

As tensões como uma oportunidade.

A importância dos conflitos na teologia e na Igreja.

Hermann Brandt

(Preleção inaugural proferida na Faculdade de Teologia a 10 de novembro de 1971.)

A cristandade nunca viveu uma época que não tivesse tensões. A imagem de uma Igreja sem graves controvérsias internas, dentro de uma certa época da história, não passa de uma idealização posterior (1). As confissões de fé não nasceram sem lutas.

“Uma época carrega a culpa de outra, mas não consegue livrar-se desta culpa sem incorrer em outra” (2). Se esta frase de Schleiermacher, de sua Carta a Jacobi, tiver validade também para a vida da Igreja, pode-se dizer que as tensões são inevitáveis. O mesmo podemos dizer se afirmarmos com Werner Elert que o “ritmo característico de toda a história cristã” (3) consta de um movimento pendular entre a síntese — que pretende alcançar uma aproximação entre o Cristianismo e o que não é cristão — e a diástase — que pretende distinguir claramente um do outro.

Mas mesmo sem este retrospecto histórico a existência de profundas tensões se torna hoje logo evidente. Estas tensões não existem somente entre os diferentes blocos confessionais, mas também impedem, de maneira marcante, a unidade e a harmonia dentro das próprias Igrejas individuais. Na mesma proporção em que o diálogo entre as confissões tomou o lugar da antiga excomunhão, a polémica dentro das Igrejas individuais cresceu em veemência, mesmo que esta polémica não venha à tona. Esta idéia é confirmada pelo fato de que surgiram novas frentes de combate que não mais respeitam os limites confessionais. Dentro das Igrejas evan-

1) Foi constatado que, no Cristianismo primitivo, a ortodoxia não era elemento primário, sendo a heresia elemento secundário, mas que havia muitas regiões onde o Cristianismo era representado, originalmente, por elementos heréticos. Cf. Walter Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, 2.^a ed., 1964.

2) *ZThK*, Ano 68, 1971, p. 209.

3) Werner Elert, *Der Kampf um das Christentum*, 1921, pp. 3s.

géticas, por exemplo, há grupos progressistas que se sentem mais próximos aos grupos progressistas católicos do que aos elementos conservadores de suas próprias fileiras. As tensões existem em todo e qualquer lugar. Elas são uma realidade concreta dada. O conflito não só é um fato internacional, mas também um fato ecumênico.

I

Apesar de que cada Igreja é obrigada a viver dentro de seu contexto próprio e insubstituível, existem, nas controvérsias de hoje, certas características fundamentais que não podem ser confinadas nem a uma determinada Igreja nem a um determinado continente. De exemplo serve a disputa — conscientemente simplificada aqui — entre os partidários da “esquerda” e da “direita”, ou melhor, entre os “positivistas” e os “progressistas”. (As auto-denominações e as denominações por parte da oposição não são lá tão distintas, não se levando em consideração as óbvias difamações.)

O “positivista” está preocupado em conservar a essência cristã. A base da Escritura e das confissões ele busca pelo absoluto, pelo que permanece intacto nas transformações do tempo, e que, portanto, deve ser mantido e conservado. O “positivista” está atento às tendências de nivelar e encurtar a mensagem cristã e as confissões. Ele vê a sua primeira tarefa na conservação do específico cristão, porque, para ele, só assim a Igreja estará protegida de influências estranhas que a ameaçam de fora, e só assim a Igreja conseguirá manter a sua identidade.

O “progressista” tem a preocupação, também fundamentalmente cristã, pela sociedade e pelo mundo. Ele crê que a relevância da teologia e da Igreja depende do fato de que estas estejam prontas e aptas a colaborar na colocação e solução dos problemas sociais. Justifica-se uma existência teológica quando esta estiver disposta a substituir a discussão sobre os temas dogmáticos clássicos por uma discussão sobre a temática ético-social.

Cada qual dos dois grupos caracterizados acima já traz em seu cerne a crítica à posição do outro grupo. Esta crítica feita à posição contrária, muitas vezes de maneira enérgica, deixa transparecer mais claramente a característica de cada corrente.

A crítica dos “progressistas” se dirige contra o desinteresse social e político, nascido de tendências egoístas, da preocupação pelas próprias coisas. A confiança dos “positivistas” de possuírem a própria salvação faz com que seja desconsiderada a dimensão social e política da mensagem de Jesus. Dizem os “progressistas” que eliminar a pergunta pragmática pelo resultado levaria forçosamente a uma existência cristã de gueto. As tentativas de limitar a atuação da Igreja teria por consequência uma atitude que deixa o mundo entregue a si mesmo. Assim, no entanto, seríamos infiéis à incumbência cristã de agirmos responsabilmente no mundo, tentando transformá-lo.

Por parte dos “positivistas” é lançada a acusação de que uma teologia que tem por objetivo fazer com que sejam alcançadas certas metas sociais, técnicas ou políticas, negaria a sua tarefa. Uma teologia que procura fazer da Igreja um poder atuante dentro do jogo internacional das forças, adulteraria o evangelho e se deixaria levar como teo-logia ao absurdo. A fé seria, então, conforme os “positivistas”, confundida com obra, a ação social com culto a Deus. Quem tomar por critério para sua ação os problemas do mundo e não mais aquele, cujo Reino não é deste mundo, não faz mais parte da Igreja de Jesus Cristo.

Se os “progressistas” concordassem com esta acusação que lhes é feita, poder-se-ia traçar uma linha divisória bem clara entre as duas posições. Mas tal não acontece. A agudeza da controvérsia consiste exatamente no fato de que ambas as posições reclamam ser os verdadeiros representantes da causa cristã.

É bastante difundida esta confrontação entre “positivistas”, isto é, os que somente perguntam pelo conteúdo da fé, e “progressistas” de tendências esquerdistas em questões políticas e sociais. Esta confrontação, no entanto, já está baseada em um preconceito que merece a nossa crítica. Este preconceito afirma que a teologia política é sempre esquerdista e a teologia “positivista”, sempre apolítica. Como se não houvesse uma teologia radical e crítica que fosse totalmente apolítica; como se não existisse uma teologia de direita que fosse tão ativa quanto a de esquerda. E, para aumentar a confusão, como se não houvesse grupos teológicos conservadores — p. ex. grupos da cúpula eclesiástica — que se situassem, em questões políticas, na extrema esquerda; como se não existissem teólogos liberais e críticos que, no campo da política social, defendessem idéias extremamente conservadoras!

