

FACULDADES EST
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

RICARDO ASSOLARI

**A REINVENÇÃO DA TRADIÇÃO EM LUTERO:
CONTRIBUIÇÕES A PARTIR DO PENSAMENTO DE LUTERO PARA A
ARTICULAÇÃO DA IDENTIDADE LUTERANA NA ALTA MODERNIDADE**

São Leopoldo

2017

RICARDO ASSOLARI

A REINVENÇÃO DA TRADIÇÃO EM LUTERO:
CONTRIBUIÇÕES A PARTIR DO PENSAMENTO DE LUTERO PARA A
ARTICULAÇÃO DA IDENTIDADE LUTERANA NA ALTA MODERNIDADE

Dissertação de Mestrado
Para obtenção do grau de
Mestre em Teologia
Faculdades EST
Programa de Pós-Graduação em Teologia
Área de concentração: Teologia e História

Orientador: Valério Guilherme Schaper

São Leopoldo

2017

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

A849r Assolari, Ricardo

A reinvenção da tradição em Lutero : contribuições a partir do pensamento de Lutero para a articulação da identidade luterana na alta modernidade / Ricardo Assolari ; orientador Valério Guilherme Schaper. – São Leopoldo : EST/PPG, 2017.

175 p. ; 31 cm

Dissertação (Mestrado) – Faculdades EST. Programa de Pós-Graduação. Mestrado em Teologia. São Leopoldo, 2017.

1. Lutero, Martim, 1483-1546 - Teologia. 2. Civilização moderna – Sec. XXI. 3. Modernismo (Teologia cristã). 4. Igreja e o mundo. 5. Igreja e problemas sociais – Igreja Luterana. I. Schaper, Valério Guilherme. II. Título.

Ficha elaborada pela Biblioteca da EST

RICARDO ASSOLARI

A REINVENÇÃO DA TRADIÇÃO EM LUTERO:
CONTRIBUIÇÕES A PARTIR DO PENSAMENTO DE LUTERO PARA A
ARTICULAÇÃO DA IDENTIDADE LUTERANA NA ALTA MODERNIDADE

Dissertação de Mestrado
Para obtenção do grau de
Mestre em Teologia
Faculdades EST
Programa de Pós-Graduação em Teologia
Área de concentração: Teologia e História

Data da defesa:

Valério Guilherme Schaper – Doutor em Teologia – Faculdades EST

Oneide Bobsin – Doutor em Ciências Sociais – PUC/SP

Ricardo Willy Rieth – Doutor em História da Igreja - UniversItät Leipzig

São Leopoldo

2017

*“Cambia lo superficial
Cambia también lo profundo
Cambia el modo de pensar
Cambia todo en este mundo*

*Cambia el clima con los años
Cambia el pastor su rebaño
Y así como todo cambia
Que yo cambie no es extraño (...)*

*Pero no cambia mi amor
Por más lejo que me encuentre
Ni el recuerdo ni el dolor
De mi pueblo y de mi gente”.*
Julio Numhauser.

RESUMO

O propósito dessa pesquisa é buscar contribuições no pensamento de Lutero para a articulação da autoidentidade luterana frente aos dilemas da radicalização da modernidade. A modernidade é um fenômeno ambíguo. Ela promete controle sobre os ambientes natural e humano, progresso científico-tecnológico e acesso inaudito a qualidade de vida. Ela também alimenta expectativas de autorrealização, autonomia e autenticidade. Para dinamizar essas propostas a modernidade rompeu com a tradição, pois julgou seu compromisso com o passado e sua leitura moralizante da realidade exógenos e inerciais. Com isso, se diluíram os limites intrínsecos à organização social para a lógica da acumulação capitalista e para a exploração da natureza. Os valores tornaram-se bens sociais revisáveis e cambiáveis. Como resultado, a modernidade engendrou riscos sem precedentes para o planeta; a autoidentidade passou a ser construída a partir de limiares abertos; e o futuro tornou-se incerto. A vida moderna segue seu curso sob os signos da dúvida, da insegurança e da constante ameaça da falta de sentido. Reagindo a esse estado de coisas, surgem propostas de novos modelos de organização social mais fixos e seguros. Elas pressupõem a construção das autoidentidades ora rejeitando, ora cooptando ou dialogando com os cânones hegemônicos – são processos que implicam a reinvenção das tradições. O cristianismo também é desafiado a formular suas próprias soluções. Como todas as respostas são condicionadas pelos valores com que se interpreta a realidade, para que elas sejam consistentes, faz-se necessário tomar consciência das referências que nos animam. Uma vez que o luteranismo reivindica remontar à Lutero, vamos nos concentrar na identificação do quadro de referências que incide sobre sua elaboração da narrativa da autoidentidade cristã em “Dos Concílios e da Igreja”. A partir daí, tentaremos responder como o Reformador relaciona tradição e identidade para galgarmos o objetivo proposto. Procuraremos demonstrar que Lutero reinventa a tradição dialeticamente, entre preservação e transformação, dando ocasião a um modelo dialógico de articulação da identidade luterana no mundo contemporâneo.

Palavras-chave: Modernidade. Identidade. Diálogo. Reinvenção da Tradição. Lutero.

ABSTRACT

The purpose of this research is to seek contributions in the thinking of Luther for articulating the Lutheran self-identity faced with the dilemmas of the radicalization of modernity. Modernity is an ambiguous phenomenon. It promises control over natural and human environments, scientific-technological progress and unheard of access to quality of life. It also feeds expectations of self-realization, autonomy and authenticity. To dynamize these proposals modernity broke with tradition since it judged that tradition's commitment was with the past and its moralizing reading of reality was exogenous and inertial. With this, the limits intrinsic to social organization were diluted toward the logic of capitalist accumulation and to exploitation of nature. The values became revisable and exchangeable social goods. As a result, modernity spawned risks with without precedents for the planet; self-identity came to be constructed based on open thresholds; and the future became uncertain. Modern life follows its course under the signs of doubt, of insecurity and of constant threat of the lack of meaning. Reacting to this state of things, proposals arose of new, more fixed and secure models of social organization. They presuppose the construction of self-identities sometimes rejecting, sometimes co-opting or dialoguing with the hegemonic canons – they are processes that imply the reinvention of the traditions. Christianity is also challenged to formulate its own solutions. As all answers are conditioned by the values with which they interpret reality, for them to be consistent it is necessary to become aware of the references which encourage us. Since Lutheranism demands returning to Luther, let us concentrate on the identification of the framework of references which impact on its elaboration of the narrative of the Christian self-identity in “Of the Councils and of the Church”. Based on this, we will try to respond how the Reformer relates tradition and identity to accomplish the proposed goal. We will seek to demonstrate that Luther reinvents tradition dialectically, between preservation and transformation, giving rise to a dialogic model of articulation of the Lutheran identity in the contemporaneous world.

Keywords: Modernity Identity. Dialog. Reinvention of Tradition. Luther.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
1 A TRADIÇÃO E A FORMAÇÃO DA AUTOIDENTIDADE MODERNA.....	19
1.1 Modernidade e a mediação institucional da autoidentidade	19
1.1.1 <i>Uma fenomenologia da modernidade</i>	<i>19</i>
1.1.2 <i>As fontes do dinamismo da modernidade</i>	<i>20</i>
1.1.3 <i>As dimensões institucionais da modernidade</i>	<i>23</i>
1.1.4 <i>A fragilidade do sentido da vida moderna.....</i>	<i>25</i>
1.1.5 <i>Os novos parâmetros para a narrativa da autoidentidade na modernidade.....</i>	<i>29</i>
1.1.6 <i>A possibilidade do retorno do recalcado.....</i>	<i>32</i>
1.1.7 <i>A terceira via para uma narrativa contemporânea da autoidentidade</i>	<i>33</i>
1.1.8 <i>Síntese preliminar: relação entre tradição e identidade na modernidade</i>	<i>35</i>
1.1.8.1 <i>A tradição</i>	<i>35</i>
1.1.8.2 <i>A identidade</i>	<i>37</i>
1.1.8.3 <i>A construção interdependente da autoidentidade.....</i>	<i>38</i>
1.2 Modernidade: uma análise política e filosófica.....	39
1.2.1 <i>O pensamento moderno à deriva entre o passado e o futuro</i>	<i>39</i>
1.2.2 <i>O pensamento moderno entre o início e o fim da tradição.....</i>	<i>42</i>
1.2.3 <i>O pensamento moderno sob a influência tácita da tradição</i>	<i>44</i>
1.2.4 <i>O pensamento moderno e a inversão da hierarquia dos conceitos tradicionais.....</i>	<i>45</i>
1.2.5 <i>O pensamento moderno sob o signo da cambialidade</i>	<i>48</i>
1.2.6 <i>Síntese preliminar: relação entre contemporaneidade, modernidade e identidade</i>	<i>49</i>
1.2.6.1 <i>O mundo contemporâneo</i>	<i>49</i>
1.2.6.2 <i>A tradição</i>	<i>51</i>
1.2.6.3 <i>A identidade</i>	<i>52</i>
1.3 A singularidade da modernidade brasileira.....	52
1.3.1 <i>A autenticidade do inautêntico na modernidade brasileira.....</i>	<i>53</i>
1.3.2 <i>A interpretação culturalista da modernidade brasileira.....</i>	<i>55</i>
1.3.3 <i>Uma interpretação institucional da modernidade brasileira</i>	<i>56</i>
1.3.4 <i>A construção dialogal das autoidentidades a partir do sul global.....</i>	<i>58</i>
1.3.5 <i>Síntese preliminar: a reabilitação da tradição e a autoidentidade brasileira.</i>	<i>63</i>
1.4 Os referenciais e a elaboração de respostas aos dilemas da existência moderna... 64	64
1.4.1 <i>Respostas formuladas desde o norte global.....</i>	<i>64</i>
1.4.2 <i>Respostas formuladas desde o sul global</i>	<i>66</i>
1.4.3 <i>Respostas formuladas desde a perspectiva cristã.....</i>	<i>67</i>
1.5 Síntese: tornar conhecidos os referenciais subjacentes às respostas existenciais ... 70	70
2 A TRADIÇÃO E A FORMAÇÃO DAS AUTOIDENTIDADES CRISTÃS NO LIMAR DA IDADE MODERNA	73
2.1 Tradição e autoidentidade cristã: uma perspectiva protestante	73
2.1.1 <i>Os principais conceitos de tradição concebidos entre a igreja antiga e a idade média</i>	<i>73</i>
2.1.1.1 <i>A centralidade do conceito de coinerência para a tradição na igreja antiga</i>	<i>75</i>
2.1.1.2 <i>A origem da Tradição II.....</i>	<i>78</i>
2.1.1.3 <i>A origem da Tradição I</i>	<i>80</i>

2.1.1.4	O conflito das tradições entre a Reforma e o Tridentino.....	81
2.1.1.5	A caminho da Tradição III.....	83
2.1.2	<i>A influência da tradição sobre as relações de poder na igreja</i>	84
2.1.2.1	Cânone e sucessão episcopal	85
2.1.2.2	Bispos e teólogos na disputa pela exclusividade do officium magisterii	87
2.1.2.3	Vox populi vox Dei?.....	88
2.1.3	<i>Síntese preliminar: os conceitos de tradição e suas implicações dialógicas</i>	89
2.2	Tradição e autoidentidade cristã: uma perspectiva católica	90
2.2.1	<i>O desenvolvimento do conceito de tradição do AT à idade média tardia</i>	90
2.2.1.1	Tradição nas escrituras	91
2.2.1.2	Tradição nos pais	93
2.2.1.3	Tradição na idade média tardia.....	94
2.2.2	<i>O desenvolvimento do conceito de tradição contra o pano de fundo da revelação</i> 95	
2.2.2.1	A autoridade da igreja e a autoridade da escritura no contexto da revelação ...	95
2.2.2.2	A revelação e a escritura são grandezas diferentes.....	97
2.2.2.3	O Cristo-evento é a chave hermenêutica para a(s) escritura(s)	97
2.2.2.4	Receber a revelação é ser inserido na realidade de Cristo.....	98
2.2.2.5	A pregação da igreja revela as raízes da tradição	98
2.2.2.6	A tradição é exposição sujeita às escrituras.....	100
2.2.2.7	A concepção pneumatológica da tradição	100
2.2.2.8	A solução de Trento para a questão da tradição	101
2.2.3	<i>Síntese preliminar: o conceito de tradição sob a incidência das recepções contextuais</i>	102
2.3	Recepção e implicações contemporâneas dos conceitos de tradição	104
2.3.1	<i>A questão da recepção das decisões tridentinas</i>	104
2.3.1.1	Resgate histórico dos eventos conciliares.....	105
2.3.1.2	Novas perspectivas para a recepção atual do Tridentino.....	106
2.3.2	<i>Novas perspectivas dialogais desde o Vaticano II</i>	107
2.3.3	<i>Desdobramentos ambivalentes da tradição bíblica exegética</i>	110
2.3.4	<i>Síntese preliminar: articulações ambivalentes dos conceitos de tradição</i>	112
2.4	Síntese: os principais conceitos de tradição	114
3	A TRADIÇÃO E A NARRATIVA DA AUTOIDENTIDADE CRISTÃ EM LUTERO	
	119
3.1	Dos concílios e da igreja: introdução	119
3.2	A reinvenção da tradição como pressuposto para a viabilidade da reforma	120
3.2.1	<i>A reforma da doutrina</i>	120
3.2.2	<i>A reforma a partir das Escrituras</i>	122
3.2.3	<i>A reforma em comunhão com a tradição</i>	124
3.2.4	<i>A reforma mediante a reinvenção da tradição</i>	126
3.2.5	<i>A reinvenção da tradição fundamentada na revelação apostólica de Cristo</i>	130
3.2.6	<i>Síntese preliminar: a plenitude da reforma entre o “já” e o “ainda não”</i>	132
3.3	A reinvenção da tradição como permanência dinâmica e transformação dialogal	
	133
3.3.1	<i>Resgate histórico teológico dos eventos conciliares</i>	134
3.3.2	<i>A doutrina da justificação como critério final da apostolicidade da tradição</i>	136
3.3.3	<i>A subordinação da doutrina da justificação à tradição cristológica ortodoxa</i>	138
3.3.4	<i>A dinamicidade da tradição face as novas demandas do contexto</i>	141
3.3.5	<i>Síntese preliminar: para além da repetição e aquém da invenção do dogma</i>	143
3.4	A autoidentidade cristã narrada a partir dos referenciais da palavra de Deus ...	144

3.4.1 <i>A autoidentidade cristã narrada entre fixidez e fluidez a partir das notae ecclesiae</i>	145
3.4.2 <i>A identidade cristã organizada com vistas à plenitude da imagem de Cristo</i>	147
3.4.3 <i>Síntese preliminar: a transformação pneumática da autoidentidade cristã</i>	149
3.5 Síntese: a reinvenção da tradição e a narrativa dinâmica da autoidentidade	149
3.5.1 <i>A identidade cristã em debate</i>	149
3.5.2 <i>A reinvenção da tradição em Lutero</i>	153
CONCLUSÃO	157
REFERÊNCIAS	163
APÊNDICE A	169
APÊNDICE B	171
APÊNDICE C	173
APÊNDICE D	175

INTRODUÇÃO

O mundo contemporâneo vive a radicalização da modernidade. A modernidade é um tipo de organização social específico dos países europeus. Contudo, as instituições dela provenientes e as suas consequências foram globalizadas, criando uma comunidade planetária que compartilha novas oportunidades de realização de vida, mas também riscos inauditos. Ente os riscos por ela engendrados, o maior é a constante ameaça da falta de sentido. Pois a modernidade rompeu com a tradição e seu quadro de referências pré-estabelecidos por meio do qual se fazia a leitura da realidade e se respondia às questões existenciais fundamentais, para se elaborar uma narrativa consistente da autoidentidade. No lugar da tradição, a modernidade se comprometeu com o progresso e o controle do ambiente natural e social. Nos ambientes pós-tradicionais, as pessoas passaram a construir a sua autocompreensão a partir de sistemas de valores voltados para a autorrealização e para a colonização eficiente do futuro. Contudo, a reflexividade e a historicidade modernas redundaram na evaporação do significado moral da realidade e na transformação dos valores em bens sociais cambiantes, tornando o futuro uma realidade em aberto e a identidade revisável. Razão pela qual a vida segue seu curso sob insegurança, ansiedade e angústia. Essa situação tem se tornado tão insuportável que muitas pessoas procuram se refugiar em estilos de vida mais fixos e seguros reinventando a tradição de maneiras diferentes. Essa realidade contraditória caracteriza o período que se convencionou chamar de Alta Modernidade.

Várias outras propostas de construção de um novo tipo de organização social têm surgido. A especificidade de cada uma das tentativas de resposta aos dilemas da modernidade radicalizada está condicionada à lealdade aos referenciais que amparam a percepção da realidade e à peculiaridade do lugar de onde falam seus proponentes. Embora a modernidade sustente um projeto de homogeneização da cultura que residualiza todas as expressões sociais que não coincidem com sua temporalidade, devido ao acesso diferencial ao poder, seu impacto sobre o globo é ambíguo. Não obstante, a globalização da modernidade ocidental permanece hegemônica. Todas as tentativas de transformar a vida social serão reações aos seus cânones. Por um lado, a sua rejeição redundará em irrelevância e inexistência. Por outro lado, a sua assimilação implica na colonização das culturas e saberes autóctones e no esvaziamento do apelo original de suas tradições. Como terceira via emergem propostas dialogais que pressupõem a articulação dialética de características idiossincráticas das diversas manifestações e temporalidades sociais entre preservação e transformação das autoidentidades.

Contra esse pano de fundo, a fé cristã também é desafiada a formular suas respostas aos dilemas postos pela Alta Modernidade. Especialmente a religião sofre com o estigma da residualidade temporal, dado seu caráter intrinsecamente tradicional. Nossa pesquisa é realizada desde a perspectiva luterana. E como a tradição luterana, com maior ou menor grau de assertividade, faz sua origem remontar à pessoa e obra de Lutero, nosso objetivo principal é inferir contribuições de seu pensamento para a articulação da identidade luterana frente aos dilemas da Alta Modernidade. Vamos nos concentrar na incidência do quadro referencial da tradição sobre a sua elaboração da narrativa da autoidentidade cristã. Seremos movidos pela pergunta pela relação que Lutero estabelece entre tradição e identidade, procurando identificar sob quais lealdades chega a suas conclusões. Nossa hipótese é que Lutero reinventa a tradição dialeticamente entre preservação e transformação da narrativa da autoidentidade cristã enquanto sustenta a lealdade aos quadros de referência das Escrituras.

Esse quadro geral coloca o luteranismo contemporâneo diante de pelo menos três alternativas de articulação de sua autocompreensão, para responder consistentemente aos dilemas da modernidade radicalizada. A primeira seria resgatar a tradição subjacente ao pensamento de Lutero e afirmar sua normatividade exclusiva com base na necessidade de referenciais externos que possibilitem a interpretação e significação da realidade. A segunda alternativa seria romper definitivamente o vínculo com qualquer tradição normativa, completando o processo de emancipação iniciada pelo reformador, e assumir a referencialidade interna da vida moderna. A terceira possibilidade seria tornar conscientes os referenciais aos quais se devota lealdade e, assim, ingressar nos processos dialogais com a convicção e a abertura necessárias para se negociar elementos constitutivos da própria autocompreensão, reinventando as tradições e transforando as narrativas das autoidentidades pessoais e coletivas. Propugnamos que o pensamento de Lutero ampara a terceira alternativa.

O texto da dissertação será dividido em três capítulos acrescidos da conclusão. No primeiro capítulo procuraremos situar a discussão atual sobre o conceito de tradição e sua relação com a formação da autoidentidade na modernidade. Cruzaremos a análise sociológica de Anthony Giddens com a reflexão político-filosófica de Hannah Arendt, e incluiremos autores que ampliem o quadro desde a perspectiva do sul global. No segundo capítulo, procederemos o levantamento dos principais conceitos de tradição contemporâneos de Lutero. Buscaremos rastrear sua origem e mapear seu desenvolvimento histórico até os dias do reformador. Para isso, lançaremos mão, fundamentalmente, da ampla pesquisa histórica realizada pelo medievalista Heiko Augustinus Oberman e da análise dogmática de Joseph Ratzinger. Na sequência, acorreremos a autores católicos e luteranos contemporâneos inquirindo como

entendem o impacto da recepção desses conceitos sobre a maneira de suas tradições responderem aos dilemas contemporâneos. No terceiro capítulo, indagaremos se Lutero devota lealdade ao quadro de referências de alguma tradição. Em caso positivo, buscaremos identificar que conceito de tradição teria influenciado sua narrativa da identidade cristã. A fonte primária de nossa pesquisa será o escrito “Dos Concílios e da Igreja”. Essa escolha se justifica porque o *locus* da discussão sobre o papel da tradição na formação da identidade cristã é a eclesiologia. E nesse escrito encontramos a reflexão eclesiológica mais sistematizada do reformador. “Dos Concílios e da Igreja” contém a compreensão da identidade cristã elaborada por Lutero no ponto de inflexão entre duas eras, no momento crucial em que a ruptura do cristianismo ocidental se se tornava definitiva e a iminência de um concílio reformador despertava expectativas entre os protestantes, de uma clara distinção entre elementos identitários fixos e negociáveis. No final de cada item apresentaremos uma síntese preliminar ao capítulo e, no final de cada capítulo, uma síntese do tema discutido.

Por fim, na conclusão, ofereceremos uma sistematização dos resultados da pesquisa e, com base no cruzamento do levantamento de dados, arrolaremos as contribuições para a articulação da identidade luterana na Alta Modernidade, que forem hauridas da análise de Lutero.

1 A TRADIÇÃO E A FORMAÇÃO DA AUTOIDENTIDADE MODERNA

1.1 Modernidade e a mediação institucional da autoidentidade

1.1.1 Uma fenomenologia da modernidade

Anthony Giddens¹ entende que o mundo contemporâneo deve ser denominado de Alta Modernidade. Ele ainda utiliza outros dois homônimos para caracterizar nossos dias: modernidade radicalizada e modernidade tardia. Segundo sua análise das manifestações institucionais de nosso tempo, as instituições modernas não teriam sido sobrepujadas como pretendem as teorias pós-modernas. Pelo contrário, elas estariam presentes e atuantes num estágio de amadurecimento no qual seus enunciados teriam sido radicalizados e suas consequências universalizadas. Segundo Giddens, por conseguinte, para entender as características da contemporaneidade é necessário compreender a natureza da própria modernidade.

Giddens conceitua a modernidade como sendo um “estilo, costume de vida ou organização social que emergiram na Europa a partir do século XVII e que ulteriormente se tornaram mais ou menos mundiais em sua influência”.² A principal característica da modernidade é ser *um fenômeno pós-tradicional*. Os modos de vida produzidos por ela desvincularam as pessoas das ordens sociais tradicionais como nenhum outro sistema anterior. Em sua extensibilidade, a modernidade firmou interconexões sociais globais. E, em sua intencionalidade, alterou as características da vida cotidiana numa escala e velocidade sem precedentes, o que faz da modernidade *um fenômeno extremamente dinâmico*. Tais mudanças, contudo, não são homogêneas. Os primeiros pensadores modernos acreditavam que a história seguia um curso evolutivo retilíneo em direção ao progresso. Também acreditavam que o conhecimento científico empírico aplicado às relações sociais garantiria o maior controle da vida social redundando em benefícios generalizados. Mas, se por um lado, o desenvolvimento social e a difusão global das instituições modernas criaram mais oportunidades para uma vida realizada e segura, por outro lado, o mesmo processo intensificou desigualdades, criou perigos superiores aos conhecidos nas sociedades pré-modernas e engendrou riscos de alta

¹ As reflexões do item 1.1 se baseiam na totalidade das obras seguintes: GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. São Paulo: UNESP, 1991. GIDDENS, Anthony; DENTZIEN, Plínio. *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

² GIDDENS, 1991, p. 11.

consequência – aqueles cujo escopo é global e cuja concretização teria proporções calamitosas, e. g., o colapso do sistema financeiro e um cataclismo nuclear.

A dinamicidade peculiar da modernidade também foi responsável por uma profusão de eventos que fogem à compreensão e ao controle dos agentes sociais gerando uma grande sensação de confusão e impotência. Esses sentimentos são reforçados pelo acesso diferencial ao poder, pois o conhecimento está mais disponível para aqueles que estão em posição de poder e são capazes de instrumentalizá-lo em favor de interesses específicos. Tudo isso também faz da modernidade *um fenômeno ambíguo*.

Não obstante, Giddens admite que seria um reducionismo contrastar o pré-moderno e o moderno como realidades estanques. Pois, em muitos casos, elementos de ambas as realidades sociais convivem imbricadas. Mesmo assim, insiste em afirmar que os modos de vida produzidos pela modernidade são distintos de todas as formas de organização social que os precederam. Dessa feita, Giddens defende que a elaboração de uma narrativa coerente sobre o caráter de nosso tempo deve se concentrar na análise dos elementos, que marcam explicitamente a ruptura entre a modernidade e as eras e culturas tradicionais, assim como deve procurar compreender as contradições inerentes ao moderno.

Para os efeitos desta pesquisa, a metodologia descontinuista de Giddens auxiliará a elucidar as principais características da tradição e seu impacto sobre a descoberta da autoidentidade no mundo contemporâneo.

1.1.2 As fontes do dinamismo da modernidade

Que fatores podem justificar o dinamismo extremo da modernidade? Por que razões as mudanças acontecem de maneira tão rápida e abrangente nas sociedades pós-tradicionais? Giddens identifica três principais forças motrizes.

Em primeiro lugar, a dinamicidade da modernidade é catalisada pelo fenômeno da *separação entre tempo e espaço*. As duas dimensões são esvaziadas dos vínculos com o lugar físico e da dependência de eventos naturais, que antes eram necessários para definir seu conteúdo. A criação do tempo e do espaço vazios implicaram na padronização global do primeiro e na organização do segundo a partir da influência recíproca de relações ausentes e presentes. Com isso, foram garantidas as condições para a coordenação precisa das atividades sociais através do tempo e do espaço e para o desencaixe das relações sociais.

O próprio *desencaixe* se constitui na segunda fonte do dinamismo da modernidade. Ele diz respeito ao “deslocamento das relações sociais de contextos locais de interação e sua

reestruturação através de extensões indefinidas de tempo e espaço”.³ A modernidade conhece dois grupos de mecanismos de desencaixe, também chamados de *sistemas abstratos*: o primeiro grupo são as *fichas simbólicas*, que são meios de intercâmbio que circulam sem carregar as características de quem as manuseia, constituindo-se num meio eficaz de distanciamento espaço-temporal, e. g. o dinheiro. O segundo grupo de sistemas abstratos são os *sistemas peritos*, que Giddens descreve como “sistemas de excelência técnica ou competência profissional que organizam grandes áreas dos ambientes material e social em que vivemos hoje”.⁴ Os sistemas peritos trazem à tona uma outra característica da modernidade: a centralidade da *confiança*. Essa decorre de dois fatores. O primeiro é que os compromissos mediados por sistemas abstratos são marcados pela ausência espaço-temporal das pessoas por detrás dos sistemas e pela ignorância dos usuários sobre a maior parte do conhecimento técnico por eles disponibilizados. O segundo fator é a consciência generalizada sobre a historicidade das ações humanas e dos riscos inerentes a essa atividade. Nesse contexto, a confiança é a condição fundamental para o funcionamento da vida moderna. Pois, é por meio dela que se confere credibilidade a indivíduos ou sistemas frente à possibilidade de resultados contingentes, produzindo a sensação de riscos mínimos e certo grau de segurança pessoal e coletiva.

A terceira fonte do dinamismo da modernidade é a *apropriação reflexiva do conhecimento*. Conforme Giddens, ela é o que mais evidencia o antagonismo entre o tradicional e moderno. A reflexividade, em princípio, é uma característica definidora de toda ação humana. As pessoas constantemente recorrem às bases daquilo que estão fazendo com uma forma de “monitoração do comportamento e seus contextos”.⁵ Em ambientes tradicionais o passado é honrado, o símbolo é valorizado e o rito é instrumentalizado nesse processo. Isso se explica porque são eles que contêm e perpetuam as experiências das gerações. Assim, por meio da tradição, o monitoramento do comportamento é integrado à organização espaço-temporal da comunidade. Cada experiência ou atividade é incluída na continuidade entre passado, presente e futuro, que são estruturados através de práticas sociais recorrentes – os ritos cotidianos.

Uma vez que o peso recai sobre o passado nos ambientes tradicionais, ali a reflexividade consiste em reinterpretar e esclarecer a tradição a fim de se reconhecer e preservar o antigo sentido da herança transmitida. Giddens conclui desses dados que a tradição é inerentemente resistente à mudança, e exerce força inercial sobre a vida e os ambientes sociais.

³ GIDDENS, 1991, p. 31.

⁴ GIDDENS, 1991, p. 37.

⁵ GIDDENS, 1991, p. 47.

Não obstante, também observa que a tradição não é totalmente estática, pois ela se permite ser reinventada pelas novas gerações, que assumem a herança cultural dos que os precederam.

Com o advento da modernidade a reflexividade é transformada. Ela passa a consistir no exame e revisão constante das práticas sociais à luz dos novos conhecimentos adquiridos. O passado só é incorporado às rotinas da vida contemporânea à medida que pode ser “defendido de maneira proba à luz do conhecimento renovado”⁶, e quando pode ser utilizado para a concretização do projeto pessoal de construção e reconstrução da autoidentidade.

Na Alta Modernidade, a reflexividade é radicalizada e aplicada inclusive à razão e ao conhecimento científico. Por um lado, isso significa que a tradição perdeu o poder de sancionar práticas e conhecimentos, bem como de determinar o ritmo da existência. A própria tradição tem que ser justificada à luz dos novos conhecimentos. Por essa via, ela continua a exercer sua influência até nas sociedades modernas. Contudo, Giddens assevera que essa influência não possui tanta relevância quanto querem atribuir autores que enfocam a integração entre tradição e modernidade. Em seu entendimento, “a tradição justificada é tradição falsificada e recebe sua identidade apenas da reflexividade do moderno”⁷. Por outro lado, a radicalização da reflexividade também implica em que a própria razão não pode mais oferecer garantias de conhecimentos inequívocos e certezas. As noções tradicionais e religiosas de a) sina, “aquilo que o futuro tinha reservado para o indivíduo”⁸; b) destino, a direção que a vida deve seguir; c) providência divina, a intervenção da divindade sobre a história; são secularizadas. Num primeiro momento, o pensamento moderno as substitui pelo conceito de *razão providencial* – aquela convicção de que o conhecimento adquirido implicaria em maior controle sobre a natureza, a vida social e a colonização do futuro. No entanto, também essa noção perde seu estatuto normativo frente à consciência radicalizada da historicidade das ações humanas e de suas consequências. Por isso, a vida na Alta Moderna se desenvolve sob um quadro referencial instável e revisável. O futuro está sempre aberto e se torna um terreno novo, passível de ser colonizado por inúmeras possibilidades de ação. E, por conseguinte, ele deixa de ser relacionado às expectativas por eventos ainda por vir e passa a ser construído no presente.

A modernidade é uma ordem pós-tradicional que, todavia, não logrou êxito em substituir as certezas dos dogmas e valores espacialmente localizados pelos postulados da razão providencial. Pelo contrário, por meio da circularidade do conhecimento no contexto da

⁶ GIDDENS, 1991, p. 48.

⁷ GIDDENS, 1991, p. 49.

⁸ GIDDENS, 2002, p. 104.

influência recíproca entre as esferas local e global, ela institucionalizou a dúvida e transformou todo conhecimento em mera hipótese.

1.1.3 As dimensões institucionais da modernidade

Quais são as instituições peculiares da modernidade que a distinguem tão claramente das sociedades tradicionais? Sob que condições elas se desenvolveram? Conforme Giddens, a organização da vida moderna teve como palco um contexto social radicalmente distinto das culturas tradicionais: o Estado-nação ocidental. Foi em seu âmbito que as instituições que situam a modernidade no tempo e no espaço encontraram as condições sociais propícias para o seu desenvolvimento.

Cada um dos pais do pensamento sociológico tradicional associou a modernidade com uma dimensão institucional específica: a) Marx entendia que a ordem moderna é essencialmente capitalista e que sua inquietação decorreria da dinâmica dos ciclos alternados de investimento e lucro; b) Durkheim, por seu turno, via a modernidade como uma ordem fundamentalmente industrial cuja dinâmica seria o resultado da divisão de trabalho para exploração da natureza; c) Por fim, Weber caracterizou a modernidade como a era do capitalista racional cuja racionalização se manifesta na tecnologia e na organização burocrática das atividades humanas. Para Giddens, nenhum desses diagnósticos pode explicar sozinho a natureza da modernidade, mas cada um deles está presente exercendo um papel fundamental na organização da vida moderna. Portanto, a modernidade é um *fenômeno institucionalmente multidimensional*.

Giddens arrola quatro dimensões institucionais específicas da modernidade: a) a primeira dimensão é o *capitalismo*. No âmbito do Estado-nação, o capitalismo se tornou uma sociedade que, num período muito curto, veio a ser a primeira ordem legitimamente mundial. Como ele se baseia no poder econômico e se integra por conexões comerciais e fabris, o capitalismo pôde chegar a locais do globo onde os Estados originários não poderiam penetrar por meio do poder político. Assim, foi o capitalismo quem mais favoreceu o processo de globalização. Contudo, sem os limites intrínsecos da tradição, a lógica de acumulação capitalista aprofundou as desigualdades em âmbito planetário.

b) A segunda dimensão é o *industrialismo*. A difusão das tecnologias de máquina para transformar a natureza passou a influenciar diretamente a produção, a organização do cotidiano e a relação do ser humano com o meio. O industrialismo rompeu com a percepção tradicional de continuidade entre a natureza e o ser humano. Sem a percepção de uma dignidade inerente

ao ambiente natural, a intervenção industrial carrega a ameaça de esgotamento dos recursos naturais e extinção de várias formas de vida.

c) A terceira dimensão é o *sistema de vigilância*. Trata-se do uso organizado da informação para coordenar a atividade social e da supervisão visível das populações submissas. Em condições de modernidade, essa ação supera em muito as possibilidades de sociedades tradicionais cujos limites geográficos e culturais não eram tão bem definidos quanto no interior do Estado-nação. Como o sentido religioso e exotérico da realidade é diluído, o controle sobre a informação é utilizado em favor dos interesses dos donos do poder e para homogeneizar a cultura.

d) A quarta dimensão é o *controle sobre os meios de violência*. Diz respeito à monopolização do poder militar pelos governos políticos dentro das fronteiras do Estado-nação. Contra o pano de fundo da industrialização da guerra, a modernidade deu ensejo ao surgimento de uma nova ordem militar mundial. A guerra deixou de ter o aspecto localizado de tempos pré-modernos e tornou-se uma força de escopo global. A maioria das nações, mesmo economicamente não desenvolvidas, possui tecnologias e estratégias militares avançadas. Elas têm em seu poder armas de destruição em massa, e experimentam a dinâmica da influência dialética ativa/passiva em alianças militares de abrangência mundial. Essa realidade contrasta radicalmente com as sociedades pré-modernas, onde governantes dependiam de alianças frágeis com o poder militar difuso. O monopólio dos meios de violência é um dos fatores que favorece o controle e a submissão das populações. E a industrialização da guerra gerou também o risco de extinção da própria vida.

Giddens observa que há várias possibilidades de conexão entre as quatro dimensões institucionais modernas. Contudo, destaca que a conjunção entre o capitalismo e o *sistema de Estado-nação* propiciou as condições sociais favoráveis para o afastamento das formas de vida tradicionais bem como para o desenvolvimento e a expansão das próprias instituições da modernidade. O capitalismo é inerentemente competitivo e expansionista. Já o Estado-nação – dadas as suas formas específicas de territorialidade, sua bem-sucedida concentração de poder administrativo e sua capacidade peculiar de *organização* enquanto “controle regular das relações sociais dentro de distâncias espaciais e temporais indeterminadas”⁹ – conseguiu mobilizar mais recursos sociais e econômicos do que qualquer ordem tradicional jamais realizara. O expansionismo competitivo e a maior mobilização de recursos somados à riqueza da produção capitalista no contexto da industrialização favoreceram o crescimento do poder

⁹ GIDDENS, 2002, p. 22.

econômico e militar em proporções que conferiram à expansão ocidental um apelo globalizante irresistível.

1.1.4 A fragilidade do sentido da vida moderna

Qual é a força catalizadora da dinamicidade institucional da modernidade ocidental? A ênfase dominante da modernidade repousa sobre o *controle*. O ambiente natural pode ser controlado porque ele não é mais dotado de sacralidade, não existem mais mistérios. Ele agora é visto como um ambiente criado e estruturado humanamente. Por isso, o meio ambiente deve ser submetido aos propósitos humanos, orientados para a colonização do futuro. De modo análogo, superados os conceitos de sina e providência, o ambiente social deve ser controlado. Tanto a produção social como a elaboração da autoidentidade devem ser determinadas reflexivamente por meio dos novos conhecimentos disponibilizados. *Isso faz com que a linha de desenvolvimento pessoal e social se torne internamente referida.*

Para que o projeto da modernidade fosse levado a efeito, era imprescindível a conclusão do rompimento com a tradição. Pois, a tradição é exógena e possui caráter normativo. Noutros termos, isso significa que as atividades por ela determinadas e monitoradas possuem uma obrigatoriedade que confere significado moral tanto à realidade subjetiva quanto à objetiva. Por conseguinte, observa Giddens, a tradição acaba por exercer uma força inercial, que confere fixidez à realidade social. Essas características são incompatíveis com a dinâmica moderna do controle sob o escopo da colonização do futuro. Por isso, a *evaporação da moralidade* e a criação da *vida internamente referida* são tão essenciais à exequibilidade do projeto moderno.

Conforme Giddens, foram as discontinuidades, ou o rompimento, com os ambientes pré-modernos de construção da autocompreensão através de relações de confiança, que criaram as condições para as transformações sociais, que favorecem o projeto de controle internamente referido da modernidade. Na maioria das culturas tradicionais a maior parte da vida social era espacialmente localizada. Essas formas básicas de relações de confiança foram separadas das externalidades do lugar através da incidência das três forças dinamizadoras da modernidade. Com isso, *a mediação das relações de confiança foi transferida ao controle dos sistemas abstratos*. Eles recombina as atividades locais num contexto de relações espaço-temporais cada vez mais amplos. E assim, o lugar perde sua importância como referencial externo para a vida individual.

O primeiro ambiente de relações de confiança estáveis com o qual a modernidade romper é o *sistema de parentesco*. Por meio dele, o indivíduo era incluído no ciclo das gerações. Uma geração é uma ordem de parentesco distinta que inclui a vida individual num processo de transições coletivas, pelas quais se garante a continuidade de modos de vida. Ao mesmo tempo, o sistema de parentesco proporcionava uma rede relativamente estável de organização de relações de confiança através do tempo-espaço. Em condições de modernidade os vínculos entre a vida individual e o ciclo das gerações é rompido. O que significa que as relações de parentesco deixaram de ser os meios pelos quais se estabelecem relações sociais firmes através do tempo e do espaço. Com isso, a vida tornou-se um segmento separado de tempo e as transições temporais retêm pouco dos processos coletivos de transição.

A segunda descontinuidade diz respeito à *comunidade local*. Devido à sua pequena extensão espacial e a ausência de influências externas significativas, a localidade cooperava para a estabilidade de relações sociais ao longo do tempo. Contudo, na modernidade, o primado do lugar foi destruído, uma vez que a comunidade perdeu os significados familiares e passou a ser uma expressão localmente situada de relações distanciadas. Com isso, a vida passou a ser cada vez mais livre das externalidades associadas com os laços pré-estabelecidos com outros indivíduos e grupos. Em condições de modernidade desaparecem os referenciais externos dos laços parentais e sociais localizados. A vida se torna uma trajetória relacionada aos projetos e planos individuais.

A terceira descontinuidade se refere à *religião*. As cosmologias religiosas representam um ambiente de segurança para o crente por meio de sua interpretação prática e moral da realidade. A religião organiza a confiança por meio da crença na providência divina e da atribuição de fidedignidade a eventos naturais e sociais ao explicá-los de maneira estruturada. Não obstante, a religião também possui uma influência ambígua. Segundo Giddens, a sua constante ênfase no contraste entre a necessidade da salvação no além e a presença imanente do pecado seria uma das principais responsáveis pelas angustias existenciais em ambientes tradicionais. Com a ascensão do pensamento moderno, a religião já não exerce uma influência marcante na vida cotidiana, pelo contrário, os modos de vida característicos dos ambientes modernos são muitas vezes antagônicos em relação a ela, pois sua cosmologia é suplantada pelo conhecimento reflexivamente organizado.

A quarta descontinuidade abrange a própria *tradição*. Ela é uma forma singular de organização de crenças e práticas sociais em relação ao tempo. Ela incorpora o passado ao presente por meio da repetição. Já o futuro é organizado em função do passado, “de forma que o

horizonte do futuro se curva para trás para cruzar com o que se passou antes”.¹⁰ Nesse sentido, a tradição contribui para o sentimento de segurança sobre a realidade “na medida em que mantém a confiança na continuidade do passado, presente e futuro, e vincula esta segurança a práticas sociais rotinizadas”.¹¹ Por esse mesmo processo a tradição confere significado às atividades cotidianas. Dada essas suas características, a tradição é ainda mais solapada pela reflexividade da vida social moderna e sua orientação empírica, lógica e tecnológica.

Em condições de modernidade, a vida passa a ser estruturada em torno de limiares abertos de experiência e não mais de passagens ritualizadas. Nas sociedades tradicionais as transições da vida eram claramente indicadas e a reorganização psíquica do eu era direcionada por meio dos ritos, os quais constituíam uma referência externa que provia a escora psicológica para o indivíduo enfrentar as crises pessoais. Na modernidade, o rito está relativamente ausente. As transições não são mais indicadas com clareza. Elas estão mais atreladas às decisões pessoais e a eventos inesperados. Cada transição significa uma crise de identidade, e a construção da vida depende da capacidade de enfrentá-las e resolvê-las antecipadamente. Assim, “o eu alterado tem que ser explorado e construído como parte de um processo reflexivo de conectar mudança pessoal e social”.¹² Nesse contexto, as transições da vida são sempre negociadas, pois elas são trazidas para dentro de uma trajetória de realização pessoal reflexivamente mobilizada, onde se decide conscientemente entre os riscos que serão corridos para se captar as novas oportunidades abertas pelas crises. As perdas envolvidas no processo de decisão precisam ser trabalhadas e superadas para que se atinja o sentimento de realização.

Quanto menor a influência da tradição e maior a incidência da dialética entre o global e o local na organização da vida diária, mais os indivíduos são forçados a tomar decisões, optar por estilos de vida e a traçar cursos para a colonização o futuro. A pergunta sobre como devo viver é uma questão constante que precisa ser respondida e interpretada diariamente à medida que a autoidentidade vai se desdobrando.

Uma consequência congruente da ruptura com os contextos tradicionais de confiança é que, em condições de modernidade, as questões fundamentais do dia-a-dia são cada vez mais reguladas por instituições desencaixadas. E são os sistemas abstratos que de forma crescente realizam a mediação das relações. Uma das implicações desse quadro é a fragilização dos sentimentos de segurança sobre a realidade e de sentido da existência pessoal e social. Giddens explica esse fenômeno da seguinte forma.

¹⁰ GIDDENS, 1991, p. 117.

¹¹ GIDDENS, 1991, p. 117.

¹² GIDDENS, 2002, p. 37.

Num mundo pós-tradicional, onde o rito não tