

Oswald Bayer

Viver pela fé

Justificação e santificação

Editora
Sinodal

1997

I E p G

Capítulo 5:

Fé e santificação

Como filhos da modernidade - sob a influência do pietismo e do iluminismo - nós pensamos a partir do subjetivo, da nossa vida de fé, do nosso estado de espírito, da nossa motivação, dos nossos impulsos interiores e sua configuração. Em tal pensar e viver, "santificação" é sempre primeiramente uma questão de configuração e de vivência pessoal e individual. Este momento efetivamente se encontra também em Lutero; ninguém enfatizou tão incisivamente quanto ele a responsabilidade pessoal e o caráter insubstituível de cada pessoa. Este momento, contudo, não cabe no primeiro plano. "A palavra de Deus vem primeiro de tudo. Dela segue-se a fé, e da fé o amor. O amor, então, realiza toda boa obra. Pois ele é o cumprimento da lei!"¹¹⁶.

Lutero entende "santificação" como obra de Deus o Espírito Santo. Ele fala da santificação de uma forma que a nós hoje parece "objetiva". Isso acontece de uma maneira particularmente concentrada na sua explicação do terceiro artigo do Credo Apostólico, no Catecismo Maior, e no escrito "Dos Concênios e da Igreja" (1539). Especialmente a partir deste último escrito, queremos nos colocar a questão da relação entre justificação e santificação, do modo como foi e é colocada na controvérsia do protestantismo com o catolicismo romano e, dentro do protestantismo, no pietismo, no metodismo e no movimento de santificação. Lutero mesmo não colocou a pergunta pelo relacionamento entre justificação e santificação porque para ele com a justificação-pela-fé-somente tudo está dito e tudo está realizado;

o viver pela fé já é a nova vida. Se, contudo, ele fala de "santificação", o que quer expressar não é outra coisa do que de novo a justificação. Justificação e santificação não são dois atos que se deveriam diferenciar, por exemplo de modo que a santificação viesse depois da justificação ou até precisasse vir depois. Quando Lutero fala de "santificação", enfatiza especialmente o aspecto institucional do evento da justifica-

ção. De modo análogo à primeira e à segunda tábua dos Dez Mandamentos, ele faz distinção aí entre o "direito e regime"¹¹⁷ espiritual e o "direito, e regime" secular de Deus, sendo que a igreja faz parte tanto de um quanto de outro.

5.1 - Comunhão dos santos

O ponto de partida de Lutero é a designação neotestamentária dos cristãos como "santos", como "chamados" por Deus o Espírito Santo (cf., por exemplo, I Coríntios 1.2). No seu escrito "Dos Concílios e da Igreja", no qual o tema da santificação está em primeiro plano, a questão de o que é a igreja é detalhadamente explicada fazendo referência ao agir do Espírito no coração, alma, corpo, obra e ser das pessoas. Em ambas as tábuas da Lei é o Espírito Santo que atua; ele torna vivo e santo o ser humano como um todo. Os sinais característicos da igreja são, todos eles, "santificantes", meios de santificação, pelos quais o Espírito Santo santifica o seu povo segundo a primeira tábua da Lei. Evidentemente, os que assim são santificados encontram-se, em virtude da obra de Cristo, do perdão dos pecados, no discipulado de Cristo. O foco, contudo, não está nos santos, mas na santificação, na palavra de Deus em todas as suas formas sacramentais e nas instituições seculares correspondentes à segunda tábua dos Dez Mandamentos. Se o ser humano é santificado, isso significa que o próprio Deus o santifica, comunicando-se a ele como o Santo, o único que é santo. Só o próprio Deus é santo. E o que ele diz e a quem dirige a palavra, o que ele cria, isto é santo. Nisto se comunica a sua santidade, que ele não quer reter para si, mas comunicar, fazer com que outros tomem parte dela.

O decisivo, a partir do que a santidade e a santificação se definem em todos os sentidos, é a santa palavra de Deus: "Esta é a razão principal e o sumo santuário por que o povo cristão se chama santo. Pois a palavra de Deus é santa e santifica a tudo que toca"¹¹⁸. Esta palavra de Deus santa e santificadora é primeiramente a palavra oral:

"Também falamos desta palavra oral quando é crida sinceramente e confessada publicamente perante o mundo"¹¹⁹.

5.2 - Santificado pela palavra de Deus da instituição

Lutero fala, de uma forma estranha para nós, da santificação não apenas nas instituições, mas pelas instituições. E o faz ao falar dos três

"estamentos" - das três formas fundamentais de vida dentro das quais a promessa de Deus instituiu a vida humana: a igreja, a economia e a "*politia*" (a instância política). Tudo que é natural e cultural, o mundo todo na extensão e profundidade do mundo interior e do exterior, todas as relações sociais e a nossa relação conosco mesmos, tudo está debaixo da palavra de Deus, que "santifica" essas relações - essas "instituições".

A doutrina dos três "estamentos" de Lutero é pouco conhecida. E no entanto ele próprio lhe atribui tamanha importância que chega a ver nela a primeira regra de interpretação da Bíblia. Em uma conversa à mesa do inverno de 1542/43, Lutero fala de três regras para a tradução da Bíblia. A primeira: "A Bíblia fala e ensina sobre as obras de Deus, disso não há dúvida. As obras de Deus, contudo, estão distribuídas em três estamentos: na economia, na '*politia* e na igreja"¹²⁰. Os três estamentos são, segundo Lutero, o único meio pelo qual Deus santifica as pessoas em seu mundo cotidiano. Lutero diz isso com a seriedade última do falar diante de Deus e dos seres humanos em sua Confissão de 1528, que até a sua morte foi para ele o seu testamento irrevogável, o resumo do seu legado. Segundo este texto, os três estamentos estão "baseados na palavra de Deus. O que estiver fundamentado na palavra de Deus é necessariamente coisa santa, pois a palavra de Deus é santa e santifica a tudo quanto a ela estiver ligado ou nela contido"¹²¹.

