

A graça de Deus e o *ethos* da graça Experimento: o conceito da graça na teologia de L. Boff e a releitura de textos de Lutero

Silfredo Bernardo Dalferth¹

Resumo: O conceito boffiano da “graça” é hermenêutica para uma releitura de textos de Lutero. Em Leonardo Boff encontramos um conceito holístico de graça, numa continuidade da dimensão criacional-histórica e cristológico-escológica. Essa estrutura teológica de continuidade da Teologia da Libertação é um desafio positivo para a teologia luterana! A análise de Lutero concentra-se na contraposição entre a justificação por graça e a interpretação do Reformador sobre a “religião” humana, uma estrutura de antijustificação. Na teologia de Lutero, a relação de graça, fé e amor não pode ser colocada numa lógica consecutiva: a graça divina do perdão do pecado é traduzida em um *ethos* da graça no relacionamento humano. Tento redescobrir o esquecido conceito de “perdão exterior”. Procurei visualizar a estrutura antitética entre a graça justificadora de Deus, que constrói realidade de comunhão e estruturas de antijustificação da realidade. O artigo concentra-se no esforço de redescobrir dimensões esquecidas da graça como *politicum*, na originalidade da Reforma, como movimento transformador da sociedade.

Abstract: Boff’s concept of grace is used as a hermeneutics to re-read Luther’s texts. In his thinking one finds a holistic concept of grace that implies a continuity between the creational-historical and the Christological-eschatological dimensions. This theological structure of continuity in liberation theology poses a positive challenge to Lutheran theology. Luther’s analysis focuses on the contrast between justification by grace and his interpretation of human *religio* as a structure of self-justification. In Luther’s theology the relation between grace, faith and love cannot be placed in a consecutive logic: the divine grace of the forgiveness of sins is expressed in an ethos of grace in human relationships.

¹ Cursou a Faculdade de Teologia da IECLB em São Leopoldo, hoje EST, de 1980 a 1984. Desde 1985 é pastor da IECLB. Doutor pela Philipps-Universität de Marburg, na Alemanha. Membro da Comissão Bilateral Católico-Romana – Evangélico-Luterana no Brasil de 1997 a 2003 e membro da Comissão Editorial “Obras de Lutero” de 2001 a 2004. Desde 2004 atua em intercâmbio na Igreja Luterana de Württemberg.

The article tries to retrieve the forgotten concept of “external forgiveness.” It describes the antithetical structure between God’s justifying grace, which builds a reality of fellowship, and structures of anti-justification in reality. The article intends to retrieve forgotten dimensions of grace as a *politicum*, in the Reformation’s original character, as a movement of social transformation.

Resumen: El concepto boffiano de “gracia” es hermenéutica para una relectura de textos de Lutero. En Leonardo Boff encontramos un concepto holístico de gracia, una continuidad de la dimensión creacional-histórica y cristológico-escatológica. ¡Esa estructura teológica de continuidad de la Teología de Liberación es un desafío positivo para la teología luterana! El análisis de Lutero se concentra en la contraposición entre la justificación por gracia y la interpretación del Reformador sobre la “religio” humana, una estructura de antijustificación. En la teología de Lutero, la relación de gracia, fe y amor no puede ser colocada en una lógica consecutiva: la gracia divina del perdón del pecado es traducida en un *ethos* de la gracia en la relación humana. Intento redescubrir el olvidado concepto de “perdón exterior”. Procuré visualizar la estructura antitética entre la gracia justificadora de Dios, que construye realidad de comunión y estructuras de antijustificación de la realidad. El artículo se concentra en el esfuerzo de redescubrir dimensiones olvidadas de la gracia como *politicum* en la originalidad de la Reforma, como movimiento transformador de la sociedad.

Palavras-chave: graça, teologia pública, perdão exterior, culpa estrutural, antijustificação

Keywords: grace, public theology, external forgiveness, structural guilt, anti-justification

Palabras-claves: gracia, teología pública, perdón exterior, culpa estructural, antijustificación

I – Introdução

A intenção neste texto é trabalhar novas e diferentes dimensões da graça partindo de conceitos teológico-antropológicos de Leonardo Boff. Assim, a partir do conceito boffiano da graça, quero reler textos de Lutero, tentando redescobrir e descobrir dimensões e conceitos relacionados.

Quando conheci pessoalmente Leonardo Boff, juntamente com sua companheira Márcia Miranda, neste seminário da EST, pude aprender algo de sua intensa paixão pela teologia. A minha sensibilidade de não cansá-lo com excessivas perguntas foi sobrepujada pela sua própria iniciativa para

discussões teológicas. O que até então não pude depreender dos textos, embora tudo estivesse escrito neles, foi a intensidade mística da sua teologia. Quando estávamos no almoço do último dia do seminário, fiz a seguinte pergunta para Leonardo Boff: Existem vários acentos em tua teologia, em diferentes épocas. Inicialmente é a cristologia, depois a Trindade, mais recentemente a ecologia. A pergunta fundamental que se coloca é sobre a sistemática de continuidade desses acentos. Talvez possa se imaginar um sistema teológico pensado desde o início e que se desenrola através do tempo. Afinal, que continuidade existe nos diferentes acentos e temáticas teológicas? A essa pergunta Leonardo Boff respondeu que a passagem de um tema a outro foi movida por crises teológicas e não numa relação de continuidade. Chega-se a um tempo de crise na teologia, nas palavras de Boff, no qual parece que não se sabe mais nada e que se deve começar a repensar tudo novamente. Prosseguiu dizendo que, depois de uma crise teológica de aproximadamente dez anos, publicou seus textos sobre ecologia, pois se trata de novos paradigmas, que vão além de uma antropologia reducionista, sem a natureza. Essa informação é importante porque, quando se escreve sobre a teologia de Leonardo Boff, pode-se tomar um aspecto temático ou apresentar um sistema que se delinea ao longo do tempo. Porém, não se trata de uma construção simplesmente, mas também de quebra, de crise e de uma dimensão de descontínuo para encontrar novas respostas a novas perguntas contextuais. Para mim, tal informação é uma ajuda imensa para perceber que a teologia é essa busca humana e desesperada de colocar o cerne da realidade e responder a anseios reais, não um mero saber sem contexto.

Neste texto, o conceito da graça em Boff é uma hermenêutica de construção. No primeiro capítulo, tento expor linhas básicas do conceito da graça em Boff. Naturalmente, é difícil fazer um apanhado das informações da sua extensa teologia. A intenção não é, por isso, fazê-lo exaustivamente, mas na liberdade de colocar informações básicas no tocante ao tema, sabendo que os demais colegas do seminário também abordarão as temáticas a partir de diferentes ângulos. Para esse primeiro capítulo baseio-me na minha tese de doutoramento.² No segundo capítulo, apresento uma pesquisa de textos de Lutero. Procuo descobrir a continuidade da graça em um

² DALFERTH, Silfredo Bernardo. **Die Zweireichelehre Martin Luthers im Dialog mit der Befreiungstheologie Leonardo Boffs**: Ein ökumenischer Beitrag zum Verhältnis von christlichem Glauben und gesellschaftlicher Verantwortung. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag, 1996.

ethos da graça. Depois, num terceiro momento, procuro visualizar e sistematizar possíveis atualizações da justificação por graça e fé.

II – O conceito da graça na teologia de Leonardo Boff

1 – Introdução

Leonardo Boff constrói o conceito da graça dentro da cristologia. Construído o conceito da graça, ele constitui uma categoria sistemática em sua teologia. Inicialmente é necessário estudar pontos fundamentais de sua cristologia.

2 – Cristologia

2.1 – A continuidade do Jesus histórico e o Cristo da fé

Boff fez um amplo estudo da cristologia, detectando vários modelos no Novo Testamento. Da mesma forma, discutiu amplamente posições básicas das interpretações exegéticas. Formulou uma cristologia da libertação no contexto latino-americano. O interesse de Boff é verificar a continuidade do Cristo da fé e o Jesus histórico: não é possível recair no historicismo anterior a Albert Schweitzer, mas de interpretar a prática de Jesus dentro da inter-relação do religioso e do político da época.

Boff analisa os diferentes modelos de cristologia do Novo Testamento: o modelo da morte vicária, apresentada principalmente em Hebreus; o modelo da salvação, que se situa no contexto da escravidão e compra da liberdade; e o modelo da satisfação, situada no contexto jurídico. Boff vê nesses modelos uma cristologia contextualizada, mas que tem validade permanente. No entanto, esses modelos devem ser libertados de mal-entendidos que ontologizam a cristologia, sem relacioná-la com a história. Por exemplo, o modelo da morte vicária tem em si uma antropologia que corresponde à estrutura sacrificial do ser humano, de querer se doar em amor. O seu sentido teológico não é legitimar o sacrifício, mas de ver a vida como doação. A cruz não é amor, nem fruto do amor, mas ali é o lugar onde o amor pode ser percebido em sua radicalidade. Boff não relativiza esses modelos contextuais, mas procura relacioná-los com a dimensão de liberta-

ção naquele contexto e para a atualidade. A cristologia não pode estar desvencilhada da história. Numa sociedade discriminatória, Jesus prega o reino de Deus, que já se concretiza na sua atividade:

Esse mundo, assim como ele está, não pode ser o lugar do Reino de Deus (cf. 1 Cor 15, 50). Ele precisa sofrer uma reestruturação em seus próprios fundamentos. O que salva é o amor, a aceitação desprendida do outro e a total abertura para Deus. Aqui não há mais amigos e inimigos, próximos e não-próximos. Há só irmãos. Cristo tentou com todas as suas forças criar as condições para o irromper do Reino de Deus como total transfiguração da existência humana e do cosmos.³

A fé de Jesus era um modo de “ex-istir”, uma concretização do seu ser.⁴ Boff vê a morte de Jesus como um processo dentro de sua atuação: “O sentido universal da vida e da morte de Cristo está, pois, em que suportou até o fim o conflito fundamental da existência humana: de querer realizar o sentido absoluto deste mundo diante de Deus”.⁵ Jesus tentou restabelecer esse sentido absoluto do que Deus criou originalmente. A criação tem esse caráter absoluto porque Deus fez tudo através e para Cristo. Por mais distanciada da sua originalidade, há na criação uma estrutura crística.⁶ Jesus “traz à luz aquilo que os homens sempre sabiam ou deveriam saber e que, por causa de sua alienação, não chegaram a ver, compreender e formular”.⁷

Boff procura descobrir a estrutura de continuidade da criação e a vida de Jesus, para levar as pessoas para Deus. Devemos perceber o esforço de Boff no sentido de entender a cristologia como estrutura de continuidade, ligando o Cristo da fé à história, à vida das pessoas, não em um sentido religioso restrito, mas como projeto de humanização do mundo:

Se *desteologiza* a religião fazendo buscar a vontade de Deus não só nos Livros Santos, mas principalmente na vida diária; se *desmitologiza* a linguagem religiosa usando as expressões das experiências comuns que todos fazem; se *desritualiza* a piedade, insistindo que o homem está sempre diante de Deus e não somente quando vai ao templo rezar; se *emancipa* a mensa-

³ BOFF, Leonardo. **Jesus Cristo Libertador**: ensaio de uma cristologia crítica para o nosso tempo [1972]. 12. ed. Petrópolis: Vozes, 1988. p. 57.

⁴ Cf. BOFF, 1988, p. 83.

⁵ Cf. BOFF, 1988, p. 87.

⁶ Cf. BOFF, 1988, p. 184.

⁷ BOFF, 1988, p. 62.

gem de Deus de sua ligação com a comunidade religiosa, dirigindo-a a cada homem de boa vontade (Mc 9, 38-40; Jo 10,16); e, por fim, se *secularizam* os meios da salvação, fazendo do sacramento do outro (Mt 25,31-46) o elemento determinante para entrar no Reino de Deus.⁸

Na cristologia da libertação não existe a separação entre o religioso e o profano. Vejo também a influência de Teilhard de Chardin. Boff constrói uma argumentação com sua constelação de conceitos.⁹ Por exemplo, o conceito de transparência está ligado com o conceito de sacramento, que passa a ser entendido no ducto cristológico na amplitude da vida.¹⁰ Na continuidade da compreensão da criação em termos de estrutura crística e na própria vida de Jesus Cristo, que coloca a perspectiva de utopia e reino de Deus, tudo na história pode vir a ser um sacramento. Nessa compreensão cristológica, a história mesma é uma história da salvação:

Não são duas libertações, como não são dois Jesus (duas pessoas), mas uma só dentro de duas dimensões [...], a humana e a divina que se encontram sem confusão, sem mutação, sem divisão e sem separação.¹¹

Neste exato sentido, é que “(T)oda graça será, então, graça cristã”.¹² O bem dentro da história é uma realidade de continuidade com a graça de Deus. Boff vê que na história da teologia mais autores, entre eles Karl Rahner, procuraram estruturar a relação da história e da cristologia: “A natureza humana em Cristo não é, pois, algo que lhe foi dado posteriormente, como se ela não pertencesse desde toda a eternidade a ele e em função dele fosse criada”.¹³ Há autores que também vêm a influência de Bonhoeffer no sentido de uma interpretação não-religiosa da teologia cristã.¹⁴

⁸ BOFF, 1988, p. 73.

⁹ Cf. GOLDSTEIN, Horst. **Theologie zwischen Poesie und Politik**: Leonardo Boff als Mensch und Theologe. Mainz: Matthias-Grünewald Verlag, 1994. p. 32s.

¹⁰ Cf. GOLDSTEIN, 1994, p. 33. Cf. BOFF, Leonardo. **Mínima sacramentalia: os sacramentos da vida e a vida dos sacramentos** [1975]. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 1984. p. 29ss; BARTH, Hans-Martin. **Einander Priester sein**: Allgemeines Priestertum in ökumenischer Perspektive. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990. p. 155.

¹¹ BOFF, Leonardo. **Do Lugar do Pobre**. Petrópolis: Vozes, 1984. p. 96.

¹² BOFF, Leonardo. **O Evangelho do Cristo Cósmico**: A realidade de um mito. O mito de uma realidade. Petrópolis: Vozes, 1971. p. 50.

¹³ BOFF, 1971, p. 107.

¹⁴ Cf. MAYER, Rainer. **Christuswirklichkeit**: Grundlagen, Entwicklung und Konsequenzen der Theologie Dietrich Bonhoeffers. Stuttgart: Calwer Verlag, 1969. p. 248ss.

Podemos verificar que a cristologia foi tematizada também dentro da teologia trinitária. A *perichorese*, como comunidade trinitária, inclui as reflexões cristológicas. No livro “Ecologia – Mundialização – Espiritualidade”, Boff formula que somente uma sociedade que tem sua base na igualdade, participação e solidariedade tem um caráter de preservação do mundo em termos de ecologia sustentável. Para Boff, tanto a pobreza como a riqueza destroem a ecologia: as pessoas pobres por necessidade e as ricas por consumo.¹⁵

2.2 – A ressurreição de Cristo como plenificação da utopia

Nesta perspectiva da continuidade entre o Jesus da história e o Cristo da fé deve ser entendida a ressurreição. Na ressurreição de Cristo, concretizou uma utopia:

[...] ressurreição significa a escatologização da realidade humana, a introdução do homem corpo-alma no Reino de Deus, a realização total das capacidades que Deus colocou dentro da existência humana.¹⁶

O que estava “latente” e “patente” no “*homo absconditus*” é revelado. Em Cristo, o “*homo absconditus*” transforma-se no “*homo revelatus*”.¹⁷ Em sua vida, Jesus rompe barreiras de opressão, solidariza-se com as pessoas excluídas e pobres, em contraste com interesses das elites religiosas e político-econômicas. A ressurreição reabilita essa luta de Jesus, não permitindo que a morte seja o fim de tudo. A partir da ressurreição, tudo fica claro. O sentido último da história está revelado. “A completa hominização do homem supõe sua divinização.”¹⁸ O ser humano sonha com uma “global reconciliação e integração de todas as coisas consigo mesmas”.¹⁹ Jesus realiza esse sonho humano mais profundo e absoluto da história.

¹⁵ Cf. BOFF, Leonardo. **Ecologia – Mundialização – Espiritualidade**. Rio de Janeiro; São Paulo: Editora Record, 2008. p. 28ss.

¹⁶ BOFF, 1971, p. 99.

¹⁷ BOFF, Leonardo. **O Destino do Homem e do Mundo**. *Ensaio sobre a vocação humana* [1973]. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1982. p. 28ss.

¹⁸ BOFF, 1982, p. 28.

¹⁹ BOFF, 1982, p. 29.

2.3 – *Ethos* da “pobreza-compromisso” contra a “pobreza-pecado”

Incluo ainda neste capítulo pensamentos de Leonardo Boff nos quais são tematizadas a teologia e vida de São Francisco de Assis. Vejo presente nessas reflexões, elementos da cristologia e do conceito da estrutura crística. Nesse contexto, vejo uma continuidade entre a graça e o engajamento no mundo, como veremos a seguir.

O *ethos* cristão tem a dimensão da identificação.²⁰ A partir da “pobreza-engajamento”²¹, a “pobreza-pecado”²² é combatida. A partir da Teologia da Libertação, a pobreza é um “pecado social, como injustiça que ofende a Deus e ao irmão”.²³ O amor cristão está centrado na solidariedade como identificação e vivência dentro da situação da pobreza²⁴, no despojamento²⁵, indo “ao encontro do outro como outro”²⁶.

O fundamental para a nossa temática é detectar, nessa ética cristã, o conceito da graça, mesmo que nem sempre seja explicitamente citado. A “pobreza-pecado” é consequência da não-aceitação da condição de criatura: “Pecado é querer possuir para si o que não lhe cabe. É esquecer-se de sua condição de criatura e começar a reter para si”²⁷. É a negação da pobreza original que recebe tudo de Deus.²⁸ Quem reconhece essa pobreza original como dependência total de Deus. O ser humano sabe que tudo é dádiva de Deus e tem a boa disposição de passar adiante essas dádivas divinas para outras pessoas.²⁹ A pobreza-compromisso é mais do que um não-possuir; é uma “atitude” de ver tudo a partir de Deus: “um modo de ser”³⁰. Na fé é percebida a graça das dádivas de Deus e, ao mesmo tempo, o afastamento de Deus que gerou a situação de injustiça no mundo. A “pobreza-pecado”

²⁰ BOFF, Leonardo. **Vida segundo o Espírito** [1981]. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1987a. p. 111.

²¹ BOFF, Leonardo. **Teologia do cativo e da libertação** [1980]. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1987b. p. 48s.

²² BOFF, 1987b, p. 48.

²³ BOFF, Leonardo. **Igreja: carisma e poder: ensaios de eclesiologia militante** [1981]. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1982. p. 210.

²⁴ BOFF, 1987b, p. 249.

²⁵ BOFF, 1987b, p. 249: “de um total despojamento [...] dentro desta dinâmica de um compromisso total para com os pobres do Reino”.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ BOFF, 1987a, p. 88.

²⁸ BOFF, 1987a, p. 87.

²⁹ BOFF, 1987a, p. 88.

³⁰ BOFF, Leonardo. **São Francisco de Assis: ternura e vigor: uma leitura a partir dos pobres** [1981]. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1991. p. 55.

não é uma situação de não-ter, mas uma situação na qual é impedida a “vocação essencial [...] a desenvolver-se e a expandir suas capacidades”³¹. A pobreza “leva(-os) à inveja, ao ódio, à violência [...] e [...] a desesperar de Deus”³². O pecado destruiu o mundo intacto da pobreza original das pessoas, que recebiam de Deus a vida em todas as suas dimensões. A graça está ligada com essa origem do mundo, o que faz da graça um conceito tão grande como o mundo, tão grande como a dádiva de Deus!

3 – A antropologia teológica de Boff – “simul iustus et peccator”

3.1 – Introdução

Com essas informações sobre cristologia, entendemos a base de construção do conceito da graça como conceito hermenêutico para reflexões de cunho mais sistemático, como veremos a seguir.

3.2 – O significado do “simul iustus et peccator”

A fórmula “simul iustus et peccator” não é encontrada nessa forma literal em Lutero, mas normalmente vale como originalmente luterana. Boff relaciona o “simul iustus et peccator” com a frase de Agostinho: “omnis homo Adam, omnis homo Christus”³³. Boff interpreta essa “inimitável”³⁴ fórmula de Agostinho no seguinte sentido: o ser humano “é Cristo e Anticristo; é abertura e fechamento simultaneamente. Sua experiência concreta é sempre paradoxal: experimenta conjuntamente a graça e a des-graça”³⁵. O ser humano foi criado conforme a estrutura crística, mas vive sob as condições de pecado.

3.3 – “Simul iustus et peccator” e os conceitos da graça e da desgraça

Segundo Boff, o conceito da graça não pode ser restringido a um falar eclesiológico, mas é uma experiência na história. Boff procura definir a graça de forma abrangente e inclusiva:

³¹ BOFF, 1991, p. 99.

³² Ibid.

³³ BOFF, Leonardo. **A Graça Libertadora do Mundo** [1976]. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1985. p. 17. Boff cita Agostinho: En. in Psal. 70, 2, 1.

³⁴ BOFF, 1985, p. 181.

³⁵ BOFF, 1985, p. 17.

Quando se fala em graça, se quer visualizar este fenômeno que, como se depreende, rompe todas as barreiras estanques daquilo que nós chamamos realidades, dimensões, mundos. A graça instaura um mundo só, onde os opostos se encontram: Deus-Homem; Criado-Criador. Graça é a unidade e a reconciliação. Por isso graça é sinônimo de salvação, de perfeita identidade do homem com Deus.³⁶

A salvação, como “perfeita identidade do homem com Deus”, acontece dentro da história, como “o absoluto sentido plenificador de tudo”.³⁷ Enquanto que a desgraça se concretiza como “história da culpa e dos mecanismos de destruição, [...] história da des-graça no mundo, sua corporificação nas articulações fechadas e ensimesmadas”.³⁸

Graça e desgraça não estão fora da realidade histórica, mas são “um modo de ser de todas as coisas”.³⁹ Graça e desgraça perfazem o todo da realidade, mas “só quem vive e opera a partir desta atitude fundamental da fé, pode ver graça no mundo e também sua ausência na forma de des-graça”.⁴⁰ Dentro desse conceito de graça está a fé cristã como a vida e a experiência do todo dessa realidade, vista e vivida a partir dessa dimensão transcendental.⁴¹ Então percebemos que não se trata da construção de um conceito de realidade simplesmente, mas de ver a realidade a partir desse lugar da fé. Na fé não existe uma realidade profana ou sagrada, mas o todo da realidade é “sacramental”; na fé a pessoa vê Deus no todo da história.⁴²

Desta forma, “a experiência de fé unifica a vida”, pois na fé a pessoa vê em Deus o início e o sentido da realidade.⁴³ Os conceitos teológicos de Boff não relacionam primeiramente diferentes realidades, mas querem ser conceitos de perspectiva, sempre relacionados ao todo da realidade. Os conceitos de graça e fé, e neste ducto o conceito de libertação, devem, conforme Boff, ser entendidos como conceitos totais. A partir dessa perspectiva, não é possível separar a libertação no sentido religioso, político e eco-

³⁶ BOFF, 1985, p. 16.

³⁷ BOFF, 1985, p. 17.

³⁸ BOFF, 1985, p. 17.

³⁹ BOFF, 1985, p. 85.

⁴⁰ BOFF, 1985, p. 85.

⁴¹ Cf. BOFF, Leonardo. **O caminhar da igreja com os oprimidos: do vale de lágrimas à terra prometida.** Rio de Janeiro: Vozes, 1980. p. 102s.

⁴² BOFF, 1980, p. 211.

⁴³ *Ibid.*

nômico, ou entendê-los “em forma cronológica”.⁴⁴ Boff formula um conceito de realidade interativa: a libertação na economia também tem consequências na política e no sentido religioso. Libertação na economia também é libertação no sentido religioso. Desta maneira Boff pode ver a graça acontecer na economia.⁴⁵

Tanto a graça como também a desgraça estão, em última análise, relacionadas com Deus. Graça é sempre “a presença e atuação de Deus no mundo”⁴⁶. A partir da fé, “tudo é graça [...] tanto o bem como o mal, tanto a graça quanto a desgraça”.⁴⁷ A desgraça propriamente não é “desgraça absoluta”, pois ela não pode subsistir sem Deus. O mal e a desgraça não provêm de Deus, mas do ser humano, que age dentro da liberdade dada por Deus:

O fundamento, Deus, não produz o mal, mas dá o vigor para que o mau faça o seu mal. O mal é do homem, mas o *poder* da liberdade de fazer o mal não é do homem; é dado por Deus.⁴⁸

Boff não fala de uma maneira diferenciada entre uma compreensão individual e social da graça; acentua uma compreensão de continuidade entre o individual e o social! Boff concorda com M. Theunissen⁴⁹ quando afirma: “O social do homem se situa numa raiz ontológica [...] no interior [...] do homem-pessoa”.⁵⁰ O social não surge depois do individual. “Assim o social sempre seria resultado [...]”.⁵¹ Desta forma, segundo Boff, a graça e a desgraça são realidades que não podem ser restritas ao individual, pois o social já é uma dimensão dentro do individual. A consequência dessas definições é que não há uma contraposição entre o individual e o estrutural e social.⁵²

⁴⁴ BOFF, 1980, p. 187.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ BOFF, 1985, p. 79.

⁴⁷ Ibid., p. 78.

⁴⁸ Existe uma estrutura semelhante com a diferenciação luterana entre “deus absconditus” e “deus revelatus”: Deus também age de forma escondida através do mal, caso contrário haveria um dualismo teológico, negando a divindade absoluta de Deus.

⁴⁹ Cf. THEUNISSEN, Michael. **Der andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart**. Berlin: de Gruyter, 1965.

⁵⁰ BOFF, 1985, p. 172.

⁵¹ Ibid.

⁵² Ibid.

3.4 – “*Simul iustus et peccator*” e a justiça

Boff aplica a fórmula “*simul iustus et peccator*” teológica e antropologicamente, ampla e indistintamente. Lembrando novamente o conceito de realidade: “Não há duas realidades, uma objeto da consideração sócio-analítica e outra da teologia. A realidade é uma só”.⁵³ Todo o ser está relacionado entre si: na história, estão presentes simultaneamente as realidades de “libertação-salvação” e de “opressão-perdição”.⁵⁴ Fundamental nas considerações de Boff é um aspecto contra o moralismo. A partir da hermenêutica do “*simul iustus et peccator*”, a teologia não pode distinguir de forma secundária entre pecadores e justos, entre opressores e oprimidos, sem, no entanto, relativizar a dinâmica histórica como de opressores e oprimidos:

Nenhuma situação histórica [...] é só opressão, e não permite a graça aparecer; nenhuma situação [...] é só graça e libertação sem presença de pecado e opressão. Em face disso, uma leitura teológica [...] não poderá dividir os homens em oprimidos e opressores e os países desenvolvidos e mantidos em desenvolvimento.⁵⁵

Essa hermenêutica, no entanto, não relativiza a história. A teologia não pode prescindir da análise sociológica da sociedade, mas deve estar consciente da limitação dessa análise da sociedade.⁵⁶ Para o ser humano político pode representar um escândalo, mas a partir da fé, que transcende a análise social, a teologia deve afirmar a verdade teológica do “*simul iustus et peccator*”: “Ninguém é tão opressor que se possa esquivar da graça libertadora. Ninguém é tão agraciado que não hospede dentro de si o pecado opressor”.⁵⁷ Boff define pecado como a “dimensão-Anti-Cristo”, que “pode se encarnar em pessoas más, em estruturas injustas e em sistemas inumanos”.⁵⁸ Assim como a “dimensão-Cristo” se concretiza na “história do amor no mundo”, a “dimensão-Anti-Cristo” é a “história do ódio no mundo”.⁵⁹ A história será, no final, um confronto dessas duas dimensões.⁶⁰

⁵³ BOFF, 1985, p. 105.

⁵⁴ BOFF, 1987b, p. 77s. Cf. BOFF, 1982, p. 71.

⁵⁵ BOFF, 1985, p. 107.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ BOFF, Leonardo. **Vida para além da morte**: o presente: seu futuro, sua festa, sua contestação [1973]. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 1988. p. 99.

⁵⁹ BOFF, 1988, p. 99.

⁶⁰ *Ibid.*

Ninguém quer a infelicidade e a solidão. “O homem sempre busca a felicidade.”⁶¹ A vida do ser humano traz em si a estrutura crística, que é uma “estrutura sacrificial”⁶², de tal forma que a vida humana somente é verdadeiramente humana se a pessoa “se abre para a comunhão, [...] se autodoa, morre para-si-mesma e se realiza no outro”.⁶³ Por outro lado, também o pecado caracteriza cada relação humana em todos os setores da vida. “Todas as relações humanas têm a tendência de se organizar no sentido da relação senhor-escravo.”⁶⁴ O bem e o mal estão presentes em cada situação.⁶⁵ O amor pode transformar a relação senhor-escravo em uma relação fraternal.⁶⁶

Segundo Boff, o pecado ou a dimensão-Anti-Cristo tem sua origem na decisão do ser humano de querer ser como Deus e de se colocar no centro do mundo. Essa “hybris” está no início de uma reação em cadeia de todas as conseqüências da maldade no mundo:

A vontade de poder gera a busca da certeza; a busca da certeza gera a segurança; a segurança gera a repressão; a repressão causa a injustiça e a injustiça fecunda todas as formas de divisões e de violências, de rebeldias e de inumanidades.⁶⁷

Percebemos uma continuidade no conceito de pecado na teologia de Leonardo Boff, desde o caráter pessoal e individual (que já carrega em si o social) do “auto-asseguramento do homem” diante de Deus⁶⁸ e termina nas estruturas sociais, em um “pecado-situação” ou, como formula Medellín, de uma “situação social do pecado”.⁶⁹

Deve ficar claro, segundo Boff, que não se pode “afirmar que a economia é a-ética e a política é indiferente”, pois sinais de graça e libertação perpassam essas dimensões da vida.⁷⁰ O pecado não é outra coisa do que

⁶¹ BOFF, 1988, p. 93.

⁶² BOFF, Leonardo. **Paixão de Cristo – paixão do mundo**: os fatos, as interpretações e o significado ontem e hoje [1977]. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1978. p. 117.

⁶³ Ibid.

⁶⁴ BOFF, 1982, p. 67.

⁶⁵ Cf. BOFF, 1988, p. 69.

⁶⁶ Cf. BOFF, 1982, p. 67.

⁶⁷ BOFF, 1988, p. 100.

⁶⁸ Ibid.

⁶⁹ BOFF, 1987b, p. 73.

⁷⁰ BOFF, 1987b, p. 67.

usar, de forma corrompida, a liberdade dada por Deus para o ser humano. O ser humano não quer reconhecer sua finitude e ser criatura de Deus, mas ser o seu próprio senhor e criador.⁷¹ O pecado, como “separação violenta de Deus”⁷², se concretiza no mundo como a “anti-história do absurdo, da glória e do poder irracional do dinossauro”.⁷³

Tal compreensão também perpassa a compreensão de Trindade. Para Boff, a doutrina social a partir da compreensão da Trindade é um modelo tanto para a igreja como para a sociedade. Vejo aqui o esforço de que, na Trindade, não deve haver uma dicotomia entre salvação e libertação histórica, mas uma relação de continuidade entre salvação e transformação social.⁷⁴

3.5 – “Simul iustus et peccator” e a cultura da justiça

Boff analisa a cultura do povo a partir do princípio hermenêutico do “simul iustus et peccator”, que se desdobra em um “simul oppressus et oppressor”, “simultaneamente opressor e oprimido, agraciado e desgraçado”.⁷⁵ Não se trata de algo estático, mas de um processo libertador, que Boff expressa da seguinte forma: “homo simul oppressus et liberatus, semper liberandus”.⁷⁶ Boff verifica como ambas as realidades acontecem na história da América Latina. Por um lado, o povo tem vivido em uma opressão política e econômica; por outro lado, havia espaços libertos dessa opressão:

[...] como é o caso da religiosidade popular, da música, dos costumes populares, do relacionamento humano caloroso que caracteriza todos os povos latino-americanos, a densidade de generosidade, a capacidade de poder suportar, de ainda alegrar-se, de saltar suas festas e celebrar seu carnaval.⁷⁷

⁷¹ BOFF, 1987b, p. 135.

