

Multilingual
issue

ECUMENICAL ASSOCIATION OF THIRD WORLD THEOLOGIANS
ASOCIACIÓN ECUMÉNICA DE TEÓLOGOS/AS DEL TERCER MUNDO

VOICES

THE REFORM, 500 YEARS OLD 500 AÑOS DE LA REFORMA

BY: MARCELO BARROS (COORD.), ZWETSCH, ROMI, SEBASTIÃO,
FERRARO, CUNHA, PEREIRA, MARRERO, OLIVEIRA, ARREGI & VIGIL

VOLUME XL N° 2017/1

NEW SERIES

JANUARY-OCTOBER 2017

**THE REFORM
500 YEARS OLD**

500 AÑOS DE LA REFORMA

VOICES

RELEASE 1.02

<http://eatwot.net/VOICES>

THE REFORM 500 YEARS OLD

500 AÑOS DE LA REFORMA

VOICES

<http://eatwot.net/VOICES>

<https://eatwot.academia.edu/EATWOT>

**ECUMENICAL ASSOCIATION OF THIRD WORLD THEOLOGIANS
ASOCIACION ECUMÉNICA DE TEÓLOGOS/AS DEL TERCER MUNDO
ASSOCIATION OECUMENIQUE DES THEOLOGIENS DU TIERS MONDE**

VOICES, Theological Journal of EATWOT,
the Ecumenical Association of Third World Theologians

New Series, Volume XL
Number 2017/1, January-October 2017

Free Digital Printable Multilingual Edition
Release 1.0 of October 15, 2017, ISSN: 2222-0763

- Dossier's Editor for this VOICES issue: Marcelo Barros
- Cover and lay out of this issue: Lorenzo Barría and Jose M. Vigil

EATWOT's Editorial Team: Gerald Boodoo (USA), Ezequiel Silva (Argentina),
Arche Ligo (Philippines), Adam K. arap Checkwony (Kenya), Kemdirim
Protus (Nigeria), Intan Darmawati (Indonesia) and Michel Andraos (USA).
VOICES' General Editor: José María Vigil

If you want to print this whole Journal on paper for a local edition,
please, contact the EATWOT asking for full resolution printable originals.

All the articles of this issue can be reproduced freely,
since given the credit to the source.

You can download VOICES freely, at: <http://eatwot.net/VOICES>
or at EATWOT's publications' site: <https://eatwot.academia.edu/EATWOT>



EATWOT's web addresses:

- All EATWOT's addresses..... eatwot.net
- Institutional:..... <https://eatwot.academia.edu/EATWOT>
- Journal:..... eatwot.net/VOICES
- Commissions:..... www.Comision.Teologica.Latinoamericana.org
www.Comissao.Teologica.Latinoamericana.org
- Other:..... www.tiempoaxial.org/AlongTheManyPaths
www.tiempoaxial.org/PorLosMuchosCaminos
www.tiempoaxial.org/PelosMuitosCaminhos
www.tiempoaxial.org/PerIMultiCammini

CONTENTS - CONTENIDO

Presentation / Apresentação / Presentación.....9
Marcelo BARROS y José María VIGIL

Is Luther's theology relevant to Latin America?.....28
Teria a teologia de Lutero relevância para América Latina?.....46
Roberto E. ZWETSCH, São Leopoldo, Brazil

A Herança da Reforma 500 anos depois.....67
Romi Márcia BENCKE, General Secretary of CONIC

Lutero, Reforma Protestante, Igreja da Inglaterra e Anglicanismo 81
Dom Sebastião Gameleira SOARES, Recife Brazil.

The Reception of the Reformation in the Catholic Church.....123
La recepción de la Reforma en la Iglesia Católica.....143
Benedito FERRARO, Campinas, Brazil

Uma inspiração, uma esperança.....163
Os sentidos da Reforma protestante frente às crises e aos limites do protestantismo na América Latina
Magali do Nascimento CUNHA, São Paulo, Brazil



500 Years of a Liberating Reformation.....	175
500 Años de una Reforma liberadora	189
<i>Diego PEREIRA, Montevideo, Uruguay</i>	
Reformed Church... Still Under Refom?.....	203
Iglesia Reformada... ¿siempre reformándose?.....	213
<i>Luis Carlos MARRERO, La Habana, Cuba</i>	
Para onde sopram os ventos da Reforma?.....	223
<i>Claudio de Oliveira RIVEIRO, São Paulo, Brazil</i>	
<i>Papacy for another century.....</i>	<i>239</i>
<i>Otro papado para el siglo XXI.....</i>	<i>255</i>
<i>José ARREGI, San Sebastián, Basque Country, Spain</i>	
Wee need a tremendous break-throug – not Reforms.....	271
No es tiempo de reformas, sino de una gran ruptura radical.....	281
<i>José María VIGIL, Panamá, Panamá.</i>	
Por que as igrejas cristãs coninúam ainda divididas.....	293
<i>Students of the ecumenism course of CESEP 2016, São Paulo, Brazil</i>	
If a conclusion were Possible 301, Se fosse possível uma conclus- são 305, Si fuese posible una conclusión 309	
<i>Marcelo Barros and José María VIGIL</i>	



The background is a vibrant green with a complex, marbled pattern that resembles liquid being poured or water droplets on a surface. The pattern consists of various shades of green, from light to dark, creating a sense of movement and depth. The word "DOSSIER" is printed in a bold, white, serif font in the bottom right corner.

DOSSIER



Presentation

500 years from the Reform. Memory and update

Marcelo BARROS
and **José Maria VIGIL**

In the year 2017, Christian churches and even the lay world celebrate the 500th anniversary of “The Reformation”. Western society recalls the influence of Luther for disseminating the German language and culture. Churches today will marvel at the fulfillment of Luther’s prophecy made at the birth of his reform process. In this issue of Latin American theological journals, offered as a *Minga / Mutirão* by EATWOT to Latin American publications, we find obvious themes running through all articles: “Could it be that the figure of Luther and his theological and spiritual proposal still maintain a prophetic relevance today?” “Does that sap flowing from the root of Western Christianity remain alive or has it been made barren by so many problems that challenge us daily?” It is not only whether the DNA of Martin Luther can still be recognized in the body of Lutheran communities today. Anything that simple would only reveal a little historical or nostalgic relationship.

Something much more fundamental is involved. To be taken into account is whether the spirit that animated Luther and the radicality of his prophecy still support today an on-going reform in the Church and in the hearts of those who believe in the Gospel. During this year of commemoration of the fifth anniversary of the Reformation, certainly many worldwide publications will address these same issues, with similar or different conclusions, depending on the vision maintained by these women and/or men authors.

Overall in Latin America we have fewer publications specialized on this subject.

In Brazil, in the past decade, there was a popular translation of the Book of Marlon Ronald Fluck: *História e Teologia da Reforma*, as also *O tempo das Reformas*. From 1250 to 1550, we have Pierre Chaunu¹.

In general, there is much consensus among Catholic and evangelical authors, that Martin Luther did not intend to divide the Church. But rather he proposed to turn it back to the original spirit of the Gospel, based on a conversion of its pastors and their faithful. Certainly, in today's world which has lost its direction through our market society based on competition and profit, Luther's theology of the cross and grace contains an eminently actualized message².

Since the Second Vatican Council, the Catholic Church itself has incorporated as elements of the common faith, several concepts insisted upon by Martin Luther. On October 30 1999, the anniversary of the Reformation, representatives of the Pontifical Council for Promoting Christian Unity (at the Vatican) and authorities of the Lutheran World Federation signed a "Joint Declaration on Faith and Justification"³.

Unfortunately, this continual on-going dialogue, which became possible at the end of the twentieth century, was impossible so early as in the XVI century. Some of those taking part on one or the other side desired it. Luther himself did not intend to break off from the hierarchy of the Church. And as for Rome, in 1523, Pope Adrian VI sent his delegates to the Diet of Nuremburg, and through them wrote to Martin Luther: "When our Lord Jesus Christ wanted to purify the city of Jerusalem, he began with the temple. Likewise we also recognize that the greatest sins of our Church begin with the Roman Curia, and it is here where we must initiate reform." The message never arrived because while the delegation was on its way, the pope died in Rome and the mission was "scrubbed"⁴.

¹ Cf. FLUCK, MARLON RONALD, *História e Teologia da Reforma*, São Paulo, Ed. Companhia dos Editores, 2003. O livro propõe uma interpretação teológico-social de Lutero e de sua obra e se conclui com uma análise da contribuição permanente da Reforma. Ver também CHAUNU, PIERRE, *O Tempo das Reformas, de 1250 a 1550*. São Paulo, Ed Setenta, 2002. O próprio fato de situar a ação reformadora de Lutero no conjunto de um movimento de renovação que vem de séculos anteriores e remonta a pessoas como Pedro Valdez e Francisco de Assis nos permite olhar a Reforma com outros olhos.

² Sobre isso ver: HELMER, CHRISTINE, *Lutero, um teólogo para tempos modernos*, São Leopoldo, Editora Sinodal, 2009. Esse livro é resultado de uma conferência internacional, ocorrida sobre esse tema em Chicago (2008).

³ Ver: BINKMAN, MARTIEN, o termo Justificação in OIKOUMENE, organizado por LOSSKY, NICHOLAS e outros, *DICIONÁRIO DO MOVIMENTO ECUMÊNICO*, Petrópolis, Vozes, 2005, pp. 684-685.

⁴ Ver SCHUTZ, ROGER, *Dinâmica do Provisório*, São Paulo, Ed. Paulinas, 1969, pp. 45-46.

In his current work on Luther, Cardinal Kasper refers to this episode in the life of Pope Adrian ⁵.

On the part of the reformers, Melanchthon tried to resume dialogue. But it seems that the then mature Luther maintained substantially his same position, and was even more nuanced in his explanations.

Here we leave in the hands of specialists the historical study of the causes of the Reformation. Also we will avoid analysing theologically what Luther considered as something new for Christianity. If we should deem it necessary to put Luther into a context, would we see him more as a son and successor of medieval culture, or would we instead put more accent on his figure as one of the initiators of modern times?⁶

Do we recognize in Martin Luther a "common doctor of the Christian faith", as proposed by Cardinal Roger Etchegaray in 1983 at the commemoration of the fifth centenary of his birth, or rather as underlined by the Lutheran Wolhart Pannenberg, see him as the man who inadvertently caused the fragmentation of Christianity?

The Lutheran Pannenberg argues that, in a certain way, the rise of denominational churches and even the Lutheran Church have meant inevitably a greater failure in the reform project ⁷. Nobody today would hope to find a respectful dialogue with other branches of the Abrahamic faith by the sixteenth century Luther in a Europe that was on the rise against Jews and Muslims.

The challenge of this our magazine and its writers is to propose its own reflection on the 500th anniversary of the Reformation but from a more challenging point of view.

We would like to know more about how the project of a permanent reform in line with the medieval principle of "*Ecclesia semper reformanda*" has come to be several times currently referred to by Pope Francis. We would like to remember the 500th anniversary of Luther in the light of a "lay and pluralistic ecumenism" that is more frequently and increasingly "pos-religional".

⁵ KASPER, W., Martin Lutero, una prospettiva ecumenica, Brescia, Queriniana, pp. 32.

⁶ Sobre isso, o cardeal Walter Kasper discute no livro: KASPER, W., Martin Lutero, uma perspectiva ecumenica, Brescia, Queriniana, pp. 16-18.

⁷ Ver: PANNENBERG, WOLPHART, Reformation und Einheit der Kirche, citado por Kasper -idem, p. 31.

Could it be that today in a pluralistic no longer Christian world, the view held by Martin Luther of an "invisible Church", and the radical "sola gratia" ("grace alone) in some way could be expressed today.

Could it be that, when the Episcopalian Bishop John Shelby Spong speaks about "the reform" being proposed by the post-theism-death and the "death of an old theism", he is presuming as obvious the gradual production of a new reform (*post-religion theology and spirituality*) that would even dwarf the Reformation of the 16th century?

Could it be that a society increasingly imbued with culture and science, is producing imperceptibly, a new "axial time" to reform not one or the other religions, but transform the very meaning of religiosity, so that the new spirituality would hardly come to be recognizable within the old "religional" parameters?

Perhaps without realizing it, we are in the course of the most profound religious/spiritual reform of the various millennia after the so-called "axial time".

On the other hand, here we intend to address "the fifth anniversary of the Reformation" from the Latin American/Caribbean reality and more specifically, from a fundamental affective and effective priority for commitment to the world with its impoverished people. Even authors living outside Latin America demonstrate this methodological interest in their way of doing theology.

So as not to lose the taste of every contribution and maintain respect for the uniqueness of each man or woman author we won't presume to make a summary here that might seem like offering a forced continuity. It 's more in the character of our magazine to emphasize that here we are walking in the line of a "reconciled diversity", -- the goal that Oscar Cullmann had proposed as the model of unity for the churches. Since the 1980's, the World Council of Churches has adopted this as a basic ecclesiological principle, and Pope Francis concurs with it in some of his allocutions and recognizes the requirement of Martin Luther on the radical character of the Gospel as the supreme norm of our life ⁸.

Undoubtedly, the excellent and profound reflection of Jose Arregui on the need to reform the papacy recovers one of the main theses of Martin Luther. Arregui does not quote Luther.

Part of the proposal of Pope John Paul II in 1995 in his encyclical

⁸ Ibid., p. 65-66.

to other churches "*Ut unum sint*" helps Arregui reform the expressions and forms of that service today, maintaining what he considers the "vocation of ministry" as the "*Petrine* (papal) essence".

Arregui shows the theological and practical limitations of such a project and although it has totally failed he still points out potential prospects.

The 500th anniversary of the Reformation invites us to reflect on a church-renewal movement that goes far beyond Luther. It would be very useful and appropriate to include in this reflection the figures and theological proposals of reformers such as Calvin, Zwingli, Melancthon and others. No doubt, for us Latin Americans, the reflection on Thomas Munzer, "The Farmers Theologian" is particularly important and we are grateful to Robert Zwetch for offering us his collaboration on this theme. These are matters not only for a single but for several numbers of our magazine. Therefore, we recognize the horizon of our limitations, but we are left with the figure of Martin Luther, which we leave to our reflection on today's Church and the world.

Good reading. We hope that these reflections will give rise to others, and that this *Minga / Mutirão* will cause more dialogues on different aspects of this material.

In the Lutheran Reformation of the sixteenth century and in the on-going reform of the Church in which we are called to be active today and everyday, we can discover the action of God's maternal love.

Even today, His *Spirit*, "ruah (breath)" of life and tenderness, "*Axé* (thinking process)" of celebration and joy, "*Pachamama* (Our Mother Earth)" who feeds us and revitalizes us, continue the updating of the slogan that the World Council of Churches used as its theme of its 4th World Assembly at Upsala (1968).

For many churches, that assembly meant the beginning of a new course of ecclesial renewal and mission of dialogue with humanity in the service of the world. Just as happened 50 years, through the Second Vatican Council, and then through the World Council of Churches' General Assembly at Upsala, the same way today we are called to prolong the loving dialogue with humanity, essential for a profound reform of the evangelical spirit.

Only when we live this, can we rightfully listen to God whispering to us: "And now I make all things new" (Rev. 21:5).



Apresentação

500 anos da Reforma, memória e atualização

**Marcelo BARROS
e José Maria VIGIL**

Em 2017, as Igrejas cristãs e mesmo o mundo laical celebram os 500 anos da Reforma. A sociedade recordará a influência de Lutero para a difusão da língua e da cultura alemã. As Igrejas se perguntarão sobre a atualidade da profecia de Lutero e da reforma nascida do movimento que ele iniciou. Nesse número do mutirão de revistas teológicas oferecido gratuitamente pela ASETT a diversas publicações latino-americanas, não se pode escapar da pergunta que percorre todos os artigos:

Será que a figura de Lutero e a sua proposta teológica e espiritual mantêm ainda hoje uma atualidade profética e relevante? Será que a seiva que vem dessa raiz do Cristianismo ocidental permanece viva ou, diante dos tantos problemas que, a cada dia, nos desafiam, tornou-se estéril?

Não se trata apenas de saber se ainda se pode reconhecer o DNA de Lutero no corpo das comunidades luteranas de hoje. Algo assim poderia revelar tão somente uma relação apenas histórica ou nostálgica. Trata-se de algo mais fundamental. É preciso refletir se o espírito que animou Lutero e a radicalidade de sua profecia ainda suscitam, hoje, uma reforma permanente nas Igrejas e no coração das pessoas que creem no Evangelho.

Durante o ano de comemoração do quinto centenário da Reforma, certamente, no mundo inteiro, muitas publicações abordarão essas mesmas questões, com conclusões semelhantes ou diferentes, de acordo com o ângulo a partir do qual partem os autores e autoras desses estudos. Em geral, na América Latina, temos menos publicações especializadas sobre isso. No Brasil, na década passada, fez certo sucesso a tradução do

livro de Marlon Ronald Fluck: *História e Teologia da Reforma*, assim como "O tempo das Reformas - de 1250 a 1550" de Pierre Chaunu¹.

Atualmente, há certo consenso entre autores, católicos e evangélicos que Lutero não tinha em mente dividir a Igreja. Propunha uma reforma baseada na conversão dos seus pastores e fiéis ao espírito original do Evangelho. Sem dúvida, em um mundo que perdeu o rumo e uma sociedade baseada na competição e no lucro, a teologia de Lutero sobre a Cruz e a graça contém uma mensagem atual².

A partir do Concílio Vaticano II, a própria Igreja Católica incorporou vários dos conceitos sobre os quais Lutero insistia como elementos da fé comum. Em 1999, representantes do Conselho Pontifício para a Unidade dos Cristãos (do Vaticano) e autoridades da Federação Luterana Mundial assinaram uma Declaração comum sobre a Fé e a Justificação, divulgada no 30 de outubro de 1999, aniversário da Reforma³.

Infelizmente, esse diálogo ainda vigente e que se tornou possível no final do século XX ainda não era possível no século XVI. Alguns protagonistas de um lado e do outro o quiseram. Lutero não tinha a intenção de romper com a hierarquia da Igreja. E do lado de Roma, em 1523, o papa Adriano VI enviou delegados seus a Dieta de Nuremberg. E através deles escreveu a Lutero: "Quando nosso Senhor Jesus Cristo quis purificar a cidade de Jerusalém, começou pelo templo. Assim também nós sabemos que os maiores pecados da nossa Igreja começam por essa Cúria romana e é por ela que devemos iniciar a reforma". A mensagem não chegou porque, enquanto os delegados estavam a caminho, o papa morreu em Roma e a missão foi encerrada⁴. No seu trabalho atual sobre Lutero, o cardeal Kasper alude a esse episódio do papa Adriano VI⁵.

¹ Cf. FLUCK, MARLON RONALD, *História e Teologia da Reforma*, São Paulo, Ed. Companhia dos Editores, 2003. O livro propõe uma interpretação teológico-social de Lutero e de sua obra e se conclui com uma análise da contribuição permanente da Reforma. Ver também CHAUNU, PIERRE, *O Tempo das Reformas, de 1250 a 1550*. São Paulo, Ed Setenta, 2002. O próprio fato de situar a ação reformadora de Lutero no conjunto de um movimento de renovação que vem de séculos anteriores e remonta a pessoas como Pedro Valdez e Francisco de Assis nos permite olhar a Reforma com outros olhos.

² Sobre isso ver: HELMER, CHRISTINE, *Lutero, um teólogo para tempos modernos*, São Leopoldo, Editora Sinodal, 2009. Esse livro é resultado de uma conferência internacional, ocorrida sobre esse tema em Chicago (2008).

³ Ver: BINKMAN, MARTIEN, o termo Justificação in OIKOUMENE, organizado por LOSSKY, NICHOLAS e outros, *DICIONÁRIO DO MOVIMENTO ECUMÊNICO*, Petrópolis, Vozes, 2005, pp. 684-685.

⁴ Ver SCHUTZ, ROGER, *Dinâmica do Provisório*, São Paulo, Ed. Paulinas, 1969, pp. 45-46.

⁵ KASPER, W., *Martin Lutero, una prospettiva ecumenica*, Brescia, Queriniana, pp. 32.

Da parte dos reformadores, Melanchton tentou retomar o diálogo. E parece que o Lutero já maduro mantinha substancialmente as mesmas posições, mas fazia mais nuances em suas afirmações.

Aqui, deixamos aos especialistas, o estudo histórico sobre as causas da Reforma. Também deixamos de lado uma análise teológica mais profunda sobre o que Lutero representou de novidade para o Cristianismo. Se precisássemos situar Lutero em seu contexto, o veríamos mais como filho e continuador da cultura medieval ou acentuaríamos mais em sua figura um dos iniciadores dos tempos modernos?⁶ Reconhecemos em Lutero mais um "doutor comum da fé cristã" como propunha o cardeal Roger Etchagaray em 1983, nas comemorações do quinto centenário do seu nascimento, ou, como o luterano Wolfhart Pannenberg sublinhou um homem que, involuntariamente, provocou a fragmentação do Cristianismo? O luterano Pannenberg sustenta que, de certa forma, o surgimento de Igrejas confessionais e mesmo da Igreja Luterana teriam significado certo fracasso do projeto mais profundo da Reforma⁷. Ninguém de nós exigiria que o Lutero do século XVI em uma Europa que se levantava contra judeus e muçulmanos, fosse respeitoso e dialogante com esses outros ramos da fé abraâmica.

O desafio próprio dessa revista e dos seus/ suas articulistas é propor a reflexão sobre os 500 anos da Reforma a partir de um enfoque próprio e mais desafiador. Interessa-nos mais saber a quantas anda o projeto de uma reforma permanente na linha do princípio medieval *Ecclesia reformata semper reformanda*, atualmente já várias vezes, citado pelo papa Francisco. Queremos sim, lembrar os 500 anos de Lutero à luz de uma ecumenicidade laical e pluralista e mesmo cada vez mais frequentemente pós-religional. Será que, hoje, em um mundo pluralista e não mais de Cristandade, a visão sustentada por Lutero de uma "Igreja invisível" e a radicalidade de se apoiar tão somente na graça divina, de certa forma, não se expressaria hoje em uma teologia e espiritualidade pós religiosa? Será que, como diz o bispo episcopaliano John Shelby Spong, a Reforma que propõe o pos-teísmo – a morte e superação do velho teísmo, que ele da por evidente – está produzindo aos poucos uma nova Reforma, que vai deixar pequenina a Reforma do século XVI? Será que numa sociedade cada vez mais penetrada de cultura e ciência, estará se produzindo, sem

⁶ Sobre isso, o cardeal Walter Kasper discute no livro: KASPER, W., Martin Lutero, una prospettiva ecumenica, Brescia, Queriniana, pp. 16-18.

⁷ Ver: PANNEBERG, WOLPHART, Reformation und Einheit der Kirche, citado por Kasper -idem, p. 31.

dar para perceber, um novo «tempo axial», que não vai reformar uma religião ou outra, mas vai transformar o sentido mesmo da religiosidade do ser humano, de jeito que a nova espiritualidade vai resultar dificilmente reconhecível para os velhos parâmetros religiosos? Talvez estamos, sem percebê-lo, no curso da reforma religiosa/espiritual mais profunda dos vários milênios depois do tempo axial.

Por outra parte, aqui, nos propomos a abordar o quinto centenário da Reforma a partir da realidade latino-americana e caribenha e, muito especificamente, a partir de um compromisso afetivo e efetivo, fundamental e prioritário, com os empobrecidos do mundo. Mesmo autores que vivem fora da América Latina manifestam esse cuidado metodológico em sua forma de fazer teologia.

Para não tirar o sabor de cada contribuição e manter o respeito à originalidade de cada autor/a, não os resumiremos aqui, e não procuraremos mostrar uma continuidade que poderia ser forçada. É mais do espírito dessa revista sublinhar que aqui caminhamos no sentido de uma "diversidade reconciliada", meta que Oscar Cullmann havia proposto como modelo de unidade para as Igrejas. Desde os anos 80, o Concílio Mundial de Igrejas o adotou como princípio eclesiológico básico e o papa Francisco tem aludido a isso em algumas de suas alocuções, assim como tem assumido a exigência de Lutero sobre a radicalidade do Evangelho como norma suprema de nossa vida⁸.

Nessa revista sobre os 500 anos da Reforma, sem dúvida, a excelente e profunda reflexão de José Arregui sobre a necessidade da reforma do papado retoma uma das teses principais de Lutero. Arregui não cita Lutero. Parte da proposta do papa João Paulo II em 1995 na encíclica *Ut unum sint* para que as outras Igrejas o ajudassem a, mantendo o essencial da vocação do ministério que ele considera *petrino* reformar as expressões e formas como esse serviço hoje está sendo realizado. Arregui mostra as limitações teológicas e práticas de tal projeto e como ele fracassou totalmente. E aponta perspectivas possíveis.

Os 500 anos da Reforma nos convidam a refletir sobre um movimento de renovação eclesial que vai muito além de Lutero. Seria muito útil e pertinente incluir nessa reflexão a figura e a proposta teológica de outros reformadores como Calvino, Zwinglio, Melancton e outros. Sem dúvida, para nós latino-americanos a reflexão sobre Thomas Munzer, teólogo dos camponeses, ganha uma importância especial e agradecemos a Roberto Zwetch de nos trazer essa colaboração. São assuntos que dariam

⁸ Ibid., p. 65-66.

não apenas uma revista, mas várias. Por isso, reconhecemos a limitação desse horizonte, mas ficamos mesmo com a figura de Lutero do qual partimos para nossa conversa sobre o hoje da Igreja e do mundo.

Boa leitura. E que essas reflexões suscitem outras e esse mutirão escrito provoque um mutirão de diálogos e aprofundamentos sobre os diversos aspectos desse assunto. Assim, na Reforma luterana do século XVI e na reforma permanente da Igreja a qual somos chamados, hoje e sempre, a colaborar, poderemos ver a ação do Deus de amor maternal. Hoje ainda, o seu Espírito, *ruah* de vida e ternura, *Axé* de festa e alegria, *Pachamama* que nos alimenta e nos revitaliza, continua a atualizar o lema que o Conselho Mundial de Igrejas tomou como tema da sua 4a Assembleia Mundial em Upsália (1968). Para muitas Igrejas, aquela assembleia significou o começo de um rumo novo de renovação eclesial e missão de diálogo com a humanidade a serviço do mundo. Como há 50 anos, quando através do Concílio Vaticano II e depois o Conselho Mundial de Igrejas na Assembleia Geral de Upsália, ainda hoje, somos chamados a prolongar o diálogo amoroso com a humanidade que é essencial a uma reforma profunda do espírito evangélico. É quando vivemos isso que podemos verdadeiramente escutar a Deus continuando a afirmar: "Faço novas todas as coisas" (Ap. 21, 5).



Presentación

500 años de la Reforma, memoria y actualización

**Marcelo BARROS
y José María VIGIL**

En 2017, las Iglesias cristianas e incluso el mundo laical celebra los 500 años de la Reforma. La sociedad recuerda la influencia de Lutero para la difusión de la lengua y de la cultura alemana. Las Iglesias se preguntarán sobre la actualidad de la profecía de Lutero y de la reforma nacida del movimiento que inició. En este número de revistas teológicas latinoamericanas, ofrecido como Minga/Mutirão por la ASETT a las publicaciones latinoamericanas, no se nos puede escapar de la pregunta que recorre todos los artículos:

¿Será que la figura de Lutero y su propuesta teológica y espiritual conserva todavía hoy una actualidad profética y relevante? ¿Será que la savia que viene de esa raíz del Cristianismo occidental permanece viva o, ante tantos problemas que cada día nos desafían, se volvió estéril?

No se trata sólo de saber si todavía se puede reconocer el ADN de Lutero en el cuerpo de las comunidades luteranas de hoy. Algo así podría revelar solamente una relación apenas histórica o nostálgica. Se trata de algo más fundamental. Es preciso reflexionar sobre si el espíritu que animó a Lutero y la radicalidad de su profecía todavía suscitan, hoy, una reforma permanente en las Iglesias y en el corazón de las personas que creen en el Evangelio.

Durante el año de conmemoración del quinto centenario de la Reforma, ciertamente, muchas publicaciones abordarán en el mundo entero estas mismas cuestiones, con conclusiones semejantes o diferentes, según el ángulo a partir del que partan los autores y autoras. En general, en América Latina tenemos menos publicaciones especializadas sobre el tema. En Brasil, en la década pasada, fue un éxito la traducción del libro

de Marlon Ronald Fluck: *História e Teologia da Reforma*, así como *O tempo das Reformas*. De 1250 a 1550, de Pierre Chaunu¹.

Actualmente, hay un cierto consenso entre autores, católicos y evangélicos, en que Lutero no tenía en mente dividir la Iglesia. Proponía una reforma basada en la conversión de sus pastores y fieles al espíritu original del Evangelio. Sin duda, en un mundo que ha perdido el rumbo y una sociedad basada en la competición y el lucro, la teología de Lutero sobre la Cruz y la gracia contiene un mensaje actual².

A partir del Concilio Vaticano II, la misma Iglesia Católica ha incorporado varios de los conceptos sobre los que Lutero insistía como elementos de la fe común. En 1999, representantes del Consejo Pontificio para la Unidad de los Cristianos (del Vaticano) y autoridades de la Federación Luterana Mundial firmaron una Declaración común sobre la Fe y la Justificación, el 30 de octubre de 1999, aniversario de la Reforma³.

Lamentablemente, ese diálogo todavía vigente, que se hizo posible al final del siglo XX, todavía no era posible en el siglo XVI. Algunos protagonistas de un lado y de otro lo quisieron. Lutero no tenía intención de romper con la jerarquía de la Iglesia. Y del lado de Roma, en 1523, el papa Adriano VI envió sus delegados a la Dieta de Nüremberg, y a través de ellos escribió a Lutero: "Cuando nuestro Señor Jesucristo quiso purificar la ciudad de Jerusalén, comenzó por el templo. Así también nosotros sabemos que los mayores pecados de nuestra Iglesia comienzan por esa Curia romana, y es por ella que debemos iniciar la reforma". El mensaje no llegó porque, mientras los delegados estaban en camino, el papa murió en Roma y la misión fue clausurada⁴. En su trabajo actual sobre Lutero, el cardenal Kasper alude a ese episodio del papa Adriano VI⁵.

¹ Cf. FLUCK, Marlon Ronald, *História e Teologia da Reforma*, São Paulo, Ed. Companhia dos Editores, 2003. El libro propone una interpretación teológico-social de Lutero y de su obra y concluye con un análisis de la aportación permanente de la Reforma. Ver también CHAUNU, Pierre, *O Tempo das Reformas, de 1250 a 1550*. São Paulo, Ed. Setenta, 2002. El hecho mismo de situar a acción reformadora de Lutero en el conjunto de un movimiento de renovación que viene de siglos anteriores y se remonta a personas como Pedro Valdez y Francisco de Assis nos permite mirar la Reforma con otros ojos.

² Sobre eso ver: HELMER, Christine, *Lutero, um teólogo para tempos modernos*, São Leopoldo, Editora Sinodal, 2009. Este libro es resultado de una conferencia internacional sobre ese tema celebrada en Chicago (2008).

³ Ver: BINKMAN, Martien, el término *Justificação*, en *OIKOUMENE*, organizado por LOSSKY, Nicholas y otros, *Dicionário do Movimento Ecumênico*, Petrópolis, Vozes, 2005, pp. 684-685.

⁴ Ver SCHUTZ, Roger, *Dinâmica do Provisório*, São Paulo, Ed. Paulinas, 1969, pp. 45-46.

⁵ KASPER, W., *Martin Lutero, una prospettiva ecumenica*, Brescia, Queriniana, pp. 32.

De parte de los reformadores, Melancton intentó retomar el diálogo. Y parece que Lutero, ya maduro, mantenía sustancialmente las mismas posiciones, pero hacía más matices en sus afirmaciones.

Aquí, dejamos a los especialistas el estudio histórico sobre las causas de la Reforma. También dejamos de lado un análisis teológico más profundo sobre lo que Lutero representó de novedad para el cristianismo. Si precisásemos situar a Lutero en su contexto, ¿lo veríamos más como hijo y continuador de la cultura medieval, o acentuaríamos más su figura como uno de los iniciadores de los tiempos modernos?⁶ ¿Reconocemos en Lutero más un "doctor común de la fe cristiana", como proponía el cardenal Roger Etchagaray en 1983, en las conmemoraciones del quinto centenario de su nacimiento, o, como subrayó el luterano Wolhart Pannenberg, un hombre que, involuntariamente, provocó la fragmentación del cristianismo? El luterano Pannenberg sostiene que, en cierta forma, el surgimiento de Iglesias confesionales e incluso de la Iglesia Luterana habrían significado cierto fracaso del proyecto más profundo de la Reforma⁷. Ninguno de nosotros exigiría que el Lutero del siglo XVI, en una Europa que se levantaba contra judíos y musulmanes, fuese respetuoso y dialogante con esas otras ramas de la fe abrahámica.

El desafío propio de esta revista y de sus articulistas es proponer la reflexión sobre los 500 años de la Reforma a partir de un enfoque propio y más desafiador. Nos interesa saber cómo anda el proyecto de una reforma permanente en la línea del principio medieval *Ecclesia reformata semper reformanda*, actualmente citado ya varias veces por el papa Francisco. Queremos recordar los 500 años de Lutero a la luz de una ecumenicidad laical y pluralista e incluso cada vez más frecuentemente pos-religional. ¿Será que, hoy, en un mundo pluralista y ya no de cristiandad, la visión sostenida por Lutero de una "Iglesia invisible" y la radicalidad de la "sola Gratia", en cierta manera, no se expresaría hoy en una teología y espiritualidad pos-religional? ¿Será que, como dice el obispo episcopaliano John Shelby Spong, la Reforma que propone el pos-teísmo –la muerte y la superación del viejo teísmo, muerte que él da por evidente– está produciendo poco a poco una nueva Reforma, que va dejar pequeña la Reforma del siglo XVI? ¿Será que en una sociedad cada vez más penetrada de cultura y ciencia, se estará produciendo, casi sin que pueda percibirse,

⁶ Sobre eso, el cardenal Walter Kasper reflexiona en su libro, *ib.*, pp. 16-18.

⁷ Ver: PANNENBERG, Wolhart, *Reformation und Einheit der Kirche*, citado por Kasper, *ib.*, p. 31.

un nuevo «tiempo axial», que no va a reformar una religión u otra, sino que va a transformar el sentido mismo de la religiosidad, de forma que la nueva espiritualidad va a resultar difícilmente reconocible para los viejos parámetros religiosos? Tal vez estamos, sin darnos cuenta, en el curso de la reforma religiosa/espiritual más profunda de los varios milenios después del llamado tiempo axial.

Por otra parte, aquí, nos proponemos abordar el quinto centenario de la Reforma a partir de la realidad latino-americana y caribeña y, muy específicamente, a partir de un compromiso afectivo y efectivo, fundamental y prioritario, con los empobrecidos del mundo. Incluso autores que viven fuera de América Latina manifiestan ese cuidado metodológico en su forma de hacer teología.

Para no quitar el sabor de cada contribución y mantener el respeto a la originalidad de cada autor/a, no los resumiremos aquí ni procuraremos mostrar una continuidad que pudiera parecer forzada. Es más del espíritu de esta revista subrayar que aquí caminamos en el sentido de una "diversidad reconciliada", meta que Oscar Cullmann había propuesto como modelo de unidad para las Iglesias. Desde los años 80, el Concilio Mundial de Iglesias lo adoptó como principio eclesiológico básico, y el papa Francisco ha aludido a ello en algunas de sus alocuciones, así como ha asumido la exigencia de Lutero sobre la radicalidad del Evangelio como norma suprema de nuestra vida⁸.

Sin duda, la excelente y profunda reflexión de José Arregui sobre la necesidad de la reforma del papado retoma una de las tesis principales de Lutero. Arregui no cita a Lutero. Parte de la propuesta del papa Juan Pablo II en 1995 en la encíclica *Ut unum sint* para que las otras Iglesias le ayudasen a reformar las expresiones y formas como ese servicio está siendo realizado hoy, manteniendo lo esencial de la vocación del ministerio que él considera *petrino*. Arregui muestra las limitaciones teológicas y prácticas de tal proyecto y cómo ha fracasado totalmente. Y apunta perspectivas posibles.

Los 500 años de la Reforma nos invitan a reflexionar sobre un movimiento de renovación eclesial que va mucho más allá de Lutero. Sería muy útil y pertinente incluir en esa reflexión la figura y la propuesta teológica de otros reformadores como Calvino, Zwinglio, Melancton y otros. Sin duda, para nosotros latino-americanos la reflexión sobre Thomas Münzer, teólogo de los campesinos adquiere una importancia especial y agradecemos a Roberto Zwetch el traernos esa colaboración.

⁸ Ibid, p. 65-66.

Son asuntos que darían no sólo para un número de revista, sino para varias. Por eso, reconocemos la limitación de ese horizonte, pero nos quedamos con la figura de Lutero, de la que partimos para nuestra reflexión sobre el hoy de la Iglesia y del mundo.

Buena lectura. Que estas reflexiones susciten otras, y que esta minga/mutirão provoque otros diálogos sobre los diversos aspectos de este asunto. Así, en la Reforma luterana del siglo XVI y en la reforma permanente de la Iglesia a la que somos llamados hoy y siempre a colaborar, podremos ver la acción del Dios de amor maternal. Todavía hoy, su Espíritu, *ruah* de vida y ternura, *Axé* de fiesta y alegría, *Pachamama* que nos alimenta e nos revitaliza, continúa actualizando el lema que el Consejo Mundial de Iglesias tomó como tema de su 4ª Asamblea Mundial en Upsala (1968). Para muchas Iglesias, aquella asamblea significó el comienzo de un rumbo nuevo de renovación eclesial y de misión de diálogo para con la humanidad al servicio del mundo. Como hace 50 años, entonces a través del Concilio Vaticano II, y luego por el Consejo Mundial de Iglesias en Asamblea General de Upsala, todavía hoy somos llamados a prolongar el diálogo amoroso con la humanidad, esencial para una reforma profunda del espíritu evangélico. Sólo cuando vivimos esto, podemos verdaderamente escuchar a Dios, que continúa diciendo: "Hago nuevas todas las cosas" (Ap 21,5).



Is Luther's theology relevant to Latin America?

Interested reflections on Luther's theology in the context of the 500 years of the Reformation (1517-2017)

Roberto E. ZWETSCH¹

Translation by Luís Marcos Sander

Abstract: The article discusses selected issues of Luther's theology from the perspective of Latin American theology. It seeks to answer the question regarding the current relevance of Martin Luther's theology and the Church Reformation movement in the 16th century. The author does an *interested* re-reading of Luther's theology, not as a specialist. Based on specialized studies, notably by Latin American Lutheran theologians, the author intends to underline—critically and constructively—potential contributions of Luther's theology that may provide an *inspiration* for contemporary theological reflection and dialogue.

Keywords: Luther's theology, Latin American theology, current issues of contemporary theology.

Introduction

“Crux sola est mostra theologia”

Martin Luther, WA 5, 176.

On the eve of the celebrations of the 500th Anniversary of the Church Reformation in the 16th century (1517-2017), the Lutheran

¹ Lutheran pastor and theologian, professor at Faculdades EST, São Leopoldo, RS, Brazil. Besides articles in journals, he is the author of *Missão como com-paixão. Por uma teologia da missão em perspectiva latino-americana*. 2nd revised ed. (São Leopoldo: Sinodal; Quito: CLAI, 2015), and the editor of *Cenários urbanos: realidade e esperança. Desafios às comunidades cristãs* (São Leopoldo: Sinodal, EST, 2014); *Conviver. Ensaio para uma teologia intercultural latino-americana* (São Leopoldo: Sinodal, EST, 2015).

Evangelical churches worldwide are preparing to celebrate the date with events that aim to show the importance of the rediscovery of the gospel of Jesus by the Augustinian monk, Martin Luther, which began with the dissemination of the *Ninety-five Theses or Disputation on the Power and Efficacy of Indulgences* nailed to the door of the Wittenberg Castle church on October 31, 1517.² Luther is a central figure of the changes that occurred in the beginning of the 16th century, but it should be recalled that he came from a marginal context in the Europe of those times. The occasion of this commemoration will allow taking a new look at texts by Luther and an innovative re-reading of his theology, without the use of empty mimicry or the “archive disease” of certain historicist studies.

In October 2015, at the Graduate Studies Program of Faculdades EST we held an International Seminar titled “*Fides et ratio*. Theological and Philosophical Motifs Elicited by Luther and the Reformation.”³ In the justification for the Seminar, Lutheran theologian Vítor Westhelle reminded us that, when faced with *mystery*, understood as “a disturbance that fascinates and shocks, frightens, moves and destabilizes (*tremendum*)”, we usually feel astonished and unable to present purely rational explanations. It is as though a power that is at the same time “untamed, obscure, fascinating and terrible” were to open cracks in our life and carefully preserved feelings of safety. The *mystery*—as was written four centuries later by Rudolf Otto in *The Holy* (1917)—cannot be classified in rational or theological schemes. It simply irrupts, causing fascination, adoration, but also anguish (*Angst*), fear, doubt, insecurity, chaos, abyss. This “untamable”, “unnamable”, “incommensurate” mystery, “without any exchange or use value in daily life”, as Westhelle wrote, can be considered an approach to what occurred with the eschatological, almost apocalyptic experience which took over the spirit and life of the monk Luther, who was then called Luder, the family name of Hans Luder, his father.

It is for this reason that a new look at the Reformation and Luther’s theology must be taken carefully in order not to fall into a facile, exaggerated, naïve or inept triumphalism. If we are coherent with the discovery by Luther and by other church reformers *before* him and *together* with him, we must agree that those events deserve a profound and attentive reflection, since they represented a change of directions and a new

² This event, repeated every October 31 in Lutheran circles, according to Martin N. Dreher has not been historically proved. On the other hand, the repercussion of the theses swept the German and European territory of the time and became the fuse that lit a movement that marked the history of the West. Martin Dreher, *De Luder a Lutero* (São Leopoldo: Sinodal, 2014), 85.

³ A book with the lectures given at the Seminar, organized by Vítor Westhelle, is under preparation to be launched in 2017.

period in the Christian church and in society. And this broader view is relevant, because the 16th century Reformation is not the result of the strength and extraordinary genius of a single charismatic individual, but the result of a *church reform movement* whose roots lie in the Middle Ages, going back to the movement of Jan Hus in Bohemia, John Wyclif in England (14th century) and others. One might even go further back to Saint Francis and the upheaval he caused when he tried to follow almost literally the gospel of Jesus (12th century), preceded, as it was, by the movements of the Cathars (= pure) and Valdensians, the followers of Peter Valdo.

The view of the 16th century Reformation usually suffers from our limitation in understanding the time in which it emerged. Even Luther, a talented young man who very early earned a Doctorate in Scripture and was a Professor in the Augustinian Order, sometimes felt perplexed at the events he was seeing. The Counter-Reformation, as the response of the Church of Rome to the Lutheran Reformation, also took on challenges heretofore unimagined by the church. Brilliant people in Christian life such as Theresa of Avila, Saint John of the Cross and Ignatius of Loyola are associated with this movement. Thus, when we take on the challenge to reflect on the Reformation, we must come to it with humility and a doubled capacity to hear its message with an attentive heart, intelligence and an open spirit.⁴

In this article I intend to take up again programmatic themes of Luther's theology from the Latin American perspective. In a programmatic text of the Luther Research Chair, instituted at the Graduate Studies Program of Faculdades EST in 2011, Vítor Westhelle wrote that in the last few decades research on Luther has gained new and instigating approaches, for example, from Finland (Tuomo Mannermann), from Sweden (Gustaf Wingren), from Denmark (Regin Prenter), from Switzerland (Gerhard Ebeling), from the USA (Gerhard Forde) and from Germany (Oswald Bayer). The Finnish and Swedish studies, especially, have led to disconcerting discoveries that Central European readings had not detected⁵. Here I add Latin American readings, such as that of Walter Altmann, *Luther and Liberation. A Latin American Perspective*.

⁴ In this sense, one has to recommend the study in local groups of the document *Do conflito à comunhão. Comemoração conjunta católico-luterana da Reforma em 2017* [the Portuguese version of *From Conflict to Communion. Lutheran-Catholic Common Commemoration of the Reformation in 2017*], which has just been published jointly by the two churches participating in the Brazilian National Council of Churches [CONIC – Conselho Nacional de Igrejas Cristãs], translated by Érico Hammes (Brasília: CNBB, São Leopoldo: Sinodal, 2015).

⁵ Vítor Westhelle, *Por que Lutero é importante para a América Latina*. Unpublished paper.

2nd revised and expanded ed. (Minneapolis: Fortress Press, 2016); the research by Guillermo Hansen, *En las fisuras. Esbozos luteranos para nuestro tiempo* (Buenos Aires: IELU, 2010); and also two books by Vitor Westhelle, *The Scandalous God. Use and Abuse of the Cross* (Minneapolis: Fortress Press, 2006) and *Transfiguring Luther* (Eugene: Cascade, 2016). These are examples of how in Luther's theology we can find unsuspected possibilities of a renewed encounter with that *mystery* that captures, saves, frees and sends us to the liberating and transforming service in the world in which we live.

Theology of the cross: The liberation of theology

The cross is at the heart of the Reformation's thinking and of Luther's theology. If Christ is the center of Christian theology, the latter is born at the cross and from it. For Luther, the cross is the distinctive mark of "true theology," as it appears in the theses of the *Heidelberg Disputation* (1518) or in the interpretation of the *Psalms* (1519-1521), in which one finds a theological innovation, as God, creation and human-kind are re-read "from the event of the cross,"⁶ contrasting it with the scholastic theology that he calls a "theology of glory". In the best known thesis (21), Luther claims that "A theology of glory calls evil good and good evil. A theology of the cross calls the thing as it actually is."

The novelty of this theology consists, first of all, in the inseparability between the cross and the justice of God. Westhelle asks why Luther sought a merciful God. Research revealed that Luther's concern was the search of a medieval monk overcharged with a feeling of guilt that the modern mind no longer manages to understand. This search led the troubled reformer to wonder what the justice of God means. Westhelle⁷ explains something important: Luther's question is not the traditional anthropocentric question about theodicy, that is, how to justify evil in the world created by God. Luther's question is *theocentric*, that is, he wants to understand what God considers justice. This question led him to bring together what, apparently, would be impossible: how can God be just and at the same time (simul) loving, gracious, redeeming?

The answers of medieval theology (Anselm, Abelard) did not satisfy Luther, because he continued to be tormented by the judging God who demanded justice, righteousness and love in God's law [and the law is good, as Luther always said]. When studying the Letter to the Romans,

⁶ Guillermo Hansen, *En las fisuras. Esbozos luteranos para nuestro tiempo* (Buenos Aires: IELU, 2010), 51.

⁷ Vitor Westhelle, *The Scandalous God. The Use and Abuse of the Cross* (Minneapolis: Fortress Press, 2006), 37ff, also for the following.

a light attracted him and set him free: "The righteousness of God is revealed through faith for faith; as it is written, "Those who through faith are righteous shall live" (1:17). This knowledge of God illuminated and freed him, because Paul completes his thought when he states that Christ is God's righteousness and that Christ is the "crucified one, a stumbling block to Jews and folly to Gentiles" (1 Corinthians 1:23). Christ is the revelation of the "wisdom of God," the reverse side of the wisdom of the world, which includes all of the philosophy and science known at that time.

This discovery was presented by Luther in the theses of the *Heidelberg Disputation* (1518), especially theses 19-22 ⁸. In theses 19 and 20, he writes: "That person does not deserve to be called a theologian who looks upon the invisible things of God as though they were clearly perceptible in those things which have actually happened He deserves to be called a theologian, however, who comprehends the visible and manifest things of God seen through suffering and the cross." On the cross, hidden in weakness, suffering and death, we find God. Not as we want God, but rather as God shows and gives Godself to us.

This perception of God was counter to scholastic theology. Luther was opposed to philosophy as propaedeutics to theology and especially attacked Aristotle. Philosophy has its place, for instance, as regards economics, politics, the human order of life. There its lessons are valid and necessary. But when one is dealing with theology and the word of God, one must begin not by human wisdom, but where God wished to show Godself. Luther understood this nonsense (folly) and began to advocate the idea that theology is a suffered and experienced reality, first by God Godself and, in God, by us, as Guillermo Hansen ⁹ wrote. Explaining thesis 20, he adds: "The manifest and visible things of God [here he refers to Moses' encounter with God in Exodus 33:17-21] are placed in opposition to the invisible, namely, his human nature, weakness, foolishness. The Apostle in I Cor 1[:25] calls them the weakness and folly of God." There Paul states that it pleased God to save the believers through the foolishness of preaching. "True theology and recognition of God are in the crucified Christ", in the cross.

Westhelle warns us of a danger: transforming this scandal into something tame and without consequences for Christian life. He reminds that in a sermon in 1525 Luther distinguished the "discourse *about pas-*

⁸ Martin Luther, *Heidelberg Disputation*. In: *Luther's Works* (Philadelphia: Muhlenberg Press, 1957), vol. 31, 39-70 (here 40-41).

⁹ Hansen, *En las fisuras*, 53.

sion” from “the practice of passion”, saying that the one who makes a great effort in the former is the devil. “His argument is almost like Job’s against his friends. If it comes to it, it is better to blame God, this hidden and ineffable God (*deus absconditus*), than try to account for God’s ways, to justify God.” ¹⁰

The absurdity of finding God where one could not—humanly—imagine or seek God needs to be reaffirmed in every time and place. In a way, liberation theology did this by situating the encounter with the crucified Christ today in *the poor*, in *the vulnerable people*, in *the people who are not famous*, in *the aboriginal peoples*, in *the women, children, persons with disabilities*. Westhelle adds that also in the narrative of Christmas we have the presence of this cross, since divinity reveals itself indirectly. God’s glory manifests itself “in a manger, power in fragility, wisdom in foolishness.” ¹¹

This hiddenness of God questions all human attempts at encapsulating God into formulae or schemes. It is necessary to allow ourselves to be questioned by this cross and take it as the “wisdom of God,” even though it may seem absurd and meaningless to us. Only in this way will we be able to understand why the righteous one who was crucified—in extreme anguish—clamored: “My God, my God, why hast thou forsaken me?” (Matthew 27:46).

In an autobiographic text, Jürgen Moltmann tells how his encounter with this Christ ¹² occurred. A young soldier in Hitler’s Wehrmacht, he was one day in an antiaircraft battery in Hamburg when the English airplanes were bombing the city. A bomb falls close to his emplacement and tore his comrade in arms apart. Moltmann writes: “That night I cried out to God for the first time: ‘My God, where are you?’ And the question ‘Why am I not dead too?’ has haunted me ever since. Why are you alive? What gives your life meaning? Life is good, but to be a survivor is hard.” Moltmann then goes on to tell how he became a prisoner and spent three years in a POW camp, and how he began to read the Bible, which he did not know even though he came from a Protestant home. When he got to the story of the passion of Christ and heard Jesus’ cry on the cross, he understood what that cry meant: “I knew with certainty: this is someone

¹⁰ Westhelle, *The Scandalous God*, 54. Therefore, “... the theology of the cross is a radical rejection of theodicy or even its reversal. God does our justifying; we don’t justify God” (54).

¹¹ Westhelle, *The Scandalous God*, 54.

¹² Jürgen Moltmann, *The Source of Life. The Holy Spirit and the Theology of Life* (Minneapolis: Fortress, 1997), 2ff, also for the following.

who understands you. I began to understand the assailed Christ because I felt that he understood me: this was the divine brother in distress, who takes the prisoners with him on his way to resurrection. I began to summon up the courage to live again, seized by a great hope.”

I myself, when reading this testimony of a true “conversion” (if you wish)—something rare among European theologians—realized that Moltmann’s *Theology of Hope* (published in 1964) was born there in the Norton Camp prison, in Scotland. From this borderline experience of death/life also came the impulses for later works, such as *The Crucified God* (1972) or *The Church in the Power of the Spirit* (1975). Moltmann’s theology is thus rooted—as he himself wrote—in the *theology of the cross*.¹³

The theology of the cross gained a provocative re-reading in liberation theology, where it takes on an eminently political dimension. Leonardo Boff contributed to it with one of his best books, *Passion of Christ, Passion of the World* (1978). He wrote the following, with a meaning very close to Luther’s:

God must be sought *sub contrario*. There where there appears to be no God, there from where it appears that he removed himself: that is where God is at his utmost. This logic contradicts the logic of reason, but it is the logic of the cross. This logic of the cross is a scandal to reason and must be maintained as such, because only in this way do we have an access to God which we would not have otherwise. Reason seeks the cause of pain, the reasons of evil. The cross does not seek any cause; right there in pain God is at his utmost. ... [the cross] should be maintained as a cross, as darkness before the light of reason and the wisdom of this world.¹⁴

But here one should be cautious when interpreting, because one might easily fall into the fatalistic dolorousness of Latin American religiosity. That is why acceptance of suffering as part of the reality of life does not mean accepting it masochistically. In the good Christian tradition, it rather means fighting evil and its causes, resistance to sin and the fatality of life. That is why in the petition of the Lord’s Prayer one learns to say with faith: “and lead us not into temptation, but deliver us from evil.” The temptation of conformity is real, but Jesus warns: in the world we shall live amid temptations, but prayer gives us strength to not fall into them. He teaches us to resist evil and for this sends us His Spirit.¹⁵

¹³ Jürgen Moltmann, *O Deus crucificado. A cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã* (Santo André: Academia Cristã, 2014), 17.

¹⁴ Leonardo Boff, *Paixão de Cristo – paixão do mundo. Os fatos, as interpretações e o significado ontem e hoje*. 2nd ed. (Petrópolis: Vozes, 1978), 136.

¹⁵ Roberto E. Zwetsch, *Missão como com-paixão. Por uma teologia da missão em perspectiva latino-americana*. 2nd revised ed. (São Leopoldo: Sinodal; Quito: CLAI, 2015), 318.

In Leonardo Boff's view, the theology of the cross leads us to the path of compassion toward the crucified. This consequence is essential to avoid a spiritualizing deviation. As Boff put it, "God takes up the cross in solidarity and love toward the crucified, toward those who suffer the cross. He says to them: although absurd, the cross may be the path to a great liberation. As long as you take it up in freedom and in love." ¹⁶

There is a kind of suffering that is absurd and meaningless in the world, which cannot be justified. With Christ, it is necessary to take it up in the most profound pain and solidarity. This suffering must be permanently denounced. But there is the suffering that is freely taken up in the struggle for life, against oppression and injustice. This second type presents an incomparable level of human dignity because it acquires a *vicarious* meaning: suffering for the gospel and for the *other*, so that another person or people may be freed and have life is part of the gospel of the love of God. This suffering has the force of denying the system because it does not accept the unavailability of evil, but sustains itself in the power of divine love, of the greater freedom that only ceases with death. And even in death there is no way to erase the promise of resurrection, of the full life that we live *in spe*. Leonardo Boff completes this idea stating that this "free and liberating attitude exasperates the agents of the system..." ¹⁷ There is a subversive space in pain and in suffering, but nobody is allowed to justify this place and moment.

A last observation: in Luther we find a permanent denunciation against all and any claim to justifying oneself before God. Referring to the human enslaved will, he wrote in the Heidelberg theses (22-24) that human being is the slave of their desires and struggles to fulfill them, but as they fulfill them, they want more, they are insatiable. That is why, for him, "the love of money grows in proportion to the increase of the money itself," which he calls "the dropsy of the soul." The same occurs with all other desires, including the wish to please God. Luther considers this wish a sin, because it only expresses human arrogance, especially that of the "wise and learned." In this sense, his interpretation of Mary's *Magnificat* is exemplary (Luke 1:46-55), since in that young and unknown peasant woman he sees the *model of true faith and humility*, without sophistries or cunning. Precisely the one who did not seek God was blessed by God with the birth of the boy who was to be the Savior of the world. And this humility will never be taken from her. That is why she was considered blessed. The disconcerting aspect of Mary's psalm is

¹⁶ Boff, *Paixão de Cristo – paixão do mundo*, 144.

¹⁷ Boff, *Paixão...*, 152.

the consequence of the merciful action of God which became graciously manifest in her. Mary sings: "He has shown strength with his arm, he has scattered the proud in the imagination of their hearts, he has put down the mighty from their thrones, and exalted those of low degree; he has filled the hungry with good things, and the rich he has sent empty away."

From the earliest days of the Christian church, words like these caused great controversies, because they leave no space for false justifications regarding the systems of oppression and injustice and regarding whom God rescues and to whom God grants dignity first. This means that the liberating grace is expressed in a *sub contrario* manner in the footprints of the cross and of the crucified ones, and not in the manifestations of success and of the well-to-do people.

Programmatic themes or tasks

Here I follow the suggestions gathered by Vitor Westhelle at the launching of the Luther Research Chair, adding personal comments. ¹⁸ One of the challenges of theology in Latin America is re-reading the Bible. This re-reading is essential because the old answers sometimes prove to be innocuous for real life. For example, let us think about the participation of women in the ministry, about the welcoming of LGBT people in the congregation, about respect for and fellowship with people with disabilities, about the struggle for the dignity of the oppressed. In these situations the key to the interpretation of the biblical text and the tradition should take into account what is central in the gospel and what is acceptable, but not a demand. The apostle Paul had to deal with very concrete issues in the congregation of Corinth when he answered about "holy days" or "food offered to idols." Today new questions require that we discern the difference between law and gospel. Whereas the law kills, the Spirit—the sphere of the gospel's action—frees (2 Corinthians 3:17). The Christian message is based on the experience of freedom: "For freedom Christ has set us free" (Galatians 5:1). This freedom is not individualistic, but is fulfilled in mutual love, in the love that edifies the other person, without creating dependence. Here there is a view of love that points towards the living together of people who are different, accept each other and cooperate for something that transcends them all. It is thus a creative, liberating love.

In this process of reviewing the message of the gospel, there is a challenge of *daring*, in Westhelle's words. In the case of the *Lutheran* congregations, we will not be sufficiently Lutheran if we do not dare to

¹⁸ Vitor Westhelle, Por que Lutero é importante para a América Latina. Unpublished paper.

direct new questions to the tradition and the gospel. New answers will only appear if we know how to break with prejudices to overcome the dominant canons that imprison us.

Contextualization as a major task will require refining the capacity to interpret the world in which we live. Being salt and light requires daring and a critical hermeneutic capacity. Lutheranism in Latin America is such a minority that it can be seen as a small footnote. Nevertheless, its pathway, rooted in the Protestant tradition, and its ecumenical attitude, open to the new, can make it arise as one of the branches of contemporary Christianity with a huge potential to provoke a new concept of the church as a living and missionary community.

One of the most interesting phenomena that has been taking place in this sense has been the approach to Pentecostal theology and Pentecostal theologians. There is an unexplored potential in the “Christian freedom” that the Spirit confers on those who let themselves be moved by it. In this dialogue there is much to learn and to achieve on both sides.

Other urgent demands concern issues of justice, of environmental preservation, of care of the earth and poor or vulnerable people. The theology that does not open up to these cries that become louder every day will lose its force for liberation and transformation, besides restricting its mission in the service of the gospel of life and liberating love. In this sphere we have to deal with extreme seriousness and acuity with the matters of life and death that affect millions of people among us and in the world. I think, for instance, about the killing of young people in Brazil, above all black youths, who feel in their own flesh what the racism concealed by propaganda is, but which impregnates the daily life of these people. I also think about the growing number of migrants from Latin America and other regions who come to Brazil to try to rebuild their lives and find a safe place to envision a worthy future for themselves and their children. A third example is the way we deal with the indigenous peoples and their rights, such as guaranteeing their territories. A dramatic fact that serves as a warning is the growing number of suicides by young people in many communities. In the case of some indigenous peoples such as the Kaiowá in the state of Mato Grosso do Sul this has already gone beyond the limits. We shouldn't wait any longer. It is time to fight and demand resurrection and respect for the right to live.

Women in the Reformation movement 19

One of the most embarrassing absences in the historiography of the Reformation is women's participation in the movement. They were silenced and rendered invisible. Recent theological research has insisted

on this point: the Reformation would not have happened without the women, according to historian Martin H. Jung.²⁰ Claudete Beise Ulrich, a Brazilian Lutheran theologian, has been doing research for the purpose of retrieving part of this history. She showed how some of these women did more than support the movement, because they took on a leadership role and even an explicit theological role. This is the case of Argula von Grumbach, a descendant of a noble family in Bavaria, who received a formal education from early on in the house of Albert IV, the ruler of Bavaria. At the age of ten, the girl's father gave her a present which was rare and valuable at that time: a copy of the Bible. In 1522 a young professor at the University of Ingolstadt, Arsacius Seehofer, a former student of Philip Melancthon, was obliged to publicly recant his reformist ideas. In 1523 Argula wrote a letter to the dean and faculty of the University and to the ruler of Bavaria requesting an explanation as to why the young professor had been removed from his post. Argula knew how to read and write and had knowledge of the Bible. She once wrote: "And even if it came to pass—which God forbid—that Luther were to revoke his views, that would not worry me. I do not build on his, mine, or any person's understanding, but on the true rock, Christ himself" Research revealed that Argula von Grumbach is one of the first female Protestant writers and theologians. She wrote letters that were published in the form of pamphlets, common at the time, in which she defended the Protestant Reformation with theological arguments and biblical citations such as Joel 2:27f, Galatians 3:27s. She maintained a personal correspondence and conversations with the Reformers. Luther acknowledged her as "a special instrument of Christ."

A second example was Duchess Elisabeth von Calenberg-Göttingen, born in 1510, married at 15 to Duke Erich I, 40 years older, a widower, ruler of Braunschweig-Calenberg-Göttingen. By the age of 25 she had given birth to four children, three girls and a boy, Erich II, the heir to the throne. In 1534, on a visit to her mother who lived in a town close to Wittenberg, she met Luther personally. In April 1535 Elisabeth, her ladies in waiting and female servants received the Supper for the first

¹⁹ There is an international project of Lutheran women and female researchers who have been working to retrieve information about the participation of women in the Reformation movement. In order to access this precious information, see www.evks.de/FrauerReformation

²⁰ See Claudete Beise Ulrich, *A atuação e a participação das mulheres na Reforma protestante do século XVI. Estudos de Religião*, 30/2 (May-August 2016), 71-94 (here 73). For the following, see this article. Claudete Beise Ulrich and Heloisa Gralow Dalferth wrote the book *As mulheres e a Reforma [Women and the Reformation]*, to be published in 2017 by Editora Sinodal, São Leopoldo, Brazil.

time under both kinds (bread and wine), according to the Lutheran ritual. From that time on, Elisabeth maintained a regular correspondence with Luther, discussing theological topics with him. However, it was only in 1538 that she adhered to the Protestant Reformation, accompanied by Pastor Antonius Corvinus, who became her personal counselor. After the death of her husband, and until her son Erich II reached the majority, she took over the government of the land and introduced the Reformation into Lower Saxony with the help of Pastor Corvinus.

However, the most remarkable case was that of Katharina von Bora, born in 1483. In 1504 she entered the monastery of Brehna, and moved to the monastery of Nimbschen in 1508. Heloisa Gralow Dalferth, also a Brazilian Lutheran theologian, attempted to retrieve parts of the extraordinary life of this woman.²¹ Unfortunately, she could not find any document specifically from her, but only indirect records, some of them by Luther, who considered his marriage to Katharina the best decision he had ever made. From 1521 onwards several monks began to get married. Friends of Luther encouraged him to do so. Luther knew Katharina after she left the convent with 11 other nuns and took refuge in Wittenberg. He attempted to marry her to a friend, Pastor Kaspar Glatz. Katharina firmly answered his emissary that in no way would she marry that man, but that if Luther wanted her as his wife, she would not refuse. The wedding took place in 1525, in a private ceremony in an old Augustinian monastery, the *Schwarzes Kloster*, where they then lived for some time. The couple was blessed with two sons and four daughters. After the wedding, Katharina took over all tasks pertaining to the management of the household, which was always full of visitors and students. As a university professor, Luther received an annual wage, which was doubled after the marriage and later increased, besides some assistance from the Prince of Denmark. The publishers of his writings offered annual remuneration, but Luther firmly refused to accept, arguing that in this way they could sell his books cheaper, and adding that this ability was a gift from God. This, however, meant a family life fraught with difficulties. Katharina, an excellent manager, together with her helpers and some servants, had to organize a kitchen garden, raise animals and renovate the monastery to receive students as paying guests.

Heloisa G. Dalferth tells that Katharina was an active and organized woman. In one of his table talks, Luther called her “the morning star of Wittenberg.” In his letters he clearly praises his wife. He called her “my kind ... Katharina Luther, doctor, preacher in Wittenberg, my dear,

²¹ See Heloisa Gralow Dalferth, *Katharina von Bora. Uma biografia* (São Leopoldo: Sinodal, 2000), also for the following.

my dear lady of the house, my dearest lady of the house, Mrs. Doctor Luther in Wittenberg.” Often Katharina actually participated in important decisions for the life of the Protestant church that was being organized. In a letter of July 2, 1540, Luther wrote to her: “I have written to Doctor Pomer [Bugenhagen], the pastor, that the Count of Schwarzburg is asking that a pastor be sent to Greussen. As a wise woman and doctor, you, with Master George Major and Master Ambrose, might also give counsel as to which of the three candidates I suggested to Pomer might be convinced [to go]. It is not a bad parish. Yet you people are wise and will find a better solution [than I suggested].” This type of relationship between husband and wife in those days was something unusual and extraordinary.

Since Luther travelled a lot and was often ill with depression, this required special care from his wife. Katharina was always the mainstay of the Luther family. Two of the couple’s daughters died when they were small. When his daughter Elisabeth died at the age of 1 year, Luther said in table talks and in letters to friends that he had never thought that a father’s heart could bleed so much because of a daughter. When his daughter Magdalene was about to die at the age of 12, there is the record of a very moving conversation between Luther and his adolescent daughter, in which he was trying to comfort her in the face of death, and she answered: “Yes, dear father, as God wants.” Magdalene was Luther’s favorite. The pain of the mother and the disconsolateness of the father were manifested in uncontained weeping, and Luther only remained firm during the funeral. About this tragic episode, he wrote to a friend: “... I am still mourning the death of my dear Magdalene, and I am not able to forget her.”

After Luther’s death, life became even harder for Katharina and the children. There was the problem of the property, of the economic support of the family, now without the father’s wage. According to the customs of the time, Katharina had to accept guardians from the prince, who became responsible for her, some of whom took part of her belongings. When four years later the Smalcald War began, Katharina had to escape, and was ordered to leave the city because she was the Lutheran. She had to sell silver cups and jewelry to support herself and the children. Desperate, ill and without money, she was helped by King Christian III of Denmark, who sent her a reasonable amount at a certain time. The family became very poor. When the plague broke out in 1552 in Wittenberg, Katharina became very ill and died in December of that year. She was buried with many honors in the St Marien church in Wittenberg.

More will be learned about Katharina von Bora’s legacy to the cause of the Reformation in the future. In a way, it can be said that the

presence of Lutheran theologians in feminist theology continues some of the daring of those women who had the courage of leaving the convents and become part of public life, protesting, getting involved in the theological debates and in public life. Lutheran women theologians in many parts of the world witness the participation, strength and relevance of their critical contribution in the ecclesial processes and in theological research. With their research they reveal something that has been rendered invisible in the Reformation's liberating message, which overflowed its own limits and today enters increasingly broader spaces of life and research. It is not by chance that feminist theology achieved a high position within Faculdades EST in São Leopoldo, Brazil, where the Chair of Feminist Theology has existed uninterruptedly for 30 years, becoming a landmark in the theology that is done in Brazil. ²²

Celebration of the Reformation and Pope Francis

Currently, a very relevant topic, both for the ecumenical movement and for interfaith dialogue, is the way Pope Francis responded to the invitation by the Lutheran World Federation to participate in the celebrations of the 500 years of the Reformation. I have already mentioned the joint Catholic-Lutheran document *From Conflict to Communion*. Here we should add the publication of the book *Common Prayer*, a liturgical guide that will help the churches and local congregations to jointly celebrate the anniversary of the Reformation. Because of their challenging pertinence, these initiatives must be studied and taken up, for instance, by small groups of the two churches or together with other churches to examine their faith and the reasons for their hope, so that the congregations can establish joint objectives around concrete actions (as has been occurring on the basis of the Ecumenical Fraternity Campaigns in Brazil). In this sense it is possible that *Common Prayer* will serve as a link to trigger joint actions as a fruit of the Spirit of unity and service (transforming diakonia) that is expressed in them. Along the ecumenical path, what remains in memory is the *experience that has been lived*, in faith and under God's grace. We must bet on this with daring and creativity.

However, there are other events that deserve attention in the joint path taken by Lutherans and Catholics. I mention the visit that the Archbishop of Uppsala, of the Lutheran Church of Sweden, Dr. Antje Jackelén, made to Pope Francis in the Vatican in May 2015. At the time,

²² Continuing that Chair, today the Gender and Religion Program develops intense work in study and research, in the involvement in congregations or communities and the struggle for gender justice and equity in interpersonal relationships.

Dr. Jackelén renewed the commitment of the Lutheran Church to further the ecumenical dialogue. Pope Francis, in turn, reminded of the importance of the 50 years of the Vatican II document about ecumenism and surprisingly called his colleague in the ministry “sister,” which may indirectly mean the recognition that women too are apt to exercise the *ministry* in the church, which is a sensitive topic within the Roman Catholic Church.

Another sign in 2016 was the visit by Pope Francis to Lund, Sweden, in October, to participate in the Ecumenical Celebration preparing for the 500th anniversary of the Reformation in 2017. No intent to merge the churches was on the horizon. What is at stake is the *credibility of the Christian proclamation*, which, due to the division between the churches and the intense competition for the truth, finds itself in an impasse that only time—or, to be more precise, time and prophecy—will be able to overcome.

In the October event there was an unheard of circumstance. The meeting brought to the Church of Sweden, led by Archbishop Jackelén, Pope Francis, an Argentinian national, a pope who came “from the end of the world,” that is from the periphery of the ecclesiastic system, to coordinate the global service of the Roman Catholic Church. Bishop Munib A. Younan, from the Lutheran Church of Jordan, was also there as president of the Lutheran World Federation. He is a Palestinian exile from his country and knows the suffering of his people in occupied Palestine. In turn, the secretary general of the LWF is Pastor Martin Junge, a Chilean who experienced the consequences of the Augusto Pinochet dictatorship personally and in his faith community.

These authorities met on the periphery of Europe, in Scandinavia, to signal that the Reformation should not only be an event of the past, that it is important to see it as a message that points to the permanent need for reform and transformation of our churches so they will not only announce the gospel of grace, faith and love, but also become living messengers of Christian freedom, of diaconal service to the world that lacks mercy and compassion. This message of unity and convergence may represent a sign of the needed renewal of Christianity, which, even presenting itself in the opulent, welfare region of Europe, appears to come from the *periphery of the world*, represented by people who know pain, human suffering, discrimination, violence, torture, death, in a single—theologically dense—word: the cross. The resurrection that we proclaim at every celebration of the Eucharist only makes sense when one understands that it is the other side of the cross of ignominy and of the human sacrifice imposed by the current dominant system.

To continue the reflection

Even today, Luther's theology still has worldwide repercussions. Research about his legacy is becoming so voluminous that it is impossible to follow it in depth. For this reason, specialists gather periodically to become updated as a group for research and debate. The differences are great in interpretation, in the choice of topics, in the approaches and in the results. And, indeed, foci or certain points of view must be chosen for its interpretation.

Just a brief example: In a debate with my former teacher Hermann Brandt, who taught Systematic Theology for a few years in Brazil and concluded his academic career at the University of Erlangen in the fields of Missiology, Ecumenism and Religious Studies, I corrected an exposition of his on the *notae ecclesiae* that Luther discussed in two well-known writings: *On the Councils and the Church* (1539) and *Against Hanswurst* (1541).²³ In these writings Luther lists two series of marks (*notae ecclesiae*) that render the Christian church visible in the world. All of them are “under the sign of the cross,” which should be understood as the sign of Lutheran identity. In the first text Luther lists seven marks: the word of God, baptism, the sacrament of the altar, the office of the keys, ministers and offices instituted by Christ, prayer, public praise and thanksgiving, i.e. the creed, prayers, songs; finally the holy cross, that is, suffering, misfortune, persecution, trials, contempt. In the second writing the marks listed are expanded, showing that Luther does not think dogmatically, but practically and according to the moment and the real life context: baptism, the sacrament of the altar, the keys, the preaching office, the creed, the Lord's Prayer, honoring temporal powers, marriage, persecution and, finally, no to revenge, yes to public intercession for the persecutors. The point in common is that these marks are not invisible, but rather very visible and easy for any person in the congregation to understand. That is why Luther considers them “catholic.” Since a clearer ethical dimension is lacking in both series, Brandt finds in Luther an argument that solves the issue in a very interesting manner. Since there is tension between the two series, Luther claimed, in the 1539 text: “In addition to these seven principal parts there are other outward signs that identify the Christian church, namely, those signs whereby the *Holy Spirit* sanctifies us according to the second table of Moses.” As Brandt explains, Luther solves the

²³ Roberto E. Zwetsch, *Identidade luterana. Contexto, afirmação e compromisso com a mudança na tensão criativa do evangelho*. In: *Identidade evangélico-luterana e ética. Anais do III Simpósio sobre Identidade Evangélico-Luterana*. Ed. by Wilhelm Wachholz (São Leopoldo: EST, Capes, 2005), 68-78. Zwetsch, *Missão como com-paixão*, 269f.

question between the two series *pneumatologically*. Since these marks are based on the Decalogue and the latter helps us recognize the sanctifying action of the Holy Spirit in our lives, the expansion of the marks—or their contextualization, in contemporary language—helps the Christian community to grow in sanctification or put into practice the new life in Christ. In other words, living in the power of the Holy Spirit means to put into practice the various concrete forms of experiencing or living out the love of Christ. This is the work of the Holy Spirit, and the task of theology is to contribute to this discernment.

In the debate I remarked that a piece of information was lacking in the explanation given by Hermann Brandt and that I had found it when I took a more attentive look at the two writings. For some reason Brandt had not mentioned a mark highlighted in an article written by Joachim Fischer in 1966 and published in the journal *Estudos Teológicos*.²⁴ Fischer mentioned that in the 1541 writing there was an *11th mark*, thus expressed by Luther:

Lord God, if there is one thing we have from the ancient church, it is unfortunately fasting. ... Indeed, we do not just fast, but (with St. Paul ...) we suffer *hunger*. We see it daily in our poor ministers, their wives and children, and in many other poor people, whose hunger stares at you out of their eyes. They scarcely have bread and water, they go about naked as a jaybird, and they have nothing of their own (WA 51, 486, 24ff).

Hunger is a mark of the Christian people, of the true church of Christ, of its ministers. And not success, prosperity, happiness at all costs, unwholesome hedonism, loafing. If this was so in the 16th century—and Luther in his writings gave many crude, harsh descriptions of the misery of the German people of that time—why would it be any different today? Why not perceive the presence of the church of Christ in the *favelas*, in the tenements of large cities, in the *quilombos* of the descendants of black slaves, in the prisons full of young drug addicts, in street people who cry for a gesture of dignity and acceptance, in the indigenous peoples who see their territories invaded and are deprived of them, in the prostitutes of the night, in the LGBT groups cruelly driven away and persecuted? That is, where suffering, injustice, hunger and premature death are rife is where the presence of Christ and his church is shown *sub contrario*. In the case of our Lutheran churches, the hunger of many questions our celebration of the Lord's Supper and our constant petitions for "our daily bread." Now, these petitions and acts of thanksgiving cannot be discon-

²⁴ Joachim Fischer, O conceito "igreja" de Lutero segundo seus escritos "Dos concílios e da igreja" e "Contra Hans Worst". *Estudos Teológicos*, 6/4 (1966), 161-175.

nected from the hunger of others. For this reason the text of Mathew 25:31-46 plays such a central role in liberation theology. ²⁵

I end with a citation of Vítor Westhelle that provides a clear summary of the view of Luther's theology outlined here and its potential repercussion on our conflictive reality so full of suffering and clamor:

In brief, what he [Luther] says is that the hypostatic union of the Chalcedonian Formula requires the statement that Christ is, according to the flesh (otherwise our faith is false, according to him), transcending all, but being nearer to each thing than each thing is in itself, namely, even in death, or above all in death. So, to my question ... regarding the relationship of Christ with suffering there is a simple answer: essential identification. It is Christ himself who suffers in the flesh of the sufferer. It is Christ himself who is buried in the tomb of the one who died. And for Luther this was not a metaphor. It was literal. The second consequence is that if God is in Christ according to the flesh in all things, all of nature becomes the body of Christ. This has implications for the issue of the environment which are not only moral and ethical, but profoundly linked to the issue of revelation and, above all, of the *revelatio sub contrariis*, the revelation in its opposite. The third consequence is that, for Luther, ... the reality of God in Christ is hybrid. There is no essence or identify that can be isolated, much less manipulated. The hybrid is that which moves between identities. ²⁶

When I read this text and its claim that not even death separates us from the love and presence of Christ, I had to remember my youngest son, who died early from an illness. It is extremely consoling and liberating to know and believe that—in the limits between life and death—God in Christ accompanies us, suffers with us to carry us with Him towards resurrection.

²⁵ On this text and its interpretation, see Altmann, *Lutero e libertação*, 345-358.

²⁶ Vítor Westhelle, *500 anos da Reforma. Luteranismo e cultura nas Américas* (São Leopoldo: Unisinos, 2015), 18f.

Teria a teologia de Lutero relevância para a América Latina?

Reflexões *interessadas* da teologia de Lutero
no contexto dos 500 anos da Reforma (1517-2017)

Roberto E. ZWETSCH¹

Resumo: O artigo aborda questões selecionadas da teologia de Lutero, desde a perspectiva da teologia latino-americana. Procura responder à pergunta pela relevância atual da teologia de Martin Lutero e o movimento da Reforma da Igreja no século XVI. O autor faz uma releitura *interessada* da teologia de Lutero e não como especialista. Com base em estudos especializados, notadamente teólogos e teólogas luteranos latino-americanos, o autor se propõe a destacar – crítica e construtivamente – possíveis contribuições da teologia de Lutero que podem servir como *inspiração* para a reflexão e o diálogo teológico contemporâneo.

Palavras chave: teologia de Lutero, teologia latino-americana, questões atuais da teologia contemporânea

¹ Pastor e teólogo luterano, professor de Faculdades EST, São Leopoldo, RS, Brasil. Além de artigos em revistas, destacam-se entre suas publicações: *Missão como com-paixão. Por uma teologia da missão em perspectiva latino-americana*. 2ª ed. revisada (São Leopoldo: Sinodal; Quito: CLAI, 2015), e obras organizadas: *Cenários urbanos: realidade e esperança*. Desafios às comunidades cristãs (São Leopoldo: Sinodal, EST, 2014); *Conviver*. Ensaios para uma teologia intercultural latino-americana (São Leopoldo: Sinodal, EST, 2015).

Introdução

“*Crux sola est mostra theologia*”
Martinho Lutero, WA 5, p. 176.

Às vésperas das comemorações dos 500 Anos da Reforma da Igreja no século XVI (1517-2017), as igrejas evangélicas luteranas no mundo se preparam para celebrar a data com eventos que visam a trazer à luz a importância da redescoberta do evangelho de Jesus feita pelo monge agostiniano Martinho Lutero, cujo marco inicial foi a divulgação das *95 Teses sobre as indulgências*, afixadas na porta da Igreja do castelo em Wittenberg em 31/10/1517². Lutero é personagem central das mudanças que ocorrem no início do século XVI, mas vale lembrar que ele vem de um contexto marginal na Europa de então. A oportunidade dessa comemoração permitirá a retomada de textos de Lutero e releituras inovadoras de sua teologia, sem cair em mimetismos vazios ou o “mal do arquivo” como em certas pesquisas historicistas.

Em outubro de 2015, realizamos no PPG de Faculdades EST um Seminário Internacional intitulado “*Fides et ratio*. Temas na teologia e filosofia suscitados por Lutero e a Reforma do século XVI”³. Na justificativa do Seminário, o teólogo luterano Vítor Westhelle nos recordou que, diante do *mistério*, entendido como “um distúrbio que fascina e choca, atemoriza, comove e desestabiliza (*tremendum*)”, normalmente nos sentimos cheios de espanto e incapazes de explicações puramente racionais. É como se um poder “indômito, obscuro, fascinante e terrível”, a um só tempo, abrisse fissuras em nossa vida e seguranças cuidadosamente preservadas. O *mistério* – como escreveu quatro séculos mais tarde Rudolf Otto, em *O Sagrado* (1917) – não se deixa enquadrar em esquemas racionais ou teológicos, simplesmente irrompe, causa fascínio, adoração, mas também angústia (*Angst*), temor, dúvida, insegurança, caos, abismo. Este mistério “indomável”, “inominável”, “incomensurável”, “sem valor de troca ou de uso no cotidiano”, como escreveu Westhelle, pode ser com-

² Este fato, repetido a cada 31 de outubro nos meios luteranos, segundo Martin N. Dreher não tem comprovação histórica. Já a repercussão das teses varreu o território alemão e europeu da época e se tornou o estopim de um movimento que marcou a história do Ocidente. DREHER, Martin. *De Luder a Lutero*. São Leopoldo: Sinodal, 2014, p. 85.

³ Um livro com as conferências proferidas no Seminário, organizado por Vítor Westhelle, está em preparação para ser lançado em 2017.

preendido como uma aproximação do que se passou com a experiência escatológica, quase apocalíptica, que tomou conta do espírito e da vida do monge Lutero, que então se chamava *Luder*, nome da família de Hans Luder, seu pai.

É por isso que a retomada da Reforma e da teologia de Lutero merece cautela para que não caiamos em triunfalismo fácil, exagerado, ingênuo ou inepto. Se formos coerentes com a descoberta de Lutero e de outros reformadores da igreja *antes* dele e *junto* com ele, vamos convir que aqueles eventos merecem uma reflexão profunda e atenta, pois representaram mudança de rumos e de época na Igreja cristã e na sociedade. E esta visão mais ampla é relevante porque a Reforma do século XVI não é fruto da força e do gênio extraordinário de apenas um indivíduo carismático, mas resultado de um *movimento de reforma da Igreja*, cujas raízes adentram a Idade Média, remontando ao movimento de Jan Hus, na Boêmia, de João Wyclif, na Inglaterra (século XIV) e outros. Mais tardiamente, se poderia recuar até São Francisco com a reviravolta que provocou ao procurar seguir quase que literalmente o evangelho de Jesus (século XII), precedido que foi pelos movimentos dos cátaros (= puros) e dos valdenses, seguidores de Pedro Valdo.

A visão que se tem da Reforma do século XVI normalmente padece da limitação que temos para compreender a época de sua emergência. Mesmo Lutero, um jovem talentoso e que muito cedo se tornou doutor da Escritura e professor na Ordem Agostiniana, assistia por vezes perplexo aos acontecimentos. A Contra-Reforma, como resposta da Igreja de Roma à Reforma Luterana, também assumiu desafios antes nunca imaginados na Igreja. A este movimento estão associadas pessoas brilhantes na vida cristã como Teresa de Ávila, São João da Cruz e Inácio de Loyola. Portanto, ao assumirmos o desafio da reflexão sobre a Reforma precisamos chegar-nos com a humildade e a capacidade redobrada de auscultarmos sua mensagem com coração atento, inteligência e abertura de espírito⁴.

Neste artigo, pretendo retomar temas programáticos na teologia de Lutero, desde a perspectiva latino-americana. Num texto programático da *Cátedra de Lutero*, instituída no PPG de Faculdades EST em 2011, Vítor

⁴ Nesse sentido, vale a recomendação do estudo em grupos locais do documento *Do conflito à comunhão*. Comemoração conjunta Católico-luterana da Reforma em 2017, que acaba de ser publicado em conjunto pelas duas igrejas participantes do CONIC – Conselho Nacional de Igrejas Cristãs, com tradução de Érico Hammes, da PUC/RS (Brasília: CNBB, Sinodal, 2015).

Westhelle escreveu que, nas últimas décadas, a pesquisa sobre Lutero vem ganhando novas e instigantes abordagens providas, por exemplo, da Finlândia (Tuomo Mannermann), da Suécia (Gustaf Wingren), da Dinamarca (Regin Prenter), da Suíça (Gerhard Ebeling), dos EUA (Gerhard Forde) e da Alemanha (Oswald Bayer). Especialmente, a pesquisa finlandesa e sueca tem feito descobertas desconcertantes que leituras centro-europeias não haviam detectado⁵. Acrescento aqui leituras latino-americanas como de Walter Altmann, *Lutero e libertação*, que neste ano ganhou nova edição revisada e atualizada (São Leopoldo: Sinodal, EST, 2016); a pesquisa de Guillermo Hansen, *En las fisuras. Esbozos luteranos para nuestro tiempo* (Buenos Aires: IELU, 2010); ou ainda dois livros de Vítor Westhelle, o primeiro traduzido ao português, *O Deus escandaloso. O uso e abuso da cruz* (São Leopoldo: Sinodal, EST, 2008) e o segundo publicado neste ano: *Transfiguring Luther* (Eugene: Cascade, 2016). São exemplos de como se pode encontrar na teologia de Lutero possibilidades insuspeitas de um reencontro com aquele *mistério* que nos captura, salva, liberta e envia para o serviço libertador e transformador no mundo em que vivemos.

Teologia da cruz: a libertação da teologia

A cruz constitui o núcleo do pensamento da Reforma e da teologia de Lutero. Se Cristo é o centro da teologia cristã, esta nasce na cruz e a partir dela. Para Lutero a cruz é a marca distintiva da “verdadeira teologia”, como aparece nas teses do *Debate de Heidelberg* (1518) ou na interpretação dos *Salmos* (1519-1521), nos quais se vai encontrar uma inovação teológica, isto é, Deus, criação e humanidade são relidos “a partir do evento da cruz”⁶, contrapondo-a à teologia escolástica que ele chama de “teologia da glória”. Na tese mais conhecida (21) Lutero afirma: “O teólogo da glória afirma ser bom o que é mau, e mau o que é bom; o teólogo da cruz diz as coisas como elas são”.

A novidade dessa teologia consiste, em primeiro lugar, na inseparabilidade entre a cruz e a justiça de Deus. Westhelle pergunta-se por que Lutero buscava um Deus misericordioso. A pesquisa revelou que a preocupação de Lutero era a busca de um monge medieval sobrecarregado

⁵ WESTHELLE, Vítor. *Por que Lutero é importante para a América Latina*. S/lugar, s/data (texto inédito).