Com a inclusão do elemento político na responsabilidade teológica surgem, sem dúvida, novos campos de tensão. É compreensível, portanto, a tentativa de alguns grupos em aliviar estas novas tensões na teologia e na Igreja, abstendo-se da política. Mas mesmo que se conseguisse traçar os limites exatos que definissem uma teologia apolítica, ainda não se teria criado uma zona sem conflitos. Conflitos como os que existem entre a teologia fundamentalista e a teologia moderna não se erradicariam nem em uma esfera apolítica.

Seja, pois, ou num conflito interno, como o existente entre fundamentalismo e desmitologização, ou numa alternativa entre teologia política e apolítica, em todo caso o conflito exige uma decisão. Em cada caso faz-se notar um chamado a uma decisão que traga definitivamente o fim do capítulo pouco agradável dos conflitos.

A Igreja está na grande tentação de incumbir os seus teólogos, em especial os sistemáticos, de resolverem esta questão litigiosa. É bem compreensível que esta tarefa seja dada aos teólogos sistemáticos, já que a função da Dogmática é a função do vigia (4) dentro da própria Igreja. Frente a esta exigência a Teologia Siste-

4) Cf. p. ex. Karl Barth, *Credo*, 1936, pp. 8s.

mática deve refletir sobre a sua tarefa, os perigos encerrados nela e as conseqüências que dela resultam.

II

Toda e qualquer teologia tem uma **dupla tarefa**: a de entender a mensagem cristã integralmente, sem minimizar certos aspectos, e, ao mesmo tempo, a de atender a exigência da comunicabilidade. Ela está comprometida com a mensagem, na qual se baseia, e com a situação, para a qual ela fala (5).

Desta dupla tarefa surgem **dois perigos** para a Teologia Sistemática. Um deles consiste em adotar, em favor da revelação bíblica, dos dogmas e das confissões da Igreja, uma teologia incompreensível. Esta teologia tentaria justificar o seu caminho em direção a um esoterismo descontrolado, argumentando que somente deste modo a revelação e os dogmas seriam entendidos em seu significado pleno. O outro perigo seria cair no extremo oposto. Aí a teologia tentaria evitar, por todos os meios, a impressão de que há qualquer incompatibilidade entre o Cristianismo e o mundo. Mas no momento em que a teologia busca por pontos de referência no mundo, ela falha o seu próprio tema.

Estes dois perigos, no entanto, se interrelacionam. Muitas vezes ocorre que exatamente uma tentativa firme e decisiva de evitar um perigo faz com que caiamos inermes no outro. Uma teologia exclusiva e introvertida que tenta proteger-se da profanação, que quer garantir a sua liberdade das influências do mundo e que evita o contato com a tendência do presente, não mais é capaz de proclamar um testemunho cristão incorrupto. Por esta teologia encarar o mundo como um mundo, do qual Deus se alienou, ela mesma se aliena do mundo. Em outras palavras, uma teologia de isolamento perde não só o mundo, mas com ele, em última análise, também o seu caráter cristão (6).

Por outro lado, uma teologia que se preocupa com a sua atividade no mundo se encontra não só no perigo de perder, como teologia, o seu caráter especificamente cristão, mas antes de tudo também no perigo de falhar a realidade do mundo, que lhe é tão importante e necessária. A partir da legítima preocupação por fazer valer integralmente a realidade do mundo pode ser explicado por que aspectos psicológicos, políticos e sociológicos, em proporção cada vez maior, tiveram influência na teologia. Mormente a sociologia exerce, claramente, uma atração, muitas vezes irresistível, sobre a teologia. Os teólogos aceitam os questionamentos e as perspectivas sociológicas na esperança de, com isso, evitar perder ou falhar a realidade do mundo. Poucas vezes, no entanto, é levado em consideração que também os resultados sociológicos somente são obtidos através de uma abstração do material que serve de base.

5) Paul Tillich, *Systematische Theologie*, vol. 1, 3.^a ed., 1956, pp. 9ss.

6) Neste contexto seja indicado meu livro "*Gotteserkenntnis und Weltentfremdung*" (*Forsch. zur syst. u. ökum. Theologie*, vol. 25), 1971.

O uso de estatísticas tem a tendência de generalizar e o cálculo de valores medianos, a tendência de restringir a realidade humana. Desta forma a realidade exatamente não é idêntica com a sua real concretização.

Recentemente um sociólogo fez lembrar este fato. “A realidade de um comerciante idoso que ociosamente digere o seu almoço, é este”, assim escreve Peter L. Berger, o “status”, ao qual se dá, hoje em dia, importância filosófica total. Todas as perguntas que não correspondem com esta realidade (ou seja as questões metafísicas “Qual é o sentido da minha vida?”, “Por que tenho que morrer?”, “Quem sou eu?”) — estas perguntas são declaradas filosoficamente inaceitáveis. Por isso pode-se dizer, sem hesitação, que o desmontamento da metafísica significa o triunfo da banalidade!” (7). Nesta situação o serviço que a sociologia presta (talvez o consolo que ela dá!) (8) à teologia consiste, conforme Berger, em transmitir a esta que as relativizações realizadas pela sociologia, se levadas ao extremo, se voltam contra si mesmas. “Os que relativizam são relativizados, os que desmascararam, desmascarados, há, de certa forma, uma autodestruição da relativização” (9). A busca pela verdade encontra aí um novo campo, no qual podemos viver e pensar livres da “tirania do presente” (10). O fato de encarmos como tabu as perguntas metafísicas é clara expressão desta tirania. Uma antropologia teológica que não admite a dimensão metafísica é dominada por esta tirania do presente (11).

A teologia que esperava adquirir da sociologia uma realidade mais real do mundo, aqui depara surpresa com um sociólogo que caminha “nas pegadas dos anjos”, ou seja, como diz o subtítulo do livro em linguagem menos mitológica, que procura redescobrir, na sociedade moderna, a transcendência — e isto a partir de premissas sociológicas.

Que importância têm estas constatações para a teologia preocupada em voltar-se para o mundo? Elas confirmam a tese mencionada acima de que um voltar-se ao mundo que exclui aquelas questões antigas, que querem ser respondidas pela mensagem cristã, forçosamente tem que falhar o mundo e a sua realidade social. Torna-se evidente mais uma vez que ambos os perigos se interrelacionam e também como se interrelacionam.

Este interrelacionamento pode ser descrito da seguinte maneira: o medo ante o perigo de perder a essência cristã nos torna cegos para o perigo de perder a relação com o mundo. Por outro lado, o medo de perder a relação com o mundo nos faz cegos para o perigo de perder a essência cristã. Mas esta descrição ainda não é bem exata, pois não nos mostra que cada vez um perigo está contido no outro. Por isso talvez seja mais exato descrever o inter-

7) Peter L. Berger, *Auf den Spuren der Engel*, 1970, (título do original americano “A Rumor of Angels”, 1969), pp. 107s.

8) *Ibid.* p. 62.

9) *Ibid.* p. 67.

10) *Ibid.* p. 71.

11) *Ibid.* p. 108.

relacionamento da seguinte maneira: uma teologia do mundo não está só ameaçada de perder o seu específico teológico, mas também de obter somente uma visão parcial do mundo. Por outro lado, uma teologia dos fatos objetivos da salvação pode falhar, no seu isolamento do mundo, também a tarefa do evangelho (12).

O conhecimento deste fato justifica a dupla tarefa da teologia. Com isto está claro também por que a teologia não pode simplesmente acabar com as tensões reinantes terminando com uma ou outra corrente. Seria ilusão pensar que a teologia pudesse administrar justiça, por assim dizer, de um ponto neutro. Antes é um fato que a tensão entre conservar o específico cristão e ser responsável no mundo, polarizada em grupos eclesiais respectivos, também é a tensão dentro da própria teologia. Uma "theologia perennis", sem tensões, não poderia reconhecer a sua tarefa e teria que estagnar. Quanto mais ela procurasse evitar as tensões, tanto mais estaria à mercê dos perigos mencionados. Mas, se a teologia não pode fugir destes perigos sem negar a sua própria tarefa, será que ela não poderia ver nestas tensões uma oportunidade? A exposição que segue mostrará que sim. Esta é a consequência da tarefa teológica e dos perigos nela contidos: as tensões são um elemento positivo para o desenvolvimento do trabalho teológico. Isto será demonstrado em três pontos:

- A. A consciência de verdade do mundo é útil para a compreensão da mensagem bíblica;
- B. A semelhança entre a incumbência de Cristo e o alvo do etos geral;
- C. A direção indicada pelo cerne do Cristianismo como auxílio para uma formação não ideológica do mundo.

Cada um destes pontos focaliza um campo de tensão. A intensidade destas tensões varia. Estas podem nascer em um ou outro lado — mas, em todo caso, elas despertam forças produtivas.

III

- A. A consciência de verdade do mundo (das weltliche wahrheitsbewusstsein) é útil para a compreensão da mensagem bíblica.

Uma afirmação teológica de relevância sempre deve estar relacionada com o presente. E este estar relacionado com o tempo traz consigo uma adoção e aceitação, por parte da teologia, da linguagem corrente e de idéias e conceitos predominantes. A teologia não está imunizada contra uma infecção filosófica, e quando ela luta com ideologias contrárias, ela não sai desta disputa sem antes ter sofrido grandes transformações. Todos estes fatos — quando é que se dá o trabalho de refleti-los teologicamente — são geral-

12) Cf. na *Ética* de Dietrich Bonhoeffer, (trad. espanhola, 1968), o parágrafo "El derecho de Jesucristo a la totalidad y a la exclusividad" (pp. 38-40). Bonhoeffer acentua aí que Mc 9,40 e Mt 12, 30 se complementam mutuamente. "Pero la exigencia aislada de exclusividad conduce al fanatismo y a la esclavitud, la exigencia aislada de totalidad lleva a mundanización y abandono de sí misma de la Iglesia". Op. cit. p. 39.

mente valorizados negativamente. Acha-se que é tudo uma grande pena. O Cristianismo moderno, no entanto, aprendeu a valorizar positivamente esta vinculação da teologia com a consciência de verdade do seu tempo. O fato de "a consciência de verdade dos tempos modernos ter dificultado a fé cristã de desincumbir-se de sua tarefa" (13) não só levou a uma purificação das asserções dogmáticas. Esta consciência de verdade também possibilitou um novo acesso a dogmas de grande importância, cujo verdadeiro significado, antes encoberto, pode ser agora compreendido (14). Esta função positiva da consciência de verdade pode ser ilustrada por três exemplos:

1. A doutrina cristã da criação, baseada nos relatos de Gênesis, era considerada, ao mesmo tempo, uma teoria científica sobre o início da nossa história. Esta teoria teve validade até que a teoria da evolução provou ser ela insustentável. A ciência obrigou a teologia a abandonar uma argumentação que tentava provar a verdade dos relatos da criação partindo da veracidade de uma teoria científica. Mas "exatamente o apego ao quadro histórico encobriu o conteúdo fundamental de uma doutrina cristã sobre a origem" (15). Na maioria das vezes esta visão é hoje aceita. Os conhecimentos científicos provaram o erro de uma tradição dogmática e causaram o seu desmoronamento. Mas não só isso! Foram também estas verdades científicas que proporcionaram à teologia o acesso para uma nova compreensão da fé no Criador. "A fé em um Deus Criador não é "fides historica", mas está sempre em relação com o presente e é sempre confiança viva em Deus" (16). A fé cristã no Criador confessa que a existência pessoal, dentro de seu contexto natural e social, é dádiva imerecida. É a confissão de que "Deus me criou juntamente com todas as criaturas". Foi graças à consciência moderna de verdade, caracterizada pela ciência profana, que a teologia reconquistou este princípio da Reforma.

2. "Cada cristão e teólogo sincero faz a sua própria desmitologização particular" (17), mesmo que, com isso, ele não chegue a resultados idênticos aos de Rudolf Bultmann. Não queremos discutir aqui as conclusões que este teólogo tirou da incompatibilidade entre o mundo mitológico do Novo Testamento e o pensamento moderno. Queremos tratar da causa que deu origem ao programa da desmitologização. A causa original foi a pergunta: como as mensagens neotestamentárias que foram expressas para dentro de um mundo mitológico podem ser transmitidas ao homem moderno que não vive mais nesta mitologia gnóstica e judaica tardia? Esta preocupação leva a sério a situação que condiciona o pensamento moderno, e esta situação leva a uma exegese crítica. Bult-

13) Wolfgang Trillhaas, *Dogmatik*, 1.^a ed., 1962, pp. 57ss.

