

O Desencontro entre a Teologia Luterana e a Teologia da Libertação

Vitor Westhelle

*Fiat iustitia et percat mundus
Lutero*

1 — A Suspeita: O Lugar-Comum do Desencontro

Pode-se dizer que, com raras exceções, o encontro entre a teologia da libertação e a teologia confessional luterana¹ (bem como outras teologias confessionais) tem caído em dois extremos. Por um lado, registra-se um mútuo desprezo que, frequentemente, oculta uma reação odiosa de uma contra a outra; por outro, observa-se também uma fascinação emotiva pela teologia da libertação. No segundo caso, a teologia da libertação é vista como a fonte de expiação sacrificial para uma consciência teológica sobrecarregada de culpa e perdida nas ambivalências políticas e culturais da fase tardia do capitalismo. Assim, torna-se atrativo buscar clareza nas **manifestações** sociais do pecado no outro lado da luta de classes, na discriminação sexista, ou numa coloração epidérmica mais escura. Enquanto a atitude de mútuo desprezo rompe o fluxo comunicativo, a fascinação emotiva é seguida por um anti-intelectualismo.

Embora essas duas tendências ofereçam, aparentemente, opções mutuamente excludentes, não são de todo incompatíveis. Por vezes, um profundo desprezo por propostas vindas da teologia

(1) Ambos os termos são aqui usados em um sentido amplo. Assim como são várias as facções teológicas dentro do luteranismo, também são muitas as "teologias" da libertação. Tamo como ponto de partida apenas a distinção vulgar entre uma teologia que gravita em torno da doutrina da justificação e uma que se entende como reflexão sobre a práxis.

da libertação é disfarçado por uma postura simpática no que toca a alguns temas que, pela ênfase recebida, re-ocuparam lugar no discurso teológico. Essa simpatia, portanto, não se dirige ao teor propriamente teológico do refletir libertacionista, mas a questões como pobreza, justiça, violência, dependência, marginalidade, etc. Quando, no entanto, se busca uma confrontação em questões tradicionalmente centrais para a teologia, quando se trata, particularmente, de questões metodológicas surge um verdadeiro pavor de que a castidade confessional venha a ser prostrada. Está em vigor e já é um lugar-comum dizer que a teologia da libertação não toma a sério a realidade do pecado, que a teologia da libertação reduz a condição universal do pecado às suas manifestações sócio-econômicas. E quem haveria de argumentar contra a concepção cristã de que somos pecadores e nos encontramos face a Deus em iguais condições e com igual carência da graça divina pela qual somos justificados independentemente de nosso mérito ou da qualidade de nossos pecados?

A teologia da libertação, segue o argumento, supõe uma visão ingênua da condição humana, faz-nos crer que o pecado pode ser vencido através de ativismo político, através da solidariedade com os pobres e oprimidos, através da construção de uma sociedade socialista, e assim por diante. E por fim ouve-se o golpe de misericórdia do simpático carrasco: "sou a favor da libertação, mas de uma libertação radical, que nos livre da mais profunda forma de escravidão que é a nossa natureza pecaminosa. E dessa maneira todas as particulares de opressão poderão ser superadas como boas obras fluem de uma fé genuína, como uma boa árvore produz bons frutos"^{1a}.

Com tal argumento a teologia da libertação passa a ser relegada à condição de apêndice da teologia luterana. Isso, na medida das hipóteses. A teologia da libertação viria a ser uma espécie de edição atualizada dos sermões de Lutero sobre as boas obras, legítima enquanto pressupõe metodologicamente a doutrina da justificação.

Poderia-se passar dessa crítica a uma apresentação da condição teórica da teologia da libertação, revelar problemas diversos

nas suas variadas manifestações, e mostrar como a referida crítica pressupõe muitas vezes uma apreensão distorcida dessa teologia. Porém, ao invés da apologia, proponho um exame do argumento subjacente à crítica mencionada. Mais importante que a trivialidade com que se apresenta a teologia da libertação é a maneira como se articula esta crítica. Deixo, portanto, claro a suspeita² com que opero: a medida em que a crítica à teologia da libertação acaba caricaturizada é representativa da postura teológica luterana, esta é por demais óvida em falar **formalmente** sobre **simul iustus et peccator** e por demais carente em reconhecer o **conteúdo** particular do pecado e da justificação. Luteranos com veia teológica sabem de cor que o discernimento entre lei e evangelho é a pedra fundamental da arte teológica, mas tal discernimento corre o risco de recair em um formalismo abstrato.

Tal formalismo faz com que a transição da lei para o evangelho seja feita a custo de uma concepção diferenciada e complexa da lei. No esquema formal da relação lei-evangelho, a lei torna-se em um respaldo abstrato para afirmar a necessidade da graça divina sobre o pano de fundo da universalidade da condição pecaminosa da humanidade. Esquemáticamente, a formalização do argumento pode ser descrita pelo seguinte silogismo prepositivo:

1. A experiência particular do pecado nos torna conscientes de que a lei sempre acusa (**lex semper accusat**).
2. Mas o pecado é condição humana universal de forma que a lei revela a queda do ser humano **em geral** da qual apenas a graça divina pode salvar.

3. O evangelho nos traz a palavra justificadora de Deus.

A transição do ponto 1. ao 2., o salto do conteúdo particular e concreto do pecado à sua afirmação abstrata e universal é, no meu entender, o ponto crucial. Na verdade essa não é uma cons-

(1a) Esta posição surgiu em meios evangélicos mas agora é também apropriada pelo Vaticano. Veja o documento da Congregação para a Doutrina da Fé do Vaticano, "Instruções Sobre Alguns Aspectos da Teologia da Libertação," 4:12-14.

(2) Não pretendo sugerir que os méritos heurísticos do suspeito hermenêutica que estou aplicando nesta discussão preliminar justifiquem o desenvolvimento de um argumento teológico. Quero apenas insistir que o hermenêutica do suspeito oferece um correto a teologias que por muito tempo têm sido indiferentes à grande contribuição da sociologia do conhecimento (de Marx a Momheim, Scheler e Habermas), i. e., que a percepção da realidade cotidiana e a função representativa da linguagem comum não são uma vulgarização da linguagem teórica e conceitualista, mas a expressão mais próxima das origens sociais que condicionam o conhecimento.

tatagão original. Desde Albrecht Ritschl e Karl Holl, a teologia luterana tem insistido com variada ênfase que o salto ao universal requer também um retorno ao particular, mas esse retorno (que pode ser chamado de **Lebensführung** ou amor pessoal) tem sido expresso apenas em categorias do idealismo transcendental que igualmente nega as determinações sócio-econômicas e culturais da experiência particular do pecado e de sua retificação, em favor de uma abstrata liberdade cristã adquirida em face a Deus (**coram deo**)³.

A renascença luterana deste século, em especial depois de Werner Elert, tratou de articular a questão da particularidade do pecado na existência social através da concepção positiva que Lutero tinha do uso civil da lei (**usus civilis legis**). Esta propiciou o desenvolvimento de uma ética social luterana, por um lado realista e por outro conservadora na acepção precisa do termo^{3a}. Como resultado, restaurou-se a separação ortodoxa luterana entre dogmática e ética. Enquanto a dialética da lei e do evangelho desenvolvia-se na relação restrita do uso teológico da lei (**usus theologus legis**) com o evangelho, a ética social fundou-se no princípio não dialético, mas positivo, do uso civil da lei prescindindo qualquer correlação com o evangelho a nível sócio-político. O princípio conservador dessa ética — que não por coincidência desenvolveu-se baixo a hegemonia política do nazismo — era consequência lógica da busca por definir a sociedade humana em base a um conceito de lei estabelecido como “ordem da criação” (**Schöpfungsordnung**) que por conseguinte elimina da ordem civil a presença de um princípio de novidade, de transformação ou redefinição. A máxima ética era a preservação de uma suposta “ordem” civil e não a sua renovação⁴. O uso civil da lei como categoria básica e única para análise e definição da sociedade cria uma imagem estável e ideal (o que deve ser) que flutua sobre as instabilidades sociais e as nega. Tal negação ou exclusão do **novum**

(3) É essa mesma crítica da solução liberal aplica-se também à via conservadora que, embora tendo o mérito de reconhecer o caráter particular do pecado, infaciona sua ética com um moralismo individualista igualmente abstrato e alheio às condições concretas da existência humana.

(3a) Veja Simon S. Moimela, “God’s Creative Activity Through the Law” (Dissertação: Harvard, 1978).

(4) Veja Werner Elert, *Morphologie des Luthertums II*, 2. ed. (München: C. H. Beck’sche Verlagsbuchhandlung, 1953), p. 37-49.

dos processos históricos e sociais na reflexão teológica podia ser normativa para sociedades medievais com estruturas hierárquicas relativamente estáveis e nas quais o ideal da preservação da ordem era a única alternativa ao caos. Isso, por exemplo, explica a atitude de Lutero na Guerra dos Camponeses.

No entanto, transposto esse princípio para as sociedades modernas, nas quais a fluidez da ordem civil e política é constitutiva da própria definição do estado moderno, o princípio de preservação vira um princípio reacionário resultante de um crasso anacronismo. Algo assim como analisar a Revolução Francesa tendo como instrumental analítico os pressupostos ideológicos do sistema de castas na Índia. Abaixo trataremos de mostrar no que implica teologicamente a diferença entre uma sociedade pré-moderna (na qual Lutero formulou seu conceito do uso civil da lei) e uma sociedade moderna.

Por ora, basta reconhecer que o problema implícito na transição do ponto 1. ao 2. é que o uso civil da lei que determina o marco social e primário da experiência concreta do pecado desempenha apenas um papel propedêutico que nos introduz à “verdadeira” dialética da lei e do evangelho. Epistemologicamente, é como se o uso civil da lei servisse de uma escada que nos leva ao ensolarado terraço da teologia que, uma vez alcançado, torna a escada supérflua ou, no máximo, como um instrumento a ser preservado para o acesso de outros. Mas essa preservação visa somente criar as condições para a escalada ao nível dogmático. Em outras palavras a ordem civil deve proporcionar suficiente tranquilidade e paz (**pax mundi**) para que o ser humano possa erguer-se acima das preocupações terrenas e participar do drama escatológico de salvação e condenação.

Cabe então perguntar: por que o salto do nível da existência histórica para o nível da dialética universal e transcendente da lei e do evangelho? Por que entender a história como uma infraestrutura neutra sobre a qual se superimpõe a dialética da lei e do evangelho? Por que essa visão cínica da história na qual o ideal de “paz” visa apenas a criação de um suficiente silêncio para que o evangelho ressoe na consciência convicta do pecado adâmico? Ora, a resposta é surpreendentemente simples: porque o evangelho é considerado exclusivamente universal, relacionado apenas com o uso teológico da lei. É a boa nova para judeus e gentios, escravos e mestres, oprimidos e opressores, mulheres e homens, a

todos em igual maneira e em total indiferença ao conteúdo concreto do pecado.

Portanto, se o evangelho é universal e apenas universal, as boas novas que nele estão contidas deverão ser completamente irrelevantes ao conteúdo diferenciado e particular das experiências históricas dos seres humanos. A descoberta paulina da universalidade da lei que a todos iguala perante a graça abriu as portas para a expansão do cristianismo, mas por vezes também solapou o conteúdo particular da pregação e do ministério de Jesus. ⁴ Portanto, não é de estranhar que metáforas como "Deus é vermelho", "ELA é negra", "Deus se solidariza com os pobres" causem escândalos similares àqueles causados pelo Jesus dos sínodos ao ligar salvação e condenação à praxis histórica de seus contemporâneos e não à lei religiosa vigente.

O que frequentemente se chama "radicalidade do pecado" significa transformá-lo em uma categoria abstrata de forma que a tarefa do pregador ou teólogo seja reconhecer o pecador por sua condição humana sem necessariamente reconhecer o pecado. ⁵ É desnecessário apontar para o caráter ideológico de tal aceção visto que a universalização do pecado dá ensejo à privatização da fé e à perda do caráter público de uma religião mais e mais restrita ao lavabo da consciência religiosa burguesa.

Reduzindo a dialética da lei e do evangelho a um nível formal e universal perde-se o conteúdo teológico da existência social e histórica e, por conseguinte, esvazia-se o conceito de salvação de um conteúdo particular. Esta é a causa do desencontro a que nos referimos. A ênfase no caráter particular da experiência evangélica constitui-se no marco teológico fundamental das diversas teologias da libertação. O temor de que tal ênfase no particular venha a oferecer sanção religiosa a movimentos de ordem social e política é de todo justificável, o que porém não significa que a particularização do conteúdo evangélico implique ou até mesmo pro-

(4) Para o argumento de que Paulo também teve de repensar a relação entre lei e evangelho sob o ponto de vista da concretidade histórica, veja meu artigo "Paul's Recons-truction of Theology: Romans 9-14 in Context", *Word & World* IV/3:307-19.

(5) É frívolo notar que para se falar da condição universal do pecado há que se pressupor um salto epistemológico a uma situação anterior à própria queda do ser humano, pois só assim pode haver conhecimento da condição pecaminosa sem que o próprio pecado delupe este conhecimento. Isto é gnosticismo.

picie tais sanções. Pensar assim seria como um cristão acusar Jesus de ter nascido judeu. Se aí está o desencontro é importante voltar às possíveis raízes do mesmo e então elucidar a suposta incompatibilidade entre a teologia da libertação e a teologia luterana.

II — Aplicando a Suspeita: Um texto de Lutero

Este salto formal ao universal não é de todo alheio a Lutero sendo que ele define teologia como o estudo da relação entre o ser humano pecador e o Deus que salva e justifica. ⁶ A formalização teológica da imanência histórica da existência humana poderia ser até mais enfatizada com a seguinte citação: "Ideo nostra teologia est certa, quia ponit nos extra nos." ⁷ Mas apesar dessas afirmações é sabido que não encontramos em Lutero nem uma teologia sistemática organizada, nem uma metodologia coerente. Em verdade existem diversos metodológicos e nem sempre foi a relação formal entre lei e evangelho (i.e., justificação como justiça passiva) o princípio regente de seu pensamento teológico, ainda que seja inegável o seu papel central no corpo de seus escritos.

Um artigo de Lutero servirá para ilustrar essa tese. Sua seleção é arbitrária e visa somente mostrar que Lutero também soube refletir **teologicamente** sem abandonar o conteúdo particular do pecado, o que implica em interessantes observações de caráter metodológico. Nesse texto Lutero reflete sobre uma situação que julga pecaminosa e intenta, através do tratado, instruir pastores para que puguem a respeito. Trata-se, portanto, de um trabalho de reflexão teológica (segunda ordem de discurso) e não de uma homilia (primeira ordem de discurso). Assim poderia ser um texto propício para elaborar a formalização da dialética lei-evangelho. Mas não é isso o que iremos encontrar.

Este tratado, escrito em 1540, intitula-se "Exortação aos Pastores Para Que Puguem Contra a Usura." ⁸ A escolha desse texto não se deve ao fato de tratar-se do único em que Lutero possa ser acusado de ser pouco "luterano," mas porque o tema nele discutido — um problema econômico — compartilha características

(6) *WA* 40/2:328: "homo reus et perditus et deus iustificans vel salvator."

(7) *WA* 40/1:589.

(8) *An die Pfarrhern, wider den Wucher zu predigen*. *WA* 51:331-424.

com a situação presente criando uma certa dissonância cognitiva (parte da hemenéutica da suspeita). Essa dissonância é importante enquanto evita uma redução historicista visto que a situação que Lutero descreve nos choca por ser em muitos aspectos atual e próxima rompendo a confortável distância de três séculos e meio. A questão não pode ser ignorada ou apenas investigada como parte de um passado histórico já superado.

É necessário deixar claro, no entanto, que a escolha desse tratado não é feito em base do argumento ético nele desenvolvido como se fosse possível buscar nele um critério anacrônico que possibilite justificar uma cruzada moral contra o capitalismo moderno. É correto que durante a vida de Lutero os fundamentos econômicos do capitalismo sedimentavam-se no sul da Alemanha e norte da Itália. O usurário é, de fato, o primata de nosso **homo pecuniosus**, o capitalista moderno. Mas essa similaridade serve apenas como um instrumento de aproximação entre épocas históricas diferentes. Em verdade, há uma certa ironia histórica na maneira como Lutero condena o usura. O usurário começa a desmantelar o modo de produção medieval e encela a transição ao capitalismo com os seus “benefícios periféricos” como a função social dos impostos, mobilidade social e autonomia política. O argumento de Lutero pode até ser reconhecido como conservador embora possa soar hoje como “revolucionário.”⁹

Lutero, a quem Marx chamou “o primeiro economista alemão” (o que, diga-se de passagem, não ofenderia o reformador para quem não havia santo que não fosse versado em economia e política) demarca com pericia o conceito de usura. Começa por destruir a noção popular de que o usurário, por emprestar dinheiro, de fato serve ao povo. Pré-dantando a moderna crítica ideológica, Lutero afirma:

Quem toma mais ou tira vantagem (do que empresta) comete usura. Isso não se chama serviço e sim dano cometido contra o próximo; tanto como roubar. Nem tudo que se chama serviço e benefício ao próximo o é de fato. Pois,

uma adúltera e um adúltero prestam um ao outro grande serviço e satisfação... O próprio diabo presta aos seus servidores grande e inestimável serviço.¹⁰

Fazendo um apelo à razão para definir, com a ajuda da filosofia (Aristóteles e Sêneca em particular), o conceito de equidade,¹¹ o reformador busca demonstrar que o caráter injusto da usura reside na maneira “antinatural” (**wider die Natur**)¹² de produzir valor. Não que se trate de uma forma “sobrenatural” de produzir valor. Trata-se da expropriação de valor produzido por trabalho alheio.¹³ Nesse sentido, é contra a natureza pois aliena do trabalhador o fruto de sua interação com a natureza. Lutero aqui já introduz os fundamentos do conceito de mais-valia. Vale assinalar que o uso instrumental do valor monetário ainda não implicava a propriedade dos meios de produção, mas cabe a Lutero o mérito de reconhecer elementos da estrutura básica do capitalismo operantes no capital financeiro.

Como este processo de usura tende a escalar a taxa de expropriação do trabalho, o reformador não se intimidada de passar seu veredito: “Ainda que não fôssemos cristãos, nos diria a razão — assim como os gentios — que um usurário é um assassino.”¹⁴ E após mostrar por meio da razão secular (“poupemos a teologia para mais tarde”)¹⁵ que a usura é injusta, Lutero dirige-se aos cristãos e, particularmente, aos pregadores que se posicionam com indiferença ante o problema. Por serem coniventes com a usura, tais cristãos partilham a herança dos usurários: o inferno.

Os gentios souberam concluir, por meio da razão, que um usurário é um ladrão e assassino. Mas nós cristãos o temos em tão alta honra que praticamente o adoramos por causa de seu dinheiro.¹⁶

E o ataque continua ao usurário que se encontra comodamente sentado em sua cadeira quando, em vez, deveria estar pendurado na forca e ser devorado por tantos urubus

(10) WA 51: 338-39.

(11) WA 51: 344. Para o argumento de Aristóteles veja *Treatise on Government*, livro 1, capítulo 10.

(12) WA 51: 360.

(13) WA 51: 351.

(14) WA 51: 361-62.

(15) WA 51: 344.

(16) WA 51: 361.

(9) Na sua avaliação moral, Lutero não reconhece o fato que sem o usurário não haveria a transição para o capitalismo, pois este pressupõe a acumulação de capital. E comparado com o modo de produção anterior, o capitalismo representa um avanço econômico, social e político. Isto também é uma falha do excelente estudo de Günther Fabiunke. *Martin Luther als Nationalökonom* (Berlin: Akademie-Verlag, 1963).

quantos florins roubou, se pelo menos tivesse tanta carne que tantos urubus pudessem dividi-la. Enquanto isso enforcamos pequenos ladrões... Pequenos ladrões são jogados aos caldiboucos, grandes ladrões ostentam ouro e seda.¹⁷ Portanto, não há na terra inimigo maior dos homens (depois do diabo) que um sovina e usurário porque este quer ser Deus sobre todos os homens... Um usurário e sovina quer que o mundo inteiro morra de fome, sede, miséria e carência assim que ele possa ser dono de tudo, e que todos recebam dele como de um deus e eternamente sejam seus servos.¹⁸

O usurário é um mestre do engano, "se faz passar por um homem de grande piedade, mais misericordioso que o próprio Deus e mais amável que a mãe de Deus." E Lutero conclui:

Portanto, um usurário e sovina não é um homem correto, é um lobisomem mais terrível que tiranos, assassinos e ladrões, quase tão maligno quanto o próprio diabo, mas que não aparece como um inimigo, porém como um amigo e cidadão que pertence à comunidade e que, portanto, rouba e mata com mais atrocidade que um inimigo. Assim, uma vez que decapitamos e punimos assassiantes e assassinos quanto mais deveríamos punir, torturar, maldizer e decapitar todos usurários.¹⁹

No entanto, se esperamos que Lutero passe agora da situação particular do pecado para a sua condição universal e declare a usura uma manifestação do pecado original que tudo nivela, ficaremos surpreendidos. Ele até mesmo considerara essa possível trajetória metodológica e comentara:

Dizem que o mundo sem usura não existiria. Isto certamente é verdade, pois jamais houve e jamais haverá um governo tão forte e rígido que pudesse evitar todo o pecado. E ainda que um governo pudesse fazê-lo, haveria o pecado original, a fonte de todo pecado... Mas se com esse argumento pensam-se desculpados, eis que já verão... Usura há, mas aí do usurário.²⁰

(17) WA 51:362.
 (18) WA 51:399-400.
 (19) WA 51:421.
 (20) WA 51:353-54.

Os pregadores que não ousam falar contra a usura "tomam seu ofício de pregadores em uma farsa... tais indivíduos não podem promover o evangelho."²¹ E o reformador compara tais pregadores que universalizam sua pregação a ponto de serem incapazes de denunciar o usurário em particular (mas apenas o pecado em geral) àqueles que pretendem repressar uma enchente (a meta-fora favorita de Lutero para descrever injustiça socio-econômica e anarquia política) com uma cerca.²²

Contudo, poderia constatar o atento leitor que Lutero está apenas enfocando sua crítica em uma **manifestação** do pecado de forma que a palavra justificadora de Deus poderia ainda ser dirigida ao usurário enquanto pessoa. De Holl²³ e Eiert²⁴ a Althaus²⁵ e Heckel²⁶ esta tem sido a interpretação "oficial" da ética luterana neste século. Mas não é assim neste tratado de Lutero. Deus não é somente o inimigo da usura (como a manifestação particular do pecado original) mas do próprio usurário.²⁷ O usurário é chamado **de jure e de facto** incrédulo e idólatra, o que leva Lutero a exortar os pregadores a não tomarem um usurário por cristão.²⁸ A eles, argumenta o reformador, deve ser negada a participação nos sacramentos, a absolvição dos pecados e a participação na comunidade cristã.²⁹ Lutero até mesmo sugere algo que se assemelha a uma hierarquia de pecados quando diz: "não há na terra inimigo maior dos homens (depois do diabo) que um sovina e usurário porque este quer ser Deus sobre todos os homens."³⁰ O pecado aqui denunciado não é aquilo que poderia ser chamado de um pecado "espiritual" ou mesmo pessoal, mas um pecado de caráter social e econômico. O usurário não é aquele que **pensa** que a salvação eterna é ganha através de obras, ele **age** para que assim seja. E o

(21) WA 51:409.
 (22) WA 51:353.
 (23) Karl Holl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, 3 v. (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1928-48), 1:246-50.
 (24) Eiert, *Morphologie II*, p. 24, 36.
 (25) Paul Althaus, *The Ethics of Martin Luther* (Philadelphia: Fortress, 1972), p. 79.
 (26) Johannes Heckel, *Lex Charitatis* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973), p. 33, *passim*.
 (27) WA 51:422.
 (28) WA 51:368.
 (29) WA 51:367-68.
 (30) WA 51:396.

critério que Lutero oferece para seu julgamento **teológico** não pode ser considerado de puro cunho dogmático: "o usurário quer que o mundo inteiro morra de fome, sede, miséria e carência."³¹

Resta-nos apenas uma última questão. Se a reflexão que o reformador enceta desenvolver-se no chão das particularidades históricas e se através da razão encontra-se o critério do legal e do justo, pode-se chamar isso de uma reflexão teológica? De acordo com Lutero, para que seja teológica deve apresentar a correlação e o discernimento entre lei e evangelho. Mas pode-se falar de uma manifestação particular do evangelho? O que Lutero diz é conciso mas ainda assim surpreendente para um pensador pré-moderno que não poderia conceber que transformações históricas e a aparição do novo em processos sociais fossem iminentes aos processos históricos.

Se o nosso evangelho é a verdadeira luz, em verdade necessita brilhar na escuridão. E a escuridão não há de suprimi-la. Se não queremos sofrimento, se queremos um mundo transformado (*die Welt anders haben*), então devemos sair ao mundo (*zur Welt hin aus gehen*), ou criar um outro mundo que venha a fazer aquilo que nós ou Deus quisermos.³²

E Lutero acrescenta: "o maravilhoso e onipotente poder e sabedoria de Deus é tal que precisa ser percebido e apreendido em nosso meio (*hierin*)."³³

III — Reconstrução e Crítica

Essa breve resenha da exortação de Lutero aos pastores para que preguem contra a usura nos oferece base suficiente para argumentar que, pelo menos neste caso, ele não dá o salto metodológico da situação particular do pecado à sua condição universal para que então a palavra evangélica seja expressa. A boa-nova não é apresentada como um sim forênsico a todos crentes e pecadores (**simul**) independente do conteúdo particular dos pecados. Fé e existência social são interligados a tal ponto que a peremptória afirmação pode ser feita: o usurário não pode ter fé e assim é

(31) WA 51:397.

(32) WA 51:409.

(33) WA 51:412.

irrelevante o quão piedoso, confessor e fiel cristão luterano pareça ser. Nessa situação prática, Lutero não presume que todo pecado reduza-se à condição pecaminosa antes que o evangelho deixe nesse velho mundo as marcas (**Spuren**)³⁴ de um mundo novo. Sua reflexão teológica está fundada numa experiência histórica particular na qual justiça e pecado encontram-se em relação antitética. Esta antítese descoberta no parâmetro socio-econômico da história (**sub specie mundi**), certamente encontra na doutrina da justificação seu desdobramento dogmático no plano das universalidades, numa dimensão totalizadora e escatológica que Lutero denominou **geistliches Regiment**. Mas a história da luta entre opressão e justiça não pode ser suprimida pela compreensão universal da relação entre pecado e justificação. Esta relação é explicativa daquela luta, mas sem aquela, qualquer doutrina da justificação não passa de uma abstração formal e teórica. O usurário, para tomar este exemplo, não pode ser **simul iustus et peccator** da maneira como Lutero definiu essa simultaneidade (como **totus iustus et totus peccator**). Essa definição só pode ser afirmada escatologicamente como uma profissão de fé de que no fim, na totalidade da ação criadora e redentora de Deus a graça abarca toda a condenação, a totalidade do pecado não subtrai da totalidade da graça. Esta é a fé que nutre a paradoxal esperança. Este é o mistério que deve permanecer como tal: mistério. O que não cabe é valer-se dele para oferecer uma solução analítica a problemas particulares.

Todas as afirmações paradoxais que abundam nos escritos de Lutero e ademais em todas doxologias não são mais que geniais criações linguísticas usadas para romper com a finitude e dar vazão às profundezas da experiência de fé situadas além do que conceitos analíticos são capazes de desvendar. Esses paradoxos são, portanto, apropriados para descrever uma realidade escatológica que a tudo abarca. A linguagem paradoxal, tal como a poesia, escapa de conceptualizações e raciocínios analíticos não sendo assim de valor operacional para descrever a **cooperação** finita entre Deus e os seres humanos no âmbito da história, no que Lutero chamou **weltliches Regiment**.

Por romper as barreiras da finitude histórica e categórica, a linguagem paradoxal é intuitiva e sua função na teologia é funda-

(34) WA 51:412.

mentalmente doxológica, é um ato de louvar a Deus no qual se creem vencidas todas as barreiras do cotidiano. Portanto, apenas doxologicamente pode-se afirmar a totalidade do *simul* luterano. Este jamaís pode servir como distorce ideológico das barreiras e lutas históricas. Só assim pode-se falar em justificação por fé sem torná-la em uma palavra de auto-justificação. Somente no contexto doxológico em que se oferece louvor a Deus, a justificação permanece como um ato de graça divina ante o qual a palavra humana só pode ser de louvor. É através desse meio doxológico que ao crente é dada a graça de mirar através das máscaras (*larvae*) de Deus na história e na natureza.³⁵

No mundo essa total simultaneidade de pecado e graça não existe sendo em reais antíteses. Sob o ponto de vista histórico (*coram mundo*) só se pode afirmar um *simul parim justus simul paritim peccator*. Não se trata de abandonar a função doxológica da linguagem paradoxal na relação entre lei (*usus theologicus*) ou aquilo que Heckel chamou *lex iustitiae universalis contra peccatum originalis*³⁶ e evangelho. Ao contrário, busca-se manter a distinção dos dois "reinos" (*qua Regimie*) em Lutero precisamente para restaurar o valor da doxologia e a clareza do discurso ético evitando a mesma confusão que o reformador detectou no cristandade romana e na ala entusiasta da Reforma. A primeira fez do discurso teológico-político um discurso doxológico enquanto que a segunda fez do discurso doxológico um discurso ético-político.

A crítica aqui dirige-se em particular contra o salto teológico que abandona a realidade concreta e particular do pecado já antes do evangelho ser proclamado. Tal crítica já implica que uma criteriosa distinção entre os dois usos na lei necessitará que o evangelho não seja restrito à sua correlação escatológica com o uso teológico da lei. O evangelho necessita ter uma função concreta e prática que se correlacione com o uso civil ou político da lei de forma que sua "marcas" possam ser "percebidas e apreendidas em nosso meio" histórico. Portanto, podemos concluir que o evangelho, segundo a estrutura da "doutrina dos dois reinos" aqui caracterizada como dois discursos complementares — um doxológico

e o outro ético-político —, exige uma dupla "função" que corresponda aos dois usos da lei: uma função doxológica e uma função ético-política. Poderia-se emprestar as categorias para classificação da lei em Lutero e falar de um *munus theologicus evangelii* (função teológica do evangelho) e de um *munus civilis evangelii* (função civil ou política do evangelho), embora isso não signifique que apenas a primeira pertença propriamente ao discurso teológico.