⁶ HANSEN, Guillermo. *En las fisuras. Esbozos luteranos para nuestro tiempo*. Buenos Aires: IELU, 2010, p. 51.

por um sentimento de culpa que a mente moderna não mais consegue compreender. Esta busca levou o reformador aflito a se perguntar o que significa a justiça de Deus. Westhelle⁷ esclarece algo importante: a pergunta de Lutero não é a tradicional pergunta antropocêntrica pela teodiceia, isto é, como justificar o mal no mundo que Deus criou. A pergunta de Lutero é *teocêntrica*, quer dizer, ele quer entender o que Deus considera como justiça. Esta questão o levou a juntar o que, aparentemente seria impossível: como Deus pode ser justo e, ao mesmo tempo (*simul*), amoroso, gracioso, redentor?

As respostas da teologia medieval (Anselmo, Abelardo) não satisfaziam Lutero, pois ele continuava atormentado pelo Deus juiz que exigia justiça, retidão e amor em sua lei [e a lei é boa, como Lutero sempre afirmou]. No estudo da Carta aos Romanos, uma luz o atraiu e libertou: “a justiça de Deus se revela no evangelho, de fé em fé, como está escrito: o justo viverá por fé” (1.17). Este conhecimento de Deus o iluminou e libertou, pois Paulo completa o seu pensamento ao afirmar que Cristo é a justiça de Deus, e este é o “crucificado, escândalo para os judeus, loucura para os gentios” (1 Coríntios 1.23). Cristo é a revelação da “sabedoria de Deus”, o lado inverso da sabedoria do mundo, que inclui toda a filosofia e a ciência conhecida então.

Esta descoberta Lutero expôs nas teses do *Debate de Heildelberg* (1518), especialmente teses 19-22⁸. Nas teses 19 e 20, ele escreve: “Não se pode designar condignamente de teólogo quem enxerga as coisas invisíveis de Deus compreendendo-as por intermédio daquelas que estão feitas, mas sim quem compreende as coisas visíveis e posteriores de Deus enxergando-as pelos sofrimentos e pela cruz”. Na cruz, escondido em fraqueza, sofrimento e morte, encontramos Deus. Não como nós o desejamos, mas antes como ele se mostra e se entrega a nós.

Tal percepção de Deus contrariava a teologia escolástica. Lutero se opôs à filosofia como propedêutica para a teologia, atacando especialmente Aristóteles. A filosofia tem seu lugar, por exemplo, no que se refere à economia, à política, à ordem humana da vida. Aí suas lições são válidas e necessárias. Mas quando se trata da teologia e da palavra de Deus, há que começar não pela sabedoria humana, mas ali onde Deus mesmo

⁷ WESTHELLE, Vitor. *O Deus escandaloso*. O uso e abuso da cruz. São Leopoldo: Sinodal, EST, 2008, p. 50ss, também para o que segue.

⁸ LUTERO, Martinho. *Obras selecionadas*. Vol. 1, Os primórdios. Escritos de 1517 a 1519. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1987, p. 35-54, aqui p. 19-21.

se quis mostrar. Lutero compreendeu este *non sense* (tolice) e passou a defender que a teologia é uma realidade sofrida e vivida, primeiro por Deus mesmo, e nele, por nós, como escreveu G. Hansen⁹. Na explicação da tese 20, ele complementa: “as coisas posteriores e visíveis de Deus [reporta-se aqui ao encontro de Moisés com Deus, cf. Êxodo 33.17-21] são opostas às invisíveis, ou seja, humanidade, debilidade, tolice, como em 1 Coríntios 1.25, que fala de debilidade e de tolice de Deus”. Aí Paulo afirma que aprovou a Deus salvar os crentes pela tolice da pregação. É na cruz, no Cristo crucificado que “estão a verdadeira teologia e o verdadeiro conhecimento de Deus”.

Westhelle alerta-nos para um perigo: fazer desse escândalo algo domesticado e sem consequências para a vida cristã. Ele recorda que, num sermão de 1525, Lutero distinguiu o “discurso *sobre* a paixão” da “prática *da* paixão”, afirmando que quem se esmera no primeiro é o diabo. “Seu argumento é quase como o de Jó contra seus amigos. Se necessário, é melhor culpar Deus, esse Deus oculto e inefável (*deus absconditus*), do que tentar explicar os caminhos de Deus, do que justificar Deus”¹⁰.

O absurdo de encontrar Deus onde não se poderia – humanamente – imaginá-lo ou buscá-lo precisa ser reafirmado a cada tempo e lugar. De certa forma, a teologia da libertação fez isto ao situar o encontro com Cristo crucificado hoje no *pobre*, nas *peessoas vulneráveis e sem fama*, nos *povos originários*, nas *mulheres, crianças, pessoas com deficiência*. Westhelle acrescenta que também na narrativa de Natal temos a presença dessa *cruz*, uma vez que a divindade se revela de forma indireta. Deus se manifesta “na manjedoura, o poder na fragilidade, a sabedoria na tolice”¹¹.

Esta abscondidade de Deus questiona todas as tentativas humanas de encapsular Deus em fórmulas ou esquemas. É preciso deixar-nos questionar por esta cruz e assumi-la como “sabedoria de Deus”, ainda que nos pareça absurdo e sem sentido. Só assim poderemos compreender por que aquele justo que foi crucificado – na angústia extrema – clamou: “Deus meu, Deus meu, por que me desamparaste?” (Mateus 27.46).

⁹ HANSEN, 2010, p. 53.

¹⁰ WESTHELLE, 2008, p. 67. Por isto, “a teologia da cruz é uma rejeição radical da teodiceia ou inclusive sua inversão. Deus justifica a nós, nós não justificamos Deus” (p. 67).

¹¹ WESTHELLE, 2008, p. 67.

Num texto autobiográfico, Jürgen Moltmann narra como se deu com ele o encontro com este Cristo¹². Jovem soldado no exército alemão de Hitler, ele se encontrava certo dia numa bateria antiaérea em Hamburgo, quando os aviões ingleses bombardeavam a cidade. Uma bomba caiu próximo ao seu artefato e estraçalhou seu colega de arma. Moltmann escreve: “Aquela noite clamei pela primeira vez por Deus: Meu Deus, onde estás? Desde então fui perseguido pela pergunta: Por que não estou morto também? Para que vivo? O que dá sentido à minha vida? É bom viver, porém é duro ser um sobrevivente”. Moltmann continua depois contando como foi preso, passando três anos num campo de prisioneiros de guerra, e de que forma começou a ler a Bíblia, que desconhecia mesmo vindo de um lar evangélico. Quando chegou à história da paixão de Cristo e conheceu o grito de Jesus na cruz, compreendeu o que significava aquele grito: “soube com certeza: está ali o único que me compreende. Comecei a compreender o Cristo atribulado, porque sentia que era compreendido por ele: o irmão divino na aflição, que leva consigo os cativos em seu caminho para a ressurreição. Recobrei o ânimo de viver. Fui tomado de uma grande esperança”.

De minha parte, ao ler esta depoimento de uma verdadeira “conversão” (se se quer), algo raro entre teólogos europeus, me dei conta de que a *Teologia da esperança* de Moltmann (publicada em 1964) nasceu ali na prisão de Norton Camp, Escócia. Também dessa experiência-limite de morte/vida é que vieram os impulsos para obras posteriores como *O Deus crucificado* (1972) ou *A igreja no poder do Espírito* (1975). A teologia de Moltmann assim está enraizada – como ele mesmo escreveu – na teologia da cruz¹³.

A teologia da cruz ganhou uma releitura provocativa na teologia da libertação quando esta assume um viés eminentemente político. Leonardo Boff contribuiu com um dos seus melhores livros, *Paixão de Cristo – paixão do mundo* (1978). Ele escreveu o seguinte, num sentido muito próximo ao de Lutero:

Deus deve ser buscado *sub contrario*. Lá onde parece não haver Deus, lá onde parece que ele se retirou: lá está maximamente Deus. Essa lógica contradiz a lógica da razão, mas é a lógica da cruz. Essa lógica da cruz é escândalo para a razão e deve ser assim mantida por-

¹² MOLTMANN, Jürgen. *A fonte da vida*. O Espírito Santo e a teologia da vida. São Paulo: Loyola, 2002, p. 10, e páginas seguintes para o que segue.

¹³ MOLTMANN, Jürgen. *O Deus crucificado*. A cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã. Santo André: Academia cristã, 2014, p. 17.

que só assim temos um acesso a Deus que de outra maneira jamais teríamos. A razão busca a causa da dor, as razões do mal. A cruz não busca causa nenhuma; aí mesmo na dor Deus está maximamente. [...a cruz] deve se manter como cruz, como uma treva diante da luz da razão e da sabedoria deste mundo.¹⁴

Mas aqui é preciso cautela na interpretação, pois facilmente se poderia cair no *dolorismo* fatalista da religiosidade latino-americana. É por isto que a aceitação do sofrimento como parte da realidade da vida não significa aceitação masoquista dele. Em boa tradição cristã, significa antes luta contra o mal e suas causas, resistência ao pecado e à fatalidade da vida. É por isto que na petição da oração de Jesus se aprende a dizer com fé: “e não nos deixes cair em tentação, mas livra-nos do mal”. A tentação do conformismo é real, mas Jesus adverte: no mundo viveremos em meio a tentações, mas a prece nos dá forças para não cair nelas. Ele nos ensina a resistir ao mal e para tanto nos envia o seu Espírito¹⁵.

Na avaliação de L. Boff a teologia da cruz nos conduz ao caminho da *compaixão* com os crucificados. Esta consequência é fundamental para evitarmos um desvio espiritualizante. Como escreveu Boff, “Deus assume a cruz em solidariedade e amor com os crucificados, com aqueles que sofrem a cruz. Diz-lhes: embora absurda, a cruz pode ser caminho de uma grande libertação. Contanto que tu a assumas na liberdade e no amor”¹⁶.

Há um tipo de sofrimento absurdo e sem sentido no mundo, que não cabe justificar. Com Cristo, é preciso assumi-lo na mais profunda dor e solidariedade. Este sofrimento precisa ser denunciado permanentemente. Mas há o sofrimento livremente assumido na luta pela vida, contra a opressão e a injustiça. Este segundo tipo apresenta um nível de dignidade humana incomparável porque adquire um sentido *vicário*: sofrer pelo evangelho e pelo *outro*, para que outra pessoa ou povo seja liberto e tenha vida, faz parte do evangelho do amor de Deus. Tal sofrimento tem a força de negar o sistema porque não aceita a inevitabilidade do mal, mas se sustenta no poder do amor divino, da liberdade maior que só a morte faz cessar. E mesmo nela, não há como apagar a promessa da ressurreição, da vida plena que vivemos *in spe*. L. Boff completa esta

¹⁴ BOFF, Leonardo. *Paixão de Cristo – paixão do mundo*. Os fatos, as interpretações e o significado ontem e hoje. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1978, p. 136.

¹⁵ ZWETSCH, Roberto E. *Missão como com-paixão*. Por uma teologia da missão em perspectiva latino-americana. 2ª ed. revisada. São Leopoldo: Sinodal; Quito: CLAI, 2015, p. 318.

¹⁶ BOFF, 1978, p. 144.

ideia afirmando que esta “atitude livre e libertadora exaspera os agentes do sistema [...]”¹⁷. Há um espaço subversivo na dor e no sofrimento, mas a ninguém está permitido justificar este lugar e momento.

Uma última observação: em Lutero encontramos uma denúncia permanente contra toda pretensão de justificar-se diante de Deus. Sobre o *servo arbitrio* humano ele escreveu nas teses de Heidelberg (22-24) que o ser humano é escravo de seus desejos e luta por satisfazê-los, mas na medida em os satisfaz, quer mais, é insaciável. Por isto, para ele “o amor ao dinheiro cresce na medida em que cresce o próprio dinheiro”, o que ele chama de “hidropisia da alma”. O mesmo ocorre com todos os demais desejos, incluindo o desejo de agradar a Deus. Lutero considera tal desejo pecado, pois ele apenas manifesta a soberba humana, principalmente dos “sábios e entendidos”. Nesse sentido, sua interpretação do *Magnificat* de Maria é exemplar (Lucas 1.46-55), pois ele vê naquela jovem e desconhecida camponesa o *modelo da verdadeira fé e humildade*, sem sofismas ou astúcia. Justamente aquela que não buscou Deus, foi por ele contemplada com o nascimento do menino que seria Salvador do mundo. E esta humildade não lhe será jamais tirada. Por isto ela foi considerada bem-aventurada. O que desconcerta no salmo de Maria é a consequência da ação misericordiosa de Deus que nela se manifestou graciosamente. Maria canta: “Agiu com o seu braço valorosamente; dispersou os que no coração alimentavam pensamentos soberbos. Derrubou dos seus tronos os poderosos e exaltou os humildes. Encheu de bens os famintos e desperdiçou vazios os ricos”.

Desde os primórdios da igreja cristã, palavras como estas causaram grandes controvérsias, pois não deixam margem para falsas justificativas quanto aos sistemas de opressão e injustiça. E a quem Deus resgata e dignifica em primeiro lugar. Isto significa que a graça que liberta manifesta-se de modo *sub contrario*, nas pegadas da cruz e dos crucificados, e não nas manifestações de sucesso e dos bem situados na vida.

Temas ou tarefas programáticas

Sigo aqui as sugestões reunidas por Vítor Westhelle no lançamento da *Cátedra de Lutero*, acrescentando comentários pessoais¹⁸. Um dos desafios da teologia na América Latina é a releitura bíblica. Esta releitura é imprescindível porque a cada novo momento as respostas antigas se

¹⁷ BOFF, 1978, p. 152.

¹⁸ WESTHELLE, Vítor. *Por que Lutero é importante para a América Latina*. S/lugar, s/data (texto inédito).

mostram por vezes inócuas para a vida concreta. Por exemplo, pensemos na participação das mulheres no ministério, no acolhimento das pessoas homoafetivas na comunidade, no respeito e comunhão para com pessoas com deficiência, na luta pela dignidade das pessoas oprimidas. Nestas situações a chave de interpretação do texto bíblico e da tradição haverá de considerar o que é central na mensagem evangélica e o que é aceitável, mas não exigência. O apóstolo Paulo teve de lidar com questões muito concretas na comunidade de Corinto quando respondeu sobre “dias santos” ou “carnes sacrificadas aos ídolos”. Hoje novas questões exigem de nós discernimento quanto à diferenciação entre lei e evangelho. Se a lei mata, o Espírito – âmbito da ação do evangelho – liberta (2 Coríntios 3.17). A mensagem cristã tem em sua base a experiência da liberdade: “Foi para a liberdade que Cristo nos libertou” (Gálatas 5.1). Esta liberdade não é individualista, mas se realiza no amor de uns para com os outros, no amor mútuo, no amor que edifica a outra pessoa, sem criar dependência. Há aí uma concepção de amor que aponta para a convivência dos diferentes que se aceitam e cooperam para algo que transcende a ambos. É, pois, amor criativo, libertador.

Nesse processo de rever a mensagem do evangelho, coloca-se o desafio da *ousadia*, como escreveu Westhelle. No caso de comunidades luteranas, não seremos suficientemente *luteranos*, se não ousarmos fazer novas perguntas à tradição e ao evangelho. Novas respostas só advirão se soubermos romper com preconceitos para superar os cânones dominantes que nos aprisionam.

Contextualização como tarefa maior exigirá afinar a capacidade de interpretar o mundo no qual vivemos. Ser sal e luz requer ousadia e capacidade hermenêutica crítica. O luteranismo na América Latina é tão minoritário que pode ser visto como uma pequena nota de rodapé. Ainda assim, sua trajetória enraizada na tradição protestante e sua postura ecumênica e aberta ao novo poderão fazê-lo despontar como um dos ramos do cristianismo contemporâneo com enorme potencial de provocação para uma nova concepção de igreja como comunidade viva e missionária.

Um dos fenômenos mais interessantes que vem ocorrendo, neste sentido, tem sido a aproximação com a teologia pentecostal e com teólogos pentecostais. Há um potencial não trabalhado na “liberdade cristã” que o Espírito confere a quem se deixa por ele mover. Nesse diálogo, há muito a aprender e conquistar de ambos os lados.

Outras demandas urgentes dizem respeito às questões da justiça, da preservação ambiental, do cuidado com a terra e as pessoas pobres ou vulneráveis. A teologia que não se abre para estes gritos que soam cada

dia mais altos perderá sua força de libertação e transformação, além de apequenar sua missão a serviço do evangelho da vida e do amor libertador. Nesse âmbito, teremos de tratar com a maior seriedade e acuidade as questões de vida e de morte que atingem milhões de pessoas entre nós e no mundo. Penso, por exemplo, na matança de jovens no Brasil, sobretudo a juventude negra que sente no corpo o que vem a ser o racismo ocultado pela propaganda, mas que impregna o cotidiano da vida dessas pessoas. Penso ainda no crescente número de migrantes da América latina e outras regiões que vêm ao Brasil para tentar reconstruir suas vidas e achar um lugar seguro para imaginar um futuro digno para si e seus filhos e filhas. Um terceiro exemplo é a maneira como lidamos com os povos indígenas e seus direitos, como a garantia aos seus territórios. Um fato dramático que serve de alerta é o número crescente de suicídios de jovens em muitas comunidades. No caso de alguns povos indígenas como os Kaiowá do Mato Grosso do Sul já se passou dos limites. Não há mais muito a esperar. É hora de lutar e cobrar por ressurreição e respeito ao direito de viver.

*As mulheres no movimento da Reforma*¹⁹

Uma das ausências mais constrangedoras na historiografia da Reforma é a participação das mulheres no movimento. Elas foram silenciadas e invisibilizadas. Pesquisas recentes feitas por teólogas e teólogos vêm insistindo neste ponto: a Reforma não teria acontecido sem as mulheres, como defende o historiador Martin H. Jung²⁰. A teóloga luterana brasileira Claudete Beise Ulrich vem realizando pesquisas com a finalidade de resgatar algo dessa história. Ela demonstrou como algumas dessas mulheres foram mais que apoiadoras do movimento, pois assumiram liderança e mesmo um papel teológico explícito. É o caso de Argula von Grumbach, uma descendente de família nobre da Baviera e que recebeu educação formal desde criança na casa de Alberto IV, regente da Baviera. Aos dez anos a menina recebeu do pai um presente

¹⁹ Há um projeto internacional de mulheres e pesquisadoras luteranas que vem trabalhando no resgate da participação das mulheres no movimento da Reforma. Para acessar essas informações preciosas, cf. www.evks.de/FrauenderReformation

²⁰ BEISE ULRICH, Claudete. A atuação e a participação das mulheres na reforma protestante do século XVI. In *Estudos de Religião*, v. 30, nº 2, p. 71-94, maio-agosto 2016, aqui p. 73. Para o que segue cf. este artigo. Claudete Beise Ulrich e Heloisa Gralow Dalferth escreveram o livro *As mulheres e a Reforma*, a ser publicado em 2017 pela Editora Sinodal, de São Leopoldo, Brasil.

raro e valioso na época: um exemplar da Bíblia. Em 1522, um jovem professor da Universidade de Ingolstadt, Arsacius Seehofer, ex-aluno de F. Melanchton, foi obrigado a retratar-se publicamente por suas ideias reformatórias. Em 1523, Argula escreveu carta à direção e docentes da Universidade e ao regente da Baviera solicitando explicações quanto ao afastamento do jovem professor. Argula sabia ler, escrever e tinha conhecimentos bíblicos. Ela escreveu certa vez: “Mesmo se viesse a acontecer que Lutero negasse tudo o que disse – que Deus não o permita –, isso não mudaria em nada minha opinião. Eu não construo a minha opinião sobre a opinião de Lutero ou de qualquer outra pessoa, mas sobre a verdadeira rocha: Jesus Cristo”. A pesquisa revelou que Argula von Grumbach é uma das primeiras escritoras e teólogas protestantes. Ela escreveu cartas que foram publicadas na forma de panfletos, comum na época, nas quais defendeu a Reforma Protestante com argumentos teológicos e citações bíblicas como Joel 2.27s, Gálatas 3.27s. Ela manteve correspondência e conversas pessoais com os reformadores. Lutero reconheceu-a como “um instrumento especial de Cristo”.

Um segundo exemplo foi a duquesa Elisabeth von Calenberg-Göttingen, nascida em 1510, casada aos 15 anos com o duque Erich I, 40 anos mais velho, viúvo, regente de Braunschweig-Calenberg-Göttingen. Até os 25 anos ela deu à luz quatro crianças, três meninas e um menino, Erich II, o herdeiro do trono. Em 1534, em visita a sua mãe que morava numa cidade próxima a Wittenberg, conheceu Lutero pessoalmente. Em abril de 1535, Elisabeth, suas damas de companhia e empregadas recebem pela primeira vez a Ceia sob as duas espécies (pão e vinho), conforme o rito luterano. Desde então Elisabeth manteve correspondência regular com Lutero, discutindo com ele temas teológicos. Mas foi apenas em 1538 que ela definiu-se pela Reforma protestante, acompanhada pelo pastor Antonius Corvinus, que se tornou seu conselheiro pessoal. Após a morte do marido e até que o filho Erich II alcançasse a maioridade, ela assumiu a regência do território e introduziu a Reforma na Baixa Saxônia, com a colaboração do pastor Corvinus.

Mas o caso mais notável foi o de Katharina von Bora, nascida em 1483. Em 1504 ela entrou para o mosteiro de Brehna, mudando depois para o mosteiro de Nimbschen, em 1508. A teóloga Heloisa Gralow Dalferth procurou resgatar algo da extraordinária vida dessa mulher²¹.

²¹ DALFERTH, Heloisa Gralow. *Katharina von Bora*. Uma biografia. São Leopoldo: Sinodal, 2000, também para o que segue.

Infelizmente, não encontrou nenhum documento dela mesma, apenas registros indiretos, alguns dos quais feitos por Lutero que considerou o seu casamento com Katharina a melhor decisão que tomou em sua vida. Desde 1521 vários monges passaram a se casar. Amigos de Lutero o incentivaram nesse sentido. Lutero conhecia Katharina após ela deixar o convento com outras 11 monjas e ter-se refugiado em Wittenberg. Lutero tentou casá-la com um amigo, o pastor Kaspar Glatz. Katharina, decidida, respondeu ao emissário que de nenhuma maneira casaria com aquele homem, mas que se Lutero a quisesse como esposa, ela não se recusaria. O casamento aconteceu em junho de 1525, numa cerimônia privada num antigo mosteiro agostiniano, o *Schwarzes Kloster*, onde passaram a residir por um tempo. O casal foi abençoado com dois filhos e quatro filhas. Quando do casamento, Katharina foi quem assumiu todas as tarefas da administração da casa, que sempre estava cheia de visitantes e estudantes. Como professor universitário, Lutero recebia um soldo anual, que foi dobrado após o casamento e aumentado depois, além de uma ajuda do príncipe da Dinamarca. As editoras dos seus livros ofereciam remuneração anual, mas Lutero se recusou terminantemente a receber, alegando que assim elas poderiam vender seus livros por preço mais barato, acrescentando que este dom era dádiva de Deus. Mas isto representou uma vida familiar cheia de dificuldades. Katharina, como excelente administradora, com suas ajudantes e alguns empregados, teve de organizar horta, criação de animais e reformar o mosteiro para receber hóspedes estudantes que pagavam pela moradia.

Heloisa G. Dalferth conta que Katharina era uma mulher ativa e organizada. Em uma de suas conversas à mesa, Lutero chamou-a de “a estrela da manhã de Wittenberg”. Nas cartas o tom elogioso para com a esposa é evidente. Ele a chamava de “minha simpática ... Katharina Luther, doutora, pregadora de Wittenberg, minha querida, minha querida dona-de-casa, minha mais querida dona-de-casa, doutora Luther de Wittenberg,”. Em muitos momentos Katharina chegou a participar de decisões importantes da vida da igreja evangélica que se organizava. Em carta de 02/07/1540, Lutero escreveu: “Eu escrevi para o pastor P. Pommer de que forma o idoso de Schwarzburg pede por um pastor para Greussen. Eu peço que tu, como mulher inteligente e doutora, juntamente com o mestre George Maior e mestre Ambrosio, ajudem a decidir qual dos três pastores que eu indiquei ao Pommer deverá se indicado. Nenhum deles é mau pastor. Mas sejam vocês inteligentes e façam o melhor”. Este tipo de relação entre marido e esposa naquele tempo foi algo inusitado e extraordinário.

Como Lutero viajava muito e adoecia seguidamente, sofrendo de depressões, isto exigia cuidados especiais da esposa. Katharina foi sempre o esteio da família Lutero. Duas filhas do casal morreram ainda pequenas. Quando da morte da filha Elisabeth com um ano de idade, Lutero disse nas conversas à mesa e em cartas a amigos que nunca pensou que o coração de um pai pudesse sangrar tanto por causa de uma filha. Quando a filha Magdalena estava prestes a morrer aos 12 anos, há o registro de um diálogo de Lutero com a filha adolescente deveras emocionante, ele procurando consolá-la diante da morte e ela respondendo: “Sim, querido pai, como Deus quer!” Magdalena era a preferida de Lutero. A dor da mãe e o desconsolo do pai se manifestaram no choro incontido, e Lutero só ficou firme durante o enterro. Sobre este episódio trágico, Lutero escreveu a um amigo: “[...] como a morte de minha filha Magdalena me tortura. Eu não consigo esquecê-la”.

Após a morte de Lutero, a vida ficou ainda mais difícil para Katharina e os filhos. Havia o problema da propriedade, da sustentação econômica da família, agora sem o soldo do pai. Conforme os costumes da época, Katharina teve de aceitar do príncipe tutores que se responsabilizaram por ela, alguns dos quais tomaram parte de seus bens. Quando anos depois estourou a guerra de Esmalcalda, Katharina teve de fugir, intimada a deixar a cidade por ser a *Lutherin*. Ela precisou vender cálices de prata e joias para sustentar a si e aos filhos. Desesperada, doente e sem recursos, foi ajudada pelo rei Christian III da Dinamarca que lhe enviou uma quantia razoável em dado momento. A família ficou muito pobre. Quando em 1552 estourou a peste em Wittenberg, Katharina ficou muito doente e veio a falecer em dezembro daquele ano, sendo sepultada com muitas honras na igreja de St. Marien em Wittenberg.

O legado de Katharina von Bora para a causa da Reforma ainda deverá ser mais conhecido no futuro. De certa forma, pode-se afirmar que a presença de teólogas luteranas na teologia feminista leva adiante algo da ousadia daquelas mulheres que ousaram deixar os conventos e inserir-se na vida pública, protestando, interferindo nos debates teológicos e na vida pública. As teólogas luteranas em muitas partes do mundo testemunham a participação, a força e a relevância de sua contribuição crítica nos processos eclesiais e na pesquisa teológica. Revelam com sua pesquisa algo invisibilizado da mensagem libertadora da Reforma, que extravasou seus próprios limites e hoje adentra espaços cada vez mais amplos da vida e da pesquisa. Não por acaso, a teologia feminista conquistou um lugar de ponta no âmbito da Faculdades EST de São Leopoldo, Brasil,

onde a Cátedra de Teologia Feminista surgiu há 30 anos sem qualquer interrupção, tornando-se um marco na teologia que se faz no Brasil²².

Celebração da Reforma e o Papa Francisco

Um tema muito relevante no momento, tanto para o movimento ecumênico quanto para o diálogo interreligioso, é a maneira como o Papa Francisco respondeu ao convite da Federação Luterana Mundial para participar das celebrações dos 500 anos da Reforma. Já mencionei o documento conjunto católico-luterano *Do conflito à comunhão*. Aqui vale acrescentar a publicação do livro da “Oração comum”, um guia litúrgico que vai ajudar as igrejas e comunidades locais a comemorarem em parceria o aniversário da Reforma. Por sua atualidade desafiadora, tais iniciativas precisam ser estudadas e assumidas, por exemplo, por pequenos grupos das duas igrejas ou junto com outras igrejas, para examinarem sua fé e as razões de sua esperança, de tal modo que as comunidades consigam estabelecer objetivos conjuntos em torno de ações concretas (como vem ocorrendo a partir das Campanhas da Fraternidade Ecumênicas). Nesse sentido, é possível que o livro da “Oração comum” sirva de elo para desencadear ações conjuntas como fruto do Espírito de unidade e serviço (diaconia transformadora) que nelas se manifesta. Na caminhada ecumênica, o que fica na memória é a *experiência vivida*, em fé e sob a graça divina. Nisto é preciso apostar com ousadia e criatividade.

Mas a caminhada entre luteranos e católicos tem outros lances que merecem atenção. Faço um registro da visita que a Arcebispa de Uppsala, da Igreja Luterana da Suécia, Dra. Antje Jackelén, fez ao Papa Francisco no Vaticano em maio de 2015. Na oportunidade, a Dra. Jackelén renovou a disposição da Igreja Luterana para o aprofundamento do diálogo ecumênico. O Papa Francisco, por sua vez, recordou a importância dos 50 anos do Documento do Vaticano II sobre o Ecumenismo e, surpreendentemente, chamou a colega de ministério de “irmã”, o que pode indiretamente significar o reconhecimento de que também as mulheres estão aptas para assumirem o *ministério* na igreja, tema espinhoso no âmbito clerical católico-romano.

Outro sinal em 2016 será a visita que o Papa Francisco fará a Lund, Suécia, em outubro, para participar da Celebração Ecumênica em prepa-

²² Em continuidade daquela Cátedra, hoje o Programa de Gênero e Religião desenvolve intenso trabalho no estudo e pesquisa, na inserção em comunidades e na luta pela justiça de gênero e equidade nas relações entre as pessoas.

ração aos 500 anos da Reforma em 2017. Não está no horizonte qualquer pretensão de uma fusão de igrejas. O que está em jogo é a *credibilidade da proclamação cristã* que, devido à divisão entre as igrejas e a competição desmedida pela verdade, se encontra diante de um impasse que só o tempo poderá redimir, para ser mais preciso, o tempo e a profecia.

No evento de outubro há uma circunstância inédita. O encontro reunirá na Igreja da Suécia, dirigida pela Arcebispa Jackelén, o Papa Francisco, de nacionalidade argentina, um papa que veio “do fim do mundo”, isto é, da periferia do sistema eclesiástico, para coordenar o serviço global da Igreja Católica Romana. Como presidente da Federação Luterana Mundial lá estará o bispo Munib A. Younan, da Igreja Luterana da Jordânia, um palestino exilado do seu país e que conhece o sofrimento de seu povo na Palestina ocupada. Por sua vez, o secretário geral da FLM é o pastor Martin Junge, chileno que sentiu na pele e em sua comunidade de fé as consequências da ditadura de Augusto Pinochet.

Essas autoridades vão se encontrar na periferia da Europa, na Escandinávia, para darem um sinal de que a Reforma não pode ser apenas um evento do passado, que o importante é entendê-la como uma mensagem que aponta para a permanente necessidade de reforma e transformação de nossas igrejas para que elas não só anunciem o evangelho da graça, da fé e do amor, mas se tornem mensageiras vivas da liberdade cristã, de serviço diaconal ao mundo carente de misericórdia e compaixão. Esta mensagem de unidade e convergência pode representar um sinal da necessária renovação do cristianismo que, mesmo apresentando-se na Europa opulenta e do bem estar social, parece vir da *periferia do mundo*, representada por pessoas que conhecem a dor, o sofrimento humano, a discriminação, a violência, a tortura, a morte, numa palavra densa teologicamente: a *cruz*. A ressurreição que proclamamos a cada celebração na eucaristia só faz sentido quando se compreende que ela é o outro lado da cruz da ignomínia e do sacrifício humano imposto pelo sistema dominante nos dias que correm.

Para continuar a reflexão

A teologia de Lutero repercute ainda hoje em todo o mundo. A pesquisa em torno do seu legado se avoluma de tal forma que é impossível acompanhá-la a fundo. Por isto mesmo, especialistas se reúnem periodicamente para colocar-se em dia como um grupo de pesquisa e debate. As diferenças são grandes na interpretação, na escolha dos temas, nas abordagens e nos resultados. E de fato, há que escolher enfoques ou certos pontos de vista para sua interpretação.

Sirva um breve exemplo. Num debate com meu ex-professor Hermann Brandt, docente de Teologia Sistemática por alguns anos no Brasil e que concluiu sua carreira acadêmica na Universidade de Erlangen nas áreas de Missiologia, Ecumenismo e Ciências da Religião, fiz uma correção a uma exposição dele sobre as *marcas da igreja*, que Lutero apresentou em dois escritos bem conhecidos: *Dos concílios e da igreja* (1539) e *Contra Hans Worst* (1541)²³. Neles Lutero relaciona duas séries de marcas (*notae ecclesiae*) que tornam visível a igreja cristã no mundo. Todas elas estão “sob o signo da cruz”, que deve ser entendida como o sinal da identidade luterana. No primeiro texto Lutero relaciona sete marcas: palavra de Deus, batismo, sacramento do altar, chaves, servidores e ministérios instituídos por Cristo, agradecimento e louvor públicos, isto é, credo, canto, oração; por fim, a santa cruz, isto é, sofrimento, infortúnio, perseguição, tribulação, desprezo. Já no segundo escrito, as marcas relacionadas são ampliadas, mostrando que Lutero não pensa dogmaticamente, mas praticamente e de acordo com o momento e o contexto vivencial: batismo, sacramento do altar, chaves, ministério da pregação, credo, Pai nosso, honrar o governo secular, matrimônio, perseguição, e por fim, não à vingança, sim à intercessão pública pelos perseguidores. O ponto em comum é que essas marcas não são invisíveis, mas bem visíveis e fáceis de ser compreendidas por qualquer pessoa da comunidade. Por isso, Lutero as considera “católicas”. Na falta de uma dimensão ética mais evidente nas duas séries, Brandt encontra em Lutero um argumento que resolve a questão de uma forma muito interessante. Como há uma tensão entre as duas séries, Lutero afirmou no texto de 1539: “além desses sete artigos principais, ainda existem mais outros sinais externos, pelos quais se pode reconhecer a santa igreja cristã, pois o **Espírito Santo** também nos santifica no que diz respeito à segunda tábua de Moisés”. Como Brandt explica, Lutero resolve a questão entre as duas séries *pneumatologicamente*. Como essas marcas têm por base o Decálogo e este nos ajuda a reconhecer a ação santificadora do Espírito Santo em nossas vidas, a ampliação das marcas – ou sua contextualização em linguagem contemporânea – ajuda a comunidade cristã a crescer em santificação ou a pôr em prática a nova vida em Cristo. Em outros termos, viver na força do Espírito significa pôr em prática as diversas formas concretas de vivenciar o amor de Cristo. Este é o trabalho do Espírito Santo e a tarefa da teologia é contribuir para esse discernimento.

²³ ZWETSCH, Roberto E. Identidade luterana. Contexto, afirmação e compromisso com a mudança na tensão criativa do evangelho. In: WACHOLZ, Wilhelm (Coord.). *Identidade evangélico-luterana e ética*. Anais do III Simpósio sobre Identidade evangélico-luterana. São Leopoldo: EST, Capes, 2005, p. 68-78. ZWETSCH, 2015, p. 269s.

Observei no debate que faltou uma informação na explicação de H. Brandt que encontrei ao examinar mais atentamente os dois escritos. Por alguma razão, Brandt deixou de mencionar uma marca destacada num artigo escrito por Joachim Fischer de 1966 e publicado na revista *Estudos Teológicos*²⁴. Fischer mencionou que no artigo de 1541 havia uma 11ª marca, assim expressa por Lutero:

Meu Deus e Senhor, se há algo em nós da antiga igreja, então o é infelizmente o jejum [...] Sim, nós não jejuamos somente, mas sofremos **fome** (com S. Paulo), e isto vemos nos nossos pobres pastores, nas suas esposas e filhos e muitos outros pobres, nos quais se vê a fome pelos olhos, que mal têm pão e água, e além disto estão quase nus, pois não têm nada que seja seu (WA 51, 486, 24ss).

A *fome* é uma marca do povo cristão, da verdadeira igreja de Cristo, de seus ministros e ministras. E não o sucesso, a prosperidade, a felicidade a qualquer custo, o hedonismo doentio, a boa vida. Se isto foi assim no século XVI – e Lutero ao longo de seus escritos fez muitas descrições cruas e duras da miséria do povo alemão na época –, por que hoje haveria de ser diferente? Por que não perceber a presença da igreja de Cristo nas favelas, nos cortiços das grandes cidades, nos quilombos dos descendentes de escravos negros, nas prisões coalhadas de jovens drogados, na população de rua que grita por um gesto de dignidade e aceitação, nos povos indígenas que veem seus territórios invadidos e esbulhados, nas prostitutas da noite, nos grupos LGBT escorraçados e perseguidos de forma cruel? Quer dizer, ali onde o sofrimento, a injustiça, a fome e a morte prematura campeiam, ali mesmo se mostra *sub contrario* a presença de Cristo e de sua igreja. No caso de nossas igrejas luteranas, a fome de muitos questiona nossa celebração da Santa Ceia e a nossa prece constante pelo “pão nosso de cada dia”. Ora estas preces e ações de graça não podem ser desvinculadas da fome alheia. Por isto o texto de Mateus 25.31-46 é tão central na teologia da libertação²⁵.

Termino com uma citação de Vítor Westhelle que sintetiza com clareza a compreensão aqui esboçada da teologia de Lutero e suas possíveis repercussões em nossa realidade conflitiva e tão carregada de sofrimento e clamor:

²⁴ FISCHER, Joachim. O conceito “igreja” de Lutero segundo seus escritos “Dos concílios e da igreja” e “Contra Hans Worst”. In: *Estudos Teológicos*, v.6, nº 4, p. 161-175, 1966.

²⁵ Sobre este texto e sua interpretação, cf. a avaliação feita por Walter ALTMANN, 2016, p. 345-358.

Em resumo, o que ele [Lutero] diz é que a união hipostática da Fórmula de Caldedônia exige a afirmação de que Cristo está, segundo a carne (senão a nossa fé é falsa, o afirmou), transcendendo tudo, mas estando mais perto de cada coisa que cada coisa está em si mesma, quer dizer, mesmo na morte, ou acima de tudo na morte. Então à minha pergunta [...] sobre a relação de Cristo com o sofrimento existe uma simples resposta: essencial identificação. É o próprio Cristo que sofre na carne do sofrimento. É o próprio Cristo que está enterrado na tumba de quem morreu. E para Lutero isso não era uma metáfora. Era literal. A segunda consequência é que se Deus está em Cristo segundo a carne em todas as coisas, toda natureza se faz corpo de Cristo. Isto tem implicações para a questão ambiental que não são apenas morais e éticas, mas profundamente vinculadas à questão da revelação e, sobretudo, da *revelatio sub contrariis*, a revelação no seu oposto. A terceira consequência é que, para Lutero, [...] a realidade de Deus em Cristo é híbrida. Não há uma essência ou uma identidade que possa ser isolada, muito menos manipulada. O híbrido é o que transita entre identidades.²⁶

Quando li este texto e sua afirmação que nem mesmo a morte nos separa do amor e da presença de Cristo, não pude deixar de lembrar-me de meu filho mais novo, falecido precocemente devido a uma enfermidade. É extremamente consolador e libertador saber e crer que – nos limites entre a vida e a morte – Deus em Cristo nos acompanha, sofre conosco para nos carregar com ele rumo à ressurreição.

Referências

- ALTMANN, Walter. *Lutero e libertação*. 2ª ed. revista e ampliada. São Leopoldo: Sinodal, EST, 2016.
- BEISE ULRICH, Claudete. A atuação e a participação das mulheres na reforma protestante do século XVI. In *Estudos de Religião*, v. 30, nº 2, p. 71-94, maio-agosto 2016.
- BOFF, Leonardo. *Paixão de Cristo – paixão do mundo*. Os fatos, as interpretações e o significado ontem e hoje. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1978.
- DALFERTH, Heloisa Gralow. *Katharina von Bora*. Uma biografia. São Leopoldo: Sinodal, 2000.
- DREHER, Martin N. *De Luder a Lutero*. Uma biografia. São Leopoldo: Sinodal, 2014.
- FISCHER, Joachim. O conceito “igreja” de Lutero segundo seus escritos “Dos concílios e da igreja” e “Contra Hans Worst”. In: *Estudos Teológicos*, v.6, nº 4, p. 161-175, 1966.
- HANSEN, Guillermo. *En las fisuras*. Esbozos luteranos para nuestro tiempo. Buenos Aires: IELU, 2010.

²⁶ WESTHELLE, Vítor. *500 anos da Reforma. Luteranismo e cultura nas Américas*. São Leopoldo: Unisinos, 2015, p. 18s.

- HOFFMANN, Martin. *La locura de la cruz*. La teología de Martín Lutero. Textos originales e interpretaciones. Trad. Dámaris Zijlstra Arduin. Epílogo Daniel Beros. San José de Costa Rica: DEI, 2014.
- LUTERO, Martinho. *Pelo evangelho de Cristo*. Obras selecionadas de momentos decisivos da Reforma. Trad. Walter O. Schlupp. Porto Alegre: Concórdia; São Leopoldo: Sinodal, 1984.
- _____. *Obras selecionadas*. Vol. 1. Os primórdios. Escritos de 1517 a 1519. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1987.
- LUTERO, Martim. *Magnificat. O louvor de Maria*. São Leopoldo: Sinodal; Aparecida: Santuário, 2015.
- MOLTMANN, Jürgen. *A fonte da vida*. O Espírito Santo e a teologia da vida. Trad. Werner Fuchs. São Paulo; Loyola, 2002.
- MOLTMANN, Jürgen. *O Deus crucificado*. A cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã. Trad. Juliano Borges de Melo. Santo André: Academia cristã, 2014.
- OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. Aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. Trad. Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal, Vozes, EST, 2007.
- PAPA FRANCISCO. *Evangelii Gaudium*. A alegria do evangelho. Sobre o anúncio do evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulus, Loyola, 2013.
- _____. *Laudato si*. Louvado sejas. Sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulus, Loyola, 2015.
- WESTHELLE, Vítor. *O Deus escandaloso*. O uso e abuso da cruz. Trad. Geraldo Korndörfer. São Leopoldo: Sinodal, EST, 2008.
- _____. *Por que Lutero é importante para a América Latina*. S/lugar, s/data (texto inédito).
- _____. *500 anos da Reforma. Luteranismo e cultura nas Américas*. São Leopoldo: Unisinos, 2015 (Cadernos Teologia Pública/IHU, ano XII, vol. 12, nº 97).
- ZWETSCH, Roberto E. *Missão como com-paixão*. Por uma teologia da missão em perspectiva latino-americana. 2ª ed. revisada. São Leopoldo: Sinodal; Quito: CLAI, 2015.
- _____. A Igreja e o processo de abertura que nunca acaba. Entrevista para *IHU on line*, São Leopoldo: Unisinos, 21/05/2015.
- _____. 500 anos da Reforma de 1517 e o Papa Francisco. Entrevista para a *IHU on line*, São Leopoldo: Unisinos, fevereiro 2016.
- _____. *Lutero, justiça social e poder político*. Aproximações teológicas a partir de alguns de seus escritos. São Leopoldo: IHU Unisinos, 2016 (Cadernos de Teologia Pública, ano XIII, v. 13, nº 113).
- _____. Identidade luterana. Contexto, afirmação e compromisso com a mudança na tensão criativa do evangelho. In: WACHOLZ, Wilhelm (Coord.). *Identidade evangélico-luterana e ética*. Anais do III Simpósio sobre Identidade evangélico-luterana. São Leopoldo: EST, Capes, 2005, p. 68-78.
-
- www.evks.de/FrauenderReformation [Com informações sobre o Programa *Frauen der Reformation* que reúne mulheres da Itália, Áustria, Holanda e Alemanha. Participação da Federação Luterana Mundial – América Latina e Caribe: Red de Mujeres y Justicia de Género: <http://redemulheresluteranas.blogspot.com/inicio.html>]



A herança da Reforma

500 anos depois

Romi Márcia BENCKE ¹

Brasília, Brasil

Resumo

A partir da obra “Da liberdade do cristão – prefácio à Bíblia”, o texto recupera a compreensão de liberdade em Lutero e estabelece a comparação entre a liberdade humana e a liberdade do mercado. A pergunta que perpassa o texto é pela provocação que as compreensões de liberdade e servidão, desenvolvidas por Lutero, poderiam trazer para o atual período histórico, caracterizado pelo capitalismo como a própria religião e a liberdade como um direito absoluto do mercado?

Palavras-chave: liberdade, mercado, fundamentalismo

Rememorando o Reforma

Olhar para a herança da Reforma 500 anos depois não é um exercício fácil. Em primeiro lugar, porque esta retrospectiva não significa apenas a evocação de uma história ocorrida a cinco séculos. Rememorar a Reforma significa, ao mesmo tempo, resgatar as contribuições positivas que ela trouxe para a Igreja e para a sociedade e deparar-se com as fissuras e as discontinuidades do testemunho cristão. A história da Reforma

¹ Bacharel em teologia pelas Faculdades EST, mestre em Ciência da Religião pelo PPCIR, Universidade Federal de Juiz de Fora, pastora da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, secretária geral do Conselho Nacional de Igrejas Cristãs

não está isenta de intolerância e violência e nem das disputas por poder e hegemonias tanto religiosa, quanto política e econômica. A história da Reforma expõe as ambiguidades que são inerentes às tradições religiosas: Liberdade e servidão, alienação e conscientização, emancipação e escravidão, inclusão e exclusão.

É esta ambivalência que está presente quando Lutero conceitua uma pessoa cristã. Para ele, uma pessoa cristã é livre sobre todas as coisas e não submissa a ninguém. Uma pessoa cristã é súdita e servidora de todas as coisas e submissa a todos.

A partir dessa caracterização do que é uma pessoa cristã, as comemorações da Reforma poderiam estabelecer processos de diálogo que possibilitem questionamentos entre a tradição da Reforma e a atual ordem social, econômica, política e religiosa. Este questionamento de duas vias fará com que a(s) teologia(s) da Reforma se comunique(m) e interajam com este mundo globalizado, plural e governado por uma lógica capitalista que anula a liberdade humana em detrimento da ampla e total liberdade do mercado.

No século XXI, as liberdades humanas são fictícias. O ser humano não é livre, o que se tem é uma pseudo-liberdade que é consentida para satisfazer a vontade do mercado. Esta pseudo-liberdade se expressa na aparente possibilidade de escolher o que consumir.

A religião e suas compreensões de Deus tornam-se estratégicas nesse cenário. A pergunta, no entanto é, qual religião e qual Deus?

A lógica religiosa e o discurso de Deus que predominam nesse contexto de ampla liberdade para o mercado são as que estimulam e organizam os movimentos religiosos restauradores. Estes movimentos alicerçam-se

“...no medo de um mundo moderno e mutante, em que tudo está em movimento, onde a realidade é transitória e com um final não definido, onde as certezas e os pilares mais sólidos parecem ter desaparecido” (Eagleton (2016).

É pelo discurso religioso e pelo anúncio de um Deus controlador e cerceador das liberdades humanas que o mercado nega a pluralidade e confirma as estruturas de dominação que já não respondem mais às necessidades destes tempos, mas que, no entanto, insistem em permanecer. É também pelo discurso religioso que se esvazia a democracia.

Forja-se, com isso, a compreensão de que fé religiosa é contrária aos direitos humanos e à democracia dialógica e ampla. Esta tensão se explicita no contexto de afirmação do direito às diversidades de gênero, étnica e religiosa.

O século XXI experimenta a simbiose entre fundamentalismo de mercado e fundamentalismo religioso. As principais ênfases do fundamentalismo religioso – de mercado são: o fundamentalismo moral que reivindica o reenvio para o domínio privado de questões que os movimentos de emancipação, principalmente feminista e LGBTTS, remetem para o espaço público (BOAVENTURA, 2013, p. 66). A prosperidade econômica, aprovada por Deus e a predisposição apocalíptica da iminência do fim dos tempos. Neste caso, anuncia-se e protege-se a liberdade do capital financeiro para que suas multinacionais tenham atendidas as suas reivindicações de privatização do petróleo, da água, das fontes de energia, dos minérios (HINKELAMMERT, 2014).

A aliança entre fundamentalismo religioso e fundamentalismo de mercado, não aceita as premissas da igualdade social e do respeito às diferenças. Nesse contexto, surge o desafio de atualizar uma das heranças centrais da Reforma que é a compreensão da liberdade em Lutero, especialmente, a que é desenvolvida no escrito “Da liberdade do cristão – prefácio à Bíblia”.

Essa compreensão de liberdade desencadeou todo um processo de transformação que foi além das fronteiras eclesiais. Ela foi fundamental para o período de grandes transformações caracterizado pela crise do poder feudal e pelo gradativo desenvolvimento capitalista como alternativa ao feudalismo. Quais seriam as provocações e luzes que a compreensão de liberdade e servidão, desenvolvidas por Lutero, poderiam trazer para o atual período histórico que se caracteriza pelo capitalismo como religião e a liberdade como um direito absoluto do mercado? Haveria, na conceituação de liberdade em Lutero, uma compreensão de Deus e ser humano que contribuiriam para a concepção de um cristianismo inclusivo, plural e em consonância com um processo que democratize a própria democracia? Democratizar a democracia significa garantir, em primeiro lugar, a redescoberta da política como um caminho essencial para a superação de todas as formas de ódio e de totalitarismo. Em Segundo lugar, democratizar a democracia significa garantir que questões controversas, que têm relação direta com o direito à existência das pessoas e do próprio planeta, sejam amplamente discutidas na arena pública e decididas em diálogo com o conjunto da sociedade e não apenas definidas pelo princípio da liberdade irrestrita do mercado.

Da liberdade da pessoa cristã

A Reforma aconteceu em um período de grandes transformações sociais, religiosas e políticas. Movimentos sociais e religiosos surgiam reivindicando e anunciando uma nova sociedade. Era um período de incertezas e conflitos.

A aliança entre poder religioso e poder político era fundamental para a preservação da ordem. Para isso, criavam-se medos como o da condenação e do inferno. A única liberdade possível era aquela alcançada pela morte, desde que as pessoas cumprissem com todos os requisitos exigidos. Caso contrário, estariam condenadas ao inferno. Não haveria liberdade nem depois da morte.

A Reforma é uma consequência desse contexto de crise e transformações. É importante não esquecer dos vários movimentos considerados heréticos que antecederam a Reforma. Muitos desses movimentos tinham os seus próprios programas sociais que reinterpretavam a tradição religiosa e contestavam o sistema feudal. Eram eles que também proporcionavam estruturas comunitárias alternativas, em que as pessoas poderiam viver com maior autonomia. Eram movimentos que criticavam a hierarquia social, a exploração econômica e a corrupção do clero.

No contexto da Reforma, o mundo moderno, segundo Jung Mo Sung (p. 2016), derrotou o mundo medieval europeu, proclamando uma boa nova alicerçada em dois pilares. O primeiro era que a vida sem sofrimento não deveria ser objeto de esperança somente para depois da morte. A vida sem sofrimento também não deveria ser a recompensa para aquelas pessoas que aceitassem passivamente as dores e os deveres de sua condição social. A vida sem sofrimento deveria ser experimentada já, no interior da História, por meio da melhoria nas condições materiais que seria proporcionada pelo desenvolvimento econômico e pelo progresso tecnológico. O segundo pilar era a proclamação de que todas as pessoas têm o mesmo direito de viver uma vida sem sofrimento. Essa premissa foi a semente para a lógica inclusiva dos direitos humanos e da democracia. Ambos possibilitaram que os grupos sociais explorados pudessem se organizar e lutar por seus direitos em nome das promessas e dos princípios da modernidade.

Se, no tempo de Lutero, o capitalismo representou uma alternativa ao sistema feudal, hoje, ele transformou-se na própria religião que exige, como sacrifício, a total entrega do ser humano. Se no tempo de Lutero, a sociedade moderna, representava a possibilidade de ruptura com um sistema de dominação, hoje, experimenta-se, o esgotamento da civilização moderna e a transição para um novo tipo de civilização que ainda está indefinido (MO SUNG, p. 23, 2016).

Martim Lutero desenvolveu a sua compreensão de liberdade nesse contexto de profundas transformações.

A obra “Da liberdade do cristão – prefácio à Bíblia” foi escrita em 1520, na forma de sermão. O texto coloca no centro da discussão a

ambivalência da condição humana que pode ser percebida na dicotomia servidão e libertação. Segundo o reformador, uma pessoa cristã é livre sobre todas as coisas e não submissa a ninguém. Uma pessoa cristã é súdita e servidora de todas as coisas e submissa a todos.

O próprio reformador explica que para se entender essas afirmações contraditórias é necessário considerar a dupla natureza das pessoas cristãs. A primeira é a natureza espiritual, que é nova e interior. A segunda natureza é a corporal, identificada como velha e exterior. Ao falar da natureza interior do ser humano, ele lembra que, nas Escrituras, as palavras dividem-se em: mandamentos e promessas.

A função dos mandamentos é orientar e ensinar as pessoas. Eles não estão aí para serem cumpridos integralmente, isso porque, não há como cumpri-los em sua plenitude. O medo de ser condenado pelo não cumprimento pleno dos mandamentos transforma as pessoas em seres humilhados. Por isso, a relevância da promessa. Ela tem como função remeter à fé em Cristo para o cumprimento dos mandamentos. É em Cristo que Deus promete aos seres humanos a paz, a justiça e a liberdade. Através da fé a Palavra de Deus torna a alma sagrada, justa, verdadeira, livre, plena de bondade. É pela fé que as pessoas se tornam filhas de Deus (Jo 1.2).

A liberdade cristã, portanto, é unicamente a fé. A fé não exige nenhuma obra para alcançar a justiça. Nesse sentido, a idolatria é compreendida como a falta de fé. É quando o ser humano quer saber mais que Deus.

O reformador pergunta o que é necessário para uma pessoa cristã ser justa e livre. Ele responde: a Palavra de Deus. Somente a Palavra de Deus pode auxiliar as pessoas. Nesse sentido, as obras humanas nada valem perante Cristo. Fica clara, aqui, a crítica à exploração religiosa de sua época. Exigia-se para a salvação aquilo que as pessoas não tinham condições de oferecer. Manipulava-se a fé para a manutenção da ordem feudal. Lutero exclui qualquer poder de salvação das obras que eram cobradas e exigidas pelo clero para a salvação das pessoas. A fé é que torna o ser humano livre. Nesse sentido, o ser humano interior não pode ser condenado pelos seus pecados, porque Cristo drenou todos os pecados humanos.

O texto apresenta crítica forte ao clericalismo que não aceita a democratização do sacerdócio. Segundo o reformador, o clero roubou o sacerdócio que é dividido por Cristo para todas as pessoas que crêem. Este sacerdócio geral torna as pessoas dignas de se colocarem diante de Deus e rogarem pelas outras pessoas. O clericalismo virou poder e domí-

nio. Ele extinguiu a compreensão da graça, da liberdade e da fé. O clero oprime as pessoas por meio das leis e das obras. É por meio das obras que as pessoas são transformadas em servas do clero.

Ao falar do ser humano exterior, Lutero lembra que, mesmo livre e justificado, o ser humano continua na terra, por isso, tem a tarefa de governar o seu corpo e conviver com as demais pessoas. O ser humano foi incumbido por Deus de semear, cultivar e de conservar o paraíso (Gn 2.15). As pessoas precisam comprometer-se com esta incumbência não para ter salvação, mas para agradar a Deus. Lutero inverte a lógica. Segundo ele, não são as obras boas e justas que tornam as pessoas boas e justas. Ao contrário, as pessoas boas e justas realizam obras boas e justas. O pecado, portanto, tem como princípio afastar-se de Deus e não confiar nele.

Lutero lembra que as pessoas são seres sociais. Elas vivem em meio a outras pessoas. A mesma fé que liberta é a fé que possibilita que as pessoas sirvam e se tornem úteis umas às outras.

O fato de o ser humano ser tornado livre pela fé não significa que esteja desincumbido de praticar ações. Ao contrário, o fato de ser livre compromete as pessoas que devem tornar-se servidoras a fim de ajudar ao próximo. Deus agiu por meio de Cristo de forma desinteressada. Da mesma maneira, o ser humano livre deve solidarizar-se com o seu próximo de forma desinteressada unicamente para agradar Deus. Essa compreensão restaura laços sociais e possibilita a solidariedade social, bem como o fortalecimento de valores como da confiança, compaixão, misericórdia, justiça.

Para Lutero, os bens de Deus devem passar uns para os outros e se tornarem comuns. Isso significa que as pessoas precisam sentir-se responsáveis umas pelas outras. É tarefa de cada qual cuidar de seu próximo como de si mesmo. Cristo cuidou da vida das pessoas como se fora a sua própria vida. Por isso, as bem-aventuranças de Deus devem fluir para aquelas pessoas que vivem com dificuldades. É tarefa do ser humano livre colocar a sua fé e a sua justiça a favor de seu próximo para cobrir seus pecados e assumi-los como se fossem seus. Foi assim que Cristo fez com toda a humanidade.

Para Lutero, essa é a natureza do amor quando ele é verdadeiro. É próprio do amor não buscar o seu bem, mas o do próximo (1 Co 13.5). A fé verdadeira conduz a este amor autêntico voltado para o próximo em resposta ao amor de Deus. Portanto, uma pessoa cristã não vive em si mesma, mas em Cristo e seu próximo. Em Cristo por meio da fé e no próximo por meio do amor.

Lutero conclui seu sermão afirmando que a verdadeira liberdade espiritual cristã liberta o coração de todo o pecado, leis e mandamentos e supera qualquer outra liberdade.

Esta breve síntese do sermão “Da liberdade do Cristão” possibilita alguns destaques. O primeiro deles é que o itinerário para o divino não é exterior. Ele se desenvolve na consciência ou na razão. Os mandamentos são orientação e lembram sempre a limitação humana de cumpri-los plenamente. Os mandamentos lembram a ambivalência humana, Ao mesmo tempo em que as pessoas estão livres para amar a Deus e ao próximo, elas também são regidas pelo egoísmo, pelo anseio por poder, pelo desejo de julgar o outro e colocar-se no lugar de Deus. Por isso, a fé torna-se central. É ela que permite que o ser humano tenha consciência de sua ambivalência ou de sua natureza justa e pecadora.

O texto permite compreender que a liberdade é sempre relacional. Ela pressupõe, relação a de Deus com as pessoas e destas entre si.

Este Deus que concede liberdade por meio da fé é absolutamente livre para amar e entregar-se. Não há condenação em Deus, mas, sim, amor. Esta relação de Deus com os seres humanos possibilita que os seres humanos se relacionem entre si e se responsabilizem uns pelos outros. A relação entre os seres humanos tem como fundamento a relação graciosa, incondicional e amorosa que Deus estabeleceu com a humanidade através de Jesus Cristo. A liberdade se traduz em responsabilidade pelo outro e pela criação. Através da fé, a liberdade significa a consciência de que o ser humano também vive a sua vida de forma autocentrada, orientada por interesses próprios. A liberdade, no entanto, também possibilita que a consciência das limitações humanas contribua para a superação delas.

É resultado da liberdade a transformação da própria Igreja. O clericalismo torna-se sem sentido e vazio, pois em Cristo todas as pessoas podem desempenhar o seu sacerdócio. A liberdade democratiza a própria Igreja que se torna livre não para prestar serviço à manutenção da ordem, ou julgar as pessoas, mas subverter a ordem, proclamando o amor de Deus, anunciando a graça, a misericórdia, o perdão, reconciliação.

Por fim, merece destaque a liberdade do próprio Deus, que se apresenta absolutamente livre para amar a humanidade por meio de Jesus Cristo. Essa liberdade caracteriza Deus como amor. Deus é o que é. Não pode ser nominado. Da mesma forma, não há muros, condições e nem limites para a relação entre Deus e a humanidade. Os limites e condições são estabelecidos pelos seres humanos que querem enquadrar Deus conforme as suas próprias visões e compreensões de mundo. Esta tendência humana de enclausurar Deus na vontade humana é identificada por Lutero como idolatria.

No tempo de Lutero, este texto abriu toda a discussão sobre as consequências do domínio religioso na vida das pessoas. Este foi um dos escritos que contribui, posteriormente, para a formulação de valores relevantes para a democracia e para os direitos humanos, entre eles, o da liberdade de consciência e liberdade religiosa. É um texto que reivindica o direito de Deus ser Deus. Deus não pode estar submetido ao poderio humano.

Quais as luzes que este texto poderia jogar sobre o tempo atual caracterizado por uma modernidade tardia que, ao mesmo tempo em que expulsou Deus das várias esferas da vida em sociedade, instrumentalizou Deus para legitimar e promover a liberdade do mercado?

A liberdade de Deus versus a liberdade do mercado

A religião, nessa primeira metade do século XXI, recuperou presença e força. Mesmo que essa presença não signifique, em um primeiro momento, uma religião definidora de como as sociedades se organizam política ou economicamente, sua atualidade e presença nas diferentes esferas da vida é inegável.

É interessante observar essa presença religiosa no contexto de avanço do “capitalismo reformado pelo neoliberalismo” (STREECK, 2013). Nesse processo de profundas e rápidas mudanças observa-se que o neoliberalismo promove a ideia de que democracia não significa a ampliação de direitos de decisão e participação de cidadãos e cidadãs. Isso, na lógica do neoliberalismo é o caos, a desordem. A democracia, para o neoliberalismo, significa a ampliação da permissão para que empresas e corporações financeiras explorem livremente tanto a mão-de-obra produtiva, através da flexibilização das leis trabalhistas, quanto o meio ambiente, através da flexibilização das leis de regulamentação ambiental. Gradativamente, os contratos sociais que tinham a função de garantir um mínimo de bem-estar e equilíbrio são rompidos ou desfeitos.

Parece intrigante que as religiões tenham se tornado tão presentes na sociedade, em um tempo em que o capitalismo neoliberal é a religião que define quem são as pessoas escolhidas e quais as pessoas que serão salvas.

Se o neoliberalismo é a própria religião, se poderia pensar, em um primeiro momento, que as religiões históricas ou tradicionais não teriam mais sentido. Poderiam ser declaradas mortas, sem função. Seria a morte de muitos Deuses para o surgimento de um único e novo Deus.

Não é isso, porém, o que tem acontecido. Nota-se que as religiões históricas ou tradicionais, como o cristianismo e o Islã é que recobram

sua presença na esfera pública. A questão que se coloca é como se dá esta presença e qual é o papel das religiões no contexto de dominação da religiosidade neoliberal.

Uma das suspeitas é se este convívio, aparentemente pacífico, entre religiões tradicionais ou históricas não significaria a subordinação dessas religiões à religião neoliberal. Muitos Deuses sob o comando do deus mercado, atuando em favor da liberdade do mercado. Estes Deuses são transformados em uma espécie de “soldados” do deus mercado e arautos da liberdade do mercado. Não negando a polêmica e a radicalidade da suspeita, é interessante observar os papéis que religiões desempenham neste período.

Em primeiro lugar, a religião não está ausente dos principais conflitos em curso no mundo. Percebe-se um reavivamento das faces mais complexas das diferentes tradições religiosas. No Oriente Médio, as cruzadas e as Jihads se reinventam e se reatualizam. As consequências dessa reinvenção e reatualização podem ser percebidas, na primeira metade do século XXI, nas cinco guerras ou intervenções “ocidentais” e nove guerras civis ou religiosas ocorridas no mundo islâmico (FIORI, 2015).

No Ocidente, reatualiza-se a face fundamentalista do cristianismo, tanto na versão protestante, quanto na versão católica romana. Nesse processo, recupera-se a ideia de uma identidade ocidental cristã (cristandade) em contraposição ao avanço do Islã sobre o Ocidente. Instaura-se o medo de guerras religiosas em uma versão pós-moderna. Outros medos são construídos e novos demônios são fabricados. Contra o movimento feminista e LGBTTs, cria-se o temor da “ideologia de gênero”, os diferentes modelos de família são combatidos pela ideia da família patriarcal, o racismo, além do ódio contra as pessoas negras, manifesta-se também como intolerância religiosa. Fortalecem-se as práticas da cristianização dos povos tradicionalmente excluídos como as comunidades indígenas. O conceito democrático da liberdade religiosa é reivindicado como o direito de impor valores religiosos ao conjunto da sociedade.

A partir destes temores e ódios fabricados suspeita-se que igrejas estejam sutilmente encurraladas entre promover e defender a justiça social ou promover e proteger a justiça de mercado. A diferenciação entre as duas formas de justiça é elaborada por Wolfgang Streeck (2013). Segundo o autor,

A justiça de mercado é compreendida como a distribuição do resultado da produção de acordo com a avaliação pelo mercado dos desempenhos individuais das pessoas. O critério de remuneração é a produtividade-limite, isso significa, o valor de mercado da última unidade de produção extraído de acordo com as condições da concorrência.

Quem decide o que é justo é o mercado e a justiça se expressa em preços. Já a justiça social orienta-se por normas culturais e baseia-se no direito estatutário, não no direito contratual. A justiça social orienta-se por concessões coletivas de honestidade, equidade e reciprocidade, garante direitos, mesmo que mínimos, independentemente do desempenho econômico e reconhece direitos civis e humanos, entre eles, o direito à saúde, à segurança pública, à participação social, à proteção do emprego, à organização sindical, entre outras. Nesse caso, o que é justo é decidido pelo poder de mobilização, característico dos processos políticos. A justiça social, geralmente é alheia à economia.

Entrincheiradas entre promover a justiça de mercado ou promover a justiça social, as igrejas ficariam entre proclamar a lógica de Mt 25.29-30: “Porque a todo o que tem se lhe dará, e terá em abundância; mas ao que não tem, até o que tem será tirado. E o servo inútil, lançai-o para fora, nas trevas”. Ou em prover a lógica de Lc 1.53: “Encheu de bens os famintos e despediu os ricos”.

Uma outra suspeita é se igrejas não servem como “redes de segurança” para minimizar os impactos sociais e ambientais causados para se garantir a liberdade de mercado. Organizações como Banco Mundial têm manifestado cada vez mais interesse em estabelecer relações de cooperação com igrejas e outras organizações religiosas. É conhecido o alto grau de credibilidade das organizações religiosas junto às pessoas mais pobres, por isso, é importante tê-las como aliadas. O sofrimento criado pela pobreza extrema, pela injustiça ambiental, em nome da liberdade do mercado, precisa ser minimizado. As igrejas, por meio de seus braços diaconais, tornam-se importantes pelo seu voluntarismo, pelo desprendimento de ir para os lugares mais inimagináveis possíveis. O discurso de que, em algum momento, toda a dor será superada e transformada também é instrumentalizado para oferecer esperança para o que já não permite a esperança. As igrejas acabam, talvez, sem querer, transformando-se nessas “redes de segurança”. De forma que, ao prestarem a ajuda humanitária, acabam harmonizando os conflitos estruturais causadores da injustiça. A liberdade do mercado, fica preservada. Ela não é problematizada. Criam-se harmonias aparentes, a partir do momento em que as confrontações éticas necessárias não são feitas, porque a fé provocadora e questionadora está devidamente contida.

Também Deus está contido, enjaulado na intrincada busca e afirmação da liberdade do mercado. O falar sobre Deus, de Deus, com Deus significa, cada vez mais, a adequação do discurso teológico às necessidades do mercado. Deus mesmo é tornado agente do mercado, na medida em que atende os desejos de consumo, prosperidade, riqueza de quem

crê. Deus é colocado a serviço da liberdade do mercado na medida em que o sentido da sua existência é conferido à sua capacidade e poder de viabilizar a prosperidade material e a felicidade individual. É o que afirma o P. Thomas Anderson e outros autores e autoras identificados com a Teologia da Prosperidade. Em seu livro “Deus quer que você seja um milionário”, P. Thomas Anderson (2007, p.7) afirma:

Você foi feito à imagem e semelhança de Deus (Gn 1.26-27). Se você acredita que Deus quer que você seja pobre, está dizendo que é reflexo da imagem de um Deus que também quer ser pobre. Assim, enquanto você talvez acredita que Ele possui todo o gado do mundo, você sustenta que Ele não quer que seus filhos compartilhem dessa riqueza. Essa deve ser a percepção de um Deus pobre. Se Deus for assim tão pobre, fica difícil ter fé Nele. Se a sua percepção é de um Deus rico, então você deveria ser tão rico quanto Ele. Nossas percepções deveriam mudar de modo a se assemelham mais às percepções de Deus, que não são pobre (Ap.3.18).

A liberdade do mercado passa, necessariamente, pela instrumentalização da fé que de promover a liberdade, da mesma forma que Deus deixa de ser livre. Deus é comunicado como totalmente adaptado e integrado à lógica do mercado. A fé nesse Deus adaptado e integrado ao mercado, promove e fortalece o individualismo, a autossuficiência, a negação da política em detrimento do fortalecimento da cultura do consumo. Este Deus alienado, não problematiza as relações de poder e nem as injustiças causadas pela promoção e defesa da liberdade do mercado. Este Deus integrado à lógica do mercado precisa destruir qualquer possibilidade da fé que torne o ser humano livre para não praticar as exigências do mercado. O fundamentalismo de mercado e religioso cria, com isso, os inimigos que precisam ser combatidos.

Recuperam-se as perguntas formuladas no início deste texto. Quais seriam as provocações e luzes que a compreensão de liberdade e servidão, desenvolvidas por Lutero, poderiam trazer para o nosso período histórico que se caracteriza pelo capitalismo como a própria religião e a liberdade como um direito absoluto do mercado? Haveria, na conceitualização de liberdade em Lutero, uma compreensão de Deus e ser humano que contribuiriam para a concepção de um cristianismo inclusivo, plural e em consonância com um processo que democratize a própria democracia?

Uma das primeiras provocações que a história da Reforma pode trazer para o período atual é o da crítica à própria Igreja. Lutero estava insatisfeito com algumas práticas da Igreja. Sua intenção, como se reconhece, não era a de dividir a Igreja, mas recuperar a essência do testemunho da fé em Jesus Cristo. Por isso, questiona e critica a vinculação

entre salvação e obras. Na compreensão do reformador, esta exigência humilhava as pessoas. Era necessário recuperar o papel e o sentido da fé para a salvação.

Recuperar esta dimensão é pertinente para a crítica ao Deus mercado. Ambos condicionam as pessoas a uma vida sem liberdade, na medida em que, para obter a salvação, nesse caso, salvação significa acesso ao consumo, precisam dedicar toda a sua vida e o seu tempo em gerar dinheiro e prosperidade. A devoção aos mandamentos do mercado não permite o descanso e nem o convívio entre as pessoas. Todos os momentos da vida são destinados para conseguir dinheiro ou para consumir. Esta dedicação extrema faz com que as pessoas tenham a falsa sensação de que são bem remuneradas. Com isso, elas têm a falsa sensação de serem agraciadas pela justiça do mercado. No entanto, esta justiça é aparente, pois as pessoas estão ganhando menos, trabalhando mais e, consequentemente, produzindo mais riquezas para o mercado, que se alimenta pela concentração das riquezas. A justiça não é para elas, mas para o mercado. Esta relação de total entrega ao cumprimento das exigências do mercado é de servidão. Não há liberdade na lógica do mercado. A igreja que proclama a prosperidade está, na verdade proclamando o Deus mercado e não o Deus da graça.

A contraposição entre Deus da graça e Deus do mercado é a crítica à lógica do sistema neoliberal. A fé em Deus é o que salva. Esta salvação é certeza. Portanto, ela não exige a entrega da vida e do tempo para ser alcançada. As pessoas estão livres para dizer não às exigências do Deus mercado. É possível confrontá-lo e romper com a sua lógica para estabelecer novas relações sociais e econômicas que possibilitem equidade, distribuição de riquezas. O Deus que ama e vai ao encontro das pessoas possibilita justiça social. A resposta à certeza da salvação é a responsabilidade com as outras pessoas para que também elas vivam bem. A resposta à certeza da salvação faz que as pessoas estabeleçam novas relações com a criação, pois se a lógica é a de não acumular riquezas, não há necessidade de explorar o meio ambiente.

Ao questionar a salvação por obras, Lutero abre um debate sobre a tradição da Igreja. Esta abertura ao debate, não dissolveu a Igreja, ao contrário, reatualizou a Igreja e sua função na sociedade. O debate abriu novos horizontes para a atuação missionária. Esta abertura ao diálogo entre tradição e o tempo presente contribui para a crítica ao fundamentalismo de mercado e religioso. A sociedade moderna tem sido identificada por parte das igrejas como a grande inimiga de uma vida cristã reta e justa. As ameaças estariam nas transformações ocorridas nas estruturas familiares, que se pluralizaram e na sexualidade. A educação,

na medida em que reflete estas novas tendências também tem sido alvo de intervenção para aquela parcela das igrejas que compreendem que estas mudanças representam traição aos valores judaico-cristãos. Tais grupos preconizam o “reenvio para o domínio privado de questões que os movimentos de emancipação, nomeadamente de mulheres e dos homossexuais, remetem para o espaço público”. (BOAVENTURA, 2013, p. 66). A mensagem cristã tem se reduzido a um conjunto de doutrinas, normas e leis morais. A boa nova é secundarizada ou esquecida. No entanto, é importante recuperar que a fé conduz a um amor autêntico voltado para o próximo em resposta ao amor de Deus. Logo, uma pessoa cristã não deveria viver orientada por suas próprias certezas e convicções. A liberdade oriunda da fé em um Deus que é amor, não liberta para julgar ou condenar a outra pessoa, mas liberta para amar. A mensagem de Deus é a bem aventurança, que abre caminhos para a reconciliação entre as pessoas. Não é papel da igreja condenar e julgar. A liberdade democratiza a Igreja, que é uma comunidade de pessoas livres para subverter todas as ordens geradoras de sofrimento e exclusão, proclamar o amor de Deus, anunciando a graça, a misericórdia, o perdão e a reconciliação.

A Reforma possibilita redescobrir a liberdade de Deus, que não pode ser enquadrado na vontade humana. A liberdade torna Deus no que é, um mistério inominável, que não pode ser compreendido e alcançado na sua totalidade pela razão humana. Há sempre espaço para Deus surpreender, pois na relação com Deus não há condicionantes. A tendência humana de querer nomear Deus é idolatria e pecado.

Por fim, outra dimensão a ser reforçada, é a ambivalência na condição humana. Em um tempo em que o ser humano esquece-se ou não reconhece as próprias limitações, é importante recuperar a dicotomia entre servidão e liberdade. O exercício de contrapor a liberdade do mercado e a liberdade humana proveniente do Deus da graça, conduz a pensar em rupturas. Se a partir da fé somos livres sobre todas as coisas, e não submissas a ninguém, poderíamos dizer que a fé proveniente do Deus do amor, nos torna livres para não nos submetemos às leis do mercado. A fé proveniente do Deus da graça liberta para a experiência do amor e para a prática da solidariedade. Esta fé nos torna responsáveis uns pelos outros e umas pelas outras, superando as desigualdades de classe, gênero, raça e religião. É uma liberdade que conduz à igualdade e democratiza a própria democracia, porque ao resgatar a liberdade humana proveniente da fé no Deus do amor, subverte a lógica da liberdade absoluta do mercado, especialmente quando tal liberdade exige a servidão de Deus ao mercado.

Breves considerações finais

Os 500 anos da reforma podem contribuir para recuperar a discussão sobre a liberdade proveniente na fé em Deus que se manifestou em Jesus Cristo. Esta discussão é relevante no contexto em que o capitalismo neoliberal se apresenta como religião e promove a liberdade irrestrita e absoluta do mercado. Para garantir a liberdade do mercado, a liberdade de Deus é violada. Deus é transformado em servo do mercado e as igrejas tornam-se agentes do ideário neoliberal ao promoverem a prosperidade e reforçarem o fundamentalismo. A redescoberta da fé em um Deus que é livre para amar liberta os seres humanos da submissão à religião do fundamentalismo de mercado. Resgatar a liberdade de Deus liberta os seres humanos da idolatria, uma vez que deixam de enjaular Deus em suas próprias convicções e verdades.

Bibliografia

- ANDERSON, Thomas. *Deus quer que você seja um milionário. Ser rico espiritual e financeiramente*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2007.
- EAGLETON, Terry. *O fundamentalismo não é ódio. É medo*. In. http://brasil.elpais.com/brasil/2016/08/08/internacional/1470658452_112309.html?id_externo_rsoc=FB_CC, acesso em agosto 2016.
- FEDERICI, Silvia. *Caliban y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulacion originaria*. Madrid. Traficantes de Sueños, 2010.
- FIORI, José Luis. *Depois da Ponte*. Valor Econômico, 20/10/2015
- HINKELAMMERT, Franz. *Mercado versus direitos humanos* (livro eletrônico) - Coleção Novos Caminhos da Teologia) São Paulo: Paulus, 2014.
- LUTERO, Martim. *Da liberdade do Cristão: prefácio à bíblia* (online). Tradução Ertlon José Paschoal. São Paulo: UNESP, 1998.
- MO SUNG, Jung. *Lutero, a crítica da idolatria do dinheiro e a dialética do possível*. In. *Estudos da Religião*, V. 30, n. 2, maio-agosto, 2016, p. 21-30. Disponível em <https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/ER/article/view/6844/5307>, acesso em agosto de 2016.
- SANTOS, Boaventura de Souza. *Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos*. São Paulo: Ed. Cortex, 2013.
- STREECK, Wolfgang. *Tempo comprado: a crise adiada do capitalismo democrático*. (Livro digital) Lisboa: Actual Editora, 2013.
- WESTHELLE, Vitor. Una Sancta: a Unidade da Igreja na Divisão Social. *Estudos Teológicos*, n. 31, São Leopoldo: EST, 1991, p. 29-45.



Lutero, a Reforma Protestante, a Igreja da Inglaterra e o Anglicanismo

Dom Sebastião Armando Gameleira SOARES¹

Bispo emérito da Diocese Anglicana do Recife
Brasil

Compreender a Reforma

Para prosseguir no diálogo ecumênico, a meu ver, é preciso, antes de qualquer outra coisa, ter bem presente que Catolicismo e Protestantismo não são, necessariamente, contraditórios, mas complementares, e o Anglicanismo tem sido uma tentativa histórica de realizar e manifestar essa difícil e tensa “via media”. Por mais estranho que possa parecer, as proclamações centrais da Reforma nada mais eram que enfatizar elementos católicos deixados na sombra por séculos. Para perceber isto, faz-se necessário compreender alguns condicionamentos da Reforma.

O movimento reformador já vinha tomando corpo desde o século XII. Pensemos no importante movimento inspirado pelo abade Joaquim di Fiori, nos valdenses seguidores de Padro Valdo, em São Francisco de Assis, inspirador do movimento franciscano que logo se desdobrou em diversos ramos, desde a corrente liderada por São Boaventura até “os espirituais” e os “fraticelli”; pensemos em São Domingos de Gusmão, líder dos “frades pregadores” ou dominicanos; em tantos eremitas e místicos e em grandes mulheres, quer abadessas, quer conselheiras, quer “bruxas”... Na verdade, tratava-se de amplo movimento popular de avaliação e de protesto contra o sistema medieval em seus vários aspectos. Não era só um simples movimento de protesto religioso, mas de cunho econômico, social, político e cultural. Era a quebra da economia feudal e a passagem para o capitalismo nascente. Era a reivindicação de autonomia das cidades e da liberdade “burguesa” do cidadão. Era a quebra do Sacro Império Romano Germânico, com a afirmação do nacionalismo e o surgimento de nações na Europa, como, por exemplo, Inglaterra, Alemanha, Suíça. Era

a ruptura com o dogmatismo e a dominação clerical das consciências. Ao dogma vai-se opor o Humanismo como libertação do pensamento e estímulo à pesquisa e à análise, a começar da redescoberta de valores culturais pré-cristãos; à rigidez de uma sociedade quase sem mobilidade social, vai-se opor o individualismo, a iniciativa do “indivíduo” para além de sua condição de berço, nobre ou plebeu, a possibilidade de ascensão sócia, portanto. Tratava-se de ruptura revolucionária, cujo mote era “*libertas christiani*” (liberdade do cristão).

O Papa Gregório VII, no século XI, havia deflagrado grande reforma da Cristandade sob o lema de “*libertas Ecclesiae*” (liberdade da Igreja). Conseguira, de fato, purificar a Igreja de muitos abusos e vícios (como as famosas investiduras, a simonia, a excessiva intromissão dos poderosos nos negócios eclesiásticos... não devemos esquecer, porém, que os eclesiásticos se intrometiam poderosamente nos negócios seculares), mas selara a ruptura entre clero e laicato, ao libertar o “poder sacerdotal” do “poder leigo”, pois os príncipes eram, na verdade, o laicato representativo na Cristandade. Agora, com a Cristandade dominada ideologicamente e, em boa parte, politicamente pelo clero, era preciso reivindicar a “liberdade do cristão”, do leigo, no seio da Igreja, e não esquecer que “*Ecclesia*” se identificava com a sociedade europeia. Toda ruptura social e política tinha de ser necessariamente também ruptura religiosa, uma vez que a Igreja era a legitimação ideológica suprema do regime de Cristandade. É só a Revolução Francesa que vai traduzir e secularizar essas categorias sob o lema de “liberdade do cidadão”. Nessa situação, o clima era naturalmente polêmico, de conflito e de radicalização, conforme descreve tão bem José Comblin em seu livro “*Théologie de la Révolution, I, Théorie*”.

O clero, sobretudo o alto clero, havia protagonizado a ruptura com o poder leigo no século XI. Os reformadores, agora, seriam os arautos privilegiados da nova transição histórica, de modo semelhante ao papel dos “enciclopedistas” no futuro. É nesse contexto revolucionário que temos de interpretar e compreender sua linguagem. Da sensibilidade formada pelo método dedutivo, passa-se ao método indutivo, com base na experiência. A legitimação sacral do poder, formulada no “direito divino do príncipe”, vai dando lugar ao sentimento da dignidade humana como tal. Passa-se, progressivamente, da linguagem da Escolástica – essencialista e jurídica – à linguagem histórica da Bíblia. Da metafísica à linguagem existencial da experiência humana. Das definições por exclusão, à linguagem dialética da coexistência de contrários. Busca-se superar a lacuna entre sagrado e profano mediante a experiência pessoal. Para isso em muito contribuía a teologia mística, do Mestre Eckart, por exemplo, que tendia a minimizar a importância das mediações sagradas, como os sacramentos.

Duns Scoto, famoso filósofo e teólogo franciscano, havia deixado como herança a precedência da vontade divina sobre o intelecto, precedência da decisão sobre a verdade, do querer sobre o ser: Deus estabelece a “ordem” por promessa ou por Sua palavra, a liberdade determina o ser. Com efeito, a liberdade faz do ser o que quer, não se define pela “natureza” já dada, mas pela “decisão” da vontade, por isso Deus pode tornar-se “carne”, fazer-se humano, para confusão de todos os filósofos da “natureza” ou das essências.

Analistas desse período histórico ressaltam como, na crise, aflora intensamente o sentimento de ansiedade e de medo. A viragem da civilização provoca profunda sensação de insegurança e angústia. Intensifica-se o medo da morte (medo de não ser), a angústia da culpa e a perda de sentido da vida. Ademais de todas as transformações estruturais e culturais, é um período de graves calamidades, de fome, peste e guerra. Um dos sintomas mais perturbadores da crise foi o fenômeno impressionante da “bruxaria” e o ardor persecutório aos hereges, incluindo Cruzadas. Na verdade, muitíssimos dos hereges nada mais eram que pessoas críticas, dissidentes, que protestavam contra a rigidez do sistema autoritário papal e da ordem feudal. Interpretavam os sentimentos de multidões descontentes. “Bruxas” eram, na verdade, mulheres que buscavam corajosamente nova condição e papel na sociedade, muitas delas grandes lideranças. É na complexidade desse contexto histórico que devemos escutar a proclamação profética da Reforma, infelizmente tão incompreendida pelo sistema estabelecido da época. Quando Lutero diz “solus Christus” não está necessariamente a negar a Igreja, e sua própria prática o demonstra; “sola gratia” não exclui necessariamente as boas obras como manifestativas da graça, exclui, sim, aquelas que são consideradas mediações ou méritos adquiridos para conquistar a salvação; “sola fides” não exclui a sacramentalidade da Igreja e os chamados “meios de graça”, contanto que sejam considerados “sinais” da soberana ação de Deus que nos justifica; “sola Scriptura” não exclui por si mesma a Tradição, desde que se tenha em conta a moção vital do Espírito Santo que habita o corpo da Igreja e a conduz na história, e é iluminação para que cada crente seja guiado a perceber a autêntica Palavra de Deus nas Escrituras. Não é muito fácil compreender isto, mas se escutamos essas afirmações no horizonte de linguagem dialética, é possível estabelecer diálogo. Como, por exemplo, é possível perfeitamente entender o que significa “simul justus et peccator”, o que foi tão difícil com as categorias escolásticas decorrentes do “princípio de identidade”. Como é possível entender também quando Lutero diz: “Peca abundantemente e crê ainda mais abundantemente!” Ou “Ecclesia reformata semper reformanda” (A Igreja reformada sempre deve

ser reformada). Mas os Pais da Igreja não falavam de “casta meretrix” (casta meretriz), referindo-se à Igreja, santa e pecadora? Não sabiam que a Igreja “começara” com Jesus e Seus apóstolos e, no entanto, diziam que a origem da Igreja é “ab Adam” (desde Adão)? E o dogma do Purgatório, em sua aparência tão antiprotestante, por incrível que pareça, não é, na verdade, a intuição protestante de “simul justus et peccator”, levada ao extremo do momento escatológico? Com efeito, apesar de todo o seu invólucro medieval, na representação e nas formas de piedade daí decorrentes, não se trata, em seu núcleo, de que chegamos finalmente a Deus sem merecê-Lo, sendo ainda necessitados(as) de purificação? O mais é invólucro cultural do Medievo. A meu ver, quando refletimos sobre o contexto concreto das afirmações polêmicas daquela turbulenta época, quem sabe, nos convencemos de que, em grande medida, o que resultou foi um grande equívoco. Um de meus professores de Teologia, na Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma, Zoltan Alzeghy chegou a dizer em sala de aula: “Lutero foi um caso da mística e não teve interlocutor à altura, pois já falava em linguagem moderna, quando os teólogos da época permaneciam a pensar em categorias medievais”. O acordo católico-luterano sobre a Justificação veio revelar com mais clareza uma verdade trágica: passamos cinco séculos julgando e nos combatendo, com o pressuposto de que pensávamos a Verdade em margens opostas. Que terrível equívoco! E quanta animosidade, violência e até morte com a intenção de “defender” um Deus que, de Sua parte, se deixa matar nas vítimas do sistema deste mundo! Faz alguns anos, a Igreja Católica Romana e a Federação Luterana Mundial firmaram acordo quanto à doutrina da Justificação pela Fé. Ora, a Justificação pela fé foi a chave doutrinal da Reforma. Um colossal equívoco de cinco séculos. Anos antes, o teólogo alemão Hans Küng havia defendido tese de doutorado demonstrando a coincidência fundamental entre a doutrina da Justificação no Concílio de Trento e a teologia de Calos Barth. Foi um evento ecumênico de primeira grandeza. Justamente o Concílio que condenara as “teses” reformadas. No prefácio à publicação da tese, Barth reconhece que Küng havia exposto seu pensamento com exatidão, restava aos teólogos católicos dizer se o mesmo tinha feito com Trento. E concluía mais ou menos assim: Se se reconhecer que Küng é fiel expositor da doutrina do Concílio, só me resta voltar a Trento, entrar na basílica de Santa Maria, ajoelhar-me no chão e confessar: “Patres, peccavi” porque por toda a vida pensei que pensava diferente”. Outro evento importante foi a Tradução Ecumênica da Bíblia, em francês, coincidindo com o período do Concílio Vaticano II. Decidiu-se começar pelo pomo da discórdia, a Epístola aos Romanos. Trabalhava-se a quatro mãos, Estanislau Lyonet, católico romano, do

Instituto Bíblico de Roma, e Leenhardt, exegeta protestante, suíço, se não me engano. O compromisso era de redigir notas explicativas dúplices quando a interpretação fosse inconciliável. E veio a grande surpresa: em nenhum momento as notas não foram únicas, concordes. E ficou no ar a grande pergunta: Se isso foi possível com Romanos, o documento da discórdia, detonador da Reforma, será que ainda nos resta algo fundamental a nos impedir o caminho da unidade? Foi por estas e outras que alguém me contou que, ao participar de uma conferência pública pronunciada em Munique pelo grande teólogo luterano Pannenberg, dele ouviu com surpresa: “O que ainda nos divide são memórias históricas e barreiras canônicas, nada mais que isto, nada de teologicamente significativo”.

