

Vida é mais — a respeito da justiça de Deus entre os seres humanos

A Declaração Conjunta sobre a Doutrina da Justificação — significado e possibilidades para o movimento ecumênico*

Christian Krause

1. Justificação — um problema lingüístico atual

Com a Declaração Conjunta, depois de longo tempo o tema da justificação deixou de novo o discurso acadêmico e passou para o centro do interesse eclesial e ecumênico. Nesse processo, porém, apareceram problemas lingüísticos inesperados. Temos, assim, consideráveis problemas de entendimento entre as tradições lingüístico-teológicas do protestantismo e do catolicismo, que durante séculos seguiram caminhos separados. Maior ainda parece ser a dificuldade de tornar claro, para além do círculo dos especialistas em teologia, o que, afinal, está em pauta no tema da justificação e por que justamente esta haveria de ser uma área central da teologia cristã. Estamos, portanto, falando de um conceito central de nossa teologia que, para a maioria dos cristãos, não é nada central. E, ao que parece, nossas tentativas teológicas de traduzi-lo pouco ou até nada mudam nesse fato.

Uma explicação desse duplo problema lingüístico poderia ser o fato de que o universo ideativo no qual está enraizada a cifra teológica da “justificação do pecador somente pela graça” se nos tornou estranho. A Idade Média Tardia, à qual estão vinculados os inícios da Reforma, tinha uma orientação extremamente escatológica e forense. O grande juízo final de Deus, a separação entre o céu e o inferno eram retratados em imagens apocalípticas. As pessoas viviam numa espécie de “tempo intermediário” que as deixava profundamente inseguras. Eram tempos de ocaso e decadência e, igualmente, de partida rumo a novos horizontes. Se este mundo ruir, como ficaremos então diante de Deus? Para que lado iremos: para a ressurreição da vida no paraíso ou para a condenação no inferno? Em relação a esta questão inflamavam-se os temores religiosos. Justamente na época de Lutero eles foram instrumentalizados em grau crescente pela Igreja. Assim, com sua crítica ao comércio de indulgências Lutero atingiu o ponto nevrálgico de seu tempo. Mas, por mais fundamentalmente distinta da teologia penitencial cor-

rente que fossem sua argumentação e reflexão sobre as fontes da fé, ele ficou preso às concepções e também à terminologia forense de sua época.

Para resolver esse problema lingüístico, precisaríamos conseguir desligar o teor da verdade teológica elementar da teologia da justificação dessa sua expressão temporal. Afinal, com a teologia da justificação Lutero havia não só retomado algo central nos temores e esperanças das pessoas de seu tempo; ele conseguira, antes, redescobrir teologicamente algo que se encontra no centro da própria Sagrada Escritura: o temor do ser humano de fazer fracassar sua vida e, ao mesmo tempo, a esperança de que a vida seja mais do que aquilo que ele faz ou deixa de fazer dela. Nessa polaridade entre temor e esperança, aquilo que Lutero tinha em mente com o conceito de justificação depara-se-nos em lugar central nas parábolas de Jesus, em suas “parábolas da vida que vale a pena”.

Se, pois, a pregação de Jesus sobre o reino de Deus e sua justiça tem continuidade, em termos de seu teor de verdade, na teologia reformatória da justificação do pecador somente por graça, poderia valer a pena buscar, inversamente, o caminho de volta que leva de Lutero até esse caráter elementar das parábolas. Talvez trilhando esse caminho se consiga atacar o problema lingüístico.

2. Justificação como centro da Escritura — a mensagem das parábolas de Jesus

Os evangelhos contêm muitas indicações sobre a comunhão de mesa de Jesus com pessoas que são usualmente designadas como publicanos e pecadores. A proximidade de Jesus com essas pessoas torna-se pedra de tropeço, motivo de crítica e até de controvérsias públicas. O que ele diz nesse contexto constitui o cerne daquilo que mais tarde viria a ser chamado de doutrina da justificação. Especialmente em suas parábolas do perdido mostra-se o que lhe importa: Deus tem misericórdia com os endividados. A forma suprema da justiça é a graça. Em suas parábolas, Jesus conta como Deus vai no encalço do ser humano na perdição, luta por sua vida, o procura e sustenta. Isso se expressa da maneira mais incisiva na parábola do filho pródigo (Lucas 15), que é a resposta direta de Jesus ao protesto dos escribas contra sua comunhão de mesa com publicanos e pecadores:

