

- NETO, Simões Lopes Neto. **Contos Gauchescos e Lendas do Sul**. Rio de Janeiro: Ediouro, p. 143.
- PESSOA, Fernando. **Poemas Escolhidos**. São Paulo: O Estado de São Paulo/Klick Editora, 1997.
- RIBEIRO, Darcy. **O Povo Brasileiro, A Formação e o Sentido do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- RIBEIRO, Helcion. **Religiosidade Popular na Teologia Latino-Americana**. São Paulo: Paulinas, 1984.
- ROSA, Guimarães. **Grande Sertão: Veredas**. São Paulo: Circulo do Livro, 1984.
- SILVA, Rodrigo. **As Raízes do Sebastianismo**. Disponível em: <http://www.klepsidra.net/klepsidra2/sebastianismo.html>. Acesso 13 de julho 2003.
- SOUZA, Laura de Mello e. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz**. São Paulo: Cia. Das Letras, 1986.
- VALENTE, Ana Lúcia E. F. **Ser Negro no Brasil Hoje**. São Paulo: Editora Moderna, 1995.
- VILLA, Marco Antônio. **Canudos. O Povo da Terra**. São Paulo: Ática, 1996. p. 244.

A RECEPÇÃO DA TEOLOGIA DE M. LUTERO. CRITÉRIOS – PROBLEMAS – PERSPECTIVAS

Claus Schwambach *

Qual é a relevância da teologia do reformador Martinho Lutero para as igrejas da Reforma mundo afora e para a teologia ecumênica nos dias de hoje? Sob quais perspectivas norteadoras ela pode e deve passar por um processo de recepção? Há critérios que permitam estabelecer no que, afinal, reside a atualidade inalienável da obra do reformador para os múltiplos contextos, nos quais a mesma é lida? Pode a teologia de Lutero¹ reivindicar alguma relevância ou até alguma autoridade ecumênica? Teria ela ainda algo a transmitir em contextos de Terceiro Mundo, totalmente diferentes daqueles da Europa do séc. XVI? Ou teria ela perdido a sua força de expressão diante das muitas rupturas da história do pensamento humano (alem. *Geistesgeschichte*) e diante das múltiplas reivindicações advindas dos diversos contextos, nos quais tem sido objeto de multifacetadas releituras?

Estes e outros questionamentos têm sido feitos ao longo da complexa história da recepção da teologia do Reformador. E quão múltiplos os questionamentos surgidos em diferentes momentos e contextos históricos, tão multifacetadas tem sido as respostas dadas aos mesmos. E como se a questão já não fosse o suficientemente complexa em si mesma, nós, que vivemos em contexto latino-americano no início do séc. XXI, não temos, ao que me parece, apenas a problemática típica de uma recepção² da teologia de

* Claus Schwambach (Dr.) é professor de teologia sistemática e Diretor Geral da Faculdade Luterana de Teologia (FLT-MEUC), em São Bento do Sul/SC.

¹ A presente reflexão está focada na tradição teológica em torno de Martinho Lutero. É provável, contudo, que diversos dos aspectos aqui abordados venham a ser constatados também na história da recepção da teologia de outros reformadores ou pensadores da tradição ecumênica cristã.

² O termo “recepção” possui raízes etimológicas no latim “receptio” – do verbo “recipere”. Na antiga cultura romana, o termo expressava a acolhida ou recebimento de valores ou pensamentos culturais estranhos dentro da cultura romana. No contexto da arte, o termo refere-se à acolhida e respectiva interpretação de uma obra de arte pelo observador, leitor/ouvinte ou até por outro artista, de modo que estes últimos passam a se encontrar sob a esfera de influência de tal obra de arte. No contexto deste artigo entendemos por “recepção” o processo de acolhida dos pensamentos ou da teologia de Lutero na história posterior.

Lutero em um contexto do Terceiro Mundo. Herdamos em boa medida também a problemática típica da recepção de Lutero na história do Protestantismo que nos antecede. Este último aspecto vale na medida em que nos defrontamos com a vasta literatura produzida ao longo da história da pesquisa de Lutero, em sua maioria de origem européia, da qual ninguém que pretende efetuar um estudo aprofundado da teologia do Reformador irá querer se esquivar.³

Na abordagem que segue, pretende-se tecer uma breve análise de apenas dois momentos significativos da história da recepção de Lutero, a saber, de alguns aspectos de sua recepção num contexto de Modernidade e de algumas propostas em torno de sua recepção em contextos de Terceiro Mundo. Uma análise crítica de algumas dimensões destes dois momentos da história deverá servir de auxílio e de quadro referencial na busca por *critérios teológicos* que possam vir a nortear a recepção dos textos e da teologia do Reformador na atualidade e no futuro.

Nesta busca de critérios, parte-se, além disso, da suspeita de que a forma como o próprio Lutero lidava com a tradição eclesiástica e teológica que o antecedia poderia fornecer critérios decisivos para a recepção de sua obra pelas gerações posteriores.

1. A RECEPÇÃO DA TEOLOGIA DE LUTERO NA MODERNIDADE

1.1. Breve esboço de alguns aspectos básicos

Um dos estudos mais interessantes pertinentes à recepção da teologia de Lutero na história do Protestantismo no período da Modernidade encontramos na pequena obra do pesquisador alemão Heinrich Bornkamm – *Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte*.⁴ Tomando como base apenas a recepção da teologia de Lutero na história e no contexto germânico e europeu, Bornkamm detecta um espectro impressionante de imagens e de interpretações de Lutero (alem. “*Lutherbilder*”), muitas delas diametralmente opostas entre si. Os enfoques dados em relação à relevância e atualidade do pensa-

³ Neste sentido, o presente artigo tem também a intenção de apresentar ao leitor latinoamericano um pouco daquilo que tem sido objeto de discussão fora de nosso contexto, incluindo também a menção de uma seleção de obras estrangeiras, às quais, via de regra, somente o especialista recorre.

⁴ Heinrich BORNKAMM. *Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte. Mit ausgewählten Texten von Lessing bis zur Gegenwart*. Heidelberg 1955.

mento do Reformador correspondem, em última análise, aos respectivos enfoques encontrados na própria história do pensamento humano. À medida que surgiam novas tendências de pensamento na filosofia e na teologia, apareciam, quase que simultaneamente, releituras inovadoras exatamente correspondentes às mesmas. “Toda a imagem de Lutero corresponde a uma determinada ideologia e a imagem traçada por determinado autor corresponde a seu posicionamento diante de questões de sua época.”⁵ Percebe-se, desta forma, que um determinado critério para a recepção de Lutero neste contexto foi a própria *alternância do pensamento humano*, a *mudança dos referenciais culturais*. Como horizonte ou quadro referencial maior, dentro do qual foram efetuadas as inúmeras modalidades de recepção da teologia do Reformador, desponta o Iluminismo resp. a Modernidade⁶ como fenômeno histórico e gerador de convulsões colossais na história do espírito humano. De fato, as modificações culturais ocorridas neste período foram impactantes, modificando e determinando a história humana dali para frente: A cosmovisão teocêntrica e geocêntrica da Antiguidade, que imperava até a Idade Média, foi superada, cedendo lugar a uma visão tipicamente antropocêntrica. A autonomia e a emancipação do homem moderno, que não mais se orienta na tradição e nas fontes antigas, mas na sua própria razão e na ciência construída sobre os pressupostos da mesma, foi cultivada. Com a mudança da cosmovisão surgiu um acentuado pluralismo, o qual evocou uma profunda crise na compreensão do que vem a ser a verdade. A antiga cultura ocidental, determinada desde o Imperador Constantino, o Grande, pelo Cristianismo e por referenciais

⁵ Assim Martin DREHER. O Desenvolvimento da Pesquisa em torno de Lutero, in: Martin DREHER (Org.). *Reflexões em torno de Lutero*. Vol. II. São Leopoldo: Sinodal 1984, p. 158. Cf. p. 157-168, onde o tema em discussão é abordado mais detalhadamente. Juízo semelhante também é o de Jörg BAUR, Die heutige kontroverse Einschätzung Luthers im Protestantismus, in: Jörg BAUR, *Einsicht und Glaube. Aufsätze*. Vol. 2. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1994, p. 30-43, esp. 34-38.

⁶ Elucidativa em relação a esta temática é análise de Gerhard EBELING, Luther und der Anbruch der Neuzeit, in: G. EBELING, *Wort und Glaube*. Vol. 3: Beiträge zur Fundamentaltheologie, Soteriologie und Ekklesiologie. Tübingen: J. C. B. Mohr 1975, p. 29-59. Cf. também os seguintes estudos, que enfocam diferentes aspectos e momentos da história da recepção da teologia de Lutero na Modernidade: E. W. ZEEDEN, *Martin Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Luthertums*. Vol. II, 1952. G. HORNIG, *Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie. Johann Salomo Semlers Schriftverständnis und seine Stellung zu Luther*, 1961. Walther von LOEWENICH, *Luther und der Neuprotestantismus*, 1963, p. 16-22. Emanuel HIRSCH, *Fichtes, Schleiermachers und Hegels Verhältnis zur Reformation*, 1930. E.-W. KOHLS, *Das Bild der Reformation in der Geisteswissenschaft des 19. Jahrhunderts*, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie [NZSTh] n. 9, 1967, p. 229-246.

culturais marcados pelo Cristianismo, passa por um processo de diluição de suas bases filosóficas e religiosas. Em virtude disso, uma forma totalmente nova de lidar com o todo da tradição antiga, incluindo a tradição cristã, despontou no horizonte.

Sob a égide desta mudança nos referenciais culturais, a história do Protestantismo foi não raras vezes impactada de tal forma pelo espírito da Modernidade iluminista – que reivindicava para si o ter instaurado de forma efetiva uma nova época na história da humanidade (a Era das Luzes), a qual significava a superação das épocas históricas passadas⁷ –, a ponto de diversos de seus representantes estarem convictos de que a Reforma e a teologia dos reformadores teria sido, se não superada, ao menos sensivelmente relativizada em seu valor e relevância em relação ao novo momento cultural em que viviam.

Esta nova postura no lidar iluminista com a tradição cristã herdada foi caracterizada pelo teólogo Emanuel Hirsch como sendo um gigantesco processo de *transformação* (alem. “Umformung”*) do pensar cristão. Vale ressaltar que, na opinião de E. Hirsch, a fé cristã conservou, em meio a todo este

⁷ A definição do que vem a ser o Iluminismo pode ser encontrada, em uma formulação que se tornou clássica: Immanuel KANT, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* [Berlinische Monatschrift, Dez. 1784], in: Akademieausgabe VIII. Berlin, (p. 33-42) p. 35: „Iluminismo é a saída do ser humano da imaturidade surgida por culpa própria. Imaturidade é a incapacidade de utilizar seu entendimento sem o direcionamento de um outro. A imaturidade [memoridade] é culpa própria [autoimposta], quando a origem/razão da mesma não se encontra em uma deficiência do entendimento, mas [em uma deficiência] de resolução e de coragem para utilizá-lo sem o direcionamento/orientação de alguém outro.” (Trad.: Claus Schwambach, doravante simplesmente „CS”). Característica básica do Iluminismo em sua virada antropocêntrica é postular a si mesmo, enquanto grandeza cultural e produto da cosmovisão e da racionalidade humana, como critério último para toda a verdade.

⁸ Esta caracterização se encontra numa obra, entremontes clássica, de Emanuel HIRSCH, *Die Umformung des christlichen Denkens in der Neuzeit. Ein Lesebuch* [1938]. Nachdr. Tübingen 1985, mit Nachwort und bibliographischen Anhang hrsg. v. H. M. Müller. Uma apresentação detalhada deste processo de transformação da teologia cristã na Modernidade pode ser encontrada num *opus magnum* do mesmo autor: Emanuel HIRSCH, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*. Vol. 1-5. 5. Ed. Gütersloh: Gerd Mohn 1975. Em relação ao assunto em pauta, veja as páginas de conclusão desta obra monumental – Vol. 5, p. 621-626: „... é impossível falar aqui de um espírito de apostasia, de demonia ou de descristianização e assim por diante. Todo o apresentado é apenas o lado inverso das grandes descobertas científicas e progressos técnicos feitos ... pela humanidade. O antigo fundamento do conhecimento e do espírito humano está sendo tomado, e um novo [fundamento] está se impondo. Cristianismo e teologia não tem escolha. Se quiserem viver adiante, então terão que comprovar o seu direito e a sua verdade sob as bases deste novo fundamento.” (p. 621-622; Trad.: CS).

processo de *transformação* ocorrido durante a Modernidade, um cerne de identidade – i.é, ela permaneceu, apesar de todas as mutações, adequações e acomodações históricas, fiel à sua intenção original.⁹ Ao conservar um cerne e adaptar-se simultaneamente às novas exigências impostas pelos referenciais culturais, a fé e a tradição cristãs estavam, na visão de Hirsch, possibilitando sua compreensibilidade também ao homem moderno, cuja razão era regida, a seu ver, por outros parâmetros culturais de compreensão que os do homem antigo e primitivo. Estavam, além disso, possibilitando uma articulação em diferentes linguagens, expressões e materializações culturais, dando prova da enorme capacidade de inculturação da fé cristã. Esta controversa tese de E. Hirsch, que via neste processo de transformação um destino inevitável, tem sido, contudo, muito questionada por diversos teólogos. Afinal, tal transformação representou, em muitos casos, de fato, a perda dos referenciais centrais da revelação de Deus nas Escrituras Sagradas e, com isto, a perda dos referenciais cristãos básicos no lidar com o todo da tradição histórica e eclesial-teológica cristã. Mais, causou uma *deformação* da fé cristã. Neste último sentido, o termo “transformação”, sugerido por E. Hirsch, tem sido definido de forma ainda diferente, a saber, no sentido negativo – e não mais neutro – de *secularização*.¹⁰ Em todos os casos, o processo de transformação ou de secularização do pensar cristão na Modernidade não apenas determinou o lidar com as Escrituras Sagradas e com os ensinamentos e dogmas da Igreja Antiga e da Medieval, mas também o lidar com a herança da Reforma protes-

⁹ Emanuel HIRSCH, *Geschichte*, vol. 5, p. 622.