⁷² Ibid.

⁷³ BOFF, 1987b, p. 127ss.

⁷⁴ Cf. BARTH, 1990, p. 153.

⁷⁵ BOFF, 1985, p. 187; p. 107.

⁷⁶ BOFF, 1985, p. 107.

⁷⁷ BOFF, 1985, p. 108. Cf. HOORNAERT, Eduardo. **Formação do Catolicismo Brasileiro 1500-1800**. Petrópolis: Vozes, 1974. p. 98-136.

A realidade do impopular é uma assimilação do sistema de dominação:

O sistema de dominação consegue infiltrar-se dentro da alma do povo, introduzir elementos que o povo assimila e que, na verdade, são contra o povo; [...] Nosso amor ao povo deve [...] discernir a presença do opressor nas expressões populares [...].⁷⁸

Essa realidade do impopular no povo não pode ser vista somente como resultado da influência superficial das elites sobre a cultura popular.⁷⁹ A problemática é mais profunda, que não podem ser detectada com categorias de exterioridade, mas também de interioridade: “Dominante e dominado não são apenas categorias da exterioridade; são também da interioridade”.⁸⁰ Para Boff, numa forma semelhante a Paulo Freire, o opressor não fica apenas uma realidade exterior, frente ao oprimido, mas “[...] o dominado hospeda dentro de si, como parte de sua realidade, o dominador”.⁸¹ Trata-se de “introjeção”.⁸² A conscientização das pessoas oprimidas, por sua vez, é um processo de “extrojeção” do opressor⁸³, que inicia uma transformação da sociedade dividida em oprimidos e opressores.

3.6 – Conclusão

Boff formula, em sua teologia, um conceito holístico de graça, no esforço de uma continuidade da graça divina criacional-histórica e cristológico-escatológica, sem uma separação dicotômica entre manifestações humanas na história e a salvação. O fundamento hermenêutico é a continuidade e a inter-relação. Vejo essa estrutura teológica de continuidade da Teologia da Libertação de Leonardo Boff como desafio positivo para reler textos!

⁷⁸ BOFF, Leonardo. **E a Igreja se fez povo – Ecclesiogênese**: a Igreja que nasce da fé do povo [1985]. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1986. p. 124.

⁷⁹ Cf. DUSSEL, Enrique. **Filosofia da Libertação**. São Paulo: Edições Loyola, 1977. p. 99.

⁸⁰ BOFF, Leonardo. **Nova evangelização. Perspectiva dos oprimidos** [1990]. 4. ed. Fortaleza: Vozes, 1991. p. 23.

⁸¹ BOFF, 1991, p. 23.

⁸² Ibid.

⁸³ Cf. BOFF, Leonardo. **A vida religiosa e a igreja no processo de libertação** [1975]. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1976. p. 52.

III – Análise de textos sobre a graça na teologia de Lutero

1 – Introdução

Neste capítulo, não vou recorrer à clássica, assim denominada, doutrina dos dois reinos e regimentos em Lutero. Lutero distingue entre dois regimentos, a lei e o evangelho, como as formas que Deus conduz a história. Com a lei, no seu uso civil, Deus governa a sociedade. Nessa estrutura civil, cristãs e cristãos devem se engajar, junto com todas as pessoas da sociedade, para promover a justiça, contra as consequências do pecado para a proteção contra injustiça. O critério é o bem-estar objetivo da sociedade. Nesta pesquisa, quero antes ver como a graça se traduz em um *ethos* da graça, atualizando a perspectiva escatológica para o presente, sem isolá-la num futuro abstraído da história. Está claro: a graça de Deus, recebida na fé, conforme Lutero, cumpre a lei justa de Deus, isto é, recebimento da graça significa transformação para o novo em Cristo e um constante arrepende-se. Cabe ressaltar que Lutero não tem uma compreensão limitada de arrependimento: “Assim, quem nasceu em Deus não peca e não pode pecar”.⁸⁴ Está claro: a identificação de Cristo com a pessoa pecadora é uma libertação total para Deus.

A intenção é redescobrir a justificação por graça e fé em sua totalidade existencial, na relação contínua da graça com o *ethos* da graça! Para tanto, inicialmente dou algumas informações básicas da teologia de Lutero e depois apresento sua interpretação do quinto pedido do Pai-Nosso: “E perdoa-nos as nossas dívidas, assim como nós também perdoamos aos nossos devedores”. Num segundo momento, tento apresentar a interpretação do Reformador sobre a “religio” (termo cunhado por Lutero) humana, uma estrutura de antijustificação. Fica evidente que Lutero se move no horizonte da época da Reforma. Tratava-se da assim denominada “sociedade cristã” (“*corpus christianum*”) e por isso também questões que hoje, por vezes, são reduzidas ao intramundo eclesial tinham uma relevância direta para a sociedade como um todo. Em sua manifestação original, era uma teologia pública.

⁸⁴ WA 6,206,1s. Comp. WA 7,32,5-9.

Devemos estar cientes de que também a teologia da Reforma é contextual. É formulada numa época frente a desafios daquele contexto. A interpretação das Sagradas Escrituras não tinha ainda o cunho exegético-sociológico dos dias atuais. Os vários modelos cristológicos foram vistos de forma complementar e associativa. Na hermenêutica de Lutero, verificável em muitos textos, diferentes passagens bíblicas são explicações de outras, num corpo sistemático, cujo centro é Cristo. Neste sentido, a salvação por Cristo, a morte vicária de Cristo, a satisfação e a atuação de Jesus formam uma unidade inseparável. Quando analisamos a teologia de Lutero, não conseguimos separar as diferentes tradições que compõem as Sagradas Escrituras. A meu ver, o próprio Novo Testamento formulou a cristologia sempre a partir de um saber anterior: do Primeiro Testamento, de elementos do helenismo, etc., confluindo de forma associativa, prevalecendo as raízes judaicas como o ducto fundamental.

A Reforma tinha um método de interpretação bíblica na abrangência das Sagradas Escrituras, unificando num ducto a teologia para o contexto da época: a justificação por graça e fé representou a interrupção do modelo de cristandade. A nossa tarefa é rearticular a justificação por graça e fé em suas dimensões teológicas, antropológicas e contextuais, para a situação de injustiça na atualidade.

2 – Justificação por graça e fé: Informações básicas da teologia do Reformador

O ser humano agraciado por Deus recebe a liberdade para responder à graça. A fé é simultaneamente “dom” (“donum”) de Deus e resposta humana. Lutero formulou paradoxalmente que a fé é a “obra principal” (“Hauptwerk”).⁸⁵ O fato de Deus ser autor da graça e doador da fé não implica uma antropologia negativa, na qual a ação humana é diminuída ou inexistente, mas que a fé não seja uma espécie de nova obra. As pessoas não são despersonalizadas na justificação por graça e fé, mas continuam sendo pessoas. O “simul iustus et peccator”⁸⁶ da Reforma é uma dialética experiencial. Na tensão entre justificação e santificação, experimentamos que continuamos sendo pessoas.

⁸⁵ WA 45,147,11ss.

⁸⁶ WA 7,137,14ss: “omnis persona simul peccatrix est, dum iusta est”.

Fundamental é constatar que o perdão dos pecados não é um mero pedido de desculpas, mas é tudo “o que Deus tem para dar”.⁸⁷ O perdão vence o pecado, isto é, vence a quebra do relacionamento com Deus e a perda do verdadeiro relacionamento com o próximo.⁸⁸ Por natureza, o ser humano vive na lógica do merecimento e da autoglorificação. Por consequência, odeia a graça. A fé, ao contrário, é “donum” de Deus, que capacita para reconhecer Cristo como Salvador.

A justificação é expressão da “incondicionalidade da dádiva salvífica de Deus”, não devendo se limitar a ser entendida como um perdão individual dos pecados.⁸⁹ A justificação é efetiva e santificadora na corporalidade da igreja como corpo de Cristo. Lutero acentua a dimensão existencial da corporalidade da igreja, da membridade fundamental entre os seus membros, que tem cuidado uns dos outros.⁹⁰ Ninguém está sozinho. A pessoa que crê está com Cristo e com as pessoas que crêem, no céu e na terra, pedindo, diante de Deus, pela remissão dos pecados. A comunidade é semelhante a uma cidade, do cuidado de uns pelos outros a partir e para dentro da reconciliação e vivência comunitária.⁹¹ A comunidade agraciada vive a graça em comunhão existencial, como *ethos* da graça, como veremos a seguir.

3 – Perdão como partilha da vida

Lutero concentra sua interpretação da quinta petição do Pai-Nosso: “E perdoai-nos as nossas dívidas, assim como nós também perdoamos aos nossos devedores” justamente em sua estrutura reflexiva, no “adendo” (*Zusatz*), que não existe nas outras petições.⁹² A definição de amor não consiste primeiramente no realizar humano, mas no cerne está o mútuo perdão.

⁸⁷ Cf. WISLÖFF, Carl Fr. **Abendmahl und Messe**: die Kritik Luthers am Messopfer. Berlin; Hamburg: Lutherisches Verlagshaus, 1969. p. 39.

⁸⁸ WA 15, 484, 14-15.

⁸⁹ Cf. DALFERTH, Silfredo Bernardo. Hospitalidade Eucarística. In: **Hospitalidade Eucarística**. Subsídios elaborados pelo Seminário Bilateral Misto Católico Romano – Evangélico Luterano. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000. p. 13ss.

⁹⁰ WA 2,743ss. O aspecto da corporalidade na vida sacramental foi abordado como consenso. Cf. GEMEINSAME RÖMISCH-KATHOLISCHE EVANGELISCH-LUTHERISCHE KOMMISSION. **Einheit vor Uns**: Modelle, Formen und Phasen katholisch/lutherischer Kirchengemeinschaft, Nr. 71.

⁹¹ Cf. WA 2, 744, 21-30.

⁹² WA 32, 422, 23-32.

No adendo “assim como nós também perdoamos aos nossos devedores” está uma continuidade do perdão dos pecados por Deus com os “nossos perdões” (*unser vergebunge*). Ambos estão relacionados de forma que o perdão recebido também deverá significar um perdão do próximo contínuo (*on unterlas*). Esse perdão acontece para o próximo através do amor⁹³, não, porém, somente como atitude efetiva, mas como “cordão forte” (*starck band*) de mútua aceitação, que mantém unida a comunidade.⁹⁴

O ponto mais importante neste contexto teológico é que Lutero caracteriza de forma fundamental as boas obras como decorrentes da graça divina do perdão, como *ethos* do perdão para o próximo. A interpretação da teologia luterana de que a fé é uma espécie de motivação e que dessa motivação decorrem obras/ações do amor no nível de um mero agir não faz juz à sua profundidade. Trata-se, isto sim, do amor ao próximo, que tem a estrutura da graça. Quando falarmos, a seguir, de obras ou ações cristãs, elas carregam em si a estrutura salvífica, o *ethos* da graça.

Conforme a interpretação do sermão da montanha em Lutero, o perdão está centrado “nas nossas obras” (*auff unser werck*), de forma nenhuma colocado em cima da nossa fé (*auff den glauben gestellt*).⁹⁵ Essa diferenciação na teologia luterana é fundamental: entre a graça recebida, sem nenhum mérito pessoal e, nesta graça recebida, o agir em relação ao próximo – coram mundo. A ação é sempre voltada ao próximo, à autojustificação para Deus! Porém, quero acentuar que não se trata de uma dicotomia, pois existe uma relação de continuidade entre o perdão de pecados recebido na fé e o perdão direcionado ao próximo:

[...] O perdão do pecado, como já falei muitas vezes em outras ocasiões, acontece de dois modos: Uma vez através do evangelho e a Palavra de Deus, a qual é recebida interiormente no coração, para Deus (fur Gott) através da fé. De outro, exteriormente (eusserlich) através das obras [...] Aí ele quer que nós isso atestemos, que nós temos a fé e o perdão dos pecados [...] pois onde existe uma fé verdadeira, aí seguem as boas obras. Portanto, o ser humano é ambos, interior e exteriormente, piedoso e justo, para Deus e para as pessoas [...].⁹⁶

⁹³ WA 32, 422, 33ff.

⁹⁴ WA 32, 423, 4-8.

⁹⁵ WA 32, 423, 12ss.

⁹⁶ WA 32, 423, 15-25.

O protestantismo não tem se ocupado com o que Lutero chama de “perdão exterior” (*eusserliche vergebung*), como o *ethos* que traduz para a vida a estrutura da justificação por graça e fé.⁹⁷ A minha tese é que a relação de graça, fé e amor não pode ser colocada meramente numa lógica consecutiva, mas que a realidade precedente define estruturalmente o que segue: a graça divina do perdão do pecado é traduzida em um *ethos* da graça no relacionamento humano. A estrutura inerente do amor ao próximo é a soteriologia, no sentido de nós aceitarmos o alheio como sendo o nosso próprio, como aceitação do próximo em sua realidade. Neste sentido, a graça de Deus, que vem interiormente com o evangelho para o coração, se traduz como *ethos* da graça, como *ethos* vicário.

O perdão do pecado, como a hermenêutica abrangente, como cerne do amor divino revelado em Cristo, tem a continuidade existencial. Podíamos aqui, como conseqüência da graça divina, falar de um momento mimético, não simplesmente de um amor moral de ação. Portanto a justificação por graça e fé é uma teologia de partilha da vida real e aceitação. Não se trata de trilhar um caminho de “imitatio” para alcançar a Deus, mas, na direção contrária, na graça recebida ir até onde estão as pessoas, do mesmo modo como Cristo agiu conosco:

[...] Vê, portanto as dádivas de Deus correm (fliessen) de um para dentro de um outro, para que cada qual portanto aceite o seu semelhante como se fosse ele mesmo. De Cristo elas correm para dentro de nós, o qual nos aceitou o nosso (unser) em sua vida, como se ele fosse o que nós somos. Que se derramem sobre nós para dentro daqueles que o necessitam [...].⁹⁸

O fluxo da graça de Deus não deve ser detido (*unaufhaltsam*); fluindo adiante, alcança o semelhante, no sentido de constituir e construir comunhão. A aceitação do outro “como se fosse ele mesmo” (*als were erß selb*) tem o pecado como o lugar comum de encontro, o mundo real, a situação humana. Essa aceitação não é um ato moral em nível de decisão de um “fazer algo”, mas tal qual Cristo, que de forma vicária assumiu “o nosso”, a condição da vida humana, em sua vida (*yinn seyнем lebenn*) como se ele fosse o que nós somos (*als were er das gewesen, das wir sein*). Nesse amor está a estrutura soteriológica:

⁹⁷ Cf. WA 32, 423, 28ss. Cf. WA 32, 424, 3-4.

⁹⁸ WA 7, 37, 32 – 36.

Também assim, que eu devo colocar minha fé e justiça com relação ao meu próximo diante de Deus, acobertar o seu pecado (“seyne sund zu decken”), levá-lo sobre mim e não fazer nada diferente, pois como fosse meu próprio, de igual forma como Cristo fez para todos nós. Vê, esta é a natureza do amor, onde ele é verdadeiro, mas é verdadeiro ali, onde a fé é verdadeira. Por isso, o santo Apóstolo caracteriza o próprio do amor em 1 Cor. 13. Que não procure o seu, mas o que é do próximo.⁹⁹

Gostaria de colocar a tese de que o *ethos* da justificação é uma atitude de partilha de existência, de assumir o alheio, como Cristo, não simplesmente num ato moral de perdão. Ao contrário, é justamente assumir a situação existencial do próximo:

[...] Disso tudo resulta a conclusão que a pessoa cristã não vive em si mesma, mas em Cristo e no seu próximo, em Cristo através da fé, no próximo através do amor: através da fé vai acima de si para Deus, de Deus vai novamente para baixo de si pelo amor, e permanece mesmo assim sempre em Deus e amor divino [...].¹⁰⁰

É interessante observar que o *ethos* cristão acontece a partir da graça e está dentro da geografia soteriológica, do subir na fé (*uber sich yn gott*) e do descer a partir de Deus em amor ao próximo (*auß gott [...] widder unter sich durch die liebe*). Trata-se de viver dentro do movimento soteriológico “para baixo” de Cristo, no sentido de “Abbild” do amor de Deus, que busca o outro na sua condição, assumindo de forma não moral tal condição real do outro, em mútua partilha da existência humana definida como situação de afastamento de Deus e, partir de Cristo, a partilha da sua graça para uma nova situação de justificação.

A realidade que acontece na morte vicária de Cristo realiza-se como no relacionamento humano a partir da ação original de Deus. Existe, portanto, uma relação íntima entre salvação na graça de Deus e um existir nesta graça, o *ethos* da graça. Podemos dizer que, na teologia de Lutero, também existe uma relação íntima entre a morte vicária de Cristo na aceitação da condição humana, a justificação por graça e fé e um ser e existir nessa justificação divina, que se traduz em um *ethos* da justificação. No entanto, não em direção a Deus (já estamos justificados), mas em relação ao

⁹⁹ WA 7, 37, 37 – 38, 5.

¹⁰⁰ WA 7 38, 6 – 10a.

próximo, compartilhando a existência na situação de pecado mutuamente, e compartilhando a graça para a reconciliação transformadora em Cristo.

O *ethos* da graça é a liberdade de viver a partir da misericórdia de Deus e, em sua conseqüência, viver a diaconia na sociedade. O ponto fundamental, mesmo que a tradução para a sociedade seja um contínuo desafio, é a liberdade na graça e no servir. O legalismo não é transformador de relações humanas, pois lá não há justificação em Cristo como ação inclusiva daquelas pessoas que não cabem nos parâmetros de autojustificação.

Da perspectiva da antropologia, afirmou-se a existência de um centro religioso nas culturas. Dentro dessa argumentação, proponho vermos, na justificação por graça e fé, o núcleo da cultura da liberdade. Justificação por graça e fé permite deixar a liberdade à outra pessoa – o ser sujeito. A liberdade é a realidade mais comprometedora. Justificação por graça e fé livra o ser humano de si mesmo para a objetividade do servir ao próximo, de maneira eficiente. Dentro deste ducto argumentativo, podemos concluir que o embrião ético da justificação por graça e fé é a total “demitização e desglorificação” da ética, que passa a ser exclusivamente serviço, dentro do projeto inclusivo de Deus. A título de um pequeno excursão, defendo que a justificação por obras – sem projetar esse conceito para polêmicas do passado, mas sim, para a sociedade atual – cria a dependência, aniquilando desta maneira a liberdade. Onde não existe liberdade entre iguais, não pode existir comunidade. Princípios éticos usados indiferenciadamente podem até aprofundar a discriminação. Ambas, a justificação por graça e fé, de um lado, e justificação por obras, de outro lado, têm alcances sociais diametralmente opostos.

4 – *Ethos* da graça contra a “religião” humana de antijustificação

Mesmo que Lutero não o fez a partir de perguntas atuais, podemos apontar estruturas teológicas que podem indicar a relevância social do *ethos* da graça. Como já foi tematizado acima, na perspectiva da Teologia da Libertação, nos conceitos de Boff, a desgraça se concretiza como “história da culpa e dos mecanismos de destruição [...] história da des-graça no mundo, sua corporificação nas articulações fechadas e ensimesmadas”.¹⁰¹ Nes-

¹⁰¹ BOFF, 1985, p. 17.

se ducto, embora de forma fragmentária, procuro ver a relevância do *ethos* da graça para desconstruir estruturas de antijustificação no mundo, as quais criam uma culpa estrutural e a instrumentalizam contra as pessoas injustiçadas. Tal realidade normalmente não nos é apresentada de modo simples e empírico, mas de forma escondida, de tal modo que tais estruturas de antijustificação se apresentam como realidades sem a necessária relação explícita a uma constelação de conceitos teológicos. No sentido boffiano, muitas realidades são percebidas somente a partir da fé. Nessa perspectiva, pode-se falar da necessidade de uma hermenêutica teológica para detectar dimensões teológicas da realidade, que justamente vão além do empírico, mas sem relativizar a análise de conjuntura.

Segundo Lutero, a riqueza e o bem-estar não são sinal para a graça de Deus ou maldição. Contra essa idéia já foi escrito o Livro de Jó: contra a opinião de que ele deveria ter cometido algo de grande culpa contra Deus para receber tanto castigo.¹⁰² Na lógica que une exterioridades com a graça, trata-se do “verdadeiro falso deus Mammon” (*den rechten abgott Mammon*). A conseqüência seria a motivação material: “É bem-aventurado este, o que vai bem e tem bens suficientes, e aí preciso ver para que eu não possua o menor de todos”.¹⁰³ Nessa relação, Lutero vê uma espécie de religião mundana, uma espécie de ideologia-teologia humana que perpassa o pensamento humano: “religião na terra” (*religio auff erden*).¹⁰⁴ Lutero corta todo e qualquer vínculo entre graça e prosperidade e, do mesmo modo, pobreza e pecado na sua forma de culpa estrutural. Por causa da reflexão sobre culpa estrutural, cabe aqui a observação para a compreensão correta desse texto: mesmo que o conceito pecado tenha a abrangência para definir a situação humana de pecado (pecado original) e concomitante a dimensão de responsabilidade humana inalienável e pessoal (culpa)¹⁰⁵, por vezes será colocado o binômio: “pecado e culpa”.

A própria pobreza também não pode ser sustentada teologicamente como mérito. Lutero vê na sociedade vigente uma teologia da prosperidade na qual se compra a pobreza das pessoas pobres para se alcançar a salvação:

¹⁰² Cf. WA 32, 306, 13ss.

¹⁰³ WA 32, 306, 22ss.

¹⁰⁴ Cf. WA 32, 306, 30 – 38.

¹⁰⁵ Ao mesmo tempo em que se fala da situação do pecado universal (Rm 3.9ss), ninguém pode se furtar à responsabilidade bem pessoal (Mt 25).

Não está escrito, comprar dos pobres, mas mesmo ser pobre e se encontrar entre os pobres quem quer ter o Reino dos Céus. Pois, está colocado de forma inteligível e seca (durr) “Bem-aventurados são os pobres”.¹⁰⁶

Lutero deslegitima o fato de a pobreza ser parte de uma “teologia da prosperidade”, na qual a pobreza sustenta a moral de ricos. Num segundo momento, Lutero vê, a partir de Mateus 5.1 (“Bem-aventurados os pobres de espírito”), o corretivo para não entender a bem-aventurança conforme Lucas como legitimação da pobreza dentro de uma justificação por obras. Podemos perceber, na análise dos textos, que a “religio” forja uma legitimação de riqueza e pobreza a partir da teologia que mistura, por um lado, a “culpa” (culpa estrutural) e castigo e, por outro lado, uma falsa compreensão da graça e recompensa. São estruturas idênticas que buscam relacionar pobreza e “culpa” (culpa estrutural). Nessa ideologia da recompensa, não é o fazer que conta como obra, mas o sofrer é, em última análise, o mérito. Trata-se de uma legitimação teológica da injustiça.

Aqui podemos formular uma analogia: Leonardo Boff escreve que, a partir da fé, podemos ver a graça de Deus no mundo, também na economia. Nesse mesmo ducto, deveríamos também poder descobrir a presença da “religio” no mundo, que, de forma velada e sutil, legitima a injustiça, unindo secretamente castigo e sofrimento, pobreza e ideologização da culpa. A compreensão correta da graça justificadora é uma hermenêutica teológica que detecta estruturas teológicas no mundo.

5 – Conclusão

Neste capítulo, procurei visualizar a estrutura antitética entre a graça justificadora de Deus e estruturas de antijustificação. A graça justificadora constrói realidade de comunhão e partilha da existência; as estruturas de antijustificação, que unem des-graça e “culpa” (culpa estrutural) para legitimar o sofrimento. Desta forma, procuro fragmentos na teologia de Lutero para construir *theologumena* e ver possíveis momentos de sua atualização.

¹⁰⁶ WA 32, 307, 8 – 15.

IV – Reflexões sistemáticas

1 – Introdução

Como já foi dito, o horizonte da época da Reforma era a assim denominada “sociedade cristã” (*corpus christianum*): as questões teológicas tinham uma relevância direta para a sociedade toda. No mundo atual, a teologia não tem uma equivalência idêntica direta. O perigo da teologia está numa certa guetização eclesial de questões que, na origem, representavam questões totais para a sociedade. A teologia, perdendo o caráter de imediatez na sociedade, pode apenas, por vezes, falar na justificação por graça combatendo as analogias de uma justificação por obras, tais como ideologias neoliberais da eficiência e do ser absoluto do mercado da sociedade atual. Vejo como tarefa libertar a justificação por graça e fé de um mundo interiorizado para uma realidade pública e coletiva.

A seguir, procuro detectar alguns momentos em que percebo uma inter-relação entre justificação e justiça e, no seu contrário, também uma inter-relação entre injustiça e culpa estrutural.

2 – A relação demoníaca entre a ideologia da culpa e pobreza

A justificação por graça e fé tem o caráter de construção de realidade comunitária, de restaurar realidades integrativas. A “religio” faz exatamente o contrário: ela ideologiza a culpa, de forma que as vítimas assumem a culpa de agentes-opressores. Na minha maneira de ver, essa estrutura de “religio” permite esse assumir a culpa estranha, fornecendo uma base antropológica para a introjeção. A introjeção dos valores dominantes tem sua diabólica dimensão de introjeção da culpa dos dominantes. A ideologia dominante combina pobreza e ideologia da culpa. A meu ver, o conceito de pecado estrutural indica um caminho de também percebermos uma espécie de culpa estrutural, ou melhor, de um culpar estrutural.

Esta culpa estrutural quer responsabilizar os que não têm o poder. Embora essa culpa estrutural seja destituída de metafísica e de moral – como falsa acusação –, é um mecanismo real de exclusão. No modo sociológico, a culpa estrutural é tão real como a culpa real. Nesse patamar, a culpa é uma ideologia da opressão, como podemos verificá-lo em textos do

Novo Testamento. A frase de Jesus: “Aquele que dentre vós estiver sem pecado, seja o primeiro que lhe atire pedra” significa libertação de culpa atribuída pela sociedade patriarcal (Jo 8). A atitude de Jesus de não-condenação é uma atitude comprometedora para a vida futura e, ao mesmo tempo, desconstrói a sociedade que se autojustifica.

Nesse nível, a ideologia da injustiça é a culpa. A culpa introjetada legitima a exclusão na consciência das pessoas excluídas. Junto com a reflexão sobre a introjeção, quero associar uma tese do filósofo Odo Marquard. Marquard analisa a história a partir da “tribunalização”: uma pessoa coloca o julgamento na consciência de outra pessoa, a qual, introjetando esse julgamento alheio, assume culpa pela sua situação numa espécie de uma justificação negativa para a sua realidade. Para Marquard, esse fenômeno não acontece somente no individual, mas como fenômeno social.¹⁰⁷

Contra a mera psicologização da culpa, Elsa Tamez vê que a perspectiva atual da justificação por graça e fé não deve partir de conceitos de lei e descumprimentos de lei, mas a partir dos excluídos. Ela coloca o acento da justificação numa ação efetiva de Deus de promover a justiça, de tornar justo para a justiça. Analisa Rm 1.1-3.19 e visualiza que o contrário de justificação é injustiça.¹⁰⁸ Da mesma forma, ela vê que existe uma relação entre a justificação de Deus, que não condena – agindo contra a sua própria sentença de justiça – e a construção de uma nova comunidade sem dominadores e dominados, na qual também as pessoas-Caim são chamadas para ser comunidade de irmãs e irmãos, filhas e filhos de Deus, uma comunidade solidária e renascida em Cristo.¹⁰⁹

Essas reflexões sistemáticas fazem-me perceber novas dimensões do Novo Testamento. Jesus, perdoadando pecados, abre a realidade de reconciliação em vista de pecado e culpa real e, neste perdão, com base na condição idêntica de todas as pessoas, destrói a culpa como estrutura social de exclusão! A universalização do pecado não permite que instrumentalizemos a culpa contra outra pessoa. Todo *ethos* de Jesus, de procurar os perdidos e

¹⁰⁷ Cf. LEONHARDT, Rochus. **Skeptizismus und Protestantismus**: Der philosophische Ansatz Odo Marquards als Herausforderung an die evangelische Theologie. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003. p. 103ss.

¹⁰⁸ TAMEZ, Elsa. Justicia y Justificación. In: TAMAYO, Juan José; FLORIST, Casiano (Eds.). **Conceptos fundamentales del cristianismo**. Madrid: Editora Trotta, 1993.

¹⁰⁹ Ibid.

afirmar que os últimos serão os primeiros, atenta para uma definição de perdão de pecados que também tem essa dimensão de destuição de culpa em termos de sociedade. Portanto, a justificação por graça e fé deve ser vista como uma realidade nova e objetiva, que também existe fora do subjetivo, como novidade de reconciliação, no sentido aniquilador de legitimação de injustiça.

Tendo como premissa que a justificação não é meramente uma questão intra-eclesiástica, mas que na sua vivência como *ethos* da graça tem, em si, uma hermenêutica de transformação, cabe refletir como poderá ser de relevância para o todo da sociedade no sentido de construção de comunidade e sociedade. A interpretação não-moral de pecado e sim estrutural de pecado e culpa, como grandeza objetiva que existe independente, fora do subjetivo, leva à pergunta pela justificação para dentro da sociedade.

3 – Excurso: A relação demoníaca entre culpa e dívidas (*Schuld und Schulden*) conforme Walter Benjamin

Em seu fragmento sobre o capitalismo¹¹⁰, o filósofo Walter Benjamin colocou a tese de que existe uma relação demoníaca entre culpa e dívidas, na qual um conceito perfaz a lógica do outro. A partir dessa relação entre dívidas e culpa, Benjamin vê no capitalismo uma “estrutura religiosa”, um “culto” que torna culpado e endividado (*verschuldend*) e que, provavelmente, é o primeiro caso de uma religião “não-soteriológica” (*nicht-entsühnenden*). Tamanho é o seu culto de culpa, que até o próprio Deus, estando dentro desse processo de culpa, poderá se interessar pela salvação. Benjamin fala em termos de conceitos antropológicos de Nietzsche, em que “os-mais-que-seres-humanos” (*Übermensch*) não se arrependem, mas se maximizam (*Steigerung*) até a “destruição do céu” (*Sprengung des Himmels*). O modo de vida dessa “religião” é o deste “Übermensch”, que cruza o cosmo como planeta em sua “solidão”, sem “conversão”. A crítica de Benjamin ao capitalismo vale, neste fragmento, também para o cristia-

¹¹⁰ BENJAMIN, Walter. Kapitalismus als Religion (1921). In: TIEDEMANN, Rolf; SCHWEPPEHÄUSER, Hermann (Eds.). **Walter Benjamin – Gesammelte Schriften**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985. v. 6, p. 100-103. Sobre o tema da relação demoníaca entre culpa e dívidas conforme Walter Benjamin estou escrevendo um texto maior.

nismo (também para a “Reforma dessa religião”), que permitiu que essa “religião” do capitalismo se instalasse como parasita.¹¹¹

Devemos respeitar o labor teológico e filosófico de Benjamin em seu contexto teológico e sua visão da lógica do capital sem estruturas de direito. Com sua análise, descobriu dimensões anti-soteriológicas na sociedade. Interessante é notar que, através de diferentes hermenêuticas, se delimitou quase que uma direta sistematização de contraposições, entre justificação, comunidade e justiça de um lado e, de outro lado, a condenação por culpa, a solidão e relações injustas deterioradas por relações de dívidas.