Um filho vai para o estrangeiro. Lá ele se dá mal. Dissipa o que herdou do pai numa vida de ganância e esquecimento de Deus. Pressionado pela situação na qual foi parar por culpa própria, ele reconhece seus erros e resolve voltar para casa. Pretende pedir ao pai que lhe permita ficar de novo em casa ao menos como diarista. Contrariando todas as expectativas, o pai recebe o filho perdido com beijos e abraços. A despeito de tudo que aconteceu, aceita-o novamente como seu filho. A alegria do reencontro termina em festa. Ela ultrapassa em intensidade todas as exigências de uma justiça retributiva como é expressa, com decepção, pelo filho que ficara em casa.

Com isso torna-se perceptível o objetivo com que Jesus está comprometido com sua concepção de justiça: buscar o que está perdido. A este objetivo não pode servir a justiça baseada em retribuição e cálculo. Ela entregaria a pessoa culpada a si própria e à sua ruína. Agora, porém, Deus se insere na luta pela vida até a cruz!¹

Estreitamente associado a isso, porém com um direcionamento próprio, encontra-se aquele elemento que se poderia denominar de dimensão social da justificação. Talvez sua expressão mais plástica seja a parábola dos trabalhadores na vinha (Mateus 20):

Ao raiar do dia, o proprietário de uma vinha contrata um certo número de trabalhadores. Chegam a um acordo quanto ao pagamento diário e põem mãos à obra já cedo. Várias vezes durante o dia juntam-se a eles outros trabalhadores, sendo que os últimos começam a trabalhar pouco antes do fim da jornada. Na hora do pagamento, no fim do dia, acontece um escândalo, pois o proprietário paga a todos os trabalhadores, sem exceção, a quantia inteira equivalente a um dia todo. Para os que trabalharam o dia inteiro, essa equiparação parece uma impertinência duplamente injusta. Os últimos só trabalharam uma hora na fresca do final da tarde, enquanto que eles deram duro por 12 horas, inclusive no calor do meio-dia. É impossível atribuir o mesmo valor ao trabalho de todos. Em sua resposta, o proprietário da vinha se refere à indignação deles. Diz ele: ninguém sofreu injustiça. O salário acordado no início da manhã foi pago. O que ele deu a mais aos outros por disposição própria é, em primeiro lugar, assunto seu e, em segundo lugar, não é uma questão de justiça, e sim de bondade. Não em tom de censura ou acusação, mas buscando concordância, o proprietário da vinha diz ao final: “Vocês não podem ficar com inveja por eu ser tão bondoso. Afinal, não é possível se queixar da bondade.” A reação equivale àquela que teve o filho que ficara em casa ao saber da esplêndida recepção dada pelo pai ao irmão que retornara. Em ambas as parábolas a bondade provoca protesto: inveja, porque os outros tiveram de se esfalhar menos. Decepção, porque a diligência não é reconhecida. Indignação, porque as diferenças são simplesmente ignoradas. Aí qualquer um pode chegar! Se as coisas são assim, nada mais vale a pena! Todas estas nuances estão contidas nos relatos. A tradução de Lutero é grandiosa porque permanece aberta para essas múltiplas possibilidades de interpretação: “Você está com inveja por eu ser tão bondoso?”*

Justamente essa parábola evidencia que Jesus não cria uma contraposição entre a ação dos justos e a ajuda para os perdidos. Ele não joga a “prioridade da graça sobre o direito” contra o direito, mas procura conseguir o assentimento a uma ação originada da bondade onde esta é necessária. Neste sentido o que está em pauta não é a contraposição que muitas vezes é montada teologicamente de modo errôneo: a justiça deste lado, a graça daquele. O que está em pauta é, antes, o amor que abandona os próprios princípios onde isso se faz necessário: a forma suprema da justiça é a graça. Trata-se de uma graça cujo objetivo é erguer o que está deitado por terra.

Naturalmente tal postura repercute sobre a auto-imagem das pessoas que defendem a ortodoxia e justiça. Os críticos não devem apenas voltar os olhos para os erros dos outros, mas também para si mesmos. Eles precisam perguntar-se: o que há em mim que é apenas aparência, e o que há de autêntico, se eu não consigo mais partilhar da alegria causada pela bondade? De que e para que eu vivo realmente e em última análise? Eles devem reconhecer que a justiça própria afasta de Deus e que todos permanecem igualmente dependentes do perdão de Deus.