¹⁰ Este ponto de vista tem sido defendido, entre outros, por Oswald BAYER, *Theologie*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1994, p. 456ss. O termo „secularização” foi objeto de intensivos debates na história da pesquisa, pois teve seu significado preenchido de diferentes formas na discussão teológica e filosófica. Seguimos, no contexto deste estudo, a proposta de definição apresentada por Oswald Bayer: “Secularização é a dissolução da autonomia [alem. „Eigenständigkeit”] da religião e a administração de sua herança somente nas formas do agir e do saber [alem. „in den Formen des Tuns und des Wissens”] respectivamente a tomada de suas funções por estas formas. Destas duas formas de secularização – a da transformação (da teologia) em ética [alem. „Ethisierung”] e em teoria [alem. „Theoretisierung”] – deve ser distinta a existencialização [ou transformação em categorias existenciais – alem. „Existenzialisierung”]. Nesta ocorre a dissolução e transformação da teologia em antropologia, mas não como sua transformação ... nas formas do agir e do saber, mas sim, justamente na área de domínio característica da teologia, que é a da ... fé, enquanto entendida como sentimento de dependência absoluto.” (Op. Cit., p. 455; Trad.: CS). Que o processo de secularização teve, contudo, também dimensões que possibilitaram o resgate de determinados enfoques da fé cristã, é algo que podemos verificar, por exemplo, em obras de Friedrich Gogarten e Dietrich Bonhoeffer – cf. as referências em Heinz ZAHRT, *Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*. Stuttgart: Ev. Buchgemeinde 1966, p. 179-235.

tante, incluindo a teologia de Lutero, conforme o mostram as amplas e detalhadas análises de H. Bornkamm¹¹ e principalmente de E. Hirsch.

A consciência desta problemática de cunho histórico-cultural conduziu, no ano de 1963,¹² a uma das reflexões hermenêuticas mais amplas e relevantes em torno da temática central da Reforma – a da justificação do ímpio¹³ – a nível mundial. Trata-se da *IV. Assembléia Geral da Federação Luterana Mundial* [FLM], realizada em Helsinki.¹⁴ Os enfoques apresentados foram os mais diversos. Contudo, em muitas contribuições encontra-se um novo enfoque, de acordo com o qual as múltiplas questões relativas à intermediação da mensagem da justificação para o ser humano do séc. XX foram consideradas como sendo centrais. Busca-se levar em conta o caráter da mensagem da justificação, uma definição mais precisa dos múltiplos endereçados da mensagem e o horizonte ecumênico. A tarefa missionária das Igrejas da Reforma é vista, de acordo com o novo enfoque, basicamente na intermediação hermenêutica da mensagem da justificação a partir de uma nova análise sócio-cultural da época em que se vive e a partir da utilização da *metodologia da correlação*¹⁵ entre mensagem e situação. Chega-se à conclusão que a pregação da doutrina da justificação num contexto plural de Modernidade somente teria êxito caso fosse encontrada uma nova linguagem, cultural- e contextualmente adequada, para articular os velhos objetos da fé e do ensino. Pois estes, enquanto frutos de uma formulação cultural ultrapassada, teriam perdido sua força de expressão no âmbito da cosmovisão científica moderna.

No caso da temática da justificação, a busca de autojustificação do homem moderno passa a ser pressuposta, sendo que a tarefa básica da igreja e de sua teologia não é tanto a de pregar a justificação, mas a de intermediá-la

¹¹ H. BORNKAMM, *Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte*, esp. p. 16ss. Cf. também Martin DREHER, *Desenvolvimento da Pesquisa*, p. 162: "No Lutero esclarecido desaparecem os aspectos centrais da teologia reformatória: a teologia da cruz e a doutrina da justificação. O que resta é uma doutrina moralizante da autojustificação."

¹² No mesmo período, mais especificamente entre 1962 e 1965, aconteceu o *Concílio Vaticano II*, no qual ocorreu a mais ampla abertura do Catolicismo Romano à discussão com o mundo moderno já acontecida até então.

¹³ Cf. WA 40/I.33, 16 e contexto.

¹⁴ Ampla literatura a respeito dos textos preparatórios e subsequentes, bem como dos textos propriamente ditos relativos a esta IV. Assembléia Geral da FLM podem ser encontrados em Gottfried MARTENS, *Die Rechtfertigung des Sünders – Rettungshandeln Gottes oder historisches Interpretament? Grundentscheidungen lutherischer Theologie und Kirche bei der Behandlung des Themas „Rechtfertigung“ im ökumenischen Kontext*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1992, p. 345-350.

¹⁵ Fonte de inspiração, entre outras, foi a metodologia proposta pelo teólogo Paul Tillich.

experiencialmente. Chega-se à conclusão que o homem moderno experimenta a justificação sempre que encontra sentido para sua vida, sempre que se sente acolhido e aceito e ali onde recebe novo ânimo para viver. A implicação prática da experiência da justificação, a qual deve ser hermenêutica- e existencialmente intermediada, é a dedicação da vida às boas obras, principalmente àquelas voltadas para a construção de uma sociedade e de um mundo melhor, nos quais imperam justiça e paz.¹⁶ Pelo fato de as reflexões que pleiteavam por este novo enfoque na recepção da doutrina da justificação estarem centradas nos problemas de compreensão culturalmente originados dos endereçados, a pergunta pela *aplicabilidade* ou *inaplicabilidade* desta doutrina no contexto moderno adquiriu centralidade. Tal aplicabilidade foi vislumbrada na variabilidade lingüística da "doutrina da justificação" e na redutibilidade da mesma a determinadas declarações básicas, as quais se deixariam acomodar hermeneuticamente ao horizonte cultural e às expectativas do homem moderno. Todo o empenho, nesta nova visão, está focalizado na questão da mediação hermenêutica da justificação.¹⁷

Este procedimento, visto por muitos dos participantes da Assembléia Geral da FLM como absolutamente necessário para a recepção de Lutero na Modernidade, foi avaliado por outros como sendo carregado de problemas teológicos. Conforme síntese das discussões encontradas na tese de doutorado de Gottfried Martens, entre as principais críticas feitas à nova proposta de leitura da doutrina da justificação de Lutero e da Reforma, encontram-se as seguintes: A concentração tendencialmente unilateral na problemática da mediação hermenêutica da doutrina da justificação teve como consequência uma série de modificações no conteúdo doutrinário em relação à compreensão do evento da justificação por Lutero. Houve uma acomodação ao espírito moderno, pois a justificação não foi mais vista como evento do agir divino, e sim, mais como construto e elaboração doutrinária resultante de condicionamentos culturais e filosófico-teológicos de uma época que não é mais a nossa. De evento ela transformou-se em interpretação. A identidade e a continuidade pneumática entre a proclamação antiga e atual da justificação, assegurada pelo agir do Espírito Santo, foram ofuscadas. O enquadramento do evento da justificação na história do agir divino com a humanidade, a qual perfazia no séc. XVI o referencial teológico – e não meramente sócio-cultural – co-

¹⁶ Uma exposição detalhada do tema da referida Assembléia pode ser encontrada em Gottfried MARTENS, *Die Rechtfertigung des Sünders*, p. 121-176. Veja especialmente o resumo encontrado nas p. 173-176. Nesta obra encontramos, além disso, uma apresentação bibliográfica das fontes para estudo da mencionada Assembléia da FLM, cf. p. 345ss.

¹⁷ Para maiores detalhes cf. Gottfried MARTENS, op. cit., p. 173 e 174.

num das discussões, foi desleixado. Cultivou-se a ilusão de que a mera compreensão cognitiva da justificação ou a experiência empírica do ser acolhido por outros já seriam sinônimo do evento da justificação em si. Abriu-se mão, em diversas das reformulações da doutrina de justificação, do horizonte hamartiológico¹⁸ e, conseqüentemente, do horizonte escatológico – a visão da radicalidade do pecado humano e da radicalidade do juízo escatológico divino foi relativizada e entendida de forma reducionista. Desta forma, a própria obra de Cristo perdeu algo de sua novidade exclusiva. Cristo não é mais juiz, mas sim, apenas o “Deus conosco” e o “irmão de todos os seres humanos”. O maior desvio da doutrina da justificação em relação à sua formulação no séc. XVI por parte dos Pais da Reforma foi, contudo, o fato de a temática da justificação ter sido tratada em grande medida independente de seu enquadramento e de sua conexão intrínseca com o agir duplo de Deus na lei e no evangelho.¹⁹

Independente da diversidade na avaliação das contribuições da IV. Assembléia Geral da FLM, uma coisa é certa: uma discussão acerca dos critérios de recepção da teologia de Lutero e da Reforma é e continua sendo absolutamente premente. Igualmente uma avaliação teológica acerca da legitimidade do uso da alternância dos referenciais sócio-culturais e da cosmovisão como critério para tal recepção. Pois também nesta IV. Assembléia Geral predominaram os pleiteios para que as mudanças culturais impetradas pela Modernidade fossem vistas como doravante constitutivas para a releitura da doutrina da justificação de Lutero.

1.2. Ponderações e questionamentos

Estas primeiras observações nos levam a uma série de questionamentos e ponderações, que poderiam ser formulados da seguinte maneira: É ainda possível ter algum acesso *imediato* – i.é, sem mediações histórico-hermenêuticas – à teologia do Reformador? Ou estará toda e qualquer aproximação à mesma fadada à inevitável tarefa de debater-se primeiro com esta longa história receptiva que de alguma forma cunhou e se encontra nos substratos de nosso próprio pensar, para que então possa haver alguma espécie de encontro produtivo com a fonte primária? Expresso numa metáfora: há

hoje ainda alguma maneira de encontrar o tesouro da Reforma sem que seja necessário efetuar uma série infinda de escavações arqueológicas com o intuito de remover as densas camadas de resíduos e entulhos históricos, teológicos e culturais que nos separam do Reformador? Ou é este empenho hermenêutico, como a própria história da recepção de Lutero na Modernidade e na atualidade nos mostra, inevitável – até mesmo porque somos, quer queiramos ou não, consciente- ou inconscientemente por demais marcados pela complexa história do pensamento humano que compõe aquelas grossas camadas de resíduos?

Por outro lado, surge também a questão: se considerássemos conscientemente este profundo fosso histórico – assim o diria G. E. Lessing –, não estaríamos à beira de uma *historização* tal da teologia do Reformador, que culminaria num distanciamento e numa relativização histórica absoluta de sua teologia e de sua obra? Não seria – expresso em categorias bem conhecidas da filosofia recente – a *alteridade*, e com isso, a novidade da teologia de Lutero, tragada e devorada inevitavelmente pela *mesmidade* do espírito de nossa própria época e pelas exigências de nosso próprio contexto? Não teríamos uma teologia de Lutero domesticada pelo *status quo* cultural vigente e escravizada ao nosso próprio pensamento regionalizado como resultado final?

No fundo, trata-se nesta discussão de uma questão bem elementar, a saber, se a Reforma protestante, e com ela, a teologia dos Reformadores, devem ser considerados, em primeira instância, como meros *construtos raciais culturalmente condicionados e simples fenômenos da história do espírito ou pensamento humano* (alem. “Geistesgeschichte”²⁰), sujeitos às regras férreas da história e, portanto, ao relativismo histórico e contextual de uma determinada época, ou se poderiam ou até deveriam ser vistos, em primeira instância, como fenômenos que, apesar de sua inquestionável historicidade, contextualidade e articulação racional vinculada aos pressupostos culturais e epistemológicos de uma determinada época, se caracterizam acima de tudo como *marcos do agir de Deus neste mundo*, de modo que poderiam conter também dimensões que não se deixariam encaixar simplesmente em categorias históricas, temporais – enfim: sócio-históricas e contextuais.

¹⁸O termo “hamartiológico” refere-se à dimensão relativa ao pecado humano.