Cabe aqui assinalar que a busca por uma categoria que se correlacione com o uso civil da lei tem sido buscado na teologia luterana desde que Melancton passou a defender o terceiro uso da lei, a lei civil restaurada por valores cristãos para edificação de uma sociedade justa. Werner Eiert correlatamente enfatizou a discordância entre Lutero e Melancton nesse particular.³⁷ Mas ele estava certo pelas razões erradas. O problema implícito na defesa do terceiro uso da lei no contexto da teologia de Lutero é que resulta em uma incoerência teológica e não porque leva ao sinergismo e ao utopismo como quiz Eiert.³⁸ Este exagera a suposta oposição de Lutero à afirmação de Melancton de que a vontade de Deus é, a associação dos seres humanos (*vult Deus esse consociationem*)³⁹ desprezando a enfática noção que Lutero tinha da cooperação humano-divina na regência da história.⁴⁰ O problema com o terceiro uso da lei é que este faz possível transformações históricas e sociais através da ação ética dos renascidos pela graça divina (*renati et iustificati*).⁴¹ No entanto, Lutero, via de regra, não conecta a responsabilidade pela preservação e renovação da lei civil à conversão.⁴² É nesse contexto que surge um dos mais embarrados problemas para a ética social luterana numa época de rápidas transformações socio-históricas: ou segue-se Eiert afirmando que a ordem civil provê apenas meios de compulsão e preservação social, ou segue-se o modelo reformado que H. Richard Niebuhr apropriadamente chamou de "Cristo, transformador da cultura".

(37) Eiert, *Morphologie* II, p. 26-36.

(38) *Ibid.*, p. 30-31.

(39) *Ibid.*, p. 31, 51.

(40) *WA* 18:754.

(41) Eiert, *Morphologie* II, p. 26.

(42) Veja Ulrich Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung* (Stuttgart: Ernst Klett, 1970), p. 496-98.

(35) Ulrich Asendorf, *Eschatologie bei Luther* (Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967), p. 246.

(36) Heckel, *Lex Charitatis*, p. 21.

ra.⁴³ O impasse, então, é esse. Ou abandona-se o luteranismo em questões de ética social ou aceita-se uma ética social essencialmente conservadora cuja máxima é a preservação da ordem social como ditame da criação divina. Mas tal ética é incapaz de pensar os processos históricos e sociais como dinâmicos e em permanente transformação.

Althaus procurou evitar esse impasse com a introdução de uma terceira categoria teológica situada entre lei e evangelho. Ele a denominou de mandato (**mandatum** ou **Gebot**).⁴⁴ Com esta categoria visa explicar a transformação e renovação da lei (enquanto **lex civilis**). O mandato divino renova a lei e a mantém atualizada com o desenvolvimento histórico. O conceito de mandato permite explicar como, por intervenção divina (**quasi ex machina**), o equilíbrio e a paz no âmbito histórico são reestabelecidos. No entanto, tal artifício teológico não passa de um **petitio principii**, de uma hipótese que no argumento funciona como uma demonstração que visa explicar, **depois** da emergência histórica de revoluções populares e conquististas tirânicas, como Deus através de uma intervenção **sui generis** reestabelece a justiça necessária e compatível com um novo momento histórico visto que o antigo padrão de justiça tornou-se obsoleto.

Esta proposta sofre de dois males. Primeiro, permanecendo fiel ao silêncio de Lutero no que se refere a transformações sociais e históricas, ela contradiz à convicção do reformador que a governança histórica de Deus se dá na cooperação dos seres humanos com Deus (**cooperatio hominis cum deo**).⁴⁵ Assim, incapaz de ser indiferente ao desenvolvimento histórico das sociedades modernas, Althaus visa explicitá-las através de um apelo a uma causa sobrenatural. Para Lutero esse não era um problema uma vez que compartilhava com sua era a inapetência de reconhecer que a história é um processo em permanente transformação.

Segundo, não há necessidade metafísica que exija que Deus atue em duas maneiras diferentes, salvação e preservação. Mais uma vez, Lutero foi poupado de abordar essa questão sendo que, incapaz de conceber qualquer desenvolvimento legal tam-

(43) H. Richard Niebuhr. *Cristo e Cultura*. (Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967), p. 223-65.

(44) Paul Althaus. *The Divine Command*. (Philadelphía: Fortress, 1966).

(45) *WA* 18:754.

bém não necessitava de uma atuação especial de Deus para preservar ou reconstituir a ordem civil.⁴⁶ Para o reformador, a preservação das instituições humanas era o mais alto objetivo da ordem civil e para isso Deus instituiu autoridades.^{46a} Althaus, um teólogo do pós-iluminismo, renova o conservadorismo político de Lutero tornando-o em um reacionarismo político que se volta contra mudanças e renovações na sociedade civil enquanto essas são necessárias pelo próprio processo histórico.

IV — Razão Pública e Equidade

O argumento desse ensaio, que a interpretação contemporânea de Lutero exige, por motivos de coerência interna, que a relação lei-evangelho se desenrole em duas dimensões (uma sociopolítica de conteúdo histórico e outra doutrinária de conteúdo es-catológico), produz um problema crítico. Qual o critério que permite a distinção e o relacionamento entre lei e evangelho no âmbito da história. Se o evangelho possui uma função particular, se a boa-nova também tem um conteúdo histórico particular, não se pode dizer que a busca por paz no mundo seja desprovida de conteúdo salvífico (**pax mundi non speranda**). O ataque lançado por Lutero à sancionada prática da usura não foi somente expressão de uma profunda frustração como defende Benjamin Nelson em seu já clássico estudo sobre o tema.⁴⁷ Foi também expressão de uma nascente esperança nas possibilidades de criar novos padrões de justiça que um ser racional deveria levar em consideração. Ao conectar a luta contra a usura com a manifestação do evangelho, Lutero entendeu o evangelho como tendo uma função particular, como sendo um sinal ou mesmo um milagre (**semeion**). Para Lute-

(46) Embora Lutero não tenha uma explicação socio-política para mudanças históricas, ele entendia que Deus compelle alguns indivíduos — **Wunderleute, viri heretici** — a realizar atos extraordinários em momentos de crises históricas. Estes heróis podem ou não ser cristãos. Veja Asendorf, *Eschatologie*, p. 260; e Gustav Wingren, *Luther on Vocation* (Philadelphía: Muhlenberg, 1957), p. 92. O apelo a indivíduos extraordinários para explicar mudanças históricas apenas enfatiza a falta de consciência histórica em Lutero.

(46a) Vale notar, contudo, que esta posição de Lutero a respeito das autoridades começava a mudar quando escrevia este tratado. Esta mudança estava ligada à conjuntura política em que se mostrava de difícil harmonização os interesses dos príncipes com os do imperador.

(47) *The Idea of Usury*. (Princeton: Princeton University Press, 1949), p. 46.

ro, a característica fundamental da dimensão histórica (**welthiches Regiment**) é o apropriado uso da razão (**ratio** ou **Vernunft**). Ulrich Duchrow em seu ainda insuperado estudo da "doutrina dos dois reinos"⁴⁸ deixa claro que, apenas com o exceção de algumas poucas passagens onde a coerção — cuja metáfora é a espada — aparece como último critério para controle da sociedade civil, para Lutero "não a força, mas a sabedoria ou a razão devem governar sobre gente má e boa."⁴⁹ A razão é até mesmo considerada a "mestra" da lei civil.⁵⁰ O próprio mundo é visto positivamente como o "reino da razão" (**regnum rationis**).⁵¹

Contudo, o apelo à razão como agente governante e estruturador da história política não deve ser interpretado como um apelo a racionalidade cartesiana, técnica e instrumental.⁵² O uso da razão em Lutero é função da **persona pública**.⁵³ A razão é sancionada apenas enquanto é exercida no domínio público com o propósito de administrar justiça e criar relações socio-econômicas mais equitativas ainda que a criação dessas relações exija transformações legislativas.⁵⁴

Desde Descartes o Ocidente passou a entender a razão como uma faculdade instrumental do intelecto destinada ao controle e domínio da natureza e sociedade: saber é poder. Com isso perdeu-se a aceção que Lutero ainda tinha do conceito de razão. Martin Honecker, no seu estudo sobre a "doutrina dos dois reinos,"⁵⁵ avançou nesse mesmo rumo ao sugerir que a redescoberta da função pública da razão pelos teóricos da Escola de Frankfurt como Horkheimer, Adorno e Habermas na verdade recupera e desenvolve a compreensão que Lutero tinha da razão. "A essência da razão pertence seu caráter público."⁵⁶ A razão assim volta a ser entendida a partir de sua natureza dialógica e é expressa ou

(48) Duchrow, *Christenheit*, p. 495-98.

(49) *WA* 30/2:556.

(50) *WA* 11:272.

(51) Duchrow, *Christenheit*, p. 498.

(52) Veja a pertinente distinção entre razão crítica e razão técnica em Max Horkheimer, *Critical Theory* (New York: Seabury, 1972), p. 188-252.

(53) Duchrow, *Christenheit*, p. 499.

(54) *Ibid.*, p. 495-512.

(55) Martin Honecker, *Soziallehre zwischen Tradition und Vernunft* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1977), p. 175-278.

(56) *Ibid.*, p. 205.

interpretada pelo conceito contemporâneo de **práxis** entendido como exercício prático de diálogo em busca de uma comunicação universal entre grupos de interesse visando o discernimento e a articulação desses interesses em fóro público. Até mesmo a função coercitiva do estado deve ser submetida à sanção da razão pública visando o "uso publicamente controlado e legitimado da força para a proteção do bem-estar geral."⁵⁷ O uso da razão só é legítimo enquanto mantido no domínio público com o propósito de administrar justiça e alcançar equidade mesmo que esta esteja além do domínio da lei.⁵⁸ O próprio conteúdo do **regnum rationis** é definido pelo conceito de equidade (**aequitas** ou **Billigkeit**).⁵⁹ Este conceito desempenha sua função ao oferecer um princípio para discernimento e avaliação das causas que trazidas a fóro público são inadequada ou insuficientemente tratadas na legislação em vigor.⁶⁰ Isso significa que mesmo a lei civil e os mores de uma sociedade são sujeitos a exame pelo critério da equidade.⁶¹ Segundo Brian Gerrish, a estreita conexão que Lutero estabelece entre razão e equidade resulta na quase identificação de ambos.⁶² Apesar de todo seu desprezo pela escolástica, é importante notar a alta estima que Lutero tinha pela maneira como Aristóteles definiu o conceito de **epiēktia** (equidade) na sua **Ética**. O uso do conceito de equidade em Lutero é praticamente uma paráfrase da concepção aristoteliana da equidade como critério para "retificação da justiça legal."⁶³

Com o surgimento da consciência histórica moderna no que diz respeito à relatividade dos padrões de justiça e legalidade, a questão da "retificação da justiça legal" assume uma importância incomparável. Já não se pode levantar a questão da equidade aparte das formas constitutivas da existência social e econômica na história. O inventário legal e moral de uma sociedade é incompreensível à parte da forma de existência socio-econômica dessa sociedade e das transformações históricas pelos quais essa passa.

(57) Ulrich Duchrow (ed.), *Lutheran Churches: Salt or Mirror of Society* (Geneva: LWF, 1977), p. 4.

(58) Duchrow, *Christenheit*, 498-99.

(59) *Ibid.*

(60) *WA* 19:632.

(61) *Br* 3:485.

(62) *Grace and Reason* (Oxford: Clarendon, 1962), p. 35.

(63) *TR* 6:345; *WA* 44:707; cf. Aristóteles, *Ética* 1137a30-30.

Assim, a questão da equidade é sempre relativa ao possível padrão de justiça que essa formação social e econômica permite.⁶⁴ A questão da equidade está, portanto, diretamente ligada à questão da riqueza produzida e ao nível de igualdade na sua distribuição. É na equação entre produção e distribuição que se resolve o problema da equidade. Também é essa a posição de Lutero quando ele investiu contra a usura por esta valer-se do trabalho alheio para a acumulação de riqueza. E é por isso que o uso público da razão é de importância decisiva. Só ele é capaz de abrir um espaço público para a reivindicação da causa dos que foram vítimas da desigualdade e da opressão.