O próprio método científico de Benjamin consiste na comparação entre diferentes idéias de diferentes origens, mesmo de diferentes épocas. O método de análise de Benjamin é uma originalidade totalmente sua.¹¹² Em algumas passagens dos seus escritos, expressa a intenção de atualização do judaísmo ou de idéias fundamentais do judaísmo para o mundo moderno. Porém, isso deve ser entendido no contexto *sui generis* do próprio autor.¹¹³ Não deixa de ser algo muito interessante existir um modelo de comparação semelhante à teologia da Reforma, no qual a interpretação do mundo como pecado e culpa tem a resposta divina na redenção para a história.

Benjamin tem um conceito de culpa e redenção que difere dos mesmos conceitos (nominalmente falando) da Reforma. Benjamin mesmo contrapõe, em sua análise, a injustiça do mundo e comunidade, assim como ele próprio a entende: como comunidade preservada por Deus e inclusa em seus planos divinos e messiânicos. Tal originalidade de Benjamin deve ser interpretada na sua própria constelação de conceitos.¹¹⁴ O que deixa aguçada a pesquisa teológica é justamente a semelhança na estrutura teológica entre Benjamin e Lutero, embora com conteúdos diferenciados nas respectivas tradições teológicas. Refiro-me justamente a essa contraposição, que ambos fazem à sua maneira, de colocar como eixo da teologia, de um lado, o

¹¹¹ Ibid., p. 100 - 103

¹¹² Cf. HOLZ, Hans Heinz. Idee. In: OPITZ, Michael; WIZISLA, Erdmut. **Benjamins Begriffe**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000. v. 2, p. 445-478. Cf. esp. p. 466ss.

¹¹³ Cf. DOBER, Hans Martin. **Die Moderne wahrnehmen**. Gütersloh: Kaiser-Gütersloher Verlagshaus, 2002. p. 195-267.

¹¹⁴ BENJAMIN, Walter. Zur Kritik der Gewalt (1921). In: TIEDEMANN, Rolf; SCHWEPPENHÄUSER, Hermann (Eds.). **Walter Benjamin – Gesammelte Schriften**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985. Vol. II/1, p. 179-203. Cf. esp. p. 199ss.

mundo como processo de pecado e culpa – entendidos como o ducto da história – e, de outro lado, a redenção. Disso resulta uma hermenêutica de interpretar e analisar a sociedade a partir de um categorial teológico que se soma à análise de conjuntura.

O categorial teológico em Benjamin implica, antes de tudo, um *ethos* de desconstrução ideológica da sociedade, que tende a levar as pessoas dentro de uma ação positiva, sem autocrítica. Benjamin não vê a possibilidade de justiça no mundo sem que um sistema político desmantele as estruturas tradicionais de poder e de relações de dependência. A constante desconstrução ideológica é fundamental, pois tais relações tendem a se perpetuar, até mesmo para além de revoluções, mudança de sistemas políticos e até de paradigmas.¹¹⁵

A tentativa da Teologia da Libertação é de significar conceitos teológicos e políticos no sentido de uma compreensão de unidade de escatologia e história. A pergunta que se coloca a partir do comparativo entre Lutero e Benjamin é: como a redenção, que tem uma relação de quebra com a história ou processo histórico, pode, apesar disso, dar forma e conteúdo a um *ethos* dentro da história. Ao meu modo de ver, a pergunta pelo *ethos* na história, tanto em Lutero como em Benjamin, é uma derivação da compreensão de seus conceitos teológicos. Em Lutero, a justificação por graça é a chave para a compreensão da relação entre fé e política. O regimento de Deus, para governar a sociedade com a sociedade, é um serviço para sua preservação, contra as conseqüências do pecado. Lutero compreende o regimento de Deus para governar o mundo a partir do conceito da justificação: inicialmente a compreensão do conceito de pecado é derivada da justificação e, num segundo momento, o regimento para governar a sociedade é derivado da compreensão do conceito de pecado. Nessa arquitetura teológica ou constelação de conceitos teológicos, os conceitos políticos são integrados na abrangência teológica.

Cabe lembrar nesse ducto da argumentação que o conceito de estrutura crística em Leonardo Boff permite que possamos não apenas falar sobre ou de Cristo. Ao contrário, mesmo que não se esteja falando explicita-

¹¹⁵ Cf. ANDERSSON, Dag T. Destruktion/Konstruktion. In: OPITZ, Michael; WIZISLA, Erdmut. **Benjamins Begriffe**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000. v. 1, p. 147-185. Cf. esp. p. 165ss.

mente uma linguagem teológica, ela está presente o tempo todo. A teologia não pode se limitar ao empírico e específico teológico. O cristológico sempre está presente, mas como estrutura crística, de forma velada, “visível apenas aos olhos da fé”. Indo além, no próprio Novo Testamento, a cristologia não deve ser compreendida de forma restrita a crentes, mas de forma ampla. Em Mt 25, o critério para a salvação não é entendido no sentido cristológico restrito a crentes, mas sim às pessoas que efetivamente serviram a seu próximo, com a descrição das ações e das pessoas destinatárias. Não podemos secularizar a justificação por graça e fé. Porém, a justificação por graça e fé fornece a definição do amor como *ethos* da graça. Vimos que existe uma continuidade da graça como perdão de pecados em Cristo, com o *ethos* da graça como princípio formador de comunidade. A estrutura da salvação é também a estrutura do amor, que fundamentalmente tem em seu cerne a reconciliação. Aqui vejo a base para definir a diaconia, para ser um servir indistinto e incondicional para todas as pessoas, como identificação com a vida e a situação não-correspondente da outra pessoa. Fica claro que diaconia é a ação concreta em favor dos caídos e expoliados, como Boff analisa a parábola do bom samaritano.¹¹⁶

Nessa perspectiva penso que, a partir dos olhos da fé, podemos nos engajar para fazer teologia transcendendo terminologias estritamente teológicas e descobrir as dimensões teológicas da sociedade.

4 – Homogeneização como projeção e introjeção de pecado e culpa

Assim como a teologia tem falado do ser humano ou da humanidade de forma geral e abstrata, sem levar em conta a multiciência das pessoas, também tem falado do pecado e culpa sem sensibilidade, numa “confessionalidade idólatra” desvinculada das pessoas.¹¹⁷ Ivone Gebara adverte que a “afirmação da alteridade” tradicionalmente não tematizou a “diferença antropológica” entre mulheres e homens. A autora sente a necessidade de busca de mais alternativas categoriais para compreender a antropologia a par-

¹¹⁶ BOFF, 1984, p. 45.

¹¹⁷ Cf. DEIFELT, Wanda. The Relevance of the Doctrine of Justification. In: GREIVE, Wolfgang (Ed.). **Justification in the World's Context**. Lutheran World Federation. Genebra: The Lutheran World Federation, 2000. p. 33-42, p. 37.

tir das mulheres.¹¹⁸ A meu ver, todo conhecimento deve sempre se deixar aprofundar ou corrigir a partir da realidade.¹¹⁹ Em concordância com Elisabeth Schüssler-Fiorenza, Dorothee Sölle afirma que a releitura deve acontecer sob a pergunta se textos ou verdades teológicas contribuem para a libertação da mulher, visto que a estrutura patriarcal está presente no texto bíblico.¹²⁰ A hermenêutica da alteridade inclui a diferenciação antropológica de gênero e cultura/raça.¹²¹

Da mesma forma, o modo indiferenciado de falar de pecado, culpa e perdão pode aprofundar relações de injustiça, numa projeção de pecado e culpa e perdão moralizantes, que nada mais tem a ver com a graça libertadora. A universalização do conceito de pecado e culpa tinha a dimensão libertadora do pecado e da culpa estruturais, como já foi tematizado acima. Quanto mais a sociedade projeta, em termos de expectativa sobre uma pessoa, mais culpa sentirá e tanto mais estará numa relação concreta de culpa e relação de dependência. Nessa relação de dependência acontece o perdão moral, que reforça ainda mais a dependência.

Algo semelhante já aconteceu na justificação por obras. Vejo na justificação por obras a instrumentalização das pessoas pobres. A justificação por obras não pode ser a base da comunidade, pois há uma tensão irreconciliável entre pessoas que se autojustificam e outras em dependência relacional: a justificação por obras necessita do necessitado. Enquanto que afirmamos na Teologia da Libertação que a conscientização é o princípio libertador, o princípio escravizador é a consciência alienada pela ideologia. Nas formas desfiguradas de leis, culpa e perdão acontecem como formas de instrumentalização do perdão para uma dominação moral. Primeiro acontece a projeção da culpa dos mais fortes sobre os mais fracos e depois a “salvação” dos fracos pelos fortes. Essa lógica da “religio” funciona, como já foi dito acima, como base teológica que, a meu ver, torna a introjeção possível.

¹¹⁸ Cf. GEBARA, Ivone. **Conhece-te a ti mesma** – uma leitura feminista do humano. São Paulo: Edições Paulinas, 1991. p. 32 e 40.

¹¹⁹ Cf. SÖLLE, Dorothee. **Gott denken**: Einführung in die Theologie. Stuttgart: Kreuz Verlag, 1990. p. 95ss.

¹²⁰ SÖLLE, 1990, p. 99ss.

¹²¹ Cf. BOFF, Clodovis. **Teologia e prática**: teologia do político e suas mediações. Petrópolis: Editora Vozes, 1982. p. 215ss.

5 – Pistas para a relação entre graça e justiça do direito

Essa mesma homogeneização das pessoas, sem levar em conta a sociedade real e diferenciada, forma ideologias na sociedade. A conseqüente homogeneização da liberdade dá a base ideológica ao liberalismo/neoliberalismo como a combinação entre propriedade privada e eficiência, como veremos abaixo. A necessidade da produtividade conduz esse sistema ao fracasso. Neste sentido, tudo indica que a frase de Proudhon: “la concurrence tue la concurrence” (a concorrência mata a concorrência) possui um cerne de verdade.¹²² Dessa forma, o liberalismo/neoliberalismo como a filosofia do “laissez faire, laissez-passer” (deixar fazer, deixar passar) conduz para uma situação na qual não haverá mais a concorrência entre pessoas livres.

Vários autores descobriram justamente que a injustiça está na homogeneização do “ser humano” e na homogeneização do discurso – como discurso do poder. Foucault vê na homogeneização – na pressuposição de um conceito homogêneo de liberdade de uma igualdade abstrata – um processo de despersonalização.¹²³ Assim como Max Weber vê no direito uma simples adequação aos interesses econômicos, percebemos essa mesma adequação na cultura: todas as pessoas da sociedade devem corresponder homogeneamente a um ideal que deve ser ideologicamente imitado. Weber percebe que nessa adequação ideológica não existe mais uma ética de responsabilidade (*Verantwortungsethik*), mas somente ainda uma “ética de intencionalidade” (*Gesinnungsethik*). Essa intencionalidade tem a sua importância, mas não pode ter o primado.¹²⁴

Quero me deter mais nesse conceito da despersonalização/homogeneização. A meu ver, nessa despersonalização há uma corrupção da estrutura sacrificial e vicária, para o seu contrário: pessoas não podem ser elas mesmas, mas colocadas diante de um ideal, são culturalmente forçadas a

¹²² KARREBERG, Friedrich et alii. **Das Eigentum als Problem evangelischer Sozialethik**. Essen: Essener Druckerei Gemeinwohl GmbH, 1949. p. 12.