¹⁹Para maiores detalhes cf. Gottfried MARTENS, op. cit., p. 175 e 176. Cf. além disso, a avaliação de Peter Brunner, que também vai nesta direção: Peter BRUNNER. “Rechtfertigung” heute. Versuch einer dogmatischen Paraklese, in: Peter BRUNNER. *PRO ECCLESIA. Gesammelte Aufsätze zur dogmatischen Theologie*. Vol. 2. Fürth: Flacius-Verlag 1990, p. 122-140.

²⁰Cf. Gerhard EBELING, *Luther und der Anbruch der Neuzeit*, p. 29ss, especialmente 46-59.

2. A RECEPÇÃO DA TEOLOGIA DE M. LUTERO EM CONTEXTOS DE TERCEIRO MUNDO

2.1. Breve esboço de alguns aspectos básicos

Embora a análise crítica dos critérios de recepção da teologia de M. Lutero no contexto da Modernidade já nos tenha conduzido a alguns resultados, faz-se necessário aprofundar os mesmos mediante a análise do debate recente em torno da recepção de Lutero em contextos de Terceiro Mundo. Parte-se da constatação de que as situações típicas de Terceiro Mundo – como o empobrecimento causado por políticas econômicas, cinturões de pobreza em grandes centros urbanos, dívidas externas, morte precoce causada por doenças endêmicas, opressão das classes empobrecidas e marginalização de segmentos sociais desprivilegiados, bem como o amplo empenho em prol da libertação e do resgate social destas classes oprimidas –, se constituem num desafio à parte para as igrejas e a teologia protestante destas regiões do globo terrestre. Como falar dos temas centrais da Reforma e da teologia do Reformador – como por exemplo a justificação pela graça mediante a fé ou as quatro partículas exclusivas *solus Christus, sola gratia, sola scriptura, sola fide* – nestes contextos? Qual a relevância destes temas para os intermináveis sofrimentos, opressões, catástrofes e convulsões sociais, pelos quais as populações empobrecidas e oprimidas destes países passam? Não seria todo e qualquer falar sobre estes assuntos típicos da Reforma em tais contextos alienante, sim, até mesmo opressor? Teria ainda a teologia de Lutero algo a contribuir para a resolução dos múltiplos problemas locais, muitos deles de cunho político e social? Não teria que ocorrer uma recepção de Lutero em moldes bem diferentes, adequados e acomodados a estes contextos?

Estas e outras perguntas que tem norteado a discussão mais recente, determinaram a direção dos debates na *Conferência de Educadores Teológicos Luteranos do Terceiro Mundo*, ocorrida de 5 a 11 de setembro de 1988 em São Leopoldo - RS. O objetivo da conferência foi o de trabalhar linhas norteadoras para uma “releitura da Teologia de Lutero em contextos do Terceiro Mundo”.²¹ Encontramos nestes artigos, de forma paradigmática, uma determinada base para a análise do assunto em questão. Os participantes, provenientes de 18 países localizados em quatro continentes²², se encontram

num campo de tensão entre o recurso à tradição teológica luterana e o impacto das necessidades e problemas sociais atuais e locais sobre a reflexão teológica. Entre os principais enfoques da conferência, quase que exclusivamente de cunho hermenêutico, encontramos os seguintes: No Terceiro Mundo, uma recepção da teologia de Lutero só fará sentido se esta puder comprovar a sua relevância ecumênica, social e cultural.²³ A contribuição luterana neste contexto não consistirá tanto “em tópicos dogmáticos”, mas no enfoque da “maneira de pensar” de Lutero, a qual se destacou por ser “crítica” e questionar as “autoridades estabelecidas”.²⁴ Mediante a citação de inúmeros textos de Lutero, Albérico Baeske²⁵ enfatizou que a tarefa não reside em copiar, nem em tomar determinadas “práticas transitórias”²⁶ de Lutero como base, mas sim, em “confissão – com coração, boca e mãos – atual, concreta, sem igual”.²⁷ Baeske afirmou que importa, hoje, tomar como ponto de partida a compreensão de liberdade de Lutero, afim de que os cristãos, a partir da liberdade da fé em Cristo, se engajem pelos problemas de seus respectivos contextos. A partir da teologia de Lutero chega-se às seguintes posturas básicas, válidas para os contextos de Terceiro Mundo: “ser inconformado incansável e revolucionário permanente no meio em que se vive”;²⁸ “ser livre para se tornar libertador político e econômico, social e cultural”;²⁹ “usar a razão – em favor do espoliado”;³⁰ “aprender de não cristãos, até de anticristãos”;³¹ “resistir às forças, instituições e pessoas opressoras, ... com a palavra [e] ... com a retenção da intercessão pessoal e comunitária”;³² “não obedecer às autoridades – isto é: comprovar desobediência civil – caso iniciem uma ... guerra ... de conquista e

²¹ Os textos referentes a esta conferência encontram-se em um caderno: Nelson KIRST (ed.), *Releitura da Teologia de Lutero em contextos do Terceiro Mundo. Conferência de Educadores Teológicos Luteranos do Terceiro Mundo*. São Leopoldo – Brasil, 5 a 11 de setembro de 1988, in: Estudos Teológicos [EsTe] Nr. 30 (1990) – Edição especial.

²² Cf. a lista de participantes: N. KIRST (ed.), *Releitura*, p. 117-119.

²³ “Somente se tivermos algo a contribuir em nosso contexto ecumênico, social e cultural, será significativo o esforço por manter uma Igreja minoritária, como o é a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. Estamos comprometidos a demonstrar, sempre de novo, a relevância da confissão luterana”. Assim Gottfried BRAKEMEIER, na *Saudação* aos participantes: Op. cit., p. 11.

²⁴ Gottfried BRAKEMEIER, *Saudação*, p. 11 e 12.

²⁵ Albérico BAESKE, *Releitura de Lutero em contextos de Terceiro Mundo*, in: op. cit., p. 15-35.

²⁶ Op. cit., p. 17.

²⁷ Op. cit., p. 19.

²⁸ Op. cit., p. 24.

²⁹ Op. cit., p. 25.

³⁰ Op. cit., p. 25.

³¹ Op. cit., p. 26.

³² Op. cit., p. 26.

opressão, por ganância e prestígio”;³³ e “criar novas leis”.³⁴ Naozumi Eto³⁵ destaca que a doutrina dos dois reinos de Lutero não poderá ser entendida no sentido de uma fuga do mundo e nem de um conservadorismo árido. Importa alcançar uma compreensão plena da salvação – “a salvação é de natureza holística”.³⁶ Por isso, torna-se necessário unir a graça obtida em Cristo à ética social. Dentro deste quadro, importa também superar o individualismo da tradição ocidental e abrir mais espaços para a dimensão da comunhão e da coletividade, as quais correspondem mais ao modo de pensar das pessoas no Terceiro Mundo.³⁷ Já o teólogo Ricardo Pietrantonio partiu, em sua abordagem, de uma análise do Tratado da Liberdade Cristã de Lutero, com enfoque para o aspecto do ser humano total (*totus homo*). Segundo ele, relevante para a situação atual é a distinção luterana de fé e amor, a qual poderá colaborar para que o cristianismo latinoamericano seja norteado pelo serviço em amor, o qual se mostrará principalmente no engajamento pela libertação sócio-política dos povos latino-americanos.³⁸ Davasahayam W. Jesudoss, Diretor do Gurukul Lutheran Theological College & Research Institute em Madras, na Índia, ocupou-se com o tema “Justificação pela fé e missão em um contexto multicultural e multireligioso”. Jesudoss enfatizou a necessidade de uma contextualização da mensagem da justificação pela fé encontrada em Lutero, apontando para as enormes dificuldades de compreensão que este termo teológico gera para a população indiana. Segundo ele, o fato de a justificação, enquanto tema teológico, gerar dificuldades de compreensão em tantos contextos mundiais, é razão suficiente para abdicar de tomá-la como tema central da teologia. Jesudoss pleiteia para que se tome doravante o tema da *santificação em amor* como assunto central da teologia e eixo para a recepção de Lutero em contextos de Terceiro Mundo.³⁹ A formação teológica não deveria estar voltada para os problemas de elites sociais, mas sim, para a resolução dos

³³Op. cit., p. 27.

³⁴Op. cit., p. 27.

³⁵Naozumi ETO, *Reação à palestra de A. Bauckham*, in: op. cit., p. 36-40.

³⁶Op. cit., p. 37.

³⁷Op. cit., p. 38.

³⁸Ricardo PIETRANTONIO, *A Liberdade Cristã e os Processos Históricos de Libertação*, in: Op. cit., p. 41-63.

³⁹Davasahayam W. JESUDOSS, *Justificação pela fé e missão num contexto multireligioso e multicultural*, in: Op. cit., 67-80. “Assim meu apelo seria este: vamos fazer da *santificação no amor* o tema central da teologia. Afinal, justificação e santificação não se opõem totalmente, mas constituem os dois lados da mesma moeda”. (p. 76s – Destaque: CS).

problemas das grandes massas populacionais.⁴⁰ Naaman Laiser, em sua reação à palestra de Jesudoss, defendeu a tese de que a teologia luterana não deveria abrir mão da centralidade da temática da justificação. Contudo, julgou necessário que teólogos do Terceiro Mundo retomassem as reflexões da IV. Assembléia Geral da FLM em 1963 como ponto de partida para uma contextualização da mensagem da justificação para os diferentes contextos culturais e religiosos de nossa época.⁴¹ Philip Moila, trabalhando nas coordenadas de uma metodologia de correlação, defende a tese de que o ponto de partida para a reflexão sobre relevância da teologia de Lutero para o Terceiro Mundo deveria ser uma análise da “condição humana”. Segundo ele, tal *conditio* do ser humano no Terceiro Mundo não deveria ser definida em termos de descrença (cf. Karl Barth e Helmuth Thielicke), de desesperança e perda da fé histórica (cf. Wolfhart Pannenberg), nem de rebelião ou alheamento (alem. “Entfremdung”, cf. Paul Tillich) e nem de caos ou desordem ecológica (cf. Cobb e Knitter), mas sim como condição de opressão, disparidade social e aprisionamento (cf. J. Sobrino, J. B. Metz).⁴² Por causa da condição humana no Terceiro Mundo,⁴³ a qual é caracterizada por opressão político-econômica, importa efetuar uma recepção da compreensão bíblica e reformatória do Reino de Deus a partir do prisma da “libertação”. Moila solicita que a igreja de Jesus Cristo na América Latina faça uma opção pelos pobres: “... a igreja como serva do reinado de Deus está sob a obrigação de comprometer-se em favor da luta contra a pobreza, em continuidade plena com o testemunho bíblico acerca do empenho em favor dos pobres”.⁴⁴ A compreensão de Lutero acerca do Reino de Deus se encontra, segundo Moila, em grande proximidade com a concepção católico-romana de Leonardo Boff, de modo que o conceito de Reino, também na tradição Luterana, deveria incluir “implicações de profundo alcance para as estruturas sociais”.⁴⁵ Em contextos do Terceiro Mundo, a ortopraxis deverá receber prioridade em relação à ortodoxia. A igreja cristã deve ser um “agente do reinado de Deus” e tem, justamente por ser também uma “instituição secular”,⁴⁶ a tarefa de lutar contra o mal: “Lutero sustentou que a Igreja está envolvida em termos bem concretos na vida públi-

⁴⁰Op. cit., p. 75s.

⁴¹Naaman LAISER, *Reação à palestra de D. W. Jesudoss*, in: op. cit., p. 81s.

⁴²Philip MOILA, *Reinado de Deus e compromisso político*, in: op. cit., p. 83-97, aqui: p. 83.

⁴³Cf. op. cit., p. 84-86.

⁴⁴Op. cit., p. 85.

⁴⁵Op. cit., p. 87-88.