5.3 - "Três estamentos": formas fundamentais de vida

A doutrina de Lutero a respeito dos três estamentos é a maneira de ele expor e atualizar para os seus dias a história bíblica dos primórdios, desde as perspectivas da teologia da criação, da teologia do pecado e da ética social. A síntese mais expressiva da sua compreensão do tema, já em idade madura, encontra-se na exposição de Gênesis 2.16 e 17, do ano de 1535. Aqui Lutero fala das três formas fundamentais de vida dentro das quais a promessa de Deus instituiu a vida humana; com a tradição de sua época, ele as designa com uma palavra para nós dificilmente compreensível: "estamentos".

O estamento fundamental é o do ser humano interpelado por Deus e destinado a uma resposta grata e livre. A humanidade do ser humano consiste no fato de que ele é interpelado e por isso pode ele próprio falar, ouvindo e respondendo, mas também se torna responsável. Na interpelação divina e na expectativa da resposta humana se

encontra o elemento fundamental do culto, da adoração a Deus, o elemento fundamental da igreja e religião entendidas como ordem da criação. Da igreja como ordem da criação fazem parte toda a humanidade e todas as religiões, também todos os ateus. Cada ser humano como ser humano faz parte - isso é o que o define como tal - da ordem da criação que é a "igreja". Esta, contudo, encontra-se corrompida, arruinada e transtornada pela ingratidão e pelo pecado huma

122

nos

No estamento fundamental que é a igreja, no estamento fundamental da palavra e da fé, da palavra e da incredulidade, se encontra inserida, sendo por ele perpassada e englobada, a ordem da criação que é o estamento doméstico, a economia. Lutero refere-se aqui às relações entre pais e filhos, homem e mulher, ser humano e roça, ou seja, ao trabalho: a luta do ser humano com a natureza, o provimento dos seus víveres, do pão de cada dia no sentido amplo da explicação da petição pelo pão nosso de cada dia no Catecismo Menor.

O terceiro estamento - o estamento político - Lutero não queria reconhecer como ordem da criação, mas apenas como uma ordem emergencial tornada necessária pela queda no pecado, embora ele soubesse muito bem que a política se funda na economia, devendo assim ser pensada desde logo como consequência do estamento doméstico; ou seja, que em determinado sentido ela faz parte do estamento doméstico e seu regime.

Pela queda no pecado surgiu não apenas o estado com seus meios coercitivos de preservação da ordem jurídica; pelo pecado também as duas ordens inequívocas da criação, o estamento fundamental que é a igreja e o estamento doméstico, a economia, foram corrompidas até a raiz. Em toda a sua perversão, porém, não foram destruídas; também como estamentos corrompidos permanecem compreendidas na promessa de Deus e, assim, santificadas. Mais para lá da sua perversão/ inversão é preciso reconhecer nelas o poder da palavra criadora e perdoadora de Deus e crer nesse poder. A obra de Jesus Cristo é a restauração da criação. Jesus Cristo torna novamente válida a vontade original de Deus como Criador - por exemplo, na relação entre homem e mulher. Jesus Cristo é, assim, o "mediador da criação", por meio do qual tudo que existe se fez (João 1.3). Uma vez que o pecado corrompeu tudo até a raiz, a redenção acontecida por meio de Jesus Cristo é o único caminho para a bem-aventurança, de modo que mesmo as instituições santificadas por Deus não representam esse caminho; nelas, conquanto sejam santas e assim permaneçam, a pessoa também pode se perder ou, pela fé, é salva¹²³.

5.4 - "Esperança de tempos melhores"

É importante que demos uma atenção especial aos três estamentos como lugar da santificação e espaço da responsabilidade, para não correremos o risco de sobrepor e substituir a compreensão de Lutero por uma compreensão individualizante e estreita de justificação e de santificação, como muitas vezes tem acontecido. O tema da justificação e santificação segundo a compreensão de Lutero não pode ser tratado sem que se coloque e responda a pergunta pela santidade das instituições, sua santificação pela palavra de Deus. É exatamente a partir da doutrina dos três estamentos como lugar e espaço da santificação, que é idêntica à justificação, que se pode abordar de forma adequada a compreensão que Lutero tem do crescimento, do progresso na santificação, e a sua compreensão da história - na necessária amplitude da responsabilidade para com o mundo.

A santificação do mundo é uma preocupação importante também do pietismo. Já em Philipp Jacob Spener¹²⁴ o novo nascimento e a renovação do indivíduo, do cristão, estão colocados no contexto de uma esperada renovação de toda a igreja. Desde o seu livro *Pia desideria* (1675) Spener fala da "esperança de tempos melhores"¹²⁵. Primeiramente ele pensa aí nos tempos da igreja: a caminhada, a história da igreja, especialmente as relações da igreja com os judeus e a sua tarefa missionária, como também a diaconia da igreja¹²⁶. Neste contexto se encontra a esperança quiliástica, a expectativa de um reino de mil anos, conforme o Apocalipse de João (cap. 20). Tentou-se superar a discrepância existente em relação à Confissão de Augsburgo (Artigo 17: "Da volta de Cristo para o juízo") através de uma distinção entre um quiliatismo crasso e um quiliatismo sutil. Se e de que forma essa esperança pietista representa um pressuposto ou deu ensejo a uma esperança filosófica e política de cunho secular, com efeitos também no marxismo, é uma pergunta sumamente interessante, que mereceria ser tematizada à parte.

