

# Teoria e práxis nas relações ecumênicas

Walter Altmann

Texto revisto de uma conferência sob o título “Consenso teológico e comunhão vivida”, proferida em Genebra, a 18 de junho de 1976, na Consulta Internacional sobre Metodologia Ecumênica, patrocinada pela Federação Luterana Mundial.

## Introdução

Nos últimos anos têm se registrado no empenho ecumênico não poucos consensos doutrinários nem menos exemplos concretos de comunhão vivida. É certo que geralmente nem uns nem outros são plenos. De qualquer modo, porém, chegam a ser tão amplos que as igrejas envolvidas ou concernentes são desafiadas em alta medida. Sua reação pode ser de benevolente apreciação teórica acompanhada de reticente cautela prática. Comunidades que experimentam passos concretos de comunhão eclesial podem ser advertidas de que seus gestos seriam precipitados, por ainda não estarem resolvidos fundamentais pontos de doutrina. Quando, ao contrário, em diálogos teológicos, mesmo de alto nível, se delineiam consensos extraordinários, pode-se ouvir que os resultados foram obtidos à margem da vida concreta das igrejas, não se podendo portanto vindicar a eles maiores conseqüências do que a de serem encarados como uma contribuição a mais no diálogo ecumênico.

Em ambos os casos, a reação provavelmente acarreta desapontamento e talvez frustração entre aqueles que vivenciaram como profundamente autênticos, legítimos e necessários aqueles avanços comunitários e doutrinários. Poderíamos então arrazoar sobre os motivos para a postura reservada das igrejas, encontrando fatores não-dogmáticos para sua reação. Assim, por exemplo, seríamos levados a avaliar o aspecto institucional das igrejas, divisando nas instituições a predominância da dimensão conservadora sobre o impulso de renovação. Instituições eo ipso tenderiam a garantir sua permanência, enquanto que, ao inverso, a liberdade teológica levaria ao questionamento e à transformação necessários.

Há bastante verdade nisso, mas igualmente outro tanto de distorção. Pode-se observar também que muitas vezes as instituições eclesiais lançam apelos e programas renovadores não acompanhados de modo algum por suas bases comunitárias. E é perfeitamente questionável se o diálogo teológico leva mais vezes ao progresso renovador ou à racionalização e estabilização de posições já assumidas. Assim, por exemplo, muitos teólogos dos países subdesenvolvidos, em particular da América Latina, têm acusado a teologia provinda dos países desenvolvidos de “idealista” e de instrumento de imposição desses mesmos países. Não compartilho dessa tese, quando afirmada apodíctica e ideologicamente. Mas seria ela sempre destituída de fundamento? Afinal, fatores não-dogmáticos devem ser procurados e certamente serão encontrados em todos os níveis, tanto nos posicionamentos eclesiais quanto nos diálogos teológicos, como ainda nas vivências comunitárias eclesiais.

Entretanto, o que preocupa nesse particular é que, num tempo em que se acentua a “totalidade” do ser humano e de sua vivência histórica, se desenvolvam em compartimentos estanques – assim parece – a teologia, a igreja-instituição e a comunidade eclesial. Destarte, também no relacionamento ecumênico os consensos doutrinários e os exemplos concretos de comunhão vivida parecem correr mais paralela ou até mesmo antagônica do que integradamente. Proponho, portanto, a perguntar pelo relacionamento entre teoria e práxis nas relações ecumênicas. Faço-o, tomando como um modelo o Relatório de Malta, e sobre o pano de fundo da teologia, da vida eclesial e do relacionamento ecumênico, em particular católico-luterano, do ambiente de que provenho. Justamente quando comprometidos unicamente com o único e universal evento salvífico de Jesus Cristo, não nos é possível fugir desse contexto. Se refletimos cristologicamente, universalidade e contextualidade da teologia não se excluem, mas contrariamente se requerem mutuamente, se é que mantemos a doutrina da encarnação e das duas naturezas.

### **I. A teoria como pressuposto para a práxis?**

Um dos documentos ecumênicos mais relevantes dos últimos anos, o Relatório de Malta, destaca-se por seu apelo a “conseqüências práticas”, particularmente o “reconhecimento mútuo dos ministérios eclesiais” (1), bem como “atos ocasionais de intercomunhão” (2). Realmente, não tivesse o relatório feito tais recomendações, talvez tivesse passado quase despercebido ou já teria sido esquecido. Pois, embora seja útil e mesmo necessária por parte de comissões oficiais das respectivas igrejas a descrição dos consensos teológicos hoje registrá-

veis entre católicos e luteranos, não se trata de descobertas novas e sensacionais, mas antes da constatação da evolução teológica registrável de ambos os lados no decorrer dos últimos tempos. Tampouco expõe o relatório sempre um pleno consenso alcançado, mas sobretudo o processo de surpreendente aproximação. Assim se fala, por exemplo, de “uma certa convergência entre a idéia católica de uma hierarquia de verdades e a compreensão luterana do Evangelho a partir de seu centro de conteúdo” (3).

