

A Salvação como Libertação

A Cristologia Pascal da Primeira Igreja

Georg Kretschmar

1. Na antiga coleta (a oração do dia) de segunda-feira de Páscoa, a Igreja ocidental orava desde a reforma litúrgica de Carlos Magno o seguinte: “Ó Deus, que concedeste os meios de salvação ao mundo através da festa do acontecimento da Páscoa, pedimos-Te que presenteies o Teu povo com o dom divino, a fim de que se torne digno de alcançar a perfeita liberdade e progrida para a vida eterna. Através de Nosso Senhor Jesus Cristo, Teu Filho (...)” Este texto de oração remonta à Roma da Antiguidade tardia. Também outras orações do formulário para este dia evocam os verbetes “liberdade” e “libertação”: “Pedimos, ó Deus Todo-Poderoso, que nós, que somos afligidos por toda sorte de males ameaçadores por causa do fardo de nossos pecados, sejamos libertados por meio destes festejos pascais (conclusão à noite); Deus, que libertaste Teu povo da escravidão do astucioso inimigo, olha com misericórdia para as suas (de Teu povo) orações (...)”¹.

Páscoa é a festa da libertação. Ao mesmo tempo, evidencia-se que estas orações em parte lançam um olhar retrospectivo (“Libertaste Teu povo”), em parte aguardam a “perfeita liberdade” para o futuro e em parte falam de uma libertação de males hoje ameaçadores. Liberdade é a grande dádiva salvífica da cruz e da ressurreição de Jesus Cristo; mas esta libertação tem diferentes dimensões, nela se entrelaçam sucedimentos presentes e promessa escatológica. O acontecimento pascal é libertação: ele inaugura a liberdade perfeita no reino de Deus e concede a força para já agora tornar-se livre de antigas ou novas ameaças.

2. Com estas formulações, as orações romanas citadas apenas expressam a fé pascal universalmente difundida do primeiro período cristão. E isso, aliás, também no fato de que o sujeito da libertação é o povo de Deus, e não o indivíduo. Encontramos esta fé pascal documentada pela primeira vez no âmbito da *passah* (Passa) ou festa de páscoa da Ásia Menor do século II.

O Senhor fora crucificado na festa de páscoa, no dia de rememoração da libertação de Israel da escravidão no Egito. Esta tradição da páscoa tornou-se, por isso, um dos pontos de partida mais importantes para a compreensão da morte e da ressurreição de Jesus Cristo no cristianismo mais antigo. Isso ao menos ali onde se continuava a festejar a páscoa (*pessach*), tendo-se contudo aprendido a compreendê-la agora de uma nova maneira: a liberdade trazida por Cristo já era o alvo da instituição original de Deus para o antigo Israel; ela sobrepuja tudo que Deus oferecera e presenteara

ao seu povo já no Mar dos Juncos e desde o Sinai. Esta é a origem da festa cristã da Páscoa; este princípio permaneceu vivo também lá onde — ou na ocasião em que — a data da festa foi adiada da noite de lua cheia do décimo quarto para o décimo quinto dia de nisã para a noite que dá início ao domingo seguinte, com o que a comemoração anual e semanal da redenção passaram a coincidir². Por este motivo, o antigo nome da festa judaica também pôde ser mantido nos idiomas dos povos românicos para a festa cristã da ressurreição — originalmente não separada da crucificação —, sendo por conseguinte assimilado como “Pascua” (“de resurrección”) no espanhol e “Páscoa” no português, para citar apenas os dois idiomas latino-americanos. Um emprego análogo se dá no russo e em outras línguas eslavas. Também entre os alemães, porém, tinha-se naturalmente conhecimento acerca da relação; por isso Lutero de bom grado designa a páscoa (*Passa*) como o dia de Páscoa ou a festa de Páscoa dos judeus (p. ex., WA 16,170,19 e outras passagens).

Disso resulta um horizonte de compreensão característico desta festa e dos textos antigos que falam de sua instituição: o sentido da festa da Páscoa ultrapassa o acontecimento original e permanece todavia relacionado a ele. Êxodo 12 e os relatos sobre a saída são os mais antigos textos pascais cristãos, e precisam ser lidos — tipologicamente — a partir de Cristo e de seu caminho segundo a tradição sinótica e joanina. Desta maneira surge uma *passah-haggada* cristã como centro do culto da noite de Páscoa, após as leituras de atos de criação e de libertação de Deus na história da salvação; é assim, na verdade, que surge pela primeira vez uma teologia da história da salvação. Mas Cristo não é apenas o cumprimento de todas as promessas de Deus a Israel; ele é o novo Adão — assim a Igreja da Ásia Menor do século II aprendera de Paulo. Com isso, a pergunta pela razão do sofrimento, da morte e da ressurreição do Senhor desloca-se para um quadro universal, referido a toda a humanidade. Melito de Sardes a responde da seguinte maneira:

“O que é a Páscoa? Ela toma seu nome daquilo que aconteceu. É da palavra ‘sofrer’ que vem a ‘celebração da páscoa’”. Esta é uma falsa etimologia da palavra hebraica *pascha* a partir do grego *paschein*: “Aprendei quem é o sofredor e quem aquele que tem compaixão (*Mit-Leidende*) do sofredor, e por que o Senhor apareceu sobre a terra, a fim de que, depois de vestir-se de sofredor, o arrebatasse para as alturas dos céus” (46s.; 326-331). O sofredor é o ser humano sob o pecado, o esquecimento de Deus e a morte; o que tem compaixão é Cristo, o Filho de Deus, que se tornou ser humano para matar a morte por meio de seu morrer e, como Deus, conduzir o ser humano — que tal é e tal fica — até a comunhão celeste com Deus.

Considerados os recursos lingüísticos e o material comparativo da história das religiões, isso se apresenta como um bosquejo quase mítico cuja lógica interna concebemos, mas que se recusa a ser simplesmente trasladado às possibilidades modernas entre nós habituais de argumentar e afirmar

a verdade. Pretendo, em primeiro lugar, esclarecer as afirmações a partir do próprio esboço apresentado e apontar para sua história ulterior; depois, perguntarei pela relação com as tradições cristãs primitivas dadas no Novo Testamento; finalmente, examinarei a referência daquele esboço à realidade.