A compreensão de tempo que Lutero tem está em total contraste com tal crescimento a desenvolver-se linearmente no tempo. O ponto principal da concepção de Lutero está no singular entrelaçamento com que ele percebe ao mesmo tempo o juízo, a consumação e a criação. Ele vê o mundo e a si próprio dentro dele numa singular superposição e imbricação dos tempos, conforme aprendeu de Paulo (Romanos 8.19-23): o futuro do mundo vem a partir do presente de Deus. Sua nova criação torna caduco o velho mundo e restabelece o mundo como ele era originalmente. A salvação que se comunica no

presente garante a consumação vindoura do mundo, fazendo com que experienciemos dolorosamente a contradição entre a criação que sofre e geme no mundo velho e a criação prometida, o mundo como era originalmente¹²⁷.

5.5 - Progresso metafísico?

Perceber o mundo e a história dessa maneira nos parece difícil, também a partir da herança do pietismo. Segundo um obstinado equívoco, radicado em nossos preconceitos modernos, o falar da ação preservadora do Deus criador parece difícil de conciliar com o falar do futuro a ser esperado de Deus - se é que não parece contradizê-lo. Mas esse equívoco pode ser desfeito. Ele se origina da impressão de que parece fazer parte do termo "criação" uma mirada de volta a um início absoluto, ao passo que na verdade deveríamos é olhar para a frente, em direção a um alvo absoluto puramente futuro, e fomentar tendências progressistas, contrapostas a tendências de cunho restaurativo. Esta orientação é determinante para nós desde a Revolução Francesa. A compreensão de criação que Lutero tem e que aprendeu da Bíblia se contrapõe frontalmente a essa orientação. A consciência de tempo característica da modernidade, e de uma teologia que a ela se inclina, deixa de perceber a singular justaposição dos tempos que é característica da teologia de Paulo e da teologia de Lutero: do novo que temos já agora no Deus presente vem o futuro do mundo; a nova criação que no presente se inaugura no Batismo e na Ceia do Senhor torna caduco e passado o mundo velho e pervertido, e restabelece o mundo originário como criação.

Essa interpenetração dos tempos em sua não-simultaneidade e singular justaposição não é somente difícil de ser pensada, mas sobretudo difícil de ser vivida. É muito compreensível que se prefira fugir para a concepção de um tempo linear, para uma cronologia universal e uma construção histórica como aquela feita por Johann Aibrecht Bengel¹²⁸, ou então, em contraposição a isso, para um isolamento do "agora" no "instante" e no salto da "decisão", com Rudolf Buitmann e Søren Kierkegaard. Lutero não aposta em tal instante não expansível. E também a sua ordenação cronológica do tempo não lhe torna a história transparente. A chave para o mundo, para ele, não é o número, como no caso de Bengel, mas a promessa de Deus. Sua teologia, por isso mesmo, mostra certa reserva em relação a especulações históricas unificantes, sejam elas de caráter teológico ou filosófico. O fosso entre Lutero, por um lado, e Bengel e Hegel com seus sucessores teológicos, por outro lado, não pode ser fechado.

5.6 - Progresso ético

A compreensão de Lutero a respeito da criação e da história se opõe a uma filosofia da história e especialmente à ideia de progresso característica da modernidade. Isso não significa que o ser humano justificado ficasse andando em círculos e não pudesse dar nenhum passo firme em uma direção definida. Pelo contrário. Na relação entre o ser humano novo e o velho acontecem, de fato, progressos. "Apenas começamos", diz Lutero em seu escrito "Da Liberdade Cristã", "e progredimos no que será levado à perfeição na vida futura"¹²⁹.

Numa perspectiva ética, no âmbito das nossas obras, da nossa ação, do nosso engajamento político, existem efetivamente progressos - mesmo que não seja o progresso por excelência. Assim o progredir em termos éticos fica livre do fardo da metafísica. O reino de Deus não é, então, merecido por "trabalho para o reino de Deus", pois já de há muito ele está preparado (Mateus 25.34). A ideia de progresso já não é mais uma ideia salvífica. Ela perde, com isso, o fascínio religioso que exerce como ideia salvífica errônea. E perde, não por último, seu fanatismo no âmbito da política. Como progresso ético o progresso, livre agora do fardo da pergunta pela salvação, se torna verdadeiramente progresso no âmbito do mundo. Ele ocorre não em nome do Absoluto e Total, e sim em passos pequenos, mas definidos.

O progresso verdadeiramente "mundano" se "satisfaz com o que está presente e à mão", renunciando a "dominar e controlar" as coisas e as situações "em vista do futuro"^{130^}

Essa distinção entre progresso ético e progresso metafísico foi esquecida pela modernidade. E de se perguntar em que medida e como o pietismo contribuiu para isso. Tal esquecimento traz consigo um esquecimento do significado do Batismo.