Deus se compadece dos endividados. Essa linha nos conduz de Jesus até a teologia da justificação de Lutero, passando por Paulo e Agostinho. As parábolas de Jesus já contêm tudo. Elas se movimentam — assim como o próprio Jesus — nas áreas limítrofes da existência humana, na esfera da vida marcada pela cruz, e justamente com isso abrem o olhar para o centro da vida. Lutero topou de novo com esse centro. Quando também ele estava em desespero, sob a cruz de seu medo e sua perdição, ficou-lhe claro que a forma suprema da justiça é a graça. Com essa descoberta sobre a justiça de Deus que encontra seu alvo na graça, Lutero começou a reler a Bíblia e a formular as posições da teologia reformatória da justificação².

Assim, Lutero redescobriu o centro do evangelho em sua linguagem e sobre o pano de fundo dos temores de seu tempo, criando os pressupostos para que ele pudesse irradiar-se de maneira nova em todas as áreas da vida. É desse processo hermenêutico que se trata também nos dias de hoje, quando procuramos descrever e desdobrar a teologia da justificação em nosso contexto hodierno. O teólogo Gulbert Steffenski, de Hamburgo, o formulou certa vez do seguinte modo:

A coerção de parir-se a si mesmo e de buscar abrigo na própria mão leva ao desespero e à morte por congelamento. Aquilo de que a rigor vivemos é algo que não podemos produzir — nem o amor de que precisamos, nem a amizade, nem o perdão, nem nossa própria integridade e integralidade. A gente não pode tencionar a si mesmo sem se desencontrar consigo mesmo. A gente não pode testificar a si mesmo sem ficar à mercê da condenação. A graça, portanto, não é o conceito que contrasta o grande Deus com o pequeno ser humano; graça significa libertação da coerção de ser o produtor de si mesmo. (Citação extraída de uma prédica sobre Romanos 8.1-17.)

Com a Reforma acontecida na Alemanha na primeira metade do séc. 16 foi colocada em movimento uma pedra que de modo nenhum parou de rolar na frente da porta da própria casa. O que começou em Wittenberg com as percepções teológicas de Martinho Lutero, rigorosamente concentradas nos testemunhos bíblicos, de fato não era próprio para permanecer apenas um acontecimento que se limitasse ao nível local e se esgotasse naquela época. A luta de Lutero para libertar a mensagem bíblica de pretensões de poder e sufocamentos tanto eclesiais quanto seculares atingia, ao mesmo tempo, as práticas de sua própria Igreja, a Igreja mundial Católica Romana, que contrariavam essa mensagem.

Em meio ao denso entrelaçamento de poder eclesial e secular, as percep-

ções bíblico-teológicas atingiram a totalidade do mundo de então. A partir desse enfoque, o que Lutero pretendia não era uma cisão, e sim uma reforma de sua Igreja Católica à luz do evangelho. As teses, os escritos e as idéias de reforma se espalharam como um rastilho de pólvora pelo país. Eles toparam com resistência encarniçada, mas também encontraram numerosos adeptos em todas as camadas da população.

Os esforços de Lutero e de seus companheiros de luta, que logo passaram a ser chamados de “luteranos”, fracassaram enquanto movimento de reforma da Igreja Católica Romana de então. Ocorreram exclusão e cisão, antagonismo irreconciliável e, por fim, também confrontações bélicas. E acabou sendo fundada uma nova Igreja, uma Igreja reformatória, que, contra a vontade de Lutero, levou seu nome.

Quando Lutero morreu, o Concílio de Trento estava em seu primeiro ano de sessões. Já nos albores da Reforma a idéia de um concílio era muito vívida, e grandes expectativas de reforma da Igreja se associavam a ela. Em 1545, porém, essa expectativa de um “magno consenso” já morrera. Os evangélicos não participaram mais do Concílio de Trento. Assim, ele serviu exclusivamente à formação da resistência católica e ao acerto de contas doutrinário com a teologia dos reformadores. Ocorreram aquelas anatematizações que continuam em vigor até hoje, assim como as condenações expressas na Confissão de Augsburgo. Com isso o fosso que separava os dois lados ficara mais fundo do que nunca³.