14) Cf., também para o que segue, Hermann Fischer, *Das Wahrheitsbewusstsein in seiner dogmatischen Funktion*, em *Beiträge zur Theorie des neuzzeitlichen Christentums* (Trillhaas-Festschrift), editado por H. J. Birkner e D. Roessler, 1968, pp. 53-71.

15) Emil Brunner, *Der Mensch im Widerspruch*, 4.^a ed., 1965, p. 89.

16) Wolfgang Trillhaas, op. cit., p. 133.

17) Hermann Fischer, op. cit., p. 68.

mann escreve em 1941: (18) “O pensamento moderno, assim como no-lo transmite a história, traz em si a crítica à cosmovisão neotestamentária”. Já que os mitos impedem que o querigma neotestamentário atinja o homem moderno dentro de sua existência, o Novo Testamento deve ser interpretado de uma maneira que “a verdade do querigma como tal possa ser desvendado ao homem que não mais pensa em termos mitológicos” (19). — Aí vemos novamente que a argumentação da consciência moderna de verdade não destrói a mensagem neotestamentária. Ela antes abre um caminho, para que cheguemos ao escopo central desta mensagem. Referente a isto seja mencionada a surpreendente “utilidade” prática dessa interpretação. Mesmo um crítico de Bultmann não pode fugir ao fato de que seus comentários, com uma crítica bíblica radical, representam uma verdadeira ajuda positiva à pregação. Isto seria possível se “o próprio Novo Testamento já não oferecesse a possibilidade de uma interpretação desmitificada”? (20) Desconsiderando agora as contradições teológicas no Novo Testamento, que já por si indicam a necessidade de um estudo crítico do mesmo, será que não é assim que o próprio Novo Testamento traz em si as bases para a tarefa da desmitologização? Lembrando as afirmações paradoxais da cristologia neotestamentária, Bultmann levanta a questão: será que estas afirmações não seriam roubadas de seu caráter paradoxal se elas fossem entendidas hoje dentro de um todo mitológico? Será que elas não seriam forçosamente mal-interpretadas como sendo afirmações docetistas? O caráter paradoxal das afirmações neotestamentárias deve ser protegido das tendências niveladoras da mitologia. Uma presença de Deus que não mais fosse concebida paradoxalmente seria expressão de uma “theologia gloriae”. — Novamente temos que constatar que a pergunta lançada pelo pensamento moderno: como “a pregação do Novo Testamento pode preservar a sua validade”? (21), não somente trouxe uma crítica à cosmovisão neotestamentária, mas também abriu a nossa visão para a mensagem do Novo Testamento (22).

3. Os dois exemplos anteriores mostraram que a consciência moderna de verdade foi a responsável em fomentar a interpretação histórico-crítica do Antigo e Novo Testamento. Esta interpretação lançou por terra, de uma vez por todas, a doutrina da ins-

18) Rudolf Bultmann, *Neues Testament und Mythologie*, 1941, em *Kerygma und Mythos I*, 1.^a ed., 1948, p. 17.

19) *Ibid.*, p. 27.

20) *Ibid.*, p. 44.

21) Rudolf Bultmann, *op. cit.*, p. 22.

22) A frase final do escrito de Bultmann sobre a desmitologização serve de resumo do mesmo: “Die Jenseitigkeit Gottes ist nicht zum Diesseits gemacht wie im Mythos, sondern die Paradoxie der Gegenwart des jenseitigen Gottes in der Geschichte wird behauptet: **Das Wort ward Fleisch.**” *Op. cit.*, p. 53. Cf. Paul Tillich, *Die Lehre von der Inkarnation in neuer Deutung*, *Ges. Werke*, vol. VIII, pp. 205-219.

piração verbal. O dogma da inspiração (23) entendia a Bíblia como uma lei uniforme e obrigatória da fé. Esta compreensão desapareceu com o advento da relativização histórica, produto da compreensão moderna de história profana. Em seu lugar apareceu a compreensão detalhada e diferenciada da Bíblia. Não somente foram descobertas diferenças de estilo, mas até teologias diferentes que não podem existir lado a lado sem tensões. O emprego formal, a-histórico e dogmático de “dicta probantia” bíblicos, tirados de seu contexto, não pode mais subsistir. Em substituição são agora empregadas normas dadas pelo próprio conteúdo, que são aplicadas para julgar diferentemente cada texto bíblico. Por ter sido obrigada a desistir do dogma da inspiração verbal a teologia conseguiu uma nova visão dos escritos bíblicos, uma visão historicamente adequada e teologicamente crítica. — Mas este desenvolvimento não nasceu dentro da própria teologia. Ele foi provocado pelos princípios críticos da história profana. A fuga para “um recôndito docetista da revelação, que conseguia esquivar-se do caráter histórico da revelação transformando esta em uma história “sui generis”, cuja torre sacrossanta devia fechar-se ao método histórico-crítico” (24) — esta fuga terminou num beco sem saída. Nesta situação a teologia se viu forçada e estimulada a redescobrir as bases reformatórias que estavam encobertas pelo dogma da inspiração. Estas bases podem ser encontradas no fato de que Lutero fazia uma diferenciação qualitativa entre diversos escritos canônicos, usando por critério a prédica do Cristo compreendida a partir da doutrina da justificação (25).

B. A semelhança entre a incumbência de Cristo e o alvo do etos geral.

Sem dúvida nenhuma os direitos humanos representam um fator ético fundamental do mundo moderno como um todo (26). Independentemente de seus sistemas políticos e sociais, hoje em dia, todos os países reconhecem, em princípio, os direitos do ho-

23) Karl Barth e Werner Elert concordam em denominar este dogma “Irrlehre” (heresia); cf. Die Kirchliche Dogmatik I, 2, p. 583, e Der christliche Glaube, 5.^a ed., 1960, § 29, p. 171.

24) Gerhard Ebeling, Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche, ZThK 47, 1950, agora em Wort und Glaube, 1960, p. 45.