O Batismo é o ponto de intersecção entre mundo velho e mundo novo. Progresso ético só existe no retorno a ele¹³¹. O progresso do qual podemos esperar verdadeiramente coisa boa, e não só coisa boa, mas o melhor, é conversão e retorno ao Batismo, e com isso a uma percepção do mundo na qual fica eliminada a alternativa entre otimismo e pessimismo, entre pavor com relação ao futuro e esperança eufórica de uma contínua evolução do cosmos e ampliação das suas potencialidades, mesmo sendo verdade que Deus o Criador produz sem cessar coisas novas. O ânimo de viver peculiar de Lutero, fundamentado no Batismo e situado para além da alternativa entre otimismo e pessimismo, se expressa na frase que não é dele próprio, mas que descreve muito bem como ele vê as coisas: "Mesmo que o mundo acabasse amanhã, hoje eu ainda plantaria uma pequena macieira!"¹³²

Nesta frase a fé em Deus o Criador e a esperança do ocaso do mundo (do mundo pervertido!) como vitória da graça estão entrelaçadas. Em tal fé e em tal esperança não se faz necessário fugir da presente penumbra entre criação e consumação em direção à suposta claridade de uma "esperança de tempos melhores" dentro da história. Bem no espírito de Lutero, diz Johann Georg Hamann: se o futuro do Senhor "será como um ladrão no meio da noite, então nem aritméticas políticas nem cronologias proféticas conseguirão fazer raiar o dia..."¹³³

5.7 - Lei e evangelho

Com ceticismo em relação a ideias de progresso iluministas, mas também em relação a muitas formas de busca pietista de santificação no "trabalho para o reino de Deus", é preciso viver na história de tal maneira que a gente se saiba determinado pela distinção entre lei e evangelho. A Fórmula de Concórdia, a confissão luterana de 1577, no contexto em que trata da relação entre justificação e santificação, diz o seguinte acerca da pergunta pela validade da lei para os renascidos: "Desde o princípio do mundo, essas duas proclamações [lei e evangelho] têm sido promovidas lado a lado na igreja de Deus com a devida distinção", e "que essas duas doutrinas devem ser promovidas (...) até o fim do mundo"¹³⁴.

Lutero sempre enfatizou que aos cristãos, na medida em que são justificados pelo evangelho, não se deve pregar a lei; contudo, ela deve ser-lhes pregada na medida em que são pecadores e com isso pertencem ao velho mundo. A Fórmula de Concórdia, no Artigo 6, também enfatiza isso da mesma maneira em sua enérgica tentativa de esclarecer "o que o evangelho faz, cria e opera para a nova obediência dos crentes, e qual a função da lei nisso, no que concerne às boas obras dos crentes", ou seja, de esclarecer a função e o propósito da lei. Para tanto esta confissão luterana retorna sempre ao velho ser humano, para enfatizar a validade da lei em relação a ele. Pois também nos cristãos "o velho homem ainda lhes está cravado na natureza". O velho Adão é "como asno indómito e recalcitrante", o jumento teimoso contra o qual o novo ser humano está em "luta incessante". Entre o "cristão" e "verdadeiro crente", na medida em que ele continua sendo velho ser humano, e os "incrédulos, não-cristãos e impenitentes" não há diferença alguma! A lei vale para os "crentes (...) da mesma forma como [para] os ímpios".

No contexto em que essa problemática é discutida na modernidade se coloca uma pergunta particularmente urgente e que hoje tanta

dificuldade nos causa nas discussões em torno da paz: como a santificação na espontaneidade da nova obediência pode ser resguardada de se tornar entusiástica? Aqui não é suficiente apontar para a permanente importância da lei para o velho ser humano. Com a mesma seriedade, mas com prioridade em termos de conteúdo, é preciso ressaltar o evangelho. Para que o novo ser humano possa estar em relação com o velho, deve em primeiro lugar permanecer vivo. Para isso, porém, ele depende constantemente da promessa do evangelho e da justiça "estranha" de Cristo que nela lhe é presenteada. Esta justiça, mesmo como a ele destinada, dirigida e concedida, nunca lhe será "própria" no sentido de que ele pudesse por si próprio voltar seu pensamento para ela e dela lembrar-se. Tal voltar-se para si próprio, mesmo que seja o da pessoa piedosa que quisesse observar o seu crescimento na fé e no amor, estaria em contradição com a comunidade/comunhão que o evangelho instaura.

Para que os renascidos e renovados não tornem a si próprios, à auto-observação, seja desesperada ou soberba, é necessária não somente a lei, que castiga e mata tal concentração em si próprio, mas acima de tudo o evangelho, que impede que isso sequer suceda. A espontaneidade da nova obediência é resguardada do entusiasmo por não pretender ser, como o quer a deslumbrada presunção, uma posse pessoal nos termos de uma postura individualista para com a propriedade e egoísta para com a salvação, e sim por ser considerada presente e dádiva de um outro, cuja vida me possibilita viver pela fé.

Capítulo 6:

A fé e o litígio com Deus

6.1 - Tribulação e lamento

O crente, enquanto está a caminho, vive na tribulação. Quanto maiores a promessa e a expectativa, mais profundas e apaixonadas a queixa e a pergunta: "Por quê?" (Salmo 22.1). Diante da contradição, que diariamente experienciamos, à promessa de vida que Deus faz a todas as criaturas, levanta-se com força a pergunta: Deus cumpre o que prometeu e promete¹³⁵? É exatamente por ser o contrário do atendimento prometido que a miséria do mundo dói - a injustiça, o sofrimento inocente, fome, matanças, morte.