Ao refletirmos hoje sobre a atualidade do enfoque reformatório viñculado à justificação, sobre sua irradiação no luteranismo em nível mundial e sobre os passos rumo a um consenso ecumênico sobre a justificação, parece-me importante recordar esses inícios e objetivos. Uma teologia reformatória que apela a Martinho Lutero também numa atitude de confrontação crítica e de diálogo não desenvolve sua dinâmica e sua relevância permanente erigindo barricadas institucionais ou confessionais, mas lutando pela clareza do evangelho de Jesus Cristo e colocando a pergunta pela orientação de Deus para a vida, pergunta esta que deve ser recolocada em cada época. Justamente uma Igreja ou comunhão de igrejas que se chama e quer ser luterana é permanentemente lembrada da *ecclesia semper reformanda* e encontra-se, assim, na comunhão ecumênica em meio à cristandade mundial.

3. A teologia da justificação em nossa época

Toda época produz suas próprias formas de negação ou ausência da graça [= impiedade]. Por isso toda época precisa buscar de maneira nova o acesso à percepção bíblico-reformatória básica e descobrir que a forma suprema da justiça é a graça. Disso resulta o desafio que se coloca para a teologia luterana hoje. Importa descrever os campos em que as afirmações elementares do Novo Testa-

mento possam repercutir, em sua mediação luterana, mais uma vez também hoje nas questões existenciais de nossa época.

A imagem de mundo do futuro é uma imagem sistêmica. Este é o prognóstico de renomados pesquisadores do futuro. O sentimento das pessoas em relação à vida na virada do milênio encontra-se sob a impressão de uma articulação ou concatenação abrangente: tudo está relacionado com tudo. O conceito de globalização assinala o fato de que a economia e tecnologia crescentemente conectadas em nível mundial atingiram nossa consciência com todas as ambivalências que lhes são próprias. Onde isso poderia tornar-se mais claro do que nos centros urbanos globais como Hong Kong, Cingapura, Frankfurt, Londres, Nova Iorque, Rio de Janeiro, Buenos Aires, etc.? Eles são pontos de intersecção de redes de dados provenientes do mundo inteiro. Nesses centros, movimentos nos mercados ou nas taxas de câmbio neste ou naquele ponto do mundo são registrados, analisados e respondidos com estratégias aos milhares. Eles são, por assim dizer, “pontas de agulha de eficiência”. No mundo ligado em rede das economias globais conectadas a perfeição é um pressuposto, e o desempenho é o recurso-chave para tanto. Quem perde a visão panorâmica do sistema acaba caindo fora. Quem não sabe mais o que os “*global players*” [literalmente: “jogadores globais”] estão jogando botou a perder seu direito de existência. Essas regras são claras e impiedosas. Para quem as domina abrem-se possibilidades fascinantes. Mas não existe um “direito de ser cego”, nem sequer por um instante. No final restam somente vencedores e vencidos. — Ora, o que acontece com aqueles que não apresentam mais o devido desempenho ou só o fazem de modo insuficiente? O que acontece nessa civilização da eficiência com o fracasso e o medo de não dar conta do recado? Como repercute na vida a permanente pressão de apresentar o devido desempenho? Acaso a vida fica sem sentido?

Esse questionamento é antigo, e está entrelaçado de modo elementar com o ser cristão. A concorrência e ambivalência de projetos de vida seculares e projetos de vida determinados pela fé acompanham a caminhada da Igreja no mundo desde o início. O pai da Igreja Agostinho conceituou essa contraposição de maneira muito plástica. Ele falou da *civitas dei* e da *civitas terrena*. A vida dos cristãos se estende entre ambos os projetos de vida: aqui a cidade de Deus e acolá a cidade terrena dos seres humanos; aqui a ordem do amor e acolá a ordem das rivalidades. Agostinho refletiu sobre isso numa situação de grande reviravolta na história universal. Em fins do séc. 5 o mundo familiar começara a vacilar. Ele, como muitos filósofos, teólogos, políticos e os vaticinadores do espírito da época que aparecem inevitavelmente em tempos de reviravolta, estava em busca de perspectivas para o futuro. Na época de Agostinho as pessoas sentiam claramente que as coisas não iriam ficar assim como estavam. Uma mudança fundamental e radical parecia estar-se preparando⁴.

Também a iminente virada de milênio desperta esse sentimento em relação à vida: as coisas não vão continuar assim como estão. Alguma coisa vai mudar,

precisa mudar. O interesse, atualmente mais uma vez crescente, por temas religiosos (só na Alemanha, o mercado de artigos esotéricos tem um faturamento anual de cerca de 18 bilhões de marcos) constitui, ao que tudo indica, um indício de que as pessoas estão procurando dar conta da experiência do vazio de sentido. Elas estão em busca do centro perdido. O teólogo Paul Tillich previu essa evolução já bem no início deste século. Em sua opinião, o tema dominante de nossa época não seria o medo da morte e punição (como no tempo de Martinho Lutero), e sim o medo da ausência de sentido.

Pelo que observo, a atual experiência de falta de sentido tem duas características preponderantes. Uma característica é a crescente aceleração de todos os processos vitais neste século, algo que nunca houve antes da mesma forma. Outra característica é o questionamento do direito de ser do indivíduo pelo predomínio do sistema da concorrência. Com isso ocorre um processo de seleção global no qual só “os melhores” subsistirão. Isso pode ser mostrado a partir do exemplo da divisão do trabalho. O chamado “mercado de trabalho residual” desce a nível mundial para a classe dos *working poor* [literalmente: “pobres que trabalham”]. Isso se esboça em toda parte onde as economias nacionais passaram ao estágio da sociedade do *shareholder value* [literalmente: “valor do acionista”].

A experiência da impiedade produz nova impiedade, pois sempre é preciso avançar um pouco mais. Isto se aplica não só à esfera da produção. Esse princípio tem sua vigência também no esporte. A cada ano os atletas correm, saltam, arremessam, nadam mais rápido, mais longe, mais alto. Uma copa do mundo ou olimpíada sem uma nova vantagem ou dianteira não se teria realizado.

Parece-me que chegamos hoje a um ponto em que a aceleração encerra o perigo da autodestruição. A dianteira ameaça os vencedores. Ainda faz sentido continuar procurando vantagens ou dianteiras onde se esboça a virada para uma situação absurda que o filósofo Paul Virilio descreve incisivamente: “A partida e a chegada viraram a mesma coisa. A viagem tornou-se supérflua.” — Nós ficamos entre nós, tornamo-nos nossos próprios vizinhos. Já Agostinho descreveu esse ser humano que recai sobre si mesmo. Seu questionamento existencial atinge hoje de novo o ponto nevrálgico de nosso tempo: onde eu iria buscar abrigo contra mim mesmo? Onde estaria o lugar em que meu eu não me seguisse?

Para escapar da aceleração do tempo digital, buscamos novos acessos a espaços de tempo onde o que conta não é o quanto alguém consegue realizar em determinado tempo, mas para onde sua vida está direcionada. Isso corresponde à compreensão bíblica de tempo. Ela mantém viva, em meio à passagem de meros instantes, a recordação do tempo da salvação e coloca nossa vida e convivência num nexos abrangente de origem e alvo. No direcionamento da vida para Deus estende-se um espaço de tempo interior no qual podemos simplesmente estar aí, porque esse estar-aí, essa existência não está sujeita à coerção de obter a dianteira. É isso que diz o Salmo 31.15: “Em tuas mãos estão meus dias”.

Além da crise da aceleração, encontramos-nos hoje numa crise do direito de

ser. Também ela assinala uma experiência moderna de ausência de sentido. Na sociedade de consumo e desempenho as mercadorias assumiram a função de fetiches. O valor social e relações de *status* são encenados por meio de mercadorias. Quem se transforma num caso de assistência social e não consegue mais acompanhar os padrões de estilo de vida (*fit for fun* [literalmente: “apto para a diversão”]) conta entre os perdedores.

Ao mesmo tempo existe uma tendência que faz com que só seja ainda possível a um número cada vez menor de pessoas flexíveis e intelectuais cumprir os necessários padrões de desempenho nas profissões-chave de caráter tecnológico e cibernético. Com isso, pessoas com menor capacidade de desempenho são excluídas da participação no trabalho, no bem-estar e na vida social. A questão social é o campo no qual se acendeu essa luta pelo direito de ser. O que significa, sobre esse pano de fundo sócio-político, a mensagem da parábola de Jesus: por que você tem inveja por eu ser tão bondoso? Isso significa: a pregação e missão cristãs comunicam um direito de ser que é concedido por uma instância que está além das instâncias, e ele é concedido de modo incondicional, *charis* — gratuitamente, *sola gratia* — tão-só por graça. A partir disto fica claro que a mensagem da justificação tem conseqüências sociais de longo alcance. A Conferência Nacional dos Bispos Católicos da Alemanha e a Igreja Evangélica da Alemanha abordaram isso conjuntamente em sua declaração social intitulada “Por um futuro em solidariedade e justiça” e lembraram que o Estado social democrático vive de pressupostos que ele próprio não pode criar. Deles faz parte a justiça cuja forma suprema é a graça.

4. Identidade luterana no contexto mundial

Em sua história de quase 2 mil anos a fé cristã, partindo de Jerusalém, se movimentou dentro do mundo de formas muito distintas e encontrou expressões e tradições diversas. Desse movimento também faz parte aquilo que hoje chamamos de luteranismo. Ele tem parte na multiforme cristandade na terra, permanece comprometido com a busca de unidade em Cristo e não se afasta dela em atitude sectária.

A identidade luterana se estrutura a partir da idéia central da justificação pela fé. Em suas conseqüências essa teologia é tão permanentemente atual quanto o são as próprias parábolas de Jesus. Ela tem conseqüências para o vácuo espiritual de nossa época. Leva a modelos sociais e políticos com uma opção preferencial pelos pobres. É interessante observar que justamente a partir desse centro ocorrem novos contatos ecumênicos.

O processo desencadeado a partir do embate pessoal de Lutero em torno da verdade do evangelho e da veracidade de sua Igreja é processo movimentado e que põe as pessoas em movimento. Ele teve continuidade, em suas muitas facetas,

no contexto de desdobramentos históricos diversos e de modo nenhum sempre por causa da verdade e da veracidade. O poder e os poderes seculares participaram desse processo tanto quanto entusiastas teológicos e confessionalistas de tendência isolacionista.

Não obstante, os componentes centrais do legado teológico de Lutero permaneceram vivos ao longo dessa caminhada. Eles podem ser caracterizados da maneira mais breve possível pelo quádruplo *solus*: somente por Cristo, somente pelos testemunhos da Sagrada Escritura, somente pela graça e somente pela fé é que nós, seres humanos, encontramos o caminho que nos leva de nossa própria impotência, enredamento e culpa para a comunhão com Deus e uns com os outros. Enquanto este for e tornar-se constantemente o componente “luterano” na pregação e no serviço do amor ao próximo do luteranismo mundial, ele ocupará um lugar permanentemente significativo na cristandade.

Ora, poder-se-ia perguntar se essa esperança, assim expressa, não passa de uma quimera, porque, afinal, na era do ecumenismo a vinculação confessional parece tornar-se cada vez menos significativa. Por mais plausível que isto pareça, ainda assim o considero uma avaliação errônea. Se vejo a situação corretamente, o movimento ecumênico só pode e vai ser levado avante primordialmente por uma vontade compromissiva das grandes comunhões confessionais, como as dos ortodoxos, dos metodistas, dos batistas, dos reformados, dos luteranos e dos católicos. No que diz respeito aos luteranos, a participação compromissiva no irrenunciável movimento ecumênico os obriga a enfatizar, em inteira fidelidade à própria tradição, a dimensão ecumênica de sua confissão luterana, mais acentuadamente do que o aspecto divisor ao qual, muitas vezes, é possível renunciar.