⁴⁶Op. cit., p. 90.

ca, nas esferas social, econômica e profissional, e na vida secular em geral”.⁴⁷ Não apenas os cristãos como indivíduos, mas também a igreja como instituição deverá, em contextos de Terceiro Mundo, proclamar o evangelho do perdão dos pecados, servir ativa- e responsavelmente o país e a sociedade, e, no caso de injustiças publicamente manifestas na sociedade, protestar contra os governos vigentes, aconselhando os dirigentes conforme o governo secular divino.⁴⁸ A igreja deve tornar-se ativa no âmbito dos dois reinos: “A Igreja no Terceiro Mundo serve tanto ao governo espiritual de Deus quanto ao governo secular de Deus...”.⁴⁹ Ela foi chamada por Deus a tomar parte no seu Reino mantendo uma postura crítica diante do poder demoníaco de estruturas como o “Apartheid” e as grandes multinacionais. O alvo do Reino de Deus no Terceiro Mundo consiste em “desafiar e destruir as estruturas políticas e econômicas opressivas existentes”.⁵⁰ A salvação pessoal deveria ter no Terceiro Mundo, como implicação, a “participação ativa no reino de Deus”, com o alvo da “transformação de estruturas sociais malignas”.⁵¹ Walter Altmann⁵² concorda nos pontos básicos com Moila. Destaca, entretanto, que o entendimento do que venha a ser o assim-chamado “contexto latino-americano”, para dentro do qual a teologia de Lutero será articulada, deveria ser definido mais intensivamente a partir da relação entre o Neocolonismo ocidental e a situação de dependência – cf. teoria da dependência⁵³ – latino-americana.⁵⁴ A teologia de Lutero deveria ser lida a partir da perspectiva de um engajamento comprometido em prol da libertação, sendo que a doutrina dos dois reinos luterana, que é básica para tal reflexão e engajamento social, deveria ser liberta das diversas interpretações dualistas, às quais foi condicionada em sua história.⁵⁵ A teologia dinâmica de Lutero não deveria ser transformada em uma teologia estática. Uma das tarefas prementes da atualidade reside em superar a opinião errônea muito difundida de que a Teologia da Libertação é

incompatível com a teologia de Lutero.⁵⁶ A multiplicidade das distinções teológicas propostas por Lutero no contexto de sua doutrina dos dois reinos é, conforme Altmann, de importância fundamental para a definição teológica da tarefa da igreja e dos cristãos engajados na transformação da sociedade.⁵⁷

Uma contribuição expressiva na reflexão desta temática, igualmente elaborada por Walter Altmann, encontramos em sua conhecida obra *Lutero e Libertação. Releitura de Lutero em perspectiva latino-americana*.⁵⁸ Ela representa provavelmente uma das mais amplas apresentações do todo da teologia de Lutero para a América Latina. Levando em conta o momento histórico do surgimento dos artigos reunidos nesta obra – final dos anos 80 e início dos anos 90 do séc. XX –, percebe-se que Altmann reconheceu naquela ocasião claramente que um debate maduro e refletido em torno da Teologia da Libertação a partir de uma perspectiva luterana havia se tornado inevitável e necessário. Afinal, os questionamentos propostos pelos representantes da Teologia da Libertação eram expressão dos problemas e dificuldades, das lutas e anseios de grande parte da população latino-americana, incluindo a realidade dos luteranos no Brasil.⁵⁹ Altmann busca estabelecer uma mediação crítica entre a Teologia da Libertação e a teologia de Lutero, abordando nesta obra os principais temas da teologia de Lutero e colocando-os em diálogo com as contribuições da teologia latino-americana da libertação. Metodologicamente, há um procedimento triplice: Análise da realidade ou do contexto atual e local – Apresentação da Teologia de Lutero – Destaque da relevância da teologia de Lutero para o contexto latino-americano. Há um empenho especial em detectar as dimensões libertadoras da teologia luterana. De acordo com a proposta da IV. Assembléia Geral da FLM realizada em Helsinki no ano de 1963, Altmann critica uma recepção de Lutero nos moldes de uma mera repristinação da mesma.⁶⁰ Da mesma forma, Altmann apresenta uma postura crítica diante de toda e qualquer passividade ética,⁶¹ bem como diante de uma compreensão individualista e espiritualista da justifica-

⁴⁷Op. cit., p. 90.

⁴⁸Op. cit., p. 91.

⁴⁹Op. cit., p. 91.

⁵⁰Op. cit., p. 92.

⁵¹Op. cit., p. 92.

⁵²Cf. Walter ALTMANN, *Reação à Moila*, in: Op. cit., p. 98-102.

⁵³Pensamos aqui na assim-chamada “teoria da dependência” – cf. E. FALETTTO/Fernando Henrique CARDOSO. *Dependência e Desenvolvimento em América Latina*. 1967.

⁵⁴Cf. op. cit., p. 98s.

⁵⁵Op. cit., p., 100.

⁵⁶Op. cit., p. 101s.

⁵⁷Op. cit., p. 102.

⁵⁸Walter ALTMANN, *Lutero e Libertação. Releitura de Lutero em perspectiva latino-americana*. (Série Religião e Cidadania). São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Ática 1994.

⁵⁹Para aprofundamento histórico desta questão cf. Rolf SCHÜNEMANN, *Do Gueto à Participação. O Surgimento da Consciência Sócio-Política na Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil entre 1960 e 1975*. (Teses e Dissertações IEPG. 2). São Leopoldo: Sinodal 1992.

⁶⁰Cf. Walter ALTMANN, *Lutero e Libertação*, p. 32, 40, 256, 283s.

⁶¹Op. cit., p. 69s, 87s, 112, 150, 233.

ção⁶² e dos dualismos que distorcem a interpretação da doutrina luterana dos dois reinos.⁶³ Ele enfatiza sempre de novo a necessidade de que os cristãos se tornem socialmente ativos e engajados a partir do evangelho de Jesus Cristo.⁶⁴ Em suma, Altmann empenha-se para que a teologia de Lutero sofra uma recepção a partir da perspectiva contextual da Teologia da Libertação,⁶⁵ pleiteando para que a justificação pela fé seja compreendida no sentido de uma libertação abrangente.⁶⁶

2.2. Ponderações e questionamentos

Como pudemos verificar nas diversas contribuições supra-mencionadas, a relevância teórica e prática para o contexto latino-americano – i.é, a *relevância contextual* – figura como critério básico para a recepção da teologia de Lutero em contextos do Terceiro Mundo. A teologia de Lutero tem uma contribuição principalmente à medida em que fornece impulsos teóricos ou práticos para a reflexão e a ação voltados à superação dos problemas típicos do Terceiro Mundo ou da América Latina, especialmente na área social e política. Especialmente os aspectos voltados para a motivação ética dos cristãos para a ação e a responsabilidade social são focalizados. Sob o ponto de vista mais epistemológico, o acesso a Lutero é efetuado, em diversas das contribuições, a partir do método *Ver – Julgar – Agir*, de acordo com o qual o contexto é ponto de partida e de chegada da reflexão e da ação. Da mesma forma, o compromisso com a libertação do pobre figura como critério contextualmente determinado no encontro com a teologia de Lutero.⁶⁷

⁶²Op. cit., p. 87s.

⁶³Op. cit., p. 160s.

⁶⁴Cf. por exemplo op. cit., p. 180: “Em última análise, as pessoas cristãs e as igrejas não vivem do resultado de sua ação, mas do evangelho gratuito de Jesus Cristo. Isto lhes dá (ou poderia dar) uma particular liberdade para a ação.”

⁶⁵Cf. as reflexões em op. cit., p. 281ss.

⁶⁶Op. cit., p. 289.

⁶⁷Cf. menção desta questão na apresentação dos resultados da Conferência dos Educadores teológicos do Terceiro Mundo: N. KIRST, *Releitura*, p. 103 – A teologia de Lutero precisa ser relida a partir da perspectiva do compromisso com a causa do pobre e sempre a partir do contexto. Nesta tarefa, deve-se distinguir entre as intenções originais de Lutero e a relevância de seu pensar e de seu agir para o Terceiro Mundo (op. cit., p. 104). A chave dada pelo próprio Lutero para uma reinterpretação crítica de sua teologia é enxergada nos seguintes tópicos: “o sacerdócio universal de todos os crentes, a noção de que todos os textos escriturísticos devem ser avaliados de acordo com a medida em que apontem para Cristo, e a liberdade das pessoas cristãs como resultado de terem sido justificadas pela graça através da fé” (op. cit., p. 104s).

Concluimos que em contextos de Terceiro Mundo o critério priorizado na recepção de Lutero, que é o da *relevância contextual* de sua teologia, ocupa, sob o ponto de vista meramente formal, a mesma posição que o critério da *relevância dos referenciais culturais vigentes* ocupa no âmbito da Modernidade ocidental. Enquanto que na Europa ou no Ocidente o foco é a mudança dos referenciais culturais e da história do espírito humano ocorridos com a Modernidade, no Terceiro Mundo o foco é a mudança ocasionada pelas diferenças nos referenciais geográficos e sócio-políticos. Referenciais de tempo e de espaço adquirem função criteriológica em ambos os processos de recepção. Desta forma, determinados questionamentos e ponderações semelhantes às já arroladas na apresentação de aspectos da recepção de Lutero no âmbito da Modernidade européia poderiam ser feitos – sem dúvida com certas modificações – aqui.

Vale destacar, entretanto, que a busca pela contextualidade na recepção da teologia de Lutero não apresenta, de forma alguma, nos autores analisados, traços de transformação tão radicais como os encontrados na Modernidade européia, a ponto de haver uma perda dos referenciais básicos da fé e da tradição cristãs. Antes nos parece que o empenho pela contextualidade da teologia de Lutero aqui no Terceiro Mundo está mais sob a motivação do motivo da “encarnação” da fé e da tradição cristã na realidade em que se vive. Ainda assim surge a pergunta, se a busca pela relevância contextual não conteria o perigo de tornar-se num critério de recepção tão exclusivo, a ponto de ofuscar a visão para a alteridade dos textos da tradição a partir da mesmidade do contexto do intérprete. Ou até mesmo de excluir perspectivas que, mesmo sendo fundamentais para a tradição teológica – no caso para Lutero –, não apresentem relevância contextual imediata e evidente.

3. A BUSCA POR CRITÉRIOS QUE EVITEM OS EXTREMOS DA SECULARIZAÇÃO E DA REPRISTINAÇÃO

O desafio diante do qual a análise feita nos coloca, poderia ser expresso da seguinte forma: Se a priorização da aplicação do critério da relevância da teologia de Lutero para os referenciais culturais vigentes (Modernidade), bem como da relevância de sua teologia para o contexto local apresentam, apesar de seus méritos inquestionáveis, também uma série de problemas de cunho teológico, haveria ainda outros critérios adequados para esta tarefa tão importante para a igreja cristã, que é o resgate de sua própria tradição teológi-

ca? Seria possível elaborar – ou quem sabe, redescobrir – critérios que, juntamente têm sido priorizados atualmente, nos auxiliariam a evitar os problemas e perigos e simultaneamente a resgatar os avanços e descobertas que se apresentaram nos dois momentos da história da recepção de Lutero apresentados acima?

As alternativas que se nos apresentam podem ser analisadas facilmente com base no exemplo de três posturas que encontramos no âmbito da recepção da tradição cristã num contexto de Modernidade. Estas três posturas marcam os extremos a evitar e apontam para uma terceira via, que evita os extremos e resgata os momentos de verdade de cada uma das posturas extremas. Elas nos auxiliam a refletir sobre a relevância e, acima de tudo, sobre a questão da normatividade da cultura e do contexto em processos de recepção da tradição cristã.

3.1. Secularização – Relevância sócio-cultural como critério unilateral de recepção

A primeira postura básica é a que podemos verificar em Emanuel Hirsch e na grande maioria dos representantes da teologia evangélica recente. Para Hirsch, por exemplo, o processo de transformação da fé e da tradição cristã na Modernidade tornou-se, também para a teologia cristã, em uma “fatalidade” (alem. “Schicksal”⁶⁸) inevitável. Quer dizer: A Modernidade enquanto grandeza histórico-cultural é um fenômeno atrás do qual não se pode mais voltar, fato dado e inevitavelmente irreversível, com o qual a teologia cristã, quer queira, quer não, terá que concordar e aceitar em suas conseqüências e premissas. A porta para as expressões e para as formulações da fé cristã, conforme se encontram nas Escrituras e nos representantes da Igreja Antiga até na Igreja Medieval, está para sempre fechada. Pois o horizonte histórico-cultural de sua formulação na Bíblia e em toda a história da Teologia até a Modernidade foi superado e a cosmovisão dentro das quais estes textos foram formulados tornou-se obsoleta. Com isto, o assim-chamado historicismo da Modernidade é visto como uma grandeza constitutiva para o Cristianismo. O axiomatismo histórico nela imperante torna-se, como vimos, norma e critério para a recepção dos textos bíblicos e da tradição eclesiástica, os quais

⁶⁸Emanuel HIRSCH, *Umformung des christlichen Denkens*, Prefácio: „O portão para o passado da cristandade está fechado para todos nós, e isto desde que esta fatalidade [ou este destino; alem. “Schicksal”] veio sobre nós: apenas nas modalidades da saudade [alem. „Sehnsucht”] e da autoilusão [alem. „Selbstbetrugs”] ainda será possível, para todo aquele no qual a reflexão dos últimos séculos fez a sua obra, ter um relacionamento com a antiga forma da fé e do pensar cristãos.” (Trad.: CS).

terão que ser amoldados hermeneuticamente a um novo horizonte histórico-cultural ou tornar-se obsoletos e fadados à irrelevância. Predomina aqui, portanto, o ponto de vista basicamente histórico, aparentemente em detrimento de todo e qualquer aspecto dogmático. Transformação (alem. “Umformung”) é a palavra-chave. A Modernidade em sua lógica imanentista e em sua fundamentação na racionalidade humana torna-se, enquanto fenômeno histórico-cultural, em critério para a recepção e até mesmo para a verdade do Cristianismo em toda a sua trajetória histórica até lá. A Modernidade em sua historicidade e limitação cultural torna-se, por assim dizer, em dogma para a teologia, e isto, a partir da anuência e decisão de diversos segmentos e correntes da própria teologia. A tarefa teológica deveria ser, conforme estas correntes, a de tentar libertar um cerne do Cristianismo de suas múltiplas roupagens temporal- e culturalmente condicionadas pelo passado, bem como a de traduzir este cerne em nova roupagem contextual, isto é, em nova linguagem e em novas expressões culturais para o momento presente, de acordo com a cosmovisão científica vigente.⁶⁹

3.2. Repristinação – Repetição de formulações como critério unilateral de recepção

Uma segunda postura básica consiste em lutar veementemente contra o processo de secularização, e isto por meio de tentativas de ignorar ou até negar a realidade histórico-cultural da Modernidade. Procura-se efetuar uma *repristinação* ou repetição de fórmulas teológicas e de expressões de fé dos Pais da Igreja⁷⁰, incluindo as da Reforma e dos Reformadores, com o intuito de resgatar para o presente a riqueza de vida que delas flui. Esta postura é marcada por uma tentativa de estabelecer uma relação imediata com a tradição passada, i.é, isenta de mediações hermenêuticas históricas e culturais. Ela é encontrada em tradições cristãs de cunho mais fundamentalista e tende a avaliar teologicamente as Escrituras Sagradas e a tradição cristã sob um ponto de vista puramente dogmático e em detrimento de toda e qualquer perspectiva histórica, como se estas fossem instâncias basicamente supra-históricas e atemporais.

⁶⁹O programa de desmitologização de Rudolf Bultmann nos serve, no âmbito da exegese neotestamentária, de exemplo clássico.

⁷⁰Como exemplo clássico poderíamos mencionar aqui o posicionamento do Magistério católico-romano no Concílio Vaticano I, o qual estava marcado pelo fechamento diante da Modernidade.

3.3. A terceira via

Uma terceira postura básica – mais diferenciada – tem sido a de reconhecer a realidade das mudanças histórico-culturais impetradas no período da Modernidade como fato inegável, sem contudo permitir que estes fatos determinem sobre a verdade das Escrituras Sagradas e da tradição cristã, tornando-se em critério de recepção para os mesmos. A autonomia das Escrituras Sagradas, bem como da teologia e da tradição ecumênica cristã é resguardada. Segundo representantes desta postura, a atitude de curvar-se perante o espírito da Modernidade e de permitir que ele se torne em critério para a verdade das coisas da fé tem sido a mais funesta das causas da *crise de fundamentos*⁷¹ da teologia evangélica e ecumênica atual.

Esta terceira postura possui, ao que nos parece numa avaliação das alternativas apresentadas, uma série de vantagens em relação às anteriores. Ela evita os extremos, bem como os perigos e limitações intrínsecos àquelas, e isto, sem deixar de levar em conta a intenção e a contribuição construtiva de cada uma delas. Uma vez ela se destaca por ter os olhos abertos para a realidade dos múltiplos processos de secularização na sociedade, na igreja e na teologia. E outra vez por não perder de vista que a revelação cristã e o impacto do agir de Deus através da mesma na história humana apresentam dimensões que não se deixam enquadrar em meras categorias antropológicas, sociológicas ou histórico-culturais, como se pudessem ser eliminadas toda vez que as coordenadas da cosmovisão ou os paradigmas histórico-culturais ou contextuais mudam. Ela permite que a alteridade dos textos advindos da tradição seja percebida e ao mesmo tempo intermediada criticamente com a alteridade da cultura e do contexto geográfico em questão. Nela os critérios espaço-temporais são submetidos e subordinados à critérios superiores, sem serem anulados.

⁷¹Segundo Armin WENZ, esta crise de fundamentos (alem. “Grundlagenkrise”) têm, no contexto da teologia protestante, sua expressão na rejeição do princípio escriturístico (alem. “Schriftprinzip”) defendido por M. Lutero (cf. *Das Wort Gottes – Gericht und Rettung. Untersuchungen zur Autorität der Heiligen Schrift in Bekenntnis und Lehre der Kirche*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996, p. 126-306). O conceito “crise de fundamentos” tornou-se nos últimos decênios da discussão teológica em termo técnico para definir a crise no próprio conceito de teologia e de religião evocado pelo fenômeno da modernidade. Pressupõe-se que os fundamentos da própria fé cristã tenham sido, ao serem transformados, re-lidos e re-interpretados em contextos de Modernidade, anulados ou modificados. Para aprofundamento cf. Reinhard SLENCZKA, *Schrift – Tradition – Kontext. Die Krise des Schriftprinzips und das ökumenische Gespräch*, in: Theodor SCHÖBER (ed.), *Grenzüberschreitende Diakonie*. Paul Philippi zum 60. Geburtstag (21. November 1983), herausgegeben in Verbindung mit Herbert Krimm und Gerhard Möckel. Stuttgart 1984, p. 40-52, especialmente p. 45ss.

4. A DECISÃO DOGMÁTICA IMPLÍCITA NA DEFINIÇÃO DOS CRITÉRIOS DE RECEPÇÃO

Antes de dar continuidade à questão relativa aos critérios de recepção, importa arrolar uma outra dimensão a ser levada em conta em nossa reflexão. O teólogo sistemático Reinhard Slenczka chamou recentemente atenção para o fato de que a diversidade das posturas supra-mencionadas tem sua causa última, na realidade, na própria posição dogmática de seus defensores. Segundo ele, o cerne de toda esta questão aqui abordada é, no fundo, de cunho basicamente dogmático e está baseado em decisões essencialmente dogmáticas, e não tanto históricas, como se advoga costumeiramente. A pergunta não é se os pensadores e teólogos possuem ou não uma postura dogmática, se possuem ou não critérios dogmáticos, mas sim, a pergunta é: *qual* é a postura ou o critério dogmático que assumem e pressupõe em seus posicionamentos históricos e teológicos. E entre os infimos “dogmas”⁷² possíveis figuram, por exemplo, as grandezas “história”, “cultura de uma época” (Modernidade, Pós-modernidade), “ciência ou resultados da pesquisa científica”, “contexto” de determinados locais, “palavra revelada de Deus” etc. Conforme Slenczka, a costumeira tese de que alguém defende uma *visão puramente histórica* a partir de critérios puramente históricos, e não uma visão dogmática, é, no fundo, ilusão de ótica. Pois ao se optar por uma visão histórica já ocorreu uma decisão de cunho eminentemente dogmático. Neste sentido, a opção por determinados critérios na recepção de textos da tradição ecumênica cristã está diretamente relacionada à opção dogmático-teológica de seus defensores, até mesmo ali onde a grandeza “história” figura como perspectiva dogmática. Assim sendo, toda a discussão em torno de critérios de recepção poderia ser centrada na discussão das decisões dogmáticas que as fundamentam e sua legitimidade. Desta maneira, em relação à absolutização do uso da grandeza cultural da Modernidade como critério de recepção das Escrituras e de textos da tradição ecumênica cristã, Slenczka observa: “Hoje nós nos encontramos na teologia diante da decisão, [a saber] se colocamos a casualidade e

⁷²Para a compreensão do que vem a ser um dogma na ótica deste teólogo, cf. Reinhard SLENCZKA, *Kirchliche Entscheidung in theologischer Verantwortung. Grundlagen – Kriterien – Grenzen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1991, p. 64-73 e 272ss. Dogma é, basicamente, compromisso de consciência e fundamento/base de julgamento/avaliação teológica crítica – alem. „Bewusstseinsbindung und Urteilsgrundlage” (op. cit., p. 279). Quer dizer, dogmas são instâncias que determinam e comprometem a consciência do ser humano e, simultaneamente, que servem de fundamento ou ponto de partida para o julgamento de outros dogmas, opiniões, declarações, decisões etc.

mutabilidade da consciência humana em sua autocontemplação e autoconfirmação históricas como norma, ou se nós partimos daquilo que o Deus que se revela em sua palavra é e faz”.⁷³

Levando esta ponderação em conta, percebemos que as posturas alternativas e mutuamente excludentes mencionadas tem se revelado como um dos mais profundos conflitos dogmáticos tanto no âmbito da teologia evangélica quanto no âmbito da teologia ecumênica da atualidade, principalmente no que tange a sua forma de lidar com a tradição eclesiástica e teológica do passado.⁷⁴ Se este conflito é, por um lado, inevitável, de igual forma inevitável é, por outro lado, uma *decisão* por parte de cada pesquisador da tradição, pela qual ele terá que prestar contas perante Deus e homens já aqui e no juízo escatológico.

5. DEFINIÇÃO DE CRITÉRIOS DE RECEPÇÃO DA TEOLOGIA DE LUTERO – UM ENSAIO

Neste tópico pretendemos apresentar uma reflexão de cunho sistemático-teológico que contém, em resposta à pergunta pelos critérios de recepção de textos de Lutero ou da tradição ecumênica cristã, uma proposta de abordagem que julgamos conter perspectivas para o trabalho futuro nesta área da pesquisa científica. O que apresentamos não é realmente novo. É apenas uma tentativa de resgate de aspectos que julgamos terem caído no esquecimento ou terem sido relegados ao segundo plano da discussão teológica recente. A proposta resgata e aprimora a terceira das posturas supra-arroladas, pois a consideramos, em nosso julgamento teológico, aquela que dá melhor possibilidade de expressão àquilo que o Deus que se revela em sua palavra é e faz na história da humanidade, da igreja e da teologia.

O ponto de partida é o seguinte: O que uma decisão a favor da terceira postura supra-arrolada implica concretamente para a questão, colocada no início, da recepção da teologia de Lutero na atualidade?

5.1. Fatores hamartiológicos e pneumatológicos atuantes em processos de recepção

Ela tem como implicação, primeiramente, que no processo de recepção deveriam ser evitados modelos de hermenêutica da recepção histórica

⁷³Reinhard SLENCZKA, *Kirchliche Entscheidung*, p. 94 (Trad.: CS).

⁷⁴Cf. Reinhard SLENCZKA, *Kirchliche Entscheidung*, p. 94 e 265ss.

que partam das premissas da separação moderna entre sujeito e objeto. Onde tais modelos historicistas são pressupostos, a teologia bíblico-reformatória de Lutero acabará por ser submetida a referências ou coordenadas de compreensão iluministas. Trata-se de modelos hermenêuticos nos quais se parte basicamente da pergunta, se o homem moderno – ou pós-moderno – ainda está, hoje, em condições de entender escritos ou declarações que surgiram num horizonte histórico-cultural que não é mais o seu.⁷⁵ Isto é respondido, via de regra, negativamente. Tais modelos tem seu centro na definição das “condições de compreensão” da Modernidade (alem. “Verstehensbedingungen der Neuzeit”), a partir das quais se aceita, se rejeita ou se transforma hermenêuticamente conteúdos provenientes de épocas passadas. O problema maior de tal hermenêutica é que em seu ímpeto em reconstruir um cerne original e isento de roupagens contextuais e, por isso, historicamente relativas, bem como em seu ímpeto em traduzir e reinterpretar – reler – o cerne reconstruído do texto antigo para dentro da situação atual, ela acaba por efetuar uma forte crítica histórica – que no fundo também é dogmática – à essência dos próprios assuntos ou conteúdos destes textos (alem. “historische Sachkritik”). E isto de tal forma que intenção e significado dos textos são, não raras vezes, perdidos, modificados, deturpados ou até desfigurados em relação ao original. Os textos não são levados a sério como alteridade, mas sim, englobados na mesmidade do intérprete e de seus pressupostos hermenêuticos. Tal hermenêutica, sempre que nortear os processos de recepção de textos da tradição ecumênica cristã, não permanece mais *diante* ou *perante* os textos em sua alteridade, mas quer encontrar um significado que se encontra *por detrás* dos textos, buscando por uma intenção original não mais presa à própria formulação do texto em sua gramática.⁷⁶

Teologicamente falando, este modelo hermenêutico não percebe, nem em relação aos textos sagrados (Bíblia), nem em relação aos demais textos da

⁷⁵Cf. as valiosas observações feitas a este respeito por Bernhard ROTHEN, *Die Klarheit der Schrift*. Vol. 1: Martin Luther. Die wiederentdeckten Grundlagen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1990, p. 25ss.