Não aponto a esses fatos como a uma deficiência do relatório. Ao contrário, neles diviso o primeiro aspecto de sua relevância, pois o relatório abandonou decididamente a posição do “tudo ou nada”, posição essa tão irreal em sua teoria quanto paralisante na prática. Sendo seres históricos, com a bagagem do passado às costas e a tarefa do futuro à frente, não podemos esperar de um momento a outro a unidade plena, seja teológica, seja eclesial. Com razão o relatório lembra: “Deve-se tomar um caminho de aproximação progressiva, em que podem existir várias etapas” (4). Ligado a este aspecto, está também aquele pelo qual o Relatório de Malta sugere que resultados teológicos parciais tenham conseqüências práticas equivalentes. De fato, a dissociação de teoria e prática, intelecto e vida não é condizente com a unidade do próprio ser humano. Creio que recusa por parte das igrejas de oficializar em algum sentido as conclusões do Relatório de Malta equivale a perseverar na concepção do “tudo ou nada”, ameaçando transformar a vontade ecumênica em meras declarações formais.

A recepção das autoridades eclesiásticas pode naturalmente também ser crítica, mas não poderia mais ser simplesmente um adiamento indefinido do reconhecimento mútuo de eclesialidade básica. A Comissão Mista Nacional Católico-Luterana formulou em sua introdução à versão brasileira do Relatório de Malta que, embora sem implicar “uma renúncia às próprias concepções eclesiológicas”, a “base indispensável de todo verdadeiro ecumenismo é o reconhecimento mútuo da eclesialidade, quer dizer, do fato de as nossas comunidades se sentirem, enquanto comunidades, convocadas por Cristo à sua Igreja” (5)

Entretanto, temos que olhar mais a fundo. Os apelos à concretização das conclusões teológicas, à recepção nas bases dos resultados alcançados no diálogo especializado pressupõem a distância já existente entre uns e outros. Tal distanciamento requer a análise de suas causas, entre as quais poderiam avultar fatores não-dogmáticos. Entre esses, poderia haver um conservadorismo inerente a instituições, um pragmatismo avesso à teologia (como veremos mais abaixo), mas também uma abstração artificial da teologia, num sentido de “l'art pour l'art”.

Precisamente isso expoentes da recente teologia latino-americana da libertação alegam – às vezes de forma por demais genérica – divisar na tradicional teologia norte-atlântica. Assim Gustavo Gutiérrez afirma que “la teología de la liberación nos propone, tal vez, no tanto un nuevo tema para la reflexión, cuanto una **nueva manera** de hacer teología” (6). O novo tema seria “libertação”. A nova maneira de fazer teologia seria a tentativa de elaborar “una reflexión, a partir del Evangelio y de las experiencias de hombres y mujeres comprometidos con el proceso de liberación, en este subcontinente de opresión y despojo que es América Latina. Reflexión que nace de esa experiencia compartida en el esfuerzo por la abolición de la actual situación de injusticia y por la construcción de una sociedad distinta, más libre y más humana” (7).

Para Gutiérrez fica descartada como inautêntica toda teologia que não está inserida dentro do processo dessa luta. Ele vê os primeiros séculos da igreja caracterizados por uma ligação estreita entre teologia e espiritualidade. Com a escolástica teria se desenvolvido a teologia como saber racional, a teologia como ciência. Também isso seria uma função permanente da teologia, mas esta cada vez mais teria se desvinculado da espiritualidade, transformando-se assim, “poco a poco – sobre todo a partir del concilio de Trento – en una disciplina auxiliar del magisterio eclesiástico” (8).

Mais abaixo ainda veremos como Gutiérrez encara positivamente a tarefa da teologia. Por hora basta observarmos que ele constata – assim poderíamos formular – uma significativa **queda** da teologia: de reflexão da fé no contexto de sua vivência passou a ser instrumento tecnocrata de instâncias eclesiásticas. Algo análogo vê Rubem Alves, a partir de experiências com certos ramos do protestantismo histórico no Brasil, no que ele chama de “protestantismo da reta doutrina” (9). Caracteriza as afirmações teológicas desse protestantismo como “racionalizações” que esconderiam atrás de suas alegações um comportamento e uma função sociológica diametralmente opostos. Assim, por exemplo, o pretendido “livre exame da Escritura” serviria como arma bem-vinda para o combate ao catolicismo, mas na prática estaria abolido no próprio protestantismo, na medida em que este absolutiza confessionalmente uma determinada interpretação da Escritura, perseguindo com a disciplina e o poder eclesiásticos todos os dissidentes.

Trata-se de um extremo, sem dúvida. Mas não se poderá negar de todo uma certa tendência de independentização da teologia, desvinculando-a, em nome da objetividade, da fé e da vivência da igreja. A objetividade de tal teologia então certamente não é tão grande quanto pretende. E é tarefa de toda teologia refletir sobre seus pressupostos. Parece-me inegável, por exemplo, que de um modo geral a teologia não tem refletido com a mesma intensidade sobre os pressupostos sociais

– que permanecem não-expressos – do que, entre outros mais, sobre os religiosos, os históricos, os lógico-lingüísticos, e até mesmo os psicológicos (outra dimensão muitas vezes reprimida).

Embora possivelmente nem sempre evitando o erro inverso, ou seja, de suprimir todas as demais dimensões em favor desta uma, a já referida teologia latino-americana da libertação encara como sua tarefa o refletir e explicitar a componente político-social do Evangelho. Ou melhor: não se trataria de uma componente, mas de um característico inerente ao Evangelho e à sua vivência em sua integralidade. Essa teologia afirma que a fé não tem uma dimensão política, mas é política, valendo o mesmo para sua reflexão teológica. Tal sentido de vocação por parte dessa teologia leva a estudos tão interessantes, mesmo que em certas passagens forçados, quanto o de Juan Luis Segundo, quando se empenha não só em divisar na doutrina da Trindade um modelo de sociedade participatória, dinâmica, fraternal e livre, como também em descrever as heresias da Igreja Antiga como reflexos de modelos de sociedade em que as pessoas não são livres mas devem funcionar, não são iguais – mas divididas por dominação e dependência verticais (10). Não casualmente teria havido uma preferência pessoal de Constantino pela heresia ariana. “Nuestra sociedad injusta y nuestra idea deformada de Dios forman un terrible e intrincado pacto” (11). De outra parte, “a través de su revelación, Dios nos descubre su rostro, y ese rostro, imposible de reconocer en la civilización existente, es un llamado que no ha dejado de resonar, en las formas más inesperadas, en esa misma sociedad” (12).

Quer me parecer que a crítica e o esforço dessa teologia têm pelo menos isto de verdade, que conhecimento teológico e vivência da fé não podem ser entendidos como dois momentos subseqüentes e que o postulado de uma teologia pura como norteadora da prática encobriria o fato de que essa teologia já é de antemão integrante de uma determinada prática, nesse caso irrefletida.

## II. A práxis como matriz da teoria?

Constatamos que seria simplista pretender a concepção teológica e depois sua concretização, pois toda concepção teológica é inevitavelmente integrante de alguma determinada práxis. Apesar de seus méritos, creio que o Relatório de Malta não encarou devidamente esse problema. Conseqüentemente, foi prejudicado pelo seu próprio enfoque. O ponto de partida na Bíblia, procurando deixar a princípio, na medida do possível, de lado as controvérsias tradicionais, com toda a bagagem de sua história, é auspicioso para o encontro teológico em si. Seria, porém, também para a receptividade prática naqueles pontos em que se torna experimentação dolorosa a separação entre irmãos? O

relatório recomenda a intercomunhão em face do consenso básico nas questões centrais da fé, sem abordar a fundo a própria questão da eucaristia (13). Pode-se pressupor que a prática tenha a mesma escala de valores? Creio que o relatório não poderia ter deixado de analisar o fato de que a vivência, a prática e a instituição eclesial tendem a se estabelecer com valores próprios, não simplesmente alteráveis por alguma alteração teológico-teórica. O método "tecnocrata", mesmo quando com um ponto de partida teoricamente correto, é incapaz de provocar a necessária reforma ecumênica. Chega-se então facilmente a consensos terminológicos, não conversíveis em realidade. É sintomático que o próprio relatório, após chegar a um consenso fundamental, encontra algumas dificuldades maiores ao passar para assuntos eclesiológicos. E ao refletir sobre o mundo, o próprio relatório precisa confessar suas limitações, embora tivesse reconhecido que as questões teológicas controvertidas se apresentam diferentes "no quadro da concepção do mundo atual" (14) e atribua ao mundo "função hermenêutica" (15).

Não teria sido então mais promissor um outro enfoque, que partisse, metodologicamente, desse quadro da concepção do mundo atual, visualizasse dentro dela a prática e a doutrina controvertida das igrejas, para chegar então ao critério bíblico do Evangelho? Por exemplo: o que significaria justificação pela fé, doutrina em que se esboça hoje, segundo o relatório, "um amplo consenso" (16), dentro do contexto das tensões sociais de hoje? Vive-se hoje na "ação social cristã", no "empenho revolucionário", "no processo de libertação" a justificação pela fé, isto é, a prática correspondente de quem é libertado por uma ação libertadora de Deus em Cristo, proclamada e vivida sempre de novo? (17). Ou desenrolar-se-ia tal processo histórico por iniciativa e comando do homem, sob a responsabilidade confiada e o mandamento expressado por Deus e o exemplo impulsionador de Cristo?

Entretanto, também aí temos que perguntar ainda mais a fundo. Se é correto rechaçar "el primado y casi exclusividad de lo doctrinal en la vida cristiana" (18), seria legítimo inverter a ordem dos termos para afirmar a primazia da comunhão vivida sobre os consensos doutrinários? Leonardo Boff, por exemplo, conhece até mesmo uma primazia quintupla: do elemento antropológico sobre o eclesiológico, do utópico sobre o factual, do crítico sobre o dogmático, do social sobre o pessoal, da ortopraxia sobre a ortodoxia (19). Pode-se observar atualmente até mesmo uma tendência à recusa a limine de toda e qualquer teologia como inevitavelmente alienante. Hubert Lepargneur critica essa propensão, afirmando polemicamente que "a volta 'ao concreto', incentivada pela conscientização libertadora, não evitou alianças questionáveis com o pragmatismo anti-intelectualista" (20). O resultado seria uma "imedia-

tismo teológico-pastoral”, em que a teologia “se desvia para um pragmatismo de vista curta ou para a evasão utopista” (21).

Uma tal tendência pode ser observada nos mais diversos níveis. Tenho a impressão de que o ecumenismo brasileiro, por exemplo, muitas vezes obedece menos a convicções ecumênicas e à experiência dolorosa da separação do que a considerações pragmáticas de convivência e imagem. Vice-versa, quando se observa em muitos lugares um retraimento oficial das igrejas no comprometimento ecumênico, trata-se muitas vezes de um reflexo de experiências negativas colhidas em bases paroquiais. O empenho ecumênico teria levantado mais dúvidas, assim parece, do que esperanças. O ecumenismo tem sido, destaca-se, veículo da indiferença.

Forma-se então um círculo vicioso de experiências negativas e retraimento. Sua causa última é, a meu ver, a substituição de convicções mais profundas por medidas de pragmatismo imediatista. O ecumenismo parecia mais ser relações públicas do que engajamento. Uma imagem ecumênica era mais importante do que uma vivência ecumênica. Promoveu-se um ecumenismo festivo em vez de um ecumenismo de convicções e de lutas comuns. Em inúmeros lugares o ecumenismo resumiu-se à efetivação de programações conjuntas em datas comemorativas – por exemplo cívicas ou de inaugurações – ou então naquelas ocasiões em que alguma circunstância particular – por exemplo casamento – evocava um gesto de boa vontade e compreensão. De outra parte, constituíram-se muito poucos grupos ecumênicos de encontros periódicos e sistemáticos, para reflexão e ação.

Esse ecumenismo foi visto com bons olhos pelo público. No entanto, sem desprezar a importância de uma imagem positiva em substituição à desconfiança e à polêmica tradicionais, não se pode deixar de observar que o ecumenismo festivo foi bem recebido por praticamente todos que não querem se comprometer. A festividade ecumênica tornou-se um alibi para a falta de verdadeiro empenho ecumênico. O resultado foi um esvaziamento interior, que mais cedo ou mais tarde deveria vir à tona.

Também o ecumenismo a nível de igrejas é ainda basicamente um ecumenismo de cooperação prática. Sem dúvida, seria possível, nesse particular, apontar para significativos programas em andamento, como, por exemplo, na área do aconselhamento e da educação. No entanto, embora a significação positiva desses e de outros serviços, impõe-se a pergunta, se não são fruto mais de considerações pragmáticas diante de determinadas necessidades do que de uma vontade de se expressar ecumenicamente em testemunho e ação.

Os programas não devem passar por cima das motivações e objetivos teológicos, não devem substituir a meticulosa reflexão teológi-

ca ecumênica. O perigo que se corre, quando se coloca de lado a reflexão e a motivação teológica da cooperação é evidente. Tudo vai bem, enquanto o objetivo prático é comum. Quando, porém, desponta alguma divergência prática, reacendem-se velhas suspeitas e preconceitos, que se supunham superados. Tudo isso pelo simples fato de que não houve exercício de compreensão mútua de convicções. Isso se tornou evidente no Brasil ainda em 1975, quando da tramitação no Congresso Nacional do projeto de emenda da Constituição, que introduziria o divórcio no país. A Igreja Católica se empenhou publicamente contra o projeto, a partir do conceito bíblico de indissolubilidade do matrimônio, e do direito natural, enquanto que a IECLB, partindo do mesmo conceito bíblico, mas encarando-o como fruto do Evangelho que não pode ser imposto por força de lei, pronunciou-se a favor da emenda constitucional. Esse antagonismo de posicionamento prático, aliado ao desconhecimento das motivações teológicas, foi o bastante para intranquilizar o ambiente ecumênico: o evangélico, não vendo a convicção teológica na posição do católico, estava tentado a encará-la como expressão de autoritarismo, insensibilidade à miséria humana, etc. De outra parte, o católico estava tentado a divisar no evangélico oportunismo proselitista, acomodação às tendências do tempo, etc.

A razão se encontra no que poderíamos chamar de absolutização da prática. Se hoje registramos certa estagnação e ceticismo quanto ao ecumenismo, o motivo poderia ser caracterizado à primeira vista como uma impaciência de ver concretizados imediatamente todos os anseios ecumênicos. O bode expiatório para sua não-concretização é então a "doutrina, o dogma, a teologia", quando em verdade pode estar ocorrendo o contrário. Uma prática já instalada resiste à nova prática intencionada, e ambas têm inerente em si a tendência de absolutização, quando não são questionadas e impulsionadas pela reflexão teológica. Uma ampla enquete efetuada pela Comissão Mista Nacional Católico-Luterana indicou em quão enorme medida impera em nossas igrejas o reinado da prática, no qual são depositadas enormes esperanças ecumênicas, enquanto que as questões doutrinárias são vistas quase que exclusivamente como empecilho. Ironicamente, com exceção de um caso em que a intercomunhão é praticada, ninguém mais sequer ousou sugerir a intercomunhão como campo de avanço ecumênico, embora o Relatório de Malta, um documento teológico-doutrinal, o faça.

Assim, não posso concordar quando a teologia é entendida como decorrência de engajamento: "Lo primero es el compromiso de caridad, de servicio. La teología viene después, es acto segundo" (22). Aí não fica resguardada a preponderância evangélica da pessoa sobre as obras, e o homem passa a ser julgado por sua ética exterior. A reflexão teológica não deve, pois, ser declarada como ato segundo. De um lado,



porque ela de fato não o é. Assim como não existe teologia que não esteja já inserida em uma determinada práxis, mesmo que não refletida e expressada, assim é igualmente verdade que não há uma práxis que já não tenha uma concepção teórica, mesmo que não formulada. E assim como uma teologia estanque poderá servir de álibi para uma prática contraditória, analogamente uma teologia como ato segundo servirá como legitimação racionalizante para uma prática já assumida, com a conseqüente perda da dimensão autocrítica. Em segundo lugar, quando se declara a teologia como ato segundo, é forçoso assumir, simultaneamente com a práxis, alguma cosmovisão, que sirva como referência e significação para a prática, isto é, toma-se emprestada uma teoria alheia. Poder-se-ia ainda alegar contra este raciocínio que os exemplos acima referidos são de uma prática falsa e inautêntica. Seria necessária uma ortopráxis. Entretanto, tal juízo tão-somente corroboraria o fato de que o discernimento da ortopráxis requer inevitavelmente um sistema de referência.

### III. A inter-relação de teoria e práxis

A relação entre teoria e práxis não se resolve, pois, por anteposições ou pós-posições cronológicas. Somente uma visão dinâmica da vida e da vivência de fé, em que ambos os fatores se requerem, a seu modo, mutuamente faz jus ao Evangelho que, sendo a auto-oferta de Deus, simultaneamente reivindica tudo para si.

Destaco em primeiro lugar a totalidade do ser humano. Olhando para o Novo Testamento, é significativo que o emprego do título *didaskalos* (mestre) a Jesus, confere a esse termo, a partir de sua reivindicação de poder, um peso inexistente em qualquer outro contexto (23). Assim também o termo *didaskalia*, por sua relação para com a revelação histórica de Deus, adquire um novo sentido. "O novo nesse emprego da palavra, por parte dos evangelhos, é a superação radical do elemento intelectual em *didaskein*, que é característico para o emprego lingüístico extrabíblico" (24). Quase que uma ilustração para esse processo parece-me ser como o programa de catecúmenato permanente, na IECLB, partindo de uma preocupação com o ensino (confirmatório), ampliou cada vez mais seu horizonte, atingindo, por fim, a perspectiva ampla do discipulado.

Com isso já passo a mencionar, em segundo lugar, a totalidade da vida comunitária. A comunidade cristã não é essencialmente apenas uma comunidade cultural, mas uma comunhão de serviço a Deus e ao mundo, portanto uma comunhão de vida no sentido mais pleno. Ora, a partir de Constantino comunidade civil e comunidade cristã passarão basicamente a ser a mesma, o que tampouco se alterou com a Reforma. O processo de secularização acarretou crescentemente o desvinculamento da fé de crescentes parcelas da vida. A revolução industrial com seu

acentuado fracionamento social foi um golpe profundo nas estruturas paroquiais constituídas por critérios geográficos. A comunidade cristã muito freqüentemente se viu reduzida a uma comunhão cúlrica desvinculada do restante da vida. Na América Latina, onde este processo está em acelerado andamento (embora se registre — a meu ver, por outros fatores — impressionante crescimento de movimentos sincretistas e pentecostais), parece-me estarem em desenvolvimento importantes tentativas de restabelecimento — em novos moldes, porém: não mais abrangendo a massa popular, mas grupos minoritários que sejam fermento — da identidade de comunidade civil e cristã. Refiro-me às comunidades eclesiais de base. Trata-se da reunião de pessoas com problemas e preocupações comuns, para comunitariamente refletirem e atuarem, compartilharem fé em culto e vida. As comunidades eclesiais de base são, em diversos sentidos, um acontecimento de coragem, pois de um lado muitas vezes rompem com as formas eclesiásticas institucionais, estabelecendo novas formas de culto e comunitariedade, talvez espontâneas e carismáticas. De outra parte, geralmente não são bem vistas por autoridades constituídas, pois exercem formas autônomas, livres, participatórias e conjuntas de atuação social, com implicações políticas.

Desse modo o fazer teológico está inserido dentro do contexto mais amplo de uma vivência. Contudo, igualmente verdade é que a vivência, quando cristã, é determinada por um evento ocorrido de uma vez para sempre: Jesus Cristo. Assim, também o termo neotestamentário **koinonia** expressa um compartilhamento de vida entre os cristãos, mas como tal arraigado na comunhão com Cristo (25). A tarefa teológica, na medida em que reflete o vínculo irrenunciável com o “autor e consumidor da fé” (Hb 12,2), impede a tentativa de seqüestrar de Deus a realidade. Assim, a tarefa da teologia é estabelecer, na situação e na vivência, a referência material e crítica a partir do evento cristológico. Tarefa sempre nova, pois expressões e formulações teológicas, mesmo quando expressas em confissões e dogmas, não são “um lastro”, “sobre o qual possamos repousar, mas apenas uma trilha para a jornada que temos que empreender” (26). Se, portanto, Gutiérrez define positivamente a teologia como “reflexión crítica sobre la praxis” (27) e a entende a partir do Evangelho e do “don de la palabra de Dios” (28), mas envolvida na própria práxis, a colocação está certa (29).

#### **IV. Metodologia ecumênica**

É possível estabelecer-se uma metodologia ecumênica? Se é que levamos a sério a variabilidade de situações e condições, não pode haver um método ecumênico uniforme. Há tarefas para a comunidade cristã. A pergunta é se estamos dispostos e conseguimos nos desincum-

bir delas ecumenicamente. Os métodos serão, portanto, variáveis. Mas deveríamos poder encontrar sempre o que poderíamos chamar de rotação de teologia e práxis, em que a práxis pode levar adiante a teologia, mas também ser por ela corrigida e, inversamente, a teologia pode impulsionar a prática, mas também dar no vazio. Comunhão experimentada na prática ecumênica leva a refletir sobre seu significado teológico, e reconhecimento de unidade teológica apela à decisão em favor de sua vivência. Teremos então uma vivência teológica ecumênica.

Quanto aos métodos concretos provavelmente teremos que ter a liberdade de trocá-los, de tempo em tempo, de situação em situação. Jesús Hortal, numa apreciação sobre o Relatório de Malta, sugere que no diálogo católico-luterano se fale de "Igreja e Evangelho, do significado do mundo para o Evangelho", em vez de ficar somente na perspectiva enfocada no relatório de "o Evangelho e a Igreja", "significado do Evangelho para o mundo". E acrescenta que não propõe uma desvinculação da Palavra de Deus, mas apenas sugere que se suba "o monte pela vertente contrária à que foi explorada, para ver se chegamos ao mesmo cume que os outros já escalaram"(30).

Levando adiante a figura sugerida – a escalada do monte em lados diferentes –, pode-se imaginar que em chegando ao cume, haja a descoberta de que em verdade não se escalou o mesmo monte por outra vertente, mas um outro monte fronteiro. E seria necessário decidir-se qual dos dois montes realmente deveria ter sido escalado, isto é, qual era realmente a tarefa cristã e ecumênica. Alguém precisaria descer de seu monte.