Aqui a Declaração Conjunta sobre a Doutrina da Justificação tem seu lugar e sua grande importância. Sem fazer pouco caso das diferenças, ela expressa, com base nos aspectos comuns, a vontade de avançar no caminho rumo a uma maior comunhão até chegar à unidade⁶. Mais uma vez: não fazemos isso evitando ou nivelando nossa confissão, mas justamente por causa da dimensão ecumênica do testemunho de Jesus Cristo que encontrou sua expressão histórica em nossa tradição e na de outras igrejas⁷. Disso faz parte também a salutar concentração da Igreja na palavra e no sacramento, que são suficientes para a unidade (*satis esse*, CA VII). Nisso, por sua vez, baseia-se a concepção luterana da diversidade reconciliada, que, em si, não é outra coisa do que uma formulação das conseqüências eclesiológicas da teologia da justificação. Pois também a liberdade para o que é fragmentário é um fruto da árvore da graça. Nós não precisamos nem podemos fazer a Igreja. Podemos admitir que o mundo não depende unicamente de nós. Aí existe espaço para outras expressões, tradições, projetos de vida e linguagens. Onde a graça entra em cena, cresce também a capacidade de aceitar as próprias limitações e a alteridade da vida em toda parte no mundo. Também esse nexos elementar entre a certeza no que é próprio e a percepção do estranho faz parte das conseqüências da mensagem da justificação.

Em nível mundial e numa visão de conjunto, a comunhão dos cristãos constitui apenas um pequeno setor. Ela se reúne há quase 2 mil anos em diversas denominações, igrejas, comunidades de base e movimentos. O mesmo ocorre aqui na América Latina, nas igrejas e comunidades luteranas, assim como em todas as outras igrejas cristãs. A questão central, neste mundo que muda num ritmo rapidíssimo, precisa ser esta: com sua fé e sua compreensão de vida e de convivência derivada dessa fé, têm os cristãos, afinal, tanto neste quanto em outros contextos, uma oportunidade de serem escutados para além de sua própria esfera? Ou sua mensagem já foi irremediavelmente superada pelas mensagens da concorrência?

Isso dependerá, por um lado, de se efetivamente nos ativermos à nossa causa. Enquanto a mensagem de Jesus Cristo for proclamada de maneira fiel, ela não deixará de ser ouvida e colocará irresistivelmente pessoas em movimento. Por outro lado, porém, isso também dependerá da disposição de todos os cristãos de falar a uma só voz e de agir em conjunto com mais frequência do que o fizeram no passado. Sou de opinião que, por amor à vida, é preciso haver uma maior coesão entre as igrejas e federações de igrejas. Por isso eu gostaria de concluir com uma última afirmação que deveria ser entendida como propósito. Há dois anos, Konrad Raiser fez uma palestra sobre o movimento ecumênico a caminho do séc. 21 na Igreja territorial de Braunschweig, da qual faço parte. Naquela ocasião, ele afirmou, entre outras coisas:

Se o Conselho Mundial de Igrejas já não existisse, seria preciso criá-lo hoje. A razão disso é simples: a dinâmica de um mundo que se tornou menor e está mais estreitamente entrelaçado é forte demais para uma comunhão cristã cindida internamente e envolvida em conflito e concorrência (...) As igrejas estão conclamadas a desenvolver formas de comunhão que promovam uma cultura da vida na qual a paz e a solidariedade prevaleçam sobre a guerra e o nacionalismo.

Que essa meta de fazer com que o movimento ecumênico e as igrejas nele congregadas, juntamente com a Igreja Católica Romana, sejam repletos de vida como uma “comunhão mundial de comunhões” e mantidos abertos para a próxima geração — que esta meta seja, após os longos e muitas vezes tortuosos caminhos do surgimento de nossas igrejas, um propósito permanente também e justamente da comunhão luterana mundial.

Notas

* Palestra pública proferida na Escola Superior de Teologia, em São Leopoldo (RS), em 16-04-1998.

1 O Filho de Deus carrega nossa cruz — nossa culpa e morte — porque nada e ninguém no mundo podem separar-nos de seu amor (Rm 8). Deus luta pela vida e conquista a vitória da Páscoa. Por isso o caminho que passa pela cruz pode levar à vida. — Assim, em todo caso, Paulo concedeu mais tarde à justificação do pecador um lugar central na *theologia crucis*. O próprio Paulo já deixou para trás o universo lingüístico de Jesus. Ele procura reconceituar a mensagem das parábolas. “Reconciliação” é, neste sentido, um de seus conceitos centrais. Embora não se trate de um termo tomado da pregação de Jesus, “reconciliação” não descreve, segundo Paulo, outra coisa do que o caminho de volta para casa encontrado pelo filho pródigo ou perdido. Na língua inglesa, p. ex.,

“reconciliação” (*reconciliation*) ainda mantém a associação semântica com as parábolas de Jesus, pois esse termo também tem a acepção de “reconsiderar” algo.