A acepção que Lutero tinha da razão mereceu pouca atenção na literatura especializada. Tomava-se o fato de Lutero chamá-la prosritura como a palavra cabal sobre o assunto. Dois estudos romperam um longo silêncio sobre o assunto. Bernhard Lohse em seu livro *Ratio und Fides*⁶⁵ explica a concepção que Lutero tinha da razão como paralelizando seu conceito de obras, o que lhe permite afirmar que sob a primazia da fé tanto a razão quanto as obras são louvadas. A razão deve ser condenada quando usada para interesse próprio e para o exercício do arbítrio privado.⁶⁶ Com isso enfatiza também Lohse o caráter público da razão para que seu uso seja sancionado. Brian Gerrish em seu livro *Grace and Reason* avança ainda mais nessa rota sugerindo que hoje a acepção correta do que em Lutero era o uso público da razão deve ser entendida como razão prática.⁶⁷ Com isso Gerrish estabelece não apenas o caráter público da razão, sua função dialógica, como também define sua aplicação como estando orientada para a solução de problemas de natureza ética.

Com essas observações torna-se mais fácil entender porque o conceito da razão em Lutero deve ser hoje interpretado em termos de uma práxis comunicativa que visa a maximização da participação de todos no discurso público. Tal interpretação permite-nos reconstruir a dimensão socio-política da teologia de Lutero de forma que a preocupação deste por fazer do *regnum rationis* uma

(64) Sobre a evolução e transformação dos padrões éticos, veja Alasdair MacIntyre. *A Short History of Ethics* (New York: Macmillan, 1960).

(65) Bernhard Lohse. *Ratio und Fides* (Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1958), p. 126-30.

(66) *Ibid.*, p. 54.

(67) Gerrish. *Grace and Reason*, p. 170.

entidade de mútuo serviço seja mantida. E nos permite, ainda mais, compreender essa práxis no contexto contemporâneo em que a conversação pública visa ser inclusiva e emancipatória em solidariedade com o outro, particularmente com o marginalizado, com o oprimido e discriminado, com aquele que alienado perdeu a voz, perdeu o direito de reivindicar sua causa em público.⁶⁸ A integração na práxis comunicativa daquele que foi calado torna-se não só a norma pela qual se renova a lei e cria-se legalidade, mas também torna-se "a origem possível do falar de Deus," como Helmut Peukert tem insistido.⁶⁹ É a origem possível do falar de Deus (teologia) porque permite incluir na conversação a voz do que não tem voz, o clamor daqueles que, à margem da vida, são capazes de formular as questões mais decisivas sobre o significado da existência humana num universo que o cristão confessa ser todo criação de Deus.

A razão concebida como práxis comunicativa e emancipatória visa estender a comunicação para além das barreiras da ideologia dominante, para além da própria lei civil que também reflete a ideologia dominante. A práxis comunicativa e emancipatória, ao incluir na conversação o marginalizado, cria o foro no qual se faz possível ouvir a palavra de novidade que surge como a voz estranha da vítima das próprias convenções legais e morais. Dito teologicamente, a razão torna-se o espaço público no qual a relação lei-evangelho se desdobra na particularidade histórica. Ao incorporar-se a vítima na conversação é que a lei se cumpre e é também superada enquanto reflexo ideológico de um grupo social-politicamente hegemônico. Dar voz aos que não têm voz, permitir que a voz do marginalizado entre na conversação é a condição de possibilidade para a emergência do novo que rompe a hegemonia ideológica do discurso, que permite o anúncio do novo. É desse uso público da razão que Lutero se vale na crítica ideológica da usura. Ao promover o desmascaramento da justificativa ideológica

(68) Na América Latina a defesa deste argumento tem sido feita por Enrique Dussel "Dominación-Liberación: um discurso teológico diferente," *Concilium* 96: 71-4-34; **Má-todo para una filosofía de la liberación** (Salamanca: Sígueme, 1974), p. 259-88; de maneira um pouco diferente encontramos esse argumento em Gustavo Gutiérrez. *La fuerza histórica de los pobres* (Lima: CEP, 1979), p. 303-94. Mas, em geral, este tem sido o argumento da teologia política do mundo norte-atlântico.

(69) *Wissenschaftstheorie-Handlungstheorie-fundamentale Theologie* (Düsseldorf: Palmes-Verlag, 1976), p. 311.

da usura, Lutero abre espaço no discurso dominante para a inserção da voz daquele que é vítima da usura.

É importante lembrar que esse breve espaço da razão prática implica certas consequências que necessitam ser levadas em conta considerando que o uso da razão deve ser sempre orientada pela busca da equidade. Por isso é importante que a práxis comunitativa encontre sua legitimidade somente enquanto esta for exercida em função de uma maior equidade nas relações econômicas, sociais e políticas. A conversação de que aqui falamos não pode ser um fim em si mesma. Ela sempre deve ser exercida em função de uma distribuição mais igualitária dos recursos sociais e econômicos acumulados e produzidos historicamente por uma sociedade.

Em conclusão cumpre assinalar que o escopo do argumento acima desenvolvido não visou arrancar intenções ocultas em Lutero, não buscou definir o "verdadeiro" Lutero. O propósito foi mostrar que o desencontro entre a teologia da libertação e a teologia luterana que se dá na questão do reconhecimento da particularidade do pecado e da graça não encontra inequívoca corroboração em Lutero. O tratado acima discutido não permite e reprovação da dialética histórica de lei e evangelho no processo de libertação como também não faz de Lutero um teólogo da libertação. O que faz é abrir a possibilidade de um diálogo que viabilize a reconstrução teológica que cada época exige, a mesma reconstrução que Lutero buscou no seu contexto, desafiado por problemas característicos de sua época.

As implicações do argumento aqui desenvolvido para o que em Lutero era propriamente teológico, teologia feita **in loco justificationis**, foram apenas ventiladas. Mas pode-se adiantar que o ato teológico exercido **in loco justificationis** surge no contexto cúltico como um momento doxológico, como um parêntese nos processos históricos aberto por aqueles e para aqueles que vivenciam no cotidiano a experiência histórica da graça libertadora. Por isso delas é o louvor e a esperança radical e escatológica que ousa confessar no "ainda-não" da história o "já" da justificação divina.