¹²³ Cf. COSTA, Marli M. da. O discurso no espaço local para a concretização da cidadania de crianças e jovens frente à exclusão social. In: REIS, Jorge Renato dos; GESTA LEAL, Rogério (Orgs.). **Direitos sociais e políticas públicas: desafios contemporâneos**. Santa Cruz do Sul: EDINISC, 2007. Tomo 7, p. 1869ss.

¹²⁴ Cf. WEBER, Max. Politik als Beruf [1919]. In: WINCKELMANN, Johannes (Ed.). **Gesammelte politische Schriften**. Tübingen: J. C. B. Mohr – Paul Siebeck, 1988. p. 505-560.

ser um outro, o qual na verdade não querem ser. Despersonalização significa perder a própria identidade numa tentativa de ser um ideal. Ao mesmo tempo, a distância da própria realidade para a realidade ideal é intransponível. Tal intransponibilidade confere uma estrutura de culpa a essa situação, entre o querer ser tal realidade, mas estar numa situação que não se deseja. Penso que a injustiça se instala justamente na estrutura vicária, invertendo-a em antivicária, do ter que ser outro numa lógica de antijustificação. Assim como a justiça tem em seu cerne a estrutura da justificação, que se traduz em partilha vicária, a injustiça tem em seu cerne uma estrutura de antijustificação, que se traduz em despersonalização para que a situação seja intransponível como *status quo*. É fundamental analisar todas essas questões teológicas inseparavelmente com o fatural, com o histórico, nas lutas concretas por direito. A normatividade da sociedade como direito da sociedade, como um todo, é a base para liberdades individuais. O direito da coletividade antecede liberdades individuais.¹²⁵

Existe a continuidade de justificação e justiça: a justiça, para ser realmente eficiente para toda a sociedade, deverá ter no cerne uma estrutura da graça, uma política e economia de inclusão, anterior à produtividade. Do ponto de vista da teologia luterana, a graça é conferida por Cristo, recebida na comunidade, que, por sua vez, vive a diaconia no mundo. Nessa perspectiva, há o trabalho inter-relacionado de comunidade e sociedade, na dupla identidade cristã e cidadã. Corresponder à graça de Deus no engajamento político-econômico significa descobrir formas de direito que, a partir da visão da fé, tenham semelhança e identificação com essa graça original de Deus na criação e escatológico-definitiva em Cristo.

Não há Estado de Direito que organize o social de forma autêntica, sem as lutas populares e sem a conscientização política do povo. Uma vez estabelecido e conquistado um sistema social que, como direito, garanta condições mínimas, cada cidadã/o está dentro de uma estrutura social na qual o direito é mais do que uma igualdade abstrata. O desafio está na justiça distributiva, para não ser apenas uma possibilidade para democracias ricas. Há a necessidade de redefinição da liberdade como liberdade do direito. Pessoas excluídas não são livres na pobreza, sem a proteção do direi-

¹²⁵ Cf. HABERMAS, Jürgen. **Faktizität und Geltung:** Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992. p. 171ss.

to, mas à mercê de interesses anti-sociais que as mantêm na dependência. Nesse ducto, a tarefa da teologia é definir e se engajar para que o espaço do mundo global tenha formas comunitárias.

Quero finalizar este texto com um exemplo da graça na política e economia. Durante todo o tempo lembrei desta frase provocativa de Boff de que a graça também pode acontecer na economia. Do ponto de vista da teologia luterana, a graça é conferida por Cristo, recebida na comunidade que, por sua vez, vive a diaconia no mundo. Por isso, o que no conceito holístico da graça em Leonardo Boff pode ser afirmado numa forma muito mais direta, como foi exposto acima, na teologia da Reforma é necessário afirmá-lo nas diferenciações teológico-antropológicas feitas pelo próprio Reformador entre o regimento espiritual (*geistliches Regiment*) e o regimento do mundo (*weltliches Regiment*). Devemos ver também a continuidade entre esses dois regimentos.¹²⁶ Dessa perspectiva, há o trabalho inter-relacionado de comunidade e sociedade, na dupla identidade cristã e cidadã. Dentro dessa forma diferenciada, gostaria de buscar exemplos na vida pública, que correspondem à graça de Deus no engajamento político-econômico: significa descobrir formas de direito que, a partir da visão da fé, tenham uma identificação com essa graça original de Deus na criação e escatológico-definitiva em Cristo.

Nesse sentido arrisco buscar um exemplo concreto: a renda básica de cidadania. Neste exemplo é citado, como veremos a seguir, o conceito de justiça distributiva, originário da teologia como conceito político-econômico dentro do Estado Democrático de Direito. Sabemos que existem muitos fatores que devem ser discutidos e melhorados. Por um lado, a renda básica de cidadania é um direito, pois a riqueza de um país é resultado do trabalho das gerações: o coletivo é anterior ao momento histórico individual. Ao mesmo tempo, a renda básica de cidadania é o modo da sociedade conferir condições mínimas a todos os seus membros, antecedendo a pessoa na sua capacidade produtiva.¹²⁷ Esse é o aspecto que fascina nesse conceito.

A renda básica de cidadania foi aprovada no Senado em 2002; na Câmara dos Deputados em 2003 e pelo presidente Luiz Inácio Lula da Silva no

¹²⁶ Cf. DALFERTH, 1996, p. 151ss.

¹²⁷ Cf. MATARAZZO SUPPLICY, Eduardo. **Renda de cidadania**: a saída é pela porta. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo/Cortez Editora, 2002. p. 14ss.

dia 8 de janeiro de 2004 (Lei nº 10.835/2004). A lei quer garantir condições mínimas de alimentação, educação e saúde para a população, de modo que cada cidadão tenha uma condição de vida digna e independente de sua condição econômica. O senador Eduardo Matarazzo Suplicy defende a idéia de desburocratização, no sentido de toda a sociedade receber essa renda, evitando a corrupção, sendo que, quem dela não necessitar, desista em solidariedade com pessoas que realmente necessitam.¹²⁸ Embora aprovada como lei, a implementação será por etapas, começando com as pessoas mais pobres. Esperemos que a implementação seja um processo contínuo e não esmoreça na burocracia. Interessante é registrar o conceito de justiça distributiva a partir da interpretação de textos do Novo Testamento por parte de Suplicy. Tal acontece junto com a interpretação de outras tradições religiosas.¹²⁹

Não há Estado que organize o social de forma autêntica sem as lutas populares e sem a conscientização política do povo. Uma vez estabelecido e conquistado um sistema social que, como direito, garanta condições mínimas, cada cidadã/o está dentro de uma estrutura social na qual o direito é mais do que uma igualdade abstrata. O desafio está justamente em que a justiça distributiva não seja apenas uma possibilidade para democracias ricas. É claro que o ideal é o direito ao trabalho, mas a renda básica de cidadania vem ao encontro da urgência social. A tarefa da política é redefinir a liberdade como liberdade do direito. Pessoas excluídas não são livres na pobreza, sem a proteção do Direito, mas estão à mercê de interesses anti-sociais que as mantêm na dependência. Nesse ducto, a tarefa da teologia é se engajar para que o espaço do mundo global tenha formas comunitárias. O Direito é o molde maior e originário e o econômico pode acontecer dentro da liberdade do Direito.

Voltando ao ducto deste texto, a dimensão pública não está somente no fato de a igreja estar integrada na vida pública ou no fato dela se manifestar com um culto público, sociologicamente falando. A dimensão pública significa tudo o que toca a sociedade como um todo, como totalidade social. Nessa perspectiva, uma teologia pública não se restringe ao discurso religioso restrito e direto, mas descobre as dimensões teológicas na sociedade. Gostaria de cunhar positivamente o público para transcender o

¹²⁸ Cf. MATARAZZO SUPLICY, Eduardo: **Renda básica de cidadania**: a resposta dada pelo vento. São Paulo: Floresta, 2006. p. 21ss.

¹²⁹ Cf. MATARAZZO SUPLICY, 2002, p. 45ss.

adjetivo negativo profano. Segundo Huber, desde o início, a igreja tinha uma dimensão pública, porque se negava a prestar culto ao imperador romano. Não é possível definir facilmente essa relação íntima que existe, embora muitas vezes ainda não explicitamente teológica, entre política pública e fé pública.¹³⁰ Como disse Boff em nosso seminário: “Ninguém sabe o que é exatamente a realidade”. O que podemos fazer é procurar estruturas e analogias existenciais, nas quais há a incondicionalidade favorável às pessoas e à vida da Criação. No caso de tematizar a graça, não se trata somente de procurar conceitos convencionais de justiça, mas um conceito de Direito que tenha como ducto básico o Direito como sinônimo de comunidade, no sentido amplo e incluindo a comunhão com a natureza.

Tenho consciência de que tudo isso soa estranho para ouvidos luteranos, pois a graça é fundamentalmente a justificação da pessoa pecadora, mas, como foi exposto neste texto, também foi visto que o *ethos* da justificação é uma atitude de partilha de existência, de assumir o alheio, não simplesmente num ato moral de perdão. Ao contrário, é justamente assumir a situação existencial do próximo, no sentido do amor de Deus que busca o outro na sua condição, assumindo tal condição real do outro, em mútua partilha da existência humana. Do ponto de vista da fé, essa situação é de afastamento de Deus e em Cristo somos justificados, na comunidade, como partilha da sua graça para uma nova situação de vida. Ao mesmo tempo, somos movidos para dentro da sociedade, para um engajamento comunitário em um parâmetro inclusivo, onde aconteça a interrupção da ideologia de produtividade sem a idéia de comunidade política e econômica real.

Como diz o título, este texto quer ser um experimento, o que muito elogiou Leonardo Boff, pois, conforme suas palavras, a teologia não é algo pronto. Vou procurar pesquisar adiante a graça de Deus e sua relação com todas as dimensões da vida e suas manifestações criativas. Agradeço ao Prof. Leonardo Boff pelo privilégio de ter vivido essa experiência do laborar teológico na EST e ao Prof. Rudolf von Sinner pela idéia do Seminário e pelo convite. Obrigado!

*Para Giovanni Schöller,
na saudade de um especial amigo*

¹³⁰ HUBER, Wolfgang. **Kirche und Öffentlichkeit**. Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1973. p. 328ss.