* N. do T.: “*Siehst Du scheel, weil ich so gütig bin?*”, no original.

- 2 Um ano antes de sua morte, Lutero descreveu da seguinte maneira esse avanço ou ruptura em seu pensamento: “Aí passei a compreender a justiça de Deus como sendo uma justiça pela qual o justo vive através da dádiva de Deus, ou seja, da fé. Comecei a entender que o sentido é o seguinte: através do evangelho é revelada a justiça de Deus, isto é, a passiva, através da qual o Deus misericordioso nos justifica pela fé, como está escrito: ‘O justo viverá por fé.’ Então me senti como que renascido, e entrei pelos portões abertos do próprio paraíso.” (Martinho LUTERO, Prefácio ao primeiro volume da edição completa dos escritos latinos, in: ID., *Pelo evangelho de Cristo*, São Leopoldo : Sinodal; Porto Alegre : Concórdia, 1984, p. 30.)
- 3 Também no Concílio de Trento o decreto sobre a justificação ocupou uma posição central (1547). “Visto que nestes dias, não sem a ruína de muitas almas e graves prejuízos para a unidade da Igreja, foi disseminada uma certa doutrina errônea da justificação, o santo, ecumênico e geral Concílio de Trento, legitiamente congregado no Espírito Santo, (...), quis, para louvor e glória do todo-poderoso Deus, expor a todos os cristãos a verdadeira e sadia doutrina da justificação, ensinada por Jesus Cristo, o sol da justiça, autor e consumidor de nossa fé (...).” (Seção VI.)
- 4 Nessa época de virada do final da Antiguidade, AGOSTINHO descreveu um sentimento em relação à vida que contém grande afinidade com o do ser humano moderno: “Sempre que eu tentava conduzir minha alma até diante de tua face, para que lá encontrasse sossego, ela se ia, insegura, por um vazio infinito e, por fim, voltava a desabar sobre mim; e meu próprio eu estava sozinho, permanecendo para mim o infeliz local em que eu não podia viver, mas do qual também não encontrava uma saída. Para onde, afinal, iria meu coração fugir dele próprio? Onde iria eu me refugiar de mim mesmo? Qual seria o lugar aonde meu próprio eu não me seguiria?” (*Confissões*, livro IV, 12.)
- 5 “E havendo Deus terminado no dia sétimo sua obra, que fizera, descansou nesse dia de toda a sua obra que tinha feito.” (Gênesis 2.2.) O sábado visa fazer o ser humano retornar a uma lentidão salutar. Deus concede o direito à lentidão. E esse direito aplica-se tanto ao senhor quanto ao escravo, tanto ao gado quanto à terra. Esse direito à paz deveria ser atualizado na alternância de sete dias e sete anos. A cada sete anos os campos deveriam descansar; a cada sete anos os endividados deveriam ser alforriados e os cativos, libertos.
- 6 Declaração Conjunta sobre a Doutrina da Justificação, parágrafo 40: “A compreensão da doutrina da justificação exposta nesta DC [= Declaração Conjunta] mostra que entre luteranos e católicos existe um consenso em verdades básicas da doutrina da justificação. À luz desse consenso as diferenças remanescentes na terminologia, na articulação teológica e na ênfase da compreensão da justificação descritas nos parágrafos 18 a 39 são aceitáveis. Por isso as formas distintas pelas quais luteranos e católicos articulam a fé na justificação estão abertas uma para a outra e não anulam o consenso nas verdades básicas.” (*Doutrina da justificação por graça e fé* : Declaração Conjunta católica romana — evangélica luterana, São Leopoldo : CEBI; Porto Alegre : EDIPUCRS, 1998, p. 20.)
- 7 Gottfried BRAKEMEIER (presidente da FLM até a Assembléia de Hong Kong em 1997), *Gedanken zum Weg des Lutherischen Weltbundes im Vorfeld seiner neunten Versammlung* (LWB-Dokumentation, 40), p. 18: “A confessionalidade e o ecumenismo não se excluem fundamentalmente. Poder-se-ia até dizer que se exigem mutuamente. O que importa é que as tradições confessionais permaneçam fiéis ao evangelho e não entrem em conflito mútuo.”

(Tradução: Luís M. Sander)
Christian Krause
Lutheran World Federation
Route de Ferney, 150
CH-1211 Geneva 20
Suíça