata fusão das instituições eclesiásticas. Nem formulações nem estruturas iguais criam automaticamente comunhão. Esta é obra do Espírito e por isto anterior a estruturas³⁷. Tal afirmação não deveria ser entendida como expressão de desprezo às instituições eclesiásticas. Estas são indispensáveis para a convivência cristã no mundo. Ninguém pode ser cristão ou cristã sem ser membro de uma Igreja concreta. O fracionamento estrutural da cristandade é chaga no corpo de Cristo. E, no entanto, não é por mera unificação estrutural que se cria a união. Também sob este aspecto o Novo Testamento é instrutivo: não apregoa uma unidade mono-institucional. A unidade de que fala comporta várias estruturas, exigindo-lhes somente compatibilidade com o evangelho, funcionalidade e o serviço à comunhão que há em Cristo.

d) A necessidade da diversidade na articulação e vivência comum da fé tem muitas causas. A algumas delas já aludimos acima. *Cumprer acrescentar que um mundo plural exige também uma resposta plural.* A diversidade em evidência no Novo Testamento foi a força da primeira cristandade no confronto com o mundo multifacetado de então. Uniformidade enfraquece ou então tende à tirania e violência. Enquanto isso diversidade, desde que centrada em Cristo, equivale a flexi-

bilidade, agilidade, liberdade. Ela expressa, entre outras, a natureza contextual da existência peregrina da Igreja. Todas essas dimensões tão essenciais da existência eclesial perigam perder-se quando a Igreja trai seu mandato ecumênico.

Aliás, o próprio evangelho está em jogo. Pois tornando-se aos judeus como um judeu e aos pagãos como um pagão, sem com isto negar sua identidade cristã, o apóstolo Paulo defende a gratuidade da salvação (1 Co 9.19s.). Diversidade eclesial na multiplicidade das situações é um ingrediente da justificação por graça e fé³⁸. *Eis por que a cristandade deveria redescobrir a chance de sua natureza plural enraizada no mesmo fundamento que é Cristo, e reaprender a trabalhar com este seu talento.*

Um dos grandes fatores de obstrução do ecumenismo é o medo da relativização. Seja reenfocado que este não é o projeto do cânon. Não estamos dispensados de buscar a unidade, muito em analogia ao que aconteceu no chamado Concílio dos Apóstolos de que nos fala o Novo Testamento (cf. At 15; Gl 2.1s.). Devemos responsabilização mútua pela fé que professamos. É significativo que este Concílio não tenha resultado na sujeição da Igreja gentílica à Igreja judaica. *Não estabeleceu relações de domínio. Criou, isto sim, parceria ecumênica, "koinonia".*

Tal parceria não vai apagar de vez as diferenças confessionais. Isto nem no cânon foi o caso. Mas dificultará as condenações mútuas e dará origem a uma comunhão eclesial que tem a promessa de crescer, aprofundar-se e tornar-se cada vez mais visível "para que o mundo creia" (Jo 17.21).

Notas

- 1 Veja o importante documento *Einheit vor uns* (= "Unidade diante de nós"), elaborado pela Comissão Mista Internacional Católica Romana/Evangélica Luterana, Paderborn : Bonifatius; Frankfurt am Main : Lembeck, 1985. Não basta falar em unidade sem descrever em que consiste e como se concretiza. Cf. ainda, entre muitos outros, Robert RUNCIE, *The Unity We Seek*, London : Darton, Longman and Todd, 1989; Henrique CAMBÓN, *Fazendo ecumenismo*, São Paulo : Cidade Nova, 1994; Vítor WESTHELLE, *Una sancta: a unidade da Igreja na divisão social*, *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 31, n. 1, p. 29-46, 1991; Jesús HORTAL, *E haverá um só rebanho*, São Paulo : Loyola, 1989 (especialmente p. 147-156); e, sobretudo, Harding MEYER, *Ökumenische Zielvorstellungen*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1996 (Bensheimer Hefte, 78).
- 2 Remetemos tão-somente a Heinrich TAPPENBECK, A unidade da Igreja na obra e no pensamento do apóstolo Paulo, *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 2, número especial, p. 1-13, 1962, e Julio de SANTA ANA, *Ecumenismo e libertação*, 2. ed., São Paulo : Vozes, 1991, especialmente p. 177-218 (Teologia e Libertação, Série IV/14).
- 3 Boa visão panorâmica em Gerhard TIEL, A unidade da Igreja, *Simpósio*, São Paulo (ASTE), n. 33, p. 39-61, 1990. Cf. *Einheit vor uns*, op. cit., p. 13s.; Julio de SANTA ANA, op. cit., p. 81-121; e outros.
- 4 William RUSCH, *Reception*, Philadelphia : Fortress; Geneva : Lutheran World Federation, 1988
- 5 Leonardo BOFF, Características da Igreja numa sociedade de classes, in: ID., *Igreja: carisma e poder*, São Paulo : Ática, 1994, p. 203. Trata-se nesses princípios das condições consideradas imprescindíveis para a constituição da unidade. Harding MEYER, op. cit., p. 26s., chama este