Volta-me à lembrança a palavra do Bispo que me ordenou na Igreja Anglicana, quando costumava dizer que continuamos divididos(as) por razões de mortos, enquanto o povo vivo de hoje nos oferece todas as razões para nos unirmos. Dom Helder, em entrevista em Paris, foi também longe: “Quando nós, as Igrejas cristãs, resolvermos assumir realmente as preocupações de Deus, que são as questões da vida de Seu povo, então teremos vergonha de nossas divisões, pois nos parecerão coisa tão pequenina”. E eu mesmo costumo lembrar que a vida do povo não nos pergunta primeiro por “confissões de fé”, mas por “soluções de fé”.

Certamente, o diálogo ajudará a esclarecer e equacionar melhor muitas questões ainda pendentes. O lado “católico” da Igreja poderá ser ajudado a reformular certas afirmações e sobretudo certas práticas, na medida em que tenha em conta o Ecumenismo, no sentido mais amplo possível, com o cuidado de formular a verdade católica de tal modo que seja inteligível aos outros ramos da Cristandade, o que era a insistência do Papa João XXIII e do Cardeal Bea, quando se referiam a expor a doutrina tendo em conta as relações ecumênicas e a mentalidade contemporânea. Hoje chamaríamos também a atenção para o fenômeno do pluralismo religioso. Infelizmente, a corrente liderada pelo Cardeal Ottaviani sempre interpretava isso como ceder ao Protestantismo e ao “espírito modernista”. Por exemplo, como reavaliar a prática litúrgica e devocional da Igreja, o que teve início já no próprio período conciliar, em relação ao lugar de Maria, Mãe de Jesus, e a santos e santas, heróis e heroínas da fé, a partir da centralidade de Cristo e numa perspectiva mais bíblica, como se vê, por exemplo, na Epístola aos Hebreus capítulo 11? Como viver a comunhão na Igreja como realidade manifestativa da salvação (“sinal”) e, ao mesmo tempo, “instrumento” de transformação salvífica das pessoas, sem parecer esvaziar o lugar único e suficiente de Cristo? Aqui são fundamentais as categorias antropológicas a serem usadas, particularmente, para viver e falar dos “sacramentos” como “sím-

bolos” da realidade da salvação, isto é, como diziam os medievais, junção da dimensão exterior, visível, “sacramentum tantum” (“só sinais” em coisas, gestos e palavras), com a dimensão interior, “res” (“realidade” da graça salvífica em nós, enquanto pessoas e comunidade) e, finalmente, a dimensão de mediação, “res et sacramentum”, nós que somos, ao mesmo tempo, “sacrário” invisível (“res”) e sinais reveladores de Sua presença no mundo: “sinais visíveis da Graça invisível”. A “sacramentalidade da Igreja”, antes de ser produzir “sacramentos” (sete ou dois), deve ser compreendida como sendo ela mesma o sacramento fundamental, cuja base última é a própria sacramentalidade da criação, sacramento originário, as coisas criadas a carregar o “segredo” da Palavra (cf. Gn 1; Pr 8; Jó 28); e Jesus, o sacramento primordial, como se vê nos evangelhos e na carta aos (cf. Jo 5; 14, 8-21). Então, “solus Christus” não soará como necessariamente excludente da Igreja. Do mesmo modo, a sacramentalidade da Igreja se pode conciliar perfeitamente com a “sola fides”, assim como as “obras” em nada se opõem à “sola gratia”, como afirmava o próprio Lutero. Cuidadosamente, é possível mostrar como a Tradição não exclui a “sola Scriptura”. Além disso, a centralidade do “Ministerium Verbi” (ministério da Palavra) se combina perfeitamente com a centralidade da mesa eucarística, sacramento do Corpo de Cristo, que é a Igreja.

O lado “protestante” da Igreja poderá ser ajudado a reavaliar alguns pontos até hoje ainda não satisfatoriamente equacionados pelo mundo descendente da Reforma: a insistência na Palavra/Bíblia levou a obscurecer a importância primordial dos “acontecimentos” na Revelação e, conseqüentemente, da Encarnação e da Criação, e da Tradição; o ministério da Palavra de Deus instalado no centro da Igreja não pode ser praticado como se a Palavra se confundisse com “as palavras”, a vontade e a ideologia da liderança pastoral; o individualismo antropológico que está na raiz da Modernidade ainda hoje é um condicionamento importantíssimo do mundo protestante, que não lhe permite ultrapassar certas barreiras teóricas e práticas. Daí decorre a dificuldade eclesiológica de compreensão adequada da sacramentalidade da Igreja, enquanto comunidade de salvação, ou seja, a “comunidade” como “ambiente” em que se experimenta a eficácia da graça, uma vez que “graça” é o mesmo que “amor”: crescemos e melhoramos como pessoas na medida em que experimentamos amor (comunidade). Sem falar, naturalmente, do fenômeno, que se acentua no Brasil, da animosidade entre Protestantismo e Catolicismo.

“Ecclesia Anglicana”

O Cristianismo deve ter chegado à Britânia, assim se chamava a colônia romana, entre o século I e III. Consta que, por volta do ano 77,

escravos perseguidos nas Gálias, entre eles grande número de cristãos, tinham fugido para o litoral da Ilha. Outra referência nos vem do ano 208. Tertuliano, Pai da Igreja, refere-se a regiões da Britânia convertidas à fé cristã. O certo é que no ano 314 três bispos participaram de um concílio regional em Arles, ao sul da Gália, atual França. Tudo indica que não estiveram no Concílio de Nicéia, mas em seguida firmaram as atas, em aprovação ao Credo. Em 359, bispos bretões estiveram no Concílio de Rimini, na Itália, já eram mais de três. No começo do século V, houve a invasão dos povos nórdicos (chamados de “bárbaros” pelos romanos), pelas tribos de anglos, saxões e jutas. Muita gente da região se refugiou na Escócia, no País de Gales e na Irlanda, e a Igreja foi destruída. A população cristã era do povo celta que havia invadido e ocupado há tempo diversas regiões da Europa ocidental.

A civilização celta era formada por uma população com forte tendência mística e grande intimidade com a Natureza. Seus deuses habitavam as florestas, as águas e tinham proximidade com as pedras... conselheiros e sacerdotes lideravam o povo e grande era a importância das mulheres. O Cristianismo se inculturou em formas religiosas nativas e essa veia mística se canalizou em atitude e movimentos contemplativos, explicando a importância que adquiriu o monaquismo nas ilhas britânicas. Não é por acaso que os grandes missionários da região sejam três monges: Patrício, Columba e Agostinho, este último tendo liderado uma comitiva de quarenta monges enviados à Inglaterra pelo papa Gregório Magno, em 597, após as invasões. Grandes mulheres foram conselheiras, místicas e abadessas. Pode-se dizer que foi sobretudo em torno dos mosteiros que se formou a Igreja e ainda hoje se fala de “espiritualidade celta” como fonte de inspiração e o povo leigo ainda participa de bom grado da recitação das horas canônicas em catedrais e paróquias.

Quem terá liderado a fundação da Igreja? A resposta se perde nas lendas. Fala-se de Maria Madalena, Marta, Maria e Lázaro, Paulo, Felipe, José de Arimatéia... Fazia parte da cultura cristã da época reivindicar o patrocínio de alguém da geração apostólica para legitimar sua antiguidade. Na verdade, essa incerteza leva a pensar que o mais provável é que tenham sido pessoas comuns, cristãos e cristãs leigos. Poderão ter sido famílias ou indivíduos, soldados romanos convertidos, ou comerciantes que se moviam entre a Ilha, as Gálias e o Oriente (o dia da Páscoa se celebrava segundo o calendário oriental). Após as invasões, a missão cristã veio em direção à Inglaterra a partir de dois focos de irradiação: do Norte para o Centro, com missionários da Irlanda e da Escócia, sob a liderança de dois mosteiros, Iona e Lindisfarne; do Sul para o Centro, a partir de Roma com Agostinho e seus monges. A partir daí se criaram duas tra-

dições, uma celta e outra, romana, o que suscitou desconforto, polêmicas e desconfianças. É que a Igreja celta, por sua antiguidade, tinha adquirido um intenso sentimento de autonomia local e a estreita ligação com Roma a incomodava. A autoridade romana se impôs em torno do ano 669. Essa raiz explica muito do que vai acontecer na época da Reforma (cf. Oswaldo KICKHÖFEL, *Notas para uma História da Igreja Episcopal Anglicana do Brasil*, Porto Alegre, 1995, p18-20; Carlos Eduardo BRANDÃO CALVANI e Vera Lúcia SIMÕES DE OLIVEIRA, *Nossa Identidade*, São Paulo, 28-37).

À época da Reforma, como já se disse acima, o Sacro Império se estava a quebrar. Roma, sua suprema legitimação, perdia prestígio na Cristandade. O papado havia sofrido em sua autoridade com o papa residindo em Avignon, sob a proteção do rei da França (1035-1377) e, em certo momento, havia três papas (1378-1417). Já desde a passagem do século IX a X, a Inglaterra estava em processo de unificação, e já na Carta Magna de 1215 cunhava-se a expressão “Ecclesia Anglicana”. No período da Reforma, os feudos alemães se reuniam para criar a nação e Lutero foi o grande criador da língua nacional com a tradução da Bíblia. A Suíça também se unificava. Na Inglaterra, a autoridade do rei era maior do que a do papa. O que não é de estranhar quando se tem presente a tradição do primeiro milênio de forte autonomia das Igrejas locais; assim como a crença no “direito divino dos príncipes”, os quais se sentiam o laicato representativo na Igreja e, por isso, responsáveis pelos negócios eclesiásticos, com o status de “bispos leigos”. Ainda devemos ter em conta que o papa e os bispos eram também eles príncipes temporais, completamente mergulhados no campo político e das batalhas ideológicas, assim como com poderosos interesses econômicos. “Cristandade” ou “Igreja” eram, na verdade, a sociedade europeia como um todo.

É muito importante ter presente que a Reforma na Inglaterra teve caráter bem diferente da ruptura no Continente. Aí, os grandes corifeus foram teólogos, eruditos universitários: Lutero, Melancton, Calvino, Zwinglio... Por isso, o grande embate tomou o aspecto de conflito doutrinário: em contraposição a crenças e práticas medievais, a defesa da justificação pela Graça, mediante a fé – “sola fides”; em vez de “obras meritórias” e de “indulgências” concedidas pela autoridade e mediação da Igreja, em vista da salvação, “sola gratia”; em vez da supremacia de autoridades terrenas, a autoridade suprema da Bíblia enquanto revelação divina – “sola Scriptura”; nova compreensão da Igreja, dos sacramentos e de sua organização – “solus Christus”. Os teólogos tiveram o apoio dos príncipes ansiosos por maior autonomia e poder. Na Inglaterra, por seu lado, foi o rei quem teve a iniciativa, o apoio lhe veio dos bispos, ansiosos por mudanças e autonomia em face de Roma. Daí, por que a

Reforma foi, antes de tudo, política e litúrgica. A Igreja pretendia manter-se na continuidade do Catolicismo. O rei Henrique VIII chegou inclusive a escrever livro contra Lutero para defender a compreensão católica dos sacramentos: “Afirmção dos Sete sacramentos”. O que lhe valeu o título de “Defensor Fidei”, concedido pelo papa, e ainda hoje ostentado por soberanos(as) ingleses. Chegou até a condenar à morte quem ousava desafiar a doutrina tradicional da Eucaristia.

O caráter político da Reforma está claro no “Ato de Supremacia”, emanado do Parlamento em 1534, com o reconhecimento do rei como “suprema cabeça da Igreja”. Mas, uma vez rompida a comunhão com Roma, necessariamente a aliança se voltava para a área da Reforma, Alemanha e Suíça. Mesmo assim, o rei só insinuou algumas leves reformas para agradar príncipes alemães de cujo apoio necessitava. Os bispos e os teólogos é que davam sinais de desejar ir mais adiante, particularmente o próprio Arcebispo de Cantuária, Thomas Cranmer, grande simpaticante de Lutero (sua esposa era luterana alemã), o que foi conseguindo aos pouquinhos através das reformas litúrgicas. As disputas doutrinárias, porém, inevitavelmente começam a surgir e para aplacá-las vão se publicando, desde o período de Henrique VIII, os famosos “Artigos”. Calvino já tinha publicado suas “Instituta” em 1536. Finalmente o rei morre em 1549. Sobe ao trono Eduardo VI, sob tutela, pois tinha apenas nove anos de idade.

Este período seria de consideráveis mudanças. Ilustres intelectuais e militantes da Reforma chegam à Inglaterra, vindo de França, da Suíça e da Alemanha. Tiveram forte influência sobre Cranmer, a reforma litúrgica avança mais e há muito mais aceitação de ideias protestantes, particularmente calvinistas. Publica-se em 1549 o primeiro Livro de Oração Comum (“Book of Common Prayer”) que ainda hoje é marco de referência para o conjunto do Anglicanismo. O Arcebispo Cranmer foi o grande construtor dessa obra monumental. Fez um imenso trabalho de comparação entre o Missal Romano, o Rito de Sarum (Inglaterra), liturgias ortodoxas orientais e as novas ordens de culto da Alemanha e da Suíça. As diretrizes para a liturgia se revelam claramente: simplicidade, sem as complicadas rubricas medievais que exigiam um culto excessivamente clerical; oração comunitária, o mesmo livro se destina ao clero e ao povo que já não tem a sensação de “assistir à missa”, mas de efetivamente participar; compreensível, o culto celebrado na língua do povo; restauração de costumes antigos, como o da comunhão sob as duas espécies; ênfase nas Escrituras, com abundância de leitura de textos bíblicos organizados para o correr de um ano, uso do saltério e orações, exortações e sentenças tiradas ou em paráfrase de textos da Bíblia. Em toda a Inglaterra se desencadeou uma

onde iconoclasta com a destruição de altares de pedra, substituídos por “mesa”, destruição de imagens e de objetos de culto (turíbulos, crucifixos, candelabros...). Em 1552, foi publicada nova edição do Livro de Oração, com mais forte influência protestante para responder a expectativas calvinistas. A confusão era tanta que o Arcebispo Cranmer se sentiu impelido a publicar em 1553 “45 Artigos de Religião” que, de fato, se reduziram a 42. Não se tratava de nova confissão de fé, pois o que se pretendia era esclarecer a posição da Igreja que continuava católica em sua Liturgia e nas doutrinas dos grandes concílios da Igreja antiga. E, ao mesmo tempo, estava decidida a cortar a sobrecarga de tradições e devoções medievais, enquanto também os excessos dos radicais “anabatistas”.

Após o turbulento e sangrento reinado de Maria, católica fanática, em 1558 sobe ao trono Elizabeth que desejava uma Igreja católica tão ampla que fosse capaz de abrigar as tendências protestantes. Os “artigos de Religião”, em 1563, foram reduzidos de 42 a 39. E o Parlamento em novo “Ato de Supremacia” (ano de 1559) corrige o título de “suprema cabeça” para “único(a) governante supremo(a) deste reino, tanto nas causas espirituais e eclesiásticas, como nas temporais”, e distinguia-se claramente a autoridade dos bispos e do clero como autoridade espiritual e sacramental derivada de Cristo pela ordenação, enquanto à rainha se reservava o poder jurídico, com autoridade administrativa. Daí até hoje os soberanos(as) ingleses são “governantes temporais da Igreja” da Inglaterra. Em 1570, o papa Pio V edita a bula “Regnans in Excelsis” pela qual excomunga e depõe a rainha e incita o povo à desobediência civil e, ainda, solicita a Espanha e França que façam valer a bula mediante a guerra contra o país. O resultado foi a destruição da “Invencível Armada” por obra de uma tempestade no Mar do Norte, sem que a Inglaterra tenha precisado de gastar uma bala. O povo exultante reconheceu o fato como milagre divino de confirmação da rainha e, pelo país afora, festejou e cantou o “Te Deus Laudamos”.

Elizabeth morreu no início do século XVII. Radicais protestantes promoveram uma guerra civil, derrubaram a monarquia e instauraram a república sob a hegemonia política dos grupos chamados de “puritanos”. Já nos tempos da rainha, o país vivia a permanente tensão entre católicos e puritanos e estes não se conformavam com aquilo que consideravam ambiguidade entre catolicismo e protestantismo. Calvinistas, sonhavam com um regime segundo o modelo de Genebra, pretendiam assim “purificar” finalmente a Igreja. Tendo começado por exigir a simplicidade radical na liturgia (exclusão de paramentos, por exemplo) e a ruptura com costumes e devoções medievais, passaram à crítica à organização e à forma de governo da Igreja, condenando a interferência do Estado e a

supervivência do ofício de bispo. Para eles, a ênfase era posta na congregação local, não reconheciam a validade de batismo infantil e prezavam sobremaneira a distinção entre “Igreja visível” e “Igreja Invisível”, esta a verdadeira Igreja de Cristo. Por força de suas próprias discordâncias internas, o movimento tendeu a se dividir sob a guia de suas lideranças: em 1581, com Robert Brown, surge o congregacionalismo; em 1612, do congregacionalismo, levanta-se John Smith, adepto de ideias anabatistas do Continente, criando os Batistas.

Do intenso conflito e das tensas circunstâncias desse período emergiu, porém, uma figura providencial, Richard Hooker, que ajudou a Igreja a discernir seus caminhos e com isso deixou mediante sua obra o legado das grandes balizas do método teológico que ainda hoje alimenta o Anglicanismo: a afirmação da catolicidade da Igreja, com a recuperação da tradição patrística; a delimitação de um método teológico próprio do Anglicanismo, mesmo que em suas raízes seja tipicamente católico, baseado no princípio da “autoridade dispersa”: A Bíblia lida e relida sempre à luz da Tradição e da Razão, com o propósito de distinguir o que é essencial do que é circunstancial, uma vez que a leitura das Escrituras e a prática da fé e a reflexão sobre ela se dão necessariamente num contexto determinado (tempo e lugar), daí a necessidade de senso da diversidade e da história; finalmente, a afirmação de um modelo eclesial (prática vital da Igreja) e eclesiológico (teoria teológica) plural e inclusivo, sempre em vista da “via média” (Toda esta exposição se baseia no livro citado acima, *Nossa Identidade – História e Teologia Anglicanas*, págs. 38-149).

Os 39 Artigos de Religião

Já se disse acima que os “Artigos” não são nova Confissão de Fé”, como se deu no caso da Confissão de Augusta (Augsburg) dos luteranos, ou no da Confissão de Westminster, dos calvinistas. A Igreja da Inglaterra simplesmente renovou sua adesão aos credos católicos antigos, recebidos da tradição batismal (“Credo dos Apóstolos”) e dos concílios que expressaram o consenso da Igreja desde o século IV (“Credo Niceno” ou Niceno-Constantinopolitano (Artigo VIII). É certo que a Reforma inglesa foi prevalentemente política e litúrgica. Só que toda prática, em algum momento, vai necessitar de legitimação teórica. A reforma política vai pôr em jogo a organização da Igreja e vai ser preciso justificá-la perante as Escrituras e os princípios da doutrina e da reflexão teológica. A nova prática litúrgica, do mesmo modo, ia exigir em seguida sua legitimação. Era inevitável que a reforma política e a reforma litúrgica desembocassem em reforma doutrinal. E esta, no caso da Inglaterra, teria de ser achar o equilíbrio entre manter o eixo tradicional do Catolicismo e adotar as novas

conquistas da Reforma. Na confusão de ideias e nos conflitos doutrinários, particularmente com os puritanos e os católicos conservadores, tratou-se de estabelecer uma plataforma que ajudasse a Igreja a ressituar-se na nova situação.

A Igreja optara por tomar distância dos excessos medievais e do radicalismo dos puritanos. Os “39 Artigos de Religião” foram redigidos cuidadosamente, obedecendo a uma ordem bastante sistemática. Começam com a afirmação de Deus e de Cristo (Artigos I a V); seguem com afirmações acerca das Escrituras (Artigos VI a VII); mostram a importância da Antropologia Cristã, exposta em vários aspectos (Artigos IX a XVIII); tratam da Igreja, da liturgia, dos sacramentos, de relações na Igreja, do ministério da Palavra e das tradições (Artigos XIX a XXXVII), pelo número de Artigos já se vê como um dos polos mais sensíveis naquela circunstância era justamente a compreensão da Igreja; para encerrar, alude-se a questões morais do poder dos magistrados civis, do uso dos bens deste mundo em favor dos pobres e da questão da liceidade do juramento (Artigos XXXVIII e seguinte).

Os Artigos se abrem com uma sintética reafirmação do conteúdo dos Credos. Declara-se a fé no Deus Trino, Deus Eterno, Criador e Conservador de todas as coisas (Art. D). Enfatiza-se, pela extensão do texto, a doutrina acerca de Cristo: divindade, encarnação e Sua obra salvífica, incluindo a “descida” ao Hades (humanidade) e a ressurreição e ascensão (glória divina). Percebe-se já de início a centralidade de Cristo como foco de nossa relação com Deus, o que é um dos pontos mais importantes da Reforma. Conclui-se, como no Credo, com breve referência ao Espírito Santo e a sua condição de igualdade com o Pai e o Filho.

Nos artigos VI e VII, trata-se das Escrituras. Primeiro para declarar sua suficiência em relação ao que concerne ao caminho da salvação, de modo que “tudo o que nela não se lê, nem por ela se pode provar não deve ser exigido de pessoa alguma seja crido como artigo de fé ou julgado como requerido ou necessário para a salvação”. É o princípio luterano da “sola Scriptura”. Em outras palavras, distingue-se bem o que é essencial e contido nas Escrituras do que pode até ser lícito e útil, mas não pode ser obrigatório. Assim, a Tradição não tem a autoridade de impor artigos de fé, sem que se afirme que não tem nenhuma função na vida da Igreja. É claro que aquele não era o momento nem a urgência de definir qual o seu papel próprio. Tratava-se de restabelecer nitidamente o papel normativo das Escrituras, que parecia ter sido posto na sombra no Cristianismo medieval. Logo em seguida, elencam-se os livros canônicos do AT, “de cuja autoridade jamais houve qualquer dúvida na Igreja”. Sem dúvida, a posição luterana de só atribuir autoridade doutrinária aos livros

canônicos da “primeira lista”, recebidos pelo “Sínodo de Jâmnia”, lá pelo ano 90 d. C. Quanto aos escritos apostólicos do NT, são recebidos “como são comumente recebidos”. E acrescenta-se em relação aos deuterocanônicos: “E os outros livros (como diz Jerônimo) a Igreja os lê para exemplo de vida e instrução de costumes; mas não os aplica para estabelecer doutrina alguma). Até hoje no Anglicanismo, essa recomendação permanece de pé: os deuterocanônicos se leem na Liturgia e na devoção pessoal e em família, e nos estudos bíblicos. No Art. VII, vai-se contra qualquer ranço de Gnosticismo e de desvalorização do AT, “os que pretendem que os antigos pais só esperaram promessas transitórias”. Mas não é suficiente “estar registrado nas Escrituras”, pois há matérias culturais e transitórias: cerimônias, ritos, preceitos civis, exceto o que se refere aos Mandamentos “que se chamam morais”. A razão para reconhecer a validade perene do AT é a mesma declarada por Lutero, a centralidade de Cristo no conjunto das Escrituras, ou seja, é Palavra de Deus na Bíblia o que nos guia na direção de Cristo, de tal forma que “em ambos, tanto no Velho como no Novo, se oferece a vida eterna ao gênero humano, por Cristo, que é o único mediador entre Deus e o homem”.

Vêm em seguida os Artigos que falam da Antropologia, do IX ao XVIII. Começa-se pela marca do pecado original. Contra o Pelagianismo, declara-se que o “pecado original não consiste na imitação de Adão”, mas “é a falta e corrupção da natureza de todo homem”. Aparece o conceito de “corrupção da natureza”, tão acentuado pelos reformadores. Acrescenta-se: “o homem dista muitíssimo da retidão original e é de sua própria natureza inclinado ao mal (...) e esta infecção da natureza ainda permanece também nos que são regenerados”, e refere-se ao que diz São Paulo da luta entre carne e espírito, em Gálatas, cap. 5º, concluindo que “a concupiscência e luxúria têm de si mesmas a natureza do pecado” (Art. IX). Prossegue-se afirmando sobre o “livre arbítrio” (Art. X) que “o homem depois da queda (...) não pode converter-se a si mesmo por sua própria força natural e boas obras, para a fé e a invocação a Deus (...) sem que a graça de Deus por Cristo nos previna”. É a exclusão de todo resquício de Pelagianismo e a afirmação da “sola gratia”. E o Art. seguinte (Art XI) vem reforçar o anterior ao tratar da justificação: “somos justificados somente pela fé”, “reputados justos perante Deus, somente pelo mérito de Nosso Senhor e Salvador Jesus Cristo pela fé e não por nossos próprios merecimentos e obras”. É o princípio do “solus Christus”. Mas “as boas obras que são os frutos da fé e seguem a justificação (...) são agradáveis a Deus em Cristo e brotam necessariamente duma verdadeira e viva fé” (...) como uma árvore se julga pelo fruto”. É exatamente a mesma relação estabelecida por Lutero entre fé e obras (Art. XII). A

propósito, porém, das “obras feitas antes da graça de Cristo (...) visto que não são feitas como Deus quis e ordenou que fossem feitas, não duvidamos terem elas a natureza do pecado” (Art. XIII). É o mesmo radicalismo da “corrupção da natureza”, presente no Art. IX sobre o pecado original. Hoje evidentemente já temos categorias para pensar que “boas obras”, decerto, não nos justificam nem nos “preparam” para a fé (contra o Semipelagianismo), mas nem por isso podem ser equiparadas a pecado. Além disso, no Art. XIV, condena-se qualquer sentimento de autocomplacência e vanglória, ao pensar que, quando, em obediência a Deus, vamos além de cumprir os Mandamentos, fazemos “mais do que, como rigoroso dever, é requerido”, pois Cristo deixou claro que nada merecemos, já que “somos servos inúteis”. No Art. XV se afirma que só Cristo é sem pecado, mas nós, mesmo depois do Batismo, “ainda pecamos em muitas coisas”, por isso (Art. XVI), necessitamos de perdão, de “levantar-nos de novo e emendar nossas vidas”. Condena-se quem se diz seguro de não pecar mais enquanto aqui vive, assim como se condena quem negue “a oportunidade de perdão às pessoas verdadeiramente arrependidas”. Aqui estamos na doutrina católica comum.

O longo Art. XVII traz o tema da Predestinação e Eleição, evidente influência do calvinismo (presbiterianismo). Deve-se notar que se alude apenas à predestinação enquanto eleição de “livrar da maldição e condenação os que elegeram em Cristo”. Por isso, a “pia consideração da Predestinação, e da nossa Eleição em Cristo, é cheia de um doce e suave e inexplicável conforto para as pessoas devotas”. Ao contrário, “para as pessoas curiosas e carnisais, destituídas do Espírito de Cristo, o ter de contínuo diante dos olhos a sentença da Predestinação de Deus, é um precipício muitíssimo perigoso por onde o Diabo as arrasta ao desespero, ou a que vivam numa segurança de vida impuríssima, não menos perigosa que a desesperação”. E segue a conclusão: “Devemos receber as promessas de Deus do modo que nos são geralmente propostas nas Escrituras Sagradas, e seguir em nossas obras a Vontade de Deus, que nos é expressamente declarada na sua Palavra”. Vê-se que se trata de um texto sutil, quiçá consciente do risco de falar do tema, e redigido de uma maneira difícil de compreender e cuja preocupação não é explicar de que se trata, mas ressaltar o efeito pedagógico que a doutrina da Predestinação pode causar nas pessoas. A conclusão insiste simplesmente em praticar e “seguir em nossas boas obras a Vontade de Deus”, conforme as Escrituras.

O Art. XVIII exclui qualquer possibilidade de salvação mediante “a Lei ou Seita que professa, contanto que (o homem) seja cuidadoso em modelar sua vida segundo essa Lei e o lume da Natureza”. Porque a Santa Escritura somente nos propõe o Nome de Jesus Cristo, como único meio

pelo qual os homens se hão de salvar”. Outra vez a clara exclusão das obras como meio de salvação e a reafirmação da “sola fides” e de “solus Christus”. Sem dúvida, o pano de fundo é a crítica às práticas medievais que deixavam entender a capacidade humana de “conquistar” a salvação pelas obras, através de múltiplas observâncias religiosas e penitências, e a invocação de santos e mediadores junto a Deus

Dos Artigos XIX a XXXIII o tema é a Igreja. Pela ampla lista, já se vê como em torno da compreensão de Igreja se dava o mais acirrado conflito. Começa-se pela definição, de teor claramente luterano: “A Igreja visível de Cristo é uma congregação de fiéis na qual é pregada a pura Palavra de Deus e são devidamente administrados os Sacramentos conforme à instituição de Cristo em todas as coisas que necessariamente se requerem neles”. Segue a afirmação de que as Igrejas, inclusive a de Roma, podem errar, “não só quanto às suas práticas, ritos e cerimônias, mas também em matéria de fé”. Vê-se como o foco é a “congregação de fiéis”, a administração dos Sacramentos e a proclamação da Palavra de Deus. Não se menciona a imagem da Igreja enquanto comunhão “católica” de comunidades locais, embora esse aspecto não seja negado, ao contrário, se o supõe na prática, e isto é uma das razões de conflito contra congregacionalistas e puritanos, e se mantenha no ordenamento, tanto da Igreja nacional, quanto na maneira de pensar sobre a Igreja mundial (Art. XIX). Sobre a possibilidade do erro na Igreja, temos de convir que se trata até hoje de questão espinhosa até para católicos romanos, pois, além do caráter “ideológico” desse “dogma” para prestigiar o papado ameaçado, corre-se o risco de excluir a Igreja da estrutura de encarnação, aplicando-lhe um atributo divino, o que parece não corresponder à mente das Escrituras e à análise histórica, razão pela qual tem havido teólogos para falar, não mais de “infallibilidade”, mas de “indefectibilidade”.

Artigo XX: Da Autoridade da Igreja. Estabelece que a Igreja tem autoridade para decretar ritos ou cerimônias e intervir em casos de controvérsias da Fé. Mas está completamente sob a autoridade da Palavra de Deus: “não é lícito à Igreja ordenar coisa alguma contrária à Palavra de Deus escrita; “nem expor um lugar da Escritura de modo que repugne a outro”; é “testemunha e guarda da Escritura”; “não deve obrigar a que seja acreditada coisa alguma, que nela não se encontre, como necessária para a salvação”. Vê-se claramente de novo afirmada a soberania das Escrituras, de acordo com o princípio da “sola Scriptura”.

Artigo XXII. Trata-se de um dos pontos mais visíveis e polêmicos da prática devocional católica medieval. Condena-se como “uma coisa fútil e vãmente inventada, que não se funda em testemunho algum da Escritura, mas ao contrário repugna à Palavra de Deus: a doutrina do

Purgatório, as indulgências, a veneração e adoração (sic!) de imagens e relíquias, e a invocação dos santos. Declaração que deve ter sido de muito agrado de partidários da Reforma, particularmente dos puritanos. Sem dúvida, temos por detrás a convicção de “solus Christus” e a condenação de práticas devocionais que foram vistas como desvios. .

No Art. XXIII defende-se a autoridade da Igreja de escolher e enviar ministros para administrar os Sacramentos e proíbe-se que o ministério fique à mercê da iniciativa particular. Só quem está legalmente investido dessa tarefa pode legitimamente “chamar e enviar”. Quem envia são “homens revestidos publicamente de autoridade, dada a eles na Congregação”. Com toda probabilidade, aqui se insinua a manutenção das “ordens sacras na Igreja” mediante as quais se comunica o ofício pastoral, assim, a “Congregação” não parece ser o sujeito “revestido de autoridade”, mas o espaço eclesial em que o chamado e o envio se dão, pois, na Igreja da Inglaterra, a ordenação foi mantida, assim como em igrejas luteranas.

O Art. XXIV estabelece a língua vernácula na Liturgia: “Repugna evidentemente à Palavra de Deus e ao uso da Igreja Primitiva dizer orações públicas na Igreja, ou administrar os Sacramentos em língua que o povo não entende”. Recorre-se à autoridade da Bíblia e à Igreja Primitiva como modelo da prática, como também subjaz a imagem do culto como “common prayer” (princípio da participação) e não como privilégio clerical.

Do Artigo XXV ao XXXIII trata-se longamente dos Sacramentos. Primeiro, sua definição como “sinais eficazes da graça instituídos por Cristo (...) pelos quais ele (Deus) opera invisivelmente em nós”), mesmo no caso de serem administrados por “ministros maus”, pois a eficácia dos dons de Deus e de sua Palavra depende só da instituição de Cristo e de quem os recebe. Ministros que tais, porém, devem ser denunciados, julgados e depositos pela Igreja (Art. XXVI). Temos aí o clássico conceito católico. Em seguida, de acordo com a Reforma, restringem-se os Sacramentos a dois, pelo motivo de só termos nos evangelhos palavras de Cristo em relação ao Batismo e à Ceia do Senhor. Quanto aos “cinco vulgarmente chamados Sacramentos” (...) não devem ser contados como Sacramentos do Evangelho”, pois emanam de “viciosa imitação dos Apóstolos, e sendo em parte estados de vida aprovados nas Escrituras”. Segue mais um argumento que hoje soaria estranho a nossos ouvidos: “não têm contudo, a mesma natureza de Sacramentos peculiar ao Batismo e à Ceia do Senhor, porque não têm sinal algum visível ou cerimônia instituída por Deus”. A terminologia “Ceia do Senhor” denota clara afinidade com a Reforma, assim como a consideração sobre os outros “cinco vulgarmente chamados Sacramentos”. Finalmente se diz que “não foram instituídos

por Cristo para servirem de espetáculo, ou serem levados em procissão, mas sim para devidamente os utilizarmos” (Art XXV). Volta a rejeição do devocionalismo medieval.

Em relação ao Batismo, vem definido como sinal de Regeneração ou Nascimento novo, pelo qual (...) os que recebem o Batismo (...) são enxertados na Igreja; as promessas da remissão dos pecados, e da nossa adoção como filhos de Deus pelo Espírito Santo, são visivelmente marcadas e seladas, a Fé é confirmada, e a Graça aumentada por virtude da oração a Deus”. E caracteriza-se o Batismo das crianças como “sumamente conforme à instituição de Cristo” (Art. XXVII). Guarda-se a concepção tradicional de Batismo.

A Ceia do Senhor “é um Sacramento de nossa Redenção pela morte de Cristo (...) o pão que partimos é uma participação do Corpo de Cristo; e de igual modo o Cálice de Bênção é uma participação do Sangue de Cristo”. Agrega-se que a transubstanciação “não se pode provar pela Escritura Sagrada; mas antes repugna às palavras terminantes da Escritura, subverte a natureza de Sacramento e tem dado ocasião a muitas superstições”. Finalmente, vem a afirmação mais radical para aquela época: “O Corpo de Cristo é dado, tomado e comido na Ceia, somente de um modo celeste e espiritual. E o meio pelo qual o Corpo de Cristo é recebido e comido na Ceia é a Fé”. E ainda: “O Sacramento da Ceia do Senhor não foi, pela ordenança de Cristo reservado, nem levado em procissão, nem elevado, nem adorado” (Art. XXVIII). Sem dúvida, vê-se a influência da Reforma numa época em que a representação da Eucaristia era de presença quase física de Cristo. Pensemos, por exemplo, nos famosos milagres de Jesus derramando sangue durante a missa. Hoje vemos que a rejeição da teoria da transubstanciação não deve espantar, pois se trata apenas de uma “teoria teológica” medieval e não de uma doutrina fundamental da Igreja, seria apenas uma das maneiras de tentar “explicar” o sacramento, com auxílio da filosofia do tempo. Na verdade, no Anglicanismo hoje, afirma-se a presença de Cristo nos sacramentos, sem a pretensão de “explicar esses grandes mistérios”.

Afirma-se a diferença entre “comprimir com os dentes – como diz Santo Agostinho – o Corpo e Sangue de Cristo” e realmente “participar de Cristo”; “antes, para sua condenação, comem e bebem o sinal ou Sacramento de uma coisa tão importante” (Art. XXIX). Prescreve-se a comunhão sob as duas espécies, não só para o clero, mas “administradas a todos os cristãos igualmente” (Art. XXX). E afirma-se com firmeza “a única oblação de Cristo consumada na cruz”, e “não há nenhuma outra satisfação pelos pecados, senão esta unicamente. Portanto os sacrifícios das missas, nos quais vulgarmente se dizia que o Sacerdote oferecia Cristo

para a remissão da pena ou culpa, pelos vivos e mortos, são fábulas blasfemas e enganos perigosos” Art. XXXI). Ou seja, nega-se a repetição do “sacrifício da Cruz”, implicitamente voltando à noção de “sacramento” ou de “memorial”, de acordo com a maneira de pensar da Bíblia, hoje retomada pela própria Igreja Católica Romana, mormente a partir do Concílio Vaticano II, com a Constituição sobre a Sagrada Liturgia, inclusive com o resgate da presença “difusa” de Cristo mediante os diversos elementos da celebração eucarística, como era a concepção patristica, presente, por exemplo, em Santo Agostinho.

Para concluir os Artigos referentes a Sacramentos, reconhece-se que não há preceito nenhum da lei de Deus para impor o celibato ao clero. Declara-se a liceidade do matrimônio para o clero, “como aos demais cristãos”, (...) se julgarem que isso lhes é mais útil à piedade” (Art XXXII). E acrescenta-se: Como recomenda o Evangelho, quem estiver “justamente separado da unidade da Igreja, e suspenso da Comunhão deve ser tido como Pagão e Publicano (...) até que seja recebido na Igreja” (Art. XXXIII).

No Artigo XXXIV, “Das tradições na Igreja”, reconhece-se a diversidade de tradições e cerimônias, que sempre têm sido diversas e podem ser alteradas, segundo a diversidade dos países, tempos e costumes, “contanto que nada se estabeleça contrário à Palavra de Deus”. Só que isso não pode estar ao arbítrio de cada pessoa ou de grupos. Alterações necessitam ser aprovadas pelas autoridades da Igreja, para que não se fira o ordenamento comum e nem se vulnere “a consciência dos irmãos débeis”. Toda Igreja particular ou nacional pode mudar ou abolir cerimônias ou ritos, “contanto que tudo se faça para edificação”. Distingue-se o que é relativo do que é essencial, vê-se a diversidade como algo normal na convivência humana e indica-se no rumo do que hoje se chama de “inculturação”. A menção do Livro das Homilias, no Art. XXXV, dá a medida da importância do Ministério da Pregação.

O Art. XXXVI refere-se à sagração de bispos e a ordenação de presbíteros e diáconos, de acordo com os textos litúrgicos aprovados. Assim se conclui o tema dos Sacramentos.

Do Art. XXXVII ao XXXIX, fala-se de questões morais. Primeiro, esclarece-se a competência da autoridade dos Magistrados Civis. Sua esfera é a das coisas temporais, tanto a respeito de leigos, como de clérigos. Mas não têm autoridade alguma em assuntos espirituais. Os crentes no Evangelho devem obediência respeitosa à Autoridade Civil legitimamente constituída. O Art. XXXVIII esclarece, contra os anabatistas, que a propriedade não está abolida, “quanto ao direito, título e posse. Todos,

no entanto, das coisas que possuem devem dar liberalmente esmola aos pobres, segundo o seu poder”. Tentativa de compatibilizar “direito de propriedade” e solidariedade com os pobres, de acordo com o sentimento de “liberalidade” e a proporcionalidade (“segundo o seu poder”), a partir da consciência de que uma nação cristã tem que estar disposta a exercer a solidariedade com os necessitados. Finalmente, apesar de o Evangelho proibir “o juramento vão e temerário”, a Igreja não proíbe “que uma pessoa jure quando o Magistrado o exige, “contanto que se faça , segundo a doutrina do Profeta, em justiça, juízo e verdade” (Art. XXXIX).

Da Reforma ao Socialismo Cristão e ao “Movimento de Oxford”

Os “39 Artigos de Religião” manifestam bem até que ponto a Igreja da Inglaterra no século XVII acolheu a Reforma Protestante, ao mesmo tempo em que, apesar da ruptura com Roma, mantinha o firme propósito de manter-se parte da Igreja confessada nos Credos como “Una, Santa, Católica e Apostólica”. Mas nem tudo estava resolvido. O século XVIII, que deu origem ao Movimento Metodista, liderado por John Wesley, presbítero da Igreja, deixou evidente a distância entre a institucionalidade da Igreja e o povo. Igreja e Nação estavam por demais identificadas. Ora, “nação” designa, sobretudo, os segmentos da classe poderosa que costuma confundir seus interesses com os do país. Havia, assim, um risco permanente de fratura entre a “Alta Igreja” (aristocrática) e a “Baixa Igreja”. À primeira interessava manter o “status quo”, já a segunda ansiava por um “reavivamento”. O Movimento Metodista veio responder ao desamparo dos pobres e explorados dos inícios do processo de industrialização.

O século XIX é o grande momento da expansão colonial do Império Britânico. Consolida-se a industrialização e a Inglaterra se expande com presença em todos os continentes. A Igreja acompanha os agentes da colonização, com capelanias, cuja tarefa era prestar assistência religiosa aos súditos de Sua Majestade. Depois, as agências missionárias vão abrindo os espaços da Igreja às populações nativas das colônias. Veio, em seguida, o processo de descolonização e de autonomia das Igrejas coloniais. Pouco a pouco, a Igreja da Inglaterra chega ao século XX com uma nova consciência: havia se tornado Igreja mundial, sem que tenha sido esse seu propósito quando das vicissitudes da época da Reforma.

Nesse contexto, vai-se sentindo a urgência de compreender a vida cristã para além de “ethos” da nação e de prática religiosa. As questões sociais surgem com força como desafios à consciência, como por exemplo, a escravidão e as consequências da revolução industrial. Já se fazia mais claro que não bastava prestar assistência aos pobres, era necessário

atacar as causas estruturais da situação. Muitos cristãos aderiam à perspectiva socialista, o chamado “Socialismo Cristão”, entre os quais o grande teólogo Frederico Denison Maurice, talvez o maior teólogo inglês do século XIX. A abertura para a universalidade, além da interferência, tida por excessiva, do Estado na Igreja, bem como certa aridez e formalismo da prática religiosa, levaram progressivamente ao sentimento de que era preciso completar o legado da Reforma com uma renovação que levasse a redescobrir a espiritualidade e a teologia católicas. Isto foi, particularmente, obra do chamado “Movimento de Oxford”, dentro da corrente anglocatólica, porque encabeçado por pensadores daquela Universidade.

Um pressuposto básico da renovação católica era a convicção de que a Igreja não se reduzia a ser a religião da nação; era, na verdade, a continuação da Igreja dos Apóstolos e, portanto, tinha dimensão “católica”. Redescobria-se a Patrística, como referência para a recepção das Escrituras e para a percepção mais profunda das estruturas da Igreja, de tal forma que a referência última não podia ser a Reforma, mas a Igreja antiga. Por isso, fazia-se necessário revalorizar o episcopado como liderança da Igreja e garantia da sucessão apostólica. Redescobria-se a centralidade do mistério da Encarnação, ao lado da Soteriologia clássica. A Igreja visível não se reduzia à “congregação dos fiéis”, mas era o Corpo de Cristo, a comunhão universal histórica, onde somos feitos membros de Cristo mediante a fé na Palavra e nos Sacramentos. Por isso, era preciso redescobrir o equilíbrio entre púlpito e altar, e revalorizar a Liturgia e os elementos característicos do espaço litúrgico, como lugar, não apenas de escuta da pregação, mas de exercício da adoração, estimulada por elementos sensíveis e portadores de beleza, digna da adoração de Deus. Sem esquecer que a Liturgia, desde antigamente, conforme o clássico axioma católico, se constituía em norma mais próxima, imediata da fé: “Lex orandi, lex credendi”. Mais recentemente, tem-se tido o cuidado de acrescentar: “Lex orandi, lex credendi; lex credendi, lex agendi”. Foram restauradas ordens monásticas e conventuais, de espiritualidade beneditina e franciscana, como focos de renovação da espiritualidade na Igreja. (cf. Carlos Eduardo BRANDÃO CALVANI e Vera Lúcia SIMÕES DE OLIVEIRA, op. cit., p. 151-177). Chegava-se ao que depois o grande teólogo luterano Paul Tillich formulou: qualquer Igreja cristã, para ser completa, tem de possuir em si mesma “substância católica e princípio protestante”.

Traços do rosto do Anglicanismo

Nos dias atuais, o que se entende por Anglicanismo já não se identifica com a Igreja da Inglaterra. Antes, corresponde a uma multiplicidade de Igrejas espalhadas pelos cinco continentes, que formam a “Comunhão

Anglicana”, ligadas entre si por “laços de afeição e lealdade”. Aliás, um dos traços mais fortes da identidade anglicana é a “historicidade”, ou seja, a nítida consciência de que a Igreja se vai fazendo na história, sem nenhuma mentalidade “dogmática”, a não ser quanto às doutrinas dos grandes concílios ecumênicos da Antiguidade, de Nicéia a Calcedônia, mesmo assim com abertura para a releitura dessa Tradição em novos tempos e outros contextos culturais. Sem dúvida, o “ethos” anglicano, ou o jeito de ser do Anglicanismo, só se compreende a partir do que foi exposto antes, isto é, o marcado sentimento de autonomia da Igreja da Inglaterra desde seus inícios e raízes celtas; a recepção da Reforma, apesar de todos os conflitos e traumas vividos entre os séculos XVI e XVII; finalmente, a colonização por obra do Império Britânico e a renovação católica do século XIX. Daí surgiu o atual Anglicanismo, constituído por Igrejas locais presentes em mais de cem países do mundo, e que não seria concebível fora da herança da Reforma. Por isso, se diz que Anglicanismo é Catolicismo reformado.

Diferentemente da Igreja Católica Romana, não há uma autoridade central, semelhante ao papado. O que nos rege são “princípios” que, assimilados ao longo do tempo, nos educam a viver o “ethos” anglicano. “Inclusividade” é a capacidade de acolher diferenças, de acordo com o princípio agostiniano de “liberdade em coisas secundárias”. Na diversidade, porém, busca-se a unidade mediante a “compreensividade”, isto é, abraçar as diferenças e deixar-nos enriquecer pela diversidade. Para isso, é preciso cultivar a virtude da “tolerância”, no sentido forte, cunhado pelo Apóstolo São Paulo, “de carregar os fardos uns dos outros”. Só assim, é possível formar Igreja em base a um Catolicismo tão amplo que seja possível reunir em unidade gente de espiritualidade católica e protestante, é o que se chama de “via média”, a partir da convicção de que Catolicismo e Protestantismo não são contraditórios, mas complementares. No modo de reger a Igreja e elaborar doutrina e prática, a autoridade não se concentra em nenhuma instância, seja pessoal, seja institucional, é “dispersa e compartilhada”. Como norma suprema, está a Escritura, lida e interpretada, porém, em estreita conexão com “a Tradição, a Razão e a Experiência” ou “senso da realidade”. Entre as Igrejas locais deve estabelecer-se uma leal relação de “autonomia e interdependência”, de forma que se possa viver o valor axial da “Comunhão”. O “sacerdócio comum de todos os crentes” e, por isso mesmo, o “sensus fidelium” é o suporte da prática e da doutrina. Disso brota um profundo respeito pela consciência pessoal e um apelo para que se viva “a santidade na liberdade” ou a recíproca, “a liberdade em santidade”. Do mesmo modo, surge daí um regime institucional de caráter sinodal, mediante o qual a Igreja se define “liderada por

bispos(as) e governada pelo povo”, uma vez que o bispo(a) exerce sua presidência “em sínodo”. Finalmente, princípio do Ecumenismo, pois “na Igreja dividida nós nos consideramos apenas “porção parcial e provisória do Corpo de Cristo”, e por isso chamada a trabalhar por restaurar a unidade visível da Igreja.

O Anglicanismo se tem esforçado por distinguir “essencial e secundário”. Por isso, busca discernir e enfatizar os “mínima” essenciais que podem ser comuns aos diversos ramos do Cristianismo. Ora, os elementos que constituem essencialmente a Igreja são: a proclamação da Palavra como anúncio da Boa Nova para suscitar a conversão; a formação da comunidade como “espaço” de iniciação ao mistério de Cristo, mediante a experiência da “sacramentalidade” da Igreja, que passa necessariamente pela prática do amor e serviço fraternos; o ministério, como exercício da “diaconia” de Jesus. Aí estão os elementos do “esse” da Igreja. Quanto às formas como isso se dá na história e em diversos tempos e lugares, já não é o essencial, baste olhar a imensa diversidade de fato, desde as Igrejas Orientais e Ortodoxas até o Pentecostalismo. Entre os ministérios, por exemplo, o da supervisão ou da “episcopé” tomou a forma conhecida do “episcopado” desde o século II. Será essa forma essencial, ou apenas pertence aos elementos do “bene esse” da Igreja? A “supervisão” não poderia tomar diversas formas, de acordo com a tradição histórica de cada ramo da Cristandade? Já que não se trata de “instituição divina”, de Cristo, mas, como se sabe bem hoje em dia, a “forma” foi surgindo progressivamente no desenrolar das circunstâncias das primeiras gerações cristãs. A “catholicidade”, no sentido de interdependência e comunhão entre cada Igreja local e o conjunto das Igrejas, deveria ser compreendida como fundamental para o “plene esse”, daí a importância decisiva do Ecumenismo, enquanto ação e movimento, e instrumentos que levem à reconciliação.

Por isso, para estabelecer plena comunhão com outros ramos cristãos, a Comunhão Anglicana formulou o famoso “Quadrilátero de Chicago-Lambeth”: reconhecer a Bíblia como a suprema regra de fé e prática; professar o Símbolo dos Apóstolos como credo batismal e o Credo Niceno-Constantinopolitano como síntese suficiente da fé cristã; reconhecer os dois Sacramentos da iniciação cristã, Batismo e Eucaristia ou Ceia do Senhor (quanto aos outros cinco, a Igreja os pratica e os considera “ritos sacramentais” ou “sacramentos menores”, tendo como base a realidade sacramental da própria Igreja); e o Episcopado histórico, de acordo com as formas concretas que tem assumido nos diversos povos. Em base a estes princípios, hoje em dia o Anglicanismo já estabeleceu acordos de plena comunhão com as Igrejas do Norte e do Sul da Índia; com as Igrejas Luteranas da Escandinávia, o Acordo de Porvoo; com a

Igreja Vétero-Católica, Comunhão de Utrecht; e com a Igreja Luterana do Canadá e dos Estados Unidos da América do Norte. Um importante passo, no rumo da restauração da unidade visível, sempre dentro do princípio de “unidade na diversidade” ou de “diversidade reconciliada”.

Em vista de fomentar a unidade do conjunto, chegou-se ao consenso de reconhecer ou criar os chamados “Instrumentos de Unidade” que ajudam a formar e fortalecer o “sensus fidelium” na Igreja: o Arcebispo de Cantuária, “primus inter pares” no episcopado, símbolo da unidade de todo o corpo da Igreja, com autoridade pastoral e moral para apoiar o conjunto, embora não tenha autoridade jurídica sobre as Igrejas locais, mas só no que toca o nível internacional de representação da Igreja; a Conferência de Lambeth, reunião de todos os bispos e bispas do mundo, espécie de quase concílio geral da Igreja, celebrada ordinariamente de dez em dez anos, com autoridade de fazer análises e recomendações, mas não de impor decisões para as Igrejas da Comunhão; o Conselho Consultivo Anglicano, espécie de parlamento mundial do Anglicanismo, com membros bispos(as), clérigos(as) e leigos(as) eleitos(as) por cada uma das províncias (uma província reúne um conjunto de dioceses de uma determinada região); o Encontro periódico de Primazes, sob convocação do Arcebispo de Cantuária (os Primazes são bispos que por um período exercem no interior de cada Província o papel de liderança semelhante ao do Arcebispo de Cantuária para a inteira Comunhão).

As Marcas da Missão formuladas pelo Conselho Consultivo Anglicano:

A lógica das marcas da Missão:

1. O termo “ekklesía” (Igreja) quer dizer assembleia, povo convocado para estar em conjunto (“com-vocação”). Foi o Apóstolo São Paulo quem o adotou, na época em que designava a assembleia política das cidades greco-romanas, naturalmente, formada por “cidadãos” ricos, proprietários de terra, machos, ou seja, uma “democracia” (sic) aristocrática e patriarcal. Na mente do Apóstolo, em coerência com seu projeto e estratégia de ministério universal (da Palestina à Ásia Menor e daí a Grécia, a Roma até a Espanha), tratava-se de formar comunidades de iguais, pelas quais a sociedade civil internacional, diríamos hoje, se articulasse: judeus e gentios, patrões e escravos, ricos e pobres, homens e mulheres, adultos e crianças... No Primeiro Testamento, falava-se de “qahal YHWH”, “Assembleia do Senhor”, expressão da aliança do povo com Deus e de seus membros entre si. Era, idealmente, o povo livre organizado, em meio ao qual só Deus é o rei, portanto a Assembleia do Reino de Deus. É pre-

ciso ter presente que o pano de fundo ou os antecedentes dessa imagem paulina da Igreja se acham no que se propõe na profecia do chamado Terceiro Isaías (cf. Is 56-66), um profeta da corrente do grande profeta Isaías do século VIII a.C., que viveu após o exílio em Babilônia (por volta do século V a.C.), quando o povo procurava se reorganizar na terra, sob o poder dos persas e, em seguida, dos gregos. Ao voltar do exílio, sob a dominação de império estrangeiro, os grupos herdeiros de Isaías já não têm expectativas e nem o desejam, em relação à restauração do trono davídico, como transparece, por exemplo, em profetas como Zacarias e Ageu; nem olham com esperança para o templo (poder sacerdotal), como se vê em Ezequiel e Malaquias. O ambiente popular dos chamados “pobres de YHWH”, que se evoca, p.ex., no evangelho segundo Lucas (cf. Lc 1-2), põe sua esperança no restabelecimento dos vínculos clânicos, comunitários, de mútua assistência, como se buscara viver no período antigo das aldeias tribais de camponeses e pastores, tempo simbolizado na imaginação popular pelos grandes justiceiros, os Juízes e defensores das tribos, e em certas leis de Deuterônomo. Não é por acaso que Jesus escolhe “doze”, justamente para evocar o antigo ideal da igualdade tribal. Por isso, a instituição central já não é o trono do rei, nem o templo, mas a CASA, a rede de casas do povo (cf. Mc 13,1-37: depois de destruído o templo, só restarão a figueira – imagem do povo (v28-32), e a casa (v33-37). O futuro já não estaria, nem no que hoje chamamos de “sociedade política” (o Estado, naquele período a monarquia), nem na teocracia sacerdotal (poder religioso), mas na articulação da sociedade civil. É nesse contexto do que se poderia chamar de “projeto popular” que, por exemplo, a figura da mulher aparece como protagonista, o que a Bíblia documenta, sobretudo sob o gênero da novela: Rute, Judite, Ester, e pondo em evidência personagens femininas como a amada do Cantar dos Cantares, a Sabedoria representada como mulher, Suzana e a heroína mãe dos sete filhos mártires do livro dos Macabeus. Nos evangelhos, de novo as mulheres estão em primeiro plano enquanto discípulas de Jesus, junto com os homens (cf. Lc 7,36-50; 8,1-3; 10,38-42), e primeiras anunciadoras da Ressurreição. Em Apocalipse, o grande conflito que move a história é personificado em duas mulheres, a grande Babilônia e “a mulher” (cf. Ap 12-18) que simboliza o povo fiel (cf. Ap 21).

Na lógica das 06 Marcas, a conversão das pessoas e a formação e o fortalecimento interno da comunidade visam a servir a sociedade mais ampla, ou seja, as pessoas são chamadas a transformar-se em agentes de transformação e o conjunto da Igreja é articulação no seio da sociedade civil com a consciência de ser instrumento da missão de Deus, no seguimento de Jesus;

2. Tendo como fundamento e ponto de partida o “kerygma” (anúncio) e a “metánoia” (conversão, mudança radical de vida, cf. Rm 12,1-2) – 1ª Marca, dois círculos se desenham, o primeiro em função do segundo: o ministério de amor para realizar a “koinonía” (comunhão, 2ª Marca) está em função do ministério de “martyría” (testemunho) em vista de transformar a sociedade (3ª a 6ª Marcas);

3. No segundo círculo, há claramente uma progressão, desde a solidariedade (relações mais próximas) até as estruturas da sociedade (economia política), a preservação da vida no planeta (ecologia) e a paz internacional (diálogo internacional e não violência ativa);

4. O grande objetivo é o “xalôm”, isto é, a felicidade coletiva da humanidade, com forte acento na harmonia universal (cf. Is 2,1-5; 9,1-6; 11, 1-9). Ou seja, o próprio objetivo do Reino de Deus, em suas várias dimensões, desde a economia até a cultura e a liberdade de crer. É significativo que a Epístola aos Efésios identifique o “xalôm” internacional com a redenção revelada em Cristo (cf. Ef 2);

5. É evidente que o “kérygma” implica na “martyría”, pois baseia-se na própria estrutura da práxis de Jesus (“fazer e ensinar”, At 1,1) e, assim, supõe que evangelizar é, antes de tudo, agir em função de transformar a vida das pessoas (conversão ao amor), as relações entre elas (“koinonía”, “serviços de amor”) e as estruturas da sociedade, desde a base econômicoecológica até o poder político a ser exercido segundo a justiça, e a cultura da paz, o cume da realização do amor;

6. Dessa maneira, fica claro que, da 2ª à 6ª Marca, o que se faz é explicitar o sentido mais profundo e mais pleno da 1ª, ou seja, do que é evangelizar: transformar-se (ser evangelizado) pela conversão (metánoia) e pela a comunhão (práxis da “koinonía”) e transformar (evangelizar) pelo testemunho e pela palavra (práxis da “martyría”). Processo literário semelhante, encontramos na estrutura das Bem Aventuranças, nos evangelhos de Mateus e de Lucas, onde as demais explicitam e aprofundam a 1ª, da felicidade dos pobres (cf. Lucas), e da felicidade dos pobres e também de quem opta solidariamente por sua causa (cf. Mateus);

7. O Arcebispo Rowan Williams resumiu, de maneira lapidar, todo o conjunto das Marcas da Missão, com duas frases que, segundo ele, são as duas perguntas que nos são feitas perante o julgamento de Deus: “anunciar o Evangelho” (1ª e 2ª Marcas) e “servir os pobres” (3ª a 6ª Marcas), as duas dimensões básicas e totalizantes da Igreja, não paralelas ou sucessivas, antes, uma implicada na outra, exatamente porque são as duas dimensões simultâneas da práxis de Jesus: o ensinamento (teoria ou “prática do coração e dos olhos”) e os “sinais” ou obras poderosas

(“prática das mãos e dos pés”) – “ensinamento com autoridade” (Mc 1,21-28), como é o dinamismo do “dābār” (“práxis”) de Deus (cf. Comentário Bíblico Latinoamericano, Marcos. São Paulo, Fonte Editorial, 2012, pg 73-80).

8. É freqüente ouvir falar de “missão” como se fosse uma tarefa determinada da Igreja, entre outras. Até em documentos se lê, por exemplo, o binômio “evangelismo e missão”, como duas tarefas principais e complementares. Ora, como vimos, conforme a lógica das “Marcas da Missão”, a única tarefa da Igreja é “proclamar as boas novas”, ou seja, evangelizar, mediante gestos e palavras. De fato, é pela própria maneira de ser comunidade fraterna (2ª Marca), pelo testemunho público em favor da transformação da sociedade (3ª a 6ª Marca) e pela palavra (1ª Marca) que a Igreja anuncia o Evangelho. O serviço ou diaconia não é uma tarefa a mais, mas o método de exercer toda a tarefa de evangelização: diaconia da Palavra, diaconia da Liturgia, diaconia da Ação sociopolítica. Tudo na Igreja deve ser exercido pelo método do serviço. Missão é, objetivamente, a ação de Deus de enviar em Seu nome, já que se trata da descida de Deus através de nós (cf. Ex 3,7-15; Is 6,8); subjetivamente, é a consciência que temos de ser pessoas enviadas a realizar no mundo a tarefa do próprio Deus e em Seu nome, de ir em nome de YHWH e de Jesus (cf. Ex 3,7-12 e Mc 3,13-19). Em resumo, envio é a relação fundante; evangelizar é a única tarefa a realizar, mediante gestos e palavras; diaconia é o método de todo o agir da Igreja.

Os Marcos do Diálogo

“Solus Christus”

Uma das preocupações fundamentais da Reforma foi afirmar, de maneira radical, a centralidade da obra de Cristo na redenção humana. Lutero disse isto numa expressão-limite: “Solus Christus”, ou seja, Cristo como único mediador, a Igreja e todos os outros “meios” de salvação sendo apenas manifestativos, não causativos, da eficácia e suficiência da obra de Cristo. A Constituição do Concílio Vaticano II sobre a Divina Revelação “Dei Verbum”, dá um passo importante na relação ecumênica quando explica a natureza cristocêntrica da Revelação, desde o princípio da Criação, na perspectiva das epístolas aos Efésios e aos Colossenses, tão belamente retomada nos tempos modernos pelo grande padre Teilhard de Chardin.

Já no Proêmio, com a citação de 1Jo 1,2-3, isto fica evidente: a vida eterna que estava junto do Pai e se manifestou é o Verbo da Vida,

Jesus. Deus se revela a Si mesmo e manifesta o mistério de Sua vontade por Cristo, Palavra feita carne. É em Cristo que resplandece a Revelação, sendo Ele mesmo o mediador e sua plenitude (cf. n° 2). O n° 3 prossegue na mesma linha cristocêntrica, pois, ao falar da Criação mediante a Palavra, é clara a referência a Cristo, pois se tem em mente o Prólogo de São João (cf. Jo 1,3). E o n° 4 o explicita de maneira ainda mais clara, inspirando-se de Hb 1,1-2: “nos últimos dias nos falou por Seu Filho”. O mesmo acentuado cristocentrismo volta quando se fala do Primeiro Testamento e do Novo Testamento, nos n°s 14-20. A economia da salvação visa a Cristo e é desse centro que irradia a unidade de ambos os Testamentos; é Ele o critério fundamental da Revelação. A centralidade de Cristo faz com que se explicita sem ambiguidade a superioridade do NT em relação ao AT (cf. n° 17), e no NT o lugar de excelência é ocupado pelos Evangelhos: “etiam NT Scripturas, Evangelia merito excellere” (também os Evangelhos têm o privilégio de ter lugar de primazia nas Escrituras do NT), por “serem o testemunho principal da vida e doutrina da Palavra feita carne, nosso Salvador” (n° 18).

Sabemos que Lutero colocou em discussão o Canon das Escrituras. É famosa sua antipatia pela Carta de Tiago e a de Judas. Particularmente influenciado pelo clima cultural do Humanismo, de volta às fontes da Antiguidade clássica, insistiu no retorno ao Canon hebraico. Chegou bem perto da posição de São Jerônimo, ao distinguir os escritos protocanônicos dos deutero-canônicos. A verdade é que não descartou os últimos, ao contrário, recomendou-os à leitura como úteis para alimentar a piedade e a instrução. Só não lhes atribuiu a mesma autoridade doutrinal. Essa é até hoje a posição do Anglicanismo, que lê deutero-canônicos inclusive na Liturgia oficial e os recomenda à leitura devocional privada. Quanto ao Novo Testamento, e por extensão a toda a Bíblia, deixou claro qual era o critério central: é Palavra de Deus inspirada o que conduz a Cristo. Daí, o privilégio que conferiu aos Evangelhos e à Epístola aos Romanos. Ou seja, sua preocupação principal não foi determinar propriamente uma lista de escritos canônicos, mas sobretudo tratou de estabelecer um critério teológico de discernimento da Palavra de Deus por entre as palavras humanas contidas na Bíblia. Evidentemente, desse critério surge uma espécie de hierarquia entre os escritos, assim como os teólogos falam de “hierarquia de verdades”, um “canon dentro do Canon”. A Constituição parece aproximar-se disso quando lembra o que é clássico e tranquilo na tradição católica: a superioridade do NT sobre o AT e a superioridade dos Evangelhos entre os escritos do NT. Esse critério já não está presente nas palavras de Jesus, quando põe em primeiro lugar a Lei e os Profetas? E quando acompanhamos o ministério de Jesus, segundo os

evangelhos, percebemos que foi o profetismo a corrente com a qual mais se identificou, a partir da consciência que tinha de Sua vocação; e, entre os profetas, a excelência é do livro de Isaías, tido entre os Pais da Igreja como “evangelho antes dos evangelhos”, e aí ocupam o primeiro plano os Cânticos do Servo Oprimido e Vitorioso (cf. Is 42; 49; 50; 52-53). É evidente que o pano de fundo da Profecia, que é o mesmo das ações e das palavras de Jesus, são o Êxodo e o Deuteronomio, devendo-se acrescentar os Salmos. A Liturgia da Igreja concede um privilégio evidente às epístolas paulinas.

É claro que toda a Escritura é testemunho da experiência da Revelação divina na história humana, mas há, evidentemente, um “canon dentro do Canon”, como se fosse uma mesma roda que tenha eixo, raios e margem. De um lado, há o conjunto objetivo de textos canônicos recebidos da Tradição. Doutra lado, há como um critério sutil, uma espécie de “feeling” (instinto, senso) cristocêntrico que, de certa forma, determina seleção e estabelece precedências, desde “rocha” até “palha”. A partir disso, quem sabe, torna-se mais fácil o diálogo teológico em torno do Canon. Na experiência concreta da Igreja, temos a Bíblia Septuaginta (dos Setenta, tradução para o grego), com um canon bastante amplo – não devemos esquecer que a Epístola de Judas, por exemplo, se baseia com toda naturalidade em narrações tidas depois como “apócrifas”; o canon oriental é mais amplo que o ocidental; o canon católico romano consta de 73 livros, enquanto o protestante se contenta com 66. Será que a noção teológica de “Canon” exige o conceito de “exclusividade”? Não se poderia pensar que, ao determinar a lista dos escritos sagrados, a Igreja está apenas se referindo ao pressuposto da “suficiência”? Ou seja, não se trataria de definir que somente tais escritos sejam inspirados – mesmo porque o conceito literário e teológico de inspiração se tem ampliado. “Inspiração” é, antes de tudo, “sopro”, ação do Espírito, e a experimentamos quando os textos são capazes de inspirar-nos na caminhada de fidelidade aos rumos indicados ou sugeridos por Deus. Pode, por exemplo, ter havido textos inspirados que se perderam, como algum escrito do Apóstolo Paulo; pode ter havido textos “inspirados”, o mesmo que inspiradores, que não chegaram a entrar no Canon, como a Didaqué, por exemplo; pode haver, inclusive, textos inspirados fora do âmbito da tradição da fé cristã; ou até fora do âmbito da esfera religiosa, pensemos em certos poemas clássicos que chegam às raízes do humano. Tratar-se-ia de afirmar, na verdade, que determinado ramo da Igreja cristã julga “suficientes” tais escritos para orientar no caminho da fidelidade à Revelação de Deus. Isto facilitaria em muito o diálogo e desdramatizaria a questão sem em nada ferir a Tradição, pois esta mesma já nos revela suas hesitações até

o Concílio de Trento. O critério fundamental terá de ser sempre a centralidade de Cristo.

“Sola Gratia”

Já de início, o primeiro capítulo anuncia a graça: “Foi do agrado de Deus, em Sua bondade e sabedoria, revelar-se a Si mesmo”. A iniciativa é puramente de Deus e o que O move é o amor. É importantíssimo, para o conceito de História da Salvação como única história humana – e isto é fundamental para a Teologia da Libertação – o que se diz no n° 3: Deus já se revelara a Si mesmo a nossos primeiros pais, “viam salutis supernae aperire intendens” (com a intenção de abrir via de superior salvação). E mais: “cuidou do gênero humano, para dar vida eterna a todos os que buscam a salvação com perseverança nas boas obras”. No n° 20, ao falar dos escritos do NT, salienta-se que “proclamam a força salvadora da obra divina de Cristo”. E no n° 21 se diz que, através dos livros sagrados, “o Pai sai amorosamente ao encontro de Seus filhos para conversar (estabelecer convívio, intimidade) com eles”. Para que se dê a resposta da fé, é “necessária a graça de Deus, que precede e nos ajuda, junto com o auxílio interior do Espírito Santo, que move o coração, converte-o a Deus, abre os olhos do espírito e concede a todos(as) gosto para aceitar e crer na verdade”. E acrescenta-se que são os dons do Espírito, quer dizer, não nosso esforço em boas obras, que aperfeiçoam a fé para compreender mais profundamente (cf. n° 5).

Temos nestas afirmações outra ponte significativa para o diálogo ecumênico, pois fica bem explícita a centralidade e suficiência da graça. A propósito, é bom lembrar que Lutero nunca excluiu a importância das boas obras, como, aliás, o Protestantismo em geral. “Sola gratia” significa a salvação por decisão e ação unicamente de Deus. As obras, porém, são importantes enquanto “meios” de manifestação da transformação pela graça, e como gesto humano de gratidão e louvor. Há um texto em que ele mesmo dizia mais ou menos assim: Eu nunca disse que não é preciso praticar boas obras; o que eu digo é que as obras não nos justificam diante de Deus. Mas a fé nem se pergunta se é preciso fazer obras, pois as faz naturalmente, uma vez que “a fé opera pelo amor”. A afirmação da suficiência da graça levaria a repensar a instrumentalidade da Igreja e, particularmente sua “sacramentalidade”. Aqui em muito ajudaria a reflexão antropológica sobre o que significa “símbolo”. O ser humano é essencialmente “simbólico”, quer dizer, constrói-se enquanto se expressa, a incapacidade de expressar-se equivale a fechamento e morte, quando se exaure todo dinamismo construtivo de vida. Daí, ser impossível separar as duas dimensões constitutivas do “símbolo, a de “sinal” manifestativo

da realidade e a de “instrumento” ou meio construtivo da realidade, o que aliás está magistralmente formulado logo no início da Constituição “Lumen Gentium”, sobre a Igreja. É na chave do “símbolo” que se deve repensar a identidade da Igreja. Com efeito, não existe fé puramente mental, já que o ser humano é uma unidade de “espírito encarnado”. Fé são, simultaneamente, a convicção de novos valores e sua prática, ou seja, as obras nada mais são que a fé em ato, a fé que transparece em nossa condição material, que passa de visão e sentimento às mãos (operar) e aos pés (caminhar). De fato, não há “fé e obras”, mas só a Fidelidade que “opera pelo amor”, a saber, se manifesta em obras de amor, o mesmo que serviço. Fé, amor e esperança são aspectos de um único dinamismo existencial.

“Sola Fides”

O nº 5 fala da fé como resposta à Revelação. Se comparamos os quatro esquemas sucessivos do Documento, observamos a grande mudança que se operou. No primeiro esquema, a ênfase recai sobre a aceitação da doutrina revelada. Nos seguintes, o acento vai-se deslocando para a ação da graça e do Espírito Santo, e no terceiro já se menciona o “mover do coração” e a “conversão a Deus. A redação final chega a maior coerência com o que se diz no início sobre a natureza da Revelação. Desde o segundo esquema, vem a referência à expressão paulina “obediência da fé”, mas, além de citar o Concílio Vaticano I, “plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium”(pleno obséquio do intelecto e da vontade a Deus que revela), acrescenta-se “qua homo se totum libere Deo comittit” (pela qual o ser humano se confia – se entrega - todo e livremente a Deus) , em consonância com o que se declara no nº 2 sobre a Revelação: “Deus revela-se a Si mesmo”. Ou seja, uma visão da fé mais integral e personalista que expressa a totalidade da pessoa em sua entrega a Deus que dela Se aproxima e comunica a Si mesmo. Sem dúvida, reconhecimento do aspecto da “confiança” no conceito de fé.

É evidente que se poderia ter dito muito mais, a partir da revalorização do conceito bíblico de fé, incluindo a firmeza em fundamento inabalável e a fidelidade, e da reflexão da teologia contemporânea, especialmente ajudada pelo Existencialismo, o Personalismo e o apelo insistente do Movimento Socialista ao engajamento gratuito (amor) e corajoso sob a atração da Promessa, atração que é a fonte da esperança, a outra dimensão da tríade paulina: fé, esperança, amor (cf. 1Cor 13,13). Poder-se-ia ter levado ainda mais em conta as afirmações da própria Constituição sobre a natureza da Revelação. Percebe-se no texto a intenção de avançar e ao mesmo tempo conceder à corrente preocupada com afirmações do

Magistério no Vaticano I, quando a intenção era afirmar “a verdade revelada” em oposição ao Racionalismo. Ainda se deve considerar o temor de ceder à visão protestante do que se julgava uma pura “fides fiducialis” (fé confiança), sem dar atenção ao conteúdo de “verdades reveladas”. De qualquer maneira, com a visão expressa no nº 5, dá-se um passo adiante na formulação do conceito de fé, do ponto de vista das relações ecumênicas. Primeiro, por uma maneira de falar mais bíblica; depois, com a insistência na ação da graça e a menção do Espírito Santo, o qual “cor moveat et in Deum convertat” (que mova o coração e o converta a Deus); finalmente, situando o “obséquio do intelecto” na atitude global de entrega total de si mesmo do ser humano, o que é um ponto de encontro fundamental com a visão protestante da fé como sendo, antes de tudo, entrega confiante do ser humano ao Mistério de Deus. A ênfase na fé como obra da graça de Deus deixa muito claro que se exclui qualquer resquício de Pelagianismo ou de Semipelagianismo, pois para o “initium fidei” (o início da fé) já é “necessária a graça de Deus”, “preveniente et adjuvante” (que se antecipa e auxilia). Sem dúvida, o caráter das “obras” é só manifestativo, não de mediação ou instrumental para que “se mereça” o dom da fé. O que ficou ainda mais claro há poucos anos atrás com o acordo entre católicos romanos e luteranos sobre a Justificação.

De acordo com a mais pura tradição católica, só o ato sobrenatural da fé dá acesso à obra salvífica de Cristo. Qualquer esforço humano ou raciocínio pode apenas levantar perguntas e sugerir “razoabilidade”, nunca “racionalidade” de argumentos humanos. Não se pode esquecer ainda que a fé não é apenas assentimento a verdades reveladas. É, antes, um ato global de confiante entrega, comunhão e obediência, quer prática, quer volitiva e intelectual. É sempre uma compreensão de amor. Para Lutero, o pecado é, em sua raiz, manifestação de incredulidade e, como tal, de idolatria, infidelidade e rejeição do Deus vivo. Para Santo Tomás, igualmente, o assentimento da fé se dá sob o império da vontade, enquanto a vontade determina a inteligência, pois “pela fé o espírito percebe o que espera e ama” (cf. *Secunda Secundae*, Quaestio 62 a 64). Pois a certeza da fé não vem da evidência da verdade, mas da adesão à Pessoa que a garante; é, assim, inferior em evidência, mas superior em firmeza. Para a Bíblia, justamente, a primeira dimensão da fé é a firmeza da confiança em Deus que se aproxima de nós. Assim, segundo Santo Tomás, a adesão é, em primeiro lugar, à pessoa e secundariamente a verdades ditas por ela: o ato de crer “non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem” (não se conclui com a aceitação do que se diz, mas com a adesão à realidade), isto é, Deus como fonte da felicidade. Não devemos esquecer a famosa distinção clássica em teologia: “credere Deo” (confiança na

Testemunha) e “credere in Deum” (esperança escatológica de comunhão com Ele) são o que fundamenta “credere Deum” (verdades reveladas). O movimento da fé nos faz ter acesso a Deus que responde a nossa angústia por felicidade (Bondade) e ilumina nossa realidade existencial (Verdade).

“Sola Scriptura”

É claro que essa afirmação tem relação direta com o tema da Tradição e do Magistério (que, aliás, é um dos elementos da Tradição). Por isso foi um dos eixos mais importantes e de maior tensão no processo de redação do documento.

O capítulo segundo começa com a afirmação de que Jesus comunica Sua Revelação aos Apóstolos em vista da salvação. E já começa a alargar-se o conceito de Tradição, pois os Apóstolos “cumpriram o mandato com sua pregação, seus exemplos, suas instituições”. Ou seja, já não se identifica Tradição com “depósito doutrinal”. Além disso, já se insinua a unidade íntima entre Tradição e Escritura quando se diz que “os mesmos Apóstolos e outros de sua geração puseram por escrito a mensagem da salvação inspirados pelo Espírito Santo”. No final do nº 7, a formulação da frase é significativamente no singular, sugerindo íntimo nexos entre as duas: a Santa Tradição e a Sagrada Escritura “*veluti speculum sunt in quo Ecclesia in terris peregrinans contemplatur Deum*” (são como espelho em



que a Igreja peregrina na terra contempla a Deus). Também no nº 8, se amplia a imagem da Tradição: "O que os Apóstolos transmitiram compreende tudo o que é necessário para uma vida santa e para uma fé crescente do Povo de Deus; assim, a Igreja com seu ensinamento, sua vida, seu culto, conserva e transmite a todas as gerações tudo o que é e tudo o que crê. Esta Tradição apostólica vai crescendo na Igreja com a ajuda do Espírito Santo". E logo em seguida se diz que cresce a compreensão das "coisas e das palavras transmitidas", tanto pela experiência dos fiéis, como pela proclamação dos Bispos. E continua a insistência em falar da Tradição como movimento vivo e atual, resultante da relação amorosa entre o Filho e a Esposa, mediante o Espírito Santo, e que se cristaliza "na prática e na vida da Igreja que crê e ora". E de novo se menciona a experiência dos fiéis como sujeito da Tradição.

O nº 9, cuidadosamente, busca superar a imagem de "duas fontes" da Revelação. Fala-se de Tradição e Escritura estreitamente unidas e comunicantes (interpenetradas), surgindo da mesma fonte divina, "in unum quodammodo coalescunt et in eundem finem tendunt" (em uma só coisa de algum modo se unem e para o mesmo fim se orientam). É muito significativa a afirmação final, introduzida no último esquema por proposta direta do Cardeal Bea: "A Igreja não haure exclusivamente da Sagrada Escritura sua certeza acerca de todas as coisas reveladas". De um lado, reconhece-se o papel da Tradição. Doutra parte, evita-se entrar na disputada questão da extensão material dessa em relação à Revelação. Ou seja, apela-se para a Tradição quanto ao aspecto formal de chegar à certeza da Revelação, não quanto a sua extensão material de "outras verdades reveladas". No nº 10, volta-se a insistir na unidade "do único sagrado depósito da Palavra de Deus". E relaciona-se imediatamente isso com a unidade do povo cristão em torno dos pastores, perseverante na doutrina apostólica, na comunhão, na fração do pão e na oração. Mais uma vez se menciona o Povo de Deus como sujeito que acolhe a Revelação, a transmite e experimenta seu crescimento por obra do Espírito Santo. Ou seja, o papel do Magistério é redimensionado, em íntima conexão com o "sentir comum dos fiéis" e com a tarefa de ser a expressão "autêntica", isto é, "autoritativa", enquanto arauto do conjunto da Igreja, mas não a única expressão legítima da fé da Igreja, o que seria "expressão autoritária". À luz dessas afirmações, é preciso ter presente que a distinção entre "Ecclesia docens" e "Ecclesia discens" (Igreja que ensina e Igreja que aprende) é inadequada, pois todos os membros da comunidade cristã permanecem sempre discípulos(as) e aprendizes, e "pela boca do menor dos irmãos pode estar a falar o Espírito Santo". Aqui está, evidentemente nas entrelinhas, o "livre exame das Escrituras", só que considerado em

sua forma de exame comunitário das Escrituras. Sem dúvida, reafirma-se também, ao longo do documento, a função instrumental do Magistério, de garantir a pureza e integridade da fé e de instruir o povo cristão. Finalmente, porém, lembra-se, e isto é ecumenicamente muito importante, que “o Magistério não está acima da Palavra de Deus, mas a seu serviço”. E, além disso, se distingue bem a função única dos Apóstolos e a dos Bispos. Não se deve esquecer que o papel do Espírito Santo é reiteradamente mencionado, garantindo, assim, a unidade profunda e a interconexão de Escritura, Tradição, Magistério e “sentir comum dos fiéis”, pois o mesmo que assiste e guia a vida da Igreja é o que inspira os textos da Sagrada Escritura.

No nº 12, quando se trata da interpretação da Bíblia, diz-se que deve ser lida “no mesmo Espírito com o qual foi escrita”, o que lembra Lutero ao falar da leitura crente “sob a iluminação do Espírito Santo”. Outros critérios são a Tradição viva de toda a Igreja, a analogia da fé e a unidade de toda a Escritura, critério também muito caro a Lutero, quando dizia que “é a Bíblia que explica a Bíblia”, como era a prática dos Pais da Igreja, os quais, a partir de um determinado texto, percorriam toda a Bíblia como “profecia” de Cristo e da vida cristã, de acordo com a distinção entre “sentido literal ou histórico” e “sentido plenior” (mais pleno): alegórico (referente a Cristo e à Igreja), tropológico (referente à prática da vida cristã) e anagógico (referente à esperança escatológica). A importância da Sagrada Escritura já se percebe por serem dedicados a ela três capítulos da Constituição: o terceiro, o quarto e o quinto. É inspirada pelo Espírito Santo, de modo que, embora produto de autoria humana, Deus é sua última causa. Faz-se em seguida uma afirmação de grande peso teológico: a condescendência divina, de falar em linguagem humana, é semelhante ao que acontece na Encarnação do Verbo eterno do Pai, “*humanae infirmitatis assumpta carne*” (assumida a carne da fragilidade humana) (nº 13). Na Bíblia temos o documento privilegiado da longa e maravilhosa história da aliança de Deus com a humanidade, a partir do povo de Israel, e mediante ações e palavras. Ressalta-se o lugar excelente do Novo Testamento na economia da salvação, não só enquanto documento, mas também enquanto “instrumento”: “A Palavra de Deus que é força de Deus para a salvação de quem crê, nos escritos do NT *prae excellenti modo praesentatur et vim suam exhibet*” (nº 17) (de modo extraordinário se apresenta e revela sua força).

Chama particularmente a atenção o que se diz no capítulo sexto, quando se trata de “a Sagrada Escritura na vida da Igreja”. Inicia-se com uma declaração teologicamente densa e, de certa forma, surpreendente para quem vinha do clima instaurado pelo Concílio de Trento na Igreja

Romana: “a Igreja venera a Sagrada Escritura assim como o faz com o Corpo de Cristo”, e acrescenta-se que o Pão da Vida é distribuído aos fiéis em forma de Palavra de Deus e do Corpo de Cristo. Em seguida, diz-se que as Escrituras, unidas à Tradição, são a suprema regra da fé, inspiradas por Deus e com o privilégio de terem sido postas por escrito uma vez para sempre, de tal modo que por elas se transmite de modo imutável a Palavra de Deus. Toda a pregação da Igreja “tem de ser nutrida e regada” pela Escritura. Diz-se ainda que, mediante os livros sagrados, “o Pai do céu vem ao encontro de Seus filhos e conversa com eles”. Finalmente, “é tão grande o poder e a força da Palavra de Deus (nas Escrituras, subentende-se) que constitui sustentáculo e vigor para a Igreja, firmeza de fé para seus filhos, alimento da alma, fonte límpida e perene de vida espiritual”. E aplicam-se à Bíblia as palavras de Hebreus 4,12: “A Palavra de Deus é viva e cheia de energia, capaz de edificar e de dar a herança a todos os consagrados”. No nº 24, afirma-se que “a Sagrada Escritura deve ser a alma da teologia” e é ela que tem de estar no centro do ministério da Palavra, isto é, na pregação pastoral, na catequese, na instrução cristã e na homilia. E no nº 25 se recomenda insistentemente a leitura e o estudo assíduo das Escrituras para que se adquira “a ciência suprema de Jesus Cristo”, pois “desconhecer a Escritura é desconhecer a Cristo”. E não se pode esquecer que tal leitura, antes de tudo, tem de ser orante e contemplativa. De tal modo se exalta a Sagrada Escritura que, se, por um lado, é pela Tradição que a Igreja chega ao conhecimento do Canon da Bíblia (cf. nº 8), por outro lado, é a Bíblia a instância suprema de controle da Tradição e, conseqüentemente, do Magistério (cf. nº 21). É justamente essa a razão de ser do Canon como a regra e a suprema referência para medir a fidelidade à Revelação divina.

Vê-se claramente a importância decisiva dessas afirmações para o diálogo ecumênico. Afinal de contas, a volta às Escrituras e a reivindicação do “livre exame” pelo povo estiveram no centro da Reforma, juntamente com a restauração do conceito de “sacerdócio comum dos fiéis”, reafirmado com força na Constituição “Lumen Gentium”. Não se deve esquecer, porém, que, quando se proclama “sola Scriptura”, não se trata da “nuda littera” (a letra nua, só a letra), mas de leitura debaixo da iluminação do Espírito Santo. Quando o Concílio ressalta a importância e o papel do Espírito Santo está prestando precioso serviço à compreensão do que se entende por Tradição no Catolicismo. Quando a sensibilidade católica insiste em “leitura da Bíblia na Tradição”, ou seja, na vida da Igreja animada pelo Espírito, não estamos mais perto daquilo que o Protestantismo, desde Lutero, entende por “leitura da Bíblia sob a iluminação do Espírito Santo”, a saber, como Palavra viva?