O lamento só existe em função da promessa de ser ouvida e atendida. Sem promessa não há queixa. Jó só pode dirigir-se e reclamar, com queixa, protesto e litígio, ao seu interlocutor que se encontra no escuro e no inapreensível, porque este outrora se fez ouvir e porque ouve também no ocultamente. Do mesmo modo, o costume em uso nos cultos do judaísmo oriental de desafiar a Deus para que assuma a responsabilidade pela violação da sua criação e se justifique, pressupõe que ele se deixa invocar. E isso é pressuposto mesmo naquela indignação moral que fez da pergunta bíblica: "Por que o justo deve sofrer?" a "rocha do ateísmo", como diz Georg Büchner em *A Morte de Danton* (Terceiro Ato): "Por que tenho que sofrer? Esta é a rocha do ateísmo. O menor sinal de dor, mesmo que seja em um só átomo, rasga a criação de alto a baixo".

A pessoa que crê na promessa de Deus e vive nas instituições que Deus santificou por sua palavra, não nega esse "rasgo na criação de alto a baixo". Ela o experiencia como contradição ao mundo prometido, à criação "muito boa" (Gênesis 1.31), e não o ignora ou menospreza. Mas a dor não a torna uma pessoa ímpia que nada mais sente e não mais clama a Deus. Antes, luta com Deus, como Jó, a quem "parece que Deus não é Deus, e sim somente um juiz e um tirano raivoso, que procede com violência e não se preocupa com a vida boa de ninguém

(...) Isto só compreendem aqueles que também experimentam e sentem o que é sofrer a ira e o juízo de Deus, e que a sua graça está oculta"¹³⁶.

6.2 - A abscondidade de Deus

Essa situação de tribulação, na qual Deus se subtrai e se oculta, não é dissimulada e bagatelizada por Lutero, mas percebida em toda a sua agudeza e profundidade. As experiências de sofrimento não são ignoradas. Lutero, porém, se recusa a reconhecê-las como tendo caráter último. Por isso ele foge do Deus que se oculta - em direção ao Deus encarnado e revelado. É preciso "refugiar-se em Deus e apelar para ele contra o próprio Deus"¹³⁷.

O Deus oculto ou abscondito é o Deus que está inacessivelmente longe e ao mesmo tempo importunamente próximo, que "em sua Palavra não se definiu" para nós, antes, "abscondito em majestade, (...) não deplora nem abole a morte, mas opera vida, morte e tudo em todos"¹³⁸. A Deus em sua esmagadora e incompreensível abscondidade só podemos nos queixar. Nessa queixa o mundo é percebido de forma eminente. Pois ela não abre mão da fé na criação "muito boa" e, ainda assim, não bagateliza o mal e o sofrimento; não deixa que eles se transformem em algo fútil ou nulo. Nessa queixa a dor é sofrida justamente em toda a sua profundidade. Esta é a maior tribulação de todas: que aquele que se apresenta com a promessa de vida e de comunhão eterna, e se responsabiliza por ela, não deplora nem abole a morte, mas opera vida, morte e tudo em todos.

Na distinção e correlação que Lutero estabelece entre o Deus "oculto" e o Deus "revelado" não temos um pensamento especulativo, um meio de tornar o insuportável suportável e fazer até o sofrimento parecer dotado de sentido. O falar sobre o Deus "oculto" tem, antes, um contexto de vida imediato - na queixa, no lamento. O falar assim sobre Deus é provocado pela tribulação, como lamento.

6.3 - A promessa de ser ouvido

Dar expressão a esse lamento não é um fenômeno humano primordial, como o grito inarticulado de dor que o ser humano compartilha com outras criaturas. Já o grito de indignação e acusação pressupõe uma expectativa que acabou se frustrando. Sofre injustiça quem tem senso de justiça. O direito à vida violado e pisado grita porque é

ouvido por aquele que o concedeu. O Juiz é o Criador. "A voz do sangue do teu irmão clama da terra a mim" (Gênesis 4.10). "Pois aquele que requer o sangue lembra-se deles, e não se esquece do clamor dos aflitos" (Salmo 9.12).

Que a aflição ensina a orar, nem sempre é verdade. A aflição pode levar à resignação sem queixa, ao desespero ou à tentativa de superá-la por arbítrio próprio; por si só ela não leva necessariamente ao lamento diante de Deus. Para isso se faz necessária a palavra proveniente, uma autorização. "Ao meu coração me ocorre: Buscai a minha presença; buscarei, pois, Senhor, a tua presença" (Salmo 27.8). Lamento e petição só acontecem por força de uma promessa. "Invoca-me no dia da angústia, eu te livrarei..." (Salmo 50.15). Deus é aquele que fala com o ser humano, que o ouve e o atende antes que este clame a ele; "antes que clamem, eu responderei" (Isaías 65.24).

É só por causa da palavra proveniente, da resposta proveniente, que a tribulação ensina a dar ouvidos à Palavra. Em virtude da resposta proveniente, o lamento na tribulação leva a apreender o Deus incompreensível lá onde ele se deixa apreender: na palavra da sua promessa. Essa promessa pode ser ouvida e saboreada de forma extremamente densa na Santa Ceia¹³⁹. O Senhor da Ceia é o crucificado. Ele "provou a morte" (Hebreus 2.9), ele a narra e, como Aquele que vive, tem a palavra final exatamente por causa da sua morte. Assim, sofrimento e morte não são excluídos do centro da vida percebido na Ceia comunitária. Eles estão contidos no pão de cada dia. Por isso, a palavra-dádiva da Ceia, na qual Deus se dá por inteiro como em qualquer outra pregação, suscita a "eucaristia": gratidão e alegria. Dela advém uma nova disposição à solidariedade para com as outras criaturas, com um peculiar ânimo de viver. A fé como "confiança muito viva, ousada na graça de Deus (...) dá alegria, persistência e agrado ante (...) todas as criaturas"¹⁴⁰. E a coragem de esperar a redenção de todas as coisas passando através do juízo e da morte. Com a promessa dessa coragem, Deus se revela de modo libertador em sua própria incompreensibilidade.

Aquela abscondidade, porém, que, enquanto estamos a caminho, não se nos clareia, aquela abscondidade esmagadoramente incompreensível de Deus só pode ser lamentada. Não a devemos justificar. Ela não pode ser superada nem na existência nem no pensamento - nem mesmo numa tentativa tão sedutora como a da filosofia do velho Scheiling, que pretende levar filosoficamente a sério o poder do mal. Ao tentar justificar o mal como momento necessário do vir a ser de Deus, contudo, acaba fazendo do mal um princípio. O falar de Lutero acerca do Deus "abscôndito", porém, exatamente se contrapõe a isso.

A partir deste ponto se coloca a pergunta decisiva: se a fé justificadora e a esperança nela contida têm seu ponto de partida na situação de impasse e enredamento em que se encontra o ser humano, se ela brota a partir da negatividade, ou se a partir da bondade prometida o mal é sofrido e combatido e o desespero suportado com esperança.

6.4 - "Dialética negativa"

A teologia cristã destrói a si própria quando sua primeira e última palavra não é acerca do bem, do que é bom, mas tenta partir de experiências da negatividade e nutre a desesperada esperança de Adorno de que "a negatividade completa, quando encarada por inteiro, resulte no seu inverso, como a escrita invertida de seu oposto". Nesta esperança desesperada de que o mal se transforme no bem terminam as "Reflexões a partir da vida prejudicada" de Adorno¹⁴¹.

Se, porém, a bondade de Deus não acontece de forma positiva, se ela não tem lugar algum na experiência do mundo, se acontece somente a partir da negatividade que clama por ela, então ela só está presente enquanto bondade negada e ao mesmo tempo reclamada. Então a bondade e a justiça de Deus não passam de postulados da razão prática. Elas são uma "exigência", em relação à qual, como diz Adorno, "a pergunta pela realidade ou não-realidade da redenção mesma é quase indiferente". A partir disso fica claro o que significa o futuro do pretérito ("seria") que Adorno usa: "Filosofia, da única maneira que ainda se justifica face ao desespero, seria a tentativa de contemplar todas as coisas do modo como se apresentariam desde a perspectiva da redenção. O conhecimento não tem nenhuma luz a não ser a que brilha sobre o mundo a partir da redenção..."

Face à "dialética negativa" de Adorno a pergunta pela positividade se coloca com especial agudeza. O que seria o bem não irreal, já concedido? Qual é o dado prévio que o agir humano não pode alcançar? A pergunta se coloca de modo parecido frente à comovente teologia negativa que Lutero viveu e ensinou antes de sua virada reformatória (1518). O Lutero pré-reformatório vivera uma ascese monástica de ingente negação de todas as formas de ligação com o mundo. Naquele tempo, o Salmo 51 era rezado diariamente em cada uma das sete horas de oração. Para Lutero ele era fonte de uma permanente raiva de Deus e de incerteza quanto à salvação, especialmente no seu versículo 4: "Pequei contra ti, contra ti somente, e fiz o que é mal perante os teus olhos, de maneira que serás tido por justo

no teu falar e puro quando fores julgado". A justificação era reduzida à relação entre Deus e a própria pessoa; esta, porém, só tinha sua relação com Deus pelo fato de que negativamente - mediante negação de todas as relações com o mundo e consigo própria - permanecia, não obstante, voltada para si mesma e, assim, sempre incerta. A teologia do Lutero pré-reformatório era uma teologia de radical negação do mundo, uma teologia de radical desmundificação e ao mesmo tempo uma teologia da incerteza.

Para a compreensão reformatória de Lutero, ao contrário, são determinantes tanto a certeza da salvação quanto o amplo horizonte do mundo, o qual, porém, agora não é mais percebido só de modo negativo, mas de uma forma eminentemente positiva. Pois a fé na promessa da vida para além da morte e através dela, e a esperança que se fundamenta nesta promessa, não isolam a pessoa do mundo, mas dão acesso a ele com uma amplitude e profundidade inéditas. Não, entretanto, como o quer a teologia natural pós-cristã de Hegel, por exemplo. Segundo esta, o mundo e sua história são transparentes e o espírito perscrutador pode perceber que neles as coisas "se passaram racionalmente"¹⁴³. A fé não adentra a amplitude da natureza e da história especulativamente; a percepção positiva do mundo não significa a sua justificação. Certeza da salvação não é conhecimento. Nisto a teologia de Lutero se distingue fundamentalmente da filosofia de Hegel.