- mesmo fenômeno de *Einheitsverständnis* (= “compreensão de unidade”), que varia nas diferentes tradições confessionais.
- 6 Leonardo BOFF, op. cit., p. 204. Reside aí uma das ênfases da teologia latino-americana. Cf. entre outros Julio de SANTA ANA, op. cit., p. 301s. e passim; Theo BUSS, *El Movimiento Ecuménico en la perspectiva de la liberación*, La Paz : Hisbol; Quito : CLAI, 1996.
 - 7 Essa foi a exigência expressa do modelo da “união orgânica”, propagado no início do movimento ecumênico moderno. Falava-se na necessidade da renúncia à identidade denominacional, de uma espécie de “morte” das confissões tradicionais a fim de que fosse cedido espaço para uma nova expressão transconfessional da fé. Veja *Einheit vor uns*, op. cit., p. 14-15; Gerhard TIEL, op. cit.; etc. A idéia da transconfessionalidade tem repetidamente fascinado o mundo ecumênico. Cf. *Os novos movimentos transconfessionais e as igrejas* : tomada de posição do Instituto de Pesquisa Ecumênica de Estrasburgo, São Leopoldo : Sinodal, 1977. Entrementes parece consolidar-se o consenso de que confessionalidade e ecumenismo de modo algum precisam conflitar. Cf. Harding MEYER, verbete “Konfession”, in: *Ökumene Lexikon*, Frankfurt am Main : Lembeck/Knecht, 1983, col. 692-701.
 - 8 Cf. entre outros Vítor WESTHELLE, *Una sancta*: a unidade da Igreja na divisão social, op. cit.
 - 9 Quanto ao significado de “apostolicidade”, veja, entre outros, Carl BRAATEN, Robert JENSON (eds.), *Dogmática cristã*, São Leopoldo : Sinodal, 1990, v. 2, p. 220-222; 227-230; Jürgen ROLOFF, Apostolisch glauben: die Heilige Schrift, in: *Apostolizität und Ökumene* : Bekenntnis, Hannover : Lutherisches Verlagshaus, 1987, p. 9-29 (Fuldaer Hefte, 30).
 - 10 Mesmo o livro de Atos, que tanto enfatiza a unanimidade da primeira comunidade (cf At 1.14; 4.24; 8.6; etc.), sabe da existência de conflitos (ex.: At 6.1s.). De qualquer maneira, a expansão da Igreja implicou a multiplicação da variedade. Cf. Walter BAUER, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, 2. ed., Tübingen, 1964 (Beiträge zur historischen Theologie, 10); Hans CONZELMANN, *Geschichte des Urchristentums*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1969 (Grundrisse zum Neuen Testament, NTD, 5). Apesar de destacar fortemente a unidade do testemunho neotestamentário, James D. G. DUNN, *Unity and Diversity in the New Testament*, 2. ed., London : Trinity International, 1990, constata não ter havido uma só forma normativa de fé e vivência cristã no século I (p. 373). Esta é a evidência entrementes largamente aceita.
 - 11 Na América Latina se desenvolveu particular sensibilidade para os conflitos sociais nas comunidades e em seu mundo circundante e para seus nítidos reflexos nos textos. Cf., a título de exemplo, Francisco Rivera LÓPEZ, Unidade e pluralismo na Igreja primitiva em meio ao conflito, *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, n. 13, p. 9-20, 1992.
 - 12 O assunto é controverso. Conforme Leonhard GOPPELT, Die Pluralität der Theologien im Neuen Testament und die Einheit des Evangeliums als ökumenisches Problem, in: Vilmos VAJTA (ed.), *Evangelium und Einheit*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1971, p. 117s., a multiplicidade das teologias do NT não espelha a existência de igrejas confessionais na primeira cristandade, e, sim, as posturas teológicas individuais de seus autores. Posição semelhante encontra-se em Jürgen ROLOFF, Kirchliches Lehren nach dem Neuen Testament, in: H. BRANDT (ed.), *Kirchliches Lehren in ökumenischer Verpflichtung* : eine Studie zur Rezeption ökumenischer Dokumente, Stuttgart : Calwer, 1986, p. 99. Diferentemente Ernst KÄSEMANN, Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?, in: ID., *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1960, v. 1, p. 214-223. É certo que não se pode retrojetar a situação confessional da atualidade às origens da Igreja. E, no entanto, os autores do NT não podem ser isolados das comunidades de que são expoentes e cuja orientação teológica ajudaram a moldar. Com relação ao todo cf. Harding MEYER, verbete “Konfession”, op. cit., col. 698s.
 - 13 Cf. Hans von CAMPENHAUSEN, Die Entstehung des Neuen Testaments, in: Ernst KÄSEMANN (ed.), *Das Neue Testament als Kanon*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1970, p. 121; Werner G. KÜMMEL, Notwendigkeit und Grenze des neutestamentlichen Kanons, in: *ibid.*,

