

Teocomunicação

Revista de Teologia da PUCRS

Programa de Pós-Graduação em Teologia
Escola de Humanidades

Porto Alegre, v. 49, n. 1, janeiro-junho 2019: e34979

 <https://doi.org/10.15448/0103-314X.2019.1.34979>

500 ANOS DA REFORMA LUTERANA – HERANÇAS E DESAFIOS

Justiça e liberdade: a contínua promessa da Reforma

Justice and Freedom: The Continuing Promise of the Reformation

Christoph Schwöbel 

University of Saint Andrews, School of Divinity, Scotland, Reino Unido.

RESUMO

Tendo como pano de fundo os debates sobre o entendimento apropriado da Reforma, no contexto do seu aniversário dos 500 anos, faz-se a tentativa de elaborar a promessa contínua da Reforma com respeito ao entendimento da justiça e da liberdade. A visão da justiça como um dom criativo e o entendimento da liberdade como promessa pressupõem que o caráter da Reforma pode ser entendido como a reconfiguração das autoridades teológicas tradicionais. A compreensão da realidade como enraizada na justiça criativa de Deus, que unicamente é livre porque Deus é o seu próprio futuro, está aplicada na arte luterana de fazer distinções, que relacionam o ser e a ação criativos de Deus com o ser e a ação criados dos seres humanos. A promessa contínua da Reforma é a descoberta dessa promessa incondicional e da maneira como ela é testemunhada na Igreja. Como a criatura da palavra justificadora de Deus, a vida da igreja tem o caráter de uma promessa incorporada.

Palavras-chave: Reforma. Lutero. Justiça. Justificação. Liberdade. Igreja.

ABSTRACT

Against the backdrop of the debates on the appropriate understanding of the Reformation in the context of the 500 year anniversary of the Reformation the attempt is made to elaborate the continuing promise of the Reformation with regard to the understanding of justice and freedom. The view of justice as a creative gift and the understanding of freedom as promise presuppose that the character of the Reformation can be understood as the reconfiguration of the traditional theological authorities. The understanding of reality as rooted in the creative justice of God who alone is free because God is his own future is applied in the Lutheran art of making distinctions which relate God's creative being and action to the created being and action of humans. The continuing promise of the Reformation is the discovery of this unconditional promise and of the way it is witnessed in the Church. As the creature of God's justifying word the life of the church has the character of an embodied promise.

Keywords: Reformation. Luther. Justice. Freedom. Church.



INTRODUÇÃO: CELEBRAÇÕES CONTROVERSAS

A Reforma de Wittenberg começou com uma controvérsia em teologia e um convite para uma disputa acadêmica. Desde a publicação das assim chamadas 95 Teses, em 31 de outubro de 1517, os debates acionados pelas questões levantadas e pelas respostas sugeridas por Martim Lutero não tiveram trégua. Muitos dos assuntos tangidos nas teses de Lutero contribuíram para um contínuo diálogo de fundo sobre desenvolvimentos intelectuais, políticos, culturais e sociais, primeiramente na Europa e, pelos séculos seguintes, também pelo mundo todo. Não só a pluralização das igrejas cristãs, ocorrendo, com frequência, em paralelo com os desdobramentos de independência territorial e política dos principados, mas também as tentativas de criar novas formas de unidade na Igreja e no domínio secular deram forma ao que chamamos de mundo moderno. O efeito da Reforma não pode somente ser descrito como “a casa dividida da Europa”, tal como sugere o subtítulo da história da Reforma de Diarmaid McCulloch¹. A formação do catolicismo romano, como ela foi realizada, em resposta à Reforma, no Concílio de Trento, deve também ser vista como um efeito principal da Reforma na igreja europeia, irradiando, muitas vezes com efeitos que se contradizem, em todas as esferas da vida, e em algum momento em todos os cantos do globo. Hoje também encontramos interpretações compreensivas dos efeitos de uma Reforma alegadamente não pretendida, percebendo em nosso atual “hiperpluralismo” cultural um dos efeitos colaterais da Reforma, tese essa defendida na obra do historiador da Igreja, Brad S. Gregory².

Na Alemanha, onde a Reforma teve começo, em uma das suas importantes vertentes, o período preparatório ao aniversário dos 500 anos foi caracterizado por debates ferozes sobre o caráter da Reforma, em especial entre os historiadores da Igreja: foi ela uma modificação do sistema de crenças e da organização social da igreja medieval tardia, assumindo elementos que tinham estado em circulação por muito tempo e empurrando-os para o primeiro plano? Ou foi ela uma inovação, uma nova partida, que não pode ser explicada pelas suas condições antecedentes, mas deve ser interpretada em termos dos seus efeitos subsequentes? Foi Lutero uma pessoa medieval ou uma pessoa moderna? Foi ele um protestante ou um católico? Ou deveríamos superar tais alternativas e vê-lo, bem como a sua teologia e a Reforma que ela fez disparar, como um exemplo do catolicismo protestante ou evangélico, transformando os insights da teologia cristã, de forma que eles se tornassem um ímpeto para a ascensão da modernidade?³ Enquanto os historiadores têm dificuldade em obter concordância entre eles mesmos sobre o caráter da Reforma, eles inesperadamente apresentam uma frente unida contra as igrejas protestantes ou os teólogos sistemáticos, quando os últimos fazem a tentativa de declarar a importância da Reforma para a igreja e a sociedade de hoje. Às vezes as discussões

¹ Cf. MACCULLOCH, D. *The Reformation: Europe's House Divided 1490–1700*, 2004.

² Cf. GREGORY, B. S. *The Unintended Reformation: How a Religious Revolution Secularized Society*, 2012.

³ Uma impressão do debate pode ser colhida em se fazendo uma comparação dos livros de prominentes historiadores da Igreja alemães. Cf. LEPPIN, V. *Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln*, 2016; KAUFMANN, Th. *Erlöste und Verdammte. Eine Geschichte der Reformation*, 2016; DINGEL, I. *Reformation: Zentren – Akteure – Ereignisse*, 2016. Para uma visão teológica católico-romana, cf. KASPER, W. K. *Martin Luther. Eine ökumenische Perspektive*, 2016; NEUNER, P. *Martin Luthers Reformation. Eine katholische Würdigung*, 2017. O debate entre as diferentes vertentes da teologia protestante e a teologia católico-romana, em sua variedade, está documentado in: DANZ, Ch.; TÜCK, J.-H. (Hrsg.). *Martin Luther im Widerstreit der Konfessionen. Historische und theologische Perspektiven*, 2017. Uma das realizações mais impressionantes é a descrição compreensiva do vínculo entre a Reforma de Martim Lutero e o desenvolvimento da lei in: HECKEL, M. *Martin Luthers Reformation und das Recht: Die Entwicklung der Theologie Luthers und ihre Auswirkungen auf das Recht unter den Rahmenbedingungen der Reichsreform und der Territorialstaatsbildung im Kampf mit Rom und den „Schwärmern“*, 2016. A pesquisa histórica fora da Alemanha vê a Reforma em termos de uma pluralidade de reformas, na Europa e fora da Europa; cf. EIRE, C. N. *Reformations. The Early Modern World, 1450-1650*, 2016. O desafio teológico consiste, não por último, em clarificar a diferença teológica entre a Reforma Luterana e a pluriformidade de reformas, e assim em relacioná-la com as Reformas que se ergueram sobre a reconfiguração das autoridades teológicas introduzida na teologia de Lutero.

parecem ficar presas entre uma radical historicização, por um lado, e, por outro, uma tentativa igualmente radical de atualizar as orientações da Reforma, no intuito de torná-las relevantes para a nossa situação hoje.

Ambas as orientações programáticas são, em si mesmas, questionáveis. Pode um evento histórico simplesmente ser explicado em termos de fatores antecedentes selecionados que parecem acioná-lo? Não é a história subsequente também parte da atitude de ver um evento histórico em conexão com os processos a que ele deu início, a que deu continuidade ou que encurtou? Sempre que erguemos uma questão histórica perguntamos como o nosso próprio presente surgiu. Além disso, podemos realmente atualizar os insights da Reforma sem reconhecer a singularidade, a alteridade do mundo de pensamento e de sentir de Lutero, ainda que pudéssemos muito bem ser capazes de entender essa singularidade por extensão analógica a partir da experiência do nosso próprio tempo? O reconhecimento da estranheza do mundo cultural da Reforma é pelo menos um lembrete salutar de que deveríamos ser cuidadosos em não projetar o que gostamos sobre a modernidade retroativamente às suas alegadas raízes na Reforma.