⁷⁶Impulsos no sentido de ensaiar uma postura hermenêutica de permanência *perante* o texto em sua autoreivindicação tem sido dados por Paul Ricoeur em diversos de seus escritos. Um exemplo, neste caso, relacionado à interpretação de textos das Escrituras Sagradas: “Não é o sujeito que constitui, portanto, a compreensão, mas ... ele mesmo é constituído pela ‘causa’ [ou pelo assunto] do texto” – Original: “Nicht das Subjekt konstituiert also das Verstehen, sondern... das Selbst wird durch die ‘Sache’ des Textes konstituiert.” Paul RICOEUR, *Philosophische und theologische Hermeneutik*, in: Paul RICOEUR; Eberhard JÜNGEL, *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache* [caderno especial da revista Evangelische Theologie – EvTh] 1974, p. 24–45, aqui p. 33.

tradição eclesiástica com caráter querigmático e/ou confessional, que a dificuldade ou incapacidade primordial do ser humano em relação às tradições da fé cristã não reside primariamente no âmbito da compreensibilidade ou da incompreensibilidade de cunho cognitivo, nem no âmbito da capacidade ou da incapacidade de apreensão noética, nem tampouco no âmbito da relevância ou irrelevância teórica ou prática de tais textos, mas sim, no âmbito do *pecado humano*. A dificuldade de compreensão de textos bíblicos e de tradições teológicas do Cristianismo é, em primeiro lugar, de cunho *hamartiológico* e apenas secundariamente, de cunho hermenêutico. E a “solução” para este problema, da mesma forma, é em primeiro lugar, de cunho *pneumatológico*, e apenas secundariamente, de cunho hermenêutico. Nos parece inclusive que a hermenêutica puramente historicista da Modernidade, e por vezes a hermenêutica contextual, pecam justamente por cerrar de tal forma os olhos diante da questão hamartiológica do ser humano em sua radicalidade, que acabam advogando para si a tarefa inerente ao agir do próprio Espírito Santo, que é a de gerar a compreensão espiritual, bem como a noção e o convencimento da importância da relevância ético-prática dos textos bíblicos.⁷⁷ Na teologia recente, porém, por não se enxergar que os condicionamentos de cunho hamartiológico são ainda mais profundos e determinantes do que os de cunho cultural, social ou psicológico, tem-se acreditado que a tarefa da teologia reside basicamente e primordialmente em promover a aceitação do evangelho por meio do empenho em eliminar e remover as dificuldades de compreensão e as dificuldades de enxergar relevância nos textos da tradição bíblica e eclesiástica trazidos à tona com a mudança de cosmovisão da Modernidade. E isto seria justamente a tarefa da hermenêutica teológica. Entretanto, ao esquecer-se dos fatores hamartiológicos e pneumatológicos envolvidos neste processo, a hermenêutica – e com isto a própria teologia, enquanto reduzida à hermenêutica – acaba assumindo para si uma tarefa titânica: produzir compreensão teológica e espiritual, bem como convencer as pessoas de hoje da relevância da fé cristã. Contudo, não basta eliminar empecilhos hermenêuticos para que a novidade de vida aconteça – seja no ouvir das Escrituras propriamente ditas ou no ouvi-las a partir do testemunho e da confissão de nossos pais na fé. É preciso que o milagre, que é a conversão do pecador, aconteça mediante a palavra de Deus e o agir do Espírito Santo. Onde este milagre acontece, os fatores e barreiras culturais e contextuais que dificultam a compreensão do evangelho se tornam relativos. Hermenêutica não constitui e

⁷⁷Cf. 1 Co 2.10-16.

nem é pressuposto do agir do Espírito Santo, mas está sempre à serviço e é pressuposta pelo agir do Espírito Santo.

Consequentemente, textos provenientes dos Pais Eclesiásticos da Antiguidade ou do próprio Lutero, a partir do momento em que partilham do caráter de *testemunho* ou *confissão de fé* a partir das e com fundamento nas Escrituras Sagradas, não podem mais ser interpretados meramente a partir de sua relatividade e condicionamentos históricos ou contextuais. Eles participam de uma realidade de cunho pneumático. Sem que se tornem, de alguma forma, em escrito sagrado, estes textos, sempre que em conformidade com o testemunho bíblico, passam a partilhar de uma característica dos próprios escritos sagrados cristãos, que é o fato de, por serem marcados e/ou mediados pelo agir do Espírito Santo, não estarem mais simplesmente presos ao tempo e ao espaço de seu surgimento.⁷⁸ O que está em jogo em primeiro lugar não é, então, a compreensibilidade ou a relevância destes textos para uma determinada geração, mas sim, se eles se constituem ou não em verdade ou em erro para nós, por serem testemunho e instrumento do agir divino em nosso mundo e em nossa vida.

Que implicação têm estes dados para a definição de critérios de recepção?

5.2. Conformidade com as Escrituras e confessionalidade cristã – Critérios básicos

Os dados supra arrolados têm como implicação que o *critério básico* para a recepção destes textos da tradição cristã deveria consistir naquilo que poderíamos denominar de *conformidade com as Escrituras Sagradas*.⁷⁹ Ou

⁷⁸Exemplo clássico de tais textos são, por exemplo, os credos (Credo Apostólico; Credo Niceno; Credo Constantinopolitano) e os Escritos Confessionais protestantes, como aqueles encontrados no *Livro de Concórdia*, normativos nas Igrejas da Reforma até os dias de hoje – *nota bene*: não como *norma normans*, mas sim, como *norma normata*. Cf. *Livro de Concórdia. As Confissões da Igreja Evangélica Luterana*. 4. ed. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia 1993.

⁷⁹Cf. Reinhard SLENCZKA, *Was heisst und was ist schriftgemäss?* In: Kerygma und Dogma [KuD]. Nr. 34 (1988), p. 304-320. Slenczka define da seguinte forma os pressupostos que servem de critério para a conformidade de declarações teológicas com as Escrituras: “Ou a Escritura Sagrada é a palavra de Deus, ou nós teríamos que possuir uma outra fonte e um outro procedimento para ouvir a palavra de Deus. ... Ou a Escritura Sagrada como palavra de Deus é fundamento e critério para distinguir entre palavra de Deus e palavra humana, ou deveria haver um critério anteposto a este, a partir do qual também palavra de Deus e palavra humana dentro da Escritura Sagrada seriam distintos.” (Trad.: CS. Destaque no original. Op. Cit. p. 312). Cf. Reinhard SLENCZKA, *Schrift – Tradition – Kontext. Die Krise des Schriftprinzips und das ökumenische Gespräch*, in: Reinhard SLENCZKA, *Neues*

seja, a *relevância primária* da teologia de Lutero para nós e para os múltiplos contextos histórico-geográficos e histórico-culturais da existência humana não residirá no critério moderno da compreensibilidade diante do fórum da razão humana, nem no critério da relevância teórica, prática ou sócio-política, e nem no critério da aceitação social ou até ecumênica, mas sim, se mostrará à medida que estiver em conformidade⁸⁰ com o testemunho bíblico.⁸¹

Ao lado do critério da conformidade com as Escrituras Sagradas poderíamos mencionar – como sinônimo – o critério da *confessionalidade ecumênica cristã*, a qual deve ser diferenciada das diferentes expressões denominacionais desta confessionalidade. No fundo trata-se do mesmo critério que o anterior, porém em outra formulação. No mesmo sentido destas duas formulações do critério primário, poderíamos mencionar ainda uma conhecida expressão de Lutero: “Das, was Christum treibet” – *Aquilo que promove a Cristo*. Esta expressão tem a vantagem de apontar para o caráter profundamente pessoal dos critérios básicos de recepção das Escrituras e da tradição eclesiástico-teológica: Conformidade com as Escrituras e

und Altes. *Ausgewählte Aufsätze, Vorträge und Gutachten*. Hrsg. Von Albrecht Immanuel Herzog. Vol. 1. Neudrucktelsau: Freimund 2000, p. 58-68. A aplicação deste princípio na recepção dos textos de Lutero foi, entre outros, fortemente pleiteada pelos pesquisadores Bernhard ROTHEN, *Klarheit der Schrift*, p. 25ss, bem como por Armin WENZ, *Wort Gottes*, p. 15-87, por Jörg BAUR, *Die heutige kontroverse Einschätzung Luthers*, p. 40-43, e por Ulrich ASENDORF, *Lectura in Biblia. Luthers Genesisvorlesung (1535-1545)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998, p. 12 e 13.

⁸⁰O conceito da *conformidade*, conforme o entendemos aqui, não significa que as Escrituras servem apenas de critério ou *princípio formal* externo (alem. “Formalprinzip”). Fazendo uso da distinção aristotélica entre *forma* e *matéria*, muito aplicada em dogmáticas cristãs para distinguir entre forma (autoridade formal) e matéria (autoridade intrínseca ao conteúdo) das Escrituras Sagradas, poderíamos afirmar: o conceito *conformidade* aqui utilizado pressupõe a *unidade* entre forma e matéria. Afinal, a forma (autoridade formal das Escrituras) sempre está inseparavelmente ligada à matéria (conteúdo das Escrituras), e vice-versa. O critério da conformidade com as Escrituras significa, portanto, que buscamos e aceitamos como válidas na teologia de Lutero ou dos Pais da Igreja todas as declarações concordantes tanto com a autoridade formal quanto com o conteúdo material das Escrituras em sua historicidade. Evita-se, desta forma, tanto o perigo de uma visão fundamentalista, que reduz a autoridade das Escrituras ao seu aspecto formal, fazendo dela um livro de dogmas atemporais; quanto o perigo de uma interpretação puramente histórica, que prescinde da autoridade dogmática e formal das Escrituras, tendendo a diluir a unidade pneumatocamente constituída de seus conteúdos por intermédio de uma redução dos mesmos à comprovação de sua historicidade, que nem sempre se deixa rastrear cientificamente.

⁸¹ Sem dúvida somos inevitavelmente remetidos novamente ao terreno tipicamente hermenêutico do assim-chamado “conflito de interpretações” bíblicas e teológicas, na esperança de que o texto irá se impor, em sua verdade, ao intérprete. Cf. em relação a este assunto e à enorme complexidade dos fatores a ele ligados, Oswald BAYER, *Autorität und Kritik*, p. 11-18.

confessionalidade cristã não são outra coisa, a não ser conformidade com e confissão da pessoa e da obra de Jesus Cristo. A verdade das Escrituras, testemunhada e confessada pelos Pais da Igreja, é de cunho pessoal, e não algo abstrato e impessoal.

5.3. A necessidade de distinção entre critérios básicos e secundários de recepção

Esta proposta tem como implicação, a nosso ver, a necessidade de *distinguir sem separar* entre *critérios básicos* e *critérios secundários* na recepção de textos da tradição. Da mesma forma torna-se necessário, a nosso ver, *priorizar* os critérios básicos *sem prescindir* dos critérios secundários. *O critério da conformidade com as Escrituras Sagradas é o critério primário e o critério da relevância ou adequação cultural ou contextual⁸² é o critério secundário* na recepção dos textos de Martinho Lutero. E, na prática, na recepção de todos os textos passados da tradição cristã, mostrando-se assim como um critério de recepção profundamente *ecumênico*.

Nesta distinção, critérios secundários tem seu lugar, valor e relevância, mas na *subordinação* aos critérios básicos estabelecidos, devendo sempre estar em concordância com aqueles. Esta subordinação não deveria ser, contudo, entendida como negação dos critérios secundários. Antes pelo contrário: eles são secundários, mas não desnecessários ou prescindíveis. Pois o empenho pela mediação hermenêutica contextualmente relevante da teologia dos Pais da Igreja corresponde a um movimento inerente à verdade testemunhada pelas Escrituras, a saber, que o “verbo se fez carne e habitou entre nós, cheio de graça e de verdade” (João 1,14). O Cristianismo não conhece outra verdade eterna, a não ser aquela que se tornou temporal. O critério da relevân-

⁸² Vale ressaltar que nenhuma teologia contextual está, de fato, relacionada à apenas um único contexto, mas se vale de informações e dados de mais contextos em sua argumentação. Para o detalhamento desta tese, cf. Martin LEINER; Andreas GRÜNSCHLOSS, *Kontextuell “verbindliche” Theologie? Überlegungen zu Notwendigkeit und Grenze des Kontextprinzips in Theologie und Kirche*, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie [NZStH], Nr. 39 (1997), p. 65-86. “Estando sob as condições impostas por uma sociedade global, dentro da qual contextos individuais específicos estão entrelaçados de múltiplas formas, uma teologia puramente monocontextual ... é ainda possível apenas como ficção, e o empenho por uma *hermenêutica ecumênica intercultural*, em contrapartida, é inevitável.” (Op. Cit., p. 82; Trad.: CS). Cf. também Notger SLENCZKA, *Kontext und Theologie. Ein kritischer Versuch zum Programm einer „kontextuellen Theologie“*, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie [NZStH], Nr. 35 (1993), p. 303-331; Reinhard SLENCZKA, *Zeichen der Zeit und Zeitgeist. Zur Gegenwartsverantwortung lutherischer Theologie*, in: Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes [JMLB], Nr. 33 (1986), p. 13-33.

cia contextual, cultural, sociológica etc. da teologia de Lutero ou de outros Pais eclesiásticos, sempre que aplicado, estará a serviço da encarnação e da inculturação da reflexão teológica no cotidiano profano de nossa sociedade atual e local.