25) Neste sentido pode-se afirmar que, pelo conteúdo, a teologia histórico-crítica é consequência do princípio reformatório da Escritura. Existe uma semelhança de conteúdo entre o “sola fide” da doutrina da justificação e o método de pesquisa histórico-crítico. “In dem sola fide der reformatorischen Rechtfertigungslehre liegt sowohl die Ablehnung aller vorfindlichen Sicherungen der Vergegenwärtigung, seien sie ontologischer, sakramentaler oder hierarchischer Art, als auch positiv das Verständnis der Vergegenwärtigung im Sinne echt geschichtlicher, personaler Begegnung... Wie auf der ganzen Linie der reformatorischen Theologie, so ist auch hier im Hinblick auf das Verhältnis zur Geschichte das Ja zur Ungesicherheit nur die Kehrseite der Heilsgewissheit sola fide.” Gerhard Ebeling, op. cit. pp. 44s.

26) A Declaração Universal dos Direitos Humanos se encontra na íntegra em Lutherische Rundschau, Ano 18, 1968, pp. 207-214. O caderno 3 da Luth. Rundschau 1968 é inteiramente dedicado ao tema dos direitos do homem.

mem assim como estão expressos na Declaração Universal dos Direitos do Homem. Nenhum país está em condições de pronunciar-se abertamente contra os direitos do homem. Nenhum país acusado de lesar os direitos humanos — mesmo que a acusação seja procedente e justificada — se defenderia dizendo que os direitos humanos não lhe são importantes. Mas este país tentaria provar que suas ações estão em conformidade com os princípios dos direitos humanos, mesmo que esta tentativa venha a ser ridícula. Ele nunca negaria o caráter obrigatório dos direitos humanos. Estes direitos humanos tornaram-se um etos crítico e obrigatório para todo o mundo.

É bastante provável que estes direitos do homem devem a sua validade universal ao Cristianismo. Também quanto ao conteúdo dos direitos humanos pode-se dizer que o impulso decisivo foi dado pelo conceito cristão do homem. Todos os direitos do homem provêm originalmente de convicções da fé cristã (27). Mesmo que algumas disposições materiais da Declaração (cf. especialmente os artigos 22 a 26) mereçam ser criticadas por estarem orientadas pelo ideal “noroeste”, isto é, pelo ideal de um nível elevado, desconhecendo, assim, os problemas mais elementares dos povos subdesenvolvidos (28), podemos encontrar exatamente nisto o lugar vivencial original dos direitos do homem.

O importante, no entanto, não é provar historicamente que a idéia dos direitos humanos nasceu no Cristianismo. Não se pode julgar o direito de uma idéia a partir da origem da mesma. Importante é a posição da teologia e da Igreja frente ao etos “profano” dos direitos do homem. Podemos tomar como ponto de partida o fato de que as experiências do nosso século cooperaram em superar a contraposição radical entre “teônimo” e “autônomo”. Dietrich Bonhoeffer relata como uma das experiências mais surpreendentes “por que passamos nos anos de opressão de tudo quanto é cristão: frente à divinização do irracional, do sangue, do instinto, da bestialidade do homem bastava o apelo à razão; frente à arbitrariedade bastava o apelo ao direito escrito; frente ao barbarismo, o apelo à educação e à humanidade; frente ao despotismo, o apelo à liberdade, tolerância e direitos humanos... para despertar imediatamente a consciência de uma espécie de solidariedade entre os partidários destes valores postos em jogo e os cristãos... Todos estes conceitos, um pouco antes usados como lemas contra a Igreja, o Cristianismo e mesmo Jesus Cristo, de uma vez estavam surpreendentemente próximos do âmbito cristão” (29). — Tais experiências abriram a visão da antropologia e doutrina social cristã para ver um conteúdo comum entre a intenção da ética cristã e as exigências dos direitos do homem. Na Declaração de Curitiba

27) Cf. Karl Holl, *Die Kulturbedeutung der Reformation*, em *Ges. Aufsätze zur Kirchengeschichte*, vol. I, 7.^a ed., 1948, pp. 494ss, e Helmut Thielicke, *Theologische Ethik*, vol. II, 2.^a parte, 1958, § 405.

28) Assim Trutz Rendtorff, *Freiheit und Recht des Menschen*, em *Luth. Rundschau*, Ano 18, 1968, pp. 215-227. *Ibid.*, p. 223.

29) Dietrich Bonhoeffer, *op. cit.* p. 36.

a I. E. C. L. B. acentuou que a Igreja “como Igreja”, “conforme a sua incumbência como Igreja de Jesus Cristo”, confirma a inviolabilidade dos direitos do homem. A incumbência dada por Jesus Cristo — tal como os direitos do homem — tem dimensão ecumênica. “A cristandade ecumênica pode considerar a Declaração dos Direitos do Homem um testemunho cristão indireto e parte integrante de suas próprias convicções” (30).

C. A direção indicada pelo cerne do Cristianismo como auxílio para uma formação não ideológica do mundo.

Que a direção indicada pelo cerne do Cristianismo possibilita uma formação não ideológica do mundo é, antes de tudo, uma tese exclusivamente teológica. Deixando-se orientar pelo seu cerne a teologia é capaz de ter uma abertura sem preconceitos perante o mundo. A ortodoxia protestante, tantas vezes menosprezada, nunca foi alheia ao mundo. Mas esta abertura para o mundo, principalmente a do Cristianismo protestante, transformou o próprio mundo de tal maneira, que hoje a pergunta pelas conseqüências que as idéias teológicas têm nesta abertura do Cristianismo para o mundo, deve ser vista em conexão com o fato de que o Cristianismo já contribuiu, em muito, para a formação do todo da compreensão moderna do homem e do mundo.

O ponto negativo desta linha de pensamento torna-se evidente no contexto cultural. Se o cristianismo ganhou má fama como poder cultural, foi, em grande parte, por própria culpa. As conquistas da civilização, da técnica e da ciência do Ocidente estão evidentemente em relação com um determinado etos protestante — só gostaria de citar Max Weber e Ernst Troeltsch (31). O poder cultural do Cristianismo é, hoje em dia, visto antes como uma tentativa colonialista. A procura por teologias autóctones pode ser considerada uma reação contra esta tentativa. Por isso a pergunta pelas conseqüências das idéias teológicas na compreensão moderna do homem e mundo não será acolhida com grande entusiasmo. Geralmente se concorda que o Cristianismo teve influência neste sentido, mas ao mesmo tempo, esta influência é lastimada, e isto tanto por parte das assim chamadas Igrejas jovens como por parte dos adeptos de uma humanidade racional (32).