6.5 - Certeza da salvação não é conhecimento

É claro que também Hegel tem consciência da miséria do mundo, da sua injustiça e do sofrimento que há nele, da irracionalidade e das milhões de vítimas da história, daquela guerra de todos contra todos em busca de reconhecimento. Todavia, ele consegue conceber isso tudo como uma realidade justificada e racional, com base em uma compreensão especulativa da morte de Deus e da reconciliação instituída por esta morte. A força da ressurreição penetra, como "Espírito", reconciliadoramente através de todas as contradições, de modo que Hegel pode afirmar:

O que é racional é real;
e o que é real é racional.¹⁴⁴

O espírito contemplativo, o pensar, apreende junto com toda a história passada o seu próprio tempo e seu presente em pensamentos, e dessa maneira os justifica. Assim, o pensamento consegue realizar a

justificação, justifica a totalidade do Ser, incluindo o ser de Deus. Para Hegel é Deus mesmo que se autojustifica em nosso pensar justificador de Deus e já agora dá definitivamente razão a si próprio. "A razão não pode se deter diante do fato de que indivíduos particulares foram ofendidos"¹⁴⁵. O indivíduo em sua especificidade e sensorialidade acaba na lixeira da história do mundo; ele é detrito. Sua existência se justifica somente enquanto ele é momento do geral. Assim, a miséria e o sofrimento deste mundo são, em última análise, considerados insignificantes. Tal teodicéia contemplativa julga a dolorosa diferença entre a promessa da vida e tudo aquilo que a contradiz como já superada. O caráter apaixonado da lamentação, que percebe esta discrepância, se apaga dando lugar ao "silêncio impassivo do conhecimento puramente racional"¹⁴⁶. Nesse silêncio destituído de paixão do conhecimento puramente racional já se encontram superadas as tradicionais distinções entre a luz da natureza, a luz da graça e a luz da glória¹⁴⁷. Segundo Hegel, Deus se contempla a si mesmo em nosso espírito e através dele, e nos faz perceber que a totalidade em seu conjunto é racional e justificada.

6.6 - Preparado de antemão

Lutero, especialmente em seu escrito "Da Vontade Cativa", rejeita com clareza tal teodicéia contemplativa, como também qualquer forma de teodicéia ativa que postule a justiça de Deus contra a experiência do mundo e responda ao problema da teodicéia através da ação. Pois a justiça de Deus, o seu reino, não pode ser realizado por esforço humano; ele não é alcançado por meio de ação moral¹⁴⁸. Não é objeto de cumprimento do dever em obediência ao "imperativo categórico"¹⁴⁹. Ele é, antes, a quintessência da dádiva categórica, da dádiva por excelência. É presenteado por Deus por pura bondade, "de graça", "preparado" por ele desde a fundação do mundo, como o diz enfaticamente a narrativa do grande juízo mundial (Mateus 25.34). Lutero expressou isso incisivamente: "O reino de Deus não está sendo preparado, mas já está preparado. Os filhos do reino, porém, são preparados; não são eles que preparam o reino. Isso significa: o reino merece os filhos, e não os filhos o reino"¹⁵⁰.

A questão da teodicéia não pode ser respondida nem ativamente, como em Kant, nem contemplativamente, como em Hegel. Ela não pode ser solucionada nem de forma especulativa nem moral; ela não pode ser "solucionada" de modo algum. Lidar com ela só pode ser algo "prático"¹⁵¹ nos moldes da experiência que se dá na meditação -

lidando com a Bíblia de maneira a ouvi-la e dela aprender -, na tribulação e na oração¹⁵². A justiça passiva da fé não trava um litígio *acerca* de Deus e de sua justiça, como a razão natural, a razão agraciada ou a razão pretensamente já glorificada o fazem diante do seu próprio fórum, e sim um litígio *com* Deus na oração - na lamentação diante dele.

6.7 - "Que somente Deus é justo"

A justiça passiva da fé acontece face às contradições e ao "rasgo de alto a baixo na criação". A porta para o paraíso está aberta de novo. Este é o ponto culminante do relato de Lutero no testemunho que ele dá sobre a virada reformatória na sua vida, sobre a irrupção da Reforma no evento da justiça da fé. A nova pessoa, para a qual a porta do paraíso está aberta de novo, vê a si própria como distinta do mundo antigo, mas ao mesmo tempo também relacionada a ele de forma dolorosa até a morte. Quem crê não está livre da tribulação de uma vez para sempre. A fé é, antes, a coragem de resistir à tribulação e clamar a Deus, certa de ser atendida, mesmo que ele não pareça ouvir nem atender.

As afirmações mais abrangentes e finais - em termos de conteúdo - de Lutero sobre a questão da justificação se encontram na parte final do escrito "Da Vontade Cativa"¹⁵³. Este trecho mostra de modo incisivo de que forma Lutero se confrontou com o ateísmo. Uma coisa fica clara: embora seja imperioso tornar compreensível a toda a problemática da justificação na disputa das justificações, não é imperioso, neste contexto, falar de Deus, sobretudo do Deus que justifica incondicional e absolutamente de forma concreta e captável pelos nossos sentidos - na água do Batismo, no pão e no vinho da Santa Ceia, na palavra da outra pessoa que em nome de Jesus nos fala. Quem não percebe essa incondicionalidade e procura compreender a ordem do mundo pela luz da sua razão natural, à "luz da natureza", gostaria de constatar e ver comprovado umnexo transparente entre o que se faz e o que se sofre, entre ação e consequência - como os amigos de Jó, a respeito dos quais Lutero diz que eles "têm uma ideia tão mundana e tão humana de Deus e de sua justiça, como se ele fosse como os seres humanos, e seus direitos como os do mundo"¹⁵⁴. Tão inadequado como o juízo de tais racionalistas é o juízo dos empiricistas.