Vale ressaltar, por conseguinte, que a decisão de tomar como critério básico de verdade aquilo que Deus é e faz em sua palavra revelada nas Escrituras não significa que a teologia deverá ignorar a Modernidade ou até a Pós-modernidade, bem como os diferentes contextos, sejam estes de Primeiro ou Terceiro Mundo, como se não existissem ou fossem histórica- ou até teologicamente irrelevantes. Nem estes fenômenos nem suas causas podem ser negados, de forma que tanto a elaboração de um debate crítico e de cunho profundamente hermenêutico entre a tradição da Reforma e o contexto da Modernidade, quanto a elaboração de um debate crítico entre a tradição da Reforma e os contextos e teologias do Terceiro Mundo constituem-se numa tarefa premente da teologia evangélica atual.⁸³

5.4. Vantagens da criteriologia de recepção proposta

Nos parece que somente onde esta *seqüência* e esta *subordinação* no estabelecimento de critérios teológicos de recepção é observada, a *autoridade ecumênica* de Lutero e de todos os Pais da Igreja que o antecederam e sucederam, que reside na conformidade de seu testemunho, de suas palavras, teologia e vida com o testemunho das Escrituras, receberá expressão adequada. A aplicação desta seqüência ou ordem possibilita uma recepção que, por um lado, diferencia entre aspectos da confissão, do testemunho e do ensino dos Pais que, por estarem em consonância com as Escrituras, podem advogar uma validade que vai além das limitações de tempo e espaço em que estes Pais viveram. E por outro lado, diferencia entre aspectos de sua vida e obra que são, de fato, temporal-, cultural-, histórica-, sociológica- psicológica- e sócio-politicamente condicionados.

A priorização dos critérios básicos sem abdicação dos demais permite, a nosso ver, um amplo confronto do estudante ou pesquisador atual com o rico arcabouço histórico, teológico e cultural da tradição cristã de todos os tempos e lugares como um todo, colocando-o além e acima da estreiteza de seu confessionalismo denominacional específico. Quer dizer: Não apenas

⁸³ Neste contexto merece destaque o empenho do pesquisador de Lutero e teólogo sistemático Oswald Bayer, que tem dedicado muitos estudos voltados para a recepção da teologia de Lutero na atualidade, sem esquivar-se do necessário debate hermenêutico crítico com a Modernidade. Cf. Oswald BAYER, *Leibliches Wort. Reformation und Neuzeit im Konflikt*. Tübingen: J. C. B. Mohr 1992.

Lutero enquanto pensador de tempos passados e determinado por uma cultura e por um espaço geográfico diferentes de nossa cultura e de nosso contexto – o que ele, sem dúvida, também é –, mas sim principalmente Lutero enquanto testemunha e praticante da palavra viva de Jesus Cristo⁸⁴ poderá ter alguma relevância para o Protestantismo, para a Ecumene e para as grandes massas populacionais do Terceiro Mundo na lida com seus múltiplos problemas.

Tal recepção da teologia de Lutero não poderá residir, portanto, na defesa insistente de um tradicionalismo confessionalista, mas sim, no empenho pela unidade e identidade escriturísticamente fundamentada entre a confissão da fé cristã de Lutero e a nossa hoje. Tal unidade e identidade confessional não nos unem, desta forma, apenas a Lutero, mas sim, a todos os cristãos de todos os tempos e lugares – ela é profundamente ecumênica.

A aplicação destes critérios, que denominamos de “primários ou básicos”, resguarda a teologia e a pesquisa atual tanto do extremo da transformação (alem. “Umformung”) ou secularização da teologia dos Pais da tradição cristã, quanto do extremo de uma repristinação barata, irrefletida, fundamentalista, indiferenciada e supostamente isenta de toda e qualquer mediação hermenêutica da teologia dos mesmos. Há assuntos centrais da revelação e da tradição cristãs que de fato causam estranheza e tremendas dificuldades de compreensão e assimilação em determinados contextos sócio-culturais – como, por exemplo, a temática da justificação no contexto indiano (cf. exposição acima). Contudo, este dado não poderá conduzir o receptor moderno, em seu empenho pela contextualização, a simplesmente modificar o sentido, rejeitar, transformar ou adaptar sincreticamente tais temas no intuito de inculturá-los. O critério da conformidade com as Escrituras na recepção dos Pais promove a objetividade científica adequada ao objeto de estudo da teologia. Ele possibilita uma relação equilibrada de proximidade e de distância crítica tanto para com a própria teologia dos Pais da Igreja, quanto para com os fatores sociológicos, culturais, históricos, antropológicos, psicológicos, político-ideológicos etc. que nos condicionam a partir de nosso contexto vital.⁸⁵ Não por último este critério possibilita um grau equilibrado de proxi-

⁸⁴ Cf. WA 8,685.4ss – *Uma nova admoestação, dirigida a todos os cristãos* (1522): “Em primeiro lugar, peço que meu nome seja calado e ninguém se chame de luterano, senão de cristão. Que é Lutero? Pois se a doutrina não é minha... Como poderia eu, pobre e fedorento saco de vermes, fazer com que os filhos de Cristo fossem chamados pelo meu nome insalutar? Não sou nem quero ser o mestre de ninguém. Sustento junto com a comunidade a única e comum doutrina de Cristo, o qual só ele é nosso mestre. Mateus 23, 8.”

⁸⁵ Cf. Claus SCHWAMBACH, *Rechtfertigungsgeschehen und Befreiungsprozess. Die Eschatologie M. Luthers im kritischen Gespräch mit der Eschatologie südamerikanischer römisch-katholischer Befreiungstheologie von L. Boff und J. B. Libânio. Überlegungen zur ökumenischen Verantwortung christlicher Hoffnung*. (Tese de doutorado). Erlangen 2001, p. 365.

midade e distância da própria história da recepção na tradição do Luteranismo ou das demais tradições eclesiais denominacionais e ecumênicas em seus muitos e complexos meandros. Assim sendo, este critério está a serviço da liberdade necessária que deve determinar a pesquisa científica.

6. A POSTURA DE LUTERO EM RELAÇÃO À TRADIÇÃO CRISTÃ E À SUA PRÓPRIA TEOLOGIA

6.1. A distinção entre Escrituras Sagradas e tradição cristã na visão de Lutero

A argumentação a favor da utilização destes critérios na qualidade de critérios básicos ganha em consistência, se lembrarmos que o próprio Lutero lutou, especialmente a partir da intensificação de seu conflito com Roma, para que as Escrituras Sagradas, que têm seu centro na pessoa e na obra de Jesus Cristo, fossem valorizadas, respeitadas e confessadas como instância dogmática ou normativa última que se encontra acima da tradição eclesial e do próprio Magistério. A autoridade da Igreja como tal, de seus Pais e teólogos, de sua tradição, de seus concílios⁸⁶ e demais órgãos não pode ser absoluta.⁸⁷ Os Pais da Igreja possuem autoridade apenas enquanto testemunhas fiéis das palavras das Escrituras. O mesmo critério Lutero aplicava criticamente a si mesmo, de forma que julgava que sua teologia e sua ação ética seriam relevantes apenas enquanto em conformidade com o ensino das Escrituras e com a pessoa e a obra do Cristo que nos encontra no ouvir da palavra de Deus.⁸⁸ Pregações e boa parte dos escritos reformatórios de Lutero foram auto-compreendidos e querem ser também entendidos, em primeiro lugar,

⁸⁶Cf. WA 39 I, 189, 29; 190, 24 – veja também as teses 12ss em WA 39 I (*Disputatio de potestate concilii*, 1536). A crítica aos concílios é também entabulada no escrito *Von den Konzilien und Kirchen* de 1539 em WA 50, 509-624.

⁸⁷Cf. WA 38, 203, 1; 206, 10; 217, 11; 218, 1 (*Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe*, 1533). Mais provas textuais em Paul ALTHAUS, *Die Theologie Martin Luthers*, 6. ed. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1983, p. 291-294. Cf. Também Bernhard ROTHEN, *Die Klarheit der Schrift*, p. 79-83; Martin WEINGAERTNER, A contribuição de Martin Lutero para nossa leitura da Bíblia, in: Martin WEINGAERTNER (Ed.), *Perfil Lutero em Debate. A contribuição de Martinho Lutero para a Missão da Igreja*. Curitiba: Encontro 2003, p. 53ss.

⁸⁸Cf. Bernhard LOHSE, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995, p. 204-206.

como “proclamação” da palavra de Deus ou como “confissão”⁸⁹ da fé no Deus triunfo.

6.2. *Primum principium* – A relevância da partícula exclusiva *sola scriptura*

Que Lutero pleiteava por uma recepção da Patrística e da Tradição a partir do critério da conformidade com as Escrituras, é algo que tornou-se numa das conhecidas partículas exclusivas que caracterizaram teologicamente a reforma protestante – *sola scriptura*. O significado desta expressão pode ser deduzido com facilidade do escrito *Assertio omnium articulorum* de 1520. Lutero, em forte crítica à tradição católico-romana medieval, eleva as Escrituras Sagradas acima de toda tradição cristã de todos os tempos e a apresenta como fonte e juíza de todo conhecimento teológico.⁹⁰ A Escritura Sagrada como palavra de Deus é o *princípio primeiro* (*primum principium*) e o fundamento da teologia.⁹¹ Suas palavras devem ser as primeiras a serem lidas e com

⁸⁹Apenas um exemplo, onde o caráter de “confissão” de um escrito aparece já no título do mesmo: *Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis* – 1528: WA 26, 261-509. Port.: Martinho LUTERO, Da Ceia de Cristo – Confissão, in: Martinho LUTERO, *Obras Seleccionadas*. Vol. 4: Debates e Controvérsias II. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia 1993, p. 217-375. “... quero, com este livro, confessar perante Deus e o mundo todo, ponto por ponto, minha fé, na qual pretendo permanecer até minha morte, nela partir deste mundo (que Deus me ajude) e comparecer ao tribunal de nosso Senhor Jesus Cristo. E se alguém, depois de minha morte, disser: Se Lutero vivesse hoje, ele entenderia e ensinaria este ou aquele artigo de forma diferente, porque, à época, não o havia analisado suficientemente, etc. – digo agora, uma vez por todas: pela graça de Deus, analisei todos esses artigos reiteradas vezes, com o maior zelo possível, à base das Escrituras, e os defenderei com a mesma convicção com que aqui defendi o Sacramento do Altar.” (Op. cit., p. 367s).

⁹⁰WA 7, 94ss (latim, *Assertio omnium articulorum*, 1520) ou WA 7, 309ss (alem. *Grund und Ursach aller Artikel* 1521).

⁹¹Cf. WA 7, 97, 26ss. O Salmo 119, 130 ensina “... illuminationem et intellectum dari docet per sola verba dei, tanquam per ostium et apertum seu *princípio (quod dicunt) primum*, a quo incipi oporteat, ingressurum ad lucem et intellectum.” (O grifo é nosso). Quanto ao uso da fórmula *primum principium* como termo técnico da compreensão luterana da autoridade das Escrituras Sagradas, vale destacar uma observação de Oswald Bayer. Segundo ele, Lutero utiliza, ao definir a Escritura Sagrada de *primum principium*, um conceito que é oriundo da filosofia aristotélica e que significa que todo conhecimento científico qualificado como tal é de caráter obrigatoriamente necessário, constituindo-se desta forma num conhecimento “eterno”, “não-criado e indestrutível” [cf. ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea* VI, 3, 1139 b 22-35]. Esta aplicação de um conceito filosófico às Escrituras Sagradas por parte de Lutero constitui-se, contudo, segundo Bayer, numa “terrível afronta” ao uso filosófico deste conceito, pois Lutero qualifica justamente as Escrituras Sagradas, que se mostram como uma grandeza também temporal, contingente e histórica, como um tal princípio primeiro (cf. Oswald BAYER, *Autorität und Kritik. Zu Hermeneutik und Wissenschaftstheorie*. J. C. B. Mohr: Tübingen 1991, p. 16. Lutero implode desta forma a compreensão puramente filosófica deste conceito, dando-lhe um novo sentido – por assim dizer, batizando para uso pela

as quais todo o restante e toda a tradição humana que advoga ser testemunho, confissão ou explicação das palavras das Escrituras deve ser colocado à prova.⁹²

6.3. Negação da distinção metafísica entre o falar divino e suas mediações humanas

Neste momento, importa resgatar um pouco daquilo que a pesquisa recente tem revelado como sendo a grande descoberta hermenêutica de Lutero. Ela é importante, pois faz vir à tona a forma complexa como Lutero distinguia ou identificava palavra humana e palavra divina, seja na sua compreensão de Escritura Sagrada, seja na sua compreensão da autoridade e do caráter constitutivo do agir de Deus por intermédio do pregador das Escrituras.

A grande descoberta hermenêutica de Lutero, feita no contexto de suas reformulações da palavra de absolvição proferida pelo sacerdote no sacramento da confissão, reside justamente no caráter de *eficácia* apresentado pelas Escrituras enquanto palavra de Deus em palavra humana e em diferença para com todas as demais palavras e tradições humanas. Em distinção da antiga hermenêutica de significação (alem. “Signifikationshermeneutik”), a qual compreendia a linguagem como um sistema de sinais, os quais apontam para determinadas coisas ou objetos existentes, ou como um sistema de sinais, os quais expressam determinadas emoções existentes, Lutero descobriu que o sinal (*signum*) não apontava apenas para as coisas ou para realidades já existentes – como se estas já tivessem sido constituídas, precisando apenas tornar-se conhecidas noeticamente –, mas *constituía* primeiro a própria coisa

tradição cristã. Quer dizer: assim como é o caso do Deus/homem Jesus Cristo, assim também acontece com as Escrituras Sagradas: são simultaneamente temporais e eternas e simultaneamente humanas e divinas, por serem a palavra viva do Deus triúno. Esta observação é valiosa para o debate atual por apontar que não é possível partilhar de uma compreensão fundamentalista da definição luterana das Sagradas Escrituras como *primum principium*, como se Lutero tivesse negado, ao usar este conceito, a temporalidade, a contingência e a historicidade das Escrituras Sagradas. A palavra de Deus em palavras humanas é sempre simultaneamente temporal e eterna, mas nunca apenas e unicamente eterna, como o era o *primum principium* aristotélico.