Um passo muito importante para a compreensão ecumênica das relações entre Escritura e Tradição tem sido a própria pesquisa acadêmica protestante, além da percepção da importância das tradições confessionais ao longo da história. Percebeu-se claramente que a Bíblia é resultado da Tradição. Na verdade, é a progressiva fixação por escrito das diversas tradições de vida do Povo de Deus ao longo de sua história. Uma vez constituídos os escritos, a Tradição prossegue, pois a vida prossegue, tendo a partir desse ponto como um de seus elementos-chave a Escritura como memorial do testemunho apostólico e, por isso, “regra” e instância de controle. Não se deve esquecer a razão concreta por que se escreveram as “memórias dos Apóstolos” na medida em que ia desaparecendo a primeira geração, ou seja, para ser a referência para a Tradição. No mundo protestante aviva-se o interesse por refletir sobre o papel da Tradição. Exemplo disso foi a IV Conferência da Comissão de Fé e Constituição, do Conselho Mundial de Igrejas, realizada em Montréal, Canadá, em julho de 1963, sobre “Escritura, Tradição, tradições”. Permanece em aberto a pergunta em torno do papel da Tradição uma vez surgida a Escritura: apenas “interpretativo” ou também “constitutivo”. É claro, no momento em que o Concílio abre a compreensão de Tradição muito para além do “depósito de verdades”, e não a identifica com o Magistério, mas insiste na vida global da Igreja guiada pelo Espírito Santo, e lembra que o Povo de Deus em conjunto é o sujeito que acolhe a Revelação, nesse mesmo momento estendem-se pontes de diálogo com a linguagem da Reforma. Outro elemento importantíssimo para o diálogo é o critério cristocêntrico enfatizado por Lutero acima da “nuda littera”: é Palavra de Deus o que conduz a Cristo. Isto abre a leitura das Escrituras ao conjunto mais amplo da experiência da fé na vida da Igreja, a saber, à Tradição viva como experiência salvífica da obra de Cristo.

Deve-se dizer ainda que a Antropologia tem trazido elementos esclarecedores para compreender o que significa “tradição”. Na verdade, equivale ao processo pelo qual um grupo humano recebe e transmite a globalidade de sua vida, suas vivências, histórias, suas produções de todo tipo, instituições, costumes, criações artísticas, invenções técnicas, princípios, valores e normas de vida... Assim, a tradição é sempre a vida de um povo que se transmite ao longo do processo histórico: recebe-se no presente o que se transmite do passado, vivencia-se e reinterpreta-se tudo isso e se o transmite às gerações futuras. Em outras palavras, tradição é o mesmo que história, com passado, presente e futuro. São, na verdade, memórias do vivido que se transformam em propostas para o futuro. E o que se escreve – o “livro” — não se pode desligar das vivências concretas, de seu contexto de origem, e do processo da vida que continua adiante.

O que se documenta em monumentos e escritos são expressão da vida do povo e pretendem condicionar-lhe as vivências futuras. Ou seja, o “texto” surge e corre no fluxo da tradição. É o que vemos claramente, por exemplo, nos escritos que constituem a chamada “Lei de Moisés”, de Gênesis a Deuteronômio (cf. p.ex. Dt 6,20-25; Dt 17,14-20; 1Sm 8,10-18). As vivências futuras, por sua vez, entrarão em diálogo ou em conflito com o “livro” e o perceberão em suas entrelinhas, “por trás das palavras” ou “para além das palavras”. Há, assim, íntima conexão entre vida e livro, sendo este último um elemento a mais, e decisivo, no próprio processo de transmissão da vida coletiva, como bem o percebeu o Apóstolo São Paulo (cf. 2Cor 3).

Tudo isto tem provocado aproximação entre os dois campos, o do Catolicismo e o do Protestantismo. De seu lado, o Catolicismo, cada vez mais, redescobre a importância decisiva da Bíblia; doutro lado, o Protestantismo percebe sempre mais claramente a importância da Tradição. Na própria Bíblia, o processo de transmitir (“parádoxis”, em grego) é, simultaneamente o de “re-atualizar”, “re-presentar”, mediante novas vivências e reinterpretações. Foi, na verdade, esse processo de “re-interpretações” sucessivas, o processo gerador da própria Bíblia, como bem nos mostra o grande biblista Carlos Mesters, em seu belo livro “Por trás das Palavras”, um clássico da literatura teológica entre nós. Como desligar, então, Bíblia e Tradição? O Concílio põe o acento na “*traditio activa*”, o ato de transmitir, muito mais do que nas coisas transmitidas, “*traditio passiva*”. E faz questão de não identificar a Tradição apenas com verdades doutrinárias. Trata-se de “tudo o que a Igreja é, tudo o que tem e tudo o que crê. (Cf. ALONSO-SHÖKEL, Luís, Concílio Vaticano II – Comentaríos a la Constitución Dei Verbum sobre la Divina Revelación, Madrid, BAC, 1969, 797 pg. ; BURIGANA, Ricardo. La Bibbia nel Concilio – la redazione della Costituzione “Dei Verbum” del Vaticano II, Bologna, 1998, Il Mulino, 514 pg).

É preciso prosseguir

A Constituição dá um passo importante no sentido de estimular o trabalho conjunto e ecumênico de leitura e interpretação da Bíblia, quando reconhece a legitimidade dos métodos da moderna “crítica” bíblica, a qual tem sido feita sobretudo em campo protestante, dada a liberdade de pesquisa e de opinião aí reinante. O nº 12 é o mais explícito a esse respeito, levando adiante o que já vinha sendo elaborado no Magistério oficial a partir de Leão XIII, na encíclica “*Providentissimus Deus*”, prosseguindo com Bento XV, na “*Spiritus Paraclitus*” e, particularmente, com Pio

XII, na “Divino Afflante Spiritu”, na qual, dizem, a mão de Agostinho Bea, então reitor do Pontifício Instituto Bíblico, esteve intensamente presente.

No nº 22, fala-se explicitamente sobre a colaboração entre exegetas católicos romanos e outros cristãos quando se trata de traduzir a Bíblia. Infelizmente aí a terminologia ainda não é a melhor, pois são tratados como “irmãos separados”.

Evidentemente desde o Concílio até nossos dias muita coisa tem acontecido. Tem havido, por exemplo, um intenso intercâmbio entre editoras católicas e protestantes na tradução, edição e distribuição de livros. Muitas escolas de Teologia têm entre seus quadros docentes e discentes pessoas de diversas denominações. Em nosso país, temos caminhado com Campanha da Fraternidade Ecumênica, Dia Mundial de Oração, participação de diferentes Igrejas no CONIC, no CLAI, no CMI e em organismos ou entidades ecumênicas de educação e de serviço, como CEBI (em São Leopoldo e nos vários estados do Brasil), Diaconia (no Recife), CESE (na Bahia), Koinonia (no Rio), CESEEP (em São Paulo) e tantas outras aqui e em outros países. Um acontecimento importante a ressaltar, além da difusão da Tradução Ecumênica da Bíblia (TOB ou TEB), é a publicação, em ambiente protestante, de versões da Bíblia contendo os deuteroacanônicos, também denominados “apócrifos”. Entre nós devemos saudar, como evento auspicioso o acordo que resultou na publicação, por Edições Paulinas, da “Bíblia na Linguagem de Hoje”, com os livros deuteroacanônicos.

Finalmente, gostaria de ressaltar algo que, inclusive, tem muito a ver comigo pessoalmente. Há mais de trinta anos temos no Brasil um “Centro de Estudos Bíblicos”, que é ecumênico desde sua semente. Ao longo do tempo tem irradiado sua influência na direção dos países de nossa Afroameríndia, de alguns países da Europa, particularmente Itália, Alemanha, Áustria e Holanda, e África. Por anos fui seu Diretor Nacional, Coordenador do Programa de Formação e tenho sido assessor. Nasceu da convergência de biblistas e pastores protestantes e pastoralistas e teólogos católicos romanos, e foi justamente o grupo protestante que insistiu em que o encarregado direto da fundação e seu primeiro Diretor fosse o biblista católico Frei Carlos Mesters. O CEBI tem realizado belíssimo trabalho de leitura bíblica em comunidades de diversas denominações e em grupos conjuntos interdenominacionais, caracterizada por ser popular, comunitária, contemplativa e militante. Para essa leitura, “popular” significa ler a partir dos problemas da vida do povo, ler junto com o povo e escutar a leitura que o próprio povo faz, especialmente os pobres. Por isso, diz-se que além de “popular” é “comunitária”, em atitude de atenta escuta do que todas as pessoas enxergam nos textos relacionados com

sua vida. Busca-se aliar “popular” e “científico”, pois o sujeito popular e o engajamento militante na sociedade em nada excluem, ao contrário, a Ciência e seus instrumentos de análise e de conhecimento, tanto da realidade quanto dos textos. Dizia um amigo meu, teólogo e militante leigo até hoje, Abdalaziz de Moura, ao começar seu trabalho na pastoral popular no Recife dos anos setenta, em tempos de Dom Helder Camara e da ditadura: “Trabalhar com o povo exige bem mais que Ciência, mas não abaixo desse nível, o povo o merece”. Os fundamentos da Leitura Popular e Comunitária da Bíblia são os seguintes: no campo teológico, a própria Trindade divina, como princípio e modelo de vida, também no que concerne ao modo de estudar, em comunidade, em diálogo crítico e autocrítico; no campo político, a opção por uma sociedade democrática e igualitária; no campo eclesial, a construção de uma Igreja de “comunhão e participação” (cf. Documentos de Puebla) e radicalmente ecumênica, capaz de integrar “substância católica e princípio protestante”, como dizia o famoso teólogo luterano Paulo Tillich, e a serviço da libertação na sociedade, pois a Encarnação o exige; no campo da pedagogia, um processo de estudo coletivo, participativo, como em uma grande universidade popular de troca de saberes, processo através do qual não só se constrói o pensamento, mas se constroem as pessoas e novas relações; no campo da gnoseologia (formação do pensamento), constrói-se o conhecimento a partir da análise, da reflexão e da comunicação coletivas, pois é pelo esforço conjunto que chegamos mais perto do real, mediante o diálogo e até o conflito, numa constante relação entre prática e teoria, ou seja, “práxis”. A experiência que temos tido é que, através da leitura popular e comunitária da Bíblia, se constrói a Igreja como comunidade viva e aberta à “política do Reino”. Tudo isto tem sua raiz no processo que se manifestou no Concílio e tomou corpo na Constituição sobre a Divina Revelação.

Não devemos, porém, esquecer que, ao falar de prosseguir no diálogo, não se trata de privilegiar, como primeiro passo, o diálogo doutrinário. É claro que esse será sempre importantíssimo. Temos de começar, porém, por investir primeiramente em novas relações entre nós, entre pessoas e pessoas, comunidades e comunidades e instituições. Dessas relações primárias, imediatas, poderão ir brotando ações conjuntas mediante as quais vamo-nos reencontrando como um só corpo em Cristo a serviço de nosso povo, como se tem dado no CEBI, no CESEEP, na CESE, na Diaconia, no Fórum Ecumênico Brasil, na Rede Ecumênica de Juventude etc., o chamado “ecumenismo popular”. Finalmente, por entre relações de amor, expressas e desenvolvidas em ações de serviço, certamente, iremos sentindo necessidade de cada vez mais orar em conjunto e uns(as) por

outrem e iremos inventando a maneira adequada de discutir, então já com humor fraterno, nossos assuntos doutrinários, de tal forma que, mesmo onde nos achemos diferentes, já não nos sintamos mais divididos(as).

Conclusão

Para terminar, gostaria de acrescentar o seguinte. Em minha própria experiência, a intimidade com a Bíblia tem sido fonte de libertação pessoal e de chamado e estímulo ao engajamento social e político. Isto me demonstra que Ecumenismo, com base numa leitura renovada da Bíblia, além de sua dimensão puramente eclesial, é processo político de primeira ordem. Nossas divisões enfraquecem o povo, pois quebram laços fundamentais entre as pessoas, as famílias, as comunidades e as nações, laços pelos quais as consciências se atam ou se desatam. E hoje temos de pensá-lo nas dimensões da “oikoumêne”, ou seja, todo o mundo habitado, “casa” onde todas as pessoas têm direito a “permanecer”. O fenômeno muçulmano e a atração que exerce o Budismo no Ocidente são indicadores eloquentes, e o Papa João Paulo II deu sinal claro disso ao reunir-se para orar pela paz com lideranças de tão diversas religiões mundiais. Manter-nos divididos(as) é interesse precípua dos poderosos representantes do sistema de opressão. Imaginemos toda a Igreja cristã unida a serviço da libertação de nosso povo! Deflagraríamos movimento irresistível. E o reencontro com a Bíblia é fundamental para o povo cristão quando abre os olhos para a sociedade, a história o confirma. Hoje, quando a Igreja cristã toma a forma de um movimento imensamente amplo e plural, espalhado pelo mundo e quase incontrolável, temos de repensar as formas concretas de manifestar o conceito de comunhão, cujo princípio e modelo é a Santíssima Trindade, formas menos rígidas e diversificadas do ponto de vista institucional. Nesse contexto, Igrejas históricas como as nossas são chamadas com urgência a voltar à Bíblia. Sabemos bem que já não é suficiente confiar na tradição religiosa, filho(a) de cristão(ã) não será necessariamente cristão(ã). Doutro lado, não parece ser nosso caminho tentar prender o povo mediante exploração de fortes emoções ou de mecanismos de manipulação psíquica, aproveitando-nos da fragilidade, das frustrações e dos sentimento de orfandade, sobretudo tendo em conta a gravidade e a extensão planetária da crise cultural e espiritual de hoje. Só nos resta um caminho: fortalecer o sentimento de pertença comunitária, pelo aprofundamento espiritual, o qual tem na Bíblia sua fonte privilegiada e a força de formar sentimentos e pensamentos profundos, o que o Apóstolo São Paulo chamava de “a mente de Cristo”. E esta é tarefa comum e inadiável para toda a Igreja cristã frente ao mundo que retorna à idolatria e, com “cruentos sacrifícios”, se pros-

tra em adoração a falsos deuses que só exigem sujeição. É tão grande o desafio que nossas divisões se tornam menores e até ridículas, quando o que se nos pede é, diante do mundo, testemunhar em bloco o Nome de Cristo e Sua proposta de redenção (cf. Rm 8). Fiquemos com a palavra do patriarca Helder Camara, quando em entrevista a queima-roupa, durante o Concílio Vaticano II, falava mais ou menos assim: “No dia em que nossas Igrejas resolverem assumir realmente as preocupações de Deus, que são as questões da vida de Seu povo, então teremos vergonha de nossas divisões, pois nos parecerão coisa tão pequenina”. Afinal, nosso povo nos pede, antes de tudo que o ajudemos com “soluções de fé”, não com simples “confissões de fé”. Com frequência, crenças e doutrinas nos dividem, enquanto os desafios da vida têm tudo para nos unir em nome de Deus.

Aqui, quem sabe, para concluir, podem caber duas observações. A primeira é que a unidade não é um valor em si mesmo, nem pode ser construída a qualquer preço. Jesus já o diz expressamente quando se apresenta como quem traz a crise e a divisão até dentro da própria casa. A unidade, como expressão da comunhão, deve ter como critério de discernimento os valores centrais do Reino de Deus: dignidade, solidariedade, justiça, liberdade, igualdade, cuidado com a criação, defesa da vida, paz, tendo como eixo a pessoa humana, imagem e semelhança de Deus, e a preservação de Sua obra que é o mundo. A outra observação é a de voltar a refletir sobre a antiga distinção: “esse” (ser), “bene esse” (ser bem) e “plene esse”(ser plenamente) da Igreja. “Esse” corresponde aos elementos essenciais que constituem a comunidade cristã: o anúncio da Boa Nova (“kérygma” e martyria) com base nas Escrituras (testemunho apostólico); a vida comunitária como comunhão em amor (koinonía), no serviço e na partilha fraterna; a mystagogía que se manifesta na liturgia como meio de introduzir as pessoas no mistério de Cristo; o aprofundamento da Palavra (didaskalia); o ministério (diakonía) de Cristo, estruturado de acordo com os dons (carismas) para a vida do mundo (cf. 1Cor 12-14), ou seja, o ministério de todo o povo da Igreja que é sacerdotal, e não apenas do clero (cf. 1Pd 2,4-10). Na Comunhão Anglicana, chegou-se há anos, ao consenso em torno dos “mínima” exigidos para a plena comunhão eclesial, o chamado “Quadrilátero de Chicago-Lambeth”, mencionado acima: reconhecer as Escrituras como norma última da fé; os credos, apostólico e niceno, como legítima e suficiente síntese da fé cristã; os sacramentos do Batismo e da Eucaristia, como sacramentos da iniciação cristã, respeitando-se a pluralidade quanto a outros ritos, com fundamento na “sacramentalidade” da Igreja; o episcopado histórico a ser compreendido e interpretado como “ministério da supervisão”, o que não exclui que se possa dialogar sobre variadas formas de “episcopé”,

pois deve ser tido por essencial o “ofício”, não necessariamente a forma histórica que tomou na tradição desde o século II. De qualquer forma, o episcopado, surgido muito cedo entre o final da era apostólica e o século II (cf. escritos de Santo Inácio de Antioquia) se tem mostrado elemento importantíssimo em função do “bene esse” da Igreja. Finalmente, para o “plene esse” da catolicidade, a unidade ecumênica vem em primeiro plano, não como uniformidade de modelos, mas como unidade na diversidade, “diversidade reconciliada”, segundo a maneira de falar do Conselho Mundial de Igrejas. Que Deus, pelo Espírito Santo, nos guie com a lucidez divina e nos fortaleça com a coragem apaixonada de Seu amor.

The Reception (*Receptio*) of the Reformation in the Catholic Church



Benedito FERRARO

Professor of Theology, PUC-Campinas, Brazil

Advisor to the Workers Pastoral Movement of Campinas, Brazil

Abstract

All through the history of the Church numerous disagreements, contradictions and conflicts have come up and, at the same time, the search for unity. The Protestant Reformation, which was a conjunction of many different economic, political and cultural causes, was one of the historical moments of conflict and it has caused many contradictions within Christianity over the last five centuries. The Ecumenical Movement, which began in the 18th and 19th centuries among Protestants, took on a space at the International Conference of Missions, in 1910, in Edinburgh, and saw a further step ahead with the Second Vatican Council. The door was thus opened to closer communion between the Catholic and Lutheran Churches to celebrate 500 years since the Reformation was begun by Martin Luther. At the present historical moment greater collaboration among the Christian Churches is being sought in order to arrive at Jesus' wish expressed in the Gospel of John: "May they all be one" (John 17,21), contributing so that "They may have life and have it to the full" (John 10,10).

Keywords: Second Vatican Council, Ecumenism, Protestant Reformation, Dialogue, Communion.

In the history of the Church there has been a constant search for unity through dialogue in order to fulfill the wish expressed by Jesus in John 10,16: "There will be only one flock, one shepherd." The Nicene-Constantinopolitan Creed (381) translates that wish in the words: "We believe in the One, Holy, Catholic, and Apostolic Church." But even a superficial sociological observation and the slightest knowledge of the history of the Church reveal a different reality: the unity that we wish for among the Christian churches does not exist.¹

1. Differences, conflicts, contradictions and ruptures in the history

In the history of the "One, Holy, Catholic and Apostolic Church," we find disagreements, conflicts, contradictions and ruptures that have mar-

¹ Julio de SANTA ANA, *Ecumenismo e libertação: Reflexões sobre a relação entre a unidade cristã e o Reino de Deus*, pp 69-70.

ked and still mark the path of Christians toward the wish expressed by Jesus in John 17,20-21: "I pray not only for these but also for those who through their teaching will come to believe in me. May they all be one, just as, Father, you are in me and I am in you, so that they also may be in us, so that the world may believe it was you who sent me."

1.1. Historical ruptures in the communion of the Churches in the East

With the Christological controversies in the fourth and fifth centuries, the first stable schisms arose with Arianism, as of the Council of Nicaea (AD 325). At this point one can note an approximation between Church and State, and with Nestorianism, as of the Council of Ephesus (AD 431), intervention by political power was invoked to settle the conflicts, not always with convincing results, since these ruptures persisted through history.

The presence of subsequent tensions can be seen regarding the position which held that the human nature of Jesus was absorbed by the divine nature, and this is in conflict with a statement by the Council of Chalcedon (AD 451). There was a separation between Rome and Constantinople between 483 and 518, the bases of which were, on the one hand, the conflict between Romanism and Hellenism, and, on the other hand, the tension between the Frankish and the Byzantine Empires. Another crisis arose with the condemnation of Photius², who reached against the Roman pretension of jurisdiction over the Fourth Council of Constantinople (869-870). The separation between Rome and Constantinople occurred in 1054 due to political and theological tensions that were settled only in 1965 through a joint declaration signed by Paul VI and the Patriarch Athenagoras, which brought to an end the mutual sentences of excommunication. With this agreement the two leaders decided to "Regret and remove both from memory and from the midst of the Church the sentences of excommunication which followed these events, the memory of which has influenced actions up to our day and has hindered closer relations in charity; and they commit these excommunications to oblivion".³

1.2. Historical ruptures in the communion of the Churches in the West

a) The need for reform

All through the 12th century and much of the 14th, one can note a poorer and more authentic Church both in and out of the Catholic com-

² See Henrici DENZINGER, *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral da Igreja católica*, nº 661-662.

³ https://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651207_common-declaration.html [Accessed 14 August 2017].

munion. "A long series of very similar and active movements of the spirit of poverty became mixed in with the rejection of the ecclesiastical institution and were in open conflict with its authorities. As might be expected, these movements contested the feudal structure. "Fratecelli," Apostolics, Joachimites, Petrobrusians, Luciferians, and Brothers of the Free Spirit were just a few of the names of these movements, which, although they may have represented an important stage in history, disappeared in their specific characteristics."⁴ All this commotion during earlier centuries converged into the process of Reformation, which, on the one hand, indicated an already existing division, although without internal rifts and, on the other hand, demanded of the entire Western Church and even the Eastern Churches to position themselves regarding the evangelical principles that Francis of Assisi, Peter Waldo, Jan Hus and John Wycliffe and, later on, Martin Luther, were preaching and asserting as basic values for Christian living.

b) *A set of causes of the Reformation*

Many different causes can be seen in the process of Reformation. There were *economic and social causes* that reflected a commercial bourgeoisie in rapid expansion during the 15th century and that no longer accepted the criticisms related to the new mode of production, where profits and interest, proper to the emerging capitalism, were being condemned by the Church hierarchy. On the part of the church, funds were being collected for constructing St. Peter's Basilica, including the sale of indulgences with Popes Julius II (1506) and Leo X (1514), which ended up being one of the critical points of the reformers. *Political causes* indicated the conflict between the kings and the Pope, as well as *cultural clauses* based on a new world view that had been produced by the Renaissance movement and by thinking that was no longer based on faith, but on science and the exercise of autonomous reason. There were also *religious causes* due to the existence of an ecclesiastical body in an unfortunate state, especially with priests who were unprepared from the theological and liturgical points of view.

c) *Martin Luther's Reformation*

It is in this context that one can understand, according to tradition, Luther's inaugural gesture of posting the 95 theses on October 31, 1517, at the Cathedral in Wittenberg. This date is seen as the beginning of the Reformation.⁵ Luther did not wish division, but rather, a renovation of

⁴ COMISSÃO DE ECUMENISMO E DIÁLOGO RELIGIOSO DA ARQUIDIOCESE DE SÃO PAULO. *Caminhos para a unidade cristã: Pastoral de Ecumenismo*, p. 23.

⁵ "The term 'Reformation' came to be used as a designation for the complex of historical events that, in the narrower sense, encompass the years 1517 to 1555, thus from the

the Church. He did not intend to build another Church, but rather, to renew it: “Out of love for the truth and from desire to elucidate it, the Reverend Father Martin Luther, Master of Arts and Sacred Theology, and ordinary lecturer therein at Wittenberg, intends to defend the following statements and to dispute on them in that place. Therefore he asks that those who cannot be present and dispute with him orally shall do so in their absence by letter. In the name of our Lord Jesus Christ, Amen.” ⁶

d) *Reaction against Luther*

Luther’s 95 Theses spread rapidly throughout Germany and quickly brought about a reaction from Rome: “Cardinal Cajetan received a papal order to interrogate Luther. This order stated that Luther must recant and, in the event that he refused to do so, the Cardinal would have the power to expel him immediately or arrest him and take him to Rome.” ⁷ Although the Cardinal had studied Luther’s writings, he was unable to understand the concepts used by Luther, and Luther, on the other hand, was unable to understand the Cardinal’s position. All this took place in 1518 and, on June 15, 1520, Pope Leo X published the bull entitled *Exsurge Domine*, ⁸ condemning 41 of Luther’s propositions: “We condemn, reprobate, and reject completely each of these theses or errors as either heretical, scandalous, false, offensive to pious ears or seductive of simple minds, and against Catholic truth.” ⁹

The publication of *Exsurge Domine* in German occasioned a reaction by Luther and those who supported him, in the following terms: “Eck and Aleander, who publicized *Exsurge Domine* in Germany, called for Luther’s works to be burned. In response, on 10 December 1520, some Wittenberg theologians burned some books, equivalent to what would later be known as »canon law« books, along with some books of Luther’s opponents, and Luther put the papal bull into the fire. Thus, it was clear that Luther was not prepared to recant. Luther was excommunicated by the bull *Decet Romanum Pontificem* on 3 January 1521.” ¹⁰

time of the spread of Martin Luther’s ‘Ninety-five Theses’ up until the Peace of Augsburg. The theological and ecclesiastical controversy that Luther’s theology had triggered quickly became entangled with politics, the economy, and culture, due to the situation at the time. What is designated by the term ‘Reformation’ thus reaches far beyond what Luther himself taught and intended.” (REPORT OF THE LUTHERAN-ROMAN CATHOLIC COMMISSION ON UNITY. From Conflict to Communion: Lutheran-Catholic Common Commemoration of the Reformation in 2017, No. 39).

⁶ <http://www.papalencyclicals.net/Leo10/110exdom.htm> [Assessed 16 August 2017]

⁷ *From Conflict to Communion*, 45.

⁸ Henrici DENZINGER. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral da Igreja Católica*, 1451-1492.

⁹ Henrici DENZINGER. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral da Igreja Católica*, 1492.

Positions were taken very hastily and we can see that the first reactions to Luther's propositions were far from friendly. From both sides we can note that there was no possibility of agreement and that the conflict became more and more tense. This negative view long persisted upon commemorations of the Reformation, on the part of both Lutherans and Catholics: "The opposing viewpoints of the different confessional groups have been especially visible at these events. For Lutherans, these commemorative days and centennials were occasions for telling once again the story of the beginning of the characteristic – 'evangelical' – form of their church in order to justify their distinctive existence. This was naturally tied to a critique of the Roman Catholic Church. On the other side, Catholics took such commemorative events as opportunities to accuse Lutherans of an unjustifiable division from the true church and a rejection of the gospel of Christ." Very recently this type of position has been revised: "Painstaking and detailed historical research has demonstrated that Catholic literature on Luther over the previous four centuries right up through modernity had been significantly shaped by the commentaries of Johannes Cochaleus, a contemporary opponent of Luther and advisor to Duke George of Saxony. Cochaleus had characterized Luther as an apostatized monk, a destroyer of Christendom, a corrupter of morals, and a heretic." ¹²

¹⁰ *From Conflict to Communion*, 45. The text of the bull *Decet Romanum Pontificem* reads as follows: "We have been informed that after this previous missive had been exhibited in public and the interval or intervals it prescribed had elapsed [60 days]—and we hereby give solemn notice to all faithful Christians that these intervals have and are elapsed—many of those who had followed the errors of Martin took cognisance of our missive and its warnings and injunctions; the spirit of a saner counsel brought them back to themselves, they confessed their errors and abjured the heresy at our instance, and by returning to the true Catholic faith obtained the blessing of absolution with which the self-same messengers had been empowered; and in several states and localities of the said Germany the books and writings of the said Martin were publicly burned, as we had enjoined. Nevertheless Martin himself—and it gives us grievous sorrow and perplexity to say this—the slave of a depraved mind, has scorned to revoke his errors within the prescribed interval and to send us word of such revocation, or to come to us himself; nay, like a stone of stumbling, he has feared not to write and preach worse things than before against us and this Holy See and the Catholic faith, and to lead others on to do the same.

He has now been declared a heretic; and so also others, whatever their authority and rank, who have cared nought of their own salvation but publicly and in all men's eyes become followers of Martin's pernicious and heretical sect, and given him openly and publicly their help, counsel and favour, encouraging him in their midst in his disobedience and obstinacy, or hindering the publication of our said missive: such men have incurred the punishments set out in that missive, and are to be treated rightfully as heretics and avoided by all faithful Christians, as the Apostle says (Titus iii. 10-11)." <http://www.papacyclicals.net/leo10/110decet.htm> [Accessed 8 August 2017]

¹¹ *From Conflict to Communion*. 5.

¹² *From Conflict to Communion*, 22.

e) The Diet of Worms, May 8, 1521

Through this excommunication, Luther should have been placed under imperial condemnation, but he was not. He was called to Worms, where it was hoped he would recant. In answer to a question by the official of the Archbishop of Treveres as to whether he would revoke his errors, Luther answered in Latin: “ Since your most serene majesty and your high mightinesses require of me a simple, clear and direct answer, I will give one, and it is this: I can not submit my faith either to the pope or to the council, because it is as clear as noonday that they have fallen into error and even into glaring inconsistency with themselves. If, then, I am not convinced by proof from Holy Scripture, or by cogent reasons, if I am not satisfied by the very text I have cited, and if my judgment is not in this way brought into subjection to God’s word, I neither can nor will retract anything; for it can not be right for a Christian to speak against his country. I stand here and can say no more. God help me. Amen.”¹³

The Emperor Charles V likewise refused to change his position, considered Luther a heretic and signed the Edict of Worms on May 8 1521. Charles V stated that “I am therefore resolved to maintain everything which these my forebears have established to the present, especially that which my predecessors ordered at the Council of Constance and at other councils. It is certain that a single monk errs in his opinion which is against what all of Christendom has held for over a thousand years to the present. According to his opinion all of Christendom has always been in error. To settle this matter I am therefore determined to use all my dominions and possessions, my friends, my body, my blood, my life and my soul. It would be a great disgrace for you and me, the illustrious and renowned German nation, appointed by privilege and singular pre-eminence to be the defenders and protectors of the Catholic faith, as well as a perpetual dishonor for both us and our posterity, if in our time not only heresy, but the suspicion of heresy and the degradation of the Christian religion were due to our negligence. After the impertinent reply which Luther gave yesterday in our presence, I declare that I now regret having delayed so long the proceedings against him and his false doctrines. I am resolved that I will never again hear him talk. He is to be taken back immediately according to the arrangements of the mandate with due regard for the stipulations of his safe-conduct. He is not to preach or seduce the people with his evil doctrine and is not to incite rebellion. As said above, I am resolved to act and proceed against him as against

¹³ DREHER, Martin N., “The last sentence is not proven by all the witnesses. It is certain that they reproduce Luther’s position. It would be an error to interpret them or read them in a heroic tone!” <http://www.bartleby.com/268/7/8.html> [Accessed 8 August 2017]

a notorious heretic, asking you to state your opinion as good Christians and to keep the vow given me.”¹⁴ Although considered proscribed and in danger of punitive measures, Luther's arguments had been very convincing and he was not arrested. Nevertheless, the impasse continued without a solution.

f) *Augsburg Confession (1530)*

The Augsburg Confession was an attempt to resolve the religious conflict resulting from the Lutheran Reformation. On 21 January 1530, the Emperor convoked an imperial diet to be held the following April, since he “wished to have a united front for his military operations against the Turks and this seemed to demand an end to the religious disunity that had resulted from the Reformation. As a consequence, he invited the princes and representatives of the free cities of the empire to discuss the religious differences at a diet, hoping to overcome them and restore unity.”¹⁵ Efforts were made to maintain the unity of the Church, indicating the teachings which were according to the Church of Rome. However, Catholic theologians reacted immediately by publishing the Confutation of the Augsburg Confession. “Since Lutherans could not be persuaded by the Confutation's arguments, an official dialogue was initiated in late August 1530 in order to reconcile the differences between the Confession and the Confutation. This dialogue, however, was unable to resolve the remaining ecclesiological and sacramental problems.”¹⁶

Further attempts to overcome this religious conflict occurred during the period following the Augsburg Confession, but always with Rome's demand that the Lutherans should return to the convictions of their adversaries. This included even resorting at times to the use of force, such as during the Schmalkaldic War (1546-1547)¹⁷ and, later, during the Thirty Years' War (1618-1648). All negotiations failed.

g) *Council of Trent and the Counterreformation*

The Council of Trent (1544-1563), in the bull *Laetare Jerusalem* (19/11/1544), “set three orders of business for the Council: healing of the confessional split, reforming the church, and establishing peace so that a defense against the Ottomans could be elaborated. The Council

¹⁴ http://germanhistorydocs.ghi-dc.org/docpage.cfm?docpage_id=5354 [Accessed 16 August 2017]

¹⁵ Translated from <http://www.luteranos.com.br/conteudo/a-confissao-de-augsburgo> – Introduction [Accessed 8 August 2017]

¹⁶ *From Conflict to Communion*, 71.

¹⁷ See *From Conflict to Communion*, 71-77.

decided that at each session there would be a dogmatic decree affirming the faith of the church and a disciplinary decree helping to reform the church. For the most part, the dogmatic decrees did not present a comprehensive theological account of the faith, but rather concentrated on those doctrines disputed by the reformers in a way that emphasized points of difference.”¹⁸ The Council of Trent was intended to oppose the Protestant Reformation by accentuating the differences in the points under discussion and confirm traditional Catholic teaching. In this sense, the Council of Trent was the basis for Catholic identity until Vatican II. Finally, “by the end of the third gathering of the Council of Trent, it had to be soberly acknowledged that the unity of the church in the Western world had been shattered.”¹⁹

2. Second Vatican Council (1962-1965)

The ecumenical movement that began in the 18th and 19th centuries took on greater energy as of 1910, when the Edinburg Conference opened up pathways for dialogue among the Christian Churches. The Catholic Church put up solid resistance against dialogue, since, from Constantine until Vatican II, it had been historically marked by the principles of authority and self-sufficiency, bringing about polemic confrontations through the centuries.²⁰ However, with Catholicism’s entrance into the Ecumenical Movement, it gradually became clear that “What happened in the past cannot be changed, but what is remembered of the past and how it is remembered can, with the passage of time, indeed change.”²¹

The Ecumenical Movement is aimed at restoring the unity of the visible communion of the Church by encouraging steps to overcome prejudices, searching for dialogue among scholars and serving the common good. With the Ecumenical Movement, the somber atmosphere of the post-Reformation period has come to an end. During the 1960s one could note a change in the positions of the Catholic Church toward ecumenism and “The Council would confirm this change and present a new way for the church to act, configured by relational identity and without exclusivism or the airs of self-sufficiency that had characterized it until then.”²²

¹⁸ *From Conflict to Communion*, 78-79.

¹⁹ *From Conflict to Communion*, 89.

²⁰ Elias WOLFF, *Verbete Ecumenismo*, p. 325.

²¹ *From Conflict to Communion*, 16.

²² Elias WOFF, *Note on Ecumenismo*, p. 327.

In 1960 Pope John XXIII set up the Secretariat for the Unity of Christians, to be headed by Cardinal Augustine Bea (+ 1968), and made a formal invitation to the separated churches and ecclesial communities to participate in the Second Vatican Council.

There was intense cooperation by these churches in drawing up the Council's documents pertaining to ecumenical dialogue. In this way, Vatican II awakened the Roman Catholic Church to ecumenical questions with a new awareness of itself, its nature, its mission and the wishes of its Founder, master and Lord. The Council documents gradually overcame the barriers to dialogue and recognized the situation of Christianity in the world. It also recognized the contribution of Protestant witness in evangelization. In Brazil, after Vatican II, one could perceive growing development of the ecumenical posture of the National Catholic Bishops' Conference, marked by three elements: concern for the formation of ecumenical awareness, the development of institutional relationships with other Christian denominations, and the publication of theological and pastoral orientations on ecumenism. It became ever clearer that ecumenism is not a strategy but rather a form of spirituality. It flows from the heart, from the interior of human beings. Ecumenism is the approximation, cooperation and fraternal search to overcome the divisions among the diverse Christian churches. Ecumenical dialogue was also opened up to inter-religious dialogue, which seeks contact and respectful relationship with non-Christian religious groups. For this reason, "ecumenism is a way of thinking, being and having solicitude for unity of the entire Church, which should be common to all Christians. It is a source of anxiety to realize that the message of union, brotherhood and peace announced by Jesus Christ, by not being fully lived by Christians, scandalizes non-Christians. Ecumenism is a spiritual and dynamic impulse. It is permanent and not temporary and stirred up by the Holy Spirit, leading Christians to work in an organized way for unity in the Church. Such spirituality is contrary to any religious radicalism or fanaticism. Ecumenism is the very mission of Christ, who came to make two peoples one: the Israelites and the Gentiles. Ecumenism has been and is the essence of the Gospel, the light of the Church, since its birth on Pentecost, before, during and after the historical structural divisions."²⁴

²³ Observers from other Christian churches were present during the Vatican II Council, 59 of the 168 being from Eastern Churches. During the event, a number of "informal" groups were formed, such as the "Ecumenical Group," that of the articulation of theologians and experts, and the group named "Church of the Poor," which wrote the "Pact of the Catacombs."

²⁴ *Caminhos para a unidade cristã*, pp. 44-45.

In its attempt to respond to the demands of our times, the Second Vatican Council consisted of an ecumenical basis for unity among Catholics, other Christians, persons in non-Christian religions and of the entire human race. Pope John XXIII asked that condemnations and anathemas be avoided and that there be a serene presentation of the truth. In this sense, certain documents from the Second Vatican Council are fundamental for Catholic ecumenism, especially the *Dogmatic Constitution on the Church (Lumen Gentium)*, the *Decree on Ecumenism (Unitatis Redintegratio)*, the *Declaration on Religious Freedom (Dignitatis Humanae)* and the *Dogmatic Constitution on Divine Revelation (Dei Verbum)*.

2.1. *Unitatis Redintegratio* – On Ecumenism (11/21/1964)

The Decree on Ecumenism, *Unitatis Redintegratio*, shows the change in mentality in the Catholic Church toward other Churches and its willingness to participate in initiatives for dialogue, encounter and cooperation. In this decree on ecumenism references can be seen to topics that were present in the conflict with the followers of the Reformation, and are taken up once again at this new historical moment.

a) **Respect for freedom** “All in the Church must preserve unity in essentials. But let all, according to the gifts they have received, enjoy a proper freedom, in their various forms of spiritual life and discipline, in their different liturgical rites, and even in their theological elaborations of revealed truth. In all things let charity prevail. If they are true to this course of action, they will be giving ever better expression to the authentic catholicity and apostolicity of the Church” (UR 4). Christians should take into consideration the elements that they all have in common (the living word of God, the profession of faith in the Trinitarian God and in the redemptive action of Christ, son of God made man, and the sacrament of baptism as a fundamental link among all). In this way it becomes possible “to appreciate more deeply the mystery of the church and, above all, that its unity ‘be carried out in a broad diversity’ and that this legitimate diversity ‘be a dimension of the church’s Catholicity.’”²⁵

b) **Importance of a common legacy:** “On the other hand, Catholics must gladly acknowledge and esteem the truly Christian endowments from our common heritage which are to be found among our separated brethren. It is right and salutary to recognize the riches of Christ and virtuous works in the lives of others who are bearing witness to Christ,

²⁵ PONTIFÍCIO CONSELHO PARA A PROMOÇÃO DA UNIDADE DOS CRISTÃOS. *A dimensão ecumênica na formação dos que trabalham no ministério pastoral*. São Paulo: Paulinas, 1998, No.17.

sometimes even to the shedding of their blood. For God is always wonderful in His works and worthy of all praise." (UR 4).

c) **Awareness of the need for continuous renovation** ("reformation"²⁶) (*Ecclesia semper reformanda, purificanda et renovanda est*) and **influence of the Reformation for understanding the Church**: "Every renewal of the Church is essentially grounded in an increase of fidelity to her own calling. Undoubtedly this is the basis of the movement toward unity. Christ summons the Church to continual reformation as she sojourns here on earth. The Church is always in need of this, in so far as she is an institution of men here on earth. Thus if, in various times and circumstances, there have been deficiencies in moral conduct or in church discipline, or even in the way that church teaching has been formulated - to be carefully distinguished from the deposit of faith itself - these can and should be set right at the opportune moment." (UR 6).

d) **Hierarchy of truths**: "The way and method in which the Catholic faith is expressed should never become an obstacle to dialogue with our brethren." For this reason, "in ecumenical dialogue, Catholic theologians, standing fast by the teaching of the Church and investigating the divine mysteries with the separated brethren must proceed with love for the truth, with charity, and with humility. When comparing doctrines with one another, they should remember that in Catholic doctrine there exists a "hierarchy" of truths, since they vary in their relation to the fundamental Christian faith" (UR, 11). This attitude is stressed in the search for mutual understanding between Lutheran and Catholics in the celebration of the 500 years of the Reformation: "The doctrines demonstrate great commonalities but may differ, or even be opposed, in their formulations. Because of the former, dialogue is possible; because of the latter, dialogue is necessary. Dialogue demonstrates that the partners speak different languages and understand the meanings of words differently; they make different distinctions and think in different thought forms. However, what appears to be an opposition in expression is not always an opposition in substance."²⁷

e) **Cooperation among the Christian Churches**: "This cooperation, which has already begun in many countries, should be developed more and more, particularly in regions where a social and technical evolution is taking place be it in a just evaluation of the dignity of the human

²⁶ "Luther had no intention of establishing a new church, but was part of a broad and many-faceted desire for reform" (*From Conflict to Communion*, 59). He himself used the term "Reformation" (see *From Conflict to Communion*,. 38).

²⁷ *From Conflict to Communion*, 32 and 33.

person, the establishment of the blessings of peace, the application of Gospel principles to social life, the advancement of the arts and sciences in a truly Christian spirit, or also in the use of various remedies to relieve the afflictions of our times such as famine and natural disasters, illiteracy and poverty, housing shortage and the unequal distribution of wealth.” (UR 12). This cooperation between Lutherans and Catholics in Brazil has been carried out in the work of bible reflections (the great legacy of the Reformation), especially in the middle and lower classes with the participation in basic ecclesial communities (suffice it to recall the great work of Milton Schwantes) and in the Commission of Land Pastoral (*Pastoral da Terra*, CPT).

3. “All under the same Christ”

(Statement by the Joint International Catholic-Lutheran Commission on the Augsburg Confession (02/23/1980), 450 years since the Augsburg Confession).

Under the inspiration of Vatican II, the commemoration of the 450 years of the Augsburg Confession was carried out in a different spirit: “It is the urgent wish of this Holy Council that the measures undertaken by the sons [and daughters] of the Catholic Church should develop in conjunction with those of our separated brethren so that no obstacle be put in the ways of Divine Providence and no preconceived judgments impair the future inspirations of the Holy Spirit” (UR 24). Ecumenism is seen as an action of the Holy Spirit. The way of seeing that happening as having taken place in the past had already taken new directions, as can be seen in the *Statement of the Lutheran–Roman Catholic Commission on the Augsburg Confession*: “When Catholics and Lutherans look back on the Augsburg Confession today, we do so from a situation which differs considerably from that in 1530. Though seriously threatened at that time, the unity of the Western Church had not yet been shattered. In spite of conflict and differences of conviction between them, the “religious parties” at that time still felt themselves to be ‘under one Christ’ and committed to that church unity. But with the subsequent course of events not only did an increasingly bitter note creep into their dealings with one another but the differences between them sharpened, in doctrine, in religious practices, in church structures, and in the ways in which they sought to obey the mandate of the Crucified and risen Lord and to testify to his gospel among people. Non-church factors also helped to bring about this growing estrangement and to accentuate the differences. In the centuries since, these tensions and differences have been carried to other countries and other continents.”²⁸

After recognizing the guilt for the fact that these differences led to the separation of the Churches, the document indicates the change that has been taking place since Vatican II: "It is with thankfulness, then, that we see how the Holy Spirit is leading us ever more deeply today into the unity of the Son with the Father (John 17:21ff.) and helping us to achieve a new community with one another. Since the Second Vatican Council especially, our churches have been in dialogue in many countries and in many places. Striking convergences have been achieved and agreements reached on important controversial questions. The mutual bonds between congregations and members of our churches have led to cooperation and practical fellowship in a variety of forms. There are differences between us which are also beginning to lose their divisive edge. Even when we must wrestle with each other for the truth, we recognize and experience many of the remaining differences as a source of mutual enrichment and correction. After centuries, of deepening estrangement, there is a new sense among us that we are 'all under one Christ.'"²⁹

The statement by the Joint International Roman Catholic-Lutheran Commission on the Augsburg Confession, in commemorating 450 years since the Confession, suggests that the contents of the statements in the Confession can be considered expressions of a common faith³⁰. There is also an acceptance of a fundamental communion among the Churches, although still incomplete: "A basic if still incomplete accord can also be seen even today in our understanding of the Church, where there were serious controversies between us in the past. By Church we mean the community of those God gathers together through Christ in the Holy Spirit, by the proclamation of the Gospel, the administration of the sacraments and the ministry instituted by him for this purpose. Though it always includes sinners, by virtue of the promise and fidelity of God it is nevertheless the one, holy, catholic and apostolic Church which is to continue forever (CA 7 and 8)."³¹

The path of dialogue between the Catholic and the Lutheran Churches, which began in 1967, has brought up important points of approximation, especially aspects related to the doctrine of justification by faith and the relationship between Scripture and Tradition³². The

²⁸ Roman Catholic/Lutheran Joint Commission Statement on the Augsburg Confession (1981). All under one Christ: http://www.Prounione.Urbe.It/Dia-Int/L-Rc/Doc/E_L-Rc_Onechrist.html [Accessed 16 August 2017]

²⁹ *All under One Christ*, 5-6.

³⁰ See *All under One Christ*, 11.

³¹ *All under One Christ*, 16

³² See *Caminhos para a unidade cristã*, pp. 69-71.

Ecumenical Document *Apostolicity of the Church* clarifies the role and the significance of Holy Scripture and of Tradition in a way through which Lutherans and Catholics can conclude together that: “Thus, Lutherans and Catholics are able jointly to conclude, »Therefore regarding Scripture and tradition, Lutherans and Catholics are in such an extensive agreement that their different emphases do not of them- 76 Chapter IV selves require maintaining the present division of the churches. In this area, there is unity in reconciled diversity” (*ApC, n. 448*).³³

4. JOINT DECLARATION ON THE DOCTRINE OF JUSTIFICATION (1999)

The great step forward along the ecumenical road between the Catholic and the Lutheran Churches was reached with the *Joint Declaration on the Doctrine of Justification*. This step, painstakingly prepared, should be considered one of the great moments toward the communion of the Churches: “It is important to note that not all dialogue statements between Lutherans and Catholics carry the same weight of consensus, nor have they all been equally received by Catholics and Lutherans. The highest level of authority lies with the Joint Declaration on the Doctrine of Justification, signed by representatives of the Lutheran World Federation and the Roman Catholic Church in Augsburg, Germany, on 31 October 1999 and affirmed by the World Methodist Council in 2006.”³⁴ This Joint Declaration states that the moment has come to be aware of the overall results of the dialogue and to create the possibility for the Churches to take a committed position. The text says: “The present Joint Declaration has this intention: namely, to show that on the basis of their dialogue the subscribing Lutheran churches and the Roman Catholic Church are now able to articulate a common understanding of our justification by God’s grace through faith in Christ. It does not cover all that either church teaches about justification; it does encompass a consensus on basic truths of the doctrine of justification and shows that the remaining differences in its explication are no longer the occasion for doctrinal condemnations.”³⁵

With the biblical and theological studies carried out by the Ecumenical Movement, the distances of centuries were overcome: “Opposing interpretations and applications of the biblical message of

³³ *From Conflict to Communion*, 210.

³⁴ *From Conflict to Communion*, 97.

³⁵ *Joint Declaration on the Doctrine of Justification*, 5

justification were in the sixteenth century a principal cause of the division of the Western church and led as well to doctrinal condemnations. A common understanding of justification is therefore fundamental and indispensable to overcoming that division. By appropriating insights of recent biblical studies and drawing on modern investigations of the history of theology and dogma, the post-Vatican II ecumenical dialogue has led to a notable convergence concerning justification, with the result that this Joint Declaration is able to formulate a consensus on basic truths concerning the doctrine of justification. In light of this consensus, the corresponding doctrinal condemnations of the sixteenth century do not apply to today's partner." ³⁶

For the reasons set forth above, today we can be joyful with the commemoration of the 500 years of the Reformation, because we recognize that what unites us is stronger than what separates us and that we can grow in the search for greater understanding, cooperation and mutual respect between the Catholic and the Lutheran Churches. We are certain that this road is inspired and animated by the Holy Spirit.³⁷

5. Joint Catholic-Lutheran Commemoration, 2017

In recent years, the reception of the Reformation by the Catholic Church has shown many hopeful aspects in the search for unity. In the ecumenical dialogue, we are learning to seek what we have in common and, from there, to evaluate our differences. As was quoted above, "through commonalities dialogue is possible; through differences it is necessary."³⁸ Therefore, arriving at "a consensus ... does not eliminate differences, but rather explicitly includes them."³⁹ This is a differentiated consensus which respects the history of each tradition. The reception of the Reformation by the Catholic Church continues along its path. Upon the commemoration of the 500 years of the Reformation, we shall have new challenges and new opportunities, as well as ecumenical imperatives to be observed, always in view of broader unity in diversity. This means

³⁶ *Joint Declaration on the Doctrine of Justification*, 13

³⁷ "In the ultimate analysis, the ecumenical process is an adventure of the Holy Spirit and a spiritual process. Spiritual ecumenism is thus the very heart of ecumenism: that is, conversion and renewal, holiness and life in accordance with the Gospel, as well as private and community prayer." (PONTIFICAL COUNCIL FOR PROMOTING THE UNITY OF CHRISTIANS The Church's future: ecumenism, evangelization. Presentation by Cardinal Walter Kasper, 21 November 2004) [Accessed 20 August 2017]

³⁸ *From Conflict to Communion*, 32.

³⁹ *From Conflict to Communion*, 123.

legitimate diversity which is a dimension of the catholicity of the true Church of Jesus Christ.⁴⁰

5.1. Challenges and opportunities upon the Commemoration of the 500 Years of the Reformation

We will commemorate the 500 years of the Reformation in a context that consists of three main challenges, which can also be opportunities: “ (1) It is the first commemoration to take place during the ecumenical age. Therefore, the common commemoration is an occasion to deepen communion between Catholics and Lutherans. (2) It is the first commemoration in the age of globalization. Therefore, the common commemoration must incorporate the experiences and perspectives of Christians from South and North, East and West. (3) It is the first commemoration that must deal with the necessity of a new evangelization in a time marked by both the proliferation of new religious movements and, at the same time, the growth of secularization in many places. Therefore, the common commemoration has the opportunity and obligation to be a common witness of faith.”⁴¹

Pope Francis reminds us that an ecumenical commitment implies prayer to Jesus himself: “That all may be one“(John 17,21). He states that “the divisions among Christians prevent the Church from attaining the fullness of catholicity proper to her, in those of her sons who, though attached to her by Baptism, are yet separated from full communion with her” (UR, 4).⁴² He also recalls that ecumenism is a contribution to the

⁴⁰ See *The Church's Future: Ecumenism, Evangelization*, No. 7. “We must clarify the goal of ecumenical activities: full communion in the faith, in the sacraments and in the apostolic ministry. This co We must clarify the goal of ecumenical activities: full communion in the faith, in the sacraments and in the apostolic ministry. This communion must not be confused with uniformity; it leaves room for a legitimate diversity in expression, spirituality, rite, theology, inculturation, etc. In the meantime, ecumenism is making headway, thanks to the exchange of gifts which is not an impoverishment but constitutes an enrichment. Thus, the ecumenical movement helps reach the concrete and full realization of catholicity. Communion must not be confused with uniformity; it leaves room for a legitimate diversity in expression, spirituality, rite, theology, inculturation, etc. In the meantime, ecumenism is making headway, thanks to the exchange of gifts which is not an impoverishment but constitutes an enrichment. Thus, the ecumenical movement helps reach the concrete and full realization of catholicity.” (Presentation by Cardinal Walter Kasper, November 21, 2004) [Accessed 20 August 2017]

http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_20041121_kasper-ecumenismo_en.html [Accessed 20 August 2017]

⁴¹ *From Conflict to Communion* 4.

⁴² FRANCIS. *Evangelii Gaudium*, 246; http://w2.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html [Accessed 22 August]

unity of the human family and speaks of the challenge we have to face in order to announce the Gospel: "Given the seriousness of the counter-witness of division among Christians, particularly in Asia and Africa, the search for paths to unity becomes all the more urgent. Missionaries on those continents often mention the criticisms, complaints and ridicule to which the scandal of divided Christians gives rise. If we concentrate on the convictions we share, and if we keep in mind the principle of the hierarchy of truths, we will be able to progress decidedly towards common expressions of proclamation, service and witness."⁴³

As a contribution of the Ecumenical Movement to the human family, His Holiness stresses the importance of the common spiritual patrimony of the Christian Churches: "The rich heritage of Christian spirituality, the fruit of twenty centuries of personal and communal experience, has a precious contribution to make to the renewal of humanity."⁴⁴ In this aspect, we can note that the encyclical *Laudato Si*, of 18 June 2015, marks the entrance of the Catholic Church into the discussion on the environment, guided since the 1980s by the Program for Justice, Peace and Integrity of All Creation, of the World Council of Churches. If it is fully taken up by the ecumenical movement, the struggle for the defense of nature will be a great contribution to all of mankind: "The human person grows more, matures more and is sanctified more to the extent that he or she enters into relationships, going out from themselves to live in communion with God, with others and with all creatures. In this way, they make their own that Trinitarian dynamism which God imprinted in them when they were created. Everything is interconnected, and this invites us to develop a spirituality of that global solidarity which flows from the mystery of the Trinity."⁴⁵

5.2. Five Ecumenical Imperatives

The commemoration of the 500 years of the Reformation demands that all Christians overcome the struggles of the 16th century and face the future with the perspective of projecting *another possible and urgent world* that can be reason for our hope (see 1Peter 3,15). We indicate here the five imperatives,⁴⁶ which may serve as a horizon for the ecumenical movement in the search for unity between the Lutheran and Catholic Churches as well as for the communion of all Christians in the world.

⁴³ FRANCIS. *Evangelii Gaudium*, No. 246.

⁴⁴ FRANCIS. *Laudato Si* No. 216.

⁴⁵ FRANCIS. *Laudato Si*, No. 240.

⁴⁶ We follow the indication of the imperatives listed in *From Conflict to Communion*, 240-245.

First Imperative: We recognize that differences are more visible and more strongly felt than are agreements; nonetheless, Catholics and Lutherans should always base themselves on the perspective of unity rather than on that of division.

Second Imperative: Lutherans and Catholics must allow themselves to be continually transformed by the encounter with the other and by the mutual witness of faith.

Third Imperative: Catholics and Lutherans should once again commit themselves to the search for visible unity in order to understand together what this means in concrete terms, and should always seek this objective.

Fourth Imperative: Lutherans and Catholics should, together, seek to rediscover the strength of the Gospel of Jesus Christ for our times.

Fifth Imperative: In their preaching, Catholics and Lutherans should give witness together to the grace of God.

In Conclusion

Ecumenism is not strategy, it is spirituality, pressed on by the Holy Spirit (Ruah) to carry out in history the dream, the wish, of Jesus, "That all may be one" (John 17,21): "Today, in many parts of the world, under the inspiring grace of the Holy Spirit, many efforts are being made in prayer, word and action to attain that fullness of unity which Jesus Christ desires. The Sacred Council exhorts all the Catholic faithful to recognize the signs of the times and to take an active and intelligent part in the work of ecumenism." (UR,4). This decree on ecumenism stresses the importance of spirituality in the perspective of changing mentalities: "This change of heart and holiness of life, along with public and private prayer for the unity of Christians, should be regarded as the soul of the whole ecumenical movement, and merits the name, 'spiritual ecumenism.'" (UR8)

The Ecumenical Movement is a process of purification of the memory in order to overcome the divisions that occurred in the history of Christianity and, in this way, to cooperate with all of mankind in the construction of "another possible and urgent world," taking care of the Common House of the entire *Oecumene*, as preached by the Program of the *World Council of Churches regarding Justice, Peace and Integration of Creation* – and the *Encyclical Laudato Si' - That He May Be Praised - On the Care of the Common House*, by Pope Francis.

The reception of the Reformation by the Catholic church continues on its path in the perspective of a church in constant change ("*Ecclesia*

semper reformanda, purificanda et renovanda est”), so that, being attentive to the signs of the times (see *Gaudium et Spes*, 3), it may contribute for all to have life to the full (see John 10,10).

References

1. SANTA ANA, J. *Ecumenismo e libertação: Reflexões sobre a relação entre a unidade cristã e o Reino de Deus*, Petrópolis, Vozes, 1987.
2. DENZINGER, H., *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral da Church católica*. São Paulo: Paulinas-Loyola, 2006.
3. COMISSÃO DE ECUMENISMO E DIÁLOGO RELIGIOSO DA ARQUIDIOCESE DE SÃO PAULO. *Caminhos para a unidade cristã: Pastoral de Ecumenismo*. São Paulo: Paulinas, 1987.
4. RELATÓRIO DA COMISSÃO LUTERANA-CATÓLICO-ROMANA PARA A UNIDADE. *Do conflito à comunhão: Comemoração conjunta católico-luterana da Reforma em 2017*. Brasília – São Leopoldo-RS: Edições CNBB - Editora Sinodal, 2015.
5. WOLFF, E. Verbete *Ecumenismo*. *Dicionário do Concílio Vaticano II* (Coords. João Décio PASSOS e Wagner LOPES SANCHEZ). São Paulo: Paulinas. Paulus, 2015.
6. PONTIFÍCIO CONSELHO PARA A PROMOÇÃO DA UNIDADE DOS CRISTÃOS. *A dimensão ecumênica na formação dos que trabalham no ministério pastoral*. São Paulo: Paulinas, 1998.
7. COMISSÃO MISTA INTERNACIONAL CATÓLICO-LUTERANA SOBRE A CONFISSÃO DE AUGSBURGO. *Todos sob um Cristo: Caminhos para a Comunhão*. Editora Sinodal, 1982.
8. DECLARAÇÃO CONJUNTA SOBRE A DOURINA DA JUSTIFICAÇÃO
http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_31101999_cath-luth-joint-declaration_po.html Accessed 8/22/2017
9. FRANCIS. *Evangelii Gaudium. A Alegria do Evangelho: sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual*. São Paulo: Paulus – Loyola, 2013.
10. FRANCIS. *Laudato Si'. Louvado sejas: sobre o cuidado da casa comum*. São Paulo: Paulus – Loyola, 2015.



A Recepção (*Receptio*) da Reforma na Igreja Católica

Benedito FERRARO
São Paulo, Brasil

Este artigo é parte do número coletivo para revistas latino-americanas de teologia, animado pela Comissão Teológica Latino-americana da ASETT/EATWOT para 2017.

Há, na história da Igreja, uma contínua busca da unidade através do diálogo, para poder chegar ao desejo expresso por Jesus em Jo 10,16: “*Um só rebanho, um só pastor*”! O Credo niceno-constantinopolitano (381) traduz tal desejo na fórmula: “*Cremos na Igreja una, santa, católica e apostólica*”. Mas uma observação sociológica superficial e um mínimo conhecimento da história da Igreja constatam outra realidade: não existe esta unidade entre as Igrejas cristãs como desejaríamos¹.

1. Divergências, conflitos, contradições e rupturas na história da Igreja.

Na história da “*Igreja una, santa católica e apostólica*”, encontramos divergências, conflitos, contradições e rupturas que marcaram e ainda marcam a caminhada dos cristãos e cristãs, rumo ao desejo expresso por Jesus em Jo 17,20-21: “*Não rogo somente por eles, mas pelos que, por meio de sua palavra, crerão em mim: a fim de que todos sejam um. Como tu, Pai, estás em mim e eu em ti, que eles estejam em nós, para que o mundo creia que tu me enviaste*”.

1.1. Rupturas históricas na comunhão das Igrejas no Oriente.

Com as controvérsias cristológicas nos séculos IV e V, surgem as primeiras cisões estáveis com o Arianismo, a partir do Concílio de Nicéia

¹ Julio de SANTA ANA, *Ecumenismo e libertação: Reflexões sobre a relação entre a unidade cristã e o Reino de Deus*, pp 69-70.

(325 d.C.), onde notamos uma aproximação entre Igreja e Estado e o Nestorianismo, a partir do Concílio de Éfeso (431 d.C.), onde se nota a intervenção do poder político para dirimir os conflitos, nem sempre com resultados convincentes, pois as rupturas persistem no decorrer da história. A presença de novas tensões se encontra na condenação do monofisismo, em relação à afirmação de que a natureza humana de Jesus teria sido absorvida pela natureza divina, o que entrava em conflito com a afirmação do Concílio de Calcedônia (451d.C.). Entre 483 e 518, há uma separação entre Roma e Constantinopla, tendo como base, de um lado, o conflito entre o romanismo e o helenismo, e de outro, a tensão entre o império franco e o império Bizantino. Nova crise acontece com a condenação de Fócio² que se posicionava contra a pretensão romana de jurisdição, no IV Concílio de Constantinopla (869-870). Em 1054, acontece a separação entre Roma e Constantinopla devido a tensões políticas e teológicas que só foram sanadas pela declaração conjunta com o fim das sentenças de excomunhão acordada entre Paulo VI e o Patriarca Atenágoras, em 1965, onde ambos decidiram *“lamentar e tirar da memória e do meio da Igreja as sentenças de excomunhão que se seguiram aos acontecimentos de 1054, e cuja lembrança atua, até os nossos dias, como um obstáculo à aproximação da caridade, assim como consagrá-las ao esquecimento”*³.

1.2. Rupturas históricas na comunhão das Igrejas no Ocidente.

a) Necessidade de reforma.

Em todo o século XII e grande parte do XIV, nota-se a procura de uma Igreja mais pobre e autêntica, dentro e fora da comunhão católica: *“Toda uma série de movimentos animados de espírito de pobreza bastante similar mistura-se com a rejeição da instituição eclesiástica e em conflito aberto com suas autoridades. Como é lógico, têm caráter de contestação da estrutura feudal. “Fratecelli”, apostólicos, joaquimitas, petrobrusianos, luciferinos, irmãos do livre espírito são apenas algumas das denominações desses movimentos que, embora tenham representado importante etapa na história, desapareceram na sua especificidade”*⁴.

² Cf. Henrici DENZINGER, H., *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral da Igreja católica*, n. 661-662.

³ http://www.ecclesia.com.br/biblioteca/dialogo_ecumenico/declaracao-conjunta-paulo-vi-e-athenagoras.html Acesso em 19/08/2016.

⁴ COMISSÃO DE ECUMENISMO E DIÁLOGO RELIGIOSO DA ARQUIDIOCESE DE SÃO PAULO. *Caminhos para a unidade cristã: Pastoral de Ecumenismo*, p. 23.

(*Caminhos para a unidade cristã*, p 23). Toda esta ebulição nos séculos anteriores convergiu para o processo da Reforma que, de um lado, indicou uma divisão já existente, embora ainda sem uma ruptura no interno da Igreja e, por outro, exigiu de toda a Igreja Ocidental e mesmo as Igrejas Orientais a se colocarem frente aos princípios evangélicos que Francisco de Assis, Pedro Valdo, João Huss e Wicleff e, mais adiante Lutero, pregavam e apontavam como valores fundamentais para a vivência cristã.

b) *Uma conjunção de causas da Reforma.*

O processo de reforma aponta para muitas causas. *Causas econômicas e sociais* que refletem uma burguesia comercial em plena expansão no século XVI e que não aceitava mais as críticas relacionadas com o novo modo de produção, onde o lucro e os juros, próprios do capitalismo emergente, estavam sendo condenados pela hierarquia da Igreja. Por parte da Igreja, havia a arrecadação de dinheiro para a construção da basílica de São Pedro, utilizando-se da venda das indulgências com os papas Júlio II (1506) e Leão X (1514), que acabaram sendo um dos pontos da crítica dos reformadores. *Causas políticas* que indicavam o conflito entre os reis e o papa, além de *causas culturais*, provenientes de uma nova visão de mundo, fruto do movimento renascentista e do pensamento não mais pautado pela fé, mas pela ciência e pelo exercício da razão autônoma. Havia também *causas religiosas* devido à existência de um corpo eclesial em estado lamentável, sobretudo com sacerdotes despreparados do ponto de vista teológico e também litúrgico.

c) *A reforma de Martinho Lutero.*

É neste contexto que se compreende, de acordo com a tradição, o gesto inicial de Martinho Lutero de afixar as 95 teses, em 31 de outubro de 1517, na Catedral de Wittenberg, data que sinaliza o início da Reforma⁵. Lutero não desejava a divisão, mas a renovação da Igreja. Não pretendia construir outra Igreja, mas reforma-la: “*Por amor à verdade e no empenho de elucidá-la, discutir-se-á o seguinte em Wittenberg, sob a pre-*

⁵ “O termo “Reforma” veio a ser usado para designar o complexo de eventos históricos que, no sentido mais restrito, abrangem os anos de 1517 a 1555, portanto, do tempo em que Martinho Lutero publicou as “95 Teses” até a Paz de Augsburg. A controvérsia teológica e eclesial que Lutero desencadeou acabou envolvendo questões políticas, econômicas e culturais devido à situação do tempo. O que é designado pelo termo “Reforma”, portanto, vai muito além do que o próprio Lutero pensava e pretendia” (RELATÓRIO DA COMISSÃO LUTERANA-CATÓLICO-ROMANA PARA A UNIDADE. *Do conflito à comunhão: Comemoração conjunta católico-luterana da Reforma em 2017*, n. 39).

*sidência do reverendo padre Martinho Lutero, mestre de Artes e de Santa Teologia e professor catedrático desta última, naquela localidade. Por esta razão, ele solicita que os que não puderem estar presentes e debater conosco oralmente o façam por escrito, mesmo que ausentes. Em nome do nosso Senhor Jesus Cristo. Amém*⁶.

d) Reação contra Lutero.

As 95 Teses de Lutero se espalharam rapidamente pela Alemanha e causaram, muito rapidamente, a reação por parte de Roma: *“O Cardeal Cajetano recebeu o mandato de interrogar Lutero. O mandato papal dizia que ou Lutero se retrataria, ou caso se recusasse, o Cardeal teria o poder de expulsá-lo imediatamente ou prendê-lo e lavá-lo a Roma*⁷. Mesmo tendo estudado os escritos de Lutero, não houve compreensão por parte do Cardeal Cajetano dos conceitos utilizados por Lutero e o próprio Lutero não teve possibilidade de compreender a posição do Cardeal. Toda esta tramitação já acontecia no ano de 1518 e, em 15 de junho de 1520, o Papa Leão X publicou a bula *Exsurge Domine*⁸, condenando 41 proposições de Lutero: *“Todos e cada um dos artigos ou erros acima elencados, Nós os condenamos, afastamos e de todo rejeitamos, respectivamente como heréticos, escandalosos, falsos, ofensivos para os ouvidos piedosos ou como enganando as mentes dos simples e contrários à fé católica*⁹”.

A publicação da bula *Exsurge Domine* em alemão ocasionou uma reação também por parte de Lutero e daqueles que o apoiavam: *“Eck e Aleander, que publicaram Exsurge Domine em alemão, solicitaram que as obras de Lutero fossem queimadas. Em resposta, no dia 10 de dezembro de 1520, alguns teólogos de Wittenberg queimaram alguns livros equivalentes ao que posteriormente seria conhecido como “Direito Canônico”, junto com alguns livros de oponentes de Lutero. E Lutero atirou a bula papal no fogo. Estava, portanto, claro que Lutero não estava*

⁶ http://www.luteranos.com.br/lutero/95_teses.html. Acesso 18/08/2016

⁷ *Do conflito à comunhão*, n. 45.

⁸ Henrici DENZINGER. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral da Igreja católica*, n. 1451-1492.

⁹ Henrici DENZINGER. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral da Igreja católica*, n. 1492.

disposto a se retratar. No dia 3 de janeiro de 1521 veio a excomunhão pela bula Decet Romanum Pontificem”¹⁰.

Com tomadas de posições muito rápidas, vemos que as primeiras reações às propostas de Lutero não foram nada amistosas. De ambas as partes, observamos que não houve possibilidade de acordos e o conflito foi se tornando cada vez mais tenso. Esta visão negativa persistiu durante muito tempo nas comemorações da Reforma, quer por parte dos luteranos, quer por parte dos católicos: *“Os pontos de vista opostos de grupos confessionais diferentes eram especialmente visíveis nesses eventos. Para os luteranos, esses centenários e dias comemorativos representavam ocasiões para mais uma vez contarem a história da forma característica – “evangélica” – da sua igreja para justificarem sua existência distintiva. Naturalmente, essas comemorações estavam ligadas à crítica da Igreja Católica Romana. Por outro lado, os católicos usavam tais eventos comemorativos como oportunidade para acusar os luteranos de uma divisão injustificável da verdadeira Igreja e a rejeição do Evangelho de Cristo”¹¹.* Muito recentemente se reviu tal posicionamento: *“Meticulosa e detalhada pesquisa histórica demonstrou que a literatura católica sobre Lutero*

¹⁰ Do conflito à comunhão, n. 51. Eis o texto da bula *Decet Romanum Pontificem*: “Fomos informados de que, após essa precedente missiva ter sido exposta em público e ter transcorrido o intervalo ou intervalos nela prescritos — e, com a presente, notificamos solenemente a todos os fiéis cristãos que esses intervalos transcorreram e estão transcorridos —, muitos daqueles que tinham seguido os erros de Martinho Lutero tomaram conhecimento da nossa missiva e das suas advertências e injunções; o Espírito de um salutar conselho levou-os de novo a si, confessaram eles os seus erros e abjuraram a heresia conforme nossa instância e, voltando à verdadeira fé católica, obtiveram a bênção de absolvição que os mensageiros estavam autorizados a conceder; e, em diversos estados e localidades da Alemanha, os livros e escritos do mencionado Martinho foram publicamente queimados, como tínhamos mandado. Nada obstante — e dizer isto nos dá grave dor e perplexidade —, o próprio Martinho, o escravo de uma mente depravada, teve desprezo em revogar e renegar os seus erros no intervalo prescrito e em nos enviar uma única palavra de tal revogação, como por Nós paternalmente solicitado, ou em vir pessoalmente até Nós; ao invés, como uma pedra de tropeço, não temeu escrever e pregar coisas piores que antes contra Nós, esta Santa Sé e a fé católica, e levar outros a fazerem o mesmo. Agora é solenemente declarado herege; e assim também os demais, qualquer que seja a sua autoridade e grau, que não tiveram cuidado algum com a sua própria salvação, mas publicamente e perante os olhos de todos os homens se tornam sequazes da perniciosa e herética seita de Martinho; e aqueles que deram a ele aberta e publicamente ajuda, conselho e favor, encorajando-o na sua desobediência e obstinação, ou dificultando a publicação da nossa citada missiva. Tais homens incorreram nas penas estabelecidas naquela missiva e devem ser tratados legitimamente como hereges e evitados por todos os fiéis cristãos, como diz o Apóstolo [Epístola a Tito 3,10-11]” - <http://www.sensusfidei.com.br/2016/07/10/decet-romanum-pontificem-bula-de-excomunhao-de-martinho-lutero/#.V7y4fZDrucw> – Acesso 23/08/2016.

¹¹ Do conflito à comunhão, n. 5.

*durante os quatro séculos anteriores ao longo da Modernidade foi significativamente influenciada pelos comentários de Johannes Cochaleus, um oponente contemporâneo de Lutero e conselheiro do Duque Jorge, da Saxônia. Cochaleus caracterizou Lutero como um monge apóstata, um destruidor do cristianismo, um corruptor da moral e um herético*¹².

e) Dieta de Worms – 08 de maio de 1521.

Pessoa excomungada, Lutero teria que ser colocado sob condenação imperial. Mas isto não aconteceu e Lutero foi chamado a Worms, esperando-se dele uma retratação. Frente à pergunta do oficial do arcebispo de Tréveres sobre se revogaria seus erros, Lutero responde em latim: *“Como Vossa Majestade e Vossas Altezas exigem de mim uma resposta simples, quero dar uma tal sem chifres e dentes. Caso não for convencido por testemunhos da Escritura e por motivos racionais evidentes — pois não creio nem no Papa nem nos Concílios, pois é evidente que erraram muitas vezes e se contradisseram —, estou convencido, pelas passagens da Sagrada Escritura que mencionei, e minha consciência está presa à Palavra de Deus e não posso nem quero revogar qualquer coisa, pois não é sem perigo nem salutar agir contra a consciência. De outra maneira não posso, aqui estou, que Deus me ajude, amém*¹³.

O Imperador Carlos V também não admite retroceder e considera Lutero herege, assinando o Editto de Worms, em 08 de maio de 1521: *“Por isso estou decidido a ater-me a tudo o que aconteceu desde o Concílio de Constança. Pois é certo que um único irmão erra, quando se opõe à opinião de toda a cristandade, pois do contrário a cristandade teria laborado em erro, mil anos ou mais. Por isso estou decidido a mobilizar meus reinos e domínios, amigos, corpo e sangue, vida e alma. Pois seria uma vergonha para nós e para Vós, membros da nobre nação alemã, caso em nosso tempo, em virtude de nossa negligência, mesmo que aparentemente, se instalasse heresia e dano para a religião cristã nos corações dos seres humanos. Depois de havermos ouvido aqui ontem o discurso de Lutero, eu vos digo que lamento haver vacilado por tanto tempo em agir contra ele. Jamais voltarei a ouvi-lo; que ele tenha sua escolta; doravante, na entanto, considerá-lo-ei herege notório e espero que Vós como bons cris-*

¹² Do conflito à comunhão, n.22.

¹³ <http://www.luteranos.com.br/textos/lutero-e-a-dieta-de-worms-de-1521>, Acesso - 23/08/2016 - DREHER, Martin N. “A última frase não é comprovada por todas as testemunhas. E certo que elas reproduzem o posicionamento de Lutero. Errôneo seria interpretá-las ou lê-las em tom heroico!”.

tãos também façais o que vos compete”¹⁴. Embora considerado proscrito e passível de prisão, frente aos argumentos de Lutero que eram convincentes, isto não ocorreu. Entretanto, o conflito permaneceu sem solução.

f) Confissão de Augsburgo (1530).

A Confissão de Augsburgo é uma tentativa de resolver o conflito religioso nascido da Reforma Luterana. No dia 21 de janeiro de 1530, o Imperador convoca uma dieta imperial para acontecer no abril seguinte, pois “*ele desejava ter uma frente unida nas suas operações militares contra os turcos, e isso parecia exigir um fim na desunião religiosa que tinha sido introduzida como resultado da Reforma. Conseqüentemente, convidou os príncipes e representantes das cidades livres do Império para discutir as diferenças religiosas na futura dieta, na esperança de superá-las e restaurar a unidade*”¹⁵. Houve um esforço para se manter a unidade da Igreja, indicando os ensinamentos que estavam em acordo com a Igreja de Roma. Entretanto, imediatamente, houve por parte de teólogos católicos a *Refutação da Confissão de Augsburgo*: “*Como os luteranos não puderam ser persuadidos pelos argumentos da Refutação, iniciou-se um diálogo oficial em fins de agosto de 1530 para reconciliar as diferenças entre a Confissão de Augsburgo e a Refutação à Confissão de Augsburgo. Esse, diálogo, no entanto, não foi capaz de resolver os problemas eclesiológicos e sacramentais remanescentes*”¹⁶.

Houve, no período seguinte à Confissão de Augsburgo, novas tentativas de superar o conflito religioso, mas sempre exigindo que os luteranos retornassem às convicções de seus adversários, inclusive, em alguns momentos, através da força, como na Guerra Esmalcaldense (1546-1547)¹⁷ e mais tarde na Guerra dos 30 anos (1618-1648). Todas as negociações falharam.

g) Concílio de Trento e a Contra Reforma.

O Concílio de Trento (1544-1563), com a publicação da bula *Laetare Jerusalem* (19/11/1544), “*propunha três temas para o Concílio: sanar a ruptura confessional, reformar a Igreja, e estabelecer a paz a fim de preparar a defesa contra os Otomanos. O Concílio decidiu que a cada*

¹⁴ <http://www.luteranos.com.br/textos/lutero-e-a-dieta-de-worms-de-1521>, Acesso - 23/08/2016.

¹⁵ <http://www.luteranos.com.br/conteudo/a-confissao-de-augsburgo> – Introdução – Acesso 23/08/2016.

¹⁶ *Do conflito à comunhão*, n.71.

¹⁷ Cf. *Do conflito à comunhão*, n. 71-77.

*sessão haveria um decreto dogmático, proclamando a fé da Igreja, e um decreto disciplinas para ajudar na reforma da Igreja. Na maior parte das vezes, os decretos dogmáticos não apresentavam uma expressão teológica completa da fé, mas antes se concentravam naquelas doutrinas questionadas pelos reformadores, de modo a enfatizarem as divergências*¹⁸. O Concílio de Trento quis se opor à Reforma Protestante acentuando as divergências nos pontos em discussão e confirmar o ensino católico tradicional. Neste sentido, o Concílio de Trento forjou a identidade católica até o Vaticano II. Finalmente, *“ao final da terceira sessão, o Concílio de Trento teve que reconhecer sobriamente que a unidade da Igreja no Ocidente havia sido rompida*”¹⁹.

2. Concílio Vaticano II (1962-1965).

O movimento ecumênico iniciado nos séculos XVIII e XIX e vivenciado com maior vigor a partir de 1910, com a Conferência de Edimburgo, abriu caminhos para o diálogo entre as Igrejas cristãs. A Igreja Católica oferecia uma grande resistência ao diálogo, marcada historicamente de Constantino até o Vaticano II pelos princípios de autoridade e autossuficiência, proporcionando um confronto polêmico no decorrer dos séculos²⁰. Porém, com sua entrada no movimento ecumênico se inicia um período de purificação da memória, tomando consciência gradativa de que *“o que aconteceu no passado não pode ser mudado, mas o que e como é lembrado, com o passar do tempo, de fato muda. Lembrar torna o passado presente. Enquanto o passado em si é inalterável, a presença do passado no presente é alterável*”²¹.

O movimento ecumênico tem como objetivo restaurar a unidade da comunhão visível da Igreja, incentivando a quebra dos preconceitos, a busca do diálogo entre os peritos e o serviço ao bem comum. Com o movimento ecumênico, deixou-se para trás a pesada atmosfera do período da pós-reforma. Na década de 60, notamos uma mudança de posicionamento da Igreja Católica em relação ao ecumenismo e *“o Concílio confirmaria essa mudança, apresentando um novo modo de a Igreja ser, configurada por uma identidade relacional e sem os exclusivismos ou ares de autossuficiência que a caracterizavam até então*”²².

¹⁸ Do conflito à comunhão, n. 78-79.

¹⁹ Do conflito à comunhão, n89.

²⁰ Elias WOLFF, *Verbete Ecumenismo*, p. 325.

²¹ Do conflito à comunhão, n.16.

²² Elias WOFF, *Verbete Ecumenismo*, p. 327.

Em 1960, João XXIII cria o Secretariado para a Unidade dos Cristãos, tendo a sua frente o Cardeal Agostinho Bea (+ 1968) e faz um convite oficial às Igrejas e comunidades eclesiais separadas para participarem do Concílio Vaticano II²³. Houve uma grande cooperação destas Igrejas na feitura dos documentos conciliares no que se refere ao diálogo ecumênico. Deste modo, o Concílio Vaticano II acordava a Igreja Católica Romana para as questões ecumênicas com a tomada de consciência a respeito de si mesma, da sua natureza, da sua missão e dos desígnios do seu Fundador, mestre e Senhor. Os documentos conciliares vão superando as barreiras do diálogo, reconhecendo a situação do cristianismo no mundo e admitindo, inclusive, a contribuição do testemunho protestante na evangelização. No Brasil, depois do Concílio Vaticano II, percebe-se crescente desenvolvimento da postura ecumênica da CNBB, marcada por três elementos: a preocupação da formação da consciência ecumênica, o desenvolvimento de relações institucionais com as outras confissões cristãs, e a publicação de orientações teológico-pastorais sobre ecumenismo. Compreende-se cada vez mais que o ecumenismo não é uma estratégia, mas é uma forma de espiritualidade. Ele provém do coração, das entranhas do ser humano. Ecumenismo é a aproximação, a cooperação, a busca fraterna da superação das divisões entre as diferentes Igrejas cristãs. O diálogo ecumênico abre-se também para o diálogo inter-religioso, que busca o contato e o relacionamento respeitoso com grupos religiosos não-cristãos. Por isso, o *“ecumenismo é modo de pensar, estado de espírito, preocupação e solicitude pela unidade de toda a Igreja, que deve ser comum a todos os cristãos/ãs. É angústia profunda por saber que a mensagem de união, fraternidade e paz anunciada por Jesus Cristo, não sendo vivida integralmente pelos cristãos/ãs, escandaliza os não-cristãos/ãs. Ecumenismo é impulso espiritual e dinâmico, permanente e não temporário, provocado pelo Espírito Santo, levando os cristãos/ãs a trabalhar organizadamente pela unidade da Igreja. Tal espiritualidade antagoniza-se com qualquer radicalismo ou fanatismo religioso. Ecumenismo é a própria missão de Cristo, que veio fazer um só povo de dois povos: os israelitas e os gentios. Ecumenismo é a essência do Evangelho, a vida da Igreja desde o seu nascimento no Pentecostes, antes, durante e depois das divisões estruturais históricas”*²⁴.

²³ Havia observadores de outras Igrejas cristãs: eram 168, dos quais 59 vindos das Igrejas orientais. No decorrer do evento formaram-se alguns grupos “informais”: o “Ecumênico”, o da articulação de teólogos e peritos, e o grupo “Igreja dos Pobres” que escreveu o “Pacto das Catacumbas”.

²⁴ *Caminhos para a unidade cristã*, pp. 44-45.

O Concílio Vaticano II, ao procurar responder às exigências do nosso tempo, apresenta-se como uma busca ecumênica pela unidade dos católicos, dos cristãos, dos fiéis de religiões não cristãs e de todo o gênero humano. O papa João XXIII pediu que se evitassem condenações e anátemas e que houvesse uma serena apresentação da verdade. Neste sentido, há documentos do Concílio Vaticano II que são fundamentais para o ecumenismo católico: A Constituição Dogmática sobre a Igreja (*Lumen Gentium*), o Decreto sobre o Ecumenismo (*Unitatis Redintegratio*), a Declaração sobre a Liberdade Religiosa (*Dignitatis Humanae*) e a Constituição Dogmática sobre a Revelação Divina (*Dei Verbum*).

2.1. *Unitatis Redintegratio* – Sobre o Ecumenismo (21/11/1964).

O Decreto sobre o Ecumenismo – *Unitatis Redintegratio* – revela a mudança de mentalidade da Igreja Católica em relação às outras Igrejas e disponibilidade de participar das iniciativas de diálogo, convivência e cooperação. Notamos, neste Decreto sobre o Ecumenismo, vários temas que estiveram presentes no conflito com os seguidores e seguidoras da Reforma sendo retomados neste novo momento histórico.

a) Respeito à liberdade: “Resguardando a unidade nas coisas necessárias, todos na Igreja, segundo o seu múnus dado a cada um, conservem a devida liberdade, tanto nas várias formas de vida espiritual e de disciplina, quanto na diversidade de ritos litúrgicos, e até mesmo na elaboração teológica da verdade revelada. Mas em tudo cultivem a caridade. Agindo assim, manifestarão, sempre mais plenamente, a verdadeira catolicidade e apostolicidade da Igreja” (UR,4). Levando em consideração os elementos comuns que todos os cristãos e cristãs tem em comum (Palavra viva de Deus, profissão de fé no Deus Trinitário e na ação redentora de Cristo, Filho de Deus feito homem, sacramento do batismo como laço fundamental entre todos), permite-se “apreciar mais profundamente o mistério da Igreja e, sobretudo, que sua unidade ‘se realize em meio a uma rica diversidade’ e que essa legítima diversidade ‘seja uma dimensão de sua catolicidade’”²⁵.

b) Importância do Patrimônio comum: “É mister que os católicos reconheçam, com alegria, e estimem os bens verdadeiramente cristãos, oriundos de um patrimônio comum, que se encontram entre os irmãos separados de nós. É justo e salutar reconhecer as riquezas de Cristo e as obras de virtude na vida dos que testemunham em favor de Cristo, às

²⁵ PONTIFÍCIO CONSELHO PARA A PROMOÇÃO DA UNIDADE DOS CRISTÃOS. A dimensão ecumênica na formação dos que trabalham no ministério pastoral. São Paulo: Paulinas, 1998, n.17.

vezes, até à efusão de sangue: Deus é sempre admirável e digno de admiração em Suas obras” (UR, 4).

c) Tomada de consciência da necessidade de uma renovação (“reformação”²⁶) contínua (*Ecclesia semper reformanda, purificanda et renovanda est*) e influência da Reforma na compreensão da Igreja: “Toda renovação da Igreja consiste essencialmente numa fidelidade maior à própria vocação. Esta é, sem dúvida, a razão do movimento para a unidade. A Igreja peregrina é chamada por Cristo a essa reforma perene. Dela necessita perpetuamente como instituição humana e terrena. Tanto assim que se, em vista das circunstâncias das coisas e dos tempos, houve incorreções, quer na moral, quer na disciplina eclesiástica, quer mesmo no modo de enunciar a doutrina – o que deve ser cuidadosamente distinguido do próprio depósito da fé – seja reta e devidamente reformado em tempo oportuno” (UR,6).

d) Hierarquia de verdades: “O modo e o método de exprimir a fé católica não devem, de forma nenhuma, transformar-se em obstáculo para o diálogo com os irmãos”. Por isso, “no diálogo ecumênico os teólogos católicos, sempre fieis à doutrina da Igreja, quanto investigarem, juntamente com os irmãos separados, os divinos mistérios, devem proceder com amor à verdade, com caridade e humildade. Comparando as doutrinas lembrem-se que existe uma ordem ou “hierarquia” de verdades na doutrina católica, já que o nexos delas com o fundamento da fé cristã é diverso” (UR,11). Esta atitude é realçada na busca de uma compreensão mútua na celebração dos 500 anos da Reforma entre luteranos e católicos: “As doutrinas mostram muitas coisas em comum, mas podem diferir, ou mesmo ser opostas, nas suas formulações. Pelas semelhanças, o diálogo é possível; pelas diferenças, é necessário. O diálogo demonstra que os parceiros falam linguagens diferentes e entendem o significado das palavras de maneira diferente; fazem distinções diferentes e refletem em formas diferentes de pensar. Assim mesmo, o que parece ser uma oposição na expressão não é sempre uma oposição na substância”²⁷.

e) Cooperação entre as Igrejas cristãs: “Essa cooperação, já instaurada em não poucas nações, deve ser aperfeiçoada sempre mais, principalmente nas regiões onde se realiza a evolução social ou técnica. Ela contribuirá assim para avaliar devidamente a dignidade da pessoa humana, promover o bem da paz, prosseguir na aplicação social do

²⁶ “Lutero não teve a intenção de fundar uma nova Igreja, mas fazia parte de um amplo e multifacetado desejo de reforma” (Do conflito à comunhão, n. 59) e ele mesmo teria usado o termo “reformação” (cf. Do conflito à comunhão, n. 38).