Muito menos simpática, no entanto — exatamente por causa da influência irrefutável mas ambígua do Cristianismo na cultura do mundo — seria a tese de que a concentração no cerne do Cristianismo dá à teologia e à Igreja a possibilidade de conceber exemplarmente uma responsabilidade não ideológica no mundo. Mas,

30) Trutz Rendtorff, op. cit., p. 227.

31) Cf. também o artigo de Karl Holl citado na nota de rodapé 27 à p. 12.

32) Karl Loewith tenta provar que toda a filosofia moderna é dependente, porque, mesmo sendo anticristã, ela transporta conceitos cristãos existentes para o campo da metafísica. Cf. K. Loewith, *Schöpfung und Existenz*, em: *Wissen, Glaube und Skepsis*, 1956, p. 86; além disso W. Anz, *Rationalität und Humanität, Zur Philosophie Karl Loewiths*, em *ThR* Ano 36, 1971, pp. 62-84.

talvez, seja possível eliminar esta desconfiança natural através de uma constatação histórica ou de uma visão do futuro.

1. Em primeiro lugar a constatação histórica. Como um exemplo da influência indiscutível que teve o Cristianismo na formação da Idade Moderna seja mencionado o conceito “profissão”, tal e qual este foi compreendido a partir da Reforma. Este conceito de “profissão” cunhou de maneira decisiva a nossa era. “No termo ‘profissão’ expressa-se aquele dogma central a todas as denominações protestantes, que condena a divisão católica das normas morais cristãs em ‘praecepta’ e ‘consilia’, e que afirma que a única maneira de ser agradável a Deus não é superar a moralidade dentro do mundo por uma ascese monástica, mas é, exclusivamente, cumprir com os deveres dentro do próprio mundo, tal e qual estes nos são dados no contexto vivencial de cada indivíduo, isto é, dentro de sua ‘profissão’” (33). Esta concepção de “profissão” é um produto da Reforma e uma de suas contribuições de maior consequência. Esta concepção deu o impulso inicial a um desenvolvimento social, econômico e técnico, que é, sem dúvida alguma, o fator que formou a nossa era. — As novas condições que surgiram com esta era e que determinam, hoje em dia, o mundo do trabalho, trouxeram consigo uma modificação da relação reformatória com a “profissão”. A automação, a permutabilidade da mão-de-obra e a exigência cada vez maior da mudança de profissão resultaram em um distanciamento desta compreensão de “profissão” que encontramos na Reforma. A profissão não é mais entendida, como por Lutero, como serviço e culto a Deus. Existe hoje uma “relação fria com a profissão” (34). “Somente nas éticas teológicas que parece não terem notado nenhuma mudança é que este sentido antigo da palavra ainda sobrevive, numa existência de fantasma, permeando a vida cotidiana com a sua santidade” (35).

Esta mudança radical na compreensão da profissão e do mundo do trabalho deve ser vista em relação com a secularização. A profissão é despida de suas qualidades transcendentais, tornando-se um entre muitos setores de um mundo profano e racional. O mundo tornou-se secular, e, com ele, também a profissão. Mas esta visão de um mundo totalmente secular é fruto da fé cristã. Friedrich Gogarten mostrou que “a secularização teve sua raiz na própria fé” (36). Somente o Cristianismo foi a causa da independência do mundo profano. A autonomia do homem “somente pode alcançar o sentido radical, que possui atualmente, à base das con-

33) Max Weber, *Die protestantische Ethik I*, Siebenstern-Taschenbuch 53/54, 2.^a ed., 1969, p. 67.

34) Emanuel Hirsch, *Ethos und Evangelium*, 1966, p. 207.

35) *Ibid.*, p. 203.

36) Friedrich Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, Siebenstern-Taschenbuch 72, 1966, p. 102. “Christlicher Glaube und Kultur haben also nicht so miteinander zu tun, dass diese verchristlich werden müsste. Sondern gerade umgekehrt: Christlicher Glaube tut das Seine, damit die Kultur säkular bleibt.” Gogarten, *Der Mensch zwischen Gott und Welt*, 1956, p. 385.

cepções e experiências conquistadas na fé cristã” (37). Traduzido para a visão atual de “profissão” isto significa que até na idéia secular da “profissão” a ética cristã continua presente. A ética da Reforma não só criou uma idéia de “profissão” que hoje está superada, mas, libertando a secularização, também possibilitou uma crítica e uma transformação desta mesma idéia reformatória de “profissão”. Quem, portanto, luta a favor de uma autonomia da esfera social, política e econômica contra uma tutela eclesiástica, ou quem exige que se esqueça de tentar realizar o ideal de um mundo ocidental cristão, faz tudo isto com argumentos dados pelo próprio Cristianismo.

2. Mas exatamente dentro deste mundo secular uma reflexão teológica sobre o cerne do Cristianismo poderia desencadear, no futuro, uma influência bem diferente sobre o mundo. A despeito de a secularização e a racionalização estarem presentes em todas as esferas da vida, é característico de nossa época que as emoções incontroláveis são fator cada vez mais predominante. O nosso mundo esclarecido não só conserva os esmorecidos rituais religiosos nas diversas formas de sincretismo (38), mas também rituais novos estão surgindo. Até ateístas modernistas e anti-ritualistas inconscientemente reproduzem antigos rituais. “A passeata é, do ponto de vista da psicologia profunda, nada mais, nada menos do que uma profissão secularizada; as reuniões de protesto, com o seu próprio cerimonial, . . . as excomunhões de hereges, as resoluções unânimes que se dizem racionais, mas que, em verdade, são somente resoluções emocionais — tudo isto não passa de uma forma secularizada de culto; as ações revolucionárias são guerras santas” (39).