O padrão mais comum, há muito estabelecido na genealogia de um certo tipo de modernidade, consiste em entender o Iluminismo e o seu clamor por autonomia como uma consequência da Reforma. Contudo, se há algo que caracteriza o pensamento de Lutero em seu cerne, isso não é a autolegislação – ele tinha ideias notavelmente críticas sobre o eu como curvado sobre si mesmo e sobre a lei que não pode ser cumprida, mas que julga e mata. Antes, o elemento central da teologia de Lutero teria de ser algo como a “alloeangelia”, a promessa feita por outro, por Deus em Cristo, tornada certa para nós por Deus, o Espírito Santo, que define o ponto de vista e provê a estrutura para a nossa orientação em relação a Deus, uns com os outros e no mundo. Essa é a base para tomar uma posição contra as autoridades supremas do mundo e da igreja, como o fez Lutero na Dieta de Worms, em 1521, um evento que demonstra, mais, talvez, do que as 95 Teses, o significado da Reforma⁴.

A abordagem mais promissora para interpretar historicamente a Reforma, tomando a teologia da Reforma com seriedade, e teologicamente, dando atenção ao caráter histórico de todos os conceitos teológicos, parece-me ser entendê-la como uma *reconfiguração* dos modos tradicionais de entender o sistema doutrinal e a organização social do cristianismo ocidental. Essa reconfiguração começou em uma situação de dissenso agudo, que surgiu de conflitos pastorais, ocasionado pela venda de cartas de indulgência e por suas justificações teológicas subjacentes, como uma reconfiguração das autoridades para a fé cristã, a sua explicação na teologia cristã e a sua prática no culto cristão e na vida cristã. A principal ferramenta para essa reconfiguração é a prática de fazer distinções e de propor e testar reconexões. Distinções que não se referem a uma doutrina cristã específica, mas à totalidade do esquema doutrinal da fé cristã, e que afetam a totalidade da vida cristã e do culto cristão são as distinções “entre”:

- entre a obra e o poder de Deus e a obra e o poder das criaturas humanas;
- entre a Escritura como o testemunho paradigmático da obra de Deus em Cristo e em Israel e a tradição como a história da transmissão e da interpretação do Evangelho;
- entre lei e evangelho;
- entre fé e obras;
- entre pecado e fé;
- entre o reino espiritual como o modo de Deus de levar o mundo à salvação e o reino do mundo como o campo de ação humana responsável, baseado na conservação

⁴ KNAPE, J. 1521. *Martin Luthers rhetorischer Moment oder die Einführung des Protestes*, 2017.

de Deus das regularidades da interação social e das suas pressuposições naturais, direcionadas para o bem-estar e para a ordem de uma boa sociedade, e não para a salvação.

O legado da Reforma Luterana, baseado nessa reconfiguração, consiste não por último na *arte de fazer distinções* e de sugerir a correta relação do que foi assim distinguido. O padrão estabelecido dessa maneira é, ainda, efetivamente representado pelas assim chamadas partículas exclusivas da teologia da Reforma: *solus Christus, sola gratia, sola fide e sola scriptura*. Há uma promessa contida nesse legado que poderia abrir visões construtivas para criticamente interpretar e dar forma à vida cristã, hoje, em nossos diferentes e conectados contextos?

1 O DOM DA JUSTIÇA

É utilizado como um lugar-comum na teologia luterana, no último quarto do século 20, que o que foi considerado como o princípio doutrinal central da teologia luterana, a doutrina da justificação, não faz mais sentido no mundo moderno. Não deveríamos buscar por outras categorias interpretativas, no intuito de tornar a doutrina da justificação novamente acessível? Quando essas ideias foram por primeiro propostas, em meados dos anos 1970, deu-se em seguida uma resposta cuidadosamente refletida pelo filósofo alemão Odo Marquard (1926-2015). Em sua visão, o mundo moderno é caracterizado por uma excessiva tendência de pôr todos os indivíduos defronte a um tribunal, no intuito de justificar a si mesmos. O eclipse da questão da teodicéia, da justificação de Deus em vista do mal no mundo, fez da questão da antropodicéia um tema de importância suprema, argumenta Marquard⁵. O Juízo Final é antecipado em todos os contextos da vida pela necessidade de oferecer constantes justificações. Marquard diagnosticou em nossos tempos uma ambivalência inquietante entre a exigência por imputabilidade total e o escape em uma igualmente radical não imputabilidade: “Eu sou o que eu sou, e o que eu sou não precisa de quaisquer desculpas”.

Parece-me que Marquard estava certo no seu diagnóstico da nossa situação como confrontando-nos com a exigência permanente de justificação, como uma situação profundamente caracterizada pela “perda da graça”. Se nós, só a modo de experimento, percorremos as diferentes áreas da nossa vida, descobrimos que quase nos sentimos compelidos a oferecer justificações pela maneira como vivemos. Os diferentes aspectos em que experimentamos a nossa sociedade como uma “sociedade de riscos globais”⁶ determinam a nossa situação como uma em que estamos em constante necessidade de (auto-)justificação e também experimentamos o desejo de fugir da excessiva imputabilidade.

Não só a crise ecológica, a crise populacional e as suas consequências para os prognósticos demográficos, mas também a transformação global das sociedades com uma economia de mercado em sociedades de mercado, analisada há muito tempo por Karl Polanyi como *The Great Transformation [A grande transformação]*, em que tudo parece ser negociado no mercado e tudo há de ser determinado pelo seu valor de mercado, tornou a situação ainda pior⁷. A lógica subjacente de mercado, de oferta

⁵ Cf. MARQUARD, O. *Rechtfertigung. Bemerkungen zum Interesse der Philosophie an der Theologie*, p. 78-87. A dialética entre a exigência excessiva por justificação depois da derrocada da teodicéia e o escape para a não imputabilidade é descrita in: MARQUARD, O. *Der angeklagte und der entlastete Mensch in der Philosophie des 18. Jahrhunderts*, p. 39-66.

⁶ BECK, U. *World Risk Society*, 1999.

⁷ Cf. POLANYI, K. *The Great Transformation* [1957], ¹¹1971; BOBBITT, Ph. *The Shield of Achilles: War, Peace and the Course of History*, 2002.

e demanda, leva facilmente a uma situação em que tudo se torna uma *commodity*⁸ comercializável, um desenvolvimento que é alimentado pela visão subjacente do que significa ser humano, isto é, ser um competidor bem-sucedido em um mundo em que todo valor, seja ele material ou espiritual, parece ser regulado pelas trocas a modo de mercado.

A instauração do paradigma econômico de competição e trocas a modo de mercado é certamente uma razão por que problemas de justiça se tornaram onipresentes em nossas sociedades. Um sistema de interação social em que sempre haverá vencedores e perdedores está fadado a criar problemas de justiça social e desafia a possibilidade de igualdade e equidade⁹ em sociedade. De que modo tal sociedade, em que tudo segue a lógica da justiça comutativa, pode ainda exemplificar a justa distribuição de bens e valores? De que modo o princípio *suum cuique*¹⁰ ajuda a prover a cada um o que lhe é devido em tal constelação social? De forma não surpreendente, a maioria das questões políticas com as quais estamos lidando, no presente, seja localmente, nacionalmente ou globalmente, tem um forte componente de debates sobre justiça: o que a justiça significa com respeito ao hiato em ampliação entre as nações ricas e as pobres, entre o rico e o pobre em nossa nação? De que modo a justiça como distribuição justa de bens e serviços tem de ser organizada, se olhamos para as chances de participação na vida política, nas oportunidades de educação e de benefício a partir de bens e valores culturais que pertencem inextricavelmente a uma boa sociedade? É o bem comum em todos os seus aspectos um correlato necessário da justiça em suas diferentes dimensões?