Poderia também acontecer o seguinte: dois grupos – digamos um católico e outro evangélico – por muito tempo esforçaram-se em escalar o "seu" monte. No entanto, aos poucos, vão chegando à conclusão de que escalaram o mesmo monte, só de lados diferentes. Contudo, eles reconhecem que ainda há muito a explorar no monte e decidem subir por mais outro lado. Aí então acontece algo estranho: ficam em dúvida, de novo, entre dois caminhos. Seriam apenas mais dois lados do mesmo monte ou seriam agora dois montes, como de ambos as partes muitos suspeitam? De qualquer modo, os grupos se reagrupam: há católicos e evangélicos que querem subir por um caminho, e outros católicos e evangélicos que querem subir pelo outro.

Em suma, a figura pretende expressar o seguinte: a metodologia ecumênica não poderá resumir-se a um tratado de não-agressão e cooperação mútua entre organismos eclesiásticos existentes, mas deve encarar seriamente o fato de que há frentes de luta e entendimento da vivência teológica cristã que perpassam igualmente as diversas igrejas.

Lembro tão-somente o exemplo da Igreja Evangélica Luterana no Chile. Desenvolveu-se no contexto peculiar de infração de direitos humanos e conflito político-social uma singular e significativa cooperação ecumênica. Contudo, precisamente isso levou à cisão da Igreja Evangélica Luterana no Chile.

Desejo, por fim, indicar em dois pontos como me imagino a tarefa ecumênica, particularmente entre católicos e luteranos, no Brasil.

1. É preciso romper o círculo vicioso da festividade e do descompromissamento, com conseqüente desilusão e fuga. É possível rompê-lo pela perseverança dos que vêm no ecumenismo uma vivência no seguimento comum de Jesus Cristo, junto aos "mais pequeninos", isto é, junto aos homens e povo, partilhando de seus anseios e fracassos, vendo a sua situação à luz da vontade de Deus e a partir da dádiva libertadora e impulsionadora do Evangelho. O ecumenismo festivo, caracterizado pela presença de ministros de suas confissões em solenidades e comemorações, deveria ser abandonado, a não ser que seja fruto de uma vivência ecumênica das respectivas comunidades eclesiais, isto é, quando estas estão, de maneira periódica e global, engajadas ecumenicamente em seu próprio centro, em vez de em sua periferia, ou seja, expressem culto, oração, estudo e ações comuns. Possivelmente o momento retardante nesse particular não provenha apenas de resistência das paróquias, mas da falta de imaginação quanto às modalidades de reestruturação do trabalho rotineiro em cada uma delas. Trabalho de senhoras, de jovens, estudos bíblicos, reflexão teológica, cursos de profissionalização, cursos para noivos e padrinhos, assistência caritativa, ação social, comunidades eclesiais de base, tudo isso foi largamente indicado como possível de se realizar ecumenicamente pelos que responderam à enquete católico-luterana em nosso meio. Poucos, porém, segundo a descrição da realidade obtida pela mesma enquete, o estão realizando. Creio também que mais do que declarações de ecumenicidade, nossas lideranças eclesiásticas poderiam dar incentivos e sinais maiores de que desejam esse tipo de cooperação em suas paróquias, por exemplo quando canalizam recursos humanos e materiais, bem como estabelecendo canais de informação, comunicação, estudo entre si.

2. Embora com particularidades próprias, partilhamos no Brasil de problemas comuns latino-americanos e do mundo subdesenvolvido. Tal situação é caracterizada por desníveis e injustiças sociais, opressões econômicas, concentração de poder político e infrações aos direitos humanos, bem como dependência externa de ações avançadas e empresas poderosas. Sob tudo isso sofre o homem que é objeto do amor de Deus, oprimido, mas ansioso de libertação em todas as dimensões de seu ser. A teologia da libertação tem refletido teologica-

mente essa realidade, contribuindo portanto para uma práxis ecumênica do amor de Cristo. O luteranismo brasileiro, tão lerdo em sair de sua histórica introversão, só pode ser grato por uma teologia que lhe abra os olhos para a realidade circundante, sim, para a própria realidade, na medida em que ela se constitui igreja brasileira em solo latino-americano.