²⁷ Do conflito à comunhão, n. 32 e 33.

Evangelho, incentivar o espírito cristão nas ciências e artes e aplicar todo gênero de remédios aos males de nossa época, tais como: a fome e as calamidades, o analfabetismo e a pobreza, a falta de habitações e a distribuição não justa dos bens” (UR, 12). Esta cooperação entre luteranos e católicos, no Brasil, tem sido efetivada no trabalho de reflexão bíblica (grande legado da Reforma), especialmente no meio popular com a participação no CEBI (basta lembrar o grande trabalho de Milton Shwantes) e na Comissão de Pastoral da Terra (CPT).

3. “*Todos sob um mesmo Cristo*” - Posicionamento da Comissão Mista Internacional Católico-Luterana sobre a Confissão de Augsburgo (23/02/1980) nos 450 anos da Confissão de Augsburgo.

Sob a inspiração do Concílio Vaticano II, a comemoração dos 450 anos da Confissão de Augsburgo se faz dentro de outro espírito: “*Este Sacrossanto Sínodo deseja com insistência que as iniciativas dos filhos da Igreja católica se desenvolvam unidas às dos irmãos separados; que não se ponham obstáculos aos caminhos da Providência; e que não se prejudiquem os futuros impulsos do Espírito Santo*” (UR, 24). O ecumenismo é visto como ação do Espírito Santo. A maneira de olhar para o acontecimento do passado já havia sofrido um novo direcionamento, como notamos no Posicionamento da Comissão Mista Católico-Luterana sobre a Confissão de Augsburgo: “*Ao olharmos, católicos e luteranos, atualmente para a Confissão de Augsburgo (CA), fazemo-lo numa situação profundamente modificada em comparação à de 1530. Verdade é que, naquela época, a unidade da Igreja ocidental estava gravemente ameaçada, mas ainda não quebrada. Os «partidos religiosos» daquele tempo, mesmo em meio às disputas e às diversidades de suas convicções, sentiam-se ainda «sob o mesmo Cristo», comprometidos com aquela unidade eclesial. A evolução posterior, porém, trouxe tanto uma polarização polêmica nas relações mútuas, quanto um agravamento das divergências na doutrina, nas práticas de piedade, nas estruturas eclesiais e no modo de cumprir a missão do Senhor crucificado e ressuscitado, e de testemunhar o seu Evangelho perante os homens. Também fatores extra-eclesiais contribuíram para o crescente albeamento e a acentuação das diferenças. Estas tensões e esses antagonismos foram exportados, nos tempos subsequentes e através da atividade missionária de nossas Igrejas, para outros países e continentes*”²⁸.

²⁸ Posicionamento da Comissão Mista Internacional Católico-Luterana sobre a Confissão de Augsburgo. *Todos sob o mesmo Cristo: Caminhos para a Comunhão*, n. 1-3. <http://www.luteranos.com.br/textos/todos-sob-um-mesmo-cristo> Acesso 18/08/2016.

Após o reconhecimento da culpa pelo fato de que estas diferenças ocasionaram a separação das Igrejas, o Documento indica a mudança ocorrida após o Vaticano II: *“Por isso mesmo, experimentamos com gratidão a maneira pela qual o Espírito Santo nos integra mais e mais na unidade do Filho com o Pai (Jo 17,21s), ajudando-nos a chegar a uma nova comunhão entre nós. Sobretudo desde o Concílio Vaticano II, as nossas Igrejas se encontram num diálogo fraterno em muitos países e lugares. Foram alcançadas aproximações notáveis e constatadas concordâncias em importantes questões controvertidas. A convivência das comunidades e dos membros de nossas Igrejas levou a múltiplas formas de colaboração e de comunhão vivida. Não poucas diferenças entre nós começam a perder seu caráter divisório. Mesmo quando temos que enfrentar-nos uns aos outros, por amor à verdade, muitas das diferenças que permanecem estão sendo reconhecidas e experimentadas, cada vez mais, como fonte de mútuo enriquecimento e correção. Após séculos de crescente albeamento, surge de novo entre nós a consciência de ‘estarmos sob um mesmo Cristo’²⁹.*

O Posicionamento da Comissão Mista Internacional Católico-Luterana sobre a Confissão de Augsburg, na comemoração dos seus 450 anos, indica que as afirmações contidas nesta Confissão, em seu conteúdo, podem ser consideradas como expressão da fé comum³⁰. Há também uma aceitação de uma comunhão fundamental entre as Igrejas, embora ainda incompleta: *“Também no que diz respeito à compreensão da Igreja, que no passado causou graves controvérsias entre nós, constatamos hoje uma comunhão fundamental, embora ainda incompleta. Igreja é a comunhão daqueles que Deus reúne no Espírito Santo, pela pregação do Evangelho e a administração dos sacramentos, bem como pelo ministério instituído por Ele para este fim. Embora abranja sempre pecadores, em virtude da promessa e da fidelidade de Deus, ela é a Igreja una, santa, católica e apostólica, que permanecerá para sempre (CA 7 e 8)”³¹.*

O caminho do diálogo entre as Igrejas Católica e Luterana, iniciado em 1967, tem trazido pontos de aproximação importantes, sobretudo, ligados à doutrina da justificação pela fé e a relação entre Escritura e Tradição³². O Documento Ecumênico *Apostolicity of the Church*

²⁹ Todos sob o mesmo Cristo, n. 5-6.

³⁰ Cf. Todos sob o mesmo Cristo, n. 11.

³¹ Todos sob o mesmo Cristo, n. 16

³² Cf. Caminhos para a unidade cristã, pp. 69-71.

(*Apostolicidade da Igreja*) esclarece o papel e o significado da Sagrada Escritura e da Tradição, de tal modo que luteranos e católicos podem, juntos, concluir: “*Por isso, no que diz respeito à Escritura e Tradição, Luteranos e Católicos encontram-se num acordo tão amplo que suas ênfases diferentes não requerem por si que se mantenha a divisão das Igrejas. Neste ponto, existe unidade em diversidade reconciliada*” (ApC, n. 448)”³³.

4. DECLARAÇÃO CONJUNTA SOBRE A DOCTRINA DA JUSTIFICAÇÃO (1999)

O grande avanço no caminho ecumênico entre as Igrejas Católica e Luterana foi alcançado com a *Declaração Conjunta sobre a Doutrina da Justificação*. Este acontecimento, longamente preparado, deve ser considerado como um dos grandes momentos da comunhão das Igrejas: “*É importante notar que nem todas as posições do diálogo entre luteranos e católicos têm o mesmo peso de consenso, nem foram todas recebidas de forma igual por católicos e luteranos. O mais alto nível de autoridade foi alcançado pela Declaração Conjunta sobre a Doutrina da Justificação, assinada por representantes da Federação Luterana Mundial e da Igreja Católica Romana, em Augsburg, na Alemanha, em 31 de outubro de 1999, e aceita pelo Concílio Metodista Mundial, em 2006*”³⁴. Afirma-se na Declaração Conjunta que chegou o momento de se conhecer o resultado geral do diálogo e dar condições para as Igrejas se posicionarem de forma compromissada. Eis o texto: “*É isso o que pretende a presente Declaração Conjunta. Ela quer mostrar que, com base no diálogo, as Igrejas luteranas signatárias e a Igreja católica romana estão agora em condições de articular uma compreensão comum de nossa justificação pela graça de Deus na fé em Cristo. Esta Declaração Comum (DC) não contém tudo o que é ensinado sobre justificação em cada uma das Igrejas, mas abarca um consenso em verdades básicas da doutrina da justificação e mostra que os desdobramentos distintos ainda existentes não constituem mais motivo de condenações doutrinárias*”³⁵.

Com o aprofundamento bíblico, teológico, percorrido pelo movimento ecumênico, se conseguiu superar os distanciamentos de séculos: “*No século XVI, a interpretação e aplicação contrastantes da mensa-*

³³ Do conflito à comunhão, n. 210.

³⁴ Do conflito à comunhão, n.97.

³⁵ *Declaração Conjunta sobre a Doutrina da Justificação*, n. 5

gem bíblica da justificação constituíram uma das causas principais da divisão da Igreja ocidental, o que também se expressou em condenações doutrinárias. Por isso, para superar a divisão na Igreja, uma compreensão comum da justificação é fundamental e indispensável. Acolhendo resultados da pesquisa bíblica e percepções da história da teologia e dos dogmas, desenvolveu-se no diálogo ecumênico desde o Concílio Vaticano II uma nítida aproximação no que diz respeito à doutrina da justificação, de modo que a presente DC pode formular um consenso em verdades básicas da doutrina da justificação a cuja luz as correspondentes condenações doutrinárias do século XVI não mais se aplicam ao parceiro de hoje³⁶. Pelas razões acima expostas, podemos, hoje, nos alegrar com a comemoração dos 500 anos da Reforma, com o reconhecimento de que o que nos une é mais do que o que nos desune, e que podemos crescer na busca de maior compreensão, cooperação e respeito mútuo entre as Igrejas Católica e Luterana. Temos certeza de que este caminho é inspirado e suscitado pelo Espírito Santo³⁷.

5. Do Conflito à Comunhão: Comemoração conjunta Católico-Luterana da Reforma em 2017.

A recepção da Reforma pela Igreja Católica tem tido, nos últimos anos, muitos aspectos esperançosos na busca da unidade. No diálogo ecumênico, estamos aprendendo a buscar o que temos em comum e, a partir daí, avaliar as diferenças. Como já foi dito, “*pelas semelhanças o diálogo é possível; pelas diferenças, é necessário*”³⁸. Podemos, pois, chegar a “*um consenso que não elimina as diferenças, mas, antes, explicitamente as inclui*”³⁹. Um consenso diferenciado, respeitando-se a história de cada tradição. A recepção da Reforma pela Igreja Católica continua seu caminho. Na comemoração dos 500 anos da Reforma, teremos novos desafios e novas oportunidades, assim como alguns imperativos ecumênicos a serem observados sempre em vista de uma maior unidade na

⁰ Declaração Conjunta sobre a Doutrina da Justificação, n. 13

³⁷ “Em última análise, o processo ecumênico é uma aventura do Espírito Santo e um processo espiritual. O ecumenismo espiritual é, por conseguinte, o próprio centro do ecumenismo: ou seja, conversão e renascimento, santidade e vida segundo o evangelho, oração privada e comum” (PONTIFÍCIO CONSELHO PARA A PROMOÇÃO DA UNIDADE DOS CRISTÃOS. *Retrospectiva e perspectiva no caminho ecumênico*. Apresentação do Cardeal Walter Kasper, 21 de novembro de 2004).

³⁸ Do conflito à comunhão, n. 32.

³⁹ Do conflito à comunhão, n. 123.

diversidade. Ou seja, a legítima diversidade sendo uma dimensão da catolicidade da própria Igreja de Jesus Cristo⁴⁰.

5.1. Desafios e oportunidades na comemoração dos 500 anos da Reforma.

Vamos vivenciar a comemoração dos 500 anos da Reforma num contexto que nos apresenta três principais desafios e que podem ser também oportunidades: “1) *É a primeira comemoração que tem lugar na era ecumênica. Por isso, a comemoração comum é uma ocasião para aprofundar a comunhão entre católicos e luteranos;* 2) *É a primeira comemoração na era da globalização. Por isso, a comemoração comum deve incorporar experiências e perspectivas de cristãos do Sul e do Norte, do Leste e do Oeste;* 3) *É a primeira comemoração que deve ocupar-se com a necessidade de uma nova evangelização, num tempo marcado pela proliferação de novos movimentos religiosos e o crescimento da secularização em muitos lugares. Por isso, a comemoração comum representa a oportunidade e a obrigação de ser um testemunho comum de fé*”⁴¹.

O papa Francisco nos recorda que o compromisso ecumênico se refere à oração do próprio Jesus: “*Que todos sejam um*” (Jo 17,21). Afirma que “*a credibilidade do anúncio cristão seria muito maior se os cristãos superassem as suas divisões e a Igreja realizasse “a plenitude da catolicidade que lhe é própria naqueles filhos que, embora incorporados pelo Batismo, estão separados da sua plena comunhão”* (UR,4)⁴². Lembra que o ecumenismo é uma contribuição para a unidade da família humana e indica o desafio que temos que enfrentar para o anúncio do Evangelho: “*dada a gravidade do contratestemunho da divisão dos cristãos, sobretudo na Ásia e na África, torna-se urgente a busca de caminhos de unidade. Os missionários, nesses continentes, referem repetidamente as*

⁴⁰ Cf. *A Dimensão ecumênica na formação dos que trabalham no ministério pastoral*, n. 7. “É necessário esclarecer a finalidade das actividades ecumênicas: a plena comunhão na fé, nos sacramentos e no ministério apostólico. Não se deve confundir esta comunhão com a uniformidade; ela dá espaço a uma legítima diversidade de expressão, de espiritualidade, de rito, de teologia, de inculturação, etc. Entretanto o ecumenismo progride graças ao intercâmbio de dons, que não consiste num empobrecimento, mas que constitui um enriquecimento. Assim o movimento ecumênico ajuda a alcançar a realização concreta e plena da catolicidade” (*Retrospectiva e perspectiva no caminho ecumênico*. Apresentação do Cardeal Walter Kasper, 21 de novembro de 2004) - http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_20041121_kasper-ecumenismo_po.html - Acesso 25/08/2016.

⁴¹ *Do conflito à comunhão*, n. 4.

⁴² FRANCISCO. *Evangelii Gaudium – A Alegria do Evangelho: sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual*, n. 244.

críticas, queixas e sarcasmos que recebem por causa do escândalo dos cristãos divididos. Se nos concentrarmos nas convicções que nos unem e recordarmos o princípio da hierarquia das verdades, poderemos caminhar decididamente para formas de comuns de anúncio, de serviço e de testemunho”⁴³.

Como contribuição do movimento ecumênico à família humana, Francisco aponta para a importância do patrimônio espiritual comum das Igrejas cristãs: *“A grande riqueza da espiritualidade cristã, proveniente de vinte séculos de experiências pessoais e comunitárias, constitui uma magnífica contribuição para o esforço de renovar a humanidade”⁴⁴.* Neste aspecto, podemos observar que a encíclica *Laudato Si’*, de 18 de junho de 2015, marca o ingresso da Igreja Católica na discussão ambiental, sendo presidida pelo *Programa Justiça, Paz e Integridade da Criação* do Conselho Mundial de Igrejas desde a década de 1980. Se assumida plenamente pelo movimento ecumênico a luta pela defesa da natureza será uma grande colaboração para toda a humanidade: *“Na verdade, a pessoa humana cresce, amadurece e santifica-se tanto mais, quanto mais se relaciona, sai de si mesma para viver em comunhão com Deus, com os outros e com todas as criaturas. Assim assume na própria existência aquele dinamismo trinitário que Deus imprimiu nela desde a sua criação. Tudo está interligado, e isso convida-nos a maturar uma espiritualidade da solidariedade global que brota do mistério da Trindade”⁴⁵.*

5.2. Cinco imperativos ecumênicos.

A comemoração dos 500 anos da Reforma exige de todos os cristãos e cristãs a superação das lutas do século XVI e aponta para o futuro na perspectiva de projetar um *outro mundo possível e urgente* dando motivos de nossa esperança (cf. 1Pd 3,15). Indicamos os cinco imperativos⁴⁶ que podem servir de horizonte para o movimento ecumênico na busca da unidade entre as Igrejas Luterana e Católica e também para a comunhão de todos os cristãos e cristãs do mundo inteiro.

⁴³ FRANCISCO. *Evangelii Gaudium*, n. 246.

⁴⁴ FRANCISCO. *Laudato Si’ – Louvado sejas: sobre o cuidado da casa comum*. São Paulo: Paulus – Loyola, 2015, n. 216.

⁴⁵ FRANCISCO. *Laudato Si’*, n. 240.

⁴⁶ Seguimos a indicação dos imperativos em *Do conflito à comunhão*, n. 240-245.

Primeiro Imperativo: Mesmo que as diferenças sejam mais facilmente visíveis e experienciadas, a fim de reforçar o que existe de comum, católicos e luteranos devem sempre partir da perspectiva da unidade e não da perspectiva da divisão.

Segundo Imperativo: Luteranos e católicos precisam deixar-se transformar continuamente pelo encontro com o outro e pelo testemunho mútuo da fé.

Terceiro Imperativo: Católicos e luteranos devem comprometer-se outra vez na busca da unidade visível, para compreenderem juntos o que isso significa em termos concretos, e buscar sempre de novo esse objetivo.

Quarto Imperativo: Luteranos e católicos busquem juntos redescobrir a força do Evangelho de Jesus Cristo para o nosso tempo.

Quinto Imperativo: Católicos e luteranos em sua pregação e serviço ao mundo devem testemunhar juntos a graça de Deus.

Concluindo...

O ecumenismo não é estratégia é espiritualidade, impulsionada pelo Espírito Santo (Ruah) para realizar na história o sonho, o desejo de Jesus: *“Que todos sejam um”* (Jo 17,21): *“Visto que hoje em muitas partes do mundo, mediante o sopro da graça do Espírito Santo, pela oração, pela palavra e pela ação, se empreendem muitas tentativas daquela plenitude de unidade que Jesus Cristo quis, este Santo Sínodo exorta os fiéis católicos a que, reconhecendo os sinais dos tempos, solícitamente participem no trabalho ecumênico”* (UR,4). Este Decreto sobre o Ecumenismo mostra a importância da espiritualidade que na perspectiva da mudança de mentalidade: *“Esta conversão do coração e santidade de vida, juntamente com as preces particulares e públicas pela unidade dos Cristãos, devem ser tidas como a alma de todo o movimento ecumênico e, com razão, podem ser chamadas de ecumenismo espiritual”*(UR, 8).

O movimento ecumênico é um processo de purificação da memória para se superar as divisões ocorridas na história do Cristianismo e, desta forma, colaborar com toda a humanidade na construção de *“um outro mundo possível e urgente”*, cuidando da Casa Comum de toda a Oecumene, como apregoam o Programa do Conselho Mundial de Igrejas – *Justiça, Paz e Integridade da Criação* – e a *Encíclica Laudato Si’- Louvado Sejas* – *Sobre o Cuidado da Casa Comum* – do papa Francisco.

A recepção da Reforma por parte da Igreja Católica continua seu caminho na perspectiva de uma Igreja em contínua mudança (*“Ecclesia semper reformanda, purificanda et renovanda est”*), para que, estando

atenta aos sinais dos tempos (cf. *Gaudium et Spes*, 3), poder contribuir para que todos e todas tenham vida em abundância (cf. Jo 10,10).

Bibliografia

1. SANTA ANA, J., *Ecumenismo e libertação: Reflexões sobre a relação entre a unidade cristã e o Reino de Deus*, Petrópolis, Vozes, 1987.
2. DENZINGER, H., *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral da Igreja católica*. São Paulo: Paulinas-Loyola, 2006.
3. COMISSÃO DE ECUMENISMO E DIÁLOGO RELIGIOSO DA ARQUIDIOCESE DE SÃO PAULO. *Caminhos para a unidade cristã: Pastoral de Ecumenismo*. São Paulo: Paulinas, 1987.
4. RELATÓRIO DA COMISSÃO LUTERANA-CATÓLICO-ROMANA PARA A UNIDADE. *Do conflito à comunhão: Comemoração conjunta católico-luterana da Reforma em 2017*. Brasília – São Leopoldo-RS: Edições CNBB – Editora Sinodal, 2015.
5. WOLFF, E., *Verbetes Ecumenismo. Dicionário do Concílio Vaticano II* (Coords. João Décio PASSOS e Wagner LOPES SANCHEZ). São Paulo: Paulinas – Paulus, 2015.
6. PONTIFÍCIO CONSELHO PARA A PROMOÇÃO DA UNIDADE DOS CRISTÃOS. *A dimensão ecumênica na formação dos que trabalham no ministério pastoral*. São Paulo: Paulinas, 1998.
7. COMISSÃO MISTA INTERNACIONAL CATÓLICO-LUTERANA SOBRE A CONFISSÃO DE AUGSBURGO. *Todos sob o mesmo Cristo: Caminhos para a Comunhão*. Editora Sinodal, 1982.
8. DECLARAÇÃO CONJUNTA SOBRE A DOCTRINA DA JUSTIFICAÇÃO http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_31101999_cath-luth-joint-declaration_po.html Acesso 26/08/2016
9. FRANCISCO. *Evangelii Gaudium – A Alegria do Evangelho: sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual*. São Paulo: Paulus – Loyola, 2013.
10. FRANCISCO. *Laudato Si' – Louvado sejas: sobre o cuidado da casa comum*. São Paulo: Paulus – Loyola, 2015.

Uma inspiração, uma esperança

Os sentidos da Reforma protestante frente às crises e aos limites do protestantismo na América Latina



Magali do Nascimento CUNHA
São Paulo, Brasil

Este artigo é parte do número coletivo para revistas latino-americanas de teologia, animado pela Comissão Teológica Latino-americana da ASETT/EATWOT para 2017.

Estamos às vésperas da celebração dos 500 anos de um movimento religioso que deixou marcas no mundo: a Reforma Protestante. 31 de outubro é o dia em que se celebra o ápice desse movimento, nascido europeu, e que propôs novas formas de viver a fé cristã a partir de um protesto. Uma posição, principalmente, contra a forma como a Igreja predominante na época, a Católica Romana, colocava condições para fiéis encontrarem perdão para os seus pecados e estimulava a prática de penitências associada ao elemento financeiro. Do protesto emergiram reflexões de fé de personagens como o alemão Martin Luther [Martinho Lutero], o mais destacado, além do escocês John Knox, do francês Jean Calvin, do suíço Ulrich Zwingli e do alemão Thomas Müntzer, este um líder dos “sem-terra” da época, entre outros. Daí nasceram as diferentes tradições chamadas protestantes (luteranas, presbiterianas, metodistas, batistas).

Mesmo com toda a diversidade desses grupos, é possível identificar bases comuns. A base que representa a maior herança da reforma, em especial aquela pregada por Martino Lutero, é a radicalidade da graça. A graça de Deus é compreendida como o fundamento da vida e da fé e

¹ Jornalista, membro da Igreja Metodista, professora do Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social da Universidade Metodista de São Paulo, assessora do Conselho Mundial de Igrejas.

sentido da redenção do ser humano: a salvação se dá pela graça, ou seja, o perdão de pecados é resultado do amor incondicional de Deus, e para alcançá-lo é preciso ter fé. A Bíblia emerge, nesta compreensão como fundamento para a fé e a vida que reside na graça de Deus. Esta herança está assentada nas cinco frases em latim que sintetizam o sentido da Reforma Protestante: *Sola Gratia* (Somente a Graça), *Solus Christus* (Somente Cristo), *Sola Scriptura* (Somente a Escritura), *Sola Fide* (Somente a Fé) e *Soli Deo Gloria* (Glória somente a Deus). Todos estes cinco princípios representam protesto e oposição aos ensinamentos da então dominante Igreja Romana, que, segundo os reformadores, teria monopolizado os atributos de Deus e transferido-os para a Igreja e sua hierarquia, especialmente para o Papa.

Destes princípios deriva um outro, também importante, que é o do sacerdócio universal de todos os crentes - um questionamento do clericalismo e uma valorização do lugar dos fiéis no propósito missionário do Senhor da Igreja. Com isso, os diferentes grupos protestantes empreenderam uma popularização da leitura bíblica, bem como a ampla atuação e liderança dos leigos (os não ordenados). Consequência direta desse posicionamento foi a tradução da Bíblia, por Lutero, para a “língua vulgar”, o alemão, o que transformou radicalmente a relação dos fiéis com a Sagrada Escritura e abriu caminho para a livre interpretação do texto bíblico.

Ao escrever sobre o “princípio protestante” o teólogo luterano alemão do século XX Paul Tillich (1992) reconheceu que é própria do cristianismo, à luz da postura do Cristo, a dimensão profética, contestatória, protestante. Para este teólogo a Reforma significou a encarnação deste princípio; uma volta às origens do ser cristão. No entanto, vale ressaltar que Tillich reconheceu que esse espírito não é propriedade exclusiva de qualquer grupo religioso, podendo se manifestar em diferentes formas religiosas, culturais e políticas.

Ocorreu que, no desenrolar do processo, a aliança dos reformadores com príncipes, latifundiários e burgueses pré-capitalistas comprometeu o caráter profético do movimento. Isto reforça o fato de o “princípio protestante” poder ser levado adiante por distintos grupos, como foi o caso dos camponeses, com Thomas Müntzer, que pagaram com a vida o preço deste compromisso de fé. Dimensão que levou estudiosos, como o sociólogo Max Weber, a estudar a relação entre a ética protestante e o espírito do capitalismo (2004).

De qualquer forma, foram as bases teológicas que moldaram as doutrinas das diferentes confissões protestantes que se constituíram na

Europa e nos Estados Unidos e, mais tarde (a partir do século XVII), se expandiram por todos os continentes, por meio dos esforços missionários. E foi assim que este segmento cristão chegou à América Latina há quase dois séculos e sofreu muitas transformações, em especial, com a chegada dos pentecostais, décadas depois.

1. Na América Latina

A identidade “protestante” nunca foi bem afirmada por boa parte dos diferentes grupos que chegaram à América Latina a partir do século XIX. O termo "protestante" tem sido raramente utilizado e é mais utilizado em espaços acadêmicos. Nos primórdios do protestantismo no Brasil, os grupos, predominantemente, optaram por se denominar “evangélicos”, reforçando disputas religiosas com o catolicismo romano que povoava o continente desde a colonização ibérica. Os missionários estadunidenses traziam sua própria identidade, sua forma de se auto-identificarem: eles eram evangélicos ou evangélicos, ou seja, os adeptos da corrente protestante, com raízes no movimento fundamentalista, que desejava afirmar a sua fidelidade ao Evangelho e não à Ciência ou à razão humana. O termo "evangélico" acabou sendo popularizado designar os fiéis e as igrejas não-católicas. Aos não-evangélicos atribuíam-se a expressão "do mundo" ou "mundanos" (CUNHA, 2007). Lamentavelmente, a história explica que a inserção protestante na América Latina se deu, de forma predominante, nesta perspectiva sectária, para se diferenciarem dos católicos, colocando-se como detentores “do verdadeiro Evangelho”.

Nos primeiros anos do século XX, com a chegada dos pentecostais, a perspectiva teológico-pastoral não se manifestou muito distinta. A diferença residiu numa presença mais voltada para a população empobrecida e as periferias das cidades. Esta pastoral mais voltada para os pobres tornou possível uma presença mais enraizada na cultura com lugar garantido para a emoção e para as expressões corporal e musical mais populares. Isto deu aos grupos pentecostais condições de consolidação no campo religioso com presença geográfica e crescimento numérico mais expressivos.

Em nossos dias, o segmento é tão amplo e diverso, com uma presença tão significativa e crescente no continente, que é tarefa difícil nomeá-lo, explicá-lo e agrupá-lo por afinidade. Em tese, teria raiz comum: a Reforma Protestante e seus movimentos originários. A expressão "em tese" é usada aqui porque levando-se em conta as transformações ocorridas na teologia e no jeito de ser de boa parte dos evangélicos latino-americanos, muito pouco ou quase nada foi herdado da Reforma.

Isso pode ser identificado em muitas práticas predominantes, que geram crises e incertezas no protestantismo no continente, o que é exposto para reflexão a seguir.

2. Crises e incertezas

Porto Alegre 2006: pela primeira vez uma Assembleia do Conselho Mundial de Igrejas foi realizada na América Latina, um continente cuja contribuição inegável para os esforços de diálogo e cooperação, desde o Congresso Missionário do Panamá, em 1916, foi decisiva para a construção da história do movimento ecumênico no mundo. Os temas políticos do nacionalismo, do "panamericanismo" e do "latinoamericanismo" e as controvérsias da discussão da dimensão cultural como elementos importantes para a construção de uma presença eclesial relevante no continente, a reflexão decorrente em torno de uma teologia latino-americana, ações sobre direitos humanos, projeto de educação ecumênica popular, entre outras dimensões, são parte de uma significativa história de quase um século de esforços para a unidade entre os cristãos em terras latino-americanas (BONINO, 2003). Esta memória ajuda a afirmar que encontrar a unidade no diálogo teológico é possível, bem como em ações missionárias de solidariedade/cooperação. Entretanto, é também uma memória de conflitos e contextos de divisão, que ainda se faz concreta no tempo presente, o que demarca uma série de limites ao protestantismo no continente. É sobre eles que os próximos itens deste estudo dedicarão espaço.

2.1. Católicos vs Protestantes

Desde os primórdios das ações missionárias no século XIX, as tensões com a Igreja Católica Romana têm marcado o protestantismo no continente. As reações dos líderes católicos contra a presença protestante na América Latina com boicotes e perseguição, por vezes com o apoio dos governos, geraram ações e posturas de vingança e sentimentos de rancor em muitos líderes protestantes. Por outro lado, atitudes de missionários que incentivaram a unidade protestante como uma resposta à presença católica hegemônica no continente acabaram por intensificar uma posição de anticatolicismo que permanece até o tempo presente.

É verdade que houve mudanças nesta situação, provocadas pela própria história, como a abertura da Igreja Católica, com as perspectivas de unidade dos cristãos e aproximação com o movimento ecumênico, a partir da década de 1960, resultado do Concílio Vaticano II. Esta nova postura se consolidou na América Latina através das Conferências Episcopais Católicas em Medellín (1968) e Puebla (1979). Dentro deste

espírito, por exemplo, uma reunião da Federação Mundial de Estudantes Cristãos (FUMEC), de base protestante, na Bolívia, em 1955, registrava que as relações ecumênicas na América Latina deveriam incluir a Igreja Católica (PLOU, 2002).

A experiência do movimento Igreja e Sociedade na América Latina (ISAL) também demonstrou que protestantes e católicos foram capazes de diálogo e de ação conjunta. ISAL foi o resultado das conexões do protestantismo latino-americano, concretizadas por meio das Conferências Evangélicas Latino-Americanas (Celas) realizadas em 1949 (Buenos Aires), 1961(Lima) e 1969 (Buenos Aires). Nas Celas, que chegaram a reunir duas centenas de protestantes de mais de 40 igrejas e cerca de 30 países, discutia-se a dimensão social da teologia protestante, a organização do movimento ecumênico em termos geográficos e temas como o subdesenvolvimento, a fome e a reforma agrária no Continente.

ISAL foi criada na Cela de 1961, com a finalidade de levar às igrejas as bases bíblico-teológicas da responsabilidade sociopolítica dos cristãos. Como resultado, publicou a revista *Cristianismo e Sociedade* e livros com reflexões de teólogos protestantes latino-americanos, como Jose Miguez Bonino, Julio de Santa Ana e Rubem Alves, consideradas bases instituintes da Teologia Latino-Americana da Libertação. Católicos como Hugo Assmann e Pablo Richard participaram deste espaço de diálogo teológico (BITTENCOURT FILHO, 1998).

No entanto, cumpre admitir neste estudo que estas posições, tanto de superação do anticatolicismo ou de afirmação do espírito ecumênico entre latino-americanos, sempre foram assumidas por uma minoria. ISAL, por exemplo, enfrentou crítica e rejeição da maioria das igrejas.

2.2. Fechamento ao diálogo e à cooperação

A mesma dificuldade pode ser identificada quanto ao nível de aderência aos conselhos nacionais, latino-americanos e mundial de igrejas. A presença oficial de igrejas continente nessas associações é muito pequena, se considerado grande número de igrejas e associações cristãs do continente. Por exemplo, muito poucas igrejas latino-americanos são membros do CMI - apenas 27 de 11 dos 20 países. O continente é considerado o segundo em número de cristãos no mundo, a maioria vinculada à Igreja Católica Romana, que vive uma fase de declínio em número de fiéis e enfrenta o amplo crescimento do pentecostalismo e do avivalismo. Esta é a menor presença de igrejas por continente no Conselho Mundial de Igrejas, em termos proporcionais. De fato, desde os primeiros esforços pela unidade na América Latina, a maioria protestante revela uma postura

conservadora e acredita que o movimento ecumênico constitui um perigo e uma ameaça para igrejas e grupos cristãos, e, como o catolicismo, deve ser evitado e combatido (RIBEIRO, CUNHA, 2013).

É importante notar aqui que não podemos abordar estes elementos com um olhar simplista, ou mesmo ingênuo, que não inclua as dimensões políticas e ideológicas que envolvem o movimento ecumênico. Ecumenismo na América Latina, em sua origem protestante, provou, em sua história, ser um promotor de mudança, um agente de transformação social e de renovação das igrejas nas áreas teológicas, pastorais e litúrgicas. O conservadorismo político-social somado às posições teológico-pastorais da parte das igrejas, que bloqueiam as possibilidades de mudança e negam a presença transformadora de igrejas no espaço público, certamente foi e tem sido um fator decisivo para a rejeição do movimento ecumênico e suas expressões. Um dado histórico que corrobora esta afirmação foram as duras perseguições que lideranças do movimento ecumênico sofreram nos países latino-americanos que viveram ditaduras militares nos anos 60 a 80 – várias foram as prisões, as mortes, os desaparecimentos e as experiências de exílio destes cristãos (PLOU, 2002). O período de repressão das ditaduras militares se refletiu na repressão interna às instituições eclesíásticas e também contribuiu para o acirramento das crises e refluxos no movimento ecumênico que deixa suas marcas até a contemporaneidade. Exemplo disso é o fato de conselhos de igrejas como o Conselho Latino-Americano de Igrejas (CLAI), no campo continental, e conselhos nacionais de igrejas, se esforçarem por terem representatividade e visibilidade mas terminarem refletindo as limitações das próprias igrejas quanto ao engajamento ecumênico.

É preciso também reconhecer que muitas dessas posições negativas se devem à falta de acesso a informações adequadas sobre o ecumenismo e uma falta de formação para a unidade como parte dos processos de educação cristã nas igrejas. Há muita desinformação e preconceito. Existem líderes que, por vezes, falam contra o ecumenismo e o movimento ecumênico sem saberem exatamente do que se trata. Por outro lado, aqueles que abraçam o movimento não parecem ter encontrado uma forma pedagógica e eficaz de comunicação. A esses líderes ecumênicos falta o código, a língua das comunidades locais, portanto, em boa parte das vezes, programas e materiais não comunicam adequadamente.

Pode ser acrescentado a este quadro o fato de que o grande fenômeno eclesial do continente - o crescimento de igrejas pentecostais – que marca este contexto religioso, mas não alterou esta situação. Isto pode ser explicado pelas características deste grupo cristão, em particular: tendência ao denominacionalismo, constituído em cismas e divisões dentro

do próprio movimento e no seu relacionamento com outras expressões evangélicas; disputas teológicas e tensões em torno do poder e do controle de comunidades da parte de lideranças como fonte de muitos cismas; fechamento pentecostal resultante de uma perspectiva teológica e pastoral exclusivista como característica do segmento (CUNHA, 2011).

2.3. Hierarquias vs. bases

É importante reconhecer que muito destas crises e incertezas no campo eclesial protestante deve-se mais à força das hierarquias e ao clericalismo que têm marcado a vida das comunidades deste segmento na América Latina, possivelmente por conta das culturas patriarcal e paternalista presentes no continente. Por isso existem posições muito diferentes entre as pessoas comuns, nas experiências do cotidiano, em que tensões confessionais e divisões clássicas são superadas sem planejamentos e estruturas, e promovem unidade nas lutas pela vida e por direitos. Experiências de ações comuns entre os cristãos latino-americanos resultantes de necessidades da comunidade são uma realidade, bem como momentos de desejo de estar juntos fora das formalidades institucionais, para a oração comum e estudo da Bíblia. As experiências de protestantes, tradicionais e pentecostais, com as comunidades eclesiais de base da Igreja Católica são um exemplo forte. Há quem denomine essas experiências "ecumenismo de base" (DIAS, 1998). Elas existem e são uma realidade na América Latina.

E isto se coloca como um sinal de força em um contexto eclesial e eclesialístico que se revela desfavorável à prática ecumênica em terras latino-americanos porque, em geral, no contexto atual das igrejas uma nova ordem religiosa é assimilada: a religião do mercado.

2.4. A religião de mercado: individualismo e competição

O avanço do capitalismo globalizado a partir dos anos 90 imprimiu uma nova ordem mundial na qual o investimento tecnológico tornou-se estratégia determinante. A informação passa a ter espaço privilegiado, bem como os canais de comunicação. Uma ampla fatia da economia mundial passou a ser centrada na informação e na comunicação, e, no século XXI, a indústria da comunicação e informação se consolida como a maior do mundo. Fica solidificado o casamento entre o mercado e as mídias.

Nesse contexto sociopolítico e econômico, o campo religioso latino-americano experimenta o fenômeno do crescimento dos movimentos pentecostais. Surge um sem-número de igrejas autônomas, organizadas em torno de líderes, baseadas nas propostas de cura, de exorcismo e de prosperidade, sem enfatizar a necessidade de restrições de cunho

moral e cultural para se alcançar a bênção divina. Baseiam-se também no reprocessamento de traços da religiosidade popular latino-americana, da valorização da utilização de símbolos e de representações icônicas. Há ainda um tipo de pentecostalismo mais recente que privilegia a busca de adeptos da classe média e de faixa etária jovem e a música e o entretenimento religioso como recurso de comunicação.

Essa presença pentecostal é percebida na vida do continente, predominantemente, de duas formas: um alto investimento em espaços nas mídias e participação política partidária com busca de cargos no Poder Público.

O crescimento pentecostal passou a exercer uma influência decisiva sobre o modo de ser das demais igrejas cristãs. Para os protestantes, provocou incômodo em relação a um aspecto que marcou as igrejas históricas no Brasil – a estagnação e o não-crescimento numérico significativo – e promoveu uma espécie de motivação para a concorrência e busca do aumento do número de adeptos. Para os católicos, representou uma ameaça, já que os seus fiéis são alvo do proselitismo pentecostal, o que se manifestou na forma de um declínio numérico. A influência se concretizou de maneira especial no reforço aos grupos chamados “avivalistas” ou “de renovação carismática”, que têm similaridade de propostas e posturas com o pentecostalismo e passaram a conquistar espaços importantes na prática religiosa das igrejas chamadas históricas para que elas recuperassem ou alcançassem algum crescimento numérico.

A tudo isto se conecta o crescimento do chamado mercado da religião (CUNHA, 2007). Os cristãos tornam-se um segmento de mercado com produtos e serviços especialmente desenhados para atender às suas necessidades religiosas sejam de consumo de bens sejam de lazer e entretenimento. Há um considerável aumento do número de produtos (bens e serviços) comercializados para cristãos. Tornou-se possível encontrar disponíveis produtos os mais variados, como roupas, cosméticos, doces, viagens, com marcas formadas por slogans de apelo religioso, versículos bíblicos ou, simplesmente, o nome de Jesus. Fazem cada vez mais sucesso as feiras católicas e evangélicas (grandes eventos comerciais) voltadas exposição de produtos especialmente voltados para estes consumidores.

Ao mesmo tempo, as grandes mídias (seculares) assimilam esta atmosfera e passam a produzir programas, ou parcelas deles, para disputar audiência cristã: espaço para a música cristã contemporânea (“gospel”) e seus artistas, patrocínio de festivais e megaeventos de rua, veiculação de programas de entretenimento com temática religiosa. Estas interações têm reflexos na cultura dos grupos religiosos, em especial nas

práticas celebrativas (missas católicas e cultos evangélicos) que terminam por assimilar aspectos do que é veiculado pelas mídias. Isso se converte em alta dependência de tecnologia e reprodução de formatos e conteúdos performáticos das celebridades religiosas midiáticas no cotidiano de comunidades. O resultado disso é homogeneização (padronização) e enfraquecimento da espontaneidade, elementos característicos da indústria cultural, neste caso, religiosa, o que reafirma a intensidade da relação religião-mercado-mídia (CUNHA, 2007).

A religião de mercado emerge como uma cultura religiosa que é assimilada por protestantes e católicos no continente, fundamentalmente com: busca de resultados mensuráveis pelos líderes (crescimento numérico e de propriedade), busca pela visibilidade no espaço social (cargos públicos e a presença na mídia), pregação de uma religião intimista caracterizada pela busca de respostas a problemas práticos imediatos, a valorização dos bens de consumo e busca de mobilidade social como evidência da bênção de Deus na vida dos fiéis. Aqui não se deve restringir às práticas dos chamados grupos neopentecostais, como muitos analistas fazem ao lidar com estas formas teológicas e pastorais. Há uma boa parte das igrejas históricas do continente, incluindo a Católica Romana, que têm assimilado essas dimensões em seus discursos e práticas, em especial por meio do movimento de renovação carismática.

2.5. Uma revisão da compreensão de missão

É neste ponto que se pode trazer a discussão que está presente no protestantismo latino-americano desde os primórdios: a compreensão de missão. No passado, “missão” foi um elemento fundamental de promoção da unidade entre protestantes, “para que o mundo creia”, que originou o movimento ecumênico no mundo, conectado à noção de que não se faz missão sem promoção da vida, da paz com justiça. No contexto que predomina no campo religioso do continente outra dimensão se impõe.

No tempo presente as igrejas protestantes têm sido desafiadas pela perspectiva de trabalharem com “missões”, em suas diferentes formas de fragmentação - "transculturais", "nacionais", "indígenas", “das janelas”, entre outras. Esta postura torna ainda mais forte a desconexão com a forma de ser e de viver da população e suas necessidades – o que importa é o crescimento numérico, o recrutamento de membros para as igrejas. E aqui se chega a um ponto delicado: com esta configuração de crescimento a todo custo, emergem, com força, novas formas de proselitismo religioso, um reavivamento do anticatolicismo e um intenso fechamento a toda e qualquer proposta de diálogo e cooperação inter-religiosa, o que torna a dimensão ecumênica entre as igrejas ainda mais fragilizada.

Neste contexto de visibilidade evangélica a ser alcançado e consolidado no continente existem ações sociais. Governos e empresas, em resposta ao modelo dominante político-econômico (capitalismo globalizado) têm os seus programas sociais paliativos para enfrentar os efeitos da exclusão (as "fundações", as "instituições de caridade", os "projetos comunitários"), sem alcançar uma coerente e profunda superação das causas e estruturas. Da mesma forma, muitas igrejas têm investido no trabalho social e falta de análise crítica em relação ao funcionamento da sociedade e as causas dos efeitos que eles procuram atingir, que se tornou uma mera fonte de evangelização ou marketing institucional (CUNHA, 2007).

Como resultado de tudo isto, os protestantes ganham confiança e começam a sentir que podem ser uma presença significativa na sociedade. As estatísticas de crescimento de algumas igrejas, a crescente presença nos meios de comunicação (TV e rádio, publicações, diferentes espaços na internet) e a atuação na esfera política revelam números cada vez maiores.

3. Inspiração para nutrir esperança

O que se descreveu acima parece ser o quadro teológico-pastoral hegemônico que traz crises e incertezas ao movimento ecumênico no continente. Ele alimenta perspectivas teológico-pastorais muito distantes das bases da Reforma. Nos momentos de culto, pregações e cânticos, por exemplo, há muito não enfatizam o amor incondicional de Deus. Pelo contrário, seu conteúdo realça um Deus que age condicionado às ações humanas: pela quantidade das orações, pelo sacrifício que se deve fazer para alcançar as bênçãos (seja por meio de obrigações religiosas ou de ofertas financeiras), como no tempo das indulgências. O poder e o controle dos líderes religiosos têm sufocado a voz e a ação dos leigos. A leitura fundamentalista, descontextualizada, tem tornado a Bíblia um livro estéril. Desaparece aí o protestantismo na sua razão de ser.

Esta descrição não significa uma situação unânime no cenário protestante latino-americano. Há outras perspectivas que caminham por ações mais comunitárias e contextualizadas. Precisamos fazer justiça e recordar as sementes do jeito protestante de viver a fé na história. Como os protestantes/evangélicos que alfabetizaram tantos latino-americanos por meio da leitura da Bíblia. Como aqueles que pagaram com suas vidas o compromisso com a justiça, povoando as prisões das ditaduras militares, resistindo às torturas, enfrentando a morte ou o exílio. Como quem cultua, em comunidade, ao Deus da graça e da vida. Como quem busca forças para viver em vários esforços de solidariedade com empobrecidos, dependentes químicos, presos, vítimas de violência. Como há protestantes nessas frentes!

E há a inspiração ecumênica que brota das consequências da Reforma. Recordar os 500 anos desses movimentos é também uma oportunidade de avaliar a raiz dos tantos rompimentos entre os cristãos e o escândalo das divisões. E aqui temos uma chance de reconhecer a causa da unidade e as tantas iniciativas que envolveram diálogo e cooperação que, nesses cinco séculos de história, significam a não conformação com a separação, a intolerância e a competição que mutilam o corpo de Cristo. Ocasão para reafirmar. Essas ações se deram no campo da ação missionária, da reflexão teológica, da disseminação do texto bíblico, da educação cristã, da ação social, e representaram a gênese, na passagem do século XIX para o século XX, do que hoje denominamos "movimento ecumênico" (RIBEIRO, CUNHA, 2013).

Ressaltar o que une, mais do que o que divide, e testemunhar a unidade visível do corpo de Cristo num mundo tão marcado por rupturas e divisões é a vocação do movimento ecumênico, que encontra expressões concretas em diálogos bi e multilaterais entre as confissões de fé, em organismos associativos e em organizações de serviço e promoção da vida.

Resultado deste processo foi a célebre Declaração Conjunta sobre a Doutrina da Justificação, assinada, em 1999, por representantes da Igreja Católica Romana e da Federação Luterana Mundial em Augsburg, na Alemanha. Naquela cidade, em 1530, os seguidores de Lutero, convocados pelo rei alemão Carlos V, assinaram uma declaração de fé que rompia com a igreja romana e enfatizava a doutrina da salvação pela graça. Na passagem para o século XXI, católicos e luteranos registraram, pela Declaração Conjunta, que estão de acordo sobre as verdades básicas relativas à doutrina da justificação pela fé, um dos pilares da Reforma Protestante. Este foi um passo importante, um testemunho de que o diálogo e a cooperação são possíveis, sem desconhecer que ainda é preciso trabalhar outros aspectos antes de se alcançar um acordo total entre luteranos e católicos sobre o significado do evangelho da justificação na vida da Igreja.

A Igreja Católica, por meio do Pontifício Conselho para a Unidade dos Cristãos, e a Federação Luterana Mundial têm afirmado a necessidade de que as duas partes continuem seus esforços ecumênicos. Assumem, ainda, que a Declaração Conjunta não é o objetivo final, mas um importante passo na peregrinação comum para uma completa unidade visível. Este é um testemunho e um estímulo para novas ações que envolvam outras confissões cristãs, na esperança ecumênica.

Referências

- BITTENCOURT FILHO, José. *Por uma eclesiologia militante. ISAL como nascedouro de uma nova eclesiologia para a América Latina*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Instituto Metodista de Ensino Superior, 1988.
- BONINO, José Miguez. *Rostos do Protestantismo Latino-Americano*. São Leopoldo: Sinodal, 2003.
- CUNHA, Magali do Nascimento. *Pentecostalismo e movimento ecumênico: divergências e aproximações*. Estudos de Religião. v. 25, n. 40, p. 35-51, 2011.
- CUNHA, Magali do Nascimento. *A Explosão Gospel. Um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico contemporâneo no Brasil*. Rio de Janeiro: Mauad, 2007.
- DIAS, Zwinglio Motta. *O Movimento Ecumênico: História e Significado*. Numen, Juiz de Fora, v. I, n. 1, p. 127-163, 1998.
- PLOU, Dafne Sabanes. *Caminhos de Unidade. Itinerário do Diálogo Ecumênico na América Latina*. São Leopoldo/Quito: Sinodal/Clai, 2002.
- RIBEIRO, Claudio de Oliveira, CUNHA, Magali do Nascimento. *O rosto ecumênico de Deus. Reflexões sobre ecumenismo e paz*. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.
- TILLICH, Paul. *A Era Protestante*. São Bernardo do Campo: Ciências da Religião e Traço a Traço Editorial, 1992.
- WEBER, Max. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

500 Years of a Liberating Reformation

A look into Lutero's work from experiencing the life of the Latinamerican Faith



Diego PEREIRA¹

Latin America: A land oppressed and concealed in the name of Christ

The Latin American land has a history that as a Salvation History is still very divided: the ones who came to bring the Gospel did it under the yoke of the sword and blood. As Christians we strenght ourselves questioning the faith acquired by tradition: at the same historic time where Luther acknowledges the voice of God calling him to freedom, our lands were being covered and subject to a religious and political forcé that meant the death of many of the brethen and with them their religions. Even though, we catholics can acknowledge the salvation brought by Jesus to our lives, through the sharing of the Gospel, we can not conform to the inquisitive ways our church has behaved, and that is still taking place even nowadays in the same medieval mindset.

Nowadays in Latinamerica, the oppresion and slavery come from a neoliberalism that encourages a capitalist system that divides the world in two poles, that grow apart every time: one of great wealth and the other one sunk in poverty. The overindulging generates a social separation where the poor and marginalized are accused of not wanting to come out of their current situation, while the middle and upper classes are involved in the active machine of a world that doesn't know where it's going. In the midst of all of this, people are trapped in the tecnological wave that separates us every time more from the community, using the excuse of the fear generated by the insecurity and violence in the cities.

¹ Diego Pereira is a lay Catholic, 37 years old. He is a professor of philosophy and religion. He works in middle school. He is a member of Amerindia Uruguay and the Missionary Team Itinerant Colibrí. He won 3rd place in the First Essay Contest organized by REDLAPSI in 2015. He has published articles in print magazines and also in several Spanish-speaking websites on philosophy and theology. His first book «La Fuerza transformadora de la esperanza», (Ed. Nueva Visión, Montevideo, Uruguay), was published in September 2016.

This is the universe where the Latinamerican Christianity debates between being the continent with the most christians but at the same time within at atmosphere of growth and appreciation of a great religious movement where a diversity of spiritualities grow. The indigenous people and african Americans are discovering their identity defending their traditions and their spiritual believes, rooted on Mother Earth. At the same time an increase of new churches, cults and spiritual organizations as a result of the globalization of the information systems. "The daily religious reality of LatinAmerica is multireligious and has a variety of spiritual disciplines. I like to talk about miscegenation, just like the racial and cultural fusión happen, the spiritual and religious fusión takes place as well"².

A human and religious demand: the search for truth

The search of a true cristian life involves a coherent acceptance of the reality we live in, in order to confront it with the message of Jesus, thus resulting in a new posición before this reality, and being able to transform what does not reflect the Kingdom of God. Jesus, being the Truth, produces a new life in the Christians that reveals to them His truth and God's truth. But in Latinamerica, nota ll of us are honest with our reality or truthful to it. Once again, becomes we become dominated by foreign forces but also because we desire to live the way they live. We lack a sense of unity and we also need to conquer an independent consciousness, promoted by Luther, to reach a unanimous conciousness that will allow us to make decisions and act as a community, as proposed by Dietrich Bonhoeffer. However, in all of this, all our churches as People of God still need to walk toward Honesty and Truth³.

According to Balthasar, all human truth has a misterious carácter, but even so it given as a characteristic of human beings as participation, without losing the absolute intimacy of the divine truth because of it. This revelation becomes a free relationship "Creation is innerly provided of the truth regarding a relative center, and is capable of knowing the truth and express it on his own"⁴. Since our God became a man in Jesus, this participation as a trascendent characteristic demands a relationship with our neighbors and therefore we witness that in the day to day life normally we don't have strong participation experiences.

² Cabestrero, Teófilo, *¿Victoria de los vencidos? Latinoamérica en el siglo XXI*, Ed. PPC, Madrid, 2002, p. 206

³ Cfr. Küng, Hans, *Sinceridad y veracidad*. En torno al futuro de la Iglesia, Ed. Herder, Barcelona, 1970

⁴ Balthasar, Hans Urs von, *La esencia de la verdad*, Ed. Sudamericana, Bs As, 1955, p. 259

According to Paul Tillich, participation must be thought in terms of strength, but at the same time it's revealed to us such as: being part of, taking part in and share⁵. Being part implies the integration of a person to a group that provides him or her with an identity, giving sense to his or her life, provides peace making us feel welcomed, valued and promoted. Taking part in is an internal decision, as a voluntary move to influence directly in the group he or she is part of, by freely expressing through public actions the results from the previous statement. A person does not only want to be part but he or she is also looking to transform the group and, with it, reality. Last, participation implies sharing, in other words, participation. To give a piece of what I consider my own, to others. In this way, we renounce voluntarily to something that belongs to me in order to benefit or help those who are in need of what I have and that I am able to share.

With this, we are trying to say that in Latin America God has been revealed to us, but even more, we can experience Him by sharing with those around us, because they represent the deepest reality. Not only in life but also in death: there are many of our brothers who are deceased in our history due to injustice and they are the ones who reveal to us the need of deliverance that we still have. But this is not a path that we can walk on by ourselves, we need others: community. It is in community that Jesus makes Himself present in a clear way and close to us, through the Living Word proclaimed or in the help either offered to others or received.

Poverty as an awakening of our conscience

Luther was able to give human conscience an Independent status without separating it from the Word of God. But, how did Luther see the drama of poverty, in the midst of the Christian message of his time? His thought about the poor and poverty suffered a process of conversion as well: from his classes in the University about the letters to the Romans, where he talked about the poor as the real Christians in a religious symbolic sense, and moving into a literal historical interpretation of poverty. It is the poor who start recognizing, when facing the wealth of the Church, the ones who made him understand the role that they have in the History of Salvation. "During these years, Luther was becoming closer to his contacts with the people, becoming inevitably conscious of the suffering of the poor"⁶.

⁵ Tillich, Paul, *A coragem de ser*, Ed. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1976, pp. 67-87

⁶ Brummel, Lee., *Lutero y los pobres: una muestra de su interpretación*, en *Varios, Lutero ayer y hoy*, Ed. La Aurora, Bs As, 1984, pp. 145-157

No doubt that Luther has also a clear definition of poverty: the one suffered because of the selfishness of some who have a lot and the one by personal choice, as the one adopted by the monks. The first one suffered unfairly, will not be the cause a the merciful look from God to people, but rather the faith that they experience in the midst of their agony. “We need to be aware that the poverty and the suffering do not make a person pleasing before God, instead, if we are already pleasing before Him, then our poverty and suffering are a precious thing to God, as we see on Psalms 116”⁷. Wealth and goods are the reason for the sin of greed in people and poverty may allow a state of greater gratitude before God

Latin American nations have lived from their beginnings the disgrace of the subjugation, not only at the political and economical level but also the religious. Here, the voice of the human conscience reveals to us that something is not right and it needs to be changed. And Christianity in Latin America is historically related by an image of God connected ideologically to the system, accepting some fundamental concepts that mark the learning of Faith and that are assimilated as justifiers of the oppression: humility, obedience, pacience, poverty (evangelical?), renounce, no vengeance, no violence, and so on⁸. Either way, we believe that with Luther and many other Latin American Christians, it is posible to take conciousness of this injustice and achieve a greater degree of understanding of the Christian message in the actual context. This is why, the world of the poor keeps being the social point of reference that influences in our faith thinking, especially about Jesus Christ, it keeps being a reality that allows us to meditate, that enables our critical thinking process and teaches u show to think⁹.

We have the great challenge of fighting against the concealment of poverty in daily life, not only the one that hides itself between the centralized powers but also the one that hides from the poor that are being distracted by a happy world offered to them on internet. The consumerism generates unnecessary desires thanks to a media culture that offers us images of a perfect world, which we receive through our cell phones and computers. In this sense, Christianity in Latin America must play an

⁷ Lutero, Martín, *La fe demuestra su vitalidad mediante obras de amor*, en Materiales de apoyo del curso online «Martín Lutero y la Reforma de la Iglesia», Seminario Luterano de Ausburgo (SEMLA)

⁸ Cfr. Boff, Leonardo, *La experiencia de Dios*, Talleres Editorial Stella, Bogotá, 1975, p. 39

⁹ Sobrino, Jon, *Jesucristo liberador. Lectura socioteológica de Jesús de Nazaret*, Ed. Trotta, Madrid, 2010, pp.51-57

essential role promoting a “notion of revelation as a process of learning how to be human. And this learning starts with the critical image of the human being and process of becoming one”¹⁰.

The experience of Conversion and Following Jesus

Luther’s search of a merciful and kind God, and his non encounter with Him within the parameters of the learned faith, took him to a deeper existential crisis. Reading Saint Paul and Saint Augustine, he learns that part of his fervent desire of serving and loving God, discovers that a Christian Life is based in faith. When he does not encounters a God of Love under the obedience and submission in the fulfillment of the Works commanded by the church, he discovers something that would become the foundation of all Spiritual strength: God is not asking for Works, the only thing He wants is for us to put all our Faith in Him, since it is only by Faith that we are saved. There is nothing we can do in such a way that will make God change His attitude about us, but rather we should have complete confidence in Him through His son Jesus Christ. So Luther writes “faith is enough for the Christian, he does not need any Works to be justified...he must have confidence that he is not tied precepts and laws, and if not tied, he is undoubtedly free. That is the Christian Freedom: faith alone”¹¹.

This experience of inner transformation, that goes into a new understanding of Faith, takes Luther to a inner deliverance of fears and feelings of guilt, by acknowledging a new truth. But this truth has a second demand: the true faith turns all Works performed into good Works. Works are not longer a demand to be saved, but rather the fruit of a sincere faith and a heart converted to the Love of God. A faith centered life is about loving and serving our neighbors. So in this regard, he writes:

The knowledge of God comes out of this faith: man realized how good and merciful the Lord is. And such knowledge produces in him, at the same, time a softened heart....Therefore he seeks to share an expression of his love and serves his neighbor with all of his heart, body and life, goods and honor, soul and spirit, and he does everything he can, the same way God has done to him¹².

¹⁰ Mo Sung, Jung, *Sementes de esperança*, Ed. Vozes, Petrópolis, 2005, p. 80

¹¹ Lutero, Martín, *La fe demuestra su vitalidad mediante obras de amor*, en Materiales de apoyo del curso online «Martín Lutero y la Reforma de la Iglesia», Seminario Luterano de Ausburgo (SEMLA)

¹² Ibidem

In Latin America, the internalizing of the reality is marked by a horizon of subjection and oppression, therefore talking about spiritual transformation should take us into Human Deliverance. Knowing Jesus involves a personal encounter with Him from a social reality, because it is in this reality where we are able to recognize Him under slavery and domination (nowadays renovated in its practices but without being slavery still). The subjectivity the Conquerors brought along confronted itself to a community strength established in our land that survives nowadays, specially in the most vulnerable contexts. The poor organizes themselves in unions, parties, associations and movements. They gather in Forums, International Encounters, and they contact each other taking advantage of the media achieving perseverance in their historical walk, through time and space in their search for the Kingdom, of a Land without the evil of the Old World. Their aspirations have in themselves a historical strength that overcomes the logic of the dominating system¹³.

Thus following Jesus in Latin America implies a Faith Experience marked by the context of poverty with an openness to the other, the poor first is demanded to know him as a religious, social, political and economical outcast, so he can become a disciple later on. "The God of Jesus is precisely the God of the forsaken and the outcast, the ones that are trying to be shut"¹⁴. This is why we unite to their voices if we want to enter into the group of followers. Discipleship involves a spiritual discipline that means to get in the path, to be willing to be transformed by the love of God, from a history stand, a from there to do the Works that are pleasing to God and for our brothers and sisters who are suffering. In the practice of freedom, any unjust situation comes in first place in the life of a disciple; living every day as an opportunity to honor his Lord showing solidarity with the weak. It's an spiritual discipline made flesh that surpasses the spiritual: provides a sense of connection between the ethics or praxis dimension, and the theoretical or intellectual dimension.

The reflective faith: theology as a path to deliverance

Between the 15th and 16th centuries, a very concerning decadence of the theology happens in Europe¹⁵. From all of this, Luther will get by

¹³ Cfr. Comblin, José, *Antropología Cristiana, Colección «Teología y Liberación», Serie III: La liberación en la Historia, Tomo I*, Ed. Paulinas, Bs As, 1985, pp. 189-203

¹⁴ Gutiérrez, Gustavo, *La densidad del presente*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2003, p. 191

¹⁵ GarcíaVilloslada, R., *Raíces históricas del luteranismo*, Ed. BAC, Madrid, 1969, pp. 95-132

contrast – and as a bait- the lack of effectiveness of the matters related to the Faith that concern everyone but still yet to define. His solid formation and his personal gifts made him a brilliant mind. But the key of his formation is in his inner need to know the Scriptures better, and so the theological demonstration is biblically religious: is mediated by prayer, the preaching of an authentic faith and a total love for Jesus¹⁶. This will take Luther gradually to a convincing of the *Sola Scriptura*: only the written Word of God, with no interference or interpretation from the Church, is the one that should encourage the life of a Christian. But this “didn’t mean to Luther the playing of biblical verses or combined with other verses or just reciting the verses by memory. *Sola Scriptura* is a hermeneutics principle. No other printed text, book, letter, should govern, but rather the spirit of the Holy Scriptures”¹⁷. It will be through the study of some passages in the Old Testament and the Psalms where he will receive a great theological deliverance: he will see that they must be interpreted in the light of the Gospel. Specially the Psalms should be interpreted in the light of a Christ Center theology.

The contemplative faith from the context of the latinamerican poverty and oppresion demanded from the theologists, concerned for a complete deliverance of the human being, to créate a new method known as the Theology of Deliverance (TL – by its initials in Spanish), that still continues making things uncomfortable for some because of the complaints it presents. With the push by the Second Vatican Council, the Episcopal Conferences of Medellin and Puebla denounced the situation of human injustice that was taking place in the continent and it presented a clear posture from the church: the preferencial choice for the poor. But somehow, from the institutional and hierarchical, this never came to happen, except by some exceptions that transcended the temptation for power and got committed with the reality of the latinamericans.

Overcoming the classic theology that many times supported the colonization itself, the TL tried to reach the deliverance of the human beings as a whole from its the current situation, and subjected historically to slavery and mistreatment. Before this reality the TL suggests a new method to work, through the re-reading of the Word of God y finding in her a lot of similar elements to the situation lived by the people in our lands and thus finding a new key for its Reading and interpretation.

¹⁶ Busquets, Juan, *op. cit.* p. 70

¹⁷ Pietrantonio, Ricardo, *Lutero como profesor y hermeneuta de la Biblia, en Varios, Lutero ayer y hoy*, Ed. La Aurora, Bs As, 1984, pp. 1533

Overcoming the classical theology that a lot of times supported the colonization process itself, the TL tries to reach the human beings deliverance as a whole from their current situation, subjected historically to slavery and to mistreatment. Before this reality, the TL suggests a new work method, through a re-reading of the Word of God and finding in it similar elements to the situation lived by people in our lands and finding a new key for the Reading and interpretation. According to Leonardo Boff and his brother Clodovis¹⁸, first we have that TL will use the human sciences to perform the most accurate possible assessment, showing its oppressive state. It will then analyze at detail the why behind the oppression, the why behind the poverty suffered by the people. This produces quantifiable data that give us an account of the oppressed multitudes by the economical and political powers, even in countries where the government professes a Christian faith.

A second step has to do with what the Word says in those situations where the chosen people lived a similar situation. In the Old Testament, the people of Israel has been a people subjected to dominant powers (Egyptians, Romans) however Yahve has manifested himself as a God of Deliverance, that took them out of a situation of injustice by the hand of man chosen for this *misión*. In that same way, Jesus, the Son of God, through His Works and words, shows Himself as a friend and a brother of those who suffer and those socially excluded. He attacked harshly all the expressions of the abuse of power (especially the religious one) and denounced the injustice that His people suffered, to the point of dying as the worst criminal because of His message. This step demands a new interpretative key: from the deliverance God gives His people, but from the experience and accounting of the poor.

The third step of TL is a decisive one, because it includes the Christian in a deliverance movement that flows from the Spirit of God manifested in the Word and that becomes a reality, seeking to transform injustice, with a combative attitude that fights against poverty. It is the practical moment where we go from words to action, from prayer to the setting of strategies and plans for social changes, producing a holy resistance against the subjugation.

But it is also a change in our logic: it is about that together with the poor, the feeling of disgrace and abandonment, turn into a combative

¹⁸ Boff, Leonardo Boff, Clodovis, *Cómo hacer Teología de la Liberación*, Ed. Paulinas, São Paulo, 1985

spirit, producing space for the empowerment that will form responsive intelligent structures before the disdainful look of those that ignore the situation. The great advancement of this theology is that it is a critical theology about the praxis of the faith: it is to turn our daily Christian life in a evangelical fellowship with those in disadvantage, given up our own lives as a sacrifice pleasing to God in the search of the coming of the Kingdom to our present. As presented by Gutierrez:

The contemplative theology would be then, necessarily a critic to our society and the church, brought together and inquired by the Word of God, a critical theory, in the light of the faith, encouraged by an intention to take it to practice and united, therefore, to the historical praxis¹⁹.

Luther's reformation and its beginnings

According to some Historians, the Reformation can not be understood without Luther, but rather Reformation is Luther (Lortz). However what Luther was looking for was not break up from Christianity but a reformation of the stiff structures in which it was based and had separated them from the message of Jesus. In this sense, Luther did not accomplish the expected support from the ecclesiastic class to be able to bring for the changes, “a lot of times the architect was missing, meaning the Roman Pontiff taking it seriously and with energy for the reconstruction of the unsteady building of Christianity”²⁰. Even though his confessor was the first one encouraging him to seek the exploitation of the virtues to accomplish a Deep change, he will also be the one afraid of the radicalism of his friar's thoughts. His work was so great that according to Hans Kung it marks a “copernican turn” in the history of the theology and the church:

With all of this, being that Roma denied then any kind of reformation, it has to end up in the splitting of the church: and together with the church's división between East and West of the Eleventh Century, now in the Sixteenth Century, a new split between the west and the north and the south of Germany, in Europe and finally in America: a Split between the Churches of the medieval paradigm and the ones of the Transformational Paradigm²¹.

¹⁹ Gutiérrez, Gustavo, *Teología de la Liberación. Perspectivas*. Ed. Universitaria S.A., 1971, p. 28

²⁰ Villoslada, Ricardo G., *Raíces históricas del luteranismo*, Ed. BAC, Madrid, 1969, p. 276

²¹ Küng, Hans, *Cambios de modelo de Iglesia en la marcha del pueblo de Dios*, en <http://servicioskoinonia.org/>

How can it be understood that, without the support of the ecclesiastical hierarchy and on the contrary all the cruelty of their opposition, the Reformation could take place successfully? A social situation, within the political and economical context, existed, and fostered the efficiency of the Reformation. In this last aspect we highlight the institutional discomfort that was growing more and more in the people who asked for the presence of the clergy before the priesthood that was making a lot of them join the Reformation. Also the search for salvation was every time more agonizing because of the preaching of sin and fear of hell in an atmosphere of doctrinal confusion because of the conflicting voices.

We can join Villoslada in saying that until the year 1500 the great reformation movements- political, ideological, religious- spread orally and some of them in writing²². His strength was the militancy and the proselytism. The Lutheran Reformation had a way of propaganda that made easy a quicker spreading: the printed paper:

Martin Luther knew how to take good advantage of it to let his splitting from the church be known and bring followers to his religious movement.

The printed paper helped generate a revolution in christianity. Only between 1517 and 1520, more than 300000 copies of different Luther's books were printed, an enviable quantity even in our current days²³.

Thus the access to the Word of God was a great influence to a new Christianity that elevated the image of every man and woman to become responsible of their faith after an encounter with Jesus. The protestant homes became from that moment the church chosen by God where one can fellowship with the Lord of Human History, not depending on intermediaries or in the same way on the Pope.

Anyway, the Reformation made necessary a certain amount of organization through the commissioning that would visit all the churches that converted to the protestantism, assessing the preaching of the ministers, bringing the doctrine and liturgy together, as the support of the parishes. New reformed schools were established, where Luther invited parents and secular people to send their children to receive more information, while the first hymn books to favor the secular involvement in the celebrations. It is from here that the protestant expansion started with the support of the German Political structure.

²² Villoslada, Ricardo G., *op. cit.* pp. 283- 290

²³ Rifkin, Jeremy, *La civilización empática*, Ed. Paidós, Madrid, 2010, p. 256

The reformation in Latin America: the CEBs

The latinamerican ecclesiastic reformation supports itself- the same as Luther- on the Word of God found in the Bible in the hands of the people. And this reformation started taking place in Latin America through the small groups of christians that started a Reading in prayer of the Word , comparing it to the daily life. This basic ecclesiastical communities gave life to an Intitutional Church that would be discredited. Their appearance reminds us of the beginning of the Church of Jesus in the first communities where small groups gathered in their own homes. In Latin America “they developed their own way to live their faith, of singing worship to God linked to their daily experience of life and struggles, celebrating the Word and the signs of faith”²⁴.

Before an institutional church that has become progressively more autoreferencial- specially in the old roman style- the basic ecclesiastical communities have given the church the opportunity to make way to World changes, incorporating the elements of each different place, accomplishing a much needed intercultural Exchange but also an openness to the ecumenism and the peaceful living with other religions and spiritual disciplines. According to Marcelo Barros:

In Latin America this means to be in communion with the popular cultures (black, indigenous and the catholicism native to every región) and mainly give concret signs of a new way of being the church, in the overcoming of the clericalism (communities celebrate and they are part of a ministry) and the overcoming of the sexism and patriarchal structures²⁵.

We are referring to a new church, closer to what Jesus wanted, integrated with the oppressed clases, integrated with the places of social exclusión, beside those who suffer and wait for a solution to their anguish. It is not the powerful church that attaches itself to a divine power manifested through early figures, that threatens to condemn, and supports a monarchic system that does not accept a democratic government, oriented to the common folk and egalitarian.

To Isabel Iñiguez, the CEBs (by its initials in Spanish) are the hermeneutical and theological place for excellence since they are the place where we experiment a closeness to Jesus and the Project to the Father. Reading the Bible, the Old Testament shows the election of the people

²⁴ Barros, Marcelo, *Evangelho e instituição*, Ed. Paulus, São Paulo, 2014, p.142

²⁵ Ibidem, *op. cit.* p. 145

of God and this continues with the hermeneutical interpretation of the people-community as the Church of the Poor, seeing themselves as God's favorite, Jesus' chosen people for deliverance. With all of this:

As a people, their dignity is subject and we should provoke an analysis of the praxis in a conscious way to give a quality approach, because it realizes their historical configuration from the experiences and the reflection of the latinamerican philosophy, and the common culture and religion that gives its identity, in the construction of a Kingdom²⁶.

Through this statement, the autor proposed three core ideas for our work, as challenges to the new ecclesiastical context: the participation and dignity of the all participants in the community; on the other hand, we see the community possibility as the shaping place for consciences, that allows us to pierce into reality with a critical view and overall being able to identify itself as valuable. Lastly, it talks about a new autoridad "another one" generating a new way of relationship between people, with the common gods and the historical construction, from a place of service. It's not only about of going back to the sources, but rather attesting that the current Church as an institution is distant.

In Latin America, the poverty experience has been a sign of the time it has taken to build a new church as a People of God, founded in the experience of suffering and the exclusion of the oppressed people. This experience is strenghten and increases in the small communitites, therefore we believe that the experiencing of the CEBs is the one that Pope Francisco himself has lived in his process of formation and growth as a pastor y because of this, he proposes the idea of a Poor Church for the Poor. (EG 198). His pastoral proposal tries to recover this experience and extend it to the Universal Church, through the intercultural dialog, being respectful of the differece in the community of believers and the respect for the common household, all of this plan suggested in the Carta Enciclica *Laudato si'*.

The reformation of cristianity and the utopy of Jesus

With all the contributions we have received from Luther and the Protestant Reformation, seeking the comparisons with the faith experienced in Latin America, we want to highlight some elements: a- while Luther had the support of the political power to carry forward his proposals, the

²⁶ Iñiguez, Isabel, *Eclesiogénesis, teología simbólica*, en Varios, La Reforma de la Iglesia en tiempos de discernimiento, Marcelo Trejo y Rosario Hermano (org), Ed. Amerindia, Montevideo, 2015, p. 175

reformation suggests in Latin America is born in the poor áreas, promoted by them however with the opposition of the political power and the lack of resources to be efficient.; b- while the poor plays an important role in the development of Luther theological thinking, the experiencing of poverty that marks the history of Latin America places the poor in the center of the preaching of the Kingdom proclaimed by Jesus, being the main characters of the transformation; c- In the presence of a Luther that suffers the oposición and condemnation of the highest church authority, the CEBs saw their efforts ignored by the authorities, that punished the voices of its members, to the point to cooperating with their death; d- on the other hand, even though Luther's reformation had the support of many actors, he keeps getting credit for it. In the case of the reformation, from the CEBs the latinamerican churches feel as a truthful entity because of their belonging, not to a unique concience but rather to a community concience, as a united and made whole "we".

The reformation of cristianity involves returning to Jesus, this means to have an encounter with the great cristianity utopy: the church as Jesus wanted it, but more than that, the church the way Jesus left planted while he was with His disciples through His teachings. It is already approved that Jesus didn't want to establish a Church but rather His Project was to bring together the sheep of the people of Israel, with the God manifested Himself through His son, the Kingdom already present on earth. In this sense we follow the question made by Xavier Alegre that Jesus didn't want to break the jewish tradition that came from the Old Testament, nor créate a new chosen people. If God had already been faithful to His people, the only thing Jesus had to do is to keep that faithfulness shown by God up to that point.

In this sense, the posible reformation of the latin american cristianity involves a unity of the different churches, acknowledging the value of the common agreements and proposing to us efective changes at each level, taking from the prior experiences from long ago and that are similar to Jesus' design. It is the CEBs that are already spread around the world as living cells of a body forming the spiritual body of Jesus proposed by Paul, or of Luther's invisible church. This implies a true transformation of the entire church eclesiastic aparatus, a change of the place of authority, misunderstood as power and not service. The greatest transformation in the recent Catholic church history came by the hands of a latin american, at the highest hierarchical level, that proposes a transformation that touches the spine of the universal cristianity. He invites us to be a church that asks and experiences the mercy of God, but overall that changes the way she sees herself and the world.

We can not exactly know the reformation that God would want for His churches, but we know what the Son of God wanted and did to achieve it. And what Jesus left us was His concrete example of love, service, of leaving everything behind for the poor and needy, because they are the true recipients from God, and we should imitate Him. Luther discovered in Jesus the greatness of the small things and Jesus was the one who strengthened it to confront the same institution that one day would excommunicate him one day. Strengthening himself in Jesus, he started a process of reformation that nowadays we see as fruit of His spirit. In that same Spirit that keeps encouraging us to work together, all of us Christians, not allowing the differences in the churches to stop us, working together so the ones who suffered can have a more dignified life and that implies making radical decisions to transform our inner man and our communities to transform the world.

500 Años de una Reforma liberadora

Una mirada a la obra de Lutero desde la experiencia de la vida de la fe latinoamericana

Diego PEREIRA¹

America Latina: tierra oprimida y encubierta en nombre de Cristo

La tierra latinoamericana contiene una historia que como *historia de Salvación* sigue siendo muy polarizada: los que aquí llegaron a traer el Evangelio de Jesucristo lo hicieron bajo el yugo de la espada y la sangre. Como cristianos nos fortalecemos al cuestionar críticamente la fe adquirida tradicionalmente: en el mismo tiempo histórico donde Lutero reconoce la voz de Dios que lo llamaba a la liberación, nuestras tierras estaban siendo encubiertas y sometidas por una fuerza política y religiosa que significó la muerte de muchos hermanos y con ellos muchas religio-sidades. Y si bien los católicos podemos reconocer la salvación traída por Jesús a nuestras vidas por medio del anuncio del Evangelio, no podemos conformarnos con las maneras inquisidoras con la cual nuestra Iglesia ha procedido, y que en muchos lugares y situaciones de la actualidad aún sigue siendo guiada por esa clase de mentalidad medieval.

En la actualidad latinoamericana la opresión y la esclavitud vienen dadas por un neoliberalismo que impulsa un sistema capitalista que divide al mundo en dos polos cada vez más alejados: uno de gran riqueza y otro sumergido en la pobreza. El consumismo desmedido genera una división social donde los pobres y marginados son acusados de no querer salir de su situación, mientras la clase media y alta se ve envuelta en la máquina del activismo de un mundo que no sabemos hacia dónde va. En medio de ello la persona se ve atrapada en la marea tecnológica que

¹ Diego Pereira es laico católico, tiene 37 años. Es profesor de filosofía y religión. Trabaja en enseñanza media. Es miembro de Amerindia Uruguay y del Equipo Misionero Itinerante Colibrí. Obtuvo el 3er puesto en el Primer Concurso de Ensayo organizado por la REDLAPSI en 2015. Ha publicado varios artículos en revistas impresas y también en varios sitios web de habla hispana, sobre filosofía y teología. Su primer libro «La Fuerza transformadora de la esperanza» (Ed. Nueva Visión, Montevideo, Uruguay) fue publicado en setiembre de 2016.

cada vez más lo separa de la comunidad humana, que busca la excusa del miedo generado por la inseguridad y violencia de las ciudades.

Este es el universo donde el cristianismo latinoamericano se debate entre ser el continente de mayoría cristiana, pero a su vez, en un ambiente de crecimiento y valoración de un gran movimiento religioso pluralista donde crecen diversas espiritualidades. Los pueblos indígenas y afroamericanos vienen redescubriendo su identidad defendiendo sus tradiciones y su espiritualidad, tan arraigada a la Madre Tierra. Junto a ello un gran crecimiento de nuevas iglesias, sectas y espiritualidades promovidas desde la globalización de la información. «La realidad cotidiana de Latinoamérica es multirreligiosa y pluriespiritual, como es multicultural. Me gusta hablar de mestizajes porque, así como se da el mestizaje racial y cultural, se da también el mestizaje espiritual y religioso»².

Una exigencia humana y religiosa: la búsqueda de la verdad

La búsqueda de una vida cristiana verdadera implica una recepción coherente de la realidad que se vive, para confrontarla con el mensaje de Jesús, resultando de ello un nuevo posicionamiento ante esa realidad, para transformar lo que allí no sea reflejo del Reino de Dios. Jesús, por ser él mismo la Verdad, genera en los cristianos una nueva existencia que les revela su verdad y la verdad de Dios. Pero en Latinoamérica no todos somos sinceros con nuestra realidad ni tampoco somos veraces. Unas veces porque seguimos siendo dominados desde afuera, pero también porque deseamos vivir como los que nos siguen dominando. Nos falta conciencia de unidad y desde allí también aún nos falta superar la autonomía de la conciencia, promovida por Lutero, para alcanzar una cierta unidad de conciencias que nos haga decidir y actuar como comunidad, como propuso Dietrich Bonhoeffer. Pero, en todo esto, a toda la iglesia como Pueblo de Dios aún le falta caminar por la verdad y la sinceridad³.

Según Balthasar, toda verdad mundana tiene carácter misterioso, pero aun así es dada en propiedad al ser humano como participación, sin perder por ello la absoluta intimidad de la verdad divina. Esta revelación es una relación libre: «La criatura está así interiormente provista de verdad en cuanto centro relativo, que por su parte es capaz de conocer la verdad y expresarla por sí mismo»⁴. Desde que nuestro Dios se hizo

² Cabestrero, Teófilo, *¿Victoria de los vencidos? Latinoamérica en el siglo XXI*, Ed. PPC, Madrid, 2002, p. 206

³ Cfr. Küng, Hans, *Sinceridad y veracidad. En torno al futuro de la Iglesia*, Ed. Herder, Barcelona, 1970

⁴ Balthasar, Hans Urs von, *La esencia de la verdad*, Ed. Sudamericana, Bs As, 1955, p. 259

hombre en Jesús, la participación como propiedad trascendente exige la relación con nuestros prójimos y por ello es que somos testigos que en la vida cotidiana normalmente no hacemos experiencias fuertes de participación.

Según Paul Tilich, la participación la debemos pensar en términos de potencia, pero que a su vez se nos revela de tres maneras⁵: como ser parte, tomar parte y compartir. *Ser parte* implica la integración de la persona a un grupo que le da identidad, que le da sentido a su vida, le proporciona cierta paz de saberse acogido, valorado y promovido. *Tomar parte* es una decisión interior, como movimiento voluntario a incidir directamente en ese grupo del cual se forma parte, expresando libremente en acciones públicas los resultados del examen interior. El sujeto no solo se queda en ser parte, sino que busca transformar el propio grupo y, junto con el grupo, la realidad. Y por último, la participación implica *compartir*, o sea, partir con, dar una parte de lo que considero como propio, a otros. De este modo sería renunciar voluntariamente a algo que me pertenece y para beneficiar o ayudar a quienes necesitan eso que yo tengo y que puedo compartir.

Con esto queremos decir que en Latinoamérica Dios se nos ha revelado, pero aún más, podemos experimentarlo desde el compartir con los que nos rodean, pues ellos son la realidad más profunda. Quizá no siempre como vida, pero también como muerte: son muchos los hermanos muertos en nuestra historia por tanta injusticia y son ellos los que nos revelan la necesidad de liberación que aún necesitamos. Pero este no es un camino que podamos hacer solos, pues necesitamos de otros: la comunidad. Es en ella que Jesús se hace presente de manera clara y cercana, en la Palabra viva proclamada o en la ayuda dada o recibida.

La pobreza como despertar de la conciencia

Lutero logró darle a la conciencia humana un estatus de independencia sin que con ello se separara de la Palabra de Dios. Pero ¿cómo vio Lutero el drama de la pobreza, frente al mensaje cristiano, en su época? Su pensamiento acerca de los pobres y la pobreza sufrió también un proceso de conversión: desde sus clases en la Universidad sobre la carta a los Romanos, donde se refería a los pobres como los *cristianos verdaderos* en sentido simbólicoreligioso, irá pasando poco a poco un interpretación históricoliteral de la pobreza. Son los pobres que va reconociendo, frente a la riqueza de la Iglesia, los que lo hacen comprender el papel que jue-

⁵ Tilich, Paul, *A coragem de ser*, Ed. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1976, pp. 6787

gan dentro de la historia de Salvación: «Durante estos años Lutero estaba estrechando sus contactos con el pueblo, con la inevitable toma de conciencia del sufrimiento de los abundantes pobres»⁶.

Sin duda que también Lutero tiene claro a qué pobreza se refiere: a la sufrida por causa del egoísmo de otros que tienen mucho, y a la pobreza por opción, que es la del monje. La primera, la pobreza sufrida injustamente, tampoco será la causa de la mirada misericordiosa de Dios a las personas, sino la fe que experimentan en el medio de su calvario: «Debemos ser conscientes de que la pobreza y los sufrimientos no hacen a nadie persona grata ante Dios; antes bien, si uno ya es persona grata, entonces su pobreza y sus sufrimientos son cosa preciosa para Dios, como dice el Salmo 116...»⁷. Las riquezas y los bienes son causa del pecado de avaricia de las personas, y la pobreza puede ser un estado posible de mayor gratitud ante Dios.

Los pueblos latinoamericanos han vivido desde sus comienzos la desgracia del sometimiento, no solo al poder político y económico, sino religioso. Aquí la voz de la conciencia humana logra revelarnos que hay algo que está mal y que debe cambiarse. Y el cristianismo en América Latina está históricamente signado por una imagen de Dios vinculada ideológicamente al sistema, aceptando algunos conceptos fundamentales que marcan el aprendizaje de la fe y que son asimilados como justificadores de la opresión: humildad, obediencia, paciencia, pobreza (¿evangélica?), renuncia, no venganza, no violencia, entre otros⁸. De todos modos, creemos que, con Lutero y muchos otros cristianos latinoamericanos, es posible tomar conciencia de esta injusticia y aprovecharla para lograr un mayor grado de comprensión del mensaje cristiano en el contexto actual. Por eso el mundo de los pobres sigue siendo el lugar social que influye en el pensar la fe, sobre todo desde Jesucristo, siendo una realidad que nos da qué pensar, que nos capacita el pensamiento y, sobre todo, nos enseña a pensar⁹.

Tenemos el gran desafío de luchar contra el ocultamiento de la pobreza de la vida cotidiana, no solo la que se esconde en las polis centralizadoras de los poderes, sino que se la oculta de los mismos pobres a

⁶ Brummel, Lee., *Lutero y los pobres: una muestra de su interpretación*, en Varios, *Lutero ayer y hoy*, Ed. La Aurora, Bs As, 1984, pp. 145-157

⁷ Lutero, Martín, La fe demuestra su vitalidad mediante obras de amor, en Materiales de apoyo del curso online «Martín Lutero y la Reforma de la Iglesia», Seminario Luterano de Ausburgo (SEMLA)

⁸ Cfr. Boff, Leonardo, *La experiencia de Dios*, Talleres Editorial Stella, Bogotá, 1975, p. 39

⁹ Sobrino, Jon, *Jesucristo liberador. Lectura socioteológica de Jesús de Nazaret*, Ed. Trotta, Madrid, 2010, pp.5157

quienes intentan distraerlos con un mundo feliz que les venden por internet. El consumismo nos genera deseos innecesarios gracias a la cultura mediática que nos regala imágenes de mundos perfectos que recibimos en nuestros móviles u ordenadores. En este sentido, el cristianismo en América Latina debe jugar un papel imprescindible promoviendo una «noción de revelación como un proceso de aprendizaje de aprender a ser humano. Y este aprendizaje comienza con la crítica de la imagen de modelo de ser humano y el proceso de humanización...»¹⁰.

Experiencia de conversión y seguimiento de Jesús

La búsqueda de Lutero de un Dios misericordioso y benevolente, y su noencuentro con él dentro de la fe aprendida, lo van llevando a una profunda crisis existencial. De la lectura de San Pablo y San Agustín, que parte de su deseo ferviente de servir y a amar a Dios, descubre que la vida cristiana está basada en la fe. Cuando no se encuentre con el Dios del amor bajo la obediencia y la sumisión en el cumplimiento de las obras que mandaba la iglesia, descubre algo que cimentará toda su fuerza espiritual: Dios no pide obras, lo único que quiere es que depositemos toda nuestra fe en él, ya que solo por la fe seremos salvos. No hay nada que hagamos de manera que Dios cambie su actitud sobre nosotros, sino que debemos tener plena confianza en él a través de su hijo Jesucristo. Escribirá Lutero: «...al cristiano le basta con la fe; no necesita obra alguna para ser justificado... ha de tener seguridad de que está desligado de todos los preceptos y leyes; y si está desligado, indudablemente es libre. Esa es la libertad cristiana: la fe sola»¹¹.