Não se pode entender o significado da mensagem da Reforma, e muito menos da doutrina da justificação, se ela não for simetricamente localizada no contexto de discussões sobre a justiça. A pergunta de Lutero “Como eu posso encontrar um Deus gracioso?” é, nos seus dias, para ser entendida no mais radical sentido escatológico: “Como eu posso ser salvo no Juízo Final, diante do trono do juízo de Cristo?”. Parece que se entendeu o impacto da Reforma somente se se consegue imaginar o que significou que, em uma época em que grupos de penitentes, autoflagelando-se, atravessavam as cidades em procissão, um homem, o Reformador Martim Lutero, pôde falar do Juízo Final como “o querido Dia do Juízo”. Essa mudança de máxima ansiedade e horror existenciais para a coragem de viver confiando na graça de Deus, confiante de que o juízo gracioso de Deus, já experienciado na promessa do Evangelho em palavra e sacramentos como libertação radical aqui e agora, será, então, no Último Dia, confirmado por Cristo – seja o que mais esse dia possa revelar acerca de cada um de nós. É uma mudança gigantesca no entendimento da justiça, da justiça de Deus e da justiça no mundo, que está no coração dessa mudança dramática de atitude. Poderia a recuperação desse entendimento da justiça de Deus ser parte da promessa contínua que a Reforma contém para as nossas igrejas?

No prefácio à edição completa das suas obras latinas, Lutero conta a história de como ele descobriu o significado da “justiça de Deus”, em Romanos 1,17¹¹. O verso precedente (1,16) se lê assim: “Pois eu não me envergonho do evangelho; é o poder de Deus para a salvação a todo aquele que tem fé, primeiramente ao judeu e também ao grego”. Em seguida, assim consta: “Porque nele a justiça de Deus se revela [...]”. Ao

⁸ N. de T.: a expressão, em si, significa “mercadoria” ou “produto” (de mercado), mas na macroeconomia também tem o significado de “bem primário” ou “básico”, que pode ser relativo, por exemplo, a combustíveis, minérios ou itens agropecuários. Sendo o seu uso difundido, optou-se por deixá-la no original em inglês.

⁹ N. de T.: no original, “fairness”.

¹⁰ N. de T.: isto é, “para cada um o seu” ou “para cada um o que lhe é devido [ou: merecido]”.

¹¹ O Prefácio de Lutero aos seus escritos latinos pode ser facilmente acessado aqui: <http://www.projectwittenberg.org/pub/resources/text/wittenberg/luther/preflateng.txt>.

recordar o ano de 1519, durante o período da sua segunda exposição dos Salmos, nas suas preleções, Lutero afirma:

Eu odiava aquela palavra, ‘justiça de Deus’, a qual, pelo uso e o costume de todos os meus professores, eu tinha sido ensinado a entender filosoficamente como se referindo à justiça formal ou ativa, como eles a chamam, isto é, aquela justiça pela qual Deus é justo e pela qual ele pune os pecadores e os injustos.

Fica claro que Lutero, aqui, pensa na justiça no sentido de que Deus é o padrão último de justiça e julga as pessoas de acordo com esse padrão, na base das suas ações. A justiça de Deus, em relação aos seres humanos, é, aqui, jurídica e punitiva. Isso, contudo, leva a um problema. Lutero descreve a si mesmo como um “monge irrepreensível”. No entanto, diante de Deus ele se sentia como um pecador, com uma consciência atribulada. Se os seres humanos já se encontram envoltos em pecado original e não podem fazer o bem que eles querem fazer, é justo que os Dez Mandamentos os confrontem com exigências para as suas ações que eles, como pecadores, não conseguem atingir? Além do mais, como se a situação já não fosse desesperadora o suficiente, Deus, então, confronta o cristão com o Evangelho, que, nos dias de Lutero, era lido como a *nova lex Christi*, a “nova lei de Cristo”, radicalizando as exigências dos Dez Mandamentos. Nessa leitura, a passagem de Romanos 1,17 deve ser entendida do seguinte modo: no evangelho, na radicalização da lei pela lei de Cristo, a justiça de Deus é revelada, e, medida por aquele padrão, ninguém poderia jamais ter a esperança de parecer justo diante do trono do juízo de Cristo. Lutero descreve vividamente o modo como ele odiava a Deus, por confrontar os seres humanos com uma exigência impossível, mas como ele, não obstante isso, continuava se esforçando para esclarecer a passagem em Romanos 1. A obtenção de um novo entendimento da justiça de Deus é então descrita na linguagem de uma experiência de desvelamento:

Eu meditava noite e dia naquelas palavras, até que, finalmente, pela misericórdia de Deus, eu dei atenção ao contexto delas: “A justiça de Deus nisso é revelada, como está escrito: ‘A pessoa justa vive pela fé’”. Eu comecei a entender que, neste verso, a justiça de Deus é aquela pela qual a pessoa justa vive por um dom de Deus, isto é, pela fé. Eu comecei a entender que este verso significa que a justiça de Deus é revelada pelo Evangelho, mas ela é uma justiça passiva, isto é, aquela pela qual o Deus misericordioso nos justifica pela fé, como está escrito: “A pessoa justa vive pela fé”. A uma só vez eu senti que tinha nascido de novo e entrado no próprio paraíso, por portões abertos.

De certo modo, essa experiência de desvelamento já mostra a reconfiguração das autoridades teológicas. Lutero continua a fiar-se na Escritura em oposição ao entendimento dos seus professores. E ele deixa que a Escritura seja o seu próprio intérprete, ao interpretar uma passagem intertextualmente, pelo contexto. Se aquele que é justo vive pela fé, como o traz a citação do profeta Habacuque, então a justiça não pode ser entendida como uma avaliação jurídica da qualidade das ações humanas. A justiça deve ser entendida não como adquirida por ações justas, mas como sendo constituída pela fé. De que modo pode a fé, confiança última em Deus, tornar uma pessoa justa? Somente se a fé não é uma obra humana, mas uma obra divina em nós, e se o Deus que constitui a fé é também aquele que constitui a justiça, ao tornar justo o pecador através de sua própria justiça, a justiça divina. E, se isso é assim, o verso precedente requer um entendimento muito diferente do Evangelho. O Evangelho deve ser entendido, agora, como o “poder de Deus para a salvação”, como o modo em que Deus comunica a sua justiça aos pecadores, que podem somente recebê-la passivamente na constituição da

fê, a qual, depois de ter sido constituída *para* o crente, é então praticada pelo crente na vida ativa da fê. Lutero continua:

Imediatamente, eu vi o todo da Escritura sob uma luz diferente. Eu percorri as Escrituras de memória e descobri que outros termos tinham significados análogos, por exemplo, a obra de Deus, isto é, o que Deus opera em nós; o poder de Deus, pelo qual ele nos torna poderosos; a sabedoria de Deus, pela qual ele nos torna sábios; a força de Deus, a salvação de Deus, a glória de Deus.

O novo significado que Lutero descobriu entende a justiça de Deus, antes de mais nada, como *justiça criativa*, tornando justo o pecador, não na base das ações do pecador, mas exclusivamente na base do próprio ser, da própria vontade e da própria obra de Deus. E, em segundo lugar, isto é, a implicação mais ampla que Lutero descobre ao percorrer outros termos bíblicos chave, como obra, poder, sabedoria, força, salvação e glória, ela é um *atributo comunicativo* de Deus, que Deus comunica efetivamente àqueles em quem ele cria a fê, precisamente como certeza com respeito à justiça criativa de Deus. Comunicação cria comunhão, e, assim, aqueles que são feitos justos por Deus são aqueles que são destinados a viver em comunhão com Deus.

Contudo, atributos comunicativos também requerem ser comunicados, eles não podem apenas ser tacitamente assumidos, eles devem ser comunicados explicitamente. A Escritura é, para Lutero, justamente esse modo de comunicação, e dado que a Escritura, como o testemunho escrito do Evangelho, sempre impulsiona comunicação interpessoal concreta como a voz viva do Evangelho, a justiça deve ser comunicada em atos de fala, nos quais somos prometidos: “Tu és justificado”, “os teus pecados são perdoados”, “bem-vindo à aliança da graça”. Aqui, como em todos os aspectos da sua teologia, a visão que Lutero tem da Escritura e da sua autoridade aponta para o uso da Escritura em situações de culto.

Se quisermos ilustrar esse entendimento da justiça em termos da discussão filosófica sobre a justiça, ele parece estar o mais próximo do entendimento da justiça como reconhecimento e validação¹², recentemente revitalizado pela obra do filósofo de Frankfurt, Axel Honneth¹³. Deus reconhece incondicionalmente o pecador como a sua criatura com quem ele quer viver em comunhão. O “re” em “re-conhecimento” não aponta para uma qualidade nos seres humanos, mas para uma qualidade em Deus, a sua fidelidade ao seu próprio caráter, à sua vontade e às suas obras. Deus reconhece os pecadores como a sua criatura, criados à imagem de Deus e destinados a encontrar a realização na comunhão com Deus.

Se isso é justificação, ser feito justo pela justiça criativa de Deus e, assim, confiar nela de uma maneira que é exclusivamente capacitada por Deus, aplica-se ela somente aos cristãos que receberam a fé como o dom de Deus? A determinação de Lutero de buscar na Escritura outros modos de caracterizar a relação de Deus com as suas criaturas parece apontar para outra direção. Ser justificado por Deus tem a mesma estrutura que ser criado *ex nihilo* por Deus. Assim como as criaturas não contribuem em nada com o seu vir à existência, assim os pecadores não contribuem em nada com a sua justificação. A experiência de desvelamento abre o entendimento sobre como Deus se relaciona com as suas criaturas de todas as maneiras. Portanto, esse entendimento particular da justiça não se aplica apenas aos cristãos, mas se aplica universalmente

¹²N. de T.: no original, “recognition and acknowledgment”.

¹³O melhor breve resumo dessa concepção é HONNETH, A. *The I in We: Studies in the Theory of Recognition* (traduzido por Joseph Ganahl), 2012. Sobre a tarefa teológica de desenvolver um entendimento da justiça a partir da justiça criativa de Deus, cf. SCHWÖBEL, Ch. *The Justice of God and Justice in the World*, p. 217-232.

a todos os seres humanos, até mesmo a todas as criaturas na criação de Deus. Porque Deus é fiel ao seu próprio ser, fiel à sua própria autodeterminação, e nesse sentido é imutável em todas as suas interações com a sua criação, ser criatura de Deus implica uma dignidade inalienável para todas as criaturas. A justiça de Deus implica, dessa maneira, ser investido com a dignidade particular de ser já justificado como criatura de Deus¹⁴.

Quando tomamos esse modo de entendimento da justiça de Deus como o ponto de partida para reflexões adicionais sobre a promessa da Reforma, teríamos de dizer que a justiça criativa e comunicativa de Deus é a dimensão fundamental de toda negociação prática da justiça e de todo discurso sobre a justiça. Entramos, de fato, nesse discurso não como entes que têm de obter reconhecimento, mas que já são, em última instância e incondicionalmente, reconhecidos por Deus, o criador. Ser dessa maneira reconhecido por Deus significa ser dignificado por uma dignidade particular que constitui o direito de que essa dignidade seja respeitada por outros e, assim, constitua a obrigação por parte de outros de respeitar essa dignidade e o direito que ela acarreta incondicionalmente.

Contudo, se tomamos a descoberta, por Lutero, da justiça de Deus como criativa e comunicativa como o ponto de partida para explorações adicionais da relevância da teologia da Reforma para o nosso entendimento de justiça, também seremos capazes de descobrir outras dimensões de justiça na teologia da Reforma. Há a dimensão da justiça comutativa, filosoficamente definida como a troca equitativa de bens, constitutiva de todas as obrigações contratuais. Na teologia da Reforma, isso é costumeiramente expresso nos termos da doação livre, até mesmo autodoação livre, de Deus. Na teologia de Lutero, a linguagem da autodoação de Deus é o denominador comum de tudo o que o Deus triuno comunica às suas criaturas humanas e, assim, desvela o ser de Deus como “amor puro, inexprimível”¹⁵.

A autodoação de Deus tem o propósito de trazer-nos para Deus, ao estabelecer comunhão com Deus. Essa comunhão é baseada em reconhecimento: o reconhecimento de Deus como os recipientes do seu amor, a quem ele criou no intuito de redimir-nos e fazer-nos santos, mas também o nosso reconhecimento de Deus como amor no Espírito Santo e através do Filho. Lutero escreve no *Catecismo Maior*:

Exatamente para esse propósito ele nos criou, de maneira que pudesse nos redimir e tornar-nos santos, e, além disso, tendo concedido e conferido sobre nós todas as coisas nos céus e na terra, ele também nos deu o Seu Filho e o Seu Santo Espírito, através de quem ele nos traz para si mesmo. Afinal de contas [...], jamais poderíamos reconhecer o favor e a graça do Pai se não fosse pelo Senhor Cristo, que é o espelho do coração do Pai. Separadamente dele, nada vemos senão um juiz terrível e irado. Mas tampouco poderíamos conhecer qualquer coisa de Cristo, se não tivesse sido revelado pelo Santo Espírito¹⁶.

Naturalmente, há ainda uma troca mais específica que Lutero caracteriza como uma troca feliz e como um *mirabile commercium*¹⁷ entre Cristo e nós. Essa é, antes de mais nada, não uma troca de bens, mas uma troca de lugar, uma *transposição*, não uma *transação*. Esse é o modo em que Lutero redefine a *justiça comutativa*, a segunda dimensão da justiça. Cristo toma o nosso lugar como pecadores em alheamento de Deus e expostos à ira do amor de Deus, e nós tomamos o seu lugar como Filho do Pai em uma relação filial com Deus, no Espírito. Lutero é bastante claro que essa forma particular de

¹⁴Cf. SCHWÖBEL, Ch. Recovering Human Dignity, p. 44-58.

¹⁵*The Book of Concord: The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*, p. 439 [*Catecismo Maior*].

¹⁶*The Book of Concord*, p. 439-440.

¹⁷N. de T.: isto é, “troca admirável”.

troca é exclusiva de Cristo, mas ela tem consequências inclusivas no sentido de que é direcionada a todo cristão que se torna Cristo para o outro. O que Lutero tem em mente, aqui, assim podemos pressupor, é o modelo da história da Cena do Juízo, em Mateus 25,31-46. O padrão de julgamento para todos é se eles reconhecem Cristo naqueles que estão desesperadamente em necessidade de misericórdia. Por semelhante modo, tornar-se Cristo uns para os outros, intercedendo uns pelos outros, é também um traço perceptível do sacerdócio comum dos crentes.

O traço crucial da autodoação divina, nesse sentido, é que ela transcende a lei da mutualidade. Deus não dá a si mesmo no intuito de receber um dom proporcional em retorno. O que se dá, na realidade, é uma proporcionalidade inversa, quando Cristo toma o nosso lugar, tomando o nosso pecado sobre si mesmo, e nós somos convidados a tomar o seu lugar como filhos e filhas de Deus, como os recipientes da justiça de Cristo. Semelhantemente, a lógica de tornar-se Cristo uns para os outros, de ajudar àqueles em necessidade, pressupõe que os necessitados são aqueles que não têm nada que poderiam dar em retorno às obras da misericórdia.

Transcender a lei da mutualidade tem qualquer significado para a justiça no mundo ou está a justiça no mundo firmemente presa à mutualidade de bens oferecidos e devolvidos, sendo, assim, categoricamente diferente da justiça de Deus? Mesmo uma breve reflexão mostra que a unilateralidade de não mutualidade é necessária, se queremos estabelecer relações justas em absoluto. Se estabelecer uma relação justa tivesse como condição a resposta antecipada da outra parte, não seria possível estabelecer uma relação justa, restaurar relações injustas ou corrigir relações violadas. É a unilateralidade do perdão, da absolvição, do amor, que estabelece relações justas.

Podemos seguir o entendimento de concepção de Lutero acerca da justiça de Deus como justiça criativa, que justifica o pecador, bem como a redefinição, por Lutero, da justiça comutativa na transposição entre Cristo e nós, também ao refletirmos sobre a terceira dimensão da justiça, a justiça como *justiça distributiva*. Essa dimensão da compreensão da justiça já desempenhava um papel central no conflito sobre as indulgências e a interpretação do “tesouro da igreja”. De acordo com o ensino romano, nos dias de Lutero, o tesouro da igreja é a soma dos méritos de Cristo e dos santos, que se acumulou porque eles atingiram mérito em excesso daquilo que é requerido para a satisfação. Portanto, a igreja pode distribuir a graça adquirida por esses méritos – por exemplo, ao oferecer indulgências. De acordo com esse entendimento do tesouro da igreja, voltando a Alexandre de Hales, a justiça ativa de Cristo, dos santos e de todos os seres humanos, em adquirir méritos ou em requerer méritos, torna-se a medida da justiça. Retornamos à pergunta original de Lutero: “Como eu posso encontrar um Deus gracioso?” e ao seu desespero em jamais ser capaz de satisfazer a lei de Cristo.

Aqui também temos uma mudança radical no entendimento da justiça, enraizado em uma mudança no entendimento do tesouro da igreja. Lutero critica, na Tese 56 das 95 Teses, que “o verdadeiro tesouro da igreja, a partir do qual o Papa distribui indulgências, não é suficientemente conhecido ou discutido pelas pessoas”. Ele imediatamente adiciona, na Tese 58, que os méritos de Cristo e dos santos não podem ser aquilo ao que se faz referência como o tesouro da igreja, porque, Lutero afirma, a obra de Cristo e a obra dos santos sempre operam graça no homem interior, o ser humano em relação com Deus, e a cruz, a morte e o inferno operam para o homem exterior, o ser humano em relação com o mundo. Em outras palavras: se a obra de Cristo e dos santos é efetiva por si mesma, sem que o Papa distribua os seus benefícios, então tais obras não podem ser consideradas como o tesouro da Igreja que o Papa, tal como é alegado pelos

pregadores das indulgências, tem à sua disposição. A nova definição, então, aparece na Tese 63: “O verdadeiro tesouro da igreja é o evangelho santíssimo da glória e da graça de Deus”.

Se o Evangelho é o verdadeiro tesouro da igreja, consistindo dos dois atributos comunicativos de Deus, a glória e a graça, nesse caso não há nada para que o Papa distribua, porque a glória e a graça de Deus comunicam a si mesmas através da auto-apresentação de Deus na palavra do evangelho e nas palavras visíveis dos sacramentos. Além disso, não é mais a necessidade, a deficiência dos pecadores que define a distribuição proporcionada da graça, mas a abundância da graça e da glória de Deus.

Isso também se aplica à justiça de Deus. Ela não é mais entendida como a distribuição de bens a modo de objetos, como “commodities”, mas como a participação na comunhão pessoal. Ela não é mais baseada na deficiência humana de justiça, mas na abundância de justiça criativa, realizada na obra trinitária de Deus, e ela é “distribuída” aos pecadores não como uma “commodity” objetiva, mas como comunhão pessoal, como a participação comunicativa nos benefícios de Cristo.

Tem isso consequências para o nosso entendimento da justiça distributiva também na sociedade humana? A visão de Lutero do verdadeiro tesouro da igreja pelo menos desafia um cenário em que, por exemplo, o problema econômico básico é definido como a necessidade de satisfazer desejos ilimitados com recursos limitados. Ela também questiona a noção do que significa ser humano, ao identificar o amor de si, a concupiscência e o orgulho, com Agostinho, como as marcas características da psicopatologia do pecado. Em contraste, o amor a Deus e ao próximo, a generosidade de partilhar e a gratidão pelo que Deus fez por nós são vistos como as marcas da vida da fé. O problema da justiça distributiva é radicalmente redefinido, se ele não está baseado em uma situação de deficiência, mas na abundância dos bens de Deus para conosco. Os seres humanos não são mais interpretados como competidores por bens escassos, mas são descritos como beneficiários da generosidade de Deus, como criaturas da promessa e, portanto, como cooperadores com Deus na atingência do seu objetivo para a sua criação reconciliada. A redefinição se estende ainda além, onde a distribuição de bens é substituída por participação em comunhão pessoal.

O correlato de tal visão da justiça como reconhecimento, dom e participação é uma visão da *justiça correlativa* que não tem como a sua ideia condutora a *recompensação* pelos males que foram sofridos pelas vítimas de injustiça, mas a *restauração* da sua dignidade e a *reconstituição* da comunidade entre perpetradores e vítimas.

Em todas essas dimensões, a justiça de Deus, de acordo com Lutero, deve ser entendida como *justiça capacitadora*¹⁸, como a reconstituição da habilidade de satisfazer a vontade de Deus com desejo e afeição. Esse é um modo muitíssimo mais efetivo de orientar a ação humana do que apresentá-la com normas morais, porque a fé na justiça de Deus tem de ser entendida como a reconstituição da capacidade humana de agir, de ser motivada pela necessidade do outro, e não pelo desejo de adquirir mérito para si mesmo. Trata-se da reconstituição da espontaneidade de agir justa e corretamente.

Essa redefinição da justiça que tentamos desenvolver, com respeito ao entendimento multidimensional da justiça como reconhecimento, como justiça comutativa, enraizada na autodoação, como justiça distributiva, redefinida em termos de participação, como justiça corretiva, redefinida em termos de justiça restauradora, e como justiça capacitadora, é certamente parte da promessa contínua da Reforma.

¹⁸N. de T.: no original, “enabling justice”.

2 A PROMESSA DE LIBERDADE

O conceito de liberdade desempenha um papel chave na teologia da Reforma e lhe é dada suprema importância nas preparações para a celebração do aniversário de 500 anos da Reforma. A liberdade é “o universal moderno”, o conceito mais básico para a definição da autocompreensão moderna e pós-moderna¹⁹. A concepção da teologia da Reforma sobre a liberdade, contudo, é uma concepção muito particular e não pode ser facilmente reconciliada com a retórica moderna da liberdade em suas muitas variedades. Lutero explorou a noção de liberdade tanto no seu tratado *Da liberdade do cristão*, em 1520, e em 1525 na sua disputa com Erasmo de Roterdã, na sua obra com o título *Da servidão da vontade*. São liberdade e servidão da vontade realmente compatíveis? Ou deveríamos pôr o foco em uma das duas obras e descartar a outra – como o fizeram muitos, na tradição neoprotestante, ao rejeitar as reflexões complicadas e algumas vezes tormentosas em *Da servidão da vontade* como uma recaída nos modos escolásticos de fazer teologia?

Em *Da liberdade do cristão*, Lutero desenvolve a tese dupla de que um cristão é um senhor inteiramente livre sobre todas as coisas e sujeito a ninguém – e de que um cristão é inteiramente um servo a serviço e sujeito a todos. Essa tese dialética é explicada com a distinção entre o “homem interior” e o “homem exterior”. Essa distinção é explicada da melhor forma em termos de dois conjuntos de relações em que os cristãos, e todos os seres humanos, existem. Em um caso, no homem interior, estão aquelas relações que constituem o ser humano como uma pessoa, no outro caso estão aquelas relações em que a pessoa humana conduz uma vida incorporada de fé. Para Lutero, é deveras claro que não somos livres se não formos libertados. Ele cita João 8,36: “quando o Filho vos libertar, vós sereis verdadeiramente livres”. Analogamente, já vimos que não somos justos se não formos justificados por Deus. O argumento sobre liberdade e justiça corre de forma amplamente paralela em *Da liberdade do cristão*. A tese de Lutero é que a liberdade do cristão não pode ser constituída por obras externas de qualquer tipo, mas somente pela Palavra divina, à medida que ela é apropriada na fé. A convicção antropológica subjacente é que os seres humanos não são constituídos pelo que eles *fazem*, mas, antes, pelo que eles *são*, e o que eles *são* é livremente *dado* a eles por Deus. A fé significa confiar no Deus que nos dá o que nós somos. Isso tem implicações de longo alcance, dado que sugere que os seres humanos não são definidos por suas habilidades ou inabilidades, por suas capacidades ou incapacidades, mas por sua fé na relação que se tornou certa para eles como a relação fundamental da sua vida. Os seres humanos são animais que crêem²⁰. A confiança é a constante antropológica fundamental. Na estrutura de relações, formatada pela relação fundamental de confiança última, as habilidades ou inabilidades humanas encontram a sua forma definitiva. Nesse sentido, é o Evangelho, à medida que é apropriado por nós e posto em uso na fé, que constitui a liberdade humana. Essa liberdade se torna eficaz quando o crente, na base da promessa do Evangelho enquanto constituidora da certeza da fé, atribui a Deus a verdade e a justiça, ao confiar incondicionalmente na promessa do Evangelho.

O traço mais distintivo em *Da liberdade do cristão* é o modo em que Lutero descreve, então, a relação entre Deus e a alma, na linguagem do misticismo nupcial, como a união entre Cristo como o noivo e a alma como a noiva, uma união marital, selada pela aliança de casamento, na qual cada um deles participa plenamente nas posses do outro. Cristo

¹⁹Cf. SCHWÖBEL, Ch. *Imago Libertatis: Human and Divine Freedom*, p. 57-81.

²⁰N. de T.: no original, “believing animals”.

toma sobre si mesmo todo pecado, mal e morte como os soldos do pecado da alma humana, a qual participa plenamente na justiça, vida, salvação de Cristo. Lutero escreve:

“Cristo é pleno de graça, pleno de vida e de salvação; a alma plena de pecados, de morte e condenação. Quando a fé entra em intercessão, ocorrerá que pecados, morte e inferno pertencem a Cristo, à alma pertencem graça, vida e salvação”²¹.

Nessa comunhão, os “bens” de Cristo devoram o pecado, a morte e o inferno, e, dessa maneira, a alma participa nos bens de Cristo. Novamente, vemos em operação a lógica da plenitude, da abundância, que supera a lógica da escassez e da deficiência da parte da alma. Para Lutero, essa é uma troca real, baseada na presença comunicativa de Cristo na fé. Portanto, é a fé, qualificada nesse sentido como comunhão com Cristo e, assim, como acesso à comunhão da vida trinitária de Deus, que preenche o primeiro mandamento: “Não terás outro Deus além de mim”.

Lendo e relendo *Da liberdade do cristão*, acaba-se perguntando por que Lutero não começa com uma análise da liberdade, mas sim com uma análise da fé. Pode-se tentar dar uma resposta, nas seguintes linhas. A fé como confiança incondicional em Deus, como união em Cristo, é a vitória sobre todos os poderes que nos escravizam ou restringem a nossa liberdade. De acordo com Lutero, a nossa liberdade está maximamente em risco ali onde tentamos constitui-la por nosso próprio esforço ou quando confiamos em outras “deidades” que não o Deus triuno, que une a si mesmo conosco em Cristo, através da fé. Na sua explicação do Primeiro Mandamento, Lutero oferece uma longa lista de ídolos nos quais os seres humanos são tentados a depositar a sua confiança: poder, riqueza, competência, reconhecimento social e assim por diante. Contudo, essas deidades não oferecem liberdade. Elas nos escravizam porque elas exploram a deficiência dos seres humanos através da qual nós desejamos o que elas têm para oferecer. A única libertação da idolatria é a fé no único Deus verdadeiro.

Até aqui, não olhamos ainda para o outro aspecto da liberdade, a liberdade para os outros, que inclui a ideia de que o cristão se torna um servo a serviço dos outros. “Cristãos”, escreve Lutero, “não vivem em si mesmos, mas em Cristo e no seu próximo, ou eles não são cristãos. Em Cristo eles vivem pela fé, no próximo pelo amor. Pela fé, os cristãos são puxados para cima de si mesmos até Deus, conversamente pelo amor eles caem abaixo de si mesmos até o seu próximo”²². Se olharmos para o modo em que Lutero descreve o serviço cristão como a liberdade para o bem do próximo, fica claro que ele está interessado na liberdade não como um construto conceitual ou uma capacidade mental, mas como uma forma de liberdade incorporada que entende o corpo, a nossa existência corporal e também a incorporação social da comunidade cristã como uma entidade comunicativa, como a nossa presença comunicativa para os outros e para o bem dos outros. Tão logo a nossa existência corpórea é libertada do serviço aos nossos respectivos ídolos, ela é libertada para o serviço ao nosso próximo. A fonte desse serviço livre é a abundância dos dons de Deus para o crente, a norma da adequação de tal serviço para o próximo não é obediência a uma dada norma, mesmo que ela seja um mandamento divino, mas a necessidade e a situação do próximo. Tal serviço livre,

²¹LUTHER, M. *Tractatus de libertate christiana* / Abhandlung über die christliche Freiheit, p. 134: “Christus plenus est, gratia, vita, et salute. Anima plena est peccatis morte et damnatione. Intercedat iam fides, et fiet, ut Christi sint peccata, mors et infernus. Animae vero gratia, vita et salus”.

²²LUTHER, M. *Tractatus de libertate christiana* / Abhandlung über die christliche Freiheit, p. 174: “Christianum hominem non vivere in seipso, sed in Christo et proximo suo, aut Christianum non esse, in Christum per fidem, in proximo per charitatem, per fidem sursum rapitur supra se in deum, rursum per charitatem labitur infra se in proximum, manens tamen semper in deo, et charitate eius”.

Lutero insiste, pode ser livre de toda atenção por reconhecimento social, por elogio ou crítica, por benefício próprio ou prejuízo a si. À medida que reconhecemos, na fé, o quanto estávamos necessitados da misericórdia de Deus, somos feitos conscientes da necessidade do nosso próximo, de maneira que, em amor, somos Cristos uns para os outros e, todavia, Cristo é o mesmo em todos, de forma que somos verdadeiramente cristãos²³.

Essa concepção da liberdade cristã se encaixa com a concepção de Lutero desenvolvida em debate com Erasmo, em *Da servidão da vontade?* Parece-me que Lutero aprofunda, aqui, a sua análise teológica da natureza da liberdade. Ele parece ver a liberdade como ordenada em uma estrutura hierárquica. Há a liberdade de ação (*libertas*), a liberdade da vontade (*voluntas*) e o nível mais elevado, a liberdade para encontrar orientação (*arbitrium*) ao selecionar as metas totais que oferecem orientação para o nosso querer e agir. Os seres humanos não possuem essa mais elevada forma de querer. Aplicada a seres humanos, ela é uma mera palavra²⁴. Estritamente falando, ela só pode ser entendida como um atributo divino exclusivo. Deus é o único que livremente determina o seu próprio futuro²⁵. Isso, de fato, é o que significa ser Deus, e, dado que na sua autodeterminação a sua meta para a sua criação está incluída, o livre arbítrio de Deus é, para todos os entes que não são Deus, a necessidade em cuja estrutura eles exercitam a sua liberdade finita de ação e a sua liberdade limitada da vontade. Portanto, é necessário, se alguém quiser viver uma vida piedosa, fiar-se nas partes principais que, para Lutero, constituem a suma de todas as coisas cristãs e das quais o nosso autoconhecimento e o conhecimento e a glória de Deus dependem: por um lado, a distinção entre a obra de Deus e a nossa e, por outro, saber se Deus conhece alguma coisa contingentemente ou se nós fazemos todas as coisas por necessidade²⁶. Para Lutero, é claro que, como criaturas, os seres humanos jamais tiveram livre arbítrio nesse sentido. Mesmo no paraíso, Adão e Eva tinha uma capacidade restrita de orientação, dependente de ser concedida orientação pela palavra de Deus. A condição do pecado é que, como criaturas caídas, seja o que for que decidamos independentemente se trata de uma decisão contra Deus. Essa orientação na direção daquilo que contradiz a Deus não pode ser superada pelas próprias criaturas humanas. Se fosse diferentemente, elas seriam o criador, elas seriam Deus. Como Lutero já afirmara na sua disputa “Contra a teologia escolástica”, os seres humanos não conseguem, naturalmente, deixar Deus ser Deus; antes, eles querem ser Deus e querem que Deus não seja Deus²⁷. Só podemos encontrar a orientação correta

²³LUTHER, M. *Tractatus de libertate christiana* / Abhandlung über die christliche Freiheit, p. 166: “[...] sicut pater coelestis nobis in Christus, gratis auxiliatus est, ita et nos debemus gratis per corpus et opera eius, proximo nostro auxiliari, unusquisque alteri, Christus quidam fieri, ut simus mutuum Christi et Christus idem in omnibus, hoc est vere Christiani.”

²⁴Na Disputa de Heidelberg (1518), Lutero defende a proposição XIII: “Liberum arbitrium post peccatum, res de solo titulo, et dum facit, quod in se est, peccat mortaliter”. Cf. LUTHER, M. *Disputatio Heidelbergae habita* / Heidelberger Disputation (1518), p. 46. Em *De servo arbitrio*, Lutero afirma, então, que a liberdade da vontade, como a capacidade de selecionar os próprios objetivos e atingi-los com sucesso, é claramente um atributo divino. Somente Deus, assim afirma Lutero com referência ao Salmo 139, pode e de fato faz todas as coisas que ele tem intenção de fazer, nos céus e na terra (cf. LUTHER, M. *De servo arbitrio* / Vom unfreien Willensvermögen, p. 294): “[...] liberum arbitrium esse plane divinum nomen, nec ulli posse competere quam soli divinae maiestati, Ea enim potest et facit (ut Psalmus canit) Omnia quae vult in coelo et in terra”.

²⁵Cf. SCHWÖBEL, Ch. Promise and Trust. Lutheran Identity in a Multicultural Society, p. 15-35.

²⁶LUTHER, M. *De servo arbitrio* / Vom unfreien Willensvermögen, p. 248: “Oportet igitur certissimam distinctionem habere, inter virtutem Dei et nostrum, inter opus Dei et nostrum, si volumus pie vivere. Ita vides, hoc problema esse partem alteram totius summae Christianarum rerum, in quo pendet et periclinatur cognitio sui ipsius, cognitio et Gloria Dei”. Cf. também LUTHER, M. *De servo arbitrio* / Vom unfreien Willensvermögen, p. 246, 248: “Altera pars summae Christianae est, Nosse, an Deus contingenter aliquid praesciat, et an Omnia faciamus necessitate”. A segunda parte do que constitui a suma do cristianismo Lutero afirma muito mais diretamente, na asserção de que Deus não pré-conhece nada contingentemente, mas ele pré-conhece, decide e efetiva tudo por sua vontade imutável, eterna e infalível. Cf. LUTHER, M. *De servo arbitrio* / Vom unfreien Willensvermögen, p. 250: “Et itaque et hoc imprimis necessarium et salutarium Christiano, nosse, quod Deus nihil praescit contingenter, sed quod Omnia incommutabili et aeterna, infallibilique voluntate et praevidet et proponit et facit”.

²⁷LUTHER, M. *Disputatio contra scholasticam theologiam*, p. 22: “xvii Non potest homo naturaliter velle deum esse deum. xviii Immo velle se esse deum, et deum non esse deum”.

para o nosso querer e agir se Deus, pelo seu Espírito, concede certeza com respeito ao Evangelho de Cristo e, assim, desvela os seus propósitos para nós. Sempre que isso acontece, somos capacitados a cooperar com a vontade de Deus em concordância com o destino das criaturas de Deus, a saber, encontrar a sua realização na comunhão do Deus triuno com a sua criação reconciliada. Alegar, como Erasmo o faz, que por nosso próprio livre arbítrio podemos encontrar orientação na direção do bem – e seja isso pelos melhores motivos morais – é, na acepção de Lutero, simplesmente outra forma de idolatria.

É essa conexão entre a perda da liberdade e a idolatria que provê o elemento da teologia da Reforma que pode reivindicar a relevância mais elevada em nossa situação contemporânea. Podemos facilmente apontar para os ídolos amplamente adorados em nosso mundo, que restringem a nossa liberdade porque proliferam a ilusão de que a nossa liberdade é, em última instância, autoconstituída e que a nossa salvação consiste em estar do lado dos vencedores, na competição da vida: o poder político, a riqueza, o mercado, o reconhecimento e a admiração pelos outros tal como esses parecem ser criados pelas mídias sociais, a beleza, a aptidão do corpo, a autoperfeição espiritual, etc. A lista de ídolos ali onde algo finito é investido com valor infinito é, potencialmente, sem fim. Não é difícil mostrar de que modo esses ídolos restringem e, em última análise, destroem a nossa liberdade de agir e a nossa liberdade de querer, uma vez que eles falsamente oferecem orientação última. A mensagem de Lutero é que, onde estamos libertados pelo Evangelho de Cristo e onde, pelo viver em comunhão com Cristo, temos parte em todos os seus bens, os ídolos que se alimentam de nossas deficiências percebidas desaparecem, porque nós tomamos parte na abundância de Cristo. Ali onde o nosso mundo está despovoado de ídolos *quasi* religiosos, ele se torna mundano novamente, uma questão de *práxis* responsável pelo bem comum da sociedade, mas não um caminho para a salvação. Segue-se, para Lutero, que servir a Deus não requer atos religiosos específicos, mas consiste em testemunhar a justiça e a liberdade de Deus e em comunicar o amor de Deus em nossa vida diária comum.

Seria demasiadamente fácil ver “o mundo” como o lugar onde os ídolos ainda governam até que sejam feitos desaparecer pelo Deus verdadeiro. A Reforma não foi uma tentativa de reformar o mundo de maneira que ele possa livrar-se da idolatria. Ela foi disparada pela presença dos ídolos exatamente no meio da Igreja, distorcendo a mensagem verdadeira do Evangelho e o chamado verdadeiro da Igreja. Podemos nós também encontrar evidência para isso em nossas igrejas? Poderia ser o caso que, sob o guarda-chuva da confissão do Deus verdadeiro único, os ídolos reinassem supremos: o anseio por poder, a ganância por mais e mais riqueza, o desejo de achar reconhecimento aos olhos dos outros, o empenho por autoperfeição? Se esse fosse o caso, então as nossas igrejas necessitariam, com efeito, ser lembradas dos insights teológicos da Reforma, então elas, de fato, estariam em necessidade de – Reforma.

3 UMA PROMESSA INCORPORADA: A IGREJA COMO CRIATURA, TESTEMUNHA E INSTRUMENTO DA PRESENÇA DE CRISTO

Seria tentador seguir essas reflexões teológicas sobre justiça e liberdade na teologia da Reforma com um programa de reforma eclesial, delineando regras e recomendações para novas estruturas da igreja e sugerindo novas políticas para a igreja. Isso, contudo, ofuscaria inteiramente o impulso da Reforma, e isso aconteceu com demasiada frequência na história das nossas igrejas. Equivale a nada menos do que transformar o Evangelho em lei. Há muitos anos, Robert Jenson apontou para a

diferente lógica de lei e Evangelho²⁸. A lei segue o padrão: “se – então”. “Se preenches esses requerimentos – então serás”. Notamos, de imediato, que é esse entendimento de justiça que é rejeitado na teologia da Reforma, porque ele torna a justiça dependente de ações humanas e a liberdade dependente de capacidades humanas. A lógica do Evangelho é inteiramente diferente. Ela tem o seguinte padrão: porque – portanto. Esse é o Evangelho: porque eu sou – tu és. Porque eu sou justo – tu és justificado à medida que confias na minha promessa de justiça. Porque eu sou o doador de todos os bens – tu és a minha criatura dotada. Para afirmá-lo de forma audaciosa: se é correto afirmar que a Igreja é a criatura do Evangelho, ela é uma promessa incorporada e a resposta humana incorporada de fé. Ambas não são nada menos do que a presença de Cristo na Igreja.