Estamos diante de um fato estranho. Num mundo secular o fator irracional está ganhando terreno e, como tudo indica, ele tende a se propagar. A busca por um sentido além do engajamento social, a fuga de um mundo desencantado e transparente para uma observância secreta de novos mistérios, as tentativas de encontrar novas dimensões dentro de uma sociedade monótona por meio de tóxicos, a nova onda de romantismo apolítico — em tudo isto há uma pergunta à teologia: a teologia deve reagir frente a todos estes fenômenos com um programa mais radical de secularização? Do que se pode ver até agora esta reação da teologia teria por consequência uma libertação ainda mais desenfreada da irracionalidade e das emoções.

Uma teologia autocrítica sempre soube que nenhuma prática eclesiástica, por mais anticultural que seja, pode viver sem ritos. Este reconhecimento deve ser aproveitado em uma situação como a descrita acima. Um aproveitamento se consegue através de uma reflexão sobre a essência do culto cristão, sobre o sentido da heran-

37) Friedrich Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, op. cit. p. 8

38) Cf. Lindolfo Weingaertner, *Umbanda*, 1969, pp. 44ss.

39) Ulrich Mann, *Einführung in die Religionsphilosophie*, 1970 (Wiss. Buchges. Darmstadt), p. 144.

ça litúrgica (40) e sobre o poder da irradiação de uma cerimônia cultural sem objetivo aparente.

Harvey Cox, o autor de "Cidade do Homem", um livro que critica a sociedade, fomenta o ativismo e simpatiza com a secularização, lançou recentemente o livro "The Feast of Fools. A Theological Essay on Festivity and Fantasy." Com este livro Cox toma um rumo inesperado por muitos. Ele demonstra que a contemplação, a mística e o rito são indispensáveis para um mundo que deseja ser humano. "Uma geração... que perdeu a sua relação com o passado e o futuro por (!) não conhecer mais nenhum rito, festa e expectativa visionária, em breve definhará até tornar-se um clã de autômatos" (41).

Neste contexto é de suma importância o acento colocado no fato de que a liturgia e o cerimonial não estão aí para servir a uma determinada finalidade (42). Eles têm um fim em si mesmos e não precisam, antes, ser legitimados como meios adequados para um determinado fim. O homem que celebra uma liturgia afastou-se de uma sociedade que exige deste homem certos rendimentos e esforços e lhe impõe as obrigações e os objetivos.

Visto de fora a celebração de um ritual não tem nenhum proveito. Exatamente este fato de ela "não ter nenhuma serventia" fez com que, em muitas esferas do protestantismo, se olhasse a liturgia e a celebração com desconfiança. Assim, o culto a Deus não raramente era entendido como um meio para um certo fim, p. ex. como instrumento para a formação de uma consciência crítica. Os clérigos assumiram uma porção de tarefas, somente uma eles refutaram — a função do — "horribile dictu" — celebrante (43) da liturgia. Tão pouco litúrgico quanto possível, este é o ideal — litúrgico.

Mas se o culto cristão consiste em conceder a liberdade, então a experiência desta libertação deveria poder ser expressa. A liberdade concedida implica também em uma libertação da obrigação de termos sempre em mente uma finalidade para tudo que fazemos. A liturgia e a cerimônia não têm finalidade nenhuma a não ser em si mesmas. Sob este aspecto elas são expressão de uma liberdade que é imprescindível dentro de um mundo sob o jugo da obrigação e da pergunta pelos objetivos. Faz parte da estrutura da liturgia conservar este campo de liberdade através da rememoração dos grandes feitos de Deus.

Somente a partir da experiência da libertação é que a responsabilidade perante o mundo pode ser concebida sem influências ideológicas (44). Por isto é de se duvidar que uma formação não

40) Cf. Franz Rendtorff, Liturgisches Erbrecht, 1913, ou 1969, Wiss. Buchgesellschaft Darmstadt.

41) Harvey Cox, The Feast of Fools, na trad. alemã, Das Fest der Narren, 2.^a ed., 1970, p. 25.

42) Ibid., p. 7.

43) Cf. Samuel H. Miller, Säkularität, Atheismus, Glaube (título do original: The Dilemma of Modern Belief) 1965, pp. 136ss.

44) Cf. Martin Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen, WA VII, pp. 20-38.

ideológica do mundo seja possível se os cultos somente ainda tiverem a intenção de transmitir uma ação e não mais expressarem uma experiência proléptica da liberdade (45). E será que a tendência das esferas seculares de deixar-se levar por emoções incontrolláveis, e a procura por novos cultos não é uma consequência do fato de que as festas, os rituais e as visões foram afastadas do Cristianismo?

A experiência da libertação no culto cristão dá aos cristãos a capacidade de, num mundo cada vez mais emotivo, verem este mundo e de formá-lo sem estarem sujeitos a nenhuma ideologia. A experiência da libertação na liturgia cristã não deixaria nascer a vontade e a necessidade de procurar cultos estranhos. Seria ilegítima esta visão do futuro?

IV

Estes exemplos deveriam mostrar que as diversas tensões existentes entre reconhecimentos da fé e a sua relação com o mundo são de grande utilidade na continuação do trabalho teológico. A seguir queremos mostrar de que forma estas tensões também podem ser úteis para o campo prático-elesiástico. As tensões obrigam a analisar de novo os julgamentos, elas colocam a solidez dos argumentos à prova, elas deixam à mostra os pontos fracos de uma posição. Em uma palavra: tensões suscitam a crítica. Já foi mencionado que não é necessário incentivar a crítica por parte dos grupos eclesiásticos em tensão, pois ambas as posições concordam em que a posição contrária deva sujeitar-se a um julgamento crítico. A concessão de ambas as posições de que a outra posição seja analisada criticamente nos leva a ponderar uma outra coisa.