⁹²Cf. WA 7,97,23s: “... ipsa per sese certissima, facillima, apertissima, sui ipsius interpretis, omnium omnia probans, iudicans et illuminans...”. Acerca do tema cf. Bernhard ROTHEN, *Die Klarheit der Schrift*, p. 8ss; Friedrich BEISSER, *Luthers Schriftverständnis*, in: Peter MANN (Ed.), *Martin Luther “Reformator und Vater im Glauben”, Referate aus der Vortragsreihe des Instituts für Europäische Geschichte Mainz*, (VIEG caderno 18), Stuttgart 1985, p. 25-37; Oswald BAYER, *Promissio. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie*, 2. ed. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 1989, p. 164-203; Ulrich ASENDORF, *Lectura in Biblia. Luthers Genesisvorlesung (1535-1545)*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998, p. 42-51, especialmente 42-46.

ou realidade (*res*) para qual apontava no receptor. O *signum* já era a própria *res*, pois a constituía e chamava à vida na pessoa ouvinte ou receptora. Um exemplo concreto: A realidade da justificação do ímpio (*res*), embora se constituísse numa realidade objetiva em si mesma no evento da crucificação e da ressurreição de Cristo – i.é, em realidade *extra nos* – e servisse de fundamento para a salvação da humanidade, só se torna também em realidade para o indivíduo que a recebe em fé – i.é, em realidade *pro et in nobis* – a partir do momento em que é proclamada pela palavra audível ou oferecida nos elementos visíveis dos sacramentos (*signum*). A realidade divina (*res*) vem a nós por meio da mediação material (*signum*). Na mediação material, mas não independente dela, Deus entregava sua pessoa e sua obra ao indivíduo. Quer dizer: A mediação material atual – e não meramente espiritual – da salvação por meio da palavra pregada (*verbum invisibile*) e dos sacramentos (*verbum visibile*) é constitutiva para Lutero. Palavra e sacramentos (enquanto *signum*) constituem, desta forma, a realidade objetiva (*res extra nos*) da justificação também em nós (*res in nobis*). Segundo o pesquisador de Lutero Oswald Bayer, nisto reside estritamente a assim chamada “descoberta reformatória” (alem. “reformatorische Entdeckung”⁹³), que fundamentava a compreensão luterana dos sacramentos e da eficácia performativa da própria Escritura como palavra de Deus (*verbum efficax*) e resgatava ao mesmo tempo o sentido bíblico da palavra de Deus como palavra criadora e mantenedora do universo (*creatio ex nihilo*).

Por esta razão, Lutero rejeitou a concepção de U. Zwinglio e dos entusiastas, os quais afirmavam haver uma distinção metafísica (lat. *distinctio metafisica*) entre a palavra humana (mediação material, *signum*) e o espírito divino ou entre a palavra humana externa e a palavra divina interna e unicamente eficaz (*res*). Segundo esta distinção metafísica espiritualista, a palavra humana, que é externa – tanto a encontrada nas próprias Escrituras quanto a da proclamação humana – é apenas um veículo impróprio da palavra própria de Deus. A proclamação humana (palavra externa, *signum*) é apenas uma referência imprópria e externa que aponta, sem verdadeiramente constituir, para um ato interno do Espírito de Deus (a verdadeira e própria palavra e realidade de Deus, *res*). Nesta concepção, não é a mediação material e externa, mas unicamente o agir pessoal do Espírito de Deus diretamente no interi-

⁹³Cf. Oswald BAYER, *Promissio*, 164-203, onde encontramos uma apresentação de toda a trajetória histórica que levou Lutero a esta descoberta, incluindo as muitas provas textuais, que aqui omitimos. Cf. também Oswald BAYER, *Theologie*, (HST, 1) Gütersloher Verlagshaus: Gütersloh 1994, p. 443-448.

or do ser humano que constitui a realidade divina no homem.⁹⁴ A mediação material não é, mas apenas simboliza e aponta de forma imprópria para a realidade do falar e agir divino.

A diferença está, portanto, na questão, se aquilo que chamamos de *mediação material ou humana* é ou não constitutiva à palavra de Deus – seja a das próprias Escrituras, seja aquela que é proferida ou ministrada *hic et nunc* atualmente. Para Lutero, somente na mediação material ou humana atual (*signum*) a realidade da justificação/salvação (*res*) estava presente e era real – o *signum* já era a própria *res*. Para os entusiastas, a mediação material apenas apontava de forma imprópria ou simbolizava a realidade da salvação. Para Lutero imperava a *identidade real*, para os entusiastas, a *identidade meramente simbólica* a partir de uma distinção metafísica entre *signum* e *res*.

6.4. A autoridade da teologia de Lutero em sua própria visão

As definições e distinções de Lutero que foram apresentadas no tópico anterior, embora complexas, auxiliam a compreender porque Lutero colocava as Escrituras – palavra de Deus em palavras humanas – como critério e norma para a recepção de todo o restante das tradições teológicas humanas, incluindo a sua própria teologia – e isto, levando em conta justamente a materialidade, historicidade, contingência e fragilidade da mediação material da palavra de Deus. Da mesma forma estas definições e distinções auxiliam a compreender porque e em que medida Lutero advogava autoridade eclesiástica para si mesmo e para sua obra, a saber: Se sua teologia estava de acordo e era conforme a palavra de Deus das Escrituras, então ela era uma teologia verdadeira e podia reivindicar autoridade eclesiástica. Então não era meramente ele quem pregava, falava, batizava e reconciliava, mas o próprio Deus

⁹⁴Cf. WA TR 3.673,31-36 (Nr. 3868, do ano de 1538): “Wir wollen ihnen nicht einräumen noch nachgeben diese metaphysische und philosophische Distinction und Unterscheid, so aus der Vernunft gesponnen ist: der Mensch prediget, dräuet, strafet, schrecket und tröstet, der heilige Geist aber wirkt; item, der Diener täufet, absolviret und reichet das Abendmahl des Herrn Christi, Gott aber reiniget das Herz und vergibet die Sünde. O nein, mit nicht; sondern wir schliessen also: Gott predigt, dräuet, straft, schrecket, tröstet, täufet, reichet das Sacrament des Altars und absolviret selber...”. [Trad.: Nós não queremos ceder e nem conceder a eles esta distinção metafísica e filosófica, inventada pela razão: o ser humano prega, ameaça, castiga, assusta e consola, mas o Espírito Santo age; da mesma forma, o oficiante batiza, absolve e oferece a ceia do Senhor Cristo, Deus porém purifica o coração e perdoa o pecado. Oh, não, de forma alguma; nós concluímos portanto: Deus prega, ameaça, castiga, assusta, consola, batiza, oferece o sacramento do altar e absolve ele mesmo...]. Deus se identifica com o pregador e o oficiante e age por intermédio dos mesmos enquanto mediação material e humana de seu agir. Cf. Oswald BAYER, *Leibliches Wort. Reformation und Neuzeit im Konflikt*. J. C. B. Mohr: Tübingen 1992, p. 5 (cf. p. 4-6)

por intermédio dele. O falar e agir divino (*res extra nos*) se constitui na atualidade para o indivíduo (*pro et in nobis*) por intermédio de sua frágil pessoa e obra. Tal autoridade Lutero advogava para a sua teologia, contudo, com forte reserva escatológica, lembrando sempre de novo que, em última análise, não seriam homens, mas sim, Deus mesmo no dia do juízo final e da consumação, quem julgaria sua pessoa e sua obra a partir da verdade de sua revelação.⁹⁵ Da mesma forma ele estava consciente de que todo este empreendimento estava permeado pelo agir soberano e livre de Deus, que age onde e quando ele bem o quiser.

Para Lutero, como o vemos numa distinção encontrada nos próprios Escritos Confessionais luteranos, a tradição teológica e eclesiástica humana não possuem uma autoridade intrínseca, porém sempre uma autoridade *derivada* à da Bíblia – esta é a norma normatizante (*norma normans*), os textos da tradição eclesiástica são, desde que conformes à esta norma, norma, autoridade e verdade por derivação (*norma normata*).

Concluimos, portanto, que a opção por priorizar a conformidade com as Escrituras Sagradas como critério básico da recepção da teologia de Lutero encontra também amparo em sua própria teologia, resgatando inclusive algumas de suas intenções primordiais. Ela nos abre justamente para as dimensões de permanente validade, verdade, relevância e autoridade na teologia de Lutero.

O conhecido pesquisador de Lutero, Ulrich Asendorf, pleiteou recentemente por uma recepção de Lutero em moldes similares. Tal recepção deveria levar em conta aquilo que Asendorf denomina de *teologia integral* de Lutero.⁹⁶ Ela é integral por reconhecer a autoridade das Escrituras a partir de Jesus Cristo, que é o centro das Escrituras, e por pretender estar a serviço do todo das Escrituras. Assim sendo, a autoridade da teologia de Lutero terá sempre um caráter subordinado e deverá permanecer submissa à autoridade das próprias Escrituras.⁹⁷

⁹⁵A consciência deste horizonte escatológico se deixa verificar na conclusão de muitos de seus escritos – cf. WA 6.276,10-20 – *Acerca das boas obras*, 1520; WA 6.573,19-22 – *Do cativoiro babilônico da Igreja*, 1520; WA 8.128,22-29 – *Escrito contra Lutero* 1521; WA 18.293,1-8 – *Exortação à paz*, 1525; WA 18.401,7-10 – *Uma carta acerca do duro livreto contra os camponeses*, 1525; WA 18.784s – *Da vontade cativa*, 1525; WA 26.124,19-29 – *Prefácio ao comentário de Apocalipse*, 1528; WA 26.499-10 e 26.509,22-24 – *Da ceia de Cristo. Confissão*, 1528; WA 50.196,32-39 Artigos de Esmalcalde 1537; WA 51.570,10-572,7 – *Contra Hans Worst*, 1541 etc.

⁹⁶Cf. Ulrich ASENDORF, *Lectura in Biblia. Luthers Genesisvorlesung (1535-1545)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998, p. 12s.

⁹⁷Op. cit., p. 12; cf. p. 12-17.

7. PERSPECTIVAS FUTURAS E CONCLUSÃO

Finalizando, a relevância intraprotestante, ecumênica e para contextos de Terceiro Mundo de uma recepção atual de tal “teologia integral” de Lutero a partir da distinção entre critérios básicos e secundários acima proposta, se deixaria expressar resumidamente por intermédio de duas frases marcantes do pesquisador Hans Joachim Iwand. Estas frases, embora relativas à obra de Lutero e enfocando mais o aspecto da validade permanente de sua obra, dão algo a reconhecer a respeito das perspectivas da aplicação da criteriologia aqui proposta para o trabalho científico futuro. Elas poderiam, provavelmente, indicar um caminho também para a recepção de outros representantes da tradição teológica e eclesiástica ecumênica cristã antiga e recente.

“Lutero não é o fundador de uma orientação ou partido cristão, mas sim o reformador da Igreja. Por isso suas doutrinas não são exclusividade confessional, mas bem comum da Igreja. Chegamos até mesmo a situação tal que Lutero se encontra hoje, em questões doutrinárias essenciais, em oposição tão intensa ao protestantismo moderno quanto em seu tempo ao sistema doutrinário católico-escolástico. Quem pensa poder tomar Lutero confessionalmente como herança, com facilidade corre o perigo de deixar de ver que justamente nós, a igreja que dele provém, somos por ele chamados à conversão e ao arrependimento.”⁹⁸

“É isto que queremos dizer, quando falamos da doutrina de Lutero: não se trata de sua doutrina! É errôneo explicar sua doutrina com as particularidades de seu tempo, com o desenvolvimento de sua pessoa, como infelizmente sempre de novo ocorre em nossa época psicologizante; pois assim se desfaz a normatividade de sua doutrina. Trata-se da simples questão referente a verdade e erro, da questão de saber se com tal doutrina se obtém a bem-aventurança ou a perdição. ... É isto que está em jogo na doutrina de Lutero, essa é sua alternativa, a partir da qual a sua teologia adquire objetividade. Assim ocorre por certo com qualquer teologia.”⁹⁹

⁹⁸Hans Joachim IWAND. *A Justiça da Fé. Exposição conforme a doutrina de Lutero*. 2. ed. Sinodal: São Leopoldo 1981, p. 6 e 7 (Prefácio; grifo no original).

⁹⁹Op. cit., p. 10 (Prefácio; grifo no original).