É um lembrete salutar que a Reforma não é a instauração²⁹ da comunidade cristã em um ambiente não cristão. É literalmente a re-forma, o redirecionamento da igreja cristã àquilo que lhe dá a sua forma, a sua vida social particular como a incorporação do testemunho da sua fundação. A Reforma foi um chamado à Igreja para descobrir, de novo, o que ela verdadeiramente é, a criatura do Evangelho ou “o Reino de Cristo já presente no mistério”, como está posto em *Lumen Gentium* 3, e assim ela é chamada para dar forma à sua vida de acordo com o que ela já é e de acordo com o que ela é chamada a tornar-se. Pode bem ser que as nossas igrejas tenham de experienciar, antes de mais nada, a obra da lei e sofrer o que lei inflige, o insight doloroso de que, por seus próprios meios, as nossas igrejas jamais serão o que elas são chamadas a ser. Pode bem ser que as nossas igrejas no Ocidente e no Oriente terão de experienciar os efeitos de fracassar diante da exigência da lei, a saber, a morte e o desespero, antes que elas descubram, de novo, que a Igreja vive por aquilo que ela é por causa de Cristo: a promessa incorporada da justiça de Deus e a liberdade para toda a humanidade.

Enquanto a lei pode ser ensinada por instrução, o Evangelho pode apenas ser proclamado em palavra e sacramentos. Essa proclamação, contudo, deve ser localizada no contexto de viver a vida de uma promessa incorporada. O que a Igreja é como o corpo de Cristo, a promessa incorporada do Evangelho, isso pode ser apreendido apenas por iniciação e exemplo. A vida em uma comunidade cuja vida não é determinada pelo passado, mas ganha forma por um futuro aberto na promessa do Evangelho, só pode ser entendida em se participando nela. Somente iniciação e exemplo podem deixar claro o que a igreja já é: a testemunha e o instrumento da presença de Cristo no mundo.

REFERÊNCIAS

BECK, Ulrich. *World Risk Society*. Cambridge: Polity, 1999.

BOBBITT, Philip. *The Shield of Achilles: War, Peace and the Course of History*. New York: Anchor, 2002.

DANZ, Christian; TÜCK, Jan-Heiner (Hrsg.). *Martin Luther im Widerstreit der Konfessionen: Historische und theologische Perspektiven*. Freiburg: Herder, 2017.

DINGEL, Irene. *Reformation: Zentren – Akteure – Ereignisse*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016. <https://doi.org/10.13109/9783788731854>

EIRE, Carlos N. *Reformations: The Early Modern World, 1450-1650*. New Haven: Yale University Press, 2016.

²⁸Cf. JENSON, R. W. *Story and Promise. A Brief Theology of the Gospel of Jesus*, p. 6-9.

²⁹N. de T.: no original, “establishment”.

GREGORY, Brad S. *The Unintended Reformation: How a Religious Revolution Secularized Society*. Boston: Harvard University Press, 2012. <https://doi.org/10.4159/harvard.9780674062580>

HECKEL, Martin. *Martin Luthers Reformation und das Recht: die Entwicklung der Theologie Luthers und ihre Auswirkungen auf das Recht unter den Rahmenbedingungen der Reichsreform und der Territorialstaatsbildung im Kampf mit Rom und den "Schwärmern"*. Tübingen: Mohr, 2016. <https://doi.org/10.7767/zrgka-2017-0110>

HONNETH, Axel. *The I in We: Studies in the Theory of Recognition*. Malden: Polity, 2012.

JENSON, Robert W. *Story and Promise: A Brief Theology of the Gospel of Jesus*. Philadelphia: Fortress, 1973.

KASPER, Walter Kardinal. *Martin Luther: Eine ökumenische Perspektive*. Ostfildern: Patmos, 2016.

KAUFMANN, Thomas. *Erlöste und Verdammte: Eine Geschichte der Reformation*. München: Verlag C. H. Beck, 2016. <https://doi.org/10.17104/9783406696084>

KNAPE, Joachim. *1521: Martin Luthers rhetorischer Moment oder die Einführung des Protestes*. Berlin: Walter de Gruyter, 2017. <https://doi.org/10.1515/9783110546927>

KOLB, Robert; WENGERT, Timothy J. (ed.). *The Book of Concord: The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*. Minneapolis: Fortress, 2000.

LEPPIN, Volker. *Die fremde Reformation: Luthers mystische Wurzeln*. München: Verlag C. H. Beck, 2016. <https://doi.org/10.17104/9783406690822>

LUTHER, Martin. *De servo arbitrio / Vom unfreien Willensvermögen*. In: LUTHER, Martin. *Lateinisch-deutsche Studienausgabe: Der Mensch vor Gott*. Hrsg. von Wilfried Härle, unter Mitarbeit von Michael Beyer. Leipzig: EVA, 2006. Band I, p. 219-662.

LUTHER, Martin. *Disputatio contra scholasticam theologiam*. In: LUTHER, Martin. *Lateinisch-deutsche Studienausgabe: Der Mensch vor Gott*. Hrsg. von Wilfried Härle, unter Mitarbeit von Michael Beyer. Leipzig: EVA, 2006. Band I, p. 19-34.

LUTHER, Martin. *Disputatio Heidelbergae habita / Heidelberger Disputation (1518)*. In: LUTHER, Martin. *Lateinisch-deutsche Studienausgabe: Der Mensch vor Gott*. Hrsg. von Wilfried Härle, unter Mitarbeit von Michael Beyer. Leipzig: EVA, 2006. Band I, p. 35-69.

LUTHER, Martin. Prooemium. In: LUTHER, Martin. *Latin Writings* accessible in: <http://www.projectwittenberg.org/pub/resources/text/wittenberg/luther/preflateng.txt>.

LUTHER, Martin. *Tractatus de libertate christiana / Abhandlung über die christliche Freiheit*. In: LUTHER, Martin. *Lateinisch-deutsche Studienausgabe: Christusglaube und Rechtfertigung*. Hrsg. von Johannes Schilling. Leipzig: EVA, 2006. Band II, p. 101-187.

MACCULLOCH, Diarmid. *The Reformation: Europe's House Divided 1490-1700*. London: Penguin, 2004.

MARQUARD, Odo. Der angeklagte und der entlastete Mensch in der Philosophie des 18. Jahrhunderts. In: MARQUARD, Odo. *Abschied vom Prinzipiellen*. Stuttgart: Reclam, 1981. p. 39-66.

MARQUARD, Odo. Rechtfertigung: Bemerkungen zum Interesse der Philosophie an der Theologie. *Giessener Universitätsblätter*, Giessen, v. 1, p. 78-87, 1980.

NEUNER, Peter. *Martin Luthers Reformation: Eine katholische Würdigung*. Freiburg: Herder, 2017.

POLANYI, Karl. *The Great Transformation*. Boston: Beacon, 1971.

SCHWÖBEL, Christoph. Imago Libertatis: Human and Divine Freedom. In: GUNTON, Colin E. (ed.). *God and Freedom: Essays in Historical and Systematic Theology*. Edinburgh: T&T Clark, 1995. p. 57-81.

SCHWÖBEL, Christoph. Promise and Trust. Lutheran Identity in a Multicultural Society. In: GRENHOLM, C. H.; GUNNER, G. (ed.). *Justification in a Post-Christian Society*. Eugene: Pickwick, 2014. p. 15-35.

SCHWÖBEL, Christoph. Recovering Human Dignity. In: KENDALL SOULEN, R.; WOODHEAD, Linda (ed.). *God and Human Dignity*. Grand Rapids: Eerdmans, 2006. p. 44-58.

SCHWÖBEL, Christoph. The justice of God and Justice in the World. In: BOER, Theo; MAAT, Heleen; MEESTERS, Alco (Hrsg.). *Van God Gesproken: Over Religieuze Taal en Relationele Theologie*. Zoetermeer: Boekencentrum, 2011. p. 217-232.

(Traduzido do inglês por Roberto Hofmeister Pich)

Recebido: 25/07/2019
Aceito: 07/08/2019
Publicado em: 31/10/2019

Autor:

CHRISTOPH SCHWÖBEL
University of Saint Andrews, School of Divinity, Scotland. Reino Unido. Emérito da Universidade de Tübingen, Evangelische-Theologische Fakultät, Institut für Hermeneutik und Dialog der Kulturen, Tübingen, Alemanha.
E-mail: cs323@st-andrews.ac.uk
Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-1111-253X>

✉ Endereço:
St Mary's College, South Street,
St Andrews, Fife, KY 16 9JU
Scotland, Reino Unido