Toda crítica se contradiz e se desacredita quando não estiver pronta a ser também uma autocrítica. Quem critica só se leva a sério, e é levado a sério pelos outros, quando ele próprio se sujeita aos critérios de sua crítica. Se este princípio também for aceito pelas duas posições em tensão, teríamos que chegar a uma seguinte conclusão:

Uma crítica que se critica a si mesma tem que justificar as suas próprias pressuposições, os seus próprios critérios. Uma pressuposição comum a ambas as posições é a consciência da incompatibilidade entre conservar a fé e formar o mundo. O conflito aí existente é o problema comum das duas posições. As tensões propriamente ditas decorrem do fato de que cada posição tenta resolver, à sua maneira, este problema comum. No começo, no entanto, foi dito que à tensão existente entre duas posições eclesiásticas corresponde uma tensão análoga dentro de cada posição isolada. Pois a pergunta pelo relacionamento entre uma compreensão "positivista" de revelação e uma fuga do mundo ou — para expressá-la positivamente — a pergunta pelo relacionamento entre responsabilidade perante o mundo e fé no evangelho revelou que

45) Como exemplo prático veja Walter Haury, *Kritische Weihnacht-christliche Weihnacht?*, em *Deutsches Pfarrerblatt*, Ano 70, 1970, pp. 825s.

esta tensão já está presente em cada uma das duas posições contrárias. Se pensarmos conseqüentemente, seria impossível fugirmos desta tensão, pois que os dois elementos da mesma se nos deparam em cada posição teológica e em cada práxis eclesiástica. Quem acentua a conservação do específico cristão não pode abstrair do mundo, no qual este específico deve ser conservado. E quem quer concretizar no mundo a dimensão político-social do Cristianismo, só o pode pressupondo a incumbência de Cristo. A estrutura do conflito é, ambas as vezes, idêntico. Ambas as posições possuem os polos de tensão. Isto tudo quer dizer que a disposição natural de ambas as posições de avaliar as suas próprias pressuposições abriu o horizonte e possibilitou que fosse descoberta uma problemática fundamental comum. Este resultado é construtivo, pois por detrás da aparente oposição de ambos os grupos da Igreja encontrou-se um problema comum. Este problema comum consiste no conflito básico de toda existência cristã.

Esta análise evidencia o seguinte: As tensões exigem uma crítica, a crítica implica em uma autocrítica, esta, por sua vez, pergunta por suas próprias pressuposições, concedendo, assim, para os dois grupos um reconhecimento comum da condição básica da existência cristã. Este reconhecimento é construtivo, porque evita que ambas as posições tentem fugir a esta tensão, cada qual a seu modo. Este reconhecimento também indica em direção a um futuro cheio de tensões, mas de tensões comuns a todas as posições, de tensões entre conservar a fé e formar o mundo. E perante este futuro todas as posições terão que assumir uma responsabilidade comum. Deste modo esta tensão seria compreendida como uma chance que chama à crítica, à autocrítica e à experiência dos elementos comuns. Esta tensão seria construtiva e edificante (46), pois estimularia a teologia e a Igreja a reconhecer melhor a sua responsabilidade ante o mundo e a testemunhar, com maior fantasia, a mensagem do evangelho.

V

A tarefa da Teologia Sistemática consiste em uma reflexão teórica. O que a Teologia Sistemática não pode fazer é eliminar as tensões. Mas ela pode mostrar — e isto foi feito até este ponto — como estas tensões fomentam a crítica e a autocrítica, sendo, portanto, construtivas tanto para a teologia como para a Igreja. Mostrando que uma crítica sincera e disposta a ser autocrítica pode transformar as tensões internas em elementos edificantes para a cristandade no mundo, a Teologia Sistemática tem a esperança de fortificar, nas lutas diárias, a consciência de comunidade entre os grupos em oposição.

O fator comum entre duas posições opostas será sempre a tensão entre conservar a verdade cristã e prestar contas dela dentro

46) Vide o termo "Erbauung" explicado por Martin Doerne em RGG, 3.^a ed., vol. II, col. 539s.

do mundo. Também é elemento comum a experiência de que esta tensão torna todo falar e agir cristão um falar e agir ambíguo. Comum às diversas posições é também a tentação de transformar, forçadamente, a ambiguidade em univocidade, eliminando, assim, a tensão, seja fugindo para trás, para um campo inacessível de verdades eternas, seja fugindo para a frente, para dentro de um ativismo pragmático.

Se a teologia evangélica tem a função de ser o vigia, ela deve vigiar para que permaneça viva esta tensão. Isto por um motivo teológico: nós não temos um Deus desligado do mundo e da história. Deus entrou em uma relação com o nosso mundo e a nossa história. Mas ele se revelou “e contrario” neste nosso mundo e nesta nossa história, sujeitando-se, portanto, à ambiguidade. Nossa fé e ação têm que comportar esta ambiguidade. O tesouro nos é dado em vasos de barro. Esta é a condição elementar de toda existência cristã. Nós não temos o tesouro de outra forma, senão em vasos de barro, mas nós o temos — nenhuma teologia evangélica pode querer dissolver esta tensão.

Aqui foi tratado de tensões e conflitos dentro da teologia e da Igreja. Eles podem ser, muitas vezes, um grande peso para nós. Mas por que nós os sentimos como peso? Por que nós nos esforçamos, dentro destes conflitos, por uma crítica e autocrítica? Que nos determina a não nos resignarmos nestas discussões nem a deixar-nos sujeitar por elas? Donde provém esta força que faz com que esperemos de nossos conflitos um efeito construtivo e edificante? Que nos dá a esperança de que estas tensões possam ser oportunidades no nosso futuro?

Todas estas perguntas mostram que nós mesmos não conseguimos nada disto. Mas elas também mostram que dentro destas tensões nós vivemos paradoxalmente de uma realidade determinada pela solução de todos os conflitos. Nos nossos conflitos vivemos a partir da solução fundamental e definitiva da maior incompatibilidade que pode ser concebida, da incompatibilidade entre Deus e o homem. As tensões continuam, mas esta incompatibilidade foi solucionada de uma vez por todas. Jesus, o Cristo, nos revelou a original unidade de Deus e homem. As nossas tensões não conseguem quebrar o poder deste evento. Ele se nos transmite quando, dentro da luta, temos a paz. Nós sabemos que esta é a experiência de uma exceção; assim como também experimentamos a graça como sendo exceção.

Gostaria de citar hoje ainda Martinho Lutero: “A vida cristã não consiste em ser, mas em tornar-se, não na vitória, mas na luta, não na justiça, mas na justificação” (47). “Nós ainda não o somos, mas nós o seremos. Ainda não está feito e consumado, mas está a caminho. Não é o fim, mas é o meio. Nem tudo já reluz e brilha, mas tudo está melhorando” (48).

47) WA 57 Gal, p. 102: “Ex quibus patet, quomodo vita christiana non stet in esse, sed in fieri, non in victoria, sed in pugna, non in iustitia, sed in iustificatione”.

48) WA 7, p. 336. Cf. Kurt Aland, *Lutherlexikon*, 1957, p. 56.