- p. 87. É verdade que critérios formais prevaleceram por sobre os critérios de conteúdo, o que, conforme Kümmel, representa um grave erro da primeira cristandade. De fato, “apostolicidade” é um termo ambíguo, ainda que imprescindível, visto que já nos primeiros tempos havia controvérsias em torno da pergunta acerca de quem e do que seria autenticamente “apostólico”. Veja Ernst KÄSEMANN, *Kritische Analyse*, in: *ibid.*, p. 343; Jürgen ROLOFF, *Apostolisch glauben*, op. cit.; etc.
- 14 Veja o instrutivo estudo da COMISSÃO DE FÉ E ORDEM DO CONSELHO MUNDIAL DE IGREJAS, *A confissão da fé apostólica*, trad. de Jaci C. Maraschin, São Paulo, 1993.
- 15 Remetemos tão-somente a Werner G. KÜMMEL, *Introdução ao Novo Testamento*, São Paulo : Paulinas, 1982, p. 627s. (Nova Coleção Bíblica, 13), e Hans von CAMPENHAUSEN, op. cit.
- 16 O Concílio de Trento equipara expressamente a tradição escrita da Sagrada Escritura à oral, enquanto o Concílio Vaticano I estabelece em definitivo o magistério da Igreja como juiz de toda doutrina. Com isto, a própria Igreja passa a ser a “tradição”, como julga acertadamente Gerhard EBELING, “Sola Scriptura” und das Problem der Tradition, in: Ernst KÄSEMANN (ed.), op. cit., p. 308 e passim. Para o luteranismo, enquanto isso, a “tradição” é Cristo, crítico frente a todas as demais “tradições”. Cf. também Werner G. KÜMMEL, *Notwendigkeit und Grenze des neutestamentlichen Kanons*, op. cit., p. 75; veja ainda Harding MEYER, *O problema da tradição*, *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 4, p. 181-191, 1964.
- 17 Assim o disse M. Lutero em seu prefácio às cartas de Tiago e de Judas (a tradução é nossa); in: *Luthers Werke* : Weimarer Ausgabe, DB 7, 384,26. Veja também o prefácio ao Novo Testamento em seu todo, de 1522, in: Martinho LUTERO, *Pelo evangelho de Cristo* : obras selecionadas de momentos decisivos da Reforma, trad. de Walter O. Schlupp, Porto Alegre : Concórdia; São Leopoldo : Sinodal, 1984, p. 171-177.
- 18 Cf. *Livro de concórdia* : as confissões da Igreja Evangélica Luterana, São Leopoldo : Sinodal; Porto Alegre : Concórdia, 1980, p. 500-501; Heinrich TAPPENBECK, *A Sagrada Escritura e a Igreja sob o ponto de vista protestante*, *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 3, p. 126, 1963/4; Ernst-Heinz AMBERG, *Apostolisch Glauben: Das Bekenntnis*, in: *Bekenntnis — Apostolizität und Ökumene*, Hannover : Lutherisches Verlagshaus, 1987, p. 30-36 (Fuldaer Hefte, 30); Carl BRAATEN, Robert JENSON (eds.), op. cit., p. 78-94; etc.
- 19 O termo se encontra em Harding MEYER, *Schriftautorität und Überlieferungsdynamik als transkonfessionelles theologisches Problem*, in: R. STAUFFER (ed.), *In Necessariis Unitas* : mélanges offerts à Jean-Louis Leuba, Paris, 1984, p. 268. Está sendo caracterizada dessa forma a flagrante “crise do cânon”, bem descrita, por exemplo, por Hermann STRAHTMANN, *Die Krise des Kanons der Kirche*, in: Ernst KÄSEMANN (ed.), op. cit., p. 41-61.
- 20 Não é por acaso que a ortodoxia protestante que seguiu-se à Reforma se propusesse a demonstrar, entre outras, a suficiência da Sagrada Escritura como sendo uma de suas *affectiones*. Veja, por exemplo, Otto WEBER, *Grundlagen der Dogmatik*, Neukirchen, 1955, v. 1, p. 302s.
- 21 Ernst KÄSEMANN, *Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?*, op. cit., p. 221 (a tradução é nossa).
- 22 Com referência a isto e ao que se segue veja Eduard LOHSE, *Die Einheit des Neuen Testaments als theologisches Problem*, *Evangelische Theologie*, v. 35, p. 141s., 1975; Werner G. KÜMMEL, *Introdução ao Novo Testamento*, op. cit., p. 640s.; Hans von CAMPENHAUSEN, op. cit., p. 116s.; etc.
- 23 A legitimidade da pluralidade sempre esteve, de uma ou de outra forma, na consciência do movimento ecumênico. É uma implicação da autocompreensão da Igreja como corpo de Cristo. E, no entanto, por demais vezes, a luta pela unidade teve que articular-se como luta pelo direito à diversidade. Cf. *Crisis and Challenge of the Ecumenical Movement* : Integrity and Indivisibility : a Statement of the Institute for Ecumenical Research Strasbourg, Geneva : WCC, 1994, p. 15s.; Harding MEYER, *Ökumenische Zielvorstellungen*, op. cit., p. 61 e passim.