Esta experiencia de transformación interior, que pasa por una comprensión nueva de la fe, va llevando a Lutero a una liberación interior de tantos miedos y de sentimientos de culpa al reconocer una nueva verdad. Pero esta verdad tiene una segunda exigencia: la fe verdadera convierte en buenas las obras que se realicen. Las obras no serán más exigencias para la salvación, sino que serán fruto de la fe sincera y de un corazón convertido por el amor de Dios. La vida de fe trata entonces de amar y servir al prójimo. Sobre esto escribe:

De esta fe surge en el hombre el conocimiento de Dios: llega a darse cuenta de lo bueno y misericordioso que es el Señor. Y tal conocimiento a su vez produce en él un corazón blando... Busca por lo tanto dar expresión a

¹⁰ Mo Sung, Jung, *Sementes de esperança*, Ed. Vozes, Petrópolis, 2005, p. 80

¹¹ Lutero, Martín, La fe demuestra su vitalidad mediante obras de amor, en Materiales de apoyo del curso online «Martín Lutero y la Reforma de la Iglesia», Seminario Luterano de Ausburgo (SEMLA)

su amor, y sirve a su prójimo de todo corazón, con cuerpo y vida, bienes y honra, con alma y espíritu, y hace por él todo cuanto esté a su alcance, tal como Dios ha hecho con él.¹²

En América Latina la interiorización de la realidad viene marcada por un horizonte de sometimiento y opresión, y por ello hablar de transformación espiritual debería llevarnos a la liberación humana. Conocer a Jesús implica un encuentro personal con él a partir de la realidad social, pues es allí donde lo reconocemos bajo la dominación y la esclavitud (quizá hoy renovada en sus prácticas, pero sin dejar de ser esclavitud). La subjetividad que trajeron los conquistadores se enfrentó a una fuerza comunitaria asentada en nuestras tierras que aún es posible vivirse, pero más que nada en los contextos más vulnerables. El pueblo de los pobres se organiza en sindicatos, partidos, asociaciones, movimientos. Se reúnen en foros, encuentros internacionales, se contactan haciendo provecho de los medios de comunicación logrando perseverar en su caminar histórico, atravesando el tiempo y el espacio en la búsqueda del Reino, de la Tierra sin Mal de los pueblos originarios. Sus aspiraciones poseen en sí una fuerza histórica que supera la lógica del sistema dominador¹³.

Por esto el seguimiento de Jesús en Latinoamérica implica una experiencia de fe marcada por el contexto de pobreza con una apertura al otro el pobre como exigencia primera de reconocerlo como marginado religioso, social, político, económico para, en un segundo momento, pasar a ser discípulo. «El Dios de Jesús es precisamente el Dios de los olvidados y marginados, de aquellos a los que se quiere hacer callar»¹⁴, por eso nosotros debemos unirnos a sus voces si queremos entrar en el grupo de los seguidores. El discipulado tiene una espiritualidad que implica ponerse en camino, disponiéndose a dejarse transformar por el amor de Dios, desde el contacto histórico, y desde ella realizar las obras agradables a Dios en los hermanos que sufren. Por la práctica de la liberación las situaciones de injusticia están en primer lugar en la vida del discípulo, viviendo cada día como oportunidad de honrar a su Señor en la solidaridad con los más débiles. Es una espiritualidad encarnada que supera lo simplemente espiritual: le da sentido de conexión entre la dimensión ética o la praxis, y la dimensión intelectual o teórica.

¹² Ibidem

¹³ Cfr. Comblin, José, *Antropología Cristiana*, Colección «Teología y Liberación», Serie III: La liberación en la Historia, Tomo I, Ed. Paulinas, Bs As, 1985, pp. 189203

¹⁴ Gutiérrez, Gustavo, *La densidad del presente*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2003, p. 191

La fe reflexionada: la teología como camino de liberación

Entre los siglos XIV y XV se da en Europa una decadencia muy preocupante a nivel de la teología¹⁵. De todo ello Lutero recogerá por contraposición –y como carnada– la falta de eficacia de cuestiones de fe que preocupan a todos pero que quedaban sin definir. Su sólida formación y sus dones personales hicieron de él una mente brillante. Pero la clave de su formación está en su necesidad interior de conocer mejor las Escrituras, por lo que su producción teológica es bíblicamente religiosa: está mediada por la oración, la predicación desde una fe auténtica y un amor total por Jesús¹⁶. Esto irá llevando a Lutero a su convencimiento de la *Sola Scriptura*: solo la Palabra de Dios escrita, sin ninguna interferencia o interpretación de la autoridad de la Iglesia, es la que debe animar la vida del cristiano. Pero esto «no significó en Lutero un juego con versículos bíblicos o con textos combinados ni la mera recitación de textos de memoria. *Sola Scriptura* es un principio hermenéutico. No debe reinar ningún texto impreso, ningún libro, ninguna letra, sino el espíritu de toda la Sagrada Escritura»¹⁷. Será en el estudio de algunos pasajes del Antiguo Testamento y de los Salmos donde sufrirá su gran liberación teológica: él verá que deben ser interpretados a la luz del Evangelio. Sobre todo los Salmos deben ser interpretados a la luz de la síntesis cristológica-soteriológica.

La fe reflexionada desde el contexto de opresión y pobreza latinoamericana exigió a los teólogos, preocupados por una completa liberación del ser humano, crear un nuevo método conocido como Teología de la Liberación (TL), que hasta nuestros días continúa incomodando por las denuncias que realiza. Desde el primer impulso que dio el Concilio Vaticano II, las Conferencias Episcopales de Medellín y de Puebla denunciaban la situación de injusticia humana que se vivía en el continente y proponía una clara postura de la Iglesia: la opción preferencial por los pobres. Pero de alguna manera, desde el ámbito institucional y jerárquico, esto no fue llevado a cabo, salvo algunas variadas excepciones que trascendieron la tentación del poder y se comprometieron con la realidad de los latinoamericanos.

Superando la teología clásica que muchas veces dio sustento a la misma colonización, la TL intenta alcanzar la liberación del ser humano como totalidad a partir de la situación actual en la cual se encuentra,

¹⁵ García Villoslada, R., *Raíces históricas del luteranismo*, Ed. BAC, Madrid, 1969, pp. 95132

¹⁶ Busquets, Juan, *op. cit.*, p. 70

¹⁷ Pietrantonio, Ricardo, *Lutero como profesor y hermeneuta de la Biblia*, en Varios, *Lutero ayer y hoy*, Ed. La Aurora, Bs As, 1984, pp. 1533

sometido históricamente a la esclavitud y al maltrato. Frente a esta realidad la TL plantea un nuevo método de trabajo, realizando una relectura de la Palabra de Dios y encontrando en ella muchos elementos similares a la situación que viven los que pueblan nuestras tierras y van encontrando una nueva clave de lectura e interpretación. Siguiendo a Leonardo Boff y su hermano Clodovis¹⁸ tendremos en primer lugar que la TL se servirá de las ciencias humanas para poder realizar un examen lo más acertado posible de la realidad, la cual muestra una situación de opresión. Analizará con detalle el porqué de la opresión, el porqué de la pobreza que sufren los pueblos. Esto arroja datos cuantificables que objetivizan y dan cuenta de las grandes masas oprimidas por los poderes económicos y políticos, incluso en países donde los gobiernos son de confesión cristiana.

Un segundo paso tiene que ver con qué dice la Palabra en aquellas situaciones donde el pueblo elegido vivía situaciones similares. En el AT el Pueblo de Israel ha sido un pueblo sometido por los poderes imperantes (egipcios, romanos) pero desde siempre Yahvé se ha manifestado como el Dios Liberador, que lo saca de las situaciones de injusticia por mano de hombres elegidos para liderar esa misión. De la misma manera Jesús, el Hijo de Dios, con palabras y obras, se muestra como amigo y hermano de los que más sufren y de los más excluidos de la sociedad. Atacó con dureza el abuso de poder en toda su manifestación (sobre todo la religiosa) y denunció la injusticia que sufría su pueblo, al punto de morir como el peor de los malhechores por causa de su mensaje. Este paso exige una nueva clave interpretativa: desde la liberación que Dios realiza en su pueblo, pero desde la experiencia y relato de los pobres.

El tercer paso de la TL es el decisivo, ya que compromete al cristiano en un movimiento liberador que parte del Espíritu de Dios manifestado en la Palabra y se encarna en la realidad, buscando así transformar la injusticia, con una actitud militante en combate contra la pobreza. Es el momento prático donde se pasa del discurso a la acción, de la oración al planeamiento de estrategias y planes de cambios sociales, generando una santa resistencia frente al sometimiento. Pero es también un cambio de lógica, de lugar: se trata de que junto a los pobres se conviertan los sentimientos de desgracia y abandono, en un sentimiento de lucha, generando espacios de empoderamiento que logren formar estructuras de respuesta inteligente a la mirada despreciativa de los que ignoran su situación. El gran avance de esta teología es que es una teología crítica

¹⁸ Boff, Leonardo y Clodovis, *Cómo hacer Teología de la Liberación*, Ed. Paulinas, São Paulo, 1985

sobre la misma praxis de la fe: es convertir la vida cotidiana del cristiano en una convivencia evangélica con los más desfavorecidos, entregando la misma vida como sacrificio agradable a Dios en búsqueda de la llegada del Reino en este presente. Como dice Gutiérrez:

La reflexión teológica sería entonces, necesariamente una crítica de la sociedad y de la Iglesia, en tanto que convocadas e interpeladas por la Palabra de Dios; una teoría crítica, a la luz de la fe, animada por una intención de práctica e indisolublemente unida, por consiguiente, a la praxis histórica ¹⁹.

La Reforma de Lutero en sus inicios

Según algunos historiadores la Reforma no es comprendida sin Lutero, sino que *la Reforma es Lutero* (Lortz). Pero lo que Lutero buscaba no era la escisión de la cristiandad sino una reforma de las estructuras anquilosadas en las cuales se encontraban y la hacían lejana al mensaje de Jesús. En este sentido Lutero no logró el apoyo esperado de la clase eclesiástica para llevar adelante sus cambios, «muchas veces faltó el arquitecto, es decir, un Romano Pontífice que tomase con seriedad y energía la reconstrucción del edificio tambaleante de la cristiandad»²⁰. Si bien su confesor fue quien primero lo impulsa a buscar el aprovechamiento de sus virtudes en pos de un cambio profundo, también será quien tema ante la radicalidad del pensamiento de su fraile. Tan grande fue su obra que según Hans Küng marca un “giro copernicano” en la historia de la teología y de la Iglesia:

Con todo, puesto que Roma se negaba entonces a cualquier clase de reforma, tuvo que llegarse a la división de la Iglesia: junto a la división de la Iglesia entre Este y Oeste en el siglo XI, ahora, en el siglo XVI, una nueva división en Occidente entre Norte y Sur en Alemania, en Europa y, finalmente, en América: una división entre las Iglesias de paradigma medieval y las de paradigma reformador²¹.

¿Cómo puede entenderse que, sin el apoyo de la jerarquía eclesiástica y por lo contrario con toda la crueldad de su oposición, la Reforma se llevara a cabo tan eficazmente? Existía, junto con todo un contexto político y económico, una situación social y religiosa que propició la eficacia de la Reforma. En éste último aspecto destacamos la desconformidad institucional que se venía acentuando cada vez más en el pueblo

¹⁹ Gutiérrez, Gustavo, *Teología de la Liberación. Perspectivas*. Ed. Universitaria S.A., 1971, p. 28

²⁰ Villoslada, Ricardo G., *Raíces históricas del luteranismo*, Ed. BAC, Madrid, 1969, p. 276

²¹ Küng, Hans, *Cambios de modelo de Iglesia en la marcha del pueblo de Dios*, en <http://servicioskoinonia.org/>

que reclamaba un protagonismo del laicado frente al desprestigio del sacerdocio que fue llevando a muchos de ellos, a monjes y predicadores a unirse a la Reforma. También la búsqueda de la salvación era cada vez más angustiada frente a una continua predicación del pecado y el miedo al infierno en un clima de confusión doctrinal por las voces discordantes.

Podemos decir con Villoslada que hasta el año 1500 los grandes movimientos reformadores -políticos, ideológicos, religiosos- se difundieron por medios orales y algunos pocos escritos²². Su fuerte fue la militancia o el proselitismo. La Reforma luterana contó con un medio de propaganda que facilitó en un alto grado su expansión: la imprenta.

Martín Lutero lo supo aprovechar muy bien para dar a conocer su ruptura con la Iglesia y atraer seguidores a su movimiento religioso. La imprenta contribuyó a generar una revolución en el cristianismo. Sólo entre 1517 y 1520 se imprimieron más de 300.000 copias de treinta textos de Lutero, una cantidad envidiable incluso en nuestros días²³.

Así el acceso a la Palabra de Dios fue un gran influjo para un nuevo cristianismo que elevó la figura de cada mujer y cada hombre a ser responsables de su fe desde el encuentro con Jesús. Los hogares protestantes eran desde ese entonces la iglesia elegida por Dios donde se convive con el Señor de la historia, sin depender de los intermediarios y a la misma manera del Papa.

De todas maneras la Reforma hizo necesario una cierta organización a través de una comisión que debía visitar las diferentes iglesias que se convertían al protestantismo, evaluando la predicación de los ministros, unificando los aspectos doctrinales y litúrgicos, como el sostén de las parroquias. Se establecieron escuelas reformadas a las cuales el mismo Lutero invitaba a los padres a enviar a sus hijos e hijas y también los laicos debían tener mayor formación, mientras se escribieron himnarios para favorecer la participación laica en las celebraciones. Desde estos inicios se va sucediendo la expansión protestante con el apoyo del aparato político alemán.

La Reforma en Latinoamérica: las CEBs

La reforma eclesial latinoamericana tiene su sustento -al igual que Lutero- en la Palabra de Dios contenida en la Biblia en manos del pueblo sencillo. Y esta reforma se fue dando en Latinoamérica a través de los pequeños grupos de cristianos que comenzaron una lectura orante de la

²² Villoslada, Ricardo G., *op. cit.*, pp. 283- 290

²³ Rifkin, Jeremy, *La civilización empática*, Ed. Paidós, Madrid, 2010, p. 256

Palabra confrontándola a su vida cotidiana. Las *comunidades eclesiales de base* pasaron a dar vida a una Iglesia institucional que caía en descrédito. Su aparición nos recordó el inicio de la Iglesia de Jesús en las primeras comunidades que eran pequeños grupos reunidos en sus propias casas. En América Latina «ellas desarrollaron un modo propio de vivir la fe, de cantar a alabanza de Dios ligado a la experiencia cotidiana de la vida y la lucha, y de celebrar la Palabra y los signos de la fe»²⁴.

Frente a una iglesia institucional que se ha vuelto cada vez más autorreferencial -sobre todo al viejo estilo romano- las comunidades eclesiales de base le han dado la oportunidad a que la Iglesia de Jesús se abra paso a los cambios mundiales, incorporando los elementos propios de cada lugar, logrando no sólo una necesaria inculturación sino que también una apertura al ecumenismo y al convivir pacífico con otras religiones y espiritualidades. Dice Marcelo Barros:

En América Latina, esto supone colocarnos en comunión con las culturas populares (negras, indígenas y del catolicismo popular de cada región) y principalmente dar signos concretos de un nuevo modo de ser Iglesia, tanto por la superación del clericalismo (toda comunidad celebra y es ministerial), superación del patriarcalismo y machismo (hombres y mujeres juntos en un discipulado de iguales)²⁵.

Se trata de una nueva Iglesia más cercana a lo que Jesús quería, integrada a las clases oprimidas, insertada en los lugares de exclusión social, al lado de los que más sufren y que esperan de ella una respuesta a sus angustias. No es la Iglesia poderosa que se adjudica un poder divino manifestado en figuras de poder terrenal, que amenaza con la condena, que mantiene un sistema monárquico que no acepta el cambio hacia un gobierno democrático, más popular e igualitario.

Para Isabel Iñiguez las CEBs son el lugar el hermenéutico y teológico por excelencia ya que en ella se experimenta la cercanía de Jesús y del Proyecto del Padre. En la lectura de la Biblia, el AT muestra la elección de Dios por su pueblo, y esto se continúa en la interpretación hermenéutica de la comunidad-pueblo como Iglesia de los pobres experimentándose como los predilectos de Dios, los elegidos de Jesús para su liberación. Con todo ello:

Con Como pueblo en su dignidad es sujeto y deberíamos provocarnos ese análisis de la praxis de manera consciente para dar salto cualitativos, porque va realizando su configuración histórica a partir de las experiencias y la reflexión desde su filosofía latinoamericana, sapiencial y la cultura y

²⁴ Barros, Marcelo, *Evangelho e instituição*, Ed. Paulus, São Paulo, 2014, p.142

²⁵ *Ibidem*, op. cit., p. 145

religiosidad popular que le van dando su identidad, en la construcción del Reino²⁶.

Y desde esta afirmación la autora propone tres ejes de trabajo como desafíos en el nuevo contexto eclesial: la *participación y dignidad* de todos los integrantes de la comunidad; por otro lado se ve la posibilidad de la comunidad como la forjadora de *conciencias*, que logre penetrar la realidad con una mirada crítica y sobre todo reconocerse a sí misma como valiosa. Por último habla de una nueva *autoridad "otra"* generando un nuevo modo de relaciones con las personas, con los bienes colectivos y con la construcción histórica, desde el lugar del servicio. No sólo se trata de volver a las fuentes sino de dejar constancia la lejanía de la actual Iglesia institución.

En América Latina la experiencia de pobreza ha sido un signo de los tiempos que ha llevado a construir una nueva Iglesia como Pueblo de Dios, cimentada en la experiencia de sufrimiento y exclusión de los pueblos oprimidos. Esta experiencia se fortalece y acrecienta en las pequeñas comunidades y por eso es que creemos que esta experiencia de las CEBs es la que el mismo Papa Francisco ha vivido en su proceso de formación y de crecimiento como pastor y por ello es que propone una *Iglesia pobre y para los pobres* (EG 198). Su propuesta pastoral intenta recuperar esta experiencia y extenderla a la Iglesia universal, por medio del diálogo intercultural, respetando las diferencias, en la comunión de creencias y el respeto a la casa común, todo ello planteado en la Carta Encíclica *Laudato si'*.

La reforma del cristianismo y la utopía de Jesús

Con todos los aportes que hemos tomado de Lutero y la Reforma Protestante para buscar las comparaciones con las experiencias de fe en Latinoamérica, queremos destacar algunos elementos: a-mientras que Lutero contó con el apoyo del poder político para llevar adelante su propuesta, las reformas que se proponen en América Latina nace desde los sectores pobres, es promovido por ellos, pero tiene en su contra el poder político, y la falta de recursos para ser eficaces; b-mientras los pobres juegan un papel principal en el desarrollo del pensamiento teológico de Lutero, la experiencia de pobreza que marca la historia de Latinoamérica coloca al pobre en el centro de la predicación de Reino proclamado por Jesús, pero son los actores de la transformación; c-frente a un Lutero que

²⁶ Ifíiguez, Isabel, *Eclesiogénesis, teología simbólica*, en Varios, *La Reforma de la Iglesia en tiempos de discernimiento*, Marcelo Trejo y Rosario Hermano (orgs.), Ed. Amerindia, Montevideo, 2015, p. 175.

sufre la oposición y la condenación de la máxima autoridad de la Iglesia, los esfuerzos de las CEBs se vieron ignorados por las autoridades, que se encargaron de castigar a las voces que venía de los miembros de la estructura, hasta el punto de colaborar indirectamente con su muerte; d-por otro lado, si bien la Reforma de Lutero contó con el apoyo de muchos actores, sigue siendo asignada a su persona. En el caso de la reforma desde las CEBs las iglesias latinoamericanas se sienten mayormente veraces por pertenecer, no a una conciencia única, sino a una conciencia comunitaria, como un nosotros unido y completo.

La reforma del cristianismo implica volver a Jesús, esto es encontrarnos con la gran utopía del cristianismo: la iglesia tal como Jesús la quiso, pero más que eso, la iglesia como Jesús la dejó planteada mientras estuvo con sus discípulos a través de sus enseñanzas. Pero es ya aceptado que Jesús no quiso fundar una Iglesia, sino que su proyecto pasó por reunir las ovejas del pueblo de Israel, con el mismo Dios manifestado en su Hijo, el Reino ya presente en la tierra. En este sentido seguimos la cuestión planteada por Xavier Alegre de que Jesús no quiso romper con la tradición judía que provenía del Antiguo testamento, ni crear un nuevo pueblo elegido. Si Dios había sido fiel a su pueblo, lo único que debía hacer Jesús, es seguir la misma fidelidad mostrada hasta entonces. En este sentido la reforma posible del cristianismo latinoamericano implica una exigente unidad de las diferentes iglesias, revalorizando los espacios de acuerdos comunes y proponiéndonos cambios eficaces en todos los niveles, pero partiendo de las experiencias que ya se llevan adelante hace tiempo y que se asemejan al proyecto de Jesús. Son las CEBs las que están diseminadas por el mundo como células vivas de un cuerpo que están formando parte del cuerpo espiritual de Cristo que proponía San Pablo, o de la iglesia invisible de Lutero. Esto implica una verdadera transformación de todo el aparato eclesial, un cambio de lugar de la autoridad, mal entendido como poder y no como servicio. La mayor transformación en la historia reciente de la Iglesia católica vino de manos de un latinoamericano en el lugar más alto de la jerarquía, pero que propone una transformación que toca la columna vertebral del cristianismo universal. Él nos invita ser una Iglesia que pida y experimente la misericordia de Dios, pero sobre todo que cambie la mirada sobre sí misma y el mundo.

La Reforma que Dios quisiera pasa sus iglesias no podemos saberla con exactitud, pero sí podemos saber qué es lo que el Hijo de Dios quiso e hizo por lograrlo. Y lo que Jesús nos dejó fue su ejemplo concreto de amor, de servicio, de dejarlo todo por el pobre y el necesitado, pues ellos son los verdaderos destinatarios de Dios, y nosotros debemos imitarle.

Lutero descubrió en Jesús la grandeza en lo pequeño y fue Jesús que lo fortaleció para enfrentar a la institución que un día lo excomulgaría. Pero firme en Jesús comenzó un proceso de reforma que hoy lo vemos como fruto del Espíritu. Es ese mismo Espíritu que nos sigue alentando cada día a trabajar juntos, todos los cristianos, sin detenernos en las diferencias entre iglesias, en favor de hacer que nuestros hermanos que más sufren puedan llevar una vida más digna, y eso implica tomar decisiones radicales que transformen nuestro interior y nuestras comunidades para luego transformar el mundo.

Reformed Church...

Still Under Reform?

The *receptio* of Reform in Evangelic Churches

Luis Carlos MARRERO CHASBAR¹

1. A necessary historical background

Fifteenth century. Germany is under the control of the economic and social power of the Holy Roman Empire. This setting was characterized by trade among major cities, thriving humanism, the presence of the high nobility and groups of peasants and vassals. Amidst all this, Church had become corrupted under the influx of power and of the powerful. It had accumulated large real estate properties that were not exploited. Therefore, lower nobles who had lost their land to the 15th century crisis turned their interested eyes to those properties.

This lower nobility was indeed one of the agents of change that raised awareness among some Christians. It will be the first group to support reformist upheaval, drawing precisely on humanist ideas that criticized the accumulation of wealth by the Catholic Church. In addition, a historical process of earlier internal reforms had extended over to the 16th century and theological debates had taken place with mendicant orders and heterodox movements of the 13th century.

This movement gained strength when an Augustinian theologian named Martin Luther began to preach, carrying out a revision of the sacred Scriptures of the Catholic doctrine. Luther rejected sacramental theology because, according to him, it wrongly justified the sale of indulgences and other practices of this Church, which had no connection whatsoever with Jesus Christ's Gospel. It was precisely in 1517 when this monk posted on the door of the church of Wittenberg his 95 theses. He thereby advanced, among other theological arguments, ideas to attack indulgences and he outlined what would later become his doctrine of justification by faith

¹ Baptist pastor and theologian. Oscar Arnulfo Romero Center, CUBA

alone. This text is known as the *Ninety-Five Theses of Wittenberg* and it is considered as the founding document of the Protestant Reform.

This movement was supported by nobles and princes who welcomed Luther in their palaces and castles. Soon after, it spread to other European nations like England, Switzerland and Hungary. Theologians like John Calvin, Ulric Zwingli, Ferenc Dávid, among others promoted what we know today as Protestantism or reformed churches, even when they did this with some doctrinal differences.

Reformed theology or protestant principles may be summarized as follows:

1. One Scripture Alone

This principle defines the role of the Scriptures as the sole infallible authority over church. In the same way that 16th and 17th century Protestants rejected papal authority and that of the Roman church, contemporary Protestants must refuse at present all and any extra-biblical authority over church. Any authority, organization, experience, leadership or praxis within church must be subjected to the Scripture Alone principle. Preaching faithfully and attentively listening to the Word of God are core to worship. The application of the biblical teachings to the Christians and church's practical everyday life is an ongoing endeavor.

2. By Faith Alone

It constitutes the only means whereby salvation can be attained. God in all its grace gives faith to human beings for them to believe in Christ and be saved. This faith is the means to salvation. God will not automatically save anyone who is not a believer. No one is justified from birth, no one inherits salvation, no one can save him or herself or save others. Only faith shall save us. And that faith must be in Christ. It is given to us by grace only. This was the most important aspect of the Protestant Reform. According to history, Martin Luther was released of his mental torments in the convent where he self-inflicted punishment seeking for justification, when he read: "The righteous shall live by faith." (Rom 1:17)

3. By Christ Alone

This principle defines the origin and main object of the Christian reformed faith. Protestants refused to exalt anything that was not the sufficiency of Christ. No ritual, institution or individual but Christ can or should be a source of trust. No project, vision or necessity should compete for the central place of Christ in church. Faith must be in Christ and not in other mediations.

4. *By Grace Alone*

It defines the foundation on which God accepts us. Grace is contrary to reward or compensation. Anything that a person may deserve or may be worthy of by merit or effort is compensation. However, grace is in no way connected to personal merit. Grace is the essence of the Gospel: “For it is by grace that you have been saved... and that not of yourselves [...] and [it] is not on the ground of merit...” Faith that saves is given by God by grace only; it cannot be created by man.

5. *Gory to God Alone*

The essence of the worship of God is defined under this principle. One of the main achievements of Protestantism was the restoration of spiritual worship. Later on, the Puritan movement gave the final touches to it by refining the remaining features. Puritans were given that name because of their protest against the preservation of Romanist rituals in England’s church (Anglican) and because they demanded a worship of God that was pure by nature. Essentially, God must be the epicenter of worship. In addition to these main principles there were the separation of Church and State, universal priesthood of all believers, freedoms of conscience and of religion.

With this brief background, let us start this journey.

2. **Our Current Situation...**

At present, some circles within theological and sociological schools of thought reflect on the crisis of religions in the context of the anticipated civilization shift. This change, according to EATWOT is produced by the post-religious paradigm, the archaeological-biblical paradigm and the content crisis within Christianity. This shift is underway to some extent in Western countries and specifically in Germany -the same Germany where the Reform movement was born-, although it has repercussions in other regions of the world. It is therefore necessary to conscientiously analyze the ways in which religious practices are taking shape in our Latin American continent, particularly in the framework of evangelic churches, which came mostly from Europe and the United States.

The 1990s brought a major political and economic crisis in numerous Latin American societies, which were disorderly, ineffective and unable to communicate values. They lacked shared goals and thus offered no future. The symptoms of a crisis were evident –a crisis affecting all institutions of the continent’s life: family, work, political, State, educational, cultural, religious, environmental, immigration, among other institutions.

This crisis also caused a reconfiguration of the religious sphere in our continent as well as in our churches. Amidst such social anomalies, the religious phenomenon became the final step of the ladder, where many people sought for a breath of hope and resilience. Religious experiences of all sorts materialized in Latin American societies. They ranged from various manifestations drawing on Christian discourse to the most diverse indigenous, Afro-American, orientalist spiritual experiences among other. “New Religious Movements” (NRM) also developed in this new space. They gave –and continue to give– form to the religious landscape of this continent ...

“...with new faces emerging from unions, fragmentations and syncretic processes conditioned by a changing social reality. Others arrived from different countries that were more open to other nations. There were those that resulted from churches planted for specific ideological interests too. It was not only about new names and emerging trends that caused attraction, rejection or conflicts but also about changes of discourse, of leadership, of liturgy, of religious practices as well as new approaches to undertake life through faith.” ²

In the face of the development and growing visibility of religious experiences of all kinds and an apparent rapid growth of the membership of several Christian denominations, this social and religious tissue caused the churches to reinvent their understanding of their mission and identity.

For the abovementioned reasons, it is appropriate to consider that the Christian identity in our continent has been expressed with a strong prevalence of experience over reason and over the explanation of faith. At present, the possibility of having one truth only and a total understanding of reality coupled with a predominant discourse is rejected. It is then easy to understand that in the face of such conditions, the emphasis is placed on the religious experience and not so much on the comprehension and explanation thereof. Mardones comments:

There is a clear tendency toward a prevalence of experience over reason in matters pertaining to the ultimate meaning of life. It is actually the general attitude toward life in all matters. We are again coming across an often forsaken though not unknown to Christianity suggestion: in the field of faith, there is a preeminence of life in faith over its own theorization. Experiential truth, close to fruitive contemplation, penetrates the reality of the experience more than discursive thought does. Where the logos (the Word) ends, the spirit (ruah) soars. Faith is measured by orthopraxis rather than by orthodoxy, by the rightful praxis and experience of faith rather than by its adequate expression. Ultimately, faith is accepted from one’s own experience. A sort of contagion or partaking exists in the experience that the other individual conveys to me, which leads me to understand and accept their suggestion of sense. ³

² Various authors. (2013). *Los Nuevos Movimientos Religiosos en Cuba*. Havana: Editorial Acuario.

³ Mardones, José María. (2010) *¿A dónde va la religión? Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo*. Santander: Sal Terrae

This article does not intend to present solutions to the tension between faith and experience. On the contrary, it just aims at shedding light on the question of the positions adopted in relation to the experience of faith and the explanation of faith, so they are taken into consideration in every theological analysis. Some are interested solely in experience while others are completely against it and reduce faith uniquely to doctrinal explanations which are theoretical and inflexible.

In order to facilitate understanding of these matters and possible solutions we decided to identify at least three theological models currently in full force in the particular contexts of many of our evangelic churches.

Firstly, we must make reference to certain theologies that present themselves as postmodern or aspire to become so. One of them is the so-called "Theology of Prosperity."

In his research about the Universal Church of the Kingdom of God, Leonildo Silveira Campos affirms:

There "It would be from the irruption of postmodernity that the differences existing between classical Pentecostalism and neo-Pentecostalism could be explained. The Universal Church would be, in that respect, a sound example to illustrate how religion survives in the context of a postmodern culture; also how the best can be made of that cultural reality through a flexible pastoral praxis, as observed by Paul F. C. de Andrade. This paradigm can also help explain the emergence of new dissident movements of the traditional religious institutions, their rites and institutionalization processes."⁴

What elements characterize this theological discourse? Firstly, the immediate magical solution of human problems, its pragmatism, the confidence that everything can be solved are an invitation to take part in the business of God. According to Silveira, this creativity of the Theology of Prosperity lies in the elements that make it attractive and infallible through its laws: the law of prosperity, the principle of sowing and reaping, investments in highly lucrative businesses, where the risk for the invested capital is minimum or non-existent. Theological changes and their implications for the work on the mission within this type of theology have been extensively explained in the aforesaid research paper; we have included these here, only to recall them.

In such way, this theology transforms the comprehension of a God of love and sympathy toward his creation into one of a purely capitalist God, in favor of the powers of the market. The Christological element of that Jesus of Nazareth, who was born, lived and died deprived of all

⁴ Campos Silveira, Leonildo. (1999). *Teatro, Templo e Mercado*. Petrópolis: Vozes.

possessions consequently turns into one of a rich Jesus who foretells the monetary values of the Kingdom-Market.

The second visible theological model is what Alberto Fernández Roldán calls “Simplistic Theology” in his book *¿Para qué sirve la teología? Una respuesta crítica con un horizonte abierto* ⁵ (*What Is the Use of Theology? A Critical Response with a Wide Horizon*, [approx. translation]). According to this Argentinian theologian this is not a new model, given the fact that it has systematically permeated some sectors of the Christian church. Yet it has now been restored in ecclesiastic and denominational bodies. It consists of simplifications of social and economic problems resulting from policies like neoliberalism, which for others –in more graphical and sonorous language- is wild capitalism. ⁶

Fernández goes on to say that for Simplistic Theology all reality, including the economy and society, is reduced to spiritual matters. Unemployment is caused by demons, Christians are to blame for government corruption –that disease that seems endless and knows no frontiers. Likewise, God’s interest is exclusively for church, as if God were not the creator also of family, work and State.

This theology ignores that those mandates or orders of creation are a product precisely of the goodness of God and not by-products created by humans or by societies. As a result, Simplistic Theology ends up subordinating all of reality to church in a tendency that is evidently Gnostic, Manichean and docetic. ⁷

Finally, the third model is called “Fundamentalist Theology” and this is what we will examine in more depth.

It would be as unnecessary as it would be redundant to discuss the history of fundamentalism since other experts have already covered that task. Our intent extends to showing that fundamentalism goes beyond the mere literal interpretation of a biblical text or the irrefutable com-

⁵ Roldán, Alberto F. (1999) *¿Para qué sirve la teología? Una respuesta crítica con horizonte abierto*. FIET. Argentina. Available as PDF at <https://es.scribd.com/doc/154436438/Para-Que-Sirve-La-Teologia-Roldan-Alberto>

⁶ It is a new economy of the free market that was born and has expanded across the globe and whose consequences are producing a series of negative effects. It is evident that the free market has grown progressively and it has become a slide. We are witnessing and we will see a potentially massive increase of poverty, criminal activity and unemployment, especially in Third World countries that lack the political and legal systems of the developed nations. This unregulated economy with extremely negative consequences for countries that cannot stand up to it is called wild capitalism.

⁷ Roldán, Alberto F. (1999) *¿Para qué sirve la teología? Una respuesta crítica con horizonte abierto*. FIET. Argentina. Available as PDF at <https://es.scribd.com/doc/154436438/Para-Que-Sirve-La-Teologia-Roldan-Alberto>

pliance with some divine plan. Our premise is that fundamentalism is also a human condition and it revolves around well-defined interests and objectives. Of course, in the case of religion, fundamentalism will systematically seek for the divine basis that will guarantee its ultimate goal. To that effect, it will use all sorts of theologically tinted procedures. This will, in turn, make fundamentalism into a systemic category that becomes pluralized. We would therefore be talking rather about fundamentalisms, in plural.

Two types of fundamentalism can be distinctively observed in evangelic churches. On the one hand, the most well-known is characterized by biblical literalism, the separation of church as an extraterrestrial entity with no connection whatsoever with earthly matters, as the planet is a platform where sin continues to prevail through Satan and it is fought against through spiritual wars, chains of prayer and fasting. Additionally, church is the only true way to human salvation, ecumenism is regarded as the great evil of today and the other religions are considered as phony, among other principles.

On the other hand, the second fundamentalism finds its expressions in our most historical denominations. It manifests itself as the theological counteroffensive against the former, with more liberating theological proposals, biblical renovations and re-interpretations. It is a church that accompanies⁸ the social processes with an understanding of sin as a structural phenomenon. Ecumenism here is interpreted through a humanist approach represented by a number of leaders; the other religions are seen as sparkles of the revelation of God but its ultimate consummation has been in Jesus Christ alone. This position can also be considered as fundamentalist because other dissident attitudes -far from its exclusive truths- do not stand a chance amidst its theological elaborations. It is actually exclusion disguised as inclusion. Only those who share the same beliefs and way of thinking are welcome. Both fundamentalisms are similar in that they put to use the same media instruments: God, Jesus, the Bible, divine plans, dogmas, doctrines, among others. Compounded with this scenario is the quick proliferation of non-Christian religious groups in Cuba.

This brings us to what our evangelic churches seem to overlook on certain occasions: we are living in a diverse and plural continent, not only in terms of our religious perspectives but also all other areas of knowledge and human activity, where we are part of this pluralist landscape.

⁸ We believe that this is one of the terms that must be redefined, since it continues to place church in a position of power as an entity that is detached from society.

3. Where we might be going...

We are currently witnessing how numerous evangelic churches are being founded in ways that are atypical as compared to the historical continuum of the Protestant tradition. It is a type of Christianity that has reached and continues to reach us through channels that differ from the ones engaged by Protestantism from its early stages. One could even think that this Christianity relates to the most recent generation, living in the past thirty years, as it becomes estranged from the “by Grace alone,” “one Scripture alone” and “salvation by faith alone” Protestantism. “Therefore the preservation of faith in this context does not entail keeping faith in doctrinal purity as traditionally understood.”⁹ [Approx. translation]

Lutheran theologian Paul Tillich insisted on the importance of listening to the questions that man formulates about his concrete situation and answering them with the Christian message. He named this the method of correlation. According to Tillich, man’s existential question “must be part of a dialogue with the truth of the biblical text, which holds an answer to it. Culture has a religious nature, and it is in a dialectical relation –or not- with concrete suppositions of Christianity.”¹⁰ [Approx. translation]

However, the current evangelic protestant context in Latin America, the way of conceiving the mission and the new ecclesiological manifestations have changed significantly since their origins. Whether because of our education, foreign pedagogical models, content crisis or the effects of novel theologies on our congregations, the need to reinvent and recover the theology and mission that have always characterized Protestantism has been pointed out -for the past few years- in assemblies, meetings, pastoral retreats, among other international settings.

For this endeavor, we must not conform to the October 31st service or special conference about the Reform. We must inevitably begin by creating a space for reflection on the meaning and present validity of the protestant principles in today’s Latin American and global context. As a contribution to such reflection, we would like to put forth some theological considerations resulting from a number of meetings with theologians, pastors, seminarians, lay people and communities where we work in Cuba as well as in other parts of the continent.

⁹ Piedra, Arturo. (2003). *Hacia dónde va el protestantismo. Herencia y prospectivas en América Latina*. Buenos Aires: Fraternidad Teológica Latinoamericana

¹⁰ Tillich, Paul. (1984). *Teología sistemática*. São Paulo: Paulinas.

The debate about what we understand by denominational loyalty is the **first** aspect observed. As Protestants, we believe that adhering to a church or denomination involves a sense of responsibility, of commitment to the statements, objectives and projects of that denomination of which we become members. As churches, we need to recover the sense of allegiance to what we are and do. This requires us knowing, respecting and positively accepting our denominational principles and sharing a common duty. To clearly define and strengthen our identity, it is essential that we know our history and its protagonists, ask ourselves questions about their motives and convictions and bring ourselves closer to the biblical and theological origins of our beliefs, principles and practice.

A **second** debated element is prioritizing spirituality and consecration to God in our churches and structures. We are growing as a Christian religion, yet spiritual life languishes in many of our historical denominations. Attitudes and habits foreign to Protestantism spawn across our denominations, distorting our Christian testimony and undermining the effectiveness and credibility of our common undertaking. We must ask ourselves if those situations are, to some extent, a result of an ecclesiastical and denominational philosophy focusing more on productivity and on the results of our projects than on care for our churches' and our parishioners' spiritual lives or the question of whether we are faced with a crisis of meaning versus conflicts of power.

The **third** element is the need to re-define evangelization in our denominations. Despite some honorable exceptions, our current reality is that our historical denominations do not set evangelization as a priority in their programs of work and those that do generally relinquish that duty to pastors or other people who show vocation and aptitude for evangelization. This leads to a fourth aspect: biblical and theological education, not only in the case of pastors but also the entire church.

In numerous denominations, that education is limited to Sunday worship services or Sunday School. It is continually maintained at elementary levels or it focuses on basic instruction aimed at people who join churches coming from other backgrounds. This falls short of the expectations of many veteran believers who end up deciding to leave our churches, seeking to find other congregations where they may find opportunities for spiritual growth.

A fact to consider is that our membership numbers are decreasing in several historical churches. This is due to desertion, transfers to other Pentecostal and neo-Pentecostal churches, incorporation to other religions, among other causes. The famous back door of our churches, repeatedly pointed at as an endemic problem of our congregations is

still open and many are making their way out through its threshold. We need to foster in our churches' members what Diarmuid O'Murchu has called the adult sense of faith, along with the required production of appropriate materials matching our context, our confession of faith and our Protestant principles.

The **fifth** aspect is the identified need for us to work toward a transforming and orthopractic theology—one that does not relinquish its historical roots, that engages in a dialogue with culture from a solid biblical foundation and that plays a critical and prophetic role in both ecclesiastical and social contexts.

This leads us to the **sixth** and final element: becoming aware of our own crisis, conflicts, agreements and disagreements, willingness to serve and to continuously develop. All this will be conducive to a reflection about our activity in order to boost and correct it. We must keep a systematic sense of renovation, tightly rooted in the revelation conveyed: "13 What you heard from me, keep as the pattern of sound teaching, with faith and love in Christ Jesus. 14 Guard the good deposit that was entrusted to you—guard it with the help of the Holy Spirit who lives in us." (2Ti 1:13-14)

To this end, we must be open to the world where we live: its needs, trends, pulse, fate. Church has to look outwards, seeking to show an attitude of openness, solidarity and service to others, in quest for the abundance of the Holy Spirit, author of the true renovation that we need.

These notes, which can be regarded as quite bold, stem from our pastoral and academic experience. The intention is not to exhaust the richness of an identity that lives on in our reading, as a dynamic and tangible construction, ready to continue the search for ways of meeting the needs that still claim attention as they remain unsatisfied. Five hundred years after the 95 thesis we continue to opt for a Reformed Church still under reform.

Iglesia Reformada...

¿siempre reformándose?

La *receptio* de la Reforma en las iglesias evangélicas

Luis Carlos MARRERO CHASBAR¹

Un punto de partida necesario

Siglo XVI. Alemania se encuentra bajo el poderío económico y social del Sacro Imperio Romano Germánico. Entre el comercio de las grandes ciudades, el humanismo floreciente, la alta nobleza y grupos de campesinos y vasallos, la iglesia se había corrompido con los poderes y poderosos, acumulando tierras que prácticamente no eran utilizadas, las cuales se convirtieron en el punto de mira de pequeños nobles, que por la crisis del siglo XV, habían perdido sus tierras.

Esta pequeña nobleza, aprovechando precisamente las ideas del humanismo, el cual criticaba la acumulación de riquezas de la iglesia católica será uno de los elementos que empieza a despertar la conciencia de algunos cristianos y por esta razón, esta pequeña nobleza será la primera en apoyar las agitaciones reformadoras. Únase a esto que ya había llegado al siglo XVI toda un acumulado histórico anterior de reformas internas y discusiones teológicas con órdenes mendicantes y movimientos heterodoxos del siglo XIII.

Se afianza este movimiento cuando un teólogo agustino llamado Martin Lutero comienza su predicación haciendo una revisión a partir de las sagradas Escrituras de la doctrina de la Iglesia Católica. Lutero rechaza la teología sacramental pues afirmaba que esta justificaba la venta de indulgencias y otras prácticas de la Iglesia que nada tenían que ver con el Evangelio de Jesucristo.

Es precisamente en el año 1517 cuando este monje clava en la puerta de la iglesia de Wittenberg sus 95 tesis, en las que, entre otras argumentaciones teológicas, atacaba las indulgencias y proyectaba lo que

¹ Teólogo y pastor bautista. Centro Oscar Arnulfo Romero - CUBA

sería su doctrina sobre la salvación solo por la fe. Este documento es conocido como las 95 Tesis de Wittenberg y es considerado el comienzo de la Reforma Protestante.

El movimiento fue apoyado por nobles y príncipes quienes acogieron a Lutero en sus palacios y castillos. Pronto comenzaría a extenderse a otras regiones de Europa como Inglaterra, Suiza, Hungría y aunque con algunas diferencias doctrinales, teólogos como Juan Calvino, Ulrico Zwinglio, Ferenc David, entre otros, promovieron lo que hoy conocemos como protestantismo o iglesias reformadas.

La teología reformada o principios protestantes los pudiéramos resumir de la manera siguiente:

1. Una sola Escritura

Este principio define la función de las Escrituras como única autoridad sobre la iglesia. Así como los protestantes del siglo XVI y XVII rechazaron la autoridad del papado y la iglesia Romana, los protestantes contemporáneos deben hoy rechazar toda autoridad extra-escritural sobre la iglesia. Cualquier autoridad, organización, experiencia, liderazgo o práctica dentro de la iglesia debía estar sujeta al lema de Solo la Escritura. El predicar fielmente y el escuchar atentamente la Palabra de Dios es un acto central en la adoración. La aplicación de las enseñanzas bíblicas a la vida practica y cotidiana de los cristianos y de la iglesia es tarea continua.

2. Una sola Fe

Es el único medio por el cual se puede alcanzar la salvación. Cuando Dios por su gracia da fe al ser humano para creer en Cristo y ser salvo. Esa fe es el medio. Dios no salva a alguien automáticamente si no cree. Nadie nace salvo, nadie hereda la salvación, ni nadie puede salvarse a sí mismo o salvar a otros. Solo la fe salva. Y esa fe es en Cristo. Y esa fe nos es dada por gracia. Este fue el aspecto crucial de la Reforma Protestante. Cuenta la historia que Martín Lutero fue liberado de sus tormentos de conciencia en el convento donde se auto-laceraba buscando justificación cuando leyó: El Justo por la Fe vivirá (Rom. 1:17)

3. Un solo mediador: Jesucristo

Este principio define el origen y el objeto central de la fe cristiana reformada. Los protestantes se opusieron a exaltar cualquier cosa que no fuera la suficiencia de Cristo. Ningún ritual, institución o individuo puede ni debe ser motivo de confianza sino Cristo. Ningún proyecto, visión o necesidad debe competir por el lugar primario de Cristo en la iglesia. La fe es en Cristo, no fe en otras mediaciones.

4. *Sola Gracia*

Define el fundamento sobre el cual Dios nos acepta. La gracia es lo contrario a pago o compensación. Cualquier cosa que una persona merezca o se haya ganado por su mérito o esfuerzo es compensación. Pero la gracia no tiene que ver nada con méritos personales. La gracia es la esencia del Evangelio: Porque por Gracia sois salvos...no por obras para que nadie se glorié. La fe que salva Dios la da solo por gracia, no puede ser producida por el ser humano.

5. *Sólo a Dios la Gloria*

En este principio se define la esencia de la adoración a Dios. Una de los grandes logros protestantes fue rescatar la adoración espiritual. Más tarde, el movimiento Puritano termino de refinar lo que aun restaba. Los puritanos fueron llamados así por su protesta contra la conservación de rituales Romanistas en la iglesia de Inglaterra (Anglicana) y porque reclamaban una adoración más pura para Dios. En esencia la adoración debe tener a Dios como el centro.

A estos principios fundamentales se le sumaron la separación Iglesia-Estado, el sacerdocio universal de los creyentes, la libertad de conciencia y la libertad religiosa.

Con estos breves antecedentes comencemos el camino.

2. **Dónde estamos...**

Existe hoy dentro de algunas corrientes del pensamiento teológico y sociológico, algunas reflexiones sobre la crisis de las religiones en este cambio de civilización anunciado, según la EATWOT, por el paradigma posreligional, el paradigma arqueológico-bíblico y la crisis de contenidos en el cristianismo, que de cierta manera, es vivido en Occidente y precisamente en esta Alemania donde surgió la Reforma, aunque posee repercusiones en otros lugares del mundo. Es por tanto necesario que analicemos con cuidado cómo se están configurando las prácticas religiosas en nuestra América Latina, específicamente dentro de las iglesias evangélicas, las cuales en su mayoría llegaron de Europa y Estados Unidos.

Los años noventa del pasado siglo trajeron consigo una gran crisis política y económica en muchas sociedades latinoamericanas caracterizadas por el desorden, la ineficacia e incomunicabilidad de los valores, además de la falta de horizonte al carecerse de objetivos comunes, haciéndose evidentes los síntomas de una crisis que se manifestaría en todas las instituciones de la vida del continente: familiares, laborales,

políticas, estatales, educativas, culturales, religiosas, ambientales, migratorias, entre otras.

Esta crisis también trajo consigo una nueva reconfiguración en el escenario religioso del continente y de nuestras iglesias. En medio de anomías sociales, el fenómeno religioso se convirtió en el último peldaño de la escalera, en el cual muchas personas buscaron un hábito de esperanza y resistencia. Experiencias religiosas de todo tipo emergieron en las sociedades latinoamericanas, desde variadas manifestaciones con discursos cristianos hasta las más diversas experiencias espirituales indígenas, afroamericanas, orientalistas, entre otras.

En este nuevo espacio, aparecieron también los “Nuevos Movimientos Religiosos (NMR)”, los cuales configuraron – y siguen configurando – el cuadro religioso continental...

“...con nuevos rostros que emanaron de uniones, fragmentaciones y sincretizaciones condicionadas por la realidad social cambiante; otros llegaron desde distintos países en un escenario de mayor apertura hacia el exterior, los hay también resultantes de iglesias plantadas con intereses ideológicos. No solo se trataba de nuevos nombres y corrientes emergentes que generaban atracción, rechazo o conflictos, sino de cambios en los discursos, en los lideratos, en las liturgias, prácticas religiosas, así como nuevas propuestas para asumir la vida desde la fe”².

Frente al surgimiento y visibilización de experiencias religiosas de toda índole y un supuesto crecimiento acelerado en la membresía de varias denominaciones cristianas, ese cocido socio-religioso, hizo que las iglesias también configuraran sus comprensiones sobre misión e identidad.

Por tales motivos antes expuesto, es conveniente tener en cuenta, que lo cristiano en nuestra América se viene expresando con un fuerte predominio de la experiencia sobre la razón y sobre la explicación de la fe. Es fácil entender que, si en los actuales tiempos se rechaza la posibilidad de tener una verdad y una comprensión total de la realidad junto con un discurso totalizador, entonces el énfasis está recayendo sobre la experiencia religiosa y no sobre la comprensión y explicación de la misma. Nos comenta Mardones:

“Se apunta claramente hacia la supremacía de la experiencia sobre la razón en las cuestiones relativas al sentido último y, en general, como actitud vital en todas las cuestiones. De nuevo encontramos aquí una sugerencia que, aunque tampoco le es desconocida al cristianismo, es frecuentemente olvidada: en el campo de la fe hay una preeminencia de la vida de fe sobre la teorización de la misma. La verdad experiencial, cercana a la contemplación fruitiva, penetra más en la realidad de lo último que el pen-

² Varios. (2013). *da La Habana: Editorial Acuario*

samiento discursivo. Allí donde el logos (palabra) termina, avanza el espíritu (ruah). La fe se mide más por la ortopraxis que por la ortodoxia, por la recta práctica y vivencia de la fe que por su adecuada expresión. En último término, la fe se acepta por experiencia propia. Hay una especie de contagio o participación en la experiencia que me transmite el otro (relato), que me lleva a comprender y aceptar su propuesta de sentido” ³.

No pretendemos en este artículo poder dar soluciones a la problemática involucrada entre fe y experiencia. Por el contrario, simplemente intentamos sacar a la luz la cuestión de los posicionamientos entre experiencia de la fe y explicación de ella, solo para tenerlos en cuenta a la hora de todo análisis teológico. Hay quienes están interesados solamente en las experiencias y otros están totalmente opuestos a las mismas, reduciendo la fe solamente a explicaciones doctrinales teóricas e inmodificables.

Para una mejor comprensión de estos problemas y posibles soluciones, nos propusimos identificar al menos, tres modelos teológicos que se están dando en el contexto particular de muchas de nuestras iglesias evangélicas.

En primer lugar, debemos referirnos a ciertas teologías que se anuncian como posmodernas o que pretenden adquirir ese talante. Una de ellas es el de la llamada “Teología de la Prosperidad”.

Leonildo Silveira Campos afirma en su investigación sobre la Iglesia Universal del Reino de Dios:

“Sería a partir de la irrupción de la posmodernidad que se podrían explicar las diferencias existentes entre el pentecostalismo clásico y el neo-pentecostalismo. La Iglesia Universal se prestaría, en ese sentido, para ilustrar bien cómo se da la supervivencia de la religión al interior de una cultura posmoderna, y hasta cómo se puede extraer provecho de esa nueva realidad cultural, por intermedio de la práctica de una pastoral adaptativa, tal como observa Paul F. C. de Andrade. A través de ese paradigma, se puede explicar también el surgimiento de nuevos movimientos contestatarios de las instituciones religiosas tradicionales, de sus ritos y procesos de institucionalización” ⁴.

¿Cuáles son los elementos que caracterizan este discurso teológico?: Primeramente la solución mágica inmediata de los problemas humanos, su pragmatismo, la confianza en que todo se puede solucionar, es un convite para participar del negocio de Dios. Según Leonildo esta creatividad de la Teología de la Prosperidad, radica en los elementos que la tornan atrayente y le confieren un poder infalible a través de sus leyes: ley de prosperidad, ley de sembrar y cosechar, inversión en negocios

³ Mardones, José María. (2010) *¿A dónde va la religión? Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo*. Santander: Sal Terrae

⁴ Campos Silveira, Leonildo. (1999). *Teatro, Templo e Mercado*. Petrópolis: Vozes.

altamente lucrativos y donde el riesgo del capital invertido es mínimo o inexistente. En la obra citada, se han desarrollado más ampliamente los cambios teológicos y sus implicaciones misionológicas de esta clase de teología, aquí simplemente quisimos mencionarlas.

De esta manera, esta teología transforma la comprensión de un Dios de amor y solidario con su creación en un capitalista a ultranza, pronunciándose a favor de los poderes del mercado. El elemento cristológico del Jesús de Nazaret que nació, vivió y murió sin ninguna posesión, muda a un Jesús rico quien profetiza los valores monetarios del Reino-Mercado.

El segundo modelo de teología visible es lo que Alberto Fernando Roldán en su libro *¿Para qué sirve la teología? Una respuesta crítica con horizonte abierto*⁵ llama de “Teología Simplista”. Según este teólogo argentino este modelo no es nuevo, ya que siempre ha estado permeando algunos sectores de la Iglesia cristiana, pero ahora se ha reinstalado en cuerpos eclesiales y denominacionales. Consiste en simplificaciones de los problemas sociales y económicos que son resultado de políticas como el llamado neoliberalismo, que para otros es, en lenguaje más gráfico y rotundo: el capitalismo salvaje⁶.

Nos sigue diciendo Alberto que para la Teología Simplista, toda la realidad, incluyendo la económica y social, se reduce a cuestiones espirituales. El desempleo es cuestión de demonios, la corrupción de gobernantes –ese flagelo que pareciera no tener fin ni conocer de límites y geografías– es culpa de los cristianos, y todo el interés de Dios pasa, exclusivamente, por la Iglesia, como si Dios no fuera el Creador también, de la familia, el trabajo y el Estado.

Precisamente, esta teología desconoce que esos mandatos u órdenes de la creación son producto de la bondad de Dios y no subproductos creados por el ser humano o por la sociedad. En consecuencia, la Teología Simplista termina por subsumir toda la realidad a la Iglesia en una tendencia indisimulablemente gnóstica, maniquea y docética⁷.

⁵ Roldán, Alberto F. (1999) *¿Para qué sirve la teología? Una respuesta crítica con horizonte abierto*. FIET. Argentina. Disponible en PDF en <https://es.scribd.com/doc/154436438/Para-Que-Sirve-La-Teologia-Roldan-Alberto>

⁶ Es una nueva economía de libre mercado que nació alrededor del globo y sus consecuencias económicas y sociales están generando una serie de resultados negativos. Se advierte que el libre mercado ha ido creciendo hasta convertirse en un tobogán. Estamos viendo y veremos los aumentos masivos posibles en la pobreza, en el crimen, y en el desempleo, especialmente en el Tercer Mundo, que carece de los sistemas políticos y legales con que cuentan los Estados avanzados. A esta economía descontrolada y con consecuencias extremadamente negativas para los países que no pueden oponérsele se le llama capitalismo salvaje

Y el tercer modelo es la que denominamos “Teología Fundamentalista”. Y aquí queremos detenernos.

No es necesario hacer la historia del fundamentalismo pues ya otros lo han hecho y sería llover sobre mojado. Lo que pretendemos mostrar es que el fundamentalismo no es sólo la interpretación literal de un texto bíblico o el cumplimiento irrefutable de algún designio divino. Partimos de la premisa de que el fundamentalismo es también una condición humana, y se mueve en base a intereses y objetivos bien precisos. Por supuesto, en el caso religioso siempre buscará el basamento divino que garantice su objetivo final, y para este fin utilizará todo tipo de dispositivos con matices teológicos, convirtiéndolo en una categoría sistémica, lo que provoca la pluralización del término. Siendo así hablaríamos de fundamentalismos.

Dos tipos de fundamentalismo se observan de manera distintiva en las iglesias evangélicas. Uno, el más conocido, caracterizado por el literalismo bíblico, la separación de la iglesia como ente extraterrestre que nada tiene que ver con los asuntos de la tierra, donde el pecado sigue dominando el mundo a través de Satanás y se combate este pecado a través de guerras espirituales, cadenas de oraciones y ayunos; la iglesia como única vía verdadera para la salvación del ser humano, además el ecumenismo es visto como el gran peligro diabólico de estos tiempos y las otras religiones son falsas, entre otros.

El otro fundamentalismo, tiene su vertiente en nuestras denominaciones más históricas y viene manifestándose desde la contraofensiva teológica al primero, con propuestas teológicas más liberadoras, actualizaciones y re-lecturas bíblicas, una iglesia que acompaña⁸ los procesos sociales, comprensión del pecado como algo estructural y donde el ecumenismo tiene una lectura humanista, representado en algunos líderes y las otras religiones son destellos de la revelación de Dios pero la consumación final de esta revelación ha sido en Jesucristo. Esta postura también puede ser considerada de fundamentalista pues no admite al interior de sus elaboraciones teológicas otras actitudes que disientan de sus exclusivas verdades. Es un inclusivismo disfrazado de exclusivismo. Sólo es aceptado quien cree y piensa igual, además no hay diferencias entre ambos pues usan los mismos instrumentos mediáticos: Dios, Jesús,

⁷ Roldán, Alberto F. (1999) *¿Para qué sirve la teología? Una respuesta crítica con horizonte abierto*. FIET. Argentina. Disponible en PDF en <https://es.scribd.com/doc/154436438/Para-Que-Sirve-La-Teologia-Roldan-Alberto>

⁸ Creemos que es uno de los términos que deben ser re-configurados pues sigue poniendo a la Iglesia en una posición de poder como ente separado de la sociedad.

Biblia, designios, dogmas, doctrinas, entre otros. Adiciónese a este entramado, los otros grupos religiosos no cristianos que siguen proliferando en la isla de manera acelerada.

Esto nos ubica en lo que en ciertas ocasiones nuestras iglesias evangélicas parecen olvidar: estamos viviendo en un continente diverso y plural, no solo en la perspectiva religiosa, sino también en todas las demás áreas del saber y actuar humanos, donde formamos parte de este abanico pluralista.

3. Hacia dónde pudiéramos ir...

Estamos percibiendo hoy en la actualidad, que muchas iglesias evangélicas están teniendo una constitución atípica en lo que respecta a la continuidad histórica de la tradición protestante. Es un tipo de cristianismo, que al parecer, nos ha llegado – y continúa llegando – por carriles distintos de los que uso el protestantismo en sus inicios. Se puede pensar incluso, que este cristianismo está conectado con la generación de los últimos treinta años y desligado del protestantismo de la “sola gracia”, la “sola Escritura” y de la “justificación por la fe”. “Por eso la preservación de la fe en ese estilo no significa mantener la fe en la pureza doctrinal como se ha entendido tradicionalmente”⁹.

El teólogo luterano Paul Tillich insistía en la importancia de escuchar las preguntas que el ser humano se hace en su situación concreta y de contestarlas con el mensaje cristiano, lo que le llamó el método de correlación. La preocupación existencial del ser humano, dice Tillich, “debe entrar en diálogo con la verdad del texto bíblico, que tiene respuesta para ésta. La cultura tiene un carácter religioso, y está en relación dialéctica - sí o no- con las suposiciones concretas del cristianismo”¹⁰

Sin embargo, el actual contexto evangélico protestante latinoamericano, la manera de concebir la misión y las nuevas vertientes eclesiológicas han variado mucho desde sus orígenes. Sea por nuestra formación, modelos pedagógicos foráneos, crisis de contenidos o por el impacto que están produciendo teologías de nuevo cuño sobre nuestras congregaciones, desde hace algunos años, en asambleas, reuniones, retiros pastorales, entre otros espacios internacionales, se viene planteando la necesidad de re-pensar y recuperar la teología y misión que siempre distinguió al protestantismo.

⁹ Piedra, Arturo. (2003). *Hacia dónde va el protestantismo. Herencia y prospectivas en América Latina*. Buenos Aires: Fraternidad Teológica Latinoamericana

¹⁰ Tillich, Paul. (1984). *Teología sistemática*. São Paulo: Paulinas.

Para esta labor ineludiblemente debemos empezar por la apertura de un espacio para la reflexión sobre el significado y actualidad de los principios protestantes en el actual contexto latinoamericano y mundial y no solo esperar a los 31 de octubre para algún culto o conferencia especial sobre la Reforma.

Como aportación a esa reflexión, queremos exponer algunas consideraciones teológicas como resultado de algunos encuentros con teólogos, pastores, seminaristas, laicos y comunidades donde estamos trabajando, tanto en Cuba como en otros lugares del continente.

Lo **primero** que se ha constatado es el debate sobre lo que entendemos por lealtad denominacional. Los protestantes mantenemos que la adhesión a una iglesia o denominación conlleva un sentido de responsabilidad, de compromiso con los enunciados, objetivos y proyectos de aquella denominación de la que pasamos a formar parte. Como iglesias, necesitamos recuperar el sentido de adhesión a lo que somos y estamos haciendo, lo que supone conocer, valorar, respetar y aceptar positivamente nuestros principios denominacionales y compartir una tarea común. Conocer nuestra historia y a quienes la protagonizaron, preguntarnos acerca de sus motivaciones y convicciones, y acercarnos al origen bíblico y teológico de nuestras creencias, principios y prácticas es necesario a la hora de definir claramente y fortalecer nuestra identidad.

Un **segundo** elemento en los debates es priorizar la espiritualidad y la consagración a Dios en nuestras iglesias y estructuras. Como religión cristiana estamos creciendo, pero la vida espiritual languidece en muchas de nuestras denominaciones históricas. Actitudes y costumbres ajenas al protestantismo se esparcen por nuestras denominaciones, empañando nuestro testimonio cristiano y restando eficacia y credibilidad a nuestra tarea común. Hemos de preguntarnos si tales situaciones son, en cierto modo, resultado de una filosofía eclesial y denominacional centrada más en la productividad y en los resultados de nuestros proyectos que en el cuidado de la vida espiritual en nuestras iglesias y miembros o si nos encontramos frente a una crisis de sentido versus los conflictos de poder.

Como **tercer** elemento se debe re-definir la evangelización en nuestras denominaciones. Nuestra realidad es que, salvo honrosas excepciones, nuestras denominaciones históricas no conceden un lugar prioritario a la evangelización en sus programas de trabajo, y en aquellas que la tienen, ésta se deja generalmente al cuidado de los pastores o de las personas que manifiestan tener vocación y aptitudes para la evangelización.

Esto implica un **cuarto** elemento: la formación bíblica y teológica, no solo de pastores sino de toda la iglesia. Esta formación se limita

en no pocas denominaciones a los servicios dominicales o a la Escuela Dominical, se mantiene de forma continuada en niveles elementales, o se enfoca en la instrucción básica de las personas que se incorporan a las iglesias procedentes de otros contextos, lo que no satisface las expectativas de crecimiento de muchos creyentes veteranos, que terminan por abandonar nuestras iglesias en busca de otras congregaciones donde se les den claras oportunidades de crecimiento espiritual.

Un dato a tener en cuenta es que nuestra membresía está disminuyendo en variadas iglesias históricas. Esto se debe como resultado de deserciones, traslados de miembros a otras iglesias pentecostales y neopentecostales, la incorporación a otras religiones, entre otras. La famosa puerta de atrás de nuestras iglesias, repetidamente señalada como un problema endémico de nuestras congregaciones, sigue abierta y muchos están cruzando su umbral. Necesitamos fomentar el sentido adulto de la fe en palabras de Diarmuid O'Murchu en los miembros de nuestras iglesias, lo que debe estar acompañado de la producción de materiales apropiados en sintonía con nuestro contexto, con nuestra confesión de fe y nuestros principios protestantes.

Como **quinto** elemento debemos trabajar por una teología transformadora y ortopráctica, que sin renunciar a sus raíces históricas, y desde una sólida base bíblica, dialogue con la cultura y ejerza un papel crítico y profético en el ámbito eclesial y social.

Esto nos lleva al **sexto** y último elemento, tomar conciencia de nuestras crisis, conflictos, encuentros y desencuentros, deseos de superación y servicio. Todo esto conducirá a una reflexión sobre nuestro que-hacer para potenciarlo y corregirlo. Debemos mantener un permanente sentido de renovación, permaneciendo firmemente arraigados en la revelación recibida: “Retén la forma de las sanas palabras que de mí oíste, en la fe y amor que es en Cristo Jesús. Guarda el buen depósito por el Espíritu Santo que mora en nosotros” (2 Ti. 1:13-14).

Para tal labor debemos estar abiertos al mundo en el que vivimos: sus necesidades, sus corrientes, su pulso, su destino. La iglesia tiene que mirar hacia fuera, procurando demostrar una actitud de apertura, solidaridad y servicio hacia los demás, buscando la plenitud del Espíritu Santo, autor de la verdadera renovación que necesitamos.

Estos atrevidos pincelazos, que parten de nuestra experiencia pastoral y académica, no pretenden agotar la riqueza de una identidad que sigue en nuestra lectura como una construcción dinámica y contante presta a seguir buscando respuestas a necesidades que lejos de satisfacer, continúan demandando atención. A 500 años de aquellas tesis, aún continuamos apostando por una Iglesia Reformada siempre reformándose.



Para onde sopram os ventos da Reforma?

Cláudio de Oliveira RIBEIRO

São Paulo, Brasil

Reforma é algo sempre muito difícil de fazer! Mesmo para se reformar uma casa ou um templo, por exemplo, sabemos que se toma, na maioria das vezes, um trabalho mais complexo e mais caro do que se construir algo novo. Nesse sentido, praticar ou refletir sobre a experiência de reforma, em qualquer nível, é sempre uma árdua e exigente tarefa.

Consciente de que se trata de reflexões em forma limitada, gostaria de oferecer duas chaves de leitura para as reflexões em torno das perspectivas teológicas e pastorais sobre a Reforma Protestante. Apresento-os tendo em vista alguns desafios de Reforma para os dias de hoje, em especial a compreensão da visão ecumênica diante do pluralismo religioso e questões referentes à sexualidade.

Primeira chave de leitura: crítica a Lutero e a Calvino

Em primeiro lugar, consideramos necessário se questionar a visão tradicional (e que ainda hoje está presente) que enxerga/va Lutero como um "herói da Reforma", como o homem da liberdade e de compromisso com mudanças. É fundamental realizarmos uma crítica às contradições dele, aos seus vínculos com as novas formas de dominação social que emergiam na nova estrutura econômica que a sociedade europeia passava a possuir e às alianças com "os príncipes" que se destacavam no novo cenário político. Nesta nova compreensão, como contraponto, está o per-

fil do também reformador Thomas Münzer (1490-1925) e as experiências de enfrentamento social dos grupos anabatistas, com a sua chamada Reforma Radical.

Neste contexto de ressignificação da Reforma, dois textos são significativos para melhor compreensão deste processo. O primeiro deles é de Ernest Bloch (1973), *Thomas Münzer: teólogo da revolução*. Bloch analisa, em chave messiânica e utópica, o movimento anabatista e o legado de Münzer. Sujeita a críticas devido ao seu caráter propositivo e politicamente definido, a obra articula a interpretação em torno de Thomas Münzer com as possibilidades socialistas especialmente as da metade do século 20, vivenciadas pelo autor. Para ele

A história subterrânea da revolução aguarda sua obra, já iniciada no curso correto; mas os irmãos do vale, os cátaros, os *vaudois*, os *albigois*, o abade Joachim de Calabrese, os irmãos da boa vontade, da vida comunitária, do total discernimento, do livre espírito, Eckhart, os hussitas, Münzer e os batistas, Sebastian Franck (...) todos eles se unem e o consciente dessa fantástica tradição troveja de novo contra o medo, o estado, a descrença e contra altos poderes desumanos (BLOCH, 1973, p. 206-207).

Outro texto de destaque relacionado a essa nova visão da Reforma é *La Guerra campesina en Alemania*, de Friedrich Engels (1981). Ao analisar os diferentes contextos do século 16, o autor afirma que

(...) sob a influência direta de Münzer e, em alguns lugares, sob a influência de seus discípulos, a parte plebeia da população urbana foi levada de tal forma pela tempestade revolucionária geral que o elemento proletário embrionário obteve breve domínio sobre todos os demais elementos envolvidos no movimento. Este episódio, destaque da guerra camponesa, foi relacionado com *Thomas Münzer*, a figura mais destacada, e que foi, ao mesmo tempo, a mais breve. Daí se entende que parte dos cidadãos comuns, os plebeus, teve de ser derrotada, mais cedo do que ninguém, uma vez que, em seu próprio tempo, seu movimento devia levar a marca eminentemente fantástica e que o caminho para expressar suas demandas devia ser muito indeterminado, precisamente porque pisava no terreno menos firme nas condições daqueles tempos (ENGELS, 1981, p. 30, tradução livre).

Os elementos utópicos presentes nas duas análises nos revelam outra faceta da Reforma, agora não mais monolítica e vista em chave apologética em torno da figura épica de Lutero. Trata-se de uma chave política, que nos leva à crítica social e ao engajamento contestatório do *status quo*. À figura de Thomas Münzer podemos associar formas políticas e de espiritualidade que se desenvolveram nos séculos seguintes ao dele. Assim podemos listar desde os socialismos utópicos de Saint-Simon, Charles Fourier e Robert Owen, na passagem para o século 18, até os movimentos de socialismo cristão do século 20, como os que desafiaram

teólogos europeus, entre eles Paul Tillich, Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer e outros, e como os movimentos eclesiais latino-americanos que se articularam com a revolução sandinista na Nicarágua no final dos anos de 1970, por exemplo. Todos eles representavam direta ou indiretamente espiritualidades herdeiras da Reforma.

A crítica a Lutero foi para círculos significativos de minha geração uma demarcação de espaço teológico. Se Lutero era questionado pela falta de radicalidade na proposição e na continuidade da Reforma e por supostos compromissos escusos que ele manteve, o pensamento de João Calvino (1509-1564) e as formas calvinistas de organização eclesial - com os seus correlatos políticos - eram igualmente refutados. Entendíamos que Calvino havia criado um sistema religioso cuja ética secularizava a sociedade, fazendo-a perder a sua profundidade espiritual e reforçava a racionalização da economia pelas formas ascéticas e pela renúncia puritana às formas de consumo. Espiritualidades ascéticas e puritanas em geral são entediantes, sem conexão ou relevância para os processos culturais de nossa terra e nada falam para os desafios da inculturação do Evangelho.

Em certo sentido, é possível colocar juntas as tradições luterana e calvinista. É Pode-se compreender a partir da obra *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, de Max Weber (1983), que o espírito - poderíamos dizer "religioso" - da sociedade capitalista, em seu intento de acumulação de riquezas, é constituído, de um lado, pela ética econômica e pela vocação para o trabalho forjadas por Lutero, e, de outro, o ascetismo puritano de Calvino, mais tarde aprofundado pelas espiritualidades do puritanismo inglês. E também que ele, o capitalismo moderno, não se coaduna com a liberdade, e, sim, está sujeito às exigências funcionais do sistema de produção.

Tais compreensões religiosas atravessaram os séculos e marcaram formas variadas de espiritualidade. Em geral, produziram visões identitárias rígidas, cujas compreensões giravam em torno da ideia da Reforma como um retorno a um passado idealizado que, por sua vez, se apresentava como algo igualmente idealizado para ser reproduzido. As variações existiram, é óbvio. Os valdenses, precursores da Reforma, retroalimentaram o que eles mesmos haviam apontado no século 12: formas iconoclastas e apego a leitura bíblica. Os batistas, menonitas e quakers, no decorrer dos séculos 16 e 17, reforçaram certo caráter de exclusivismo religioso, mas, o fizeram dentro do quadro da herança ascética. Os grupos reformados da Suíça, sob a égide de Ulrich Zwinglio (1484-1931), conferiram certo caráter humanista às suas formas de espiritualidade, em conexão com alguns aspectos do pensamento de Erasmo de Roterdã, mas

desembocaram no ascetismo calvinista. Os metodistas, na Inglaterra do século 18, e grupos pietistas, sobretudo alemães, em diferentes épocas, combinaram um tipo emocional de experiência religiosa ao ascetismo moral e racional. Em linhas gerais, podemos dizer que tais espiritualidades, incluindo os grupos luteranos e calvinistas, com todas as suas variações, reforçaram as estruturas culturais e econômicas que formaram o Ocidente moderno.

Esta construção se deu ao longo do processo de constituição e de desenvolvimento do sistema econômico capitalista. A crescente coesão interna que resultou de conflitos com outros povos e de contraste com o mundo externo contribuiu para se forjar um novo senso de identidade. A concepção religiosa europeia protestante é um dos elementos cruciais desta coesão.

Segunda chave de leitura: a história é sempre interpretação

Consideramos que um dualismo na compreensão da Reforma representado no embate das figuras de Lutero e de Thomas Münzer não é saudável para uma boa compreensão teológica. É fato que consideramos que as críticas ao caráter apologético que em geral eram - e ainda hoje são - feitas da atuação e do pensamento de Lutero, foram e são importantes para se descortinar os aspectos ideológicos da trajetória protestante até os dias de hoje. No entanto, novos horizontes precisavam ser descobertos para um aprofundamento das reflexões sobre a Reforma que leve em conta a variedade dos grupos e das formas de espiritualidade que a ela estão ligados e a complexidade desta gama diversa de experiências religiosas. O aspecto dicotômico, ainda que houvesse introduzido uma nova compreensão e, por que não dizer, uma legitimação de movimentos como o dos anabatistas com a sua Reforma Radical, mantém-se redutor. Isto porque a realidade, tanto a do século 16 quanto a dos dias de hoje, são complexas e exigem abordagens mais amplas e plurais.

Para este esforço, duas noções são muito úteis. A primeira, oriunda do pensamento tillichiano, mas também partilhada por vários outros pensadores como Walter Benjamin e Paul Ricoeur, é a concepção de que a história é sempre *interpretação*. Aqui, não se trata de dar margem a julgamentos arbitrários, sem base nos acontecimentos ou com distorções imaginárias, mas de realçar uma compreensão interessada, que busca um alvo, um kerigma. Tillich se recusava a exercer a tarefa de mero coletor e divulgador de fatos e dados, mas procurava “tornar vivo” o que já passou. Buscava olhar o passado para compreender a situação presente; aliar aos fatos uma interpretação. Tal discernimento requer um envolvimento pessoal daquele que está diante dos fatos.

De posse desta perspectiva revisionista e plural, Tillich, no campo eclesiológico, indicou, dentro da tradição da Reforma, algumas tensões necessárias para a vida das igrejas. Tais tensões, se não equacionadas de forma criativa e propositiva, podem incorrer em uma série de riscos, sempre com possibilidades de reforçar práticas idolátricas. Entre esses perigos estão: absolutizar condicionamentos históricos em nome de uma correta interpretação dos elementos fundantes (tradição sem reforma); efetuar uma crítica vazia pelo uso indevido, arbitrário e excessivo da liberdade (reforma sem tradição); relativizar de modo esvaziador o cerne da mensagem fundante (adaptação sem veracidade); não considerar a realidade cultural dos destinatários da mensagem (veracidade sem adaptação) (TILLICH, 1963).

Nossa proposição é que, não obstante o apreço pelo rigor das análises históricas e científicas, somente faz sentido tratar teologicamente das espiritualidades da Reforma se tivermos pontos no horizonte que nos revelem como elas deveriam ser. Não se trata de desprezar o que elas foram ou são, mas, sim, ressaltar em que elas nos mobilizam.

Exemplos de formas religiosas do passado e do presente no contexto das tensões referidas são abundantes e dificultam as sínteses. Vejamos os casos de grupos protestantes que advogam o resgate de suas identidades (identidade protestante, identidade metodista, identidade calvinista, identidade arminiana, identidade batista, identidade pentecostal etc). Em geral, são esforços de uma volta ilusória ao passado, na grande maioria das vezes idealizado, o que revela certa absolutização de condicionamentos históricos em nome de uma correta interpretação dos elementos fundantes. O passado passa a se constituir como um "peso", especialmente porque, como diz a canção popular: "Nada do que foi será de novo do jeito que já foi um dia". O "verdadeiro Wesley", o "verdadeiro Lutero", o "verdadeiro Calvino"... Eles mesmos se revirariam em seus túmulos com tamanha sandice! É o olhar apurado para as questões que emergem das realidades sociais que nos circundam e das atuais engrenagens humanas e culturais e a sensibilidade para discerni-las e enfrentá-las, mesmo com diferentes métodos e atitudes, que poderá nos dizer algo, ainda que relativo, sobre tais tradições.

Nesta mesma direção, perguntaríamos, por exemplo, se os estudos sobre os pentecostalismos estão atentos para a simultaneidade dos processos de massificação, de um lado, o que contrariaria os princípios da Reforma, e, de outro, as formas entrecruzadas em seus espaços religiosos de empoderamento de mulheres e de pessoas pobres. Ou ainda: há sinais de avivamento teológico dentro das linhas da Reforma nas variadas formas de espiritualidades pentecostais? Mesmo em meio a con-

tradições, que, aliás, são comuns em qualquer grupo religioso, há muitas análises que mostram que nas vivências humanas expressas nas experiências religiosas pentecostais no Brasil, há elementos bastante próximos daquilo que consideramos o querigma central do pensamento teológico da Reforma: empoderamento da fé e das ações das pessoas leigas que compõem os diferentes movimentos, a inclinação para as possibilidades de atualização permanente da experiência religiosa, e o sentimento de pertença motivado pela adesão religiosa livre e pela vivência comunitária.

Outro exemplo: os grupos evangélicos que difundem a espiritualidade por intermédio das mídias e da produção cultural fonográfica e dos chamados "shows gospel". São todos herdeiros da Reforma. Da parte deles, são bastante comuns fortes críticas aos aspectos da tradição feitas a partir de um uso da liberdade que, para alguns, é indevido, arbitrário e excessivo. Nessa direção, seria o que foi chamado de "reforma sem tradição". Mas, a Reforma do século 16 e dos que se seguiram não se pautou pela liberdade? Ela não se estruturou com processos de inculturação como cultos no vernáculo, tradução e uso popular da Bíblia, recurso às canções populares? A adequação dos atuais grupos religiosos midiáticos às lógicas culturais e de comunicação do mundo urbano não seria uma proposta aceitável de Reforma?

Ligado a essa temática, há um debate mais controverso que está em torno das teologias e práticas religiosas e espiritualidades de prosperidade. Elas são desenvolvidas com mais eficácia pelos grupos evangélicos no Brasil e no mundo. Portanto, a linha histórica com a Reforma não pode ser negada. Os seus defensores advogam que tais práticas estimulam a autoestima das pessoas e o empoderamento delas frente à situação social e econômica. Outros questionam a lógica de "retribuição" a ela inerente, o que contrariaria a noção de graça, base do espírito teológico da Reforma. Estamos diante de um dilema. Não creio que as respostas rápidas e unívocas sejam adequadas.

Podemos também comparar formas de espiritualidade que se configuram, de um lado, nas práticas da Igreja Universal do Reino de Deus e grupos similares, em geral mais livres e inovadoras, e de outro, o que Rubem Alves, em sua obra *Protestantismo e repressão* (1979), chamou de Protestantismo da Reta Doutrina, cujas regras de conduta tendem a ser sectárias, anticulturais e de um pietismo de corte moralista e exclusivista. Aqui, a meu ver, reside um profícuo debate sobre o que significa "relativizar de modo esvaziador o cerne da mensagem fundante"; ou seja, criar formas de adaptação sem possuir, ao menos supostamente, a "veracidade" do pensamento da Reforma. Por outro lado, o que adianta tanto zelo pela doutrina se não se considera a realidade cultural dos destinatários da

mensagem? Ou seja, trata-se de uma veracidade sem adaptação, como é bastante comum no contexto tradicional das igrejas. E mais do que isso! O mesmo contexto de violência no qual a sociedade moderna foi forjada marca também o protestantismo. O autor nos chama a atenção para a histórica ocorrência das práticas inquisitoriais, no sentido de procedimentos institucionais que visam identificar e eliminar o pensamento divergente, tanto na gênese do protestantismo quanto nos dias de hoje.

As tensões descritas até agora podem ser elementos de melhor compreensão das espiritualidades da Reforma, tanto as do passado quanto as do presente. Também poderiam oferecer certa base para interpretações teológicas de questões que emergem das experiências pessoais e sociais hoje.

A Reforma para além do contexto protestante: "o vento sopra onde quer"

Um aspecto em relação ao contexto brasileiro em particular e latino-americano em geral que em décadas atrás mobilizou fortemente o debate sobre a Reforma gira em torno das novas formas eclesiais que emergiram no contexto católico romano a partir dos anos de 1960, em especial as experiências das Comunidades Eclesiais de Base e a de grupos similares. Em termos mais amplos, podemos nos referir aos processos de renovação teológica e prática que se deram no contexto reformador do Concílio Vaticano II. Em linhas gerais, a busca de vivências religiosas mais espontâneas, a compreensão da Igreja como Povo de Deus, o uso recorrente da expressão 'reforma' e similares nos documentos que marcaram o Concílio, os processos de inculturação da vivência religiosa, sobretudo no âmbito litúrgico, antes e depois do Concílio, as experiências dos grupos e movimentos bíblicos, também antes e depois do Concílio, a noção de Cristo como *Lumen Gentium* são visões que possuem forte conexão com os postulados da Reforma Protestante. Em certo sentido, elas retomam as conhecidas cinco solas que sintetizam o sentido da Reforma Protestante: *Sola Gratia* (Somente a Graça), *Solus Christus* (Somente Cristo), *Sola Scriptura* (Somente a Escritura), *Sola Fide* (Somente a Fé) e *Soli Deo Gloria* (Glória somente a Deus).

As experiências das Comunidades Eclesiais de Base, vividas de forma concomitante com a de movimentos ecumênicos evangélicos, foram identificadas por diferentes setores como sendo uma expressão contemporânea da Reforma. Rubem Alves, por exemplo, afirmara que "é consolador (e irritante) reconhecer que foi a Igreja Católica que se apropriou dos melhores frutos do pensamento protestante. E isto nos

sugere uma estranha possibilidade: talvez um estudo das idéias protestantes tenha de deixar as instituições protestantes para entrar no seio do Catolicismo" (ALVES, 1982, p. 172). Nesta mesma direção, Richard Shaull dissera, no livro *A Reforma Protestante e a Teologia da Libertação*, que "temos o testemunho das comunidades eclesiais de base sobre o trabalho do Espírito Santo, trazendo à existência 'uma igreja dentro da igreja' não somente entre os pobres, mas também entre aqueles que permanecem solidários com eles em sua luta pela justiça" (SHAULL, 1993, p. 52). Destaca-se nessa visão o papel contestador de grupos religiosos cristãos como as já referidas Comunidades Eclesiais de Base e grupos ecumênicos com ênfases pastorais próximas. Não obstante as contradições e limitações destes movimentos eclesiais, nós poderíamos identificar alguns aspectos que reforçam os princípios teológicos da Reforma. Entre eles estão: a ênfase teológica no Reino (= vontade) de Deus, com certa relativização das visões mais institucionalizadas e doutrinárias, a preferência a ser dada aos pobres nos processos sociais e eclesiais, a realidade como ponto de partida do método teológico e não conceitos abstratos, a centralidade da Bíblia na vivência eclesial e na reflexão teológico-pastoral, a compreensão da missão como serviço, e não como mera adesão proselitista, a visão da igreja como comunidade, relativizando os aspectos burocráticos e institucionais, a necessidade de processos de inculturação da fé, a vocação ecumênica como norteadora da fé e da reflexão teológica, e o incentivo a uma espiritualidade libertadora, que redimensiona utopicamente a vida, interage com ela criticamente e a sustenta em seus dissabores e lutas.

Aqui emergem diferentes movimentos de renovação e de reforma, especialmente os grupos bíblicos, como o Centro de Estudos Bíblicos, CEBI, que deram um novo colorido ao princípio de *sola scriptura*, espaços de formação ecumênica que, direta ou indiretamente, realçavam o "sacerdócio universal de todos os crentes" e um tipo de espiritualidade ativa que em certa medida reafirma a noção de "Igreja reformada sempre se reformando".

O espírito protestante, além de soprar onde quer, pode também desestabilizar processos, normas e condutas enferrujadas... Mas, nem tudo é "cor de rosa"... Se, por um lado, tais perspectivas de renovação pastoral sempre causaram entusiasmo e admiração por parte de vários grupos, por outro, não faltaram críticas aos seus limites. Além de aspectos metodológicos que causaram certos reducionismos nas práticas pastorais e no cultivo de espiritualidades mais espontâneas e inclusivas, especialmente causados pelo excesso de racionalidade, muitas vezes instrumental, e pela simplificação do método ver-julgar-agir, os aspectos

relacionados às espiritualidades inter-religiosas e à sexualidade formam lacunas consideráveis e consideramos hoje pontos centrais da Reforma que se coloca para as igrejas.

Primeiro desafio de uma Reforma hoje: a visão ecumênica diante do pluralismo religioso

A teologia latino-americana da libertação, dentre seus muitos desafios, tem elaborado uma consistente reflexão sobre os desafios do pluralismo religioso. Consideramos que tal visão é uma dos elementos mais importantes de Reforma em nossos dias. Nossa pressuposição é que a perspectiva ecumênica elimina ou atenua o caráter de apologia, de sectarismo ou de exclusivismo nas reflexões teológicas e nas experiências religiosas. Deus é sempre maior do que qualquer compreensão ou realidade humana. Ele age livremente, em especial na ação salvífica. Neste sentido, como já nos referimos, não é preciso estar excessivamente preocupado em descobrir quem é ou será salvo (para utilizar o imaginário comum dos cristãos), mas, no caso dessa mesma tradição religiosa, quem é e o que representa Jesus Cristo para a comunidade cristã.

Esta perspectiva remete-nos, entre outros fatores, a algo recorrente em nossas reflexões e que julgamos adequado repeti-lo. Trata-se da busca de um paradigma para a teologia das religiões. Ou seja, seria a superação dos modelos já consagrados, como o que considera Jesus Cristo e a Igreja como caminho necessário para a salvação (exclusivismo); o que considera Jesus Cristo como caminho de salvação para todos, ainda que implicitamente (inclusivismo); e aquele no qual Jesus é o caminho para os cristãos, enquanto para os outros o caminho é sua própria tradição, sem grandes preocupações com autocríticas, revisões e mudanças (relativismo). A perspectiva pluralista, para além destas, possui como característica básica a noção de que cada religião tem sua proposta salvífica e de fé, que deve ser aceita, respeitada e aprimorada a partir de um diálogo e aproximação mútuos. Assim, a fé cristã, por exemplo, necessita ser reinterpretada a partir do confronto dialógico e criativo com as demais fés. O mesmo deve acontecer com toda e qualquer tradição religiosa. Dentro de uma visão pluralista de Reforma, os elementos-chave da vivência religiosa e humana são, em geral, alteridade, respeito à diferença, diálogo e cooperação prática e ética em torno da busca da justiça e do bem comum.

Ao reforçar as dimensões do plural e do diálogo e ao indicar o desafio do debate ecumênico das religiões como elemento atual da Reforma, desejamos mostrar que a lógica plural é fundamental para o método teológico e para a vivência religiosa. Para a importância das reli-

giões nos processos de promoção da paz e da justiça devemos pressupor a conhecida tríplice dimensão do ecumenismo: a *unidade cristã*, a partir do reconhecimento do escândalo histórico das divisões e de uma preocupação em construir perspectivas missionárias ecumênicas; a *promoção da vida*, firmada nos ideais utópicos de uma sociedade justa e solidária e na compreensão que eles podem reger a organização da sociedade integrando todos os de ‘boa vontade’; e o *diálogo inter-religioso*, na busca incessante da superação dos conflitos, da paz e da comunhão justa dos povos. Esta é uma das mais ricas heranças da Reforma.

Seguindo a lógica da Reforma, é preciso ressaltar a necessidade de mudança de lugar teológico a partir da realidade das culturas religiosas afro-indígenas, destacar a contribuição de uma teologia indígena, especialmente por desfrutar da tensão criativa entre ritualidade e racionalidade, assinalar também a contribuição da teologia negra quando articula as subjetividades do mundo afro-brasileiro e a racionalidade cristã ocidental.

A tensão entre ritualidade e racionalidade: por uma teologia indígena

Em relação especificamente à teologia indígena latino-americana são muitos os desafios, em especial pelo elevado grau de diferença cultural nos diferentes contextos e épocas e pelas interpelações que a história do encontro entre culturas provocou. Uma atenção a esses aspectos poderia em nosso ver ser uma concretização dos princípios teológicos da Reforma em nossos dias.

Um dos teólogos que tem se dedicado a essa perspectiva é Diego Irarrázaval. O referido autor formula a sua teologia a partir dos povos originários do continente latino-americano, a partir das suas vivências de espiritualidade, numa atividade que nasce a partir “de baixo”, com as populações excluídas, e “de dentro” da cultura e fé ameríndia. A provocação primeira para estas produções é dada pelas populações empobrecidas, “de baixo”, das classes populares e “de dentro”, do próprio espaço da América Latina, como o próprio título da obra (*De baixo e de dentro: crenças latino-americanas*) já aponta. É necessário interpelar a teologia a partir das falas/crenças indígenas questionadoras de heranças coloniais que encobrem experiências de espiritualidade e que não são relacionadas ou geradas com construções eurocêntricas.

Tal perspectiva se constrói a partir de dois importantes eixos: o *primeiro* deles refere-se ao mundo indígena e mestiço, uma encarnação nestas vivências, em suas identidades complexas, na interação entre suas culturas, em seus mitos e formas de espiritualidade e em suas outras propostas de fé em Deus. Já o *segundo* eixo refere-se a abordagens mais

amplas da realidade latino-americana, a partir “de dentro” desse espaço, para tanto, aproxima-se das culturas e religiosidades dos povos pobres, e, a partir “de baixo”, relacionando ação evangelizadora, inculturação e as hermenêuticas que são construídas e desenvolvidas no contexto e em diálogo com povos “indo-afro-mestiços”.

A partir deste lugar vivencial, os povos tradicionais interpelam uma produção de teologia com seus mitos e suas utopias. A fé indígena provoca a teologia das religiões reprojetoando-a para além das elaborações teológicas cristãs que se construíram como espaços hegemônicos em que se interpreta a espiritualidade e a cultura dos povos ameríndios. A teologia passa a ser desafiada pela construção de narrativas a elaborar-se a partir uma fé plural e diversa.

Subjetividade afro-brasileira e a racionalidade cristã ocidental

Observemos agora, panoramicamente, a contribuição da teologia negra da libertação para o debate do pluralismo religioso, entendido como realização do princípio da Reforma. Nossa proposição é que as dimensões de subjetividade e de experiências lúdicas e rituais dos grupos religiosos afro-brasileiros, uma vez vistas como interpelação à teologia cristã, redimensionariam o caráter fortemente racional nela presente e geraria novas sínteses.

Buscou-se na América Latina, em linhas gerais, colocar em comum os diversos aspectos sociais e teológicos a partir da realidade das comunidades afro-americanas e caribenhas emergentes nas últimas décadas do século 20; analisar e aprofundar à luz da reflexão teológica os grandes desafios provenientes da realidade pastoral dos povos negros; aprofundar as exigências de uma “evangelização inculturada” indicadas pelas igrejas; aprofundar a reflexão sobre as práticas ecumênicas a partir das culturas e religiões de origem africana; e como as teologias feministas e índias podem representar espaço para encontro, diálogo e construção de novos referenciais e paradigmas teológicos.

Na questão cristológica, é preciso enfatizar a dimensão da libertação, crucial para os povos negros devido à situação de opressão em que vivem. Daí, a afirmação que

[...] a cristologia que emerge do contexto da Comunidade Negra, por certo, não é uma cristologia centrada num mero sacrificalismo justificador das dores das vítimas do sacrifício. A vítima evoca uma atitude passiva, que é, na verdade, não-atitude. A cristologia atual, mais que um Jesus Cristo vítima, revela o Jesus Cristo mártir. O martírio em Jesus Cristo

– e é aí que a concepção cristã sobre o martírio tem o seu significado – é consequência de uma atitude ética fundamental em direção do Reino de Deus (SILVA, 2008, p. 74).

A realidade religiosa afro-americana, dentro de suas mais diversas manifestações como o Candomblé no Brasil, o Vodou haitiano e a Santeria em Cuba e as demais expressões religiosas delas decorrentes ou em interação com elementos delas, como é o caso, por exemplo, da Umbanda no Brasil, que embora de origem nacional é frequentemente arrolada como religião africana.

Historicamente, há uma evolução da forma como as igrejas cristãs, tanto católica como protestantes, veem as religiões afro-americanas. Do tratamento como seitas diabólicas e objetos de ataques passa-se para uma postura de maior respeito, embora se mantenham as posturas de ameaça e de violência. Ao mesmo tempo, há pouco diálogo entre a teologia cristã e o universo religioso das tradições religiosas africanas.

São muitos os aspectos que desafiam uma teologia pluralista. Um deles são as limitações do fazer teológico aos espaços institucionais e magistérios das igrejas. Uma teologia pluralista precisa ser construída a partir do diálogo e interpelações livres de diferentes culturas que margeiam as experiências religiosas.

A subordinação da Teologia Cristã aos magistérios eclesiásticos ocasionou um fechamento, dando a esta, não poucas vezes, um enquadramento muito mais de doutrina que de sabedoria ou ciência. Ao mesmo tempo em que tornou-se um corpo fechado, a Teologia Cristã legitimou a si própria e desconsiderou as outras possíveis teologias. Ainda hoje causa estranheza a muita gente quando se fala em Teologia do Candomblé, do Vodou ou das heranças religiosas africanas (SILVA, 2003, p. 99).

A lógica racional que sustenta a teologia cristã ocidental, mesmo a teologia da libertação, precisaria ser interpelada pelas concepções de mundo africanas em que o humano e o divino convivem num mesmo espaço de tempo e lugar, como o “estado de santo”, por exemplo. Também a subjetividade própria da sabedoria africana carece de reciprocidade diante da racionalidade ocidental.

Outro desafio é a compreensão da salvação. A distinção presente em teologias cristãs tradicionais dos atos divinos de criação e de salvação não é encontrada nas tradições religiosas africanas. Nelas, criação e salvação constituem em ato único divino. A salvação já está dada por Deus no ato criador. “Deus cria salvando e salva criando” (SILVA, 2003, p. 102). Esta visão não despreza os procedimentos éticos, mas se isenta de uma quase obsessão pela salvação, como vista em alguns grupos cristãos, que gera formas religiosas “de barganha” humana com Deus e formas de

exclusivismo. O compromisso ético não se baseia tanto na busca incessante de uma salvação, mas de um equilíbrio, de um bom relacionamento entre as pessoas e delas com a natureza de uma fidelidade ao divino.

Relacionadas com este tema surgem questões cristológicas. Há uma forte tendência em religiões africanas de se incorporar Jesus Cristo em seus esquemas e simbologias. E isso, em geral, se dá não como mera assimilação igualando-o, por exemplo, aos Orixás, mas como novidade de vida especialmente ligada à superação de condições aviltantes como a escravidão. Trata-se de uma nova percepção de fé forjada pelo contexto opressivo da diáspora. Jesus, mesmo com nomes variados, estará presente e atuante na vida das pessoas. O que isso pode representar para a teologia cristã em seus processos de renovação e de busca de referenciais mais profundos para a fé? Além disso, o autor destaca que "se a amálgama que permite a unidade da teologia cristã é a fé da comunidade no Deus de Jesus Cristo, o ato unificador das tradições africanas é a experiência centrada no Deus da Vida mediatizada pelo AXÉ" (SILVA, 2003, p. 100), mesmo considerando a diversidade interna das religiões afro-americanas.

Segundo desafio de uma Reforma hoje: a sexualidade

O segundo grande desafio de uma reforma teológica nos dias de hoje está relacionado à sexualidade. Há visões que tecem fortíssimas críticas à Teologia da Libertação. É o caso da teóloga protestante Marcella Althaus-Reid. Com o propósito de descobrir nos relatos populares e nas espiritualidades divergentes os sinais de rebeldia contra a opressão política, sexual e cristã, a autora desenvolve uma teologia narrativa de histórias sexuais marginais a partir do papel desempenhado por essas narrações nas comunidades pobres.

Marcella Althaus Reid, em seus escritos, sempre destacou que suas reflexões se davam dentro do quadro referencial da Teologia da Libertação. A perspectiva crítica que a autora estabeleceu em suas análises produziu, portanto, uma crítica *ad intra*, que dada à contundência de sua argumentação pode até mesmo dar a impressão de que ela fala de fora dessa corrente teológica. No entanto, a autora se coloca dentro dessa perspectiva, buscando as suas raízes, sobretudo metodológicas, de se pensar a teologia como 'ato segundo', tendo como referência básica a realidade tal como ela é, e não sob idealizações. Em "Demitologizando a teologia da libertação: reflexões sobre poder, pobreza e sexualidade", publicada na obra *Teologia para Outro Mundo Possível* (2006), que reúne as contribuições ao Fórum Mundial Teologia e Libertação que ocorreu no contexto do Fórum Social Mundial de 2005, Marcella utiliza a imagem

das cadeiras à mesa eucarística para fazer menção à inclusividade que é peculiar à teologia latino-americana. Não se trata apenas de uma metáfora que remonta a uma imagem fraternal, mas que aponta para a criação de um modelo economicamente alternativo de uma sociedade culturalmente participativa. Para a autora

A teologia da libertação não disponibilizou cadeiras para as mulheres pobres ou para gays pobres - ou pelo menos, não o fez espontaneamente. O projeto inclusivo, afirmou-se mediante políticas de exclusão que determinaram a identidade dos pobres. Os pobres que eram incluídos eram concebidos como masculinos, geralmente camponeses, vagamente indígenas, cristãos e heterossexuais (ALTHAUS-REID, 2006, p. 458).

Ainda no tocante a questão metodológica, o questionamento da autora se dá na forma de compreensão da realidade e na inexistência de crítica à epistemologia que sustenta as estruturas de poder hegemônico na sociedade. No que diz respeito ao primeiro aspecto, compreender a "vida como ela é" - para usar uma conhecida expressão do literato Nelson Rodrigues - Marcella afirma que "embora os liberacionistas tentassem fazer teologia como ato segundo, ou seja, não começando com dogmas, mas parafraseando Marx, com os autores reais da história teológica, as questões de gênero e sexualidade foram sempre tratadas no nível dogmático (ideológico)" (ALTHAUS-REID, 2006, p. 469). E diz mais: "Qualquer pessoa que tenha trabalhado seriamente com os pobres na América Latina encontrou a presença de Deus dentro da diversidade de nossas comunidades, que é racial, cultural, mas também sexual" (ALTHAUS-REID, 2006, p. 464). Em relação ao segundo aspecto, a autora aponta a construção da identidade cultural/ideológica da heterossexualidade como elemento chave de sustentação das estruturas de poder dominante na sociedade.

Nesse ponto, para ela crucial, a teologia latino-americana da libertação necessitaria romper com a compressão da ideologia sexual da heterossexualidade como dogma e refletir sobre as vidas das pessoas e a manifestação de Deus nas comunidades, tendo em conta a dimensão da sexualidade que estrutura a vida das pessoas e as formas não convencionais de vivência sexual. É como se a heterossexualidade se tornasse um ídolo, sacralizada como a única epistemologia sexual de valor. A autora considera que é preciso redescobrir a face de Deus nos que são dissidentes sexuais e que vivem dentro de formas diferenciadas de relacionamentos amorosos e de identidades sexuais.

A Teologia da Libertação, segundo a autora, não percebeu que a subversão dos códigos sexuais e de gênero experimentada por mulheres que vivem em contextos de pobreza urbana era o resultado de sua luta por vida e dignidade e levava à produção de metáforas de Deus basea-

das na relação entre sexualidade e pobreza. Seria outra forma de fazer e expressar a política. Uma forma fronteira e metafórica. A Teologia da Libertação, talvez por ter nascido em um *ethos* de autoritarismo social, político e eclesiástico, não aprofundou uma hermenêutica da suspeita o suficiente para descortinar as lógicas coloniais que ideologizam a sexualidade. Assim, ela "perdeu as possibilidades de *poiesis* teológica, que provém não de discursos sobre os pobres idealizados, mas da realidade dos pobres como pessoas de diferentes identidades de sexo e de gênero" (ALTHAUS-REID, 2006, p. 459).

Diante da contundência de tais críticas, perguntaríamos se Marcella Althaus-Reid e as formas teológicas e de espiritualidade afins a este pensamento seriam o elemento mais radical da Reforma hoje. Perguntaríamos também como tais formas de espiritualidade se fronteirizam com as demais descritas em nossa reflexão?

"E agora nos restam..."

Estamos conscientes de que várias expressões de espiritualidades da Reforma, tanto do passado quanto, especialmente, do presente, não foram consideradas nestas reflexões, ou não foram adequadamente vistas. No entanto, mais do que uma coleção de dados e fatos, desejamos, como já referido, vislumbrar de forma plural e inclusiva, a partir do reconhecimento do valor das análises históricas e científicas, as espiritualidades da Reforma. Para isso, reafirmamos que não se trata de desprezar o que elas foram ou são, mas, sim, ressaltar em que elas nos mobilizam e como elas habitam de forma criativa e propositiva os entre-lugares da cultura.

Seguimos, outra vez, os passos de Rubem Alves que afirmara que:

O protestantismo tem temas esquecidos, peças empoeiradas, que ninguém mais sabe usar, mas que poderiam ser tiradas das sombras:

A liberdade (foi com este tema que a Reforma se iniciou)...

A graça -- que significa, basicamente, que o problema da salvação não é um problema com o qual os homens devam se ocupar, pois que depende exclusivamente de Deus. Livres de preocupações como a temperatura do inferno e o mobiliário dos céus, os homens poderiam dedicar-se a cuidar da terra, boa dádiva de Deus...

A fé, confiança -- ninguém é salvo pela ortodoxia, mas pela simples confiança em Deus, de modo que os protestantes deveriam se sentir livres para as mais loucas aventuras do pensamento -- o nosso jogo de contas de vidro -- sabendo que heresia e ortodoxia são palavras do vocabulário dos fortes, mas não do vocabulário de Deus...

E a *teimosia profética*, que denuncia todas as formas de opressão e absolutismo... (ALVES, 1982, p. 37).

Referências

- ALTHAUS-REID, Marcella. "Demitologizando a teologia da libertação: reflexões sobre poder, pobreza e sexualidade". In: SUSIN, Luiz Carlos (org). *Teologia para Outro Mundo Possível*. São Paulo: Paulinas, 2006.
- ALTHAUS-REID, Marcella. "Entrevista" [por Sandra Duarte de Souza & Luiza Tomita]. *Mandrágora*, IX (10), 2004, p. 90-92
- ALVES, Rubem. *Protestantismo e repressão*. São Paulo: Ática, 1979.
- ALVES, Rubem. *Dogmatismo e tolerância*. São Paulo, Paulinas, 1982.
- BLOCH, Ernest. *Thomas Müntzer: teólogo da revolução*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973.
- ENGELS, Friedrich. *La Guerra campesina en Alemania*. Moscou: Editorial Progreso, 1981.
- HALL, Stuart. *Formations of Modernity*. Oxford, UK, Blackwell Publishers Ltd., 1992.
- IRARRAZAVAL, Diego. *De baixo e de dentro: crenças latino-americanas*. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2007.
- SHAULL, Richard. *A Reforma Protestante e a Teologia da Libertação*. São Paulo: Pendão Real, 1993.
- SILVA, Antônio Aparecido da. "Teologia cristã do pluralismo religioso face às tradições religiosas afro-americanas" (p. 97-107). In: ASETT (org). *Pelos Muitos Caminhos de Deus: desafios do pluralismo religioso à Teologia da Libertação*. Goiás: Rede, 2003.
- SILVA, Antônio Aparecido da (org). *Existe um Pensar Teológico Negro?* São Paulo: Paulinas, 2008.
- TILLICH, Paul. *Systematic Theology*. Volume three. Chicago-EUA, The University of Chicago Press, 1963.
- WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo; Pioneira Editora, 1983.





Papacy for another century

Reflections from the John Paul II *Ut unum sint* Encyclical

José ARREGI

In 1995, Pope John Paul II in the Encyclical *Ut unum sint* expressed willingness to seek a new way of exercising the primacy of the Bishop of Rome as a ministry of communion for all the Churches. The proposal sparked interest in all churches, but was quite soon forgotten.

In the pages that follow I will point out the core elements of the document and analyse its theological assumptions critically. Aren't they still too anchored in the past? In *Ut unum sint* isn't the bishop of Rome still a prisoner of the papacy? The thesis is simple: in order to make headway - "you follow me!" (John 21,22) - towards a 21st century communion of the Churches, it is essential to completely reform the conceptual, imaginary and institutional framework of the Church and the ministries. And in so doing, it is also essential to reimagine another "ministry of Peter", freed from the "sacred order", from the "succession" and from Rome.

1. The novelty and ambiguity of a sentence

Ut unum sint (That they may be one) is an Encyclical on "ecumenical commitment" and is presented as a commentary on the Decree *Unitatis Redintegratio* of the Second Vatican Council (1964), from which nearly half of the 162 quotes are taken. Its interest, however, is centred on the papacy, the major problem of ecumenism.

The Encyclical recognizes that the ministry of the bishop of Rome "constitutes a difficulty for most other Christians whose memory is marked by certain painful memories" (UUS 88). It would rather be a question of "difficulty," as Pope Paul VI explicitly stated in 1967: "The pope, we know, is undoubtedly the most serious obstacle in the way of ecumenism"¹

The past and the present corroborate this statement. In the 1990s, after three post-conciliar decades of more or less optimistic endeavour, all ecumenical efforts had run aground over and over again on the "rock

of Peter," or rather on the rock of the Vatican papacy. The inter-church theological commissions came to basic agreements without major difficulties in the great debates that had divided us in the past, such as the Filioque, the justification, the sacraments, Mary ... The only things that were necessary to reach such agreements, were good will and a critical reading of the founding texts of Christianity, especially the New Testament. Not even a certain symbolic primacy of the bishop of Rome was an insurmountable obstacle: the Orthodox Churches never had any problems whatsoever accepting it, as long as it was not a jurisdictional primacy; something similar could even be said of the Lutheran Church. But the dialogue broke down at the time when Rome claimed primacy understood as a jurisdictional power over the other Churches. At that point, it was no longer possible to make any more headway. The problem, therefore, is the papacy.

Unexpectedly, John Paul II himself, the most conservative and inflexible of popes, finally recognizes this in the Encyclical. After insistently emphasizing the vital and irreplaceable role of the bishop of Rome in the true communion of all the Churches, he stated: "I am convinced that I have a particular responsibility in this regard, above all in acknowledging the ecumenical aspirations of the majority of the Christian Communities and in heeding the request made of me to find a way of exercising the primacy which, while in no way renouncing what is essential to its mission, is nonetheless open to a new situation" (*Ut unum sint* 95).

It is because of this sentence that the Encyclical is still quoted and will continue being quoted. The surprise and interest aroused by such words were considerable. A pope with deeply-rooted traditionalist positions claimed the need to rethink the figure of the bishop of Rome, that is, his role in the Church. This is the sole contribution (or at least the only new contribution) of the Encyclical, the only step forward reference to the *Lumen Gentium* Conciliar Constitution on the Church and reference to the *Unitatis Redintegratio* Conciliar Decree on ecumenism.

But what exactly is "the essential" part of the primacy or the mission of the bishop of Rome? Here is the core of the matter that the Encyclical leaves practically intact. The section devoted to the role of the pope on the ecumenical path to communion begins with this sentence: "the Catholic Church is conscious that she has preserved the ministry of the Successor of the Apostle Peter, the Bishop of Rome, whom God established as her "perpetual and visible principle and foundation of unity" (*Ut unum sint* 88). The terms I emphasize in bold lettering are the ones that are more ambiguous and confusing, both in historical and theolo-

gical terms; however, the Encyclical neither clarifies nor justifies them; the Encyclical takes them for granted as if we knew what they mean. It establishes them as fundamental without substantiating them.

It is understood that all the attempts made since then to propose a new form of exercise of the Roman "primacy" have failed: thus the meeting of specialists convened by the Congregation for the Doctrine of the Faith the year after the Encyclical, in 1996, on the theme: "The primacy of the Successor of Peter"²; as well as the Plenary Assembly of the Pontifical Council for Christian Unity in 2001, which provided an overview of the various proposals and studies that had emerged following the publication of *Ut unum sint*³. Everything was limited to vague proposals about synodality and endless disquisitions about what primacy and infallibility mean.

And it is also understood that, ten years after *Ut unum sint*, Cardinal Kasper adopted the expression used by Paul VI in 1967 and once again recognized that the papacy is the "greatest obstacle to full ecumenical communion"⁴. Today, 21 years after the Encyclical, we find that still no steps have been taken to materialise the desire to "find a form of service of the primacy ... that opens the way towards a new situation"⁵.

It is as if nobody knew where to go. But the Encyclical points in one direction: the past. Is that the right direction?

2. Is it enough to go back to the first millennium

Ut unum sint proposes the relationship between the Churches of East and West during the first millennium, before the division of 1054, as the model to follow. It assumes that all the Churches during that time recognized the bishop of Rome as the ultimate guarantor of full communion: "The journey of the Church began in Jerusalem on the day of Pentecost and its original expansion in the oikoumene of that time was centred on Peter and the Eleven" (cf. Acts 2:14). The structures of the Church in the East and in the West evolved in reference to that Apostolic heritage. Her unity during the first millennium was maintained within those same structures through the Bishops, Successors of the Apostles, in communion with the Bishop of Rome. If today at the end of the second millennium we are seeking to restore full communion, it is to that unity, thus structured, which we must look" (UUS 55, 56 and 61).

It is necessary to recognize the innovative charge contained in the fact of proposing the first millennium as a model for the current exercise of Roman primacy. In the first millennium, the dogmas of the primacy of jurisdiction and infallibility defined by the Vatican II Council in 1970

did not yet exist! Was the pope thinking of repealing them? It would be unimaginable in any pope, and even more so in the case of John Paul II. It is more reasonable to think that it referred to the need to exercise primacy and infallibility according to the model of the first millennium, but "without renouncing to what is essential". And here we are again at the same old impasse: what is the essence of these dogmas? Is there some "structure" unanimously accepted by the Churches in the first millennium that could be described as a primacy of jurisdiction and infallibility?

If you appeal to history as a criterion, you should stick to the facts of history. Let us, then, address history. What does it teach us about the relationship of the bishop of Rome with the other Churches and the role he played in their communion during the first millennium? Here is a summary of the main data⁶:

- up until the last decades of the 2nd century A.D., the Church of Rome - formed by various churches or communities - was governed by no "bishop", but by a "college of priests";

- among all the Churches it enjoyed a special prestige and had moral authority, above all because that is where the tomb and the memory of Peter and Paul (who died in Rome, probably during the Nero's persecution in 64 A.D.) were kept, because of the generosity it displayed in the economic support of other poorer churches - this is what Ignatius of Antioch refers to when he said that the community of Rome was "the one presiding over charity" - and it was also without doubt the capital of the Roman Empire (the "eternal city" and "head of the world");

- towards the end of the 2nd century, Irenaeus of Lyon elaborates the "list of apostolic succession" of the bishops of Rome, but such lists were common in many other churches that were considered founded by an apostle;

- Irenaeus himself recognizes "primacy" for the church of Rome, but not the power to intervene in other churches; this is also what Saint Cyprian, bishop of Carthage, taught at the end of the 3rd century A.D.;

- as from the end of the 2nd century, the bishops of Rome began to intervene, but it is clear that their intervention often was not accepted (for example, when the Church of Asia Minor, with Irenaeus in its leading role, opposed the Easter date change that "pope" Victor wanted to impose, or as when Cyprian of Carthage confronted "Pope" Stephen on the matter of baptism administered by heretics);

- from the 3rd century onwards, a great struggle for power arose between the great metropolises in the empire (Rome, Alexandria, Antioch and then especially Constantinople, founded by Constantine in 330 AD);

- the prestige and authority of Rome increased markedly when the whole city became Christianized, and even more when the emperor left Rome and settled in Ravenna in 402, the bishop in some way assuming the role and attributes of the emperor, as the *pontifex maximus*; the Christianization of Rome brings with it the Romanization of Christianity; and Rome's interventions become more and more frequent. Its bishop is called "vicar of Christ"; but bishops like St. Basil and St. Ambrose did not admit Rome's intention to control bishops;

- the Council of Chalcedon (451), the very same Council that defined the Christological doctrine of "two natures and one person", recognized the bishop of Constantinople equal rights with the bishop of Rome, but that canon was not recognized by Leo the Great, bishop of Rome between 440-461, who could be termed the "first pope"⁷: he was the first to be called "vicar of Peter", he elaborated the doctrine of "Peter's succession" and claimed "full powers" to intervene in all churches and issues, but not without rejection.

Such loose data are surely enough. Where is that "structured unity" of all the Churches around the bishop of Rome reference is made to in UUS 55? The problem is that UUS appeals to history, but it does not endorse the generic statements about the existence, from the beginning, of a structure of communion between all the Churches around the bishop of Rome. "The primacy of Rome was not configured from its beginnings; it was rather the result of a long and complex process, involving many factors of all kinds (of a social, cultural, political, economic, religious, ecclesial ... nature)⁸.

It is also noteworthy, and somewhat alarming, that in UUS no. 55, which explicitly refers to *Unitatis Redintegratio* no. 14, does not quote the sentence with which this section starts: "For many centuries the Church of the East and that of the West each followed their separate ways though linked in a brotherly union of faith and sacramental life; the Roman See by common consent acted as guide when disagreements arose between them over matters of faith or discipline". That sentence mentions two of the indisputable historical elements of the relationship between the different Churches: their diversity ("followed their separate ways") and "common consent" when they recurred to arbitration by the Church of Rome. *Ut unum sint* actually goes backwards in this respect in comparison with *Unitatis Redintegratio*.

But we need to reflect on the value of the binding model the Encyclical attributes to ecclesial structures from the first millennium. Even in the unlikely event that the bishop of Rome had exercised from the beginning a real power over all other churches and had been effec-

tively recognized by them, why should we be forced to reproduce today such structures from a distant past? We cannot ignore or relegate the past when reconstructing the communion of the Churches in the present, but faithfulness to the past does not mean reproducing it unquestioningly, on the contrary, it means being inspired to move forward creatively towards another church, other ministries, and another model of communion . Only in this way will the purpose that makes the Encyclical in its key statement be possible: "to find a way of exercising the primacy which, ... is nonetheless open to a new situation" (*Ut unum sint* 95). Reproducing the structures of the first millennium would seriously betray such a purpose. Being faithful to the spirit that guided the Churches of ancient times means to continue walking, opening new paths the way they did.

3. What should we think of the «will of Christ»?

We Christians turn to Jesus –to what he said, did and wanted- to guide us in our lives, to build the fair and free future that he expected, announced and predicted. The story of Jesus, that transforms history, is the criterion of our personal and ecclesial praxis. We refer to his story to build ours. And by the "Story of Jesus", I am referring to his human life moved by the transforming Spirit, the creator of a new history, a new world. Jesus' story inspires us and guides us with his spiritual breath.

Ut unum sint refers to Jesus in order to lay the foundations for a new way of exercising the primacy of Peter. Number 95 (which contains the famous sentence) opens with the statement that "the office of the Bishop of Rome corresponds to the will of Christ", and affirms: "it is out of a desire to obey the will of Christ truly that I recognize that as Bishop of Rome I am called to exercise that ministry". And in 96, the Pope asks: "Could not the real but imperfect communion existing between us persuade Church leaders and their theologians to engage with me in a patient and fraternal dialogue on this subject, a dialogue in which, leaving useless controversies behind, we could listen to one another, keeping before us only the will of Christ for his Church and allowing ourselves to be deeply moved by his plea "that they may all be one ... so that the world may believe that you have sent me" (John 17:21)?"

N. 90 states: "In the New Testament, the person of Peter has an eminent place. (...) The place assigned to Peter is based on the words of Christ himself, as they are recorded in the Gospel traditions". It is referring to Mathew 16, 17-19, quoted entirely by no. 91. In addition, Jesus' words to Peter are quoted three times: "Strengthen your brothers" (Luke 22, 32) (UUS 4 and 91) and twice the words "Feed my lambs" (John

21,15- 17) (UUS 91). And it is pointed out as "significant" that, according to 1 Corinthians 15: 5, "the Risen Christ appears to Cephas and then to the Twelve" (UUS 91). Number 97 states: "The first part of the Acts of the Apostles presents Peter as the one who speaks in the name of the apostolic group and who serves the unity of the community—all the while respecting the authority of James, the head of the Church in Jerusalem. This function of Peter must continue in the Church so that under her sole Head, who is Jesus Christ, she may be visibly present in the world as the communion of all his disciples".

The Encyclical does not speak of "the will of Jesus", but "the will of Christ", as is usual in the documents of the hierarchical magisterium, referring not so much to the historical Jesus as to the figure of Christ reinterpreted and "rebuilt" by Christian communities and expressed in evangelical texts. However, the Jesus of history is the first criterion when it comes to reforming the Church and its ministries or ecumenical relations in the "new situation" that we live in, that is, if we do not wish to run the risk of unknowingly relying on our own projected prejudices about Jesus, or the risk of qualifying as the "will of Christ" what are mere beliefs while using as a theological argument what is no more than mere convictions. This confusion of criteria is often the case in the hierarchical magisterium, and the Encyclical in question is yet another example thereof.

It is therefore necessary to pay attention to the specialists and to take into account the data that many good exegetes consider historically safe⁹ in relation to the figure of Peter. Here is a brief summary thereof:

- Although not all the news that the New Testament offers about Peter is historical, nobody doubts that he had a prominent place among the disciples, that Jesus would have given him a special role in the task of announcing the Kingdom and gathering the dispersed Israel, and that his figure continued to be remembered after his death and linked in particular to some churches, such as the Church of Mathew (Antioch?) or Rome, where he died;

- It is very probable that after the death of Jesus and the dispersion (if it took place) of the disciples, Peter led their reunification around the confession that he had been raised or exalted by God; that is how it is necessary to understand that he is "the first" to whom the resurrected Jesus "appears" (1 Corinthians 15,5; Luke 24, 34), although he probably shared that role with Mary of Magdala or the protagonism of the paschal confession¹⁰ may also perhaps have even corresponded to her and not to him;

- There is a very broad consensus on that the text of Matthew 16: 17-19 is a post-Paschal creation proper to Matthew or to the tradition he

collected; it may have been intended to claim the place or authority of the church itself (perhaps Antioch, where Matthew probably wrote it, or another church nearby) as founded by Peter, in contrast to other churches that appealed to Paul or the "Beloved Disciple"; the power of "binding and untying", that is attributed there to Peter, was initially applied to the disciples in general (Matthew 18,18) or to the Twelve (John 20,23);

- The Beloved Disciple, distinct from the apostle John and not a member of the Twelve, recognizes the primacy of Peter (John 20,6; 21,3.11.15-19), but demands autonomy from him and does not accept to be controlled by him (John 21: 22-22);

- It is worth mentioning the fact that Paul also recognized the pre-eminence of Peter (Galatians 1:18, 2: 1-10), but this did not prevent him from confronting him harshly at Antioch (Galatians 2: 11-14), and even splitting from him for good, since from that episode (49 A.D.?) we do not have any proof of any further relations between them. Indeed, one of the most striking and perhaps most significant things of *Ut unum sint* is forgetting and relegating the figure of Paul, whereas for many churches he was far more important than Peter;

- Otherwise, New Testament Churches organized themselves in very different ways; suffice it to see the examples of the communities of Jerusalem, Antioch, Corinth and Rome **11**.

In conclusion, according to exegetical data available to us, Jesus did not think of a future Church with organizational structures (on the contrary, he announced the arrival of a profound transformation of the world which he called the "Kingdom of God", which entailed the elimination of all diseases and injustices, the realization of which was imminent). He did not entrust to Peter any mission inheritable in the future by a "successor," nor did he constitute the group of Twelve to preside over the Church or Churches, but to symbolize and promote the final reunification of the Jews of the Diaspora. In fact, it seems certain that most of the Twelve did not preside over any Church and that, on the contrary, some who did not belong to the Twelve did; this is the case of James, the brother of Jesus, in Jerusalem, and the case of the Beloved Disciple who was the reference figure for important communities; and this is the case, in particular, of Paul, who founded and "ruled" numerous churches. Neither in Jesus' mind nor in the communities of the New Testament do we find anything resembling a bishop of Rome as "Peter's successor", and much less a "primacy of jurisdiction" in the sense in which the Encyclical *Ut unum sint* seems to attribute to him.

But this conclusion would be incomplete without further reflection: even if the historical Jesus had expressly conferred on Peter the

power to preside over the Church in general, and the power to be the foundation and guarantee of his communion, the power to make the last decision and to pronounce the last word in all questions of doctrine and morals, would we be in favour of that, two thousand years later, subject to such a practice and forced to maintain it as it is? Would that not be tantamount to denying historicity, humanity, and the human and historical "incarnation" of God in him? Would we not thus be condemning ourselves to blocking the action of the Spirit and the transformation of our Church and of history as a whole?

4. What model of unity, communion and ecumenism

"May they all be one." The title of the Encyclical retakes Jesus' prayer, quoted 6 times in the text (*Ut unum sint* 9, 23,26,96,98), and which it even qualified as a "plea" (no. 96). The terms "unity" or "union" are repeated about 200 times, and the term "communion" 130 times.

The crucial question is: What kind of union? Is an institutional and centralized institutional unit necessary? A single flock under one shepherd? *Ut unum sint* recognizes the need to overcome the ecumenical model imposed during the second millennium, centred on the figure of a plenipotentiary pope, but remains attached to a model that is excessively Romanocentric and papist.

An excessively Romanocentric model. The Roman Church continues considering itself the centre and the basis. Following the *Lumen Gentium* Constitution on the Church and the *Unitatis Redintegratio* Decree on Ecumenism of the Second Vatican Council, it affirms that the Roman Catholic Church is the one in which the fullness of truth has been conserved and, therefore, also, the guarantee of full communion: "The Constitution *Lumen Gentium*, in a fundamental affirmation echoed by the Decree *Unitatis Redintegratio*, states that the one Church of Christ subsists in the Catholic Church [LG 8; UR 4]. The Decree on Ecumenism emphasizes the presence in her of the fullness (*plenitudo*) of the means of salvation [UR 3]. Full unity will come about when all share in the fullness of the means of salvation entrusted by Christ to his Church" (UUS 86, the same quote in no. 10).

The conciliar discussions that led to the election of the term *subsistit* in lieu of *est*, are well known, reflecting the wish to avoid a mere identification of the one Church with the Roman Catholic Church. Nor does *Ut unum sint* identify them without further ado, but insists that only in the Roman Catholic Church is salvific fullness already present. No. 14 reiterates: "The elements of this already-given Church exist,

found in their fullness in the Catholic Church and, without this fullness, in the other Communities" (this is a quote of *Unitatis Redintegratio* 4, but not verbatim, as the second part, "without this fullness, in the other Communities", is not to be found in *Unitatis Redintegratio* in such a rotund and clear manner). Thus, full communion will only be possible for the other Churches as long as they are incorporated into the fullness - "fullness of grace and truth" (*Ut unum sint* 10) – that exists exclusively in the Roman Catholic Church. Moreover, "The Catholic Church, ... holds that the communion of the particular Churches with the Church of Rome, and of their Bishops with the Bishop of Rome, is—in God's plan—an essential requisite of full and visible communion" (*Ut unum sint* 97). The Decree *Unitatis redintegratio* was not expressed in such sharp terms; the Encyclical *Dominus Jesus*, on the other hand, will use such terms a few years later (2000).

And this is too papist a model. The Encyclical calls for a revision of the way in which the papal ministry is exercised, but it does not contemplate any change in the model of this ministry or any substantial diminution of the powers that Catholic dogmas have attributed to it in the second millennium: primacy and infallibility.

The bishop of Rome is recognized as the "perpetual and visible principle and foundation of unity" (*Ut unum sint* 89), but the Encyclical warns that it is not just a "sign", but that it also possesses "power" - in short, jurisdictional primacy and infallibility - to carry out its symbolic mission. In No. 94 we can read: "With the power and the authority without which such an office would be illusory, the Bishop of Rome must ensure the communion of all the Churches. For this reason, he is the first servant of unity. This primacy is exercised on various levels, including vigilance over the handing down of the Word, the celebration of the Liturgy and the Sacraments, the Church's mission, discipline and the Christian life. It is the responsibility of the Successor of Peter to recall the requirements of the common good of the Church, should anyone be tempted to overlook it in the pursuit of personal interests. He has the duty to admonish, to caution and to declare at times that this or that opinion being circulated is irreconcilable with the unity of faith. When circumstances require it, he speaks in the name of all the Pastors in communion with him. He can also—under very specific conditions clearly laid down by the First Vatican Council— declare *ex cathedra* that a certain doctrine belongs to the deposit of faith" [quoting the formula of the definition of infallibility in Vatican Council I: DS 3060]. "By thus bearing witness to the truth, he serves unity". The conclusion prevails: Communion with the Successor of Peter is "an essential requisite of full and visible communion" (*Ut unum sint* 97).

Thus, the bishop of Rome retains the last word: "The Church's teaching authority is responsible for expressing a definitive judgment". (*Ut unum sint* 81). And it has become very clear that the "Successor of Peter" is the only one with the capacity to, ultimately, "declare ex cathedra that a certain doctrine belongs to the deposit of faith", in order to teach the truth.

The truth. The term "truth" is present in the Encyclical 66 times, plus another 16 times in expressions such as "true union, true ecumenism", "true faith" ... Unity, as the Encyclical insists, is inseparable from the truth. Dissent -like that of Paul's against Peter- is not tolerated. Diversity is tolerated to a certain degree¹². That degree, ultimately, is decided by Rome.

This is an Encyclical on true unity, on union in truth. But all kinds of questions arise here and the issues are complicated. What is truth? Who knows? Can it be expressed properly once and for all? It states that "the expression of truth can take different forms", but quickly adds that new forms of expression have to present "the Gospel message in its unchanging meaning" (*Ut unum sint* 19). Is this an immutable meaning? This is a serious contradiction if, as is correct, we call sense "meaning" (sense is always partial, cultural, historical) as expressed in a word or in all words. Immutable – does immutability exist? Is "God" himself immutable in the sense we give to this term? - in any case, what is immutable "should rather be the "reference", the "unknown and inexpressible sense" to which all words "relate" and which always transcends them. The meaning is what the word says; the reference is what the word really means and never quite manages to express. The reference is "truth", the inexpressible Mystery which no human words can express.

And this is where we take on the decisive weakness of the Encyclical on communion. It assumes that immutable meaning can identify with truth itself, which is immutable, and which the bishop of Rome, and only bishop of Rome, has the power to fully express. The old formula, which churches fully complied with throughout the first millennium, said that "the Church of Rome presides in charity"; *Ut unum sint* goes much further than that, and states that Peter's successor "presides in truth and love" (*Ut unum sint* 97). Hence this is where the linguistic formula defined ex cathedra is identified together with the inexpressible Mystery. St. Thomas Aquinas would have been shocked to read this.

I conclude this section, as in previous sections, formulating objections or matters of substance for which no answer is offered, and which will have no answer until an in-depth inversion, a radical paradigm shift is carried out: Where does the bishop of Rome get his ministry to be the

“perpetual and visible principle and foundation of unity” (*Ut unum sint* 88), and the “the visible sign and guarantor of unity” (*Ut unum sint* 88)? How did he acquire the power and authority to carry out such a ministry? “By ordination”, it will likely be said. Just as “God entrusted in Christ” all power, so Christ entrusted it to his apostles with Peter as their leader and Peter, in turn, to his successor through the sacred laying on of hands, and so on all the way to the Bishop of Rome in the present.

The Encyclical maintains the traditional pyramidal hierarchical paradigm intact. Sacred power comes from above and is transmitted by hierarchical succession. That paradigm background –which is typical both of the first and the second millennia-, is what constitutes the papacy –and more so, it constitutes the whole ministerial system and the Catholic and Christian institutional model in its anachronistic and unsustainable entirety-. It is not a matter of applying certain accommodations and updates to the manner in which the ministry is exercised but to conceive it following another radically different model. Is such a paradigm shift envisioned?

5. Let us imagine that pope Francis

Three and a half years ago a bishop "from far away" was elected pope, an Argentine Jesuit, who wished to be called Francis, who walks with a different bearing, speaks with another grace and freshness, and spreads a message to today's world with very different accents to those the last two popes had habituated us to hearing.

He is certainly in the right direction with his freshness and Franciscan freedom, his invitation to be an "outwardly Church", in a pilgrim exodus, on the path to liberation, "a Church that finds new ways", "a poor Church, for and from the poor", an "aid station" for anybody that is hurt to go to and not a religious, doctrinal or moral customs post for anyone ("who am I to judge?"). He has denounced the "killer economy" and has called for a "revolution of tenderness" and a "brave cultural revolution" at the same time; with his name Francis, with his natural manner, his warm words, his intelligent and kindly smile; with his renunciation to the Vatican Palace, to protocol and pageantry, and with his intentional self-denomination as "bishop of Rome" and his statement that "a definite word on all matters affecting the Church and the world should not be expected from the papal magisterium" and that "it is not appropriate for the Pope to replace to the local episcopates in the discernment of all the problems that arise in their territories" (*Evangelii Gaudium*16).

But as yet, no reform of the papal ministry and of all ministries, of the old paradigm that sustains them has crystalized. We do not know

where it will go. Nor do we know whether he will really want to move far beyond a reform of the Curia and its functioning, to reach an effective and radical reform of the "Petrine ministry", until it illuminates another papacy in keeping with today's democratic society and with the Church we dream of, which is both prophetic and a companion. And in case he wanted to reach that necessary goal, we do not know if the powers and the fears, the unconfessed interests, the hidden conspiracies, and the resistance fronts will allow him to do such things.

I dream that one day, during his daily Eucharist in the chapel of Santa Marta, after having proclaimed the Gospel of the sending of the twelve apostles (Mathew 10: 5-13), Pope Francis will rise and say:

"May peace be with you, sisters and brothers of the Catholic Church and of all the Churches! Jesus sent us to proclaim peace and to heal, as pilgrims of the world, without saddlebags or purses or canes. He called on us to be a Church of sisters and brothers, to be a sister and companion Church of all the poor and hurt people we find in our paths.

I am but the youngest of your brethren, but the grace of chance wanted me here, as bishop of Rome and as Pope, laden with excessive robes and powers. Now the time has come to make a big, risky and quiet decision. The Spirit of Jesus, Mary of Magdala and Simon Peter, Francis and Clare of Assisi inspire us. Let us be simple and brave, let us take a step that we should have taken centuries ago.

The time has come to let go of the historical burden that keeps us from being itinerant disciples of Jesus, and from being dreamers and subversive prophets like he was. I no longer wish to speak to you as an infallible character invested with sacred powers, which are spurious human creations. Take my words as you see fit. I propose that together, and in peace, we reinvent or reverse all the structures that make it impossible for the Church to be poor, free and sisterly, without forgetting the past or tying ourselves to it, without binding us even to our sacred Scriptures, but allowing ourselves to be inspired and driven by them. The time has come for the Church to be entirely democratic, to separate powers and to be governed by a system that is more representative of the will of the people than the existing democratic systems, which have become hostages of the financial system.

And I wish to start with the papacy, just like John Paul I dreamed, just like John Paul II asked in a long-forgotten sentence in an Encyclical, just like Benedict XVI demanded when he was a simple theologian. I think that the dogmas of the primacy of jurisdiction and of papal infallibility, defined by the First Vatican Council, no longer have any meaning

today, and that we should not waste ourselves in subtle disquisitions to make them say the opposite of what they say in everybody's ears; I think that it is not even necessary to repeal them solemnly, but to recognize them simply as the linguistic schemes and human productions of other times that they are and which are now useless, and to set them aside with all simplicity like we do with images and ideas which, in any case, have stopped being useful. And move on.

And to continue along a new path, I wish to resign and I resign from all the titles and attributes that the dream of greatness has imputed to the bishop of Rome: Supreme Pontiff, Vicar of Christ, Successor of Peter, Holy Father, Pope. I wish to divest myself from all the ceremonies and tinsels of the Vatican, which are poor human remains of history, of our institutional history, which so often has little or no evangelical content. And by no means do I wish to be the president of a state with the whole state apparatus of nuncios and ambassadors and power relations.

I don't want anybody to be a bishop by designation of the bishop of Rome, and I want every bishop, man or woman, to be no more than the representative of his or her Christian community, and that he or she should be chosen in a way that we should all concretize and articulate together, for a reasonable period of time. I want the bishop or bishop of Rome to be, like the bishop of any other diocese, elected by the Christian men and women of Rome, and he or she should no longer have any power over the other bishops of the Church which we call Catholic, and much less so over the other Churches that we term "separated sisters" and that we should just simply call "sisters".

I want us all to take a big step forward on the path to ecumenism, a path we have been struggling in for a century now. It is a small and easy step. Suffice it for all the Churches, beginning with the "Catholic Church", to recognize each other as true Churches of Jesus, without requiring us to change our particularities, so that we may recognize ourselves in deep spiritual and evangelical communion even though we are very different in our doctrines and institutions. And let us pray every day to request, to encourage, and to welcome among ourselves, the highest unity in the greatest diversity. And that, from a mutual fraternal and sororal recognition, the Churches create new structures of "communion", of representation and coordination that they deem to be convenient.

And that is all, sisters, brothers. Let us all return to Jesus. Let us start again. In the name of Jesus. Amen".

NOTAS:

- 1 Speech to the Secretariat for the promotion of the unity of Christians (27 April 1967, AAS 59 (1967))
- 2 Its minutes have been compiled in Il Primato del successore di Pietro. *Atti del Simposio Teologico* (1996), Città del Vaticano 1998.
- 3 Published in the Council's official bulletin: *Service d'Information – Information Service*, 2002/I-II, 29-42.
- 4 W. Kasper, *Caminos de unidad. Perspectivas para el ecumenismo*, Cristiandad, Madrid 2008, p. 198.
- 5 Juan María Laboa states on the matter: "Apart from the sentence in the Encyclical, Rome has not taken any steps in that direction nor has the matter been proposed again" ("*El papado entre el medioevo y la actualidad*", in Diego Tolsada [coord.], *El papado en la Iglesia y en el mundo de hoy*, PPC, Madrid 2014, p. 102).
- 6 Cf. S. Acerbi, *El papado en la Antigüedad*, Ediciones del Orto, Madrid 2000; J. Guyon, "Roma christiana, Roma aeterna. El lugar alcanzado por la Iglesia de Roma durante la Antigüedad tardía", in A. Corbin (dir.), *Historia del cristianismo*, Ariel, Barcelona 2007, pp. 61-64; J. Gnilka, *Pedro y Roma*, Herder, Barcelona 2003; E. Hoornaert, "¿Cómo entender el Papado? Algunos apuntes de orden histórico", en Relat 429 (<http://servicioskoinonia.org/relat/429.htm>); J.M. Tillard, *El obispo de Roma. Estudio sobre el papado*, Sal Terrae, Santander 1986; K. Schatz, *El primado del papa. Su historia desde los orígenes hasta nuestros días*, Sal Terrae, Santander 1996. Fernando Rivas offers us a good synthesis on the primacy of Rome in the first centuries in "*El primado de Roma en la Antigüedad*", in Diego Tolsada [coord.], *El papado en la Iglesia y en el mundo de hoy*, o.c., pp. 41-64.
- 7 The term "pope" initially designated people held in high esteem or authority in general, and was used in particular to designate certain monks; as from the 3rd century it was applied to bishops in general; the first to use it to designate the bishop of Rome was Siricius (384-399), and the first to claim exclusivity in the denomination is Gregory VII (1073-1085).
- 8 F. Rivas, "El primado de Roma en la Antigüedad" (The primacy of Rome in Antiquity), l.c., p. 61. "If somebody had asked a Christian towards 100, 200 or even 300 A.D. if the bishop of Rome was the supreme head of all Christians, if there was a bishop above all other bishops who had the last Word in matters that affected the Church as a whole, his answer would doubtlessly been negative" (K. Schatz, quoted by M. Kehl, *La Iglesia. Eclesiología católica*, Sígueme, Salamanca 1996, p. 318).
- 9 There is a good synthesis thereof in Severiano Blanco, "Fundamentos bíblicos del ministerio de Pedro", en D. Tolsada (dir.), *El papado en la Iglesia y en el mundo de hoy*, o.c., pp. 9-40.
- 10 Thus G. Theissen A. Merz, *El Jesús histórico*, Sígueme, Salamanca 1999, p. 548.
- 11 Cf., por ejemplo, S. Blanco, "Al principio era la diversidad. De las múltiples comunidades cristianas a la Gran Iglesia", en *Studium Legionense* 45 (2004), pp. 225-259.
- 12 "Legitimate diversity is in no way opposed to the Church's unity", as is stated in Ut unum sint no. 50, but it is significant that no reference is made to the following paragraph from Unitatis Redintegratio: "the heritage handed down by the apostles was received with differences of form and manner, so that from the earliest times of the Church it was explained variously in different places, owing to diversities of genius and conditions of life". (*Unitatis Redintegratio* 14).



Otro Papado para el siglo XXI

Reflexiones a partir de la Encíclica *Ut unum sint* de Juan Pablo II

José ARREGI

En 1995, Juan Pablo II en la Encíclica *Ut unum sint* expresó la voluntad de buscar una nueva manera de ejercer el primado del obispo de Roma como ministerio de comunión de todas las Iglesias. La propuesta suscitó interés en todas las Iglesias, pero muy pronto quedó relegada al olvido.

En las páginas que siguen señalaré los elementos nucleares del documento y analizaré críticamente sus presupuestos teológicos. ¿No siguen estando demasiado anclados en el pasado? ¿En *Ut unum sint* no sigue todavía el obispo de Roma prisionero del papado? La tesis es sencilla: para avanzar –“tú, sígueme” (Jn 21,22)– hacia una comunión de las Iglesias propia del siglo XXI es imprescindible reformar enteramente el marco conceptual, imaginario e institucional de la Iglesia y de los ministerios. Y así reimaginar otro “ministerio de Pedro”, liberado del “orden sagrado”, de la “sucesión” y de Roma.

1. La novedad y la ambigüedad de la vida

Ut unum sint (Para que sean uno) es una encíclica sobre “el empeño ecuménico”, y se presenta como un comentario del Decreto del Concilio Vaticano II *Unitatis Redintegratio* (1964), del que están tomadas casi la mitad de las 162 citas. Su interés, sin embargo, se centra en el papado, problema mayor del ecumenismo.

El ministerio del obispo de Roma, reconoce la encíclica, “constituye una dificultad para la mayoría de los demás cristianos, cuya memoria está marcada por ciertos recuerdos dolorosos” (UUS 88). Habría que decir más bien “la dificultad”, como afirmó abiertamente Pablo VI en 1967: “El papa, lo sabemos, es sin duda el obstáculo más grave en el camino del ecumenismo” . ¹

¹ Discurso al Secretariado para la promoción de la unidad de los cristianos (27 de abril de 1967, AAS 59 (1967), p. 498.

El pasado y el presente lo corroboran. En los años 90 del siglo XX, después de tres décadas posconciliares de empeño más o menos optimista, todos los esfuerzos ecuménicos habían encallado una y otra vez en la “roca de Pedro”, mejor dicho, en la roca del papado vaticano. Las comisiones teológicas intereclesiales llegaban sin mayores dificultades a acuerdos básicos en los grandes debates que nos habían dividido en el pasado: el Filioque, la justificación, los sacramentos, María... Bastaban la buena voluntad y la lectura crítica de los textos fundantes del cristianismo, sobre todo el Nuevo Testamento. Ni siquiera cierto primado simbólico del obispo de Roma era un obstáculo insalvable: las Iglesias ortodoxas nunca tuvieron inconveniente en aceptarlo, siempre y cuando no fuera un primado jurisdiccional; algo similar podría decirse incluso de la Iglesia luterana. Pero el diálogo fracasaba en el momento en que Roma reivindicaba un primado entendido como poder jurisdiccional sobre las demás Iglesias. Ahí ya no era posible avanzar. El problema es el papado.

Inesperadamente, el propio Juan Pablo II, el papa conservador e inflexible, vino por fin a reconocerlo en la Encíclica. Tras haber recalcado insistentemente el papel vital e irremplazable del obispo de Roma en la comunión verdadera de todas las Iglesias, afirma: "Estoy convencido de tener al respecto una responsabilidad particular, sobre todo al constatar la aspiración ecuménica de la mayor parte de las Comunidades cristianas y al escuchar la petición que se me dirige de encontrar una forma de ejercicio del primado que, sin renunciar de ningún modo a lo esencial de su misión, se abra a una situación nueva" (UUS 95).

Por esa frase se cita y se seguirá citando la Encíclica. La sorpresa y el interés suscitados por estas palabras fueron considerables. Un papa de arraigadas posiciones tradicionalistas reclamaba la necesidad de repensar la figura del obispo de Roma, su función en la Iglesia. Esa frase constituye la principal o la única aportación novedosa de la encíclica, el único paso adelante en relación con la Constitución conciliar *Lumen Gentium* sobre la Iglesia y el Decreto conciliar *Unitatis Redintegratio* sobre el ecumenismo.

Pero ¿en qué consiste, justamente, “lo esencial” del primado o de la misión del obispo de Roma? He ahí el nudo de la cuestión que la Encíclica deja prácticamente intacto. La sección consagrada a la función del papa en el camino ecuménico hacia la comunión se abre con esta frase: “La Iglesia católica es consciente de haber *conservado* el ministerio del *Sucesor* del apóstol Pedro, el *Obispo de Roma*, que Dios ha constituido como *principio y fundamento perpetuo y visible de unidad*” (UUS 88). Los términos que subrayo en cursiva son a cuál más equívocos y confusos tanto desde el punto de vista histórico como teológico, pero la encíclica

ni los clarifica ni justifica; los da por supuesto como si supiéramos qué significan. Los establece como fundamento sin fundamentarlos.

Se comprende que todos los intentos llevados a cabo desde entonces hasta hoy por proponer una nueva forma de ejercicio del “primado” romano hayan fracasado: así la reunión de especialistas convocada por la Congregación para la Doctrina de la fe al año siguiente de la Encíclica, en 1996, sobre el tema: “El primado del Sucesor de Pedro” ; así también la Asamblea Plenaria del Consejo Pontificio para la Unidad de los Cristianos en el 2001², que ofreció un balance sobre lo esencial de las diversas propuestas y estudios aparecidos a raíz de la publicación de *Ut unum sint*³. Todo se limitaba a vagas propuestas en torno a la *sinodalidad* y a disquisiciones sin fin sobre lo que significan el primado y la infalibilidad.

Y se comprende que, diez años después de *Ut unum sint*, el cardenal Kasper hiciera suya la expresión empleada por Pablo VI en 1967 y volviera a reconocer que el papado es el “mayor obstáculo para la plena comunión ecuménica”⁴. Hoy, 21 años después de la Encíclica, constatamos que no se ha dado ningún paso para hacer efectiva la voluntad de “encontrar una forma de servicio del primado... que se abra a una situación nueva”⁵.

Es como si no se supiera hacia dónde avanzar. Pero la Encíclica apunta una dirección: el pasado. ¿Es la dirección correcta?

2. ¿Basta con volver al primer milenio

Ut unum sint propone como modelo a seguir la relación entre las Iglesias de Oriente y Occidente durante el primer milenio, antes de la división de 1054. Da por supuesto que todas las Iglesias durante ese tiempo reconocían al obispo de Roma como garante último de la plena comunión: “El camino de la Iglesia se inició en Jerusalén el día de Pentecostés y todo su desarrollo original en la oikumene de entonces se concentraba alrededor de Pedro y de los Once (cf Act 2,14). Las estructuras de la Iglesia en Oriente y Occidente se formaban por tanto en relación con

² Sus Actas están recogidas en *Il Primato del successore di Pietro. Atti del Simposio Teologico* (1996), Città del Vaticano 1998.

³ Publicado en el boletín oficial del Consejo: *Service d'Information – Information Service*, 2002/I-II, 29-42.

⁴ W. Kasper, *Caminos de unidad. Perspectivas para el ecumenismo*, Cristiandad, Madrid 2008, p. 198.

⁵ Juan María Laboa afirma al respecto: “Fuera de la frase de la encíclica, Roma no ha dado un paso en esa dirección ni el tema ha vuelto a plantearse” (“El papado entre el medioevo y la actualidad”, en Diego Tolsada [coord.], *El papado en la Iglesia y en el mundo de hoy*, PPC, Madrid 2014, p. 102).

aquel patrimonio. Su unidad, en el primer milenio, se mantenía en esas mismas estructuras mediante los Obispos, sucesores de los Apóstoles, en comunión con el Obispo de Roma. Si hoy, al final del segundo milenio, tratamos de restablecer la plena comunión, debemos referirnos a esta unidad estructurada así" (UUS 55; cf. 56 y 61).

Hay que reconocer la carga innovadora que contiene el hecho de proponer el primer milenio como modelo para el ejercicio actual del primado romano. ¡En el primer milenio no existían todavía los dogmas del primado de jurisdicción y de la infalibilidad definidos por el Vaticano I en 1970! ¿Estaba el papa pensando en derogarlos? Sería inimaginable en cualquier papa, y más si cabe en Juan Pablo II. Más razonable es pensar que se refería a la necesidad de ejercer el primado y la infalibilidad de acuerdo al modelo del primer milenio, pero "sin renunciar a lo esencial". Y aquí volvemos a encontrarnos en el impasse de siempre: ¿en qué consiste lo esencial de esos dogmas? ¿Se encuentra en el primer milenio alguna "estructura" unánimemente aceptada por las Iglesias, asimilable al primado de jurisdicción y a la infalibilidad?

Si apela a la historia como criterio, debiera atenerse a los datos de la historia. Dejemos, pues, hablar a la historia. ¿Qué nos enseña sobre la relación del obispo de Roma con las demás Iglesias y la función que desempeñó en la comunión de las mismas durante el primer milenio? He aquí una síntesis de los datos principales⁶:

- hasta las últimas décadas del s. II, la Iglesia de Roma –formada de diversas iglesias o comunidades– no estuvo regida por ningún "obispo", sino por un "colegio de presbíteros";

- gozó entre todas las Iglesias de especial prestigio y autoridad moral, debido sobre todo a que allí se guardaban la tumba y la memoria de Pedro y Pablo (muertos en Roma probablemente durante la persecución de Nerón del año 64), y a la generosidad de que dio prueba en el sostenimiento económico de otras iglesias más pobres –a ello se refiere Ignacio de Antioquía al decir que la comunidad de Roma es "la que pre-

⁶ Cf. S. Acerbi, *El papado en la Antigüedad*, Ediciones del Orto, Madrid 2000; J. Guyon, "Roma christiana, Roma aeterna. El lugar alcanzado por la Iglesia de Roma durante la Antigüedad tardía", en A. Corbin (dir.), *Historia del cristianismo*, Ariel, Barcelona 2007, pp. 61-64; J. Gnlika, *Pedro y Roma*, Herder, Barcelona 2003; E. Hoornaert, "¿Cómo entender el Papado? Algunos apuntes de orden histórico", en *Relat 429 (servicioskoινωνia.org/relat/429.htm)*; J.M. Tillard, *El obispo de Roma. Estudio sobre el papado*, Sal Terrae, Santander 1986; K. Schatz, *El primado del papa. Su historia desde los orígenes hasta nuestros días*, Sal Terrae, Santander 1996. Fernando Rivas nos ofrece una buena síntesis sobre el primado de Roma en los primeros siglos en "El primado de Roma en la Antigüedad", en Diego Tolsada [coord.], *El papado en la Iglesia y en el mundo de hoy*, o.c., pp. 41-64.

side en la caridad”–, y también sin duda a que era la capital del Imperio romano (“ciudad eterna” y “cabeza del mundo”);

- hacia finales del s. II, Ireneo de Lyon elabora la “lista de sucesión apostólica” de los obispos de Roma, pero tales listas eran comunes en otras muchas iglesias que se consideraban fundadas por algún apóstol;

- el mismo Ireneo reconoce a la iglesia de Roma la “primacía”, pero no la potestad para intervenir en otras iglesias; lo mismo enseñará San Cipriano, obispo de Cartago, a finales del s. III;

- desde finales del s. II, los obispos de Roma empiezan a intervenir, pero consta que su intervención a menudo no era aceptada (por ejemplo, cuando la Iglesia de Asia Menor, con Ireneo al frente, se opuso al cambio de fecha de la Pascua que el “papa” Víctor quiso imponer, o como cuando Cipriano de Cartago se enfrentó al “papa” Esteban en la cuestión del bautismo administrado por los herejes);

- a partir del s. III, se desencadenó una gran pugna por el poder entre las grandes metrópolis del imperio (Roma, Alejandría, Antioquía y luego sobre todo Constantinopla, fundada por Constantino en el año 330);

- el prestigio y la autoridad de Roma aumentaron sensiblemente cuando la ciudad entera se cristianizó, y más una vez que el emperador abandona Roma y se establece en Rávena en el año 402, asumiendo así el obispo de alguna forma el papel y los atributos del emperador, como *pontifex maximus*; la cristianización de Roma trae consigo la romanización del cristianismo; las intervenciones de Roma se multiplican, su obispo se llama “vicario de Cristo”; pero obispos como San Basilio y San Ambrosio no admiten la voluntad de control de Roma sobre los obispos;

- el Concilio de Calcedonia (451), el mismo que definió la doctrina cristológica de las “dos naturalezas y una persona”, reconoció al obispo de Constantinopla la igualdad de derechos con el obispo de Roma, pero ese canon no fue reconocido por León Magno, obispo de Roma entre 440-461, que puede ser llamado el “primer papa”⁷: es el primero que se llamó “vicario de Pedro”, elaboró la doctrina de la “sucesión de Pedro” y reivindicó la “plenitud del poder” para intervenir en todas las iglesias y cuestiones, pero no sin rechazo.

Baste con esos datos sueltos. ¿Dónde queda esa “unidad estructurada” de todas las Iglesias en torno al obispo de Roma de la que habla UUS 55? El problema es que UUS apela a la historia, pero ésta no avala

⁷ El término “papa” designaba primero a personas de especial estima o autoridad en general, y fue utilizado en particular para designar a algunos monjes; a partir del s. III se aplicó a los obispos en general; el primero que lo utiliza para designar al obispo de Roma fue Siricio (384-399), y el primero que lo reivindica en exclusiva es Gregorio VII (1073-1085).

las afirmaciones genéricas sobre la existencia, desde el principio, de una estructura de comunión de todas las Iglesias en torno al obispo de Roma. “El primado de Roma no estuvo configurado desde sus principios de manera acabada, sino que fue más bien fruto de un largo y complejo proceso, en el que intervinieron múltiples factores de todo tipo (sociales, culturales, políticos, económicos, religiosos, teológicos, eclesiales...)” ⁸.

Llama la atención, además, y nos alerta, el hecho de que UUS n. 55, que se refiere explícitamente a *Unitatis Redintegratio* n. 14, no cite la frase con la que se abre este número: “Las Iglesias de Oriente y Occidente, durante muchos siglos, siguieron su propio camino, unidas, sin embargo, por la comunión fraterna de la fe y de la vida sacramental, siendo la Sede Romana, por común consentimiento, la que resolvía cuando entre las Iglesias surgían discrepancias en materia de fe o de disciplina”. Esa frase menciona dos de los elementos históricos indiscutibles de la relación entre las diferentes Iglesias: su diversidad (“seguían su propio camino”) y el “común consentimiento” cuando recurrían al arbitraje de la Iglesia de Roma. *Ut unum sint* retrocede respecto de *Unitatis Redintegratio*.

Pero es preciso añadir una reflexión sobre el valor de modelo vinculante que la Encíclica atribuye a las estructuras eclesiales del primer milenio. Aun en el hipotético caso de que el obispo de Roma hubiera ejercido desde el principio una real potestad sobre todas las otras iglesias y hubiera sido efectivamente reconocida por éstas, ¿estaríamos por ello obligados a reproducir hoy esas estructuras de un pasado remoto? No podemos ignorar ni relegar el pasado a la hora de reconstruir la comunión de las Iglesias en el presente, pero la fidelidad al pasado no consiste en reproducirlo servilmente, sino en dejarse inspirar para avanzar creativamente hacia otra Iglesia, otros ministerios, otro modelo de comunión. Solo así será posible el propósito que formula la Encíclica en su afirmación clave: “encontrar una forma de ejercicio del primado que... *se abra a una situación nueva*” (UUS 95). Reproducir las estructuras del primer milenio sería traicionarlo gravemente. Ser fieles al Espíritu que guió a las Iglesias de la antigüedad significa seguir caminando, abriendo caminos inéditos como ellas hicieron.

⁸ F. Rivas, “El primado de Roma en la Antigüedad”, l.c., p. 61. “Si alguien hubiera preguntado a un cristiano hacia el año 100, 200 o incluso 300 si el obispo de Roma era la cabeza suprema de todos los cristianos, si había un obispo que estaba por encima de los otros obispos y que tenía la última palabra en cuestiones que atañen a toda la Iglesia, su respuesta habría sido sin duda negativa” (K. Schatz, cit. por M. Kehl, *La Iglesia. Eclesiología católica*, Sigueme, Salamanca 1996, p. 318).

3. ¿Y qué piensa de la «voluntad de Cristo»?

Los cristianos volvemos a Jesús –a lo que lo dijo, hizo, quiso– para guiar nuestra vida, para construir el futuro justo y libre que él esperó, anunció, anticipó. La historia de Jesús, transformadora de la historia, es el criterio de nuestra praxis personal y eclesial. Nos remitimos a su historia para construir la nuestra. Al decir “historia de Jesús”, me refiero a su vida humana movida por el Espíritu transformador, creador de nueva historia, de nuevo mundo. La historia de Jesús nos inspira y nos guía con su aliento espiritual.

Ut unum sint se remite a Jesús para sentar las bases de una nueva manera de ejercer el primado de Pedro. El número 95 (donde se contiene la famosa frase) se abre con la afirmación de que “la función del Obispo de Roma responde a la voluntad de Cristo”, y afirma: “por el deseo de obedecer verdaderamente a la voluntad de Cristo, me considero llamado, como Obispo de Roma, a ejercer ese ministerio”. Y en el número 96 el papa se pregunta: “La comunión real, aunque imperfecta, que existe entre todos nosotros, ¿no podría llevar a los responsables eclesiales y a sus teólogos a establecer conmigo y sobre esta cuestión un diálogo fraterno, paciente, en el que podríamos escucharnos más allá de estériles polémicas, teniendo presente sólo la voluntad de Cristo para su Iglesia, dejándonos impactar por su grito ‘que ellos también sean uno en nosotros, para que el mundo crea que tú me has enviado’ (Jn 17, 21)”?

El n. 90 afirma: “En el Nuevo Testamento Pedro tiene un puesto peculiar (...). El lugar que tiene Pedro se fundamenta en las palabras mismas de Cristo, tal y como vienen recordadas por las tradiciones evangélicas”. Se refiere a Mt 16,17-19, citado enteramente por el n. 91. Además, se citan tres veces las palabras de Jesús a Pedro: “Confirma a tus hermanos” de Lc 22,31 (UUS. 4 y 91), y dos veces las palabras “Apacienta mis ovejas” de Jn 21,15-17 (UUS 91). Y se señala como “significativo” que, según 1 Cor 15,5, “Cristo resucitado se aparece primero a Cefas y luego a los Doce” (UUS 91). En el número 97 se dice: “La primera parte de los Hechos de los Apóstoles presenta a Pedro como el que habla en nombre del grupo apostólico y sirve a la unidad de la comunidad, y esto respetando la autoridad de Santiago, cabeza de la Iglesia de Jerusalén. Esta función de Pedro debe permanecer en la Iglesia para que, bajo su única Cabeza, que es Cristo Jesús, sea visiblemente en el mundo la comunión de todos sus discípulos”.

La Encíclica no dice “voluntad de Jesús”, sino “voluntad de Cristo”, como es habitual en los documentos del magisterio jerárquico. Nos remite no tanto al Jesús histórico, sino a la figura de “Cristo” reinterpretada y “reconstruida” por las comunidades cristianas y expresada en los textos

evangélicos. Ahora bien, el Jesús de la historia es el primer criterio a la hora de reformar la Iglesia y sus ministerios o las relaciones ecuménicas en la “nueva situación” que vivimos, si no queremos correr el riesgo de apoyarnos, sin saberlo, sobre nuestros propios prejuicios proyectados sobre Jesús, o el riesgo de llamar “voluntad de Cristo” a lo que son meras creencias y de utilizar como argumento teológico lo que no pasan de ser meras convicciones. Esta confusión de planos se da a menudo en el magisterio jerárquico, y la Encíclica que nos ocupa es un ejemplo.

Es necesario, pues, atender a los especialistas y tener en cuenta los datos que, en relación con la figura de Pedro, muchos y buenos exegetas consideran históricamente seguros⁹. He aquí un breve resumen:

- Aunque no todas las noticias que el Nuevo Testamento ofrece sobre Pedro sean históricas, nadie pone en duda que ocupara un puesto destacado entre los discípulos, que Jesús le hubiera conferido un papel especial en la tarea de anunciar el Reino y de reunir al Israel disperso, y que su figura siguiera siendo recordada después de su muerte y ligada en especial a algunas Iglesias, como la Iglesia de Mateo (¿Antioquía?) o Roma, donde murió;

- Es muy probable que, después de la muerte de Jesús y de la dispersión (si la hubo) de los discípulos/as, Pedro haya liderado su reunificación en torno a la confesión de que ha sido resucitado o exaltado por Dios; así habría que entender el que sea “el primero” al que Jesús resucitado “se le aparece” (1 Cor 15,5; Lc 24,34), aunque bien pudo compartir ese papel con María de Magdala o incluso corresponderle a ésta el protagonismo de la confesión pascual¹⁰;

- Hay un amplísimo consenso en que el texto de Mt 16,17-19 es creación pospascual propia de Mateo o de la tradición que recoge; podría tener como finalidad reivindicar el lugar o la autoridad de la propia iglesia (tal vez Antioquía, donde probablemente escribe Mateo, o alguna otra cercana) en cuanto fundada por Pedro, frente a otras iglesias que apelaban a Pablo o al “Discípulo Amado”; el poder de “atar y desatar”, que ahí se atribuye a Pedro, se aplicó primero a los discípulos en general (Mt 18,18) o a los Doce (Jn 20,23);

- El Discípulo Amado, personaje distinto del apóstol Juan y no perteneciente al grupo de los Doce, reconoce la primacía de Pedro (Jn 20,6; 21,3.11.15-19), pero exige autonomía frente a él y no acepta ser controlado por él (Jn 21,22-22);

⁹ Una buena síntesis en Severiano Blanco, “Fundamentos bíblicos del ministerio de Pedro”, en D. Tolsada (dir.), *El papado en la Iglesia y en el mundo de hoy*, o.c., pp. 9-40.

¹⁰ Así G. Theissen A. Merz, *El Jesús histórico*, Sígueme, Salamanca 1999, p. 548.

- Merece destacarse el hecho de que también Pablo reconoció la preeminencia de Pedro (Gal 1,18; 2,1-10), pero ello no le impidió enfrentarse a él duramente en Antioquía (Gal 2,11-14), e incluso romper con él definitivamente, pues a partir de ese episodio (¿año 49?) no tenemos noticia de que hayan tenido más relación. Por cierto, una de las cosas llamativas y tal vez significativas de *Ut unum sint* es el olvido y la relegación de la figura de Pablo, siendo así que para muchas Iglesias fue más importante que Pedro;

- Por lo demás, las Iglesias neotestamentarias se organizaron internamente de maneras muy diversas; no hay más que mirar a las comunidades de Jerusalén, Antioquía, Corinto y Roma ¹¹ .

En conclusión: según los datos exegéticos de que disponemos, Jesús no pensaba en una Iglesia futura provista de unas estructuras organizativas (anunció más bien la llegada de una transformación profunda del mundo que llamaba “Reino de Dios”, que comportaba la eliminación de todas las enfermedades e injusticias, y cuya realización era algo inminente). No confió a Pedro ninguna misión heredable en el futuro por un “sucesor”, ni constituyó el grupo de Doce para presidir la Iglesia o las Iglesias, sino para simbolizar y promover la reunificación final de los judíos de la Diáspora. De hecho, parece seguro que la mayoría de los Doce no presidieron ninguna Iglesia y que, por el contrario, algunos que no eran de los Doce sí lo hicieron; es el caso de Santiago, el hermano de Jesús, en Jerusalén, y el caso del Discípulo Amado que fue la figura de referencia de importantes comunidades; es el caso, en particular, de Pablo, que fundó y “gobernó” numerosas Iglesias. Ni en la mente de Jesús ni en las comunidades del Nuevo Testamento encontramos nada que se parezca a un obispo de Roma como “sucesor de Pedro”, y cuánto menos a un “primado de jurisdicción” en el sentido en que la Encíclica *Ut unum sint* parece atribuirle.

Pero esta conclusión quedaría incompleta sin añadir otra reflexión: aun cuando el Jesús histórico hubiera conferido expresamente a Pedro la potestad para presidir a la Iglesia en general, para ser el fundamento y la garantía de su comunión, para tomar la última decisión y pronunciar la última palabra en todas las cuestiones de doctrina y de moral, ¿estaríamos por ello hoy, dos mil años después, sujetos a esa práctica y obligados a mantenerla tal cual? ¿No sería eso tanto como negar la historicidad, la humanidad, la “encarnación” humana e histórica de Dios en él? ¿No nos condenaríamos así a bloquear la acción del Espíritu y la transformación de nuestra Iglesia y de la historia?

¹¹ Cf., por ejemplo, S. Blanco, “Al principio era la diversidad. De las múltiples comunidades cristianas a la Gran Iglesia”, en *Studium Legionense* 45 (2004), pp. 225-259.

4. ¿Qué modelo de unidad, de comunión de ecumenismo?

“*Que todos sean uno*”. El título de la Encíclica retoma la oración de Jesús, citada 6 veces en el texto (UUS 9, 23,26,96,98), y calificada incluso de “grito” (n. 96). Los términos “unidad” o “unión” se repiten unas 200 veces, más 130 veces el término “comunión”.

La pregunta crucial es: ¿Qué modelo de unión? ¿Es necesaria una unidad institucional orgánica y centralizada? ¿Un solo rebaño bajo un solo pastor? *Ut unum sint* reconoce la necesidad de superar el modelo ecuménico que se impuso durante el segundo milenio, centrado en la figura de un papa plenipotenciario, pero sigue aferrada a un modelo demasiado romanocéntrico y demasiado papista.

Un modelo demasiado romanocéntrico. La Iglesia romana sigue considerándose el centro y la base. Siguiendo a la Constitución sobre la Iglesia *Lumen Gentium* y al Decreto sobre el ecumenismo *Unitatis Redintegratio* del Concilio Vaticano II, afirma que la Iglesia católica romana es aquella en la que se ha guardado la plenitud de la verdad y, por lo tanto, la garantía de la plena comunión: “La Constitución *Lumen Gentium*, en una de sus afirmaciones fundamentales recogida por el Decreto *Unitatis Redintegratio*, declara que la única Iglesia de Cristo subsiste en la Iglesia católica [LG 8; UR 4]. El Decreto sobre el ecumenismo señala la presencia en la misma de la plenitud (*plenitudo*) de los medios de salvación [UR 3]. La plena unidad se realizará cuando todos participen de la plenitud de medios de salvación que Cristo ha confiado a su Iglesia” (UUS 86; la misma cita en el n. 10).

Son conocidas las discusiones conciliares que desembocaron en la elección del término *subsistit* en lugar de *est*, queriendo evitar la mera identificación de la única Iglesia con la Iglesia católica romana. Tampoco *Ut unum sint* las identifica sin más, pero insiste en que solo en ella se halla ya presente *la plenitud salvífica*. El n. 14 lo reitera: “Los elementos de esta Iglesia ya dada existen, juntos en su plenitud, en la Iglesia católica y, sin esta plenitud, en las otras Comunidades” (cita UR 4, pero no textualmente; la segunda parte, “sin esta plenitud en las otras Comunidades”, no se encuentra en UR de manera tan rotunda y clara). Así pues, la plena comunión solo será posible a las demás Iglesias en la medida en que se incorporen a la plenitud – “plenitud de gracia y de verdad” (UUS 10)– existente solamente en la Iglesia católica romana. Más aun: “La Iglesia católica (...) sostiene que la comunión de las Iglesias particulares con la Iglesia de Roma, y de sus Obispos con el Obispo de Roma, es un requisito esencial —en el designio de Dios— para la comunión plena y visible” (UUS 97). El Decreto *Unitatis Redintegratio* no se expresaba en esos términos tan tajantes; lo hará pocos años después la *Dominus Jesus* (2000).

Y un modelo demasiado papista. La Encíclica llama a revisar la forma de ejercer el ministerio papal, pero no contempla ningún cambio de modelo de dicho ministerio ni ninguna merma sustancial de los poderes que los dogmas católicos le han atribuido en el segundo milenio: el primado y la infalibilidad.

Al obispo de Roma se le reconoce como “el signo visible y la garantía de la unidad” (UUS 88), pero advierte que no se limita a ser “signo”, sino que además posee el “poder” –en definitiva, el primado jurisdiccional y la infalibilidad– para ejercer su misión simbólica. En el n. 94 leemos: “El Obispo de Roma, con el poder y la autoridad sin los cuales esta función sería ilusoria, debe asegurar la comunión de todas las Iglesias. Por esta razón, es el primero entre los servidores de la unidad. Este primado se ejerce en varios niveles, que se refieren a la vigilancia sobre la trasmisión de la Palabra, la celebración sacramental y litúrgica, la misión, la disciplina y la vida cristiana. Corresponde al Sucesor de Pedro recordar las exigencias del bien común de la Iglesia, si alguien estuviera tentado de olvidarlo en función de sus propios intereses. Tiene el deber de advertir, poner en guardia, declarar a veces inconciliable con la unidad de fe esta o aquella opinión que se difunde. Cuando las circunstancias lo exigen, habla en nombre de todos los Pastores en comunión con él. Puede incluso —en condiciones bien precisas, señaladas por el Concilio Vaticano I— declarar *ex cathedra* que una doctrina pertenece al depósito de la fe [cita la fórmula de la definición de la infalibilidad en el Concilio Vaticano I: DS 3060]. Testimoniando así la verdad, sirve a la unidad”. La conclusión se impone: La comunión con el Sucesor de Pedro “es un requisito esencial —en el designio de Dios— para la comunión plena y visible” (UUS 97).

Así pues, el obispo de Roma mantiene la última palabra: “La autoridad docente tiene la responsabilidad de expresar el juicio definitivo” (UUS 81). Y ha quedado bien claro que el “Sucesor de Pedro” es el único habilitado para, en última instancia, “declarar *ex cathedra* que una doctrina pertenece al depósito de la fe”, para enseñar la verdad.

La verdad. El término “verdad” se encuentra 66 veces, más 16 veces expresiones como “verdadera unión”, verdadero ecumenismo”, “verdadera fe”... La unidad, insiste la Encíclica, es inseparable de la verdad. El disenso –como el de Pablo respecto de Pedro– no se tolera. La diversidad, con medida¹². La medida, en última instancia, la decide Roma.

¹² “La legítima diversidad no se opone de ningún modo a la unidad de la Iglesia”, afirma (UUS 50), pero es significativo que en ningún momento se recoja el párrafo siguiente de *Unitatis Redintegratio*: “La tradición transmitida por los apóstoles fue recibida de diversa formas y maneras. Por esto, desde los mismos comienzos de la Iglesia, fue explicada diversamente en cada sitio por la distinta manera de ser y la diferente forma de vida” (UR 14).

Es una Encíclica sobre la verdadera unidad, sobre la unión en la verdad. Pero las preguntas se multiplican aquí y las cuestiones se compli- can. ¿Qué es la verdad? ¿Quién la conoce? ¿Puede ser expresada adecua- damente de una vez por todas? Se afirma que “la expresión de la verdad puede ser multiforme”, pero añade enseguida que las nuevas formas de expresión han de presentar “el mensaje evangélico en su inmutable signifi- cado” (UUS 19). ¿Un significado inmutable? Es una grave contradicción, si, como es correcto, llamamos “significado” al sentido (siempre parcial, cultural, histórico) expresado en una palabra o en todas las palabras. Lo inmutable - ¿existe lo inmutable? ¿Es “Dios” mismo inmutable en el sentido que damos a este término?-, en cualquier caso, lo inmutable” sería más bien el “referente”, el “sentido desconocido e inexpressable” al que se “refieren” todas las palabras y que siempre las trasciende. El significado es lo que dice la palabra; el referente es lo que la palabra quiere y nunca logra decir del todo. El referente es la “verdad”, el Misterio indecible que ninguna palabra humana es capaz de expresar.

Aquí tocamos el punto débil decisivo de la Encíclica sobre la comuni- ón. Da por supuesto que el significado inmutable puede identificarse con la verdad en sí, inmutable, y que el obispo de Roma, solo él, posee la facultad de expresarla de manera plena. La antigua fórmula, a la que las Iglesias se atuvieron durante todo el primer milenio, decía que “la Iglesia de Roma preside en la caridad”; *Ut unum sint* va mucho más allá, dice que el sucesor de Pedro “debe presidir en la verdad y en el amor” (UUS 97). Ahí se identifican la fórmula lingüística definida ex cathedra y el Misterio indecible. Santo Tomás de Aquino se habría sobresaltado al leerlo.

Termino este apartado, como los anteriores, formulando la obje- ción o la cuestión de fondo para la que no se ofrece respuesta, y que no la podrá tener mientras no se opere una inversión profunda, un cambio radical de paradigma: ¿De dónde le viene al obispo de Roma el ministerio de ser “principio y fundamento perpetuo y visible de unidad” (UUS 88), “el signo visible y la garantía de la unidad” (UUS 88)? ¿Cómo adquiere el poder y la autoridad para desempeñar tal ministerio? “Por la ordenación”, se dirá. Al igual que “Dios confirió a Cristo” todo poder, así Cristo se lo confirió a sus apóstoles con Pedro a la cabeza y éste a su sucesor por la sagrada imposición de las manos, y así sucesivamente hasta el obispo de Roma de hoy.

La Encíclica mantiene intacto el paradigma tradicional, pirami- dal, jerárquico. El poder sagrado proviene de lo alto y se transmite por sucesión jerárquica. Ese paradigma de fondo –propio tanto del primer como del segundo milenio – es lo que hace al papado –y, más allá, todo

el sistema ministerial y todo el modelo institucional católico y cristiano en su conjunto— anacrónico e insostenible. No se trata de aplicar unos ciertos acomodados y actualizaciones al modo de ejercer el ministerio, sino de concebirlo según otro modelo radicalmente distinto. ¿Se vislumbra tal cambio de paradigma?

5. Imaginemos que el Papa Francisco...

Hace cuatro años y medio fue elegido papa un obispo “venido de lejos”, argentino y jesuita, que quiso llamarse Francisco, camina con otro porte, habla con otra gracia y frescura, difunde al mundo de hoy un mensaje de acentos muy distintos a los que nos habían habituado los dos últimos papas.

Ciertamente, apunta pasos en la buena dirección con su frescura y libertad franciscana, con su invitación a ser “Iglesia en salida”, en éxodo peregrino, en camino de liberación, “Iglesia que encuentra caminos nuevos”, “Iglesia pobre, para y desde los pobres”, “puesto de socorro” para cualquier herido que acuda y no aduana religiosa, doctrinal o moral para nadie (“¿quién soy yo para juzgar?”); con su denuncia de la “economía asesina” y su llamada a una “revolución de la ternura” y una “valiente revolución cultural” a la vez; con su nombre Francisco, su trato natural, su palabra cálida, su sonrisa inteligente y bondadosa; con su renuncia al palacio vaticano, al protocolo y al boato, y con su intencionada autodenominación como “obispo de Roma” y su afirmación de que “no debe esperarse del magisterio papal una palabra definitiva sobre todas las cuestiones que afectan a la Iglesia y al mundo” y de que “no es conveniente que el Papa reemplace a los episcopados locales en el discernimiento de todas las problemáticas que se plantean en sus territorios” (*Evangelii Gaudium*16).

Pero aún no se ha concretado ninguna reforma del ministerio papal y de todos los ministerios, del viejo paradigma que los sustenta. No sabemos a dónde llegará. Tampoco sabemos si realmente querrá avanzar mucho más allá de una reforma de la Curia y de su funcionamiento, hasta la reforma efectiva y radical del “ministerio petrino”, hasta alumbrar otro papado acorde con la sociedad democrática de hoy y con la Iglesia que soñamos, profética y compañera. Y en el caso de que quisiera llegar hasta ese lugar necesario, no sabemos si se lo permitirán los poderes y los miedos, los intereses inconfesados, las conjuras ocultas, los frentes de resistencia.

Sueño con que un buen día, durante su eucaristía diaria de la capilla de Santa Marta, después de haberse proclamado el Evangelio del

envío de los doce apóstoles (Mt 10,5-13), se levantara el papa Francisco y hablara así:

“¡Que la paz esté con vosotras, hermanas, hermanos de la Iglesia católica y de todas las Iglesias! Jesús nos envió a anunciar la paz y a curar, como peregrinos del mundo, sin alforjas ni bolsa ni bastón. Nos llamó a ser Iglesia de hermanas y hermanos, Iglesia hermana y compañera de todos los pobres y heridos de los caminos.

Yo no soy más que el menor de vuestros hermanos, pero la gracia del azar quiso ponerme aquí, como obispo de Roma y como papa, cargado de ropajes y poderes excesivos. Ha llegado el momento de tomar una gran decisión, arriesgada y tranquila. El Espíritu de Jesús, de María de Magdala y de Simón Pedro, de Francisco y de Clara de Asís nos animan. Seamos sencillos y valientes, demos un paso que hace siglos debimos dar.

Ha llegado el momento de soltar el lastre histórico que nos impide ser discípulos/os itinerantes de Jesús, profetas soñadores y subversivos como él. Ya no quiero hablaros como un personaje infalible investido de poderes sagrados, creaciones humanas espurias. Tomad mis palabras como mejor os parezca. Os propongo que juntos y en paz reinventemos o revirtamos todas las estructuras que hacen imposible que la Iglesia sea pobre, libre y hermana, sin olvidar el pasado ni atarnos a él, sin atarnos ni siquiera a nuestras Escrituras sagradas, sino dejándonos inspirar e impulsar por ellas. Es hora de que la Iglesia sea enteramente democrática, separe los poderes y se gobierne por un sistema más representativo de la voluntad de la gente que los sistemas democráticos vigentes, rehenes del sistema financiero.

Y quiero que empecemos por el papado, como soñó Juan Pablo I, como pidió Juan Pablo II en una frase olvidada de una Encíclica, como reclamó Benedicto XVI cuando era simple teólogo. Opino que los dogmas del primado jurisdiccional y de la infalibilidad papal, definidos por el Concilio Vaticano I, ya no tienen sentido hoy, y que no debemos perdernos en sutiles disquisiciones para hacerles decir lo contrario de lo que dicen a oídos de cualquiera; opino que ni siquiera es necesario derogarlos solemnemente, sino reconocerlos simplemente como esquemas lingüísticos y producciones humanas de otros tiempos, hoy inservibles, y dejarlos de lado con toda sencillez como hacemos con imágenes e ideas que por lo que fuere han dejado de valernos. Y seguir adelante.

Y para seguir adelante por un nuevo camino, quiero dimitir y dimito de todos los títulos y atributos que el sueño de grandeza ha ido imputando al obispo de Roma: Sumo Pontífice, Vicario de Cristo, Sucesor de Pedro, Santo Padre, Papa. Quiero despojarme de todos los fastos y

oropeles vaticanas, pobres despojos humanos de la historia, nuestra historia institucional tan poco evangélica a menudo. Y de ningún modo quiero ser ya el presidente de un Estado con todo el aparato estatal de nuncios y embajadores y relaciones de poder.

Quiero que nadie sea obispo por designación del obispo de Roma, y que todo obispo u obispa no sea más que el representante de su comunidad cristiana, y que ésta lo elija de una manera que deberemos concretar y articular entre todos, y que lo sea sólo por un tiempo prudencial. Quiero que el obispo u obispa de Roma sea, como el obispo de cualquier otra diócesis, elegido por los cristianos y cristianas de Roma, y que ya no vuelva a tener poder sobre los demás obispos de la Iglesia que llamamos Católica, cuánto menos sobre las demás Iglesias que llamamos “hermanas separadas” y que debemos llamar “hermanas” sin más.

Quiero que demos un gran paso adelante en el camino hacia el ecumenismo en el que llevamos un siglo encallados. Es un pequeño paso sencillo. Basta con que todas las Iglesias, empezando por la “Iglesia católica”, nos reconozcamos las unas a las otras como verdaderas Iglesias de Jesús, sin exigirnos cambiar nuestras particularidades. Que nos reconozcamos en profunda comunión espiritual y evangélica aunque seamos muy distintas en nuestras doctrinas e instituciones. Y que oremos todos los días para pedir, fomentar, acoger entre nosotros la máxima unidad en la mayor diversidad. Y que, desde el mutuo reconocimiento fraterno y sororal, las Iglesias creen las nuevas estructuras de “comunión”, de representación y coordinación que les parezcan más convenientes.

Y con eso basta, hermanas, hermanos. Volvamos a Jesús. Comencemos de nuevo. En el nombre de Jesús. Amén”.



Wee need a tremendous break-through -not Reforms

José María VIGIL

eatwot.academia.edu/JoséMaríaVIGIL

Translation by Justiniano LIEBL

A mere 50 years ago

I remember well that in the 1980's, some intimate-friend-Protestant pastors, confided to me in that, with the changes registered in the Catholic Church through the Second Vatican Council, these pastors had been left stunned, by the loss of important critical bases that the Protestant Reformation had been using against the Catholic Church; e.g., the saints, images, "Mariolatry", ignorance of the Bible, etc. The Catholic Church at large was now enthusiastically assimilating the principal part of what they had been preaching as "the good news of the Protestant Reformation". "It no longer made sense to insist on their criticism" they told me. And indeed, much of what we previously dis-agreed upon, now we agreed! So we asked ourselves: "What is still separating us?"

The answer we came up with was that, indeed, our ecclesial institutions were separate, as were our traditional theologies, celebrations, and rituals which continued to lead separate paths, but in our daily sharing at the Antonio Valdivieso Ecumenical Center in Managua, where we worked as an ecumenical quasi-community, there was no such separation, but only differences in theology and spirituality that responded to the richness of our different traditions. These were not accounted as divisions or separation, but rather as a "positive diversity". We had overcome the controversy between "Reform" and "Counter-reform"

From then on the new theological debates were posed in positive terms, as contributions with which each one of our different traditions could contribute. The Second Vatican Council, as well as the parallel reformist movements experienced within the Protestant Churches, as Upsala 68 or the "Church and Society" movement of the World Council of Churches, had provoked a paradigm shift which led to the abolition of theological approaches which had been in force during more than 400 years and which now burst apart of themselves. Faced with this new situation we

(and many others in the same spiritual attitude) had re-invented for our selves and beyond doubt launched throughout Latin America a new ecumenical cycle by means of a “new liberating ecumenism”.

But more than 50 years have passed since the Second Vatican Council, and during this period of time has come -- and is coming-- about perhaps the most important religious transformation of the last millennia (yes! millennia, from the famous "Axial time" of which Karl Jaspers spoke¹). If those 60s and 70s years of the past century were a "time of change"², what we have lived in these last decades has been a "change of epoch". We have already entered the new era, and now we are living the "continuous and accelerated change" in which this new era consists.

Changes of time and axial time

It is easy to speak of "epochal change"; it all depends upon to what depths we plumb that the change might be considered to be "epochal". For example, each decade might mark an epoch (the 40's, the 50's ...). But in history we also recognize changes that marked the division between epochs that had lasted thousands of years. We have just mentioned the "axial time", which made famous the studies of Karl Jaspers: a time that marked a before and after, as a radical divide in the history of mankind. Indeed, at that time the consciousness of humanity was transformed in such a way that we acceded to a new level of spiritual consciousness. In fact, according to Jaspers, still at the end of the past millennium we were living on the same level of consciousness to which we had acceded.

The dimension of change to which the term “axial time” refers is not the development of techniques for treatment of stone or metals ... but rather to the development of spiritual consciousness. It was in that spiritual dimension that we made a leap forward and because of that leap the time is called “axial”. So then it is also to that spiritual dimension that reference is made by the many analysts, who affirm that at this moment we are in a “second³ axial time”.

Three hundred years ago there appeared a new movement called “modernity” in the world, and this is constantly and increasingly transforming human society, gradually penetrating most societies of the planet,

¹ Karl JASPERS, *The Origin and Goal of History*, Yale University Press, New Haven, USA, 1953.

² «Time of deep and accelerated changes», said the *Gaudium et Spes*, nº 4.

³ See chapter 19 of my book *Theology of Religious Pluralism: "A New Axial Time."* Abyayala, Quito 2007, p. 293-316.

beginning with those most developed. There is emerging a transformation of human consciousness -- of the basic spiritual attitudes that constitute it -- a transformation provoking above all a vertiginous expansion of knowledge (a "scientific revolution" that has already extended into several centuries) and the radical transformation of its epistemology (from myths to science, from arguments of authority to experimental scientific methods), and all this with very powerful technologies.

This on-going human spiritual transformation has come to be very profound and is provoking and dispersing the striking phenomenon of "crises of religions". In entire regions of the world religious practice and religious institutions themselves have entered into serious recession; in some places it would seem that they are already in the state of collapse. Referring to this, many observers speak of the advent of a "post-religious paradigm."

What will remain of that Catholic Protestant debate

It is in this current situation of transformation and of axial time that we want to seriously frame the question of the current meaning of this debate -- now 500 years old -- between the Reformation and what we might call "Roman Catholicity". Even assuming that Luther was a person who was already ahead of his time and was able to grasp precisely the spirit of modernity, the suspicion continues that the full development including what we usually call post-modernity, has placed things in new contexts in which everything, including what we usually call post-modernity, takes on different meanings. It's that situation of perplexity that we express with the saying that "when we had the answers ... they changed the questions". From the sixteenth century to the present there has been a global change so profound, that the problems of that time, which looked for an answer, today no longer exist; in the new religious context today they disappear, simply because they have become un-intelligible; and many of the proposals and counter-proposals belong to an imaginary and categorial world that only survives between academic specialists and clerics who make of it their *modus vivendi*. The debates prior to the present "new axial time" have been left without historical context and thus have become devoid of meaning -- useless, un-intelligible, and ultimately unviable.

Applying all this more concretely to our situation: what intelligible meaning is there still found of any currently by the man or the woman on the street regarding the Catholic-Protestant debate on the *sola Gratia*, or *sola Scriptura*, *sola Fides* or *solus Christus* ... or regarding the debates

surrounding the Redemption, the theology of the Cross, or the consequences of original sin? In our cultural world in which much of the so-called developed societies ("information" or "knowledge" societies -- the name does not matter) all these concepts have lost not only their plausibility, but even their intelligibility. What meaning can present-day emancipated society grant to the sincere depth of Luther's religious experience that sparked the Reformation, when today this appears to us as clearly belonging to the group of fears, uncritical prejudices, outdated concepts and pre-modern medieval mythical beliefs that arouse compassionate consideration? What meaning can the Protestant-Catholic "theological" debate have in the secular cultural world of today, when the very concept of "theology" as a "sacred science that studies and reflects the data of Divine Revelation" is no longer plausible but "pre-modern", which gives rise to more compassionate understanding than interest and admiration? What meaning can the Protestant-Catholic "theological" debate have in the secular cultural world of today, when the very concept of "theology" is no longer plausible, as a "sacred science that studies and reflects the data of Divine Revelation" ? What is the meaning of the old debates among "Christian confessions" ... when now is something more basic, the religious paradigm itself, which should be debated?

Our thesis - or more modestly "our hypothesis," which we humbly submit to the ecumenical theological world - is that, at this point in human evolution (together with that of our planet), those intra-confessional debates are still locked in coordinates surpassed by the current level of human knowledge and human spiritual consciousness of this "second axial time". 500 years after the Luther Reformation, it no longer makes sense to go on with a theological debate that has blown itself to pieces with the radical transformation that human spirituality has experienced - and is still ongoing - in that new axial time. At least for anyone who has noticed that the ball jumped to another court and that the old game is over.

A difficult dilemma: to enter or not to enter into the new paradigm

In this sense, we are aware that this position may be strange, even incomprehensible, to those who assume that "nothing has really happened here", and that the great questions remain valid, because they are "eternal", and that we can continue with the same kind of answers, from the usual presumptions, that is, as though we don't believe that the "new axial time" is really what we claim that it means. All of us who today think of the radical change of the new axial time, we have discovered just a short time ago, so it is understandable for us that way of thinking that ignores the rupture that axiality implies.

For those who recognize the current world reality being in trance of profound transformation, with - as we said -- entire regions that in just a few decades have abandoned Christianity -- the future of Christianity as a religion has only one possible solution: "neither Reform - nor Counter-reform, but an in-depth "mutation."⁴ In my humble opinion, the only solution is the religious and spiritual 'genetic mutation' demanded by this new axial time of mankind at this historical-evolutionary hour.⁵

Failure to accept this challenge -- or perhaps even simple lack of its recognition -- will lead to the extinction of those realities that fail to adapt. Observers maintain that religions, as a new form of configuration of the permanent spiritual dimension of the human being, appeared only in the Neolithic age. And these same observers point out that, with the great transformation of this new axial time, this Neolithic configuration of human spirituality (the "religions"), has passed its kairos, because it is precisely the Neolithic which is concluding with the emergence of "knowledge societies". Some religions, according to analysts, can still enjoy a certain reserve of time, "residual time", in some places of the earth; but it seems that its kairos, has decidedly passed or is about to terminate.

Capturing this profound dimension of the ongoing axial time, illuminates understanding the present moment of the religious-spiritual evolution of humanity. Now it is not the time "to kick against the goad," nor "to avoid water escaping from the hands", nor "to march against" history and bio-evolution, but relaxing capture the best direction of the wind, and entrust oneself to it, freeing-up what is new and letting die what has already fulfilled its mission.

Using another image less bio-evolutionary and more prosaic: by her collision against the iceberg, the vessel Titanic is sentenced to sinking; maybe "two and a half hours," or perhaps several centuries, but it is already mortally wounded and beyond repair; so we can deny reality, and occupy the stern of the ship with the orchestra and those who are not able to break with a sinking past and embark on a new adventure, which reveals itself precisely as the only possibility to continue the Life.

⁴ I use this word to mean a change that reaches interior dimensions, the same identity itself; Thus, we speak of "genetic mutation" to refer to a change that transforms the same biological identity more intimate of the living being, which may imply even a change of species..

⁵ Elsewhere I have dealt more closely with the implications of the concept of 'axial time'; See *Theology of Axiality and Axial Theology*, in VOICES 2012-3&4, pág. 179-192 (*eatwot.net/VOICES*); there are versions in English and Italian.

Abundant material exists on the subject of profound presuppositions

I know that it is not easy accepting the seriousness of this thesis for anyone who has never confronted this type of approach. It is almost impossible at first to "simply accept this vision". That is why there is a need to "explain oneself better" by expanding on the subject of profound presuppositions

Contrary to common belief, religions are in continuous evolution and transformation. Reforms and more reforms keep adapting them to the cultural changes of the evolution of the times. What is a religious reform? It is a proposal to relocate the elements that constitute a concrete religious faith: to give a more viable "new form", a re-form. A "rupture" takes place when the reform is very radical, when it not only replaces the surface elements, but changes the very basic identity presuppositions. Now it is no longer a reformation (which would consist in "giving a new form"), but a Rupture (which, rather than a new form, gives a new identity).

Therefore as we have said, the changes experienced by our human species in this new axial time are so profound that many of the millennial fundamental presuppositions originating from religions are now invalid within the cultural framework of our new society. So because of this, it is difficult for religion to enter into the new culture without experiencing incompatibility with its traditional identity presuppositions.

All the oldest fundamental elements of e.g. Judeo-Christianity, date back to the second half of the second millennium BCE; but what we are calling the "anthropic-Theo-cosmic" basis of the human spirituality (the conception and relationships among God, nature and humanity⁶) was already been laid out (and largely consolidated) in the previous three millennia, provoked or at least stimulated by the violent invasions of the so called Indo-European peoples: Kurgans, Aryans, Dorians ... and also Semites in the South -- a phenomenon today relatively well-documented archaeologically.⁷

The change of "anthropic-Theo-cosmic" basis that had been forged has remained during all these millennia unchanged until today. Judaism

⁶ I have addressed this issue in the Latin American Agenda'2018: « Nature and God, Feminine or Masculine? A New Vision », p. 42-43, reflection developed more widely in: eatwot.academia.edu/JoséMaríaVIGIL

⁷ Obviously, this could be another "axial time," much earlier than the one of the first millennium BC to which Jaspers referred in his works. Jaspers died in 1969, without knowing the results of the archaeological investigations that exposed all that previous era; he could not imagine that three millennia earlier there was what we might somehow call "axial time" ...

and all the religions of the Levant, broadly Canaan and Mesopotamia, which emerged in those three millennia BCE, share the same anthropic-Theo-cosmic presuppositions previously formed, drinking water from the same spiritual river without knowing the source. The Bible itself, which emerged very late, grew within that same pre-existing anthropic-Theo-cosmic humus; it is the daughter of that religious-cultural time, of its religious imaginary and of its religious paradigm -- a paradigm that still continues there, until today. The developments and religious transformations that have occurred in history in these past millennia have occurred only at the most superficial levels; none of which has called into question the most basic paradigm, what we are calling here the anthropic-Theo-cosmic basis or nucleus.

On the contrary: it is this paradigmatic core so profound that is the main factor in the ongoing transformation happening during the current axial time: post-Theism; oiko-centrism; the criticism to the nature's desacralization, to the dualism heaven/earth, to God's male gender and transcendence ... all these are critical to the inherited anthropic-Theo-cosmic core. In previous centuries no one questioned what seemed as obvious as those ancient anthropic-Theo-cosmic presuppositions. Nowadays, even "the man on the street" feels uncomfortable faced by "thousand-year-old evidences", which today are no longer "obvious" neither to philosophers nor to the common sense "spirit of the times".

In this cultural context and current situation, the adaptation of religions to the new spiritual cultural epoch that opens up, obliges them to take on this change of deepest (anthropic-Theo-cosmic) presuppositions, which is no longer "a reform" but imply a major rupture, with respect to a paradigmatic vision that has been in force for more than 5,000 years (not 500). To enter into this new era that the current axial time inaugurates, important but superficial reforms are no longer worthwhile. There is no longer any need for 'reforms', that is, we don't need more 'new proposals from the old presuppositions', but 'ruptures', that is, 'new proposals from presuppositions really new'.

The new post-religional paradigm

What we are exposing here is very serious, because it is a "paradigm shift", which we are accustomed to call "the new post-religional paradigm".⁸ The thesis as already mentioned is: Religions, as a form of

⁸ The history of the emergence and a presentation of this new paradigm is largely reproduced in the number of VOICES (2012-1) on the theme "Towards a post-religional paradigm?" Within the same can be found a synthetic theological presentation: "Theological proposal: Towards a new post-religional paradigm?": *ibid.*, p. 289-302 (in five languages).

human spirituality that emerged with the Neolithic and the agricultural and urban revolution, have been a great service to humanity, although not without great contradictions and sufferings, but perhaps have already fulfilled their role. The current cultural transformation is so profound that the deep anthropological structure of religions (not of human religiosity, but of religions, i.e. the dimension "religional") and the same anthropic-Theo-cosmic presuppositions of traditional spirituality⁹ are no longer intelligible to the new spiritual sensibility to which mankind is acceding.

"Essential" elements of the historical form "religion,"¹⁰ and anthropic-Theo-Cosmic presuppositions of spirituality itself, are no longer legal course in large sections of humanity who have undergone this cultural-spiritual transformation. Because of a new axial time, perhaps already the third that we may consider known, humanity is acceding to a new bio-evolutionary stage, in which the deepest dimension of its consciousness is no longer expressed in "religional" form, nor in "spirituality"... Hence we have the massive¹¹ dropouts that have occurred and continue to occur in these human sectors.

The Reformation in a new axial time

Although it includes many points of uncertainty -- -- awaiting new discoveries that allow us to understand better the spiritual-evolutionary past of which we are the result -- -- if all we have said above is globally valid, we must conclude that we are in a time and context totally different from that which has served as a framework for the debate over the Reformation after these 500 years. We must conclude that we are in a time and context totally different from the one that has served as a framework for the debate on the 500th anniversary of the Reformation. New questions have emerged, and old concerns vanished even before they were resolved. "Just when we seemed to know the answers, the questions were changed." It would not be realistic to continue debating or discussing the Reformation, in the same theological and spiritual terms, with the same

⁹ 'Tradicional spirituality', that is to say, the spirituality from Neolithic times onwards.

¹⁰ I have elsewhere treated a description of the elements or characteristics that would constitute what we might consider the essence of the "religional" way of human spirituality, the way that emerged and spread in humanity from the Neolithic. See: VIGIL, J.M., *Humanizing Humanity*, in Revista «Horizonte», vol. 13, nº 37, p. 319-359, January-March 2015, Pontifical Catholic University of Minas, in Belo Horizonte, MG, Brazil.

¹¹ In my opinion, one of the most emblematic - among the many - is the *Révolution Tranquille* developed in Quebec, Canada. See about: *A Call for Quebec's Theology, and Theological Proposal for the Theology in Quebec*, in eatwot.academia.edu/JoséMaríaVIGIL.

paradigmatic categories of half a millennium ago, as if nothing had happened -- -- as if we did indeed continue in that old world that no longer exists.

We need to inquire to ask whether today the necessary “conditions of meaning” exist in order to be able to continue the debate of 500 years ago about God, the soul, grace, sin, redemption, the cross ... or if today’s important issues are very different. Perhaps even have migrated far, far away.

One asks oneself if it makes sense to continue prolonging an internal polemic over Christianity, in an hour when and in societies that are massively turning their backs on historic Western Christianity.

More concretely:

Just how re-define the meaning of a debate on “Sola Scriptura” in a society of knowledge that accepts neither mythical beliefs nor authoritative arguments from tradition, nor divisions between “this world” and “the other one”, nor revelations coming from a “second floor”, from a sky that we had separated from nature about five millennia ago? Perhaps it is better at once to skip all dualisms and again to unite what was wrongfully separated, to give up all "second floor", and see in this new context if we can still talk about "revelation" and with what meaning.

How can we re-define the controversy over Sola Fides in an advanced society that no longer believes that God is a Lord, up there, out there, who hides, and who imposes as condition to believe in his existence -- in a society that does not see "believing" as submitting to and offering up the reasonable sacrifice of the faith?

What sense can the controversy over the Solus Christus have today in a society that considers religions beyond exclusivism, and in Christian Churches where more and more believers leave a Christo-centric inclusivism, for an acceptance that has become increasingly more obvious to them of the fundamental equality of all religions (pluralist paradigm)?

What meaning has the debate about "salvation through faith", due to Sola Gratia, when what is at issue is no longer the alternative: by "salvation by works", but the very nature of salvation? What is salvation? To be saved from what? Presuppositions on which the questions and answers of this Christian debate have pivoted during the past 500 years have collapsed, dumping the questions and answers into the tsunami of the present axial time.

It is quite probable that much of the celebrated rhetoric of the 500th anniversary of the Reformation makes its contribution based on the same thousand year old presuppositions, without taking into account

that we are in a new axial time, and it is no longer a matter of reforms but of global rupture. As long as we remain within the old paradigm, this debate could continue in aeternum. The simple, sincere entry into the new paradigm will wipe out the old questions and their debates so we can really pose the questions looming in the future.

John Shelby Spong, former Anglican bishop from Newark, N.J., USA, is one of the Reformed Christian authors with a very clear awareness of the need for profound theological and spiritual ruptures¹², and accordingly is convoking a "New Reformation" with his thesis¹³ "symbolically nailed" on the internet serving as today's door of the cathedral of Wittemberg (i.e. birth place of the original Reform by Martin Luther.) As a prolific writer, he has repeatedly insisted that the cultural-religious challenge of the present day is such that Christianity is demanding a much deeper Reformation than that of Luther, a Reformation that "will dwarf that of the sixteenth century, making it appear as child's play compared to the gravity of the New Reform we are now taking on."¹⁴ It is no longer time for old reforms; the hour is urging a New Reformation that is born different, radical, a truly "spiritual genetic mutation" comparable to the great bio-evolutionary transformation that the planet and the cosmos are living through us.

After 500 years, will we insist on being divided, entangled in obsolete debates answering questions already changed and out of date, questions asked in the ancient paradigm but no longer asked by those entering the "new axial time"? Haven't 500 years been enough?

After 500 years, will we continue to sit at the table of old discussions, seeking answers to questions that long ago disappeared from the horizon of most of our society, and have been replaced by current questions still awaiting solutions? Do not 500 years of division suffice? Wouldn't it be better to get together in a new debate focused on the future?

¹² *Why Christianity must Change or Die*, Abyayala, Quito, Ecuador 2014, 232 pp.

¹³ J.S.SPONG, *The Twelve Theses. A call to a new Reformation*. In «RELAT» n° 476, servicioskoinonia.org/relat/436e.htm

¹⁴ Says Spong: «The reformtion now necessary, in my opinion, must be so radical that, by comparison, the Sixteenth-Century Reformation will seem like a child's play. Looking back, that Reformation was, ultimately, questions of authority and order. The new Reformation will be profoundly theological, and will necessarily challenge all aspects of our faith». *Why Christianity Must Change Or Die*, Abyayala, Quito 2011, p. 29.

A los 500 años...



Ya no es tiempo de reformas, sino de una gran ruptura radical

José María VIGIL

eatwot/academia.edu/JoséMaríaVIGIL

Panamá

Hace sólo 50 años

Recuerdo bien cómo, por los años 80, algunos pastores protestantes amigos me confiaron en intimidad que, con los cambios registrados en la Iglesia Católica por causa del Concilio Vaticano II, habían quedado desconcertados, porque habían quedado sin base críticas muy importantes que la Reforma Protestante hacía a la Iglesia Católica (sobre los santos, las imágenes, la «mariolatría», la ignorancia de la Biblia, etc.). Lo principal de lo que ellos estaban predicando a los católicos como «buena noticia» de la Reforma protestante, había sido asimilado con entusiasmo por las bases de la Iglesia católica, decidido directamente por el propio Concilio Vaticano II. Ya no tenía sentido insistir en aquella crítica, me decían. Y efectivamente, en mucho de aquello en lo que antes estábamos en desacuerdo, ¡ahora estábamos de acuerdo! Pero nos preguntábamos: ¿qué es lo que podía estar todavía separándonos?

La respuesta a la que llegamos fue que, efectivamente, nuestras instituciones eclesiales estaban separadas, y nuestras teologías tradicionales, celebraciones, rituales... continuaban llevando caminos separados, pero en nuestro compartir diario en el Centro Ecuménico Antonio Valdivieso de Managua, donde trabajábamos como una cuasi-comunidad ecuménica, no había tal separación, sino sólo diferencias de teología y de espiritualidad que respondían a la riqueza de nuestras diferentes tradiciones, pero que no eran consideradas como división ni separación, sino positiva diversidad. La polémica entre Reforma y Contra-reforma, había quedado superada para nosotros.

A partir de entonces los nuevos debates teológicos se planteaban en términos positivos, como aportaciones con las que cada una de nuestras diferentes tradiciones podían contribuir. El Concilio Vaticano II, así como los movimientos reformistas paralelos vividos en el seno de las Iglesias protestantes, como Upsala 68 o el movimiento «Iglesia y Sociedad»

del Consejo Mundial de Iglesias, habían provocado un cambio de paradigma que hizo que cayeran, como «por implosión», planteamientos teológicos de ruptura y separación que habían estado vigentes desde hacía más de 400 años. Hubimos de reinventarnos ante la nueva situación, y, ciertamente, por aquellos años dio comienzo en toda América Latina un ciclo nuevo de ecumenismo, un «nuevo ecumenismo liberador».

Pero del Concilio Vaticano II ya han pasado más de 50 años, y en ese lapso de tiempo se ha dado –se está dando– la que quizá sea la transformación religiosa de mayores dimensiones de los últimos milenios (sí, milenios, desde el famoso «tiempo axial» de que habló Karl Jaspers¹). Si aquellos años 60 y 70 del pasado siglo XX fueron una «época de cambios»², lo que hemos vivido en estas últimas décadas ha sido un «cambio de época», hace tiempo que entramos ya en la nueva época, y ahora estamos viviendo ya el «cambio continuo y acelerado» en el que esa nueva época consiste.

Cambios de época y tiempo axial

Es fácil hablar de «cambios de época»; todo depende de a qué profundidad determinemos que se dé el cambio para considerarlo «de época». Por ejemplo, cada década puede marcar una época (los años 40, los años 50...). Pero en la historia conocemos también cambios que marcaron la divisoria entre épocas que habían durado miles de años. Acabamos de mencionar el «tiempo axial», que hicieron célebre los estudios de Karl Jaspers: un tiempo que marcó un antes y un después, como una divisoria radical de la historia de la humanidad. En efecto, en ese tiempo se transformó la conciencia de la humanidad de tal forma que accedimos a un nuevo nivel de conciencia espiritual. De hecho, según Jaspers, todavía al final del milenio pasado estábamos viviendo de ese mismo nivel de conciencia al que entonces accedimos.

La dimensión de cambio a la que la expresión tiempo axial se refiere, no es al desarrollo de las técnicas del tratamiento de la piedra o de los metales... sino al desarrollo de la conciencia espiritual. Fue en esa dimensión espiritual en la que dimos un salto hacia adelante por causa de aquella transformación que llamamos tiempo axial. Pues bien, es también a esa dimensión espiritual a la que se refieren los muchos analistas que afirman que en la actualidad estaríamos en un segundo³ tiempo axial.

¹ Karl JASPERS, *The Origin and Goal of History*, Yale University Press, New Haven, USA, 1953.

² «Tiempo de cambios profundos y acelerados», dijo la *Gaudium et Spes*, n° 4.

³ Véase el capítulo 19 de mi libro *Teología del pluralismo religioso*: «Un nuevo tiempo axial». Abya Yala, Quito 2007, p. 293-316.

Hace trescientos años ha aparecido un movimiento nuevo en el mundo, lo que llamamos la modernidad, que de una manera constante y creciente está transformando la sociedad humana, penetrando poco a poco la mayor parte de las sociedades del planeta, comenzando por las más desarrolladas. Emerge una transformación de la conciencia humana, de las actitudes espirituales mismas que la constituye, una transformación provocada sobre todo por la ampliación vertiginosa del conocimiento (una «revolución científica que ya lleva varios siglos ampliándose) y la transformación radical de su epistemología (de los mitos a la ciencia, de los argumentos de autoridad al método científico experimental), y todo ello con unas tecnologías potentísimas.

Esta transformación espiritual en curso del ser humano resulta ser muy profunda, y está provocando y difundiendo un fenómeno llamativo: la crisis de las religiones. En regiones enteras del planeta la práctica religiosa y las instituciones religiosas mismas han entrado en una grave recesión; en algunos lugares diríase que ya están entrando en el colapso. Refiriéndose a ello, bastantes observadores hablan del advenimiento de un «paradigma pos-religional».

¿Qué quedará de aquel debate católico protestante

Es en esta situación actual de transformación y de tiempo axial es donde queremos enmarcar con seriedad la pregunta por el sentido actual del debate –ahora ya de 500 años– entre la Reforma, y lo que podríamos llamar la Catolicidad. Aun en el supuesto de que Lutero fuera ya uno de los espíritus que se adelantó a su tiempo y fue capaz de captar el espíritu precisamente de la modernidad, la sospecha es que el desarrollo pleno que la modernidad ha alcanzado (incluyendo en él lo que solemos llamar posmodernidad) ha colocado las cosas en un nuevo contexto en el que todo ha cobrado otro sentido y otra significación. Es aquella situación de perplejidad que expresamos con el dicho de que «cuando ya teníamos las respuestas... nos cambiaron las preguntas». Del siglo XVI a la actualidad se ha dado un cambio global tan profundo, que los problemas de entonces, a los que se quiso dar respuesta, hoy ya no existen; en el nuevo contexto religioso actual desaparecen, porque han pasado a ser ininteligibles; y muchas de las propuestas y contrapropuestas que se hicieron y contrapusieron pertenecen a un imaginario y un mundo categorial que sólo pervive entre los especialistas académicos y los clérigos que han hecho de ello su *modus vivendi*. Los debates anteriores al actual «nuevo tiempo axial» se han quedado fuera de contexto histórico, y con ello, privados de sentido, inútiles, ininteligibles, y en definitiva inviables.

Aplicándolo más concretamente a nuestro caso: ¿qué guarda todavía de significado actualmente inteligible para un teólogo/a que tiene como interlocutor al hombre y a la mujer de la calle el debate católico-protestante sobre la *sola Gratia*, o la *sola Scriptura*, la *sola Fides* o el *solus Christus*... o los debates en torno a la Redención, la Teología de la Cruz, o las consecuencias del pecado original... en un mundo cultural en el que buena parte de las llamadas sociedades desarrolladas (sociedades de la información o del conocimiento, el nombre no importa) todos estos conceptos ya no gozan, no sólo de plausibilidad, sino de inteligibilidad? ¿Qué acogida pueden suscitar en la sociedad emancipada actual las vivencias profundas de la experiencia religiosa de Lutero que originaron la Reforma, cuando hoy nos aparecen como claramente pertenecientes al conjunto de temores, prejuicios acrílicos, conceptos superados y creencias míticas medievales premodernas, que nos suscitan más compasiva comprensión que interés y admiración? ¿Qué sentido puede tener el debate «teológico» católico-protestante en el mundo cultural secular actual, cuando en éste ya no es plausible el concepto mismo de «teología», como «ciencia sagrada que estudia y reflexiona los datos de la Revelación divina»? ¿Qué sentido tienen los viejos debates entre «confesiones cristianas»... cuando ahora es algo más básico, la propia opción religiosa, la que debe ser debatida?

Nuestra tesis –o más modestamente «hipótesis», que humildemente estamos sometiendo a consideración del mundo teológico ecuménico– es que, a estas alturas de la evolución humana (y del planeta con nosotros), han quedado sin base y sin sentido –para quien sea capaz de percibirlo, lógicamente– aquellos debates intra-confesionales que todavía siguen encerrados en aquellas coordenadas superadas por el estado actual no sólo de los conocimientos humanos, sino sobre todo de la conciencia espiritual humana que se adentra en ese «segundo tiempo axial». A 500 años de la Reforma de Lutero, ya no tiene sentido seguir con un debate teológico que ha saltado por los aires hecho pedazos con la transformación radical que la espiritualidad humana ha experimentado –y sigue en curso– en ese nuevo *tiempo axial*. Al menos para quien haya captado que la pelota saltó a otra cancha y que aquel partido ya se acabó.

Dificultad: entrar o no entrar en el nuevo paradigma

En este sentido, soy consciente de que esta posición puede resultar extraña, y hasta incomprensible, a quien parta del supuesto de que «en realidad aquí no ha pasado nada», y que las grandes cuestiones siguen vigentes, porque son eternas, y que podemos continuar con el mismo tipo de respuestas, desde los presupuestos de siempre; es decir, si no

creemos que el «nuevo tiempo axial» sea lo que decimos que significa. Todos los que hoy pensamos en la radicalidad del cambio del nuevo tiempo axial, lo hemos descubierto hace bien poco tiempo, por lo que nos resulta conocida y comprensible esa forma de pensar que ignora la ruptura que la axialidad implica.

Para quien mira la realidad mundial actual en trance de transformación profunda, con regiones enteras –como decíamos– que en apenas unas décadas han abandonado en concreto el cristianismo, el porvenir de éste como religión se aboca a una única salida: «ya no Reforma –ni mucho menos Contrarreforma–, sino otra cosa: mutación»⁴. En mi humilde opinión, la única salida es la ‘mutación genética’ religiosa y espiritual que este nuevo *tiempo axial* exige de la humanidad en esta hora histórico-evolutiva⁵.

La no aceptación de este desafío –o tal vez, incluso, la simple falta de percepción del mismo–, va a derivar en la extinción de esas realidades que no se acomodan a la nueva situación. Los observadores están diciendo que las religiones, como nueva forma de configuración de la dimensión espiritual permanente del ser humano, aparecieron recientemente, con el neolítico. Y apuntan estos mismos observadores que, con la gran transformación de este nuevo tiempo axial, a esa configuración neolítica de la espiritualidad humana (las religiones), se le ha pasado su *kairós*, pues es precisamente el neolítico lo que está concluyendo con el surgimiento y la extensión de las «sociedades de conocimiento». Algunas religiones –dicen los analistas– todavía pueden disfrutar de una cierta reserva de cronos, de tiempo residual, en algunos lugares de la tierra; pero su *kairós*, parece que, decididamente, ha pasado o está a punto de concluir.

Captar esta dimensión profunda del tiempo axial en curso, ilumina en la comprensión del momento actual de la evolución religioso-espiritual de la humanidad: ahora se trata no de «dar coces contra el aguijón», ni de retener el agua que se escapa de entre las manos, ni de caminar en contra de la historia y de la bio-evolución, sino de dejarse llevar, de captar la mejor dirección del Viento, y de confiarse a ella, dejando que brote lo nuevo y que muera lo que ya cumplió su misión.

⁴ Empleo esta palabra para significar un cambio que alcanza a dimensiones interiores, a la misma identidad; así, hablamos de «mutación genética» para referirnos a un cambio que transforma la misma identidad biológica más íntima del ser vivo, que puede implicar incluso cambio de especie.

⁵ En otra parte he abordado de un modo más detenido las implicaciones del concepto de «tiempo axial»; véase Teología de la axialidad y teología axial, en VOICES 2012-3&4, págs. 179-192 (eatwot.net/VOICES); allí mismo hay versión en inglés y en italiano.

Dicho con otra imagen menos bio-evolutiva y más prosaica: después del golpe con el iceberg, el Titánico ya está sentenciado, y se va a hundir; pueden ser «dos horas y media», o tal vez varios siglos, pero ya está herido de muerte y sin capacidad de reforma; podemos negar la realidad, y quedarnos en la popa del barco con la orquesta junto a los que no se ven capaces de romper con un pasado que se hunde y de emprender una nueva aventura, que se revela precisamente como la única posibilidad de proseguir la Vida.

Abundando en el tema de los presupuestos profundos

Abundando en el tema de los presupuestos profundos

Sé que no es fácil de aceptar la gravedad de esta tesis para quien no se haya confrontado con este tipo de planteamiento alguna vez. Es casi imposible aceptar esta visión «a la primera». Por eso se impone la necesidad de «explicarse mejor» abundando en el tema de los «presupuestos profundos».

Por más que parezca lo contrario, las religiones están en evolución y transformación continua. Reformas y más reformas las van acomodando a los cambios culturales de la evolución de los tiempos. ¿Qué es una reforma religiosa? Es una propuesta de recolocación de los elementos que constituyen una concreta fe religiosa, para darle una «nueva forma» (reforma) más viable. Cuando la reforma es muy radical, cuando no sólo replantea los elementos de la superficie, sino que cambia los presupuestos de fondo, los presupuestos identitarios, se está produciendo una «ruptura». Ya no es una reforma (que consistiría en «dar una nueva forma»), sino una Ruptura (que más que una nueva forma, da una nueva identidad).

Pues bien, como hemos dicho, los cambios experimentados por nuestra especie humana en este nuevo tiempo axial que estamos viviendo, son tan profundos, que muchos de los presupuestos fundamentales milenarios originarios de las religiones ya no caben en el marco cultural de la nueva sociedad. Y por ello, no le resulta fácil a la religión entrar en la nueva cultura sin sentir su incompatibilidad con sus presupuestos tradicionales identitarios.

Todos los elementos fundamentales más antiguos del judeocristianismo –por ejemplo– datan sus orígenes en la segunda mitad del segundo milenio antes de nuestra era; pero lo que estamos denominando la base «antropo-teo-cósmica» (la concepción de las relaciones entre Dios, naturaleza y humanidad⁶) ya habían sido establecida en los tres milenios

⁶ He abordado este tema en la Agenda Latinoamericana'2018: «Naturaleza y Dios: femenina y masculino? Nueva visión», págs. 42-43, reflexión desarrollada más ampliamente en: eatwot.academia.edu/JoséMaríaVIGIL

anteriores, parece tras las violentas invasiones de los pueblos euroasiáticos: kurgans, arios, dorios... y también los semitas en el sur, un fenómeno hoy relativamente bien documentado arqueológicamente⁷.

El cambio de presupuestos «antropoteocósmicos» que entonces se fraguó, ha permanecido inalterado hasta hoy, durante todos estos milenios. El judaísmo y todas las religiones del Levante, el Canaán amplio y Mesopotamia, que surgieron en esos tres milenios a.e.c., comparten el mismo presupuesto antropoteocósmico formado previamente, beben del mismo río espiritual, sin conocer la fuente. La Biblia misma, que surgió bien tarde, creció dentro de ese mismo humus antropoteocósmico preexistente; es hija de ese tiempo religioso-cultural, de su imaginario religioso y de su paradigma religioso, paradigma que todavía continúa en pie, hasta hoy. Los desarrollos y transformaciones religiosas que se han dado en la historia en estos milenios pasado sólo se han dado en niveles más superficiales, ninguno ha puesto en cuestión el paradigma más básico, el núcleo antropoteocósmico.

Por el contrario: es este núcleo paradigmático tan profundo el principal factor en la transformación en curso en el tiempo axial actual: el posteísmo, el oikocentrismo, la crítica a la desacralización de la naturaleza, al dualismo cielo/tierra, a la masculinidad profunda de Dios, a su transcendencia... son críticas al núcleo antropoteocósmico heredado propias de un verdadero tiempo axial. En los siglos anteriores nadie cuestionó lo que parecía obvio, aquellos presupuestos antropoteocósmicos milenarios. Actualmente, la gente sencilla de la calle se siente incómoda ante aquellas «evidencias milenarias», que hoy dejan de ser «obvias» no sólo para los filósofos, sino para el común sentir, el «espíritu del tiempo»...

En este contexto cultural y en esta situación actual, la acomodación de las religiones a la nueva época cultural espiritual que se abre, les obliga a asumir ese cambio de presupuestos profundos (antropoteocósmicos), lo que ya no es una «reforma», sino que implica una ruptura mayor, respecto a una visión paradigmática que ha estado vigente más de 5000 años (no 500). Para adentrarse en esta nueva época que el actual tiempo axial inaugura, ya no valen las reformas, por muy importantes que sean. Lo que se necesita no son «reformas», sino rupturas; o sea, no «propuestas nuevas desde los presupuestos de siempre», sino «propuestas nuevas, pero desde presupuestos también nuevos».

⁷ Obviamente, aquél fue otro «tiempo axial», muy anterior al del primer milenio a.e.c. al que Jaspers se refirió en sus obras. Jaspers murió en 1969, sin conocer los resultados de las investigaciones arqueológicas que pusieron al descubierto toda aquella etapa anterior; no pudo imaginar que tres milenios antes se dio lo que de alguna manera también podríamos llamar «tiempo axial»...

El nuevo paradigma pos-religional

Lo que aquí estamos exponiendo es muy serio, porque se trata de un «cambio de paradigma», al que solemos llamar el nuevo paradigma pos-religional⁸. La tesis es la ya aludida: las religiones, esa forma de configurar la espiritualidad humana que surgió con el neolítico y la revolución agrícola y urbana, han hecho un gran servicio a la Humanidad –no exento de grandes contradicciones y sufrimientos–, pero tal vez ya han cumplido su papel. La transformación cultural actual es tan honda que la estructura profunda antropológica de las religiones (no de la religiosidad humana, sino de las religiones, la dimensión «religional») y los mismos presupuestos antropoteocósmicos de la espiritualidad tradicional⁹ no son inteligibles ya dentro de la nueva sensibilidad espiritual a la que la humanidad está accediendo.

Elementos «esenciales» de la forma histórica «religión»¹⁰, y presupuestos antropoteocósmicos de la espiritualidad misma, no son ya de curso legal en grandes sectores de la humanidad que han experimentado esta transformación cultural-espiritual. A causa de un nuevo *tiempo axial*, tal vez ya el tercero que podemos considerar conocido, la humanidad está accediendo un nuevo estadio bio-evolutivo, en el que la dimensión más profunda de su conciencia ya no se expresa en forma «religional», ni tampoco en «espiritualidad»... De ahí los abandonos masivos¹¹ que se han dado y se siguen dando en esos sectores humanos.

La Reforma en un nuevo tiempo axial

Aunque incluya muchos puntos de incertidumbre a la espera de nuevos descubrimientos que nos permitan comprender mejor el pasado espiritual-evolutivo del que somos resultado–, si todo lo que hemos dicho

⁸ La historia del surgimiento y de la presentación en sociedad de este nuevo paradigma está ampliamente recogida en el número de VOICES (2012-1) monográfico sobre el tema «¿Hacia un paradigma pos-religional?». Dentro del mismo se puede encontrar una presentación teológica sintética del mismo: «Propuesta teológica: ¿Hacia un nuevo paradigma pos-religional?»: *ibid.*, págs. 289-302 (está en cinco idiomas).

⁹ Espiritualidad ‘tradicional’, es decir, el planteamiento espiritual vigente desde el Neolítico hasta hoy.

¹⁰ He tratado en otros lugares una descripción de los elementos o características que constituirían lo que podríamos considerar la esencia del modo «religional» de la espiritualidad humana, el modo que surgió y se propagó en la humanidad a partir del neolítico. Véase: *Humanizar la humanidad*, en Revista «Horizonte», vol. 13, nº 37, p. 319-359, enero-marzo 2015, Pontificia Universidad Católica de Minas, en Belo Horizonte.

¹¹ Uno de los más emblemáticos –entre los muchos– es el de la *Révolution Tranquille* registrada en Quebec. Cfr sobre ello *A Call for Quebec's Theology*, y *Theological Proposal for the Theology in Quebec*, en eatwot.academia.edu/JoséMaríaVIGIL

más arriba es válido globalmente, hemos de concluir que estamos en un tiempo y un contexto totalmente diferente del que ha servido de marco al debate de 500 años sobre la Reforma. Nuevas cuestiones han emergido, y viejas preocupaciones se desvanecieron, aun antes de resolverse. «Cuando ya nos parecía saber las respuestas, nos cambiaron las preguntas». No sería realista seguir debatiendo o dialogando sobre la Reforma, en los mismos términos teológicos y espirituales, con las mismas categorías paradigmáticas de hace medio milenio, como si nada hubiera pasado, como si efectivamente continuáramos en aquel viejo mundo que ya no existe.

Hay que preguntarse si se dan hoy las condiciones necesarias de sentido para poder continuar aquel debate de hace 500 años sobre Dios, el alma, la Gracia, el pecado, la Redención, la Cruz... o si las cuestiones importantes actualmente son muy otras y han migrado lejos, muy lejos.

Hay que preguntarse si tiene sentido continuar prolongando una polémica interna al cristianismo, en una hora y en unas sociedades que están dando masivamente la espalda al cristianismo occidental histórico. Más concretamente:

¿Cómo redefinir el sentido del debate sobre la *Sola Scriptura*, en una sociedad del conocimiento que no acepta las creencias míticas, ni el argumento de autoridad de la tradición, ni la división entre este mundo y el otro, ni acepta revelaciones venidas de un segundo piso, de un cielo que separamos de la naturaleza hace unos cinco milenios? Tal vez es mejor saltar de una vez por encima de todos los dualismos y volver a unir lo que fue indebidamente separado hace varios miles de años, renunciar a todo «segundo piso», y ver si en el nuevo contexto cabe seguir hablando de «revelación» y con qué sentido.

¿Cómo redefinir la polémica sobre la *Sola Fides* en una sociedad avanzada que ya no cree que Dios sea un Señor, ahí arriba, ahí fuera, que se esconde, y que impone la condición de creer en él, en una sociedad que piensa que ya no se trata de «creer», someterse y ofrecer el sacrificio razonable de la fe?

¿Qué sentido puede tener hoy la polémica sobre el *Solus Christus* en una sociedad que piensa las religiones más allá del exclusivismo, y en unas Iglesias en las que cada vez más creyentes superan el inclusivismo cristocéntrico, en una aceptación que se les hace cada vez más obvia de la igualdad fundamental de todas las religiones?

¿Qué significa el debate sobre la «salvación por la fe», debida a la *Sola Gratia*, cuando lo que está en cuestión no es ya su alternativa de una «salvación por las obras», sino la naturaleza misma de la salvación?

¿Qué es la salvación? ¿Salvarse de qué? Los presupuestos en los que se movían las preguntas y las respuestas de este debate cristiano en estos 500 años pasados se han derrumbado, arrastrando consigo las preguntas y las respuestas, en el tsunami del actual *tiempo axial*.

Es bien probable que buena parte del discurso celebrativo de los 500 años de la Reforma haga su aportación continuando dentro los mismos presupuestos de siempre, milenarios, sin caer en la cuenta de que estamos en un nuevo tiempo axial, y ya no se trata de Reformas sino de una Ruptura global. Mientras permanezcamos dentro del viejo paradigma, el debate podrá continuar *in aeternum*. La simple entrada, sincera, en el nuevo paradigma, hará que se esfumen las viejas preguntas y sus debates, y que nos podamos plantear realmente las preguntas cargadas de futuro.

John Shelby Spong, obispo anglicano que fue de Newark, NJ, EEUU, es uno de los autores cristianos reformados que más clara conciencia tienen de la necesidad de unas profundas rupturas teológicas y espirituales¹², y por eso ha convocado a una «Nueva Reforma», cuyas tesis¹³ «clavó» simbólicamente en internet, como las nuevas puertas de la catedral de Wittemberg. Escritor prolífico, ha insistido reiteradamente en que el desafío cultural-religioso del tiempo actual es tal que está exigiendo del cristianismo una Reforma mucho más profunda que la de Lutero, una Reforma que «dejará pequeña a la del siglo XVI, que parecerá ahora como un juego de niños en comparación con la gravedad de la Nueva Reforma que ahora se nos impone¹⁴. Ya no es tiempo para reformas antiguas; es la hora urgente de una Nueva Reforma que se impone, diferente, y radical, verdadera «mutación genética espiritual» a la altura de la gran transformación bio-evolutiva que el planeta y el cosmos están viviendo en nosotros.

Después de 500 años, ¿continuaremos divididos, enredados en debates obsoletos que responden a preguntas que ya nos las cambiaron

¹² Uno de sus títulos más expresivos puede ser el de *Por qué el cristianismo tiene que cambiar o morir* (Why Christianity must Change Or Die), Abyayala, Quito, Ecuador 2014, 232 pp.

¹³ J.S.SPONG, *Las doce tesis. Llamada a una Nueva Reforma*. En RELaT n° 476, servicios-koinonia.org/relat/436.htm

¹⁴ Dice Spong: «La reforma ahora necesaria, en mi opinión, deberá ser tan radical que, en comparación, la Reforma del siglo XVI parecerá un juego de niños. Mirando atrás, aquella Reforma versó, en definitiva sobre cuestiones de autoridad y orden. La nueva Reforma será profundamente teológica, y, necesariamente, desafiará todos los aspectos de nuestra fe». *Por qué el cristianismo tiene que cambiar o morir*, Abyayala, Quito 2011, p. 29.

hace tiempo, preguntas del viejo paradigma que ya no se plantean quienes entraron en el nuevo tiempo axial? ¿No bastarán 500 años?

Después de 500 años, ¿continuaremos sentados a la mesa de la antigua discusión, buscando respuestas para preguntas que hace tiempo desaparecieron del horizonte de buena parte de la sociedad, y que fueron relevadas por otras preguntas, actuales, que aún esperan ser abordadas? ¿No bastarán 500 años de división? ¿No sería mejor unirnos en el nuevo debate, el del futuro?



Por que a Igrejas cristãs continuam ainda divididas?

Alunos do Curso de Ecumenismo do CEESEP'2016*

São Paulo, Brasil

Nesses 50 anos de história das Igrejas, se multiplicaram as Comissões intereclesiais. Essas comissões mistas, compostas por membros de duas ou mais Igrejas diferentes desenvolveram muito o diálogo oficial entre a Igreja Católica e a Federação Luterana, entre a Católica e a Comunhão Anglicana e também com a Igreja Metodista, assim como entre Igrejas evangélicas. Essas comissões viram surgir diversos documentos, tratados e acordos, assinados por representantes das diferentes confissões. Esses documentos deixam claro: as Igrejas se puseram de acordo sobre pontos fundamentais que, no passado, as dividiam. A Igreja Católica e a Federação Luterana assinaram um acordo concordando que estão unidas na mesmo modo de crer com relação à Justificação pela Fé (1999). Do mesmo modo sobre Eclesiologia e sobre vários pontos doutriniais, as Igrejas têm concordado umas com as outras. Por então, continuam divididas? Quais os obstáculos ainda persistem e impedem a unidade?

Fizemos essas perguntas a alunos e alunas do Curso de Ecumenismo (2016) do CEESEP e recebemos não uma única resposta elaborada por todos, mas diversos depoimentos e testemunhos pessoais. Apesar do estilo diferente de nossos artigos costumeiros, colocamos aqui essas respostas como as recebemos:

* CEESEP é o Centro Ecumênico de Evangelização e Serviços à Pastoral. Esse Centro situado em São Paulo, a cada ano realiza um Curso sobre ecumenismo para agentes de pastoral e militantes de várias Igrejas. Nesse ano, a redação da revista VOICES provocou os alunos desse curso com essa pergunta: *Por que as Igrejas continuam divididas?* Aqui transcrevemos várias respostas que recebemos dos/as alunos/as do curso.

- As Igrejas se inserem nos contextos históricos de cada época e a história não é estática. Por razões culturais, econômicas e políticas, as transformações sociais geram cotidianamente "novas" necessidades. Igrejas e Religiões não fogem a regra. As carências humanas afloradas por conta da cultura do descartável, do imediatismo, do mundo globalizado hegemônico pautado pelo sistema capitalista, se refletem nas expressões de fé.

Assim, no Brasil, no âmbito político, o fundamentalismo e o conservadorismo religioso reflete a alienação e preconceitos pautados por interesses pessoais e de classe que se manifestam nas câmaras de deputados e vereadores. Eles violam direitos humanos em nome de "Deus", como por exemplo, a proposta de lei para a redução da maioria penal, sem respeito algum com a laicidade do Estado. No âmbito econômico, se dá a transformação da religiosidade em mercadoria ou empresas com alto giro de capital. No âmbito cultural, isso explica a demonização que ainda se pratica em certos ambientes cristãos contra as religiões de matriz africana. Em nome de Cristo e da Bíblia, grupos pentecostais e neopentecostais destroem e incendeiam terreiros e locais de culto das religiões afrodescendentes.

Estes são alguns dos fatores pelos quais as Igrejas ainda se dividem e são alguns dos obstáculos vivenciados no dia-a-dia. Por quê? Porque estes aspectos geram a exclusão de determinados grupos da sociedade e não promovem o diálogo nem com o "diferente", nem com as minorias.

Lizandra Carpes

ativista de Direitos Humanos e CEBI em Joinville, SC

* * *

Acredito que as igrejas mesmo com a ideia em comum de buscar a união em Deus ficam separadas por conflitos de ego e lutas de poder. Deixam que as diferenças prevaleçam sobre as ideias que poderiam unilas. Isso são obstáculos que devem ser superados, buscando o ecumenismo e a unidade, visando sempre o bem comum. Tivemos alguns avanços nesse aspecto, muitas igrejas e representantes vêm se abrindo cada vez mais para o ecumenismo. Isso é um passo muito importante, mas ainda temos um longo caminho a percorrer.

Marisa Motta Zimmermann,

CEBI- Movimentos Sociais em Dourados, MS

* * *

A partir de suas concepções, as igrejas tem dificuldade em aceitar a orientação que outras igrejas dão aos seus fiéis. As questões doutrinárias e teológicas ainda são pontos divergentes. Cada denominação religiosa conduz sua comunidade para a vivência dos valores evangélicos a partir de suas realidades históricas, sociais e políticas. Por isso, essas realidades também têm grande influência para a questão ecumênica. As divergências por motivos religiosos devem ser superadas, mas, em muitos lugares, os preconceitos, desrespeitos, divisões e expressões que denunciam uma vivência fundamentalista geradora de violência e sofrimentos ainda persistem. A contribuição pela unidade se dá a partir de uma conscientização e conversão, que vise o bem de todos e não apenas o bem da própria denominação religiosa.

Alguns avanços mostram-se incentivadores para os que aderem a vivência da unidade, por vezes com dificuldade, mas necessária para que a fisionomia de Cristo seja visível entre o Povo de Deus. No Brasil, neste ano, a Campanha da Fraternidade Ecumênica preocupa-se com a casa comum. Outros exemplos de avanços são a Semana de Orações pela Unidade dos cristãos e as ações sociais como, por exemplo, com a distribuição da sopa aos moradores de rua por parte dos católicos e anglicanos. Também a comunidade de Taizé com seu testemunho e atendimento aos mais necessitados. A perseverança e a esperança são palavras que convergem para um caminho onde a união se torna possível.

Carmélia Chaves Soares dos SantosW
do Movec em Curitiba, PR

* * *

Acredito que a divisão que ainda persiste entre as diferentes igrejas cristãs deve-se, em parte, à herança dos cismas históricos que as geraram e que ainda perpassam as discussões e dificultam o entendimento. No entanto, pensando que a modernidade trouxe a diminuição de tais entraves, a divisão atual se relaciona à dificuldade de entender que o Ecumenismo - tão necessário - não é um espaço livre de conflitos e que é impossível esperar uma conciliação perfeita. O caminho é a busca do respeito e, sobretudo, tentar efetuar diálogos que apontem caminhos comuns, que façam sobressair aquilo que há de equivalente, aquilo que une as igrejas, como propostas de ação social, de melhorias estruturais, de combate à pobreza, à fome, à desigualdade e à violência.

O grande obstáculo é abrir-se ao diálogo, desarmar-se de convicções que podem gerar violência, conhecer o outro e respeitá-lo, mesmo quando em desacordo e mesmo sem compreendê-lo em plenitude.

A condição humana comporta ambiguidades e evidencia o embate constante entre o bem e o mal. Buscar aquilo que possa contribuir para o bem comum e verdadeiro é um exercício constante, de abertura, de bom senso e de atitudes fraternas.

Débora Maria Borba – Mandaguari, PR

* * *

Cada pessoa e/ou liderança sente Deus no seu pequeno mundo e ainda existe o medo de arriscar o diálogo e enfrentar o conflito das diferenças.

Sonia Regina Nunes

- Religião de Matriz Africana, Curso de Verão em Diadema, SP

* * *

As igrejas continuam divididas porque a capacidade de diálogo não tem conseguido superar a disputa pela universalidade. Nesse mundo plural em todos os sentidos, a diversidade religiosa deveria ser razão para a construção coletiva de um mundo melhor, mas resulta em disputas descabidas e desnecessárias.

Ainda não temos, enquanto igrejas e religiões diferentes, capacidade de andar juntos, enriquecer-nos com a diversidade e comungar o que nos une, de pedidos de preconceito e proselitismo.

Acredito que as Igrejas precisam viver mais a partilha, o respeito e o diálogo do que disputar verdades, universalidade e fieis. Percebo avanços quando observo o trabalho de comunidades e pastorais de muitas igrejas e ou religiões e no diálogo e enfrentamento de dificuldades e diferenças a partir das provocações dos conselhos que reúnem igrejas, como por exemplo, o CMI e o CONIC.

Deise Elisa Abé, Professora,

Cebi em Ibarama, RS

* * *

Penso que as igrejas não abraçaram o ecumenismo como forma de vida e convivência. No tocante aos obstáculos, ao meu ver, a pluralidade e diversidade que experimentamos no Brasil atual, têm gerado um quadro triste e preocupante de pessoas intolerantes.

Letícia Lopes Rocha

Professora Montes Claros, MG

* * *

As Igrejas continuam divididas porque esquecemos que para o corpo de Cristo funcionar, é preciso a unidade de seus membros.

Miguel Mosená,
Estudante de Teologia em Diocese Caxias do Sul, RS

* * *

Os avanços parecem estar somente nas palavras. O povo que vive na base não tem contato com outras religiões.

A partir da minha experiência em uma comunidade da periferia da Zona Leste de São Paulo, posso dizer que as pessoas não conhecem, não são levadas a conhecer, nem se imaginam conversando com pessoas de outras igrejas. Os obstáculos ainda são a intolerância o medo do outro, do diferente e a desvalorização do desconhecido.

Raquel A. Augusto,
Pastoral Afro, Curso de Verão em São Paulo, SP

* * *

Devido ao contexto em que vivemos em nossos dias, a nossa economia é regida pelo Neoliberalismo. Assim, o Sistema Capitalista tem sido a raiz, ou melhor, a força que faz com que a divisão seja propagada em todos os meios institucionais e a Igreja não está fora disso.

Na prática, nós nos deixamos envolver pela corrente mais forte por comodidade, individualismo, cinismo e egoísmo. O diálogo com o indivíduo que pensa e crê numa fé diferente da nossa requer profundo respeito e amor para com o próximo. Romper com a cultura, individualista, tão bem aceita por todos, pede um esvaziamento, isto é, uma conversão de mente e atitude.

Isso é um trabalho de formiguinha. Penso que tal esforço gera, ou melhor, dá um ar de esperança, um refrigério num mundo secularizado.

Wiviane Gomes,
Pastora Igreja Metodista em Praia Grande, SP

* * *

Desafios e possibilidades em direção ao diálogo ecumênico na sociedade atual.

Desde o seu início, o Cristianismo teve várias formas. Atualmente, ele carrega em si diversas características subjetivas, além de luta de egos e certo comércio religioso. Isso cria desafios para se viver o Ecumenismo.

Essa diversidade ainda traz em si o ponto central no qual foi fundada a fé cristã: Jesus Cristo. Por isso, ainda é possível promover o diálogo.

Desde o princípio o cristianismo teve varias formas de ser vivenciado, mesmo as experiências de cristianismo dos evangelistas foram escritas para realidades diversas tendo sempre Jesus Cristo e a comunidade cristã como centro. Depois do concilio de Constantinopla, o imperador Teodósio obrigou que seu império tivesse o Cristianismo como religião oficial. A partir daí, por muito tempo, a fé cristã foi vivida de uma forma quase linear. Nesse período, houve experiências diferentes (de monges, padres seculares, padres religiosos...). Ainda durante o tempo antigo, medieval e outros, o significado da palavra Ecumenismo foi mudando e se adequando ao tempo em que era usada.

Após, dois grandes cismas, o do Oriente e depois do Ocidente (esse segundo usado pelos príncipes e reis de modo político e econômico para se separar de Roma) as formas de viver o cristianismo foram se alargando cada vez mais. Outras concepções de igreja foram surgindo e junto com todo esse processo de mudança a palavra Ecumenismo foi também se adequando. Na atualidade se fala em cerca de trinta mil denominações cristãs. Cada concepção cristã carrega consigo suas peculiaridades, seu modo subjetivo de interpretar Cristo e o cristianismo. Há uma pluralidade muito diversificada e quase não compreensiva da interpretação de daquele que foi judeu desde seus antepassados e nunca abandonou sua fé: Jesus o Cristo.

Hoje a luta de egos, o desejo de mandar, de poder, interpretações fundamentalistas, o comercio religioso, o medo da aproximação, a visão diabólica que uma Igreja tem da outra contamina seus líderes deixando-os mais distantes do princípio.

O que é quase unanimidade entre quase todas essas ramificações de visões e tentativas de vivenciar Jesus Cristo é a certeza de que ele nunca quis o mal do ser humano, sempre primou pela felicidade e o bem de toda humanidade. Neste sentido, mesmo tendo uma gama de interpretações subjetivas de Jesus e seus ensinamentos, o ponto focal da felicidade humana ainda é presente dentro da realidade cristã da atualidade.

No mundo atual, o trafego de pessoas, a corrupção, o consumismo, o uso de substancias alucinógenas tiram as pessoas da realidade. A morte de jovens, a destruição da natureza (rios, florestas, do aquecimento global) colocam em cheque a própria existência humana. Apesar disso, ainda é possível um trabalho comum, um ecumenismo, que aponte para ações humanas, de todas as concepções cristãs de boa vontade, agarrando-se ao seu mestre que continua apontando para a felicidade de cada ser humano.

Mesmo com suas particularidades, o Cristianismo atual pode e deve voltar-se para ações comuns que possam contribuir para que o mundo não se distancie cada vez mais da proposta de Jesus. Organizações ecumênicas como a iniciada por Chiara Lubich, o estudo na formação de líderes religiosos sobre o tema e cursos, a Campanha da Fraternidade Ecumênica são iniciativas desse processo que reescreve a identidade cristã no planeta, o volta-se para o desejo do mestre Jesus Cristo.

Hilton Oliveira

– Seminarista estudante de Teologia em Manaus, AM

* * *

Después de un tiempo de trabajo ecuménico, las Iglesias aún siguen divididas. Al menos en el contexto cubano, podemos decir que las Iglesias se aíslan por dar demasiadas énfasis en diferencias doctrinales, en diversos modos de celebrar la fe. Hay iglesias que no aceptan involucrarse con otras que tienen acciones políticas. Además de diferencias doctrinales, litúrgicas y misionales, también existen las competencias y luchas de poder en el nuevo contexto social cubano, donde las iglesias pasan a formar parte de la prestación de servicio (hospedaje, alimentación, impresión de materiales, venta de materiales bíblicos y alquiler de locales para celebraciones, reuniones y talleres). También afecta mucho la unidad de género, sexualidad, homofobia, liderazgo y Ecumenismo.

Ruth Mariet Triebe

– Metodista, Consejo de Iglesias em La Habana - Cuba

Raimelys Morales

– Bautista de Arrechavaleta, Centro Kairós, Matanzas, Cuba



If a Conclusion Were Possible

Marcelo BARROSS*
and Jose Maria VIGIL

In this fifth centennial of the Reform we set out to place our focus on the person and message of Luther, from the standpoint of present challenges. In a way, all the articles in this *Minga /Mutirao* go deep into this perspective, each one from its own angle, be that from the perspectives of its own ecclesial group or the challenges our church faces in Latin America with the poor. Institutionally, at this time both the Catholic Church and the Evangelical Church can listen to the prophetic message of Luther as a new invitation to permanent reform so that the churches go back to the roots of the Gospel and the trust in the gratuity of righteousness by faith. To do this we need the courage to realize that, through a textual reading, Luther in some doctrinal and historic issues must be understood as a prophet in his period of time, not for today. What is more, to revalue his person and message we must recognise that in some aspects his Reform is outdated. Of course this can be said of all prophets, in the Bible and in history. However, because of its prophetic radicalism, Luther's message either frightens due to its relevance or confuses for its anacronism. No doubt, if today we analyse what opposed Luther and Thomas Munzer over the support to peasants in their struggles, we in Latin America would side with Munzer and not Luther. At the same time, when they both argue and mark their differences over the way to mysticism, we feel more inclined to support Luther in his historical austerity.¹

¹ Cf. JARED WICKS, *Lutero e il suo patrimonio spirituale*, Assisi, Cittadella, 1983, p. 104.

Having clear those issues in which Luther's Reform is now overcome, would help Lutheran churches and others to go beyond the Agustinian theological and spiritual culture, more based on the conscience of sin than on the happiness of salvation, more centered on the redeeming blood of Jesus than on the basic goodness of creation. Mainly, the doctrine about divine justice and eternal predestination would merit a thorough revision under the light of a God who is pure love and as brother Roger Schutz said "can only love".

What is more, to outstrip Luther would mean to go beyond him. Unfortunately, looking at some of our Churches today, we discover they have not incorporated Luther's prophecy. There are ecclesial groups and Catholic and Evangelical movements that try to reproduce a medieval theology. They are outdated, not only 200 years, as Cardinal Carlo Maria Martini said before he passed away. Some ecclesial groups and their theologies as well as some ecclesial documents of the last decades, still embrace a theology of a sacrificial character that was born during the eucharistic controversies of the XI century. For those christians to discover Luther's theology of the grace would already be a revolution.

Even when considering those ecclesial communities more influenced by the II Vatican Council, and the recent World Council of Churches, the update of Luther's message cannot simply validate the present institutionalism, even if it is open. If in some way or other this interpellation does not help them relativize their own structures and conception of "confessionalism", Luther's message will remain in the past.

In the introduction to this magazine we have already stated that we can read Luther from a more universal human spirituality, based on the responsibility to correspond to salvation by mere divine grace communicated to us by faith. In his criticism to any kind of speculative mysticism, Luther starts a dialogue with the ancient apophatic theology which avoids mentioning God. The divinity can only be known as "God hidden and diminished in Jesus Christ".

In this debate it is important to establish the paramount place of Jesus Christ. Luther insisted on opposing the biblical person of Jesus, naked and stripped on the cross, to the imperial images of Christ that the Middle Ages had built.² Luther reproached the Catholic Church before the Reform of tormenting people with guilt through its doctrine of confession, instead of building faith and trust in Christ.³ Presently in

² Cf. YVES CONGAR, *Regards et reflexions sur la Christologie de Luther*, in «Chrétiens en dialogue», Paris, 1964, Cerf, pp. 453- 489.

³ Cf. JARED WICKS, *Lutero e il suo patrimonio spirituale*, Assisi, Cittadella, 1983, p. 114.

a pluralistic world, a more open Christian proposal does not consist on downplaying the person of Jesus but on placing it in the historical context of the faith of Jesus the prophet of Israel and understand it from the universal action of the Spirit.

Presently, the ecologic crisis and the prospects of human science, bring to our Churches the idea that a new cosmology and a new theology of creation incorporating the new paradigms of science are needed. Some theologians such as José Comblin, Victor Codina, and others, have shown how our Churches need to update the Theology of the Holy Spirit which was further deepened by oriental theologies than by western Churches. This is another issue on which we need to rediscover and update Luther.

During the first half of the XX century, Karl Barth was based on Luther to show the radical difference between faith and religion. If in the XVI century Luther's proposal meant a huge reform of christianism, some of his theologic proposals could be transplanted to a more universal and lay spirituality (anthropologic) and even post-religious. The 500 years of the Reform do not only refer to christianism, but to all human roads that host divine love and energy of faith that saves manifested by the Spirit that "is present and acts in all creatures and embraces all science" (Sb 1,7).



Se fosse possível uma conclusão

Marcelo BARROSS*

e José Maria VIGIL

Nesse quinto centenário da Reforma, nos propomos a olhar a figura e a mensagem de Lutero a partir dos desafios e perspectivas do nosso tempo. De certo modo, todos os artigos oferecidos nessa minga aprofundam essa perspectiva, cada um a partir de um ângulo próprio, seja as perspectivas do seu grupo eclesial, seja os desafios que, na América Latina e a partir dos pobres, nossas Igrejas vivem hoje. Institucionalmente, nesse momento da história, as Igrejas, tanto a Católica, como as evangélicas podem ouvir a mensagem profética de Lutero como novo convite para uma reforma permanente que faça as Igrejas voltarem à raiz do evangelho e à confiança na gratuidade da justificação pela fé. Para fazer isso, é preciso a coragem de perceber que, em alguns pontos doutrinários e históricos e se fazemos uma leitura textual, Lutero deve ser compreendido como um profeta para o contexto histórico em que viveu, mas não para hoje. Mesmo para valorizar sua figura e atualizar sua mensagem, devemos reconhecer que há pontos nos quais a Reforma Luterana não é mais atual. É claro que isso se pode dizer de todos os profetas bíblicos e da história. Mas, exatamente pela radicalidade profética de Lutero, a sua mensagem ou espanta pela sua atualidade ou desconcerta pelo anacronismo. Sem dúvida, se, hoje, revemos a controvérsia que opôs Lutero e Thomas Munzer no seu apoio às lutas dos camponeses, na América Latina, nos colocamos do lado de Munzer e não de Lutero. Ao mesmo tempo, quando os dois discutem e se opõem sobre o caminho do misticismo, nos sentimos do lado da sobriedade histórica de Lutero ¹.

¹ Cf. JARED WICKS, *Lutero e il suo patrimonio spirituale*, Assisi, Cittadella, 1983, p. 104.

A coragem de ver claro os pontos nos quais a Reforma estaria superada ajudaria as Igrejas luteranas e outras a irem além de uma cultura teológica e espiritual agostiniana mais baseada na consciência do pecado do que na alegria da salvação, mais centrada no sangue redentor de Jesus do que na bondade fundamental da criação e assim por diante. Principalmente a doutrina sobre a justiça divina e a predestinação eterna mereceriam uma profunda revisão à luz da revelação de um Deus que é amor e que, como insistia o irmão Roger Shutz, "só pode amar".

No entanto, superar Lutero seria ir além dele. Infelizmente, ao olhar hoje para algumas de nossas Igrejas, descobrimos que elas nem chegaram a incorporar a profecia de Lutero. Há grupos eclesiais e movimentos católicos e evangélicos que, artificialmente, tentam reproduzir a teologia medieval. Estão atrasados, não apenas 200 anos, como, antes de falecer, dizia o cardeal Carlo M. Martini. Alguns grupos eclesiais e suas teologias, assim como certos documentos eclesiásticos das últimas décadas continuam a sustentar uma teologia sacrificial que vem dos tempos das controvérsias eucarísticas do século XI. Para esses cristãos, redescobrir Lutero e sua teologia da graça já seria uma verdadeira revolução.

Mesmo pensando nas comunidades eclesiais já marcadas pela teologia do Concílio Vaticano II e da teologia recente do Conselho Mundial de Igrejas, a atualização da mensagem de Lutero não pode simplesmente legitimar a institucionalidade atualmente existente, mesmo se é aberta. Se, de alguma forma, essa interpelação não as ajuda a relativizar suas estruturas e sua própria concepção de confessionalidade, a mensagem de Lutero ficará sempre no passado.

Na introdução dessa revista, já aludimos que podemos ler Lutero a partir da busca de uma espiritualidade humana, mais universal e ancorada na responsabilidade de corresponder à salvação pela pura graça divina que nos é comunicada pela fé. Na sua crítica a qualquer misticismo especulativo, Lutero se põe em diálogo com a antiga teologia apofática que evita nomear a Deus. A divindade só pode ser conhecida como "Deus escondido e diminuído na humanidade de Jesus Cristo".

Nessa discussão, é fundamental situar o lugar fundamental de Jesus Cristo. Lutero insistiu em contrapor às imagens imperiais de Cristo que a Idade Média projetou a figura bíblica de Jesus nu e despojado na cruz². Lutero reprovava à Igreja Católica de antes da Reforma o fato de que sua doutrina da confissão só conseguia atormentar as consciências com o

² Cf. YVES CONGAR, *Regards et réflexions sur la Christologie de Luther*, in «Chrétiens en dialogue», Paris, 1964, Cerf, pp. 453- 489.

sentimento de culpa no lugar de reforçar nas pessoas sua fé e confiança no Cristo³. Atualmente, em um mundo pluralista, a proposta cristã mais aberta não é relativizar a figura de Jesus, mas situá-la no contexto histórico da fé do Jesus, profeta de Israel e compreendida a partir da atuação universal do Espírito.

Atualmente, a crise ecológica e as perspectivas da ciência humana trazem às nossas Igrejas a consciência de que precisamos de uma nova Cosmologia e uma Teologia da Criação que incorpore os novos paradigmas das ciências. Alguns teólogos como José Comblin, Víctor Codina e outros têm mostrado como nossas Igrejas precisam atualizar uma Teologia do Espírito Santo que foi mais aprofundada nas teologias orientais do que nas Igrejas do Ocidente. É mais um ponto sobre o qual precisamos ainda redescobrir e atualizar Lutero...

Na primeira metade do século XX, Karl Bart se apoiou em Lutero para mostrar a diferença radical entre religião e fé. Se no século XVI, a proposta de Lutero significou uma profunda reforma no Cristianismo, algumas de suas propostas teológicas poderiam ser transplantadas na direção de uma espiritualidade laical e mais universal (antropológica) e até pós-religional. Os 500 anos da Reforma não apenas dizem respeito ao Cristianismo, mas a todo caminho humano de acolhida do amor divino e de uma energia de fé que salva e manifesta o Espírito que "está presente e atua em todas as criaturas e abarca toda ciência" (Sb 1, 7).

³ Cf. JARED WICKS, *Lutero e il suo patrimonio spirituale*, Assisi, Cittadella, 1983, p. 114.



Si fuese posible una conclusión

Marcelo BARROSS*

y José María VIGIL

En este quinto centenario de la Reforma, nos propusimos volver la mirada hacia la figura y el mensaje de Lutero, a partir de las perspectivas y los desafíos de nuestro tiempo. En cierto modo, todos los artículos ofrecidos en esta Minga/Mutirão profundizan esa perspectiva, cada uno a partir de un ángulo, trátase de las perspectivas del grupo eclesial de pertenencia, o bien los desafíos que, en América Latina y a partir de los pobres viven hoy nuestras Iglesias. Institucionalmente, en ese momento de la historia, las Iglesias, tanto la Católica como las evangélicas, pueden oír el mensaje profético de Lutero como una nueva invitación a la reforma permanente para que las Iglesias se vuelvan a la raíz del evangelio y a la confianza en la gratuidad de la justificación por la fe. Para ello, es necesario tener el coraje de darse cuenta que, en algunos puntos doctrinales e históricos, haciendo una lectura textual, Lutero debe ser comprendido como un profeta para el contexto histórico en el que vivió, mas no para hoy. Incluso para valorizar su figura y actualizar su mensaje, debemos reconocer que hay puntos en los cuales la Reforma Luterana ya no es actual. Claro que eso se puede decir de todos los profetas bíblicos y de la historia. Pero, precisamente por la radicalidad profética de Lutero, su mensaje o espanta por su actualidad, o desconcierta por su anacronismo. Sin duda, si hoy revisamos la controversia que opuso a Lutero y a Thomas Münzer en su apoyo a las luchas de los campesinos, en América Latina nos ponemos del lado de Münzer y no de Lutero. A la vez, cuando los dos discuten y marcan sus diferencias en el camino del misticismo, nos sentimos más del lado de la sobriedad histórica de Lutero .

¹ Cf. JARED WICKS, *Lutero e il suo patrimonio spirituale*, Assisi, Cittadella, 1983, p. 104.

Tener el valor de ver claros los puntos en los que la Reforma estaría superada ayudaría a las Iglesias luteranas y otras a ir más allá de una cultura teológica y espiritual agustiniana, más basada en la conciencia del pecado, que en la alegría de la salvación, más centrada en la sangre redentora de Jesús que en la bondad fundamental de la creación, etc. Principalmente la doctrina sobre la justicia divina y la predestinación eterna merecerían una profunda revisión a la luz de la revelación de un Dios que es amor y que, como insistía el hermano Roger Shutz, "sólo puede amar".

Por lo demás, superar a Lutero sería ir más allá de él. Lamentablemente, al mirar hoy a algunas de nuestras Iglesias, descubrimos que no han incorporado la profecía de Lutero. Hay grupos eclesiales y movimientos católicos y evangélicos que, artificialmente, intentan reproducir la teología medieval. Están atrasados, no sólo 200 años, como antes de fallecer decía el cardenal Carlo Maria Martini. Algunos grupos eclesiales y sus teologías, así como ciertos documentos eclesiásticos de las últimas décadas, continúan sosteniendo una teología sacrificial que viene de los tiempos de las controversias eucarísticas del siglo XI. Para esos cristianos, redescubrir a Lutero y su teología de la gracia ya sería toda una revolución.

Incluso pensando en las comunidades eclesiales marcadas por la teología del Concilio Vaticano II y la teología reciente del Consejo Mundial de Iglesias, la actualización del mensaje de Lutero no puede sin más legitimar la institucionalidad actualmente existente, aunque sea abierta. Si, de alguna forma, esa interpelación no les ayuda a relativizar sus estructuras y su propia concepción de confesionalidad, el mensaje de Lutero quedará siempre en el pasado.

En la introducción a esta revista ya dijimos que podemos leer a Lutero a partir de la búsqueda de una espiritualidad humana más universal, anclada en la responsabilidad de corresponder a la salvación por la pura gracia divina que nos es comunicada por la fe. En su crítica a cualquier misticismo especulativo, Lutero se pone en diálogo con la antigua teología apofática que evita nombrar a Dios. La divinidad sólo puede ser conocida como "Dios escondido y disminuido en la humanidad de Jesucristo".

En este debate es fundamental situar el lugar fundamental de Jesucristo. Lutero insistió en contraponer, a las imágenes imperiales de Cristo que la Edad Media había proyectado, la figura bíblica de Jesús desnudo y despojado en la cruz². Lutero reprochaba a la Iglesia Católica de

² Cf. YVES CONGAR, *Regards et réflexions sur la Christologie de Luther*, in «Chrétiens en dialogue», Paris, 1964, Cerf, pp. 453-489.

antes de la Reforma el hecho de que su doctrina de la confesión sólo conseguía atormentar las conciencias con el sentimiento de culpa, en lugar de reforzar en las personas su fe y confianza en Cristo³. Actualmente, en un mundo pluralista, la propuesta cristiana más abierta no consiste en relativizar la figura de Jesús, sino en situarla en el contexto histórico de la fe del Jesús profeta de Israel, y de comprenderla a partir de la actuación universal del Espíritu.

Actualmente, la crisis ecológica y las perspectivas de la ciencia humana traen a nuestras Iglesias la conciencia de que necesitamos una nueva Cosmología y una nueva Teología de la Creación que incorpore los nuevos paradigmas de las ciencias. Algunos teólogos como José Comblin, Víctor Codina y otros han mostrado cómo nuestras Iglesias necesitan actualizar una Teología del Espíritu Santo que fue más profundizada en las teologías orientales que en las Iglesias de Occidente. Es un punto más sobre el cual necesitamos todavía redescubrir y actualizar a Lutero...

En la primera mitad del siglo XX, Karl Barth se apoyó en Lutero para mostrar la diferencia radical entre religión y fe. Si en el siglo XVI, la propuesta de Lutero significó una profunda reforma del cristianismo, algunas de sus propuestas teológicas podrían ser trasplantadas hacia una espiritualidad laical y más universal (antropológica), y hasta pos-religional. Los 500 años de la Reforma no sólo se refieren al cristianismo, mas a todo camino humano de acogida del amor divino y de energía de fe que salva y manifiesta el Espíritu que "está presente y actúa en todas las criaturas y abarca toda ciencia"(Sb 1,7).

³ Cf. JARED WICKS, *Lutero e il suo patrimonio spirituale*, Assisi, Cittadella, 1983, p. 114.





**OUR NEXT ISSUE:
NUESTRO PRÓXIMO NÚMERO:**

LIBERATION THEOLOGY

RECEPTION IN EUROPE

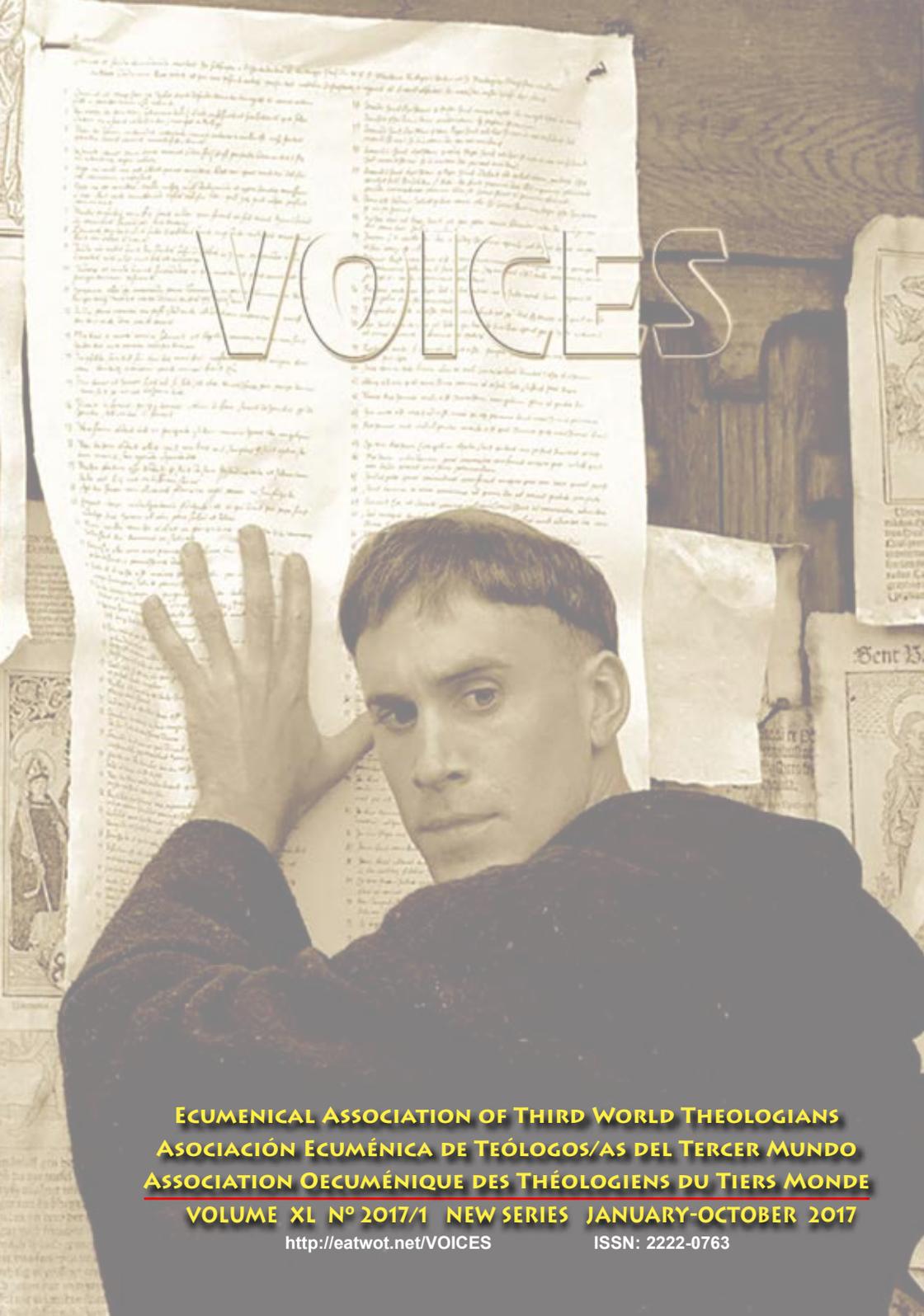
**RECEPTION DE LA THÉOLOGIE DE
LA LIBÉRATION EN EUROPE**

**RECEPCIÓN DE LA TEOLOGÍA DE
LA LIBERACIÓN EN EUROPA**

VOICES, vol. XL, n. 2017/2, New Series, Sept-Dec 2017

at: www.eatwot.net/VOICES

(Interested theological authors and journals, please, contact)



VOICES

ECUMENICAL ASSOCIATION OF THIRD WORLD THEOLOGIANS
ASOCIACIÓN ECUMÉNICA DE TEÓLOGOS/AS DEL TERCER MUNDO
ASSOCIATION OECUMÉNIQUE DES THÉOLOGIENS DU TIERS MONDE
VOLUME XL N° 2017/1 NEW SERIES JANUARY-OCTOBER 2017

<http://eatwot.net/VOICES>

ISSN: 2222-0763