Luteranismo não significa introversão nem acomodamento, de modo que poderá ser um juízo sobre a igreja evangélica a palavra do próprio Lutero: “Olha para a tua vida. Se não te encontrares, como Cristo no Evangelho, em meio aos pobres e necessitados, então saibas que a tua fé ainda não é verdadeira e que certamente ainda não experimentaste em ti o favor e a obra de Cristo” (34). Se a igreja evangélica quiser, tanto a teologia da libertação quanto Lutero poderão abrir-lhe os olhos para o oprimido. E se Lutero, em seu tempo, ainda tinha uma visão predominantemente – embora não exclusivamente – individual do amor ao próximo, ela não precisará se escandalizar se hoje, sobretudo através de análises sociológicas, se lhe descortinam as dimensões estruturais da miséria e portanto do amor ao próximo.

Isto posto, porém, a igreja e a teologia evangélica, deverão também refletir sobre sua contribuição a essa problemática latino-americana. E perguntarão concretamente se no empenho teológico-vivencial de libertação, não estaria ocorrendo também uma ideologização da prática, especificamente de uma prática sócio-político-econômica. Isso seria carga para o homem, carga justamente no empenho de libertação. O Evangelho se tornaria Lei. O homem veria acumulado sobre seus ombros a tarefa da construção do Reino de Deus, sob cuja imposição o serviço já não poderia ser livre. Nesse ponto Lutero – assim me parece – se distingue da teologia da libertação. O Reino de Deus requer e acarreta a ação do homem, mas não depende dela nem lhe é sinônimo. A vivência cristã não produz, mas reflete essa realidade. Nesse contexto se insere a doutrina da justificação pela fé, com toda sua relevância.

Após esses dois pontos, concluo dizendo que na base de qualquer metodologia ecumênica está a consciência de que o próprio Evangelho de Jesus Cristo nos impele à vivência teológica ecumênica, pela simples razão de que não é possível conformar-se com um testemunho partido e dilacerante, quando se quer viver no seguimento de um Senhor único, simultaneamente sofredor e libertador.

## ANOTAÇÕES

1) **O Evangelho e a Igreja**. Relatório de Malta, trad. e editado pela Comissão Mista Nacional Católico-Luterana, §§ 63 s.

2) Ibid. § 73.

3) Ibid. § 25.

4) Ibid. § 73.

5) **O Evangelho e a Igreja**, pág. 4.

6) Gustavo Gutiérrez, **Teología de la liberación: perspectivas**, 4ª ed. (Salamanca, 1973), pág. 40.

7) Ibid. pág. 15.

8) Ibid. pág. 26.

9) Em conferência proferida no Seminário Ecumênico, realizado em setembro de 1974, no Rio de Janeiro.

10) Juan Luis Segundo, **Teología abierta para el laico adulto**, t.3, "Nuestra idea de Dios" (Buenos Aires - México, 1970), 266 págs.

11) Ibid. pág. 13.

12) Ibid. págs. 14s.

13) **O Evangelho e a Igreja**; confronte-se o § 73 com o § 9.

14) Ibid. § 2.

15) Ibid. § 43.

16) Ibid. § 26.

17) Ibid., cf. considerações sobre o acontecimento salvífico e o evento salvador, **Heilsgeschehen e Heilsereignis**, nos §§ 16-18.

18) Gustavo Gutiérrez, o.c., pág. 33.

19) Leonardo Boff, **Jesus Cristo Libertador**, 2ª ed. (Petrópolis, 1972), pág. 57-60.

20) Hubert Lepargneur, **Posições e tendências teológicas do catolicismo romano no Brasil**. Conferência ainda não publicada, proferida no Simpósio sobre Correntes Teológicas Latino-Americanas, realizado pela Associação de Seminários Teológicos Evangélicos, em Porto Alegre, em abril de 1976. A citação encontra-se na pág. 42 do manuscrito.

21) Ibid.

22) Gustavo Gutiérrez, o. c., pág. 35. Destaque no texto.

23) Karl Heinrich Rengstorf, **Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament**, Bd. 2, pág. 159.

24) Ibid. pág. 144.

25) Cf. Friedrich Hauck, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 3, págs. 789-810, especialmente 804ss.

26) Hans Joachim Iwand, *Der moderne Mensch und das Dogma* (Nachgelassene Werke, Bd. 2, (München, 1966), pág. 105.

27) Gustavo Gutiérrez, o.c., pág. 26.

28) Ibid. pág. 21.

29) Parece-me haver em Gutiérrez uma tensão, se não uma contradição entre esta colocação e a anteriormente mencionada da teologia como "ato segundo".

30) Jesús Hortal, "O Evangelho e a Igreja perante a realidade brasileira". Trata-se de uma das contribuições a um livro a ser publicado brevemente pela Editora Sinodal e pelas Edições Loyola, sob o título **Desafio às Igrejas**.

31) Lutero, WA 10/1,2, págs. 168-169.