- 24 Ernst KÄSEMANN, op. cit., p. 222s.
- 25 Veja o nosso estudo: Gottfried BRAKEMEIER, Interpretação evangélica da Bíblia a partir de Lutero, in: Martin N. DREHER (org.), *Reflexões em torno de Lutero*, São Leopoldo, 1981, v. 1, p. 29-48.
- 26 Assim com justas razões Klaus HAENDLER, Schriftprinzip und theologischer Pluralismus, *Evangelische Theologie*, v. 28, p. 421, 1968. A fala em “compreensão legalista do cânon”, superada pela Reforma, é de Gerhard EBELING, Das Neue Testament und die Vielfalt der Konfessionen, in: *Wort Gottes und Tradition*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1964, p. 153.
- 27 É nesse sentido que é manifestada crítica a E. Käsemann por Gerhard EBELING, op. cit.: já que o Novo Testamento não é um aglomerado arbitrário e desconexo de textos, nem todas as confissões podem legitimamente nele apoiar-se. O cânon não deixa de ser critério. A pergunta é pela hermenêutica que ele exige.
- 28 Nesses termos Martin Kähler havia falado do cânon. Cf. Günther BORNKAMM, *El Nuevo Testamento y la historia del cristianismo primitivo*, Salamanca : Sígueme, 1975, p. 17 (Biblioteca de Estudios Bíblicos, 10). O Novo Testamento está sendo entendido como “o documento original” da fé cristã.
- 29 Chama a atenção a este particular, com muita propriedade, Gerhard BARTH, Vielfalt und Einheit als Problem neutestamentlicher Theologie, in: *Neutestamentliche Versuche und Beobachtungen*, Waltrop : H. Spenner, 1996, p. 436. No combate à heresia o cânon fornece critérios teológicos, delimitando a variedade.
- 30 Werner G. KÜMMEL, *Notwendigkeit und Grenze*, op. cit., p. 96.
- 31 O Novo Testamento, embora seja parte da tradição, não permite ser qualificado como um produto da Igreja. Ela de modo algum é dona do cânon. Continua havendo neste tocante uma divergência entre a Igreja Católica Romana e a Evangélica. Cf. Johannes FEINER, Lukas VISCHER, *O novo livro da fé : a fé cristã comum*, Petrópolis : Vozes, 1976, p. 350-358; Gerhard EBELING, “Sola Scriptura” und das Problem der Tradition, op. cit.
- 32 Quanto à concepção de um “consenso diferenciado” veja Harding MEYER, Welche Art von Konsens ist zur Kirchengemeinschaft (*communio*) erforderlich?, in: *Communio und Dialog — Kompatibilität — Konvergenz — Konsens*, Genf : Lutherischer Weltbund, 1992, p. 60; bem como os estudos reunidos em André BIRMELE, Harding MEYER, (eds.). *Grundkonsens — Grunddifferenz*, Frankfurt am Main : Lembeck; Paderborn : Bonifatius, 1992.
- 33 Carl E. BRAATEN, Das Bischofsamt und das Petrusamt als Ausdruck der Einheit, in: *Kirche ohne Konfessionen?*, München : Claudius, 1971, p. 100s. Algo muito semelhante afirma Gerhard EBELING, Das Neue Testament und die Vielfalt der Konfessionen, op. cit., p. 150: a leitura correta do Novo Testamento anula as pretensões monopolistas das denominações justamente por evidenciar a pluriformidade na Igreja das origens. Perguntamos: não reside aí um dos motivos para a enorme força ecumênica da Bíblia através dos tempos?
- 34 Sobre a emergência da concepção de *koinonia* como meta ecumênica, veja Michael KINNAMON, Brian E. COPE (eds.), *The Ecumenical Movement — An Anthology of Key Texts and Voices*, Michigan : WCC, 1994, p. 124s.; Thomas BEST, Günther GASSMANN (eds.), *On the Way to Fuller Koinonia* : Official Report of the Fifth World Conference on Faith and Order, Geneva : WCC, 1994; Elisabeth PARMENTIER, *La koinonia en el diálogo ecuménico contemporáneo : las interpretaciones de las teologías feministas*, *Cuadernos de Teología*, Buenos Aires (ISEDET), v. 15, n. 1 e 2, p. 147-165, 1996; Harding MEYER, *Ökumenische Zielvorstellungen*, op. cit., p. 77s.
- 35 Assim também Eduard LOHSE, *Die Einheit des Neuen Testaments*, op. cit., p. 154.
- 36 Para tanto é exemplo instrutivo o projeto da Declaração Conjunta evangélica luterana/católica romana sobre a justificação. É a tentativa de conseguir um consenso que, embora deixe margem para articulações próprias, seja suficiente para declarar que as condenações recíprocas de outrora

hoje não mais se aplicam. Sobre a questão toda veja Gottfried BRAKEMEIER, Doutrina da justificação — no limiar de um acordo ecumênico?, *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 26, n. 113, p. 331-343, 1996.

- 37 O consenso fundamental em Cristo é a base de todo ecumenismo. Não se trata de construir a unidade ou a comunhão, e, sim, fazê-la visível. Só isto! Essa consciência acompanha a história do movimento ecumênico desde suas origens. Cf. Reinhard FRIELING, *Der Weg des ökumenischen Gedankens*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1992, p. 220s. (Kleine Vandenhoeck-Reihe, 1564).
- 38 É por que o capítulo VII da Confissão de Augsburg condiciona a unidade da Igreja unicamente ao acordo na pregação do evangelho e na administração dos sacramentos, ou seja, ao que chamamos de “instrumentos da graça”. É o que basta (*satis est!*). Todo o resto, isto é, ritos, cerimônias, regras, estruturas, tradições, criadas por convenção humana, não pode reivindicar qualidade sagrada ou salvífica. Conseqüentemente, também não pode dividir a Igreja.

Gottfried Brakemeier
Escola Superior de Teologia
Caixa Postal 14
93001-970 São Leopoldo — RS