(...) se observares o juízo da razão humana e o seguires, estás obrigado a dizer que não existe Deus ou que Deus é iníquo (...) Pois observa como prosperam os maus, enquanto os bons vivem na maior miséria, o que

também testemunham os provérbios e a experiência, mãe dos provérbios: "Quanto mais criminoso tanto mais afortunado". "Prosperam as tendas dos ímpios", diz Jó [12.6] e o Salmo 73.12 lamenta que os pecadores alcançam grandes riquezas neste mundo. Acaso não é a maior injustiça, de acordo com o juízo de todos, que os maus são abençoados com fortunas e os bons são afligidos? Mas este é o curso do mundo. Neste ponto inclusive os maiores génios caíram no erro de negarem a existência de Deus e concluírem que a sorte determina tudo cegamente, entre eles os epicureus e Plínio. Além disso, Aristóteles opina que aquele seu primeiro ser, para libertar da miséria, nada vê das coisas a não ser a si próprio, por acreditar que lhe seria extremamente incómodo ver tantos sofrimentos e tantas injustiças. Por outro lado, os profetas, que acreditavam na existência de Deus, foram mais tentados pelo pensamento de que Deus é injusto, como aconteceu com Jeremias, Jó, Davi, Asafe e outros.¹⁵⁵

Também a fé da justiça pela fé permanece sempre fé atribulada. Não se podem provar a bondade e o amor de Deus. A pergunta se Deus então não seria injusto, não pode ser repelida, especialmente por aqueles que crêem. Pelo fato de o amor de Deus não poder ser comprovado, não poder ser colocado fora de toda e qualquer dúvida, a pessoa que crê vive na tribulação. Diante da abscondidade de Deus ela foge para a sua promessa, na qual Deus se revela, foge para "a luz do Evangelho, que é forte somente na Palavra e na fé"¹⁵⁶. A outra possibilidade de fuga, a de negar a Deus e falar do destino e da sorte cega¹⁵⁷, é recusada pela fé. Ela se recusa igualmente a concordar com a metafísica aristotélica, que ainda está atuante na filosofia de Hegel, que vê na história universal uma justificação de Deus. O entusiasmo violento que pretende tornar a realidade harmónica pelo recurso ao conceito de uma "unidade", a um princípio monárquico - o que só pode acontecer ao preço de não se perceber a miséria deste mundo, sua injustiça e seu sofrimento¹⁵⁸ -, é reduzido à sobriedade pelo ceticismo da fé. Lutero, aqui, não está com Aristóteles e Hegel, e sim com Jó e os profetas. Estes "foram mais tentados pelo pensamento de que Deus é injusto".

Se o livro de Jó no fundo e em última análise não quer dizer outra coisa do que "que somente Deus é justo"¹⁵⁹, esta também é a palavra final de Lutero no escrito "Da Vontade Católica". Não no contemplar ou conhecer, mas somente na esperança da fé pode-se dizer: "A luz da glória (...) há de mostrar que Deus, cujo juízo por ora ainda encerra uma justiça incompreensível, é de uma justiça extremamente justa e evidente; apenas que, entretanto, creiamos nisso..."¹⁶⁰. Esta "solução" da questão da teodicéia não liquida o lamento, mas o mantém desperto, mantendo com isso desperta também a apaixonada esperança da consumação do mundo, na qual Deus há de justificar

definitivamente a si próprio e na qual nosso lamento será ouvido sem que haja tribulação.

6.8 - Futuro e criação: "tudo por pura bondade"

A esperança da fé "de que somente Deus é justo" está para Lutero, como também no livro de Jó e em Paulo (Romanos 11.33-36 ¹⁶¹), fundamentada na fé em Deus o Criador, para a qual a justiça passiva da fé liberta. A esperança do futuro de Deus para o mundo todo, da "luz da glória", volta-se para a criação. Ela confia na palavra eficaz que cria vida, concede comunhão e a mantém. Confia na Palavra pela qual Deus chamou ao ser tudo que existe. Sem pré-condição mundana, o mundo foi chamado ao ser, por pura liberdade e por pura bondade. "Criação a partir do nada" significa que tudo que existe, existe por pura bondade - gratuitamente (cf. Jó 41.3 e Romanos 11.35): "(...) e tudo isso faz unicamente por sua paterna e divina bondade e misericórdia, sem nenhum mérito ou dignidade da minha parte". Assim Lutero explica o primeiro artigo do Credo Apostólico, no Catecismo Menor. O fato de os termos "mérito" e "dignidade", que fazem parte diretamente da linguagem da justificação, não aparecerem na explicação do segundo e do terceiro artigos, e sim apenas na explicação do primeiro, cai na vista e indica a extensão e a profundidade da palavra justificadora. Ela diz respeito não apenas à minha vida pessoal, nem só à história mundial, mas também à história da natureza; ela diz respeito a todas as coisas¹⁶².

Quem, em meio à disputa das justificações, se pergunta pela razão da sua vida dentro deste mundo, ouve dizer que tudo é "sem razão alguma", gratuito, e que não necessita fundamentar, por si próprio, sua razão de ser, não necessita justificar sua existência. Tudo recebe sua razão de ser e é justificado somente por Deus, em sua gratuita e livre palavra de amor. De modo gratuito e incondicional, ela nos promete comunhão, comunhão que perdura passando pela morte. E tão-somente por essa promessa que acontecem justificação dos ímpios, ressurreição dos mortos, criação a partir do nada. A promessa de Deus faz viver pela fé.