A realidade do ser humano sob o pecado é interpretada de maneira altamente retórica:

(Adão) legou aos seus filhos como herança
não a castidade, mas a impudícia;
não a honra, mas a desonra;
não a liberdade, mas a servidão;
não o senhorio (*basileia*), mas a tirania;
não a vida, mas a morte;
não a salvação, mas a perdição (49; 347-356).

A tirania do pecado é apresentada sobretudo como decadência da ordem social, de maneira mais horrível do que por Paulo em Rm 1.18-32. Esta certamente não é uma descrição objetiva da situação, mas sim um indicativo daquilo que, segundo a mitologia e a história gregas, podem vir a ser seres humanos que manifestamente perderam o fundamento de sua humanidade e, com isso, sua liberdade. A consequência final é a morte: ela parte o ser humano, divide corpo e alma. Uma nova e estranha desgraça e cativo impuseram-lhe a ele, ser humano, um cerco direto. "Ele foi mantido como um encarcerado sob a sombra da morte" (56; 407-409). Tal discurso a respeito do cárcere já está certamente determinado por Ef 4.8 (= Sl 68.1), uma vez que, na frase citada, trata-se evidentemente de uma caracterização imagética do ser humano no reino dos mortos.

Por este motivo, também a libertação culmina aqui:

O segredo da páscoa é Cristo. (...) Este veio do céu para a terra por causa daquele que sofria. E ao vestir-se do mesmo através de Maria, a virgem, e ao aparecer assim como ser humano, ele tomou sobre si os sofrimentos do sofredor por meio do seu corpo capaz de assumir o sofrimento. E deste modo destruiu os sofrimentos da carne. Por meio de seu *pneuma*, que não podia morrer, ele matou a morte que mata o ser humano.

Ele é o que foi levado como um cordeiro e abatido como uma ovelha.

Ele nos libertou da idolatria do mundo como da terra do Egito.

Ele nos soltou da servidão do diabo como da mão do faraó.

Ele selou nossas almas com o seu próprio espírito e os membros de nosso corpo com seu próprio sangue. (Isso é interpretação do Batismo.)

(...) Este é o que bateu a anarquia e deixou sem filhos a injustiça, como Moisés o Egito.

Este é o que nos arrancou

da servidão para a liberdade,

das trevas para a luz,

da morte para a vida,

da tirania para o Reino eterno,

e tornou-nos um novo sacerdócio e o povo de sua eterna propriedade. Este é a páscoa de nossa salvação (66-69; 467-496).

Independentemente do que estas afirmações possam realmente significar em termos de conteúdo, o alvo salvífico final é caracterizado na sentença de que em sua ascensão o ressurreto arrebatou consigo o ser humano para o céu. Outros autores, sobretudo Hipólito de Roma, possibilitam o reconhecimento de que também aqui ainda se trata de tipologia pascal e pentecostal. Páscoa e *schawuoth* são igualmente as festas da colheita da primavera. O ser humano é como que a dádiva das primícias que o Filho de Deus oferece ao Pai. Trata-se sempre, aí, do presente da comunhão remanescente com Deus, a qual excede, e com isso solapa, todas as possibilidades históricas do ser humano. Para isso surgiu, na teologia patrística, o termo “divinização” (*teosis*). Nesta teologia pascal radicam-se as famosas afirmações de Irineu e sobretudo do grande Atanásio: “Deus tornou-se ser humano para que fôssemos divinizados” (*de inc. verbi* 54); uma formulação que lança um olhar sobre todo o caminho terreno de Cristo, principalmente sobre a cruz (cf. *de inc. verbi* 9). Já aqui tome-se simplesmente nota do fato de que semelhante teologia da *teosis* é também teologia da libertação. “Divinização” ou glorificação é afirmação sobre o propósito de Deus para com o ser humano e descrição de um caminho. O alvo determina o caminho. Assim, não se trata apenas da salvação (*Heil*), mas também da cura (*Heilung*) experimentável já agora.

Estas frases não devem meter medo. Não há tempo aqui para discutir como foi acontecer que para a teologia liberal (e principalmente para Adolf von Harnack) o título “doutrina da redenção física”, que culmina na “divinização”, tornou-se tópico diretamente estigmatizante no sentido de caracterizar a suposta degeneração e alienação da patrística grega em relação à fé bíblica. Por enquanto, pode ser suficiente sustentar que esta terminologia a princípio estranha para nós — e que talvez também cause estranheza — é em todo caso inteiramente luterana-reformadora. Cantamos sobre isso em muitos hinos de Natal da Reforma de Wittenberg. “Ele cambia conosco admiravelmente, assume carne e sangue — e nisso nos dá, no Reino de Seu Pai, a clara divindade”*. Essa é uma afirmação sobre a encarnação que tem suas raízes na teologia pascal que estivemos esboçando³.

Ultimamente, no diálogo ecumênico entre igrejas luteranas e ortodoxas, a relação entre justificação e divinização foi tematizada várias vezes, sobretudo nas conversações entre a Igreja da Finlândia e a Igreja Ortodoxa Russa. Em 1980 se formulou expressamente em Turku/Abo que os aspectos centrais da doutrina luterana e ortodoxa sobre a salvação (a saber: justificação e divinização) estão solidamente fundamentados no Novo Testamento e que há uma grande concordância nestes dois aspectos⁴. Chegamos ao mesmo resultado no diálogo entre a Igreja Evangélica na Alemanha e a Igreja Ortodoxa Romena, principalmente no encontro de maio de 1988 no mosteiro de Kirchberg, junto a Horb, em Württemberg⁵. Finalmente seja-me

permitida já aqui a observação: quem considera horrível uma “doutrina da redenção física” justamente por causa de sua referência à realidade física, também só será capaz de procurar a realidade da libertação à parte de todo o “físico”.

Todavia, estas frases um tanto polêmicas em si naturalmente não nos dispensam da tarefa de pôr à prova a relação da teologia pascal de Melito (e com isso da teologia pascal da Igreja antiga em geral) com o Novo Testamento. E isso tanto mais pelo fato de estar claro que esta teologia pascal se tornou extremamente rica em termos de suas conseqüências: ela é a matriz da cristologia das duas naturezas, e é desde os seus pressupostos que Atanásio argumentará na disputa ariana; por meio de Hipólito de Roma, ela também encontrará sua sedimentação na oração eucarística regular. Certamente não é possível aqui religar tudo isso com a amplitude que seria propriamente necessária. É importante considerar o fato de que em sua homilia Melito alude constantemente a palavras da Escritura; a princípio, porém, isso naturalmente não configura uma resposta à nossa pergunta. Os elementos particulares de sua teologia pascal remontam diretamente a Paulo, à literatura joanina e aos evangelhos. Já dei indicações sobre isso. No entanto, o panorama teológico global é claramente pós-neotestamentário. Trata-se de um esboço no sentido de conceber a verdade e a unidade da fé cristã de tal forma que as diferentes teologias das testemunhas apostólicas sejam incluídas. A teologia pascal da Igreja da Ásia Menor do século II pressupõe a aglutinação das tradições sinótica, paulina e joanina no cânone do Novo Testamento. Justamente por causa disso o seu opositor mais impiedoso será o homem que mais radicalmente se opôs a esta aglutinação: Marcião, para quem não há redenção da criação, mas apenas uma redenção em relação à criação, uma redenção para fora da criação e dirigida para um reino da liberdade que nada mais tem a ver com este mundo. Na questão movida contra o apóstolo dos povos — apesar de toda sua invocação a Paulo — a justiça havia se tornado para Marcião uma característica do Deus criador inferior e mau dos profetas de Israel.

Esta observação, porém, aponta também para um problema. Aponta para a pergunta pela história ulterior das teses paulinas acerca da justiça de Deus e do verdadeiro *zaddiq* que vive a partir da fé no ato salvífico de Deus em Cristo, e não mais a partir do esforço por cumprir a lei. O fato de que estes temas desaparecem amplamente na época pós-apostólica, ao menos em sua forma originalmente paulina, tem razões diversas. O apóstolo Paulo havia desenvolvido aquilo que chamamos de sua doutrina da justificação na antítese entre a lei sináutica de Moisés, que exige obediência, e a cruz de Jesus Cristo, que quer ser crida como o caminho de redenção e libertação de Deus. Para as gerações pós-paulinas, este tema em regra já não podia ser um tema que afligisse as consciências, mesmo porque a mensagem do apóstolo havia se imposto. A mensagem de que Cristo morreu na cruz por nós para que possamos chamar Deus de Pai, alcançar o perdão dos pe-

cados e tomar parte na vida com Cristo sem circuncisão, sem as leis do *kashrut* e sem o ritual sacrificial do Templo era para os cristãos pagãos mais tardios uma nova mensagem tão pouco imponente e auspiciosa quanto o é para nós hoje. A isso soma-se o fato de que também a sinagoga tinha que determinar de uma maneira nova como se deveria lidar com a Torá de Moisés desde que a destruição do Templo em Jerusalém tornara impossível praticar aquela plenamente. Não menos agravante provou ser o efeito da mudança lingüística surgida com a aculturação do evangelho no mundo greco-romano. “Justiça de Deus” era para Paulo um conceito salvífico, e talvez o conceito salvífico central; representava a fidelidade de comunhão da parte de Deus para com seu povo e o poder que presenteia vida a toda a criação. Precisamente este era o sentido da *zedaqah* veterotestamentária. “Justo” é o ser humano que coloca sua confiança irrestrita na justiça de Deus, representada agora pelo crucificado e ressurreto que nos chama para a sua comunhão mediante o Evangelho, o Batismo e a Ceia do Senhor. Este, porém, é um uso de linguagem totalmente estranho para o mundo circundante hele-nista. Aí a justiça é a suprema virtude dos deuses e dos seres humanos, igualmente referida à comunhão, porém não entendida como produção da salvação ou fé, mas sim como um ato de pesar os bens que se mostra na pronúncia da sentença. Como Marcião, também Melito conhece a justiça divina apenas enquanto sentença condenatória (20; 139). Neste sentido, poder-se-ia também dizer que sua teologia pascal substitui a doutrina paulina da justificação. Mas isso só vale justamente no tocante à terminologia e à interpretação da lei do Sinai. Conteúdos centrais da teologia paulina são mantidos. O ressurreto conclama — justamente na noite de Páscoa — todos os povos à fé, pois através da cruz e da ressurreição de Cristo Deus levou a efeito a salvação universal. Em termos de conteúdo esta salvação só pode ser concebida como comunhão com Cristo e participação na vida divina. E esta nova salvação não foi efetivada por nós, seres humanos; ao contrário: apenas o próprio Deus pôde criá-la através da morte de Seu Filho. Esta mensagem de salvação que conclama à fé realiza-se no convite ao Batismo, que incorpora o ser humano no verdadeiro povo de Deus.

Com esta troca de ênfase também surge, contra Paulo, uma descrição modificada daquilo de que nos tornamos livres. Para o apóstolo Paulo, a liberdade cristã é primariamente a liberdade da coação da lei — assim consta na Carta aos Gálatas. Já a Carta aos Colossenses ancora a liberdade diante da lei — indo além de Gl 4.3,9 — na liberdade da servidão aos elementos cósmicos do mundo (Cl 2.10). Para Melito, a escravização do ser humano como conseqüência do pecado é um fato social. Isto certamente não é uma contradição em relação a Paulo. Podem-se indicar de maneira cabal linhas de comunicação e até conexões. Contudo, surge efetivamente uma ênfase nova e clara. Também falta a ambivalência da lei, que indica a vontade de Deus e, no entanto, é remédio para a morte. Em um dos textos citados constava: a Páscoa é um golpe contra a ausência da lei.

Antes de nos voltarmos à pergunta acerca do caráter da liberdade que Cristo trouxe e ainda traz, faremos a tentativa de resumir a relação desta teologia pascal de Melito com o Novo Testamento. A verdade da Igreja se fundamenta na Sagrada Escritura, a qual, porém, foi por sua vez demarcada na Igreja quando a Igreja se subordinou a essa norma do cânone. A pergunta pela verdade normativa para a Igreja remete assim àquela origem fechada em si que, no entanto, é hoje crida, sustentada, conhecida, aplicada e transmitida. A pergunta vive em virtude do Espírito Santo na Igreja e concede à Igreja vida e legitimidade. É isso que está em questão quando perguntamos pela relação correta com a Sagrada Escritura. Mas esta pergunta não é simplesmente idêntica ao interrogar metódico de nossa exegese, que em primeiro lugar observa num autor o que é particular e relacionado ao seu tempo, tornando desse modo o texto (num primeiro momento e de maneira consciente) em algo estranho diante do manuseio eclesial. Ao invés disso, temos de compreender tanto a teologia pascal de Melito como a doutrina da justificação da tradição ocidental como projetos de teologia bíblica. No tocante a Melito — para ficarmos por enquanto nele —, poderemos falar de um projeto convincente, o que não anula o fato de que sua teologia surgiu em conformidade com um quadro de noções e com meios lingüísticos (exatamente por ser um fragmento de teologia narrativa) em um tempo determinado, não podendo ser recebida por nós apenas através de uma mera repetição.

3. Agora temos de perguntar pela referência à realidade destas afirmações de libertação da teologia pascal do cristianismo inicial. Temos clareza quanto ao fato de que o mundo é visto como um todo social constituído cujas estruturas estão pervertidas. A expressão “pecado estrutural” não me parece inadequada, pois se trata de um mundo tão fechado em relação a Deus que nenhum ser humano consegue, por força própria, superar ou mesmo apenas romper essa potência do mal. Assim também Paulo escreveu acerca do “pecado” e da “carne”. Em que sentido Cristo nos libertou destas coações por meio de sua morte e ressurreição?

Para fins de esclarecimento, deixem-me primeiramente trazer um esboço paralelo, também do século II e também uma teologia pascal. Trata-se de um texto gnóstico da escola valentiniana, talvez escrito pelo próprio Valentino:

(A ressurreição) não é uma ilusão, mas é verdadeira. Antes, convém dizer que o mundo é uma ilusão, mais do que a ressurreição que aconteceu por meio de nosso Senhor, o Salvador Jesus Cristo. Mas por que razão te instruo agora? Os vivos morrerão. Como vivem em uma ilusão! Os ricos tornaram-se pobres, e os reis foram derrubados. Tudo se modifica. O mundo é uma ilusão (...). Mas a ressurreição não é de tal natureza, pois a verdade está firme, bem como a manifestação daquilo que existe e a mudança das coisas e uma transformação numa nova forma de existência. Pois o que não é efêmero desce até a ruína, e a luz se propaga por sobre as trevas enquanto estas a tragam. E o *pleroma* preenche a carência. Esses são os sinais e verdades da ressurreição.⁶

Trata-se aí de uma carta de instrução dirigida a um destinatário definido e particular. Mas este ensino se dirige principalmente ao indivíduo particular que em sua mais íntima essência se sabe escravizado sob as estruturas da corporeidade e da carne constitutivas deste mundo. Este mundo sensual, surgido de uma queda em relação a Deus, é por essência nulidade e escuridão. Quando a luz aparece, a obscuridade se desvanece. Desta maneira, a revelação da verdade na ressurreição de Jesus Cristo supera por si mesma este mundo experimentável, sendo que aí a palavra “superação” (*Aufhebung*) é compreendida no duplo sentido de Hegel: a ressurreição de Cristo acaba com nosso mundo e simultaneamente reconduz aquilo que nele era válido em direção ao ser supramundano de Deus. Um dia este mundo se diluirá no nada a que pertence; isso quando Cristo, o sol, tiver recolhido a si todos os seus raios (nós). Por ora, já teve início a grande conversão entre céu e terra. O sabedor, o gnóstico, pode confiar na derradeira ausência de poder das forças do mal. Isto significa também que ele pode, já hoje, considerar-se alguém que se tornou participante da ressurreição. Falando de um modo não-cifrado, significa que em nosso mundo histórico a libertação é um acontecimento que se dá exclusivamente na consciência dos iniciados. A ressurreição corresponde ao que acontece na prática de um psicoterapeuta. O tratamento pode ter conseqüências para a conduta de vida, mas o domínio do social não é atingido de maneira imediata.

Justamente esta teologia gnóstica foi recusada pelos Pais da Igreja⁷. Contudo, também para eles havia ainda tirania efetiva e a necessidade da morte não estava superada. Não obstante, agora há liberdade no mundo; o lugar desta liberdade é a Igreja. Ela surge como minoria perseguida na sociedade. Na verdade ela é a sociedade do futuro. A perseguição não deve atemorizá-la, pois mesmo a morte no martírio só pode confirmar a comunhão com Cristo e, com isso, aperfeiçoar a liberdade. Assim, ainda Atanásio irá argumentar que os mártires são a demonstração da ressurreição de Cristo pelo fato de vermos neles que a morte já perdeu seu poder. Mas a Igreja se compreende como alternativa à sociedade principalmente por ser o lugar em que as coações cessaram de existir.

Isso se mostra de modo concreto, por exemplo, na prática do batismo de crianças na África. Porque a Igreja é uma alternativa real à sociedade, a “conversão” não pode ser apenas uma decisão pontual de fé. O ser humano nem mesmo tem a liberdade de voltar-se de uma vida para outra mediante uma mera resolução. Ele está marcado por uma prática de vida não-cristã em seus hábitos, em seu pensamento e em seu modo de sentir. Faz parte do tornar-se cristão/ã o aprendizado de muitos anos em um catecumenato, o qual não é primariamente um período de instrução, e sim do habituar-se prático ao ser cristão. Por isso o catecumenato também é acompanhado por exorcismos; os demônios que estão em ação na inversão estrutural do mundo só podem ser expulsos por meio da oração comunitária.

Só depois vem o perdão individual dos pecados no Santo Batismo. Mas tudo isso não tem validade para crianças pequenas. Estas certamente necessitam do perdão, mas não de um catecumenato e de exorcismos, pois já crescem em uma comunhão marcada não pelos demônios, e sim pelo Espírito Santo. Esta comunhão é a Igreja e, concretamente, a família cristã⁸.

Isso corresponde às orações que citamos no início: existe aperfeiçoamento da liberdade no futuro novo mundo de Deus. Porém, também hoje existe a liberdade da qual já provimos — na Igreja. Para que também possa haver experiências particulares de nova libertação, encontramos-nos, sem dúvida, já em uma fase histórica algo mais tardia. Tal liberdade decisivamente não se caracteriza pela negação de algo que devesse ser compreendido como determinação por outrem ou como escravização, mas sim positivamente (bem no sentido da teologia da *teosis*) pela participação em Cristo na futura perfeição e hoje através da realidade do Espírito Santo. A escatologia cristã primitiva, a certeza do começo do futuro em Cristo, é traduzida em eclesiologia: aqui sopra o Espírito, aqui há liberdade.

Se quisermos relacionar estas teses arrojadas com a práxis histórica, precisaremos traçar um quadro diferenciado da história inicial da Igreja. Esta última deixa-se descrever como a tentativa sempre nova de realizar a comunhão das crianças livres de Deus. A função do bispo é mediar para dentro desta comunhão, através do Santo Batismo, o Espírito que tudo suporta; além disso, ele também deve proteger os carismas. Espera-se dele que consuma seus bens — caso os tenha — no serviço da Igreja. Desenvolve-se dentro da Igreja um equilíbrio em termos de encargos, o qual dá aos pobres possibilidade de vida e faz com que os ricos assumam obrigações — para isso há o diaconato. De Roma transmitiu-se [até nós] um experimento do final do século II no sentido de romper todas as barreiras sociais e instituir o matrimônio entre escravos e jovens mulheres livres⁹. Porque este mundo continuou sendo reconhecido como criação — ainda que fosse também criação sob o pecado —, a ética da liberdade não podia representar uma anulação do mundo, mas sim uma santificação da criação. Assim também existem, ao lado do celibato cristão, famílias cristãs. Ao mesmo tempo, porém, dever-se-ia também registrar que experimentos fracassam — como o de Roma, recém mencionado. A santidade das comunidades permanece como postulado. Não há pecado apenas fora das portas da Igreja; com isso, também a liberdade cristã é ameaçada, em regra certamente por meio de ameaça ou sedução de “fora”, mas nesse caso justamente como periclitância da paz e da liberdade “dentro”. Salvação e libertação permanecem referidas à cruz e à ressurreição de Cristo, e com isso também ao novo e verdadeiro povo de Deus, a Igreja. Nela as exigências sociais das profetas de Israel continuam válidas. Nela a riqueza é um problema teológico, de Clemente de Alexandria até Basílio¹⁰. Aqui a libertação é experimentada de maneira efetiva. A responsabilidade pelos seres humanos “lá fora” mostra-se na missão, na intercessão e — quando necessário e possível — na

mobilização concreta de indivíduos em favor da paz civil e do humanitarismo.

Isso não é nenhum idílio apolítico. É verdade que nada estava mais distante das primeiras comunidades cristãs do que a rebelião violenta. A partir do momento em que não foi possível para os cristãos de Jerusalém tomar parte no levante judeu contra os romanos em 66 d.C. (ainda que isso necessariamente desse a impressão de traição à nação), ficou inequivocamente claro que para eles não podia haver uma cooperação violenta no estabelecimento do senhorio de Deus ou uma guerra messiânica. O rei do futuro é o Crucificado, e somente Ele estabelece o Reino de Deus. Só [mais tarde] Gregório VII, os hussitas e grupos calvinistas do começo dos tempos modernos puderam ver como tarefa da Igreja a imposição da justiça de Deus no mundo por todos os meios, inclusive militares. As cruzadas ficaram sendo uma característica típica da vida eclesiástica ocidental; eram algo totalmente estranho para a primeira Igreja. Contudo, justamente as comunidades cristãs da Antiguidade configuravam, por sua mera existência, um acontecimento político que parecia pôr em questão os alicerces da sociedade antiga e da estrutura estatal. Ao menos neste aspecto é recomendável uma comparação com o Estado Divino dos jesuítas no Paraguai do século XVII. A estrutura interna naturalmente era diferente, por certo hierárquica, mas jamais paternalista. Mas no século IV o resultado foi diferente do que no século XVIII. A *Res Publica Romana* já não podia manter-se unida contra os cristãos, e nem mesmo sem eles.

No entanto, a conseqüência deste acontecimento que gostamos de denominar de virada constantiniana (a saber: a fase quase singular de tolerância religiosa em termos de Antiguidade) fez vacilar toda a autoconsciência prévia dos cristãos. Isto porque desde então a Igreja não se deixou mais definir no Império Romano como uma sociedade especial. Mas então havia que definir novamente o que é liberdade cristã. Agora, esta última tem de ser vivida em uma sociedade que de modo progressivo passou a ser constituída exclusivamente de cristãos. A certeza da libertação por meio de Cristo permanece. Mas agora, quando é hora de tratar das concretizações históricas, precisa-se perguntar: o que se tornou diferente na sociedade antiga (e não só na Igreja) sob a influência da fé cristã? Qualquer que fosse o teor da resposta, também aqui o caminho para tais transformações conduzia de dentro para fora. Os bispos, como guias escolhidos de suas comunidades, precisavam assumir a responsabilidade por toda a cidade. A prática da caridade intra-eclesiástica pôde tornar-se ponto de partida para a assistência social pública¹¹. Ainda que aqui se constatem transformações que se estendem até camadas profundas, uma coisa não era mais possível: já não se podia experimentar a libertação por meio de Cristo como liberdade das coações da sociedade. Até mesmo o movimento de penitência e de protesto do monacato — também ligado a experiências particulares de liberdade — foi progressivamente integrado na sociedade. Desde então o tema da salvação como libertação não foi ultrapassado, assim como não foi a teologia

pascal da primeira Igreja. A partir destes acontecimentos e experiências já não se trata, porém, de ligar a identidade da Igreja (o lugar do Espírito Santo no mundo) a um grupo social determinado. Isso poderia ser estudado em conexão com o século XIX. Este representa a grande época das guerras pela liberdade e das libertações dos escravos. No levante das nações balcânicas cristãs contra os turcos, particularmente dos gregos e dos búlgaros, cristãos surgiram mais uma vez como grupo que exige seu direito contra uma estrutura de dominação não-cristã. As guerras pela liberdade movidas contra Napoleão foram feitas por russos e prussianos em muito como irrupção religiosa contra a impiedade da Revolução Francesa e contra um tirano que fora proclamado anticristo. Em termos retrospectivos, tal invasão do moderno nacionalismo na Igreja nos parece profundamente questionável, e até insuportável em muitas de suas manifestações. Também a libertação de escravos nos EUA e no Brasil perdeu, hoje, sua transparência, pois a nova liberdade política concedida não incluiu qualquer forma de proteção diante da nova servidão econômica. Não obstante, estamos aqui mais próximos do espírito cristão primitivo: nos *negro spirituals* dá-se a conhecer — diferentemente do que nos cantos das guerras de libertação — algo da fé na vitória pascal do Ressurreto. Esta fé ecoa em conjunto com o motivo do êxodo, embora a grande concepção histórico-salvífica da teologia pascal cristã-primitiva tenha se retirado. Ainda assim, estes cânticos vivem novamente a partir da certeza da identidade do povo de Deus na história sob o mesmo Deus libertador. Mas com isso nos encontramos em uma outra corrente da tradição cristã do que naquela que descreve a salvação como justificação.

4. Aqui, porém, não se trata apenas de determinadas experiências históricas, mas também, em ligação com isso, de determinadas percepções teológicas. Por isso eu gostaria de, como conclusão, voltar mais uma vez a falar sobre o tema “Salvação como Libertação — Salvação como Justificação”.

Também os começos da doutrina ocidental da justificação remontam à Igreja Antiga. Para a tradução latina da Bíblia no século II formaram-se as palavras *iustificatio* e *iustificare*, das quais ao menos o substantivo não possui um equivalente no idioma grego¹². Nesta particularidade lingüística cristaliza-se desde Agostinho a seguinte pergunta: como Deus faz do pecador um justo, que Ele, Deus, irá absolver em juízo? Apesar de toda invocação ao apóstolo Paulo, este é, todavia, apenas um aspecto de sua teologia — embora represente justamente uma concepção global da teologia bíblica com base em um modo próprio de colocar o problema. A teologia ocidental da justificação jamais quis deixar Paulo falar isoladamente, por exemplo, contra o Sermão da Montanha. Isso vale para Agostinho tanto quanto para Tomás de Aquino ou Martinho Lutero. A grandeza e as limitações desta abordagem não podem ser expostas agora. Mas em todo caso pertence às grandes possibilidades desta teologia o fato de que expande a compreensão de lei do apóstolo, e isso de maneira mais radical do que, em algum tem-

po, aconteceu no Oriente cristão. Agora a liberdade da lei já não era apontada em primeira linha contra a Torá do Sinai, mas também contra ordenações cristãs que surgiam com a reivindicação de instituir a salvação. Agostinho não desenvolveu sua doutrina da graça pela primeira vez contra Pelágio, mas a introduziu como argumento já contra os donatistas. Em Lutero este enfrentamento é evidente. No entanto, essas ordenações cristãs em regra surgiram no passado como tentativa de dar forma à liberdade cristã. Poder-se-ia indicar isso, por exemplo, na história do monacato. Mas nenhuma destas formas tem como tal, a partir de si mesma, o poder da salvação. Só a graça de Deus a torna salvífica e só a fé recebe a salvação. Diante de Deus sobressai o indivíduo, mas de um modo diferente do que na gnose: a justificação acontece — pelo menos para Lutero — no espaço salvífico da Igreja, ligada aos meios da graça do Espírito Santo. Ela coloca o crente na real comunhão dos igualmente vocacionados, iluminados e santificados, isto é, na Igreja que é simultaneamente comunidade santa e mãe e que engendra e sustenta cada cristão/ã¹³.

Esta referência eclesial não anula o fato de que para Lutero a liberdade cristã é sobretudo a liberdade do indivíduo operada pelo Espírito, a qual se contrapõe à infundada e por isso sempre falsa opressão das consciências ocorrida em regra por meio dos detentores eclesiásticos do poder, que para isso apelam à sua autoridade supostamente concedida por Deus no Evangelho. Diante disso está a autoridade da consciência presa à Palavra de Deus. O que está em jogo na justificação é o “sim” válido de Deus ao crente; trata-se por isso de salvação, e não em primeira linha de santificação ou cura, ainda que tampouco haja o interesse de separar ambas.

A teologia da *teosis* ou da divinização vê — igualmente bem fundamentada em termos bíblicos — o nosso presente como estágio inicial da consumação e como época já marcada por este futuro:

Vede que grande amor nos tem demonstrado o Pai, ao ponto de devermos ser chamados crianças de Deus, o que de fato somos. (...) Amados, agora somos crianças de Deus, e ainda não se manifestou o que havemos de ser. Porém, sabemos que, quando Ele se manifestar, seremos iguais a Ele; pois o veremos como Ele é (1 Jo 3.1s.).

A liberdade das crianças de Deus é o resultado da libertação por meio de Cristo e pertence ao caminho em direção à consumação. O sujeito deste caminho somos “nós”, o povo de Deus. A justificação fala do fato de que todo o fazer humano, também o realizado na liberdade cristã, situa-se sob o juízo de Deus. O perdão de Deus sempre torna a presentear um novo começo ao pecador arrependido. Só o próprio Deus cria o que é justo — nisso sem dúvida se encontram a doutrina ocidental da graça e a teologia oriental da *teosis*.

O que se esboçou até aqui de modo algum põe a descoberto o que seja a doutrina ocidental da justificação em Agostinho ou em Tomás de Aquino. Com maior razão vale esta afirmativa no tocante a Martinho Lutero.

Destaquei apenas uma determinada tendência. Justamente para uma teologia da libertação é importante notar quão grande é, no reformador de Wittenberg — para além de várias estreitezas da teologia medieval e da posterior teologia luterana —, a mútua ligação entre a tradição da *teosis* e a tradição da justificação. O próprio Cristo está presente na fé do crente. Não é o juiz ausente que nos torna justos, e sim o Cristo presente. Mesmo a “troca maravilhosa”, como é cantada nos hinos de Natal, é uma descrição de salvação em termos de conteúdo idêntica à justificação, mas trabalhada com outras categorias: Cristo se torna igual a nós para tornar-nos iguais a ele. Referido à relação entre justiça e pecado, isto representa uma continuação da antiga teologia pascal. Isso, porém, deveria ter então conseqüências.

Deixem-me citar estas conseqüências de maneira um tanto acentuada. As formas da liberdade cristã não são apenas respostas arbitrárias à justificação ou libertação por meio de Cristo. São também manifestações da liberdade ou, ao menos, podem ser. Então, elas não são simples e arbitrariamente cambiáveis. O modo com que a Igreja toma forma enquanto lugar da liberdade é também um testemunho da vitória pascal e pode tornar-se compromissivo. A doutrina da justificação da Reforma de Wittenberg sempre foi uma teologia da liberdade cristã. À luz da fé pascal da primeira Igreja e em extrema harmonia com o próprio reformador, ela não aponta só para os limites de nossa percepção da responsabilidade pelo mundo. Antes, concede ao serviço concreto à libertação parcial um lugar no caminho para a liberdade consumada, e isso como um sinal da vitória pascal para a fé.

Notas

- 1 *Sacram. Gregorianum. Feria II in albas ad sanctum Petrum* (isto é: o culto é celebrado em São Pedro, Roma): *Deus qui sollemnitate paschali mundo remedia contulisti, populum tuum quaesumus caelesti donum prosequere, ut et perfectam libertatem consequi mereatur et ad vitam proficiat sempiternam. Per dominum nostrum.* A versão alemã encontra-se, p. ex., em Martha HINTZE, *Kollektengebete*, Berlin (Ost), 1977, p. 50. Tanto quanto sei, a oração não foi adotada em lugar algum no uso litúrgico das igrejas luteranas, pelo fato de elas em regra não possuírem um formulário próprio para a segunda-feira de Páscoa (assim é nas igrejas alemãs e nos EUA); a igreja francesa segue uma outra tradição. *Ad vespr. ut supra: Concede quaesumus omnipotens deus ut qui peccatorum nostrorum pondere praemimur a cunctis malis imminetibus, per haec paschalia festa liberemus. Per dominum.* — *Ad sanctum Andream: Deus qui populum tuum de hostis callidi servitute liberasti, preces eius misericorditer respici, et adversantes ei tua virtute prosterne. Per dominum.* Cito de Jean DESHUSSES, *Le Sacramentaire Grégorien I* (Spic. Frib. 16), Fribourg, 1979, pp. 193-195, n° 392, 398, 400.
- 2 A melhor exposição geral sobre estas tradições proporciona agora Hans-Jörg auf der MAUER, “Feiern im Rhythmus der Zeit I: Herrenfeste in Woche und Jahr”, in: Hans Bernhard MEYER et alii, eds., *Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft*, Regensburg, 1983, pp. 56-123. A homilia pascal de Melito foi editada e traduzida por Othmar PERLER, *Meliton de Sardes, Sur la Pâque* (Sources Chrétiennes 123), Paris, 1966. Para a tradução alemã recorri em parte a Josef BLANK, *Meliton von Sardes, Vom*

Passa. Die älteste christliche Osterpredigt (Sophia 3), Freiburg, 1963.

- * N. do T.: No original alemão consta: “*Er wechselt mit uns wunderbar, Fleisch und Blut nimmt er an — und gibt uns in seins Vaters Reich die klare Gottheit dran.*”
- 3 A temática tratada aqui foi retomada várias vezes nos últimos tempos, por último em um simpósio da Academia Lutero de Ratzeburg, o qual versou sobre “Lutero e Theosis” e foi dirigido por Tuomo Mannermaa, em Helsinki, de 30 de março a 2 de abril de 1989. A minha contribuição, intitulada “*Die Rezeption der orthodoxen Vergöttlichungslehre in der protestantischen Theologie*”, constará no volume de relatórios que está previsto.
- 4 Segue-se, após, uma frase que fala das diferenças a serem ainda esclarecidas. Temos agora acesso aos textos em Hanna T. KAMPPURI, ed., *Dialogue between Neighbours*, Helsinki, Luther-Agricola-Society (publicação B 17), 1986.
- 5 Ainda não foram publicados os relatórios e as teses deste quinto encontro de 18 a 27 de maio de 1988, que teve lugar sob o tema principal “Justificação e a Glorificação (Theosis) do Ser Humano por Meio de Jesus Cristo”. O comunicado (em sua versão alemã) encontra-se em *Informações da Igreja Ortodoxa (IOK)*, 19(1):4-11, 1989. Tal livreto foi editado em nova seqüência pelo “Kirchenamt” da IEA, mediante sua “Hauptabteilung III (Kirchliches Aussenamt)”. Ali consta: “Ambas as descrições” — a saber: da obra de salvação de Deus por Jesus Cristo no Espírito Santo como divinização e justificação — “radicam na Sagrada Escritura. Embora a teologia da justificação se ligue sobretudo à linguagem do santo apóstolo Paulo, ao passo que a teologia da divinização assimila afirmações joaninas (cf., p. ex., 1 Jo 3.1s.), em ambas as tradições os Pais tiveram cada vez em vista o todo da fé cristã acerca da salvação de Deus para o ser humano”. A seguir, são arrolados especificamente os aspectos comuns e as questões ainda abertas: “Enquanto a teologia evangélica sustenta o aspecto forense da justificação, a Igreja Ortodoxa sublinha o caráter ontológico da justificação que se torna manifesto na renovação, sem com isso excluir sua dimensão forense. Também a teologia evangélica salienta, ao invocar a Palavra de Deus, justamente a força criadora e transformadora do juízo absolutório na Palavra e em todo o agir sacramental da Igreja. A promessa de Deus precede todas as nossas boas obras e está para além delas. Esta promessa torna ‘nova criatura’ o ser humano que a recebe na fé e por isso ativamente (2 Co 5.17). (...) Isso podemos dizer em comum, embora ainda não tenhamos encontrado uma linguagem comum em que a verdade da nova vida esteja expressa de maneira adequada e do mesmo modo convincente para ambos os parceiros de diálogo.”
- Em conexão com isso situa-se a discussão da diferença, na teologia e na prática da penitência, entre as tradições oriental e ocidental (particularmente da Reforma de Wittenberg); trata-se, pois, de uma discussão acerca do agir terapêutico do sacerdote e acerca da absolvição como veredito de liberação e como perdão. Cf. o documento “*Busse und Beichte im Glauben und Leben unserer Kirchen und ihre Bedeutung für die Erneuerung und Heiligung des Christen*”, 3º Diálogo Teológico Bilateral entre a Igreja Ortodoxa Romena e a IEA (28/5 a 3/6 de 1982 em Hüllhorst), in: *Ökr BH*, 51, Frankfurt, 1987.
- 6 Epístola a Regino sobre a ressurreição (NHC I, 4 = 43, 25-50, 18). A primeira edição é de M. MALININE et alii, eds., *De Resurrectione. Epistola ad Reginum*, Zürich/Stuttgart, 1963. Este volume contém uma tradução alemã de G. Quispel; cf. a tradução de Martin Krause, in: *Die Gnosis II*. Bibliothek der alten Welt, Zürich/Stuttgart, 1971, pp. 85-94. Temos um comentário escrito por Malcolm Lee PEEL, *Gnosis und Auferstehung; Der Brief des Reginus von Nag Hammadi*, 1969, Neukirchen, 1974. Este volume contém o texto cóptico e a tradução alemã. Eu mesmo entrei em discussão com PEEL — divergindo um pouco dele — em meu artigo “*Auferstehung des Fleisches*”, in: B. LOHSE & H. P. SCHMIDT, eds., *Leben angesichts des Todes*; Festschrift für Helmut Thielicke, Tübingen, 1968, pp. 103-137.
- 7 Trata-se, neste caso, também do aspecto social do gnosticismo; cf., quanto a isso, Klaus KOSCHORKE, *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum* (NHS 12),

Leiden, 1978.

- 8 Em diversas oportunidades discuti com maior minúcia a conexão aqui esboçada entre a estrutura social da primeira Igreja e a sua prática batismal. Por isso dispensam-se aqui documentos comprobatórios específicos. Cf., p. ex., o artigo “Der Taufgottesdienst in der Alten Kirche”, in: *Leiturgia V*, Kassel, 1970, especialmente as pp. 59ss.
- 9 Quanto a isso, cf. Henneke GÜLZOW, “Kallist von Rom”, *ZNW*, 58:102-121, 1967. Em relação ao quadro de condicionamentos sociais, cf. agora também Peter LAMPE, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten* (WUNT II 18), Tübingen, 1987.
- 10 Para o período inicial, cf. Martin HENGEL, *Eigentum und Reichtum in der frühen Kirche*, Stuttgart, 1973; além disso, cf. Wolf-Dieter HAUSCHILD, por último no artigo resumido de dicionário: “Armenfürsorge II. Alte Kirche”, in: *TRE*, 4, 14-23, 1979. Após, cf., p. ex., Reinhart STAATS, “Depositata Pietatis; die alte Kirche und ihr Geld”, *ZThK*, 76:1-29, 1979; também Adolf Martin RITTER, “Frühes Christentum — das Beispiel der Eigentumsfrage”, in: Stephan PFÜRTNER, ed., *Ethik in der europäischen Geschichte I*, Stuttgart, 1988, pp. 116-133.
- 11 As profundas transformações no século IV deixam-se perceber principalmente no fato de que agora tão imponentes figuras de bispos precisavam familiarizar-se com tarefas totalmente novas para a Igreja. Isso vale tanto para o Oriente quanto para o Ocidente; como exemplos citem-se Basílio de Cesaréia na Ásia Menor, Cinésio de Cirene na Cirenaica e Ambrósio. Teria significado uma passagem problemática dos limites, desde a perspectiva do século XVI ou XIX e o pressuposto de que cristandade e sociedade se igualam, se um filósofo que foi requerido por sua comunidade — contra a sua vontade — para a função de bispo, como é o caso de Cinésio, também precisasse agora assumir a defesa militar contra os beduínos do deserto. Numa situação em que haviam se desvanecido todas as possibilidades imperiais, em que as cidades se viam na dependência de si próprias, houve a confiança dos cidadãos, os quais — sendo cristãos ou não — transferiram a liderança ao único homem que ainda tinha autoridade, o bispo escolhido. Como, em determinadas situações, a Igreja tem de levar em conta o fato de que Deus criou todo o ser humano e que os cristãos pertencem a Cristo com alma e corpo, não pode ser derivado apenas de fórmulas atemporais. Mas isso ficará sempre vinculado à distinção fundamental que a assim chamada doutrina dos dois reinos de Lutero queria sustentar: que o ressurreto reúne o seu povo por palavra e sacramento, e não por meios de poder político, e que o reino de Deus está mais alto do que tudo aquilo acerca do que o Senhor diz que caberia a nós (Mt 6.33).
- 12 Dei-me conta disso na tentativa de Melanchthon no sentido de traduzir ao grego em 1559 a Confissão de Augsburgo para os patriarcas ecumênicos. Cf., quanto a isto, o meu estudo “Die Confessio Augustana graeca”, in: *Kirche im Osten*, 20:11-39, 1977. Em relação ao contexto geral, cf. Dorothea WENDEBOURG, *Reformation und Orthodoxie; der ökumenische Briefwechsel zwischen der Leitung der Württembergischen Kirche und Patriarch Jeremias II von Konstantinopel in den Jahren 1573-1581*, Göttingen, 1986.
- 13 Compilei aqui exclusivamente afirmações das explicações ao Terceiro Artigo no Catecismo Menor e Maior de Lutero (1529).

Georg Kretschmar
Schellingstrasse 3/3 V. G.
8 München 40
Rep. Fed. da Alemanha

(Tradução: Luís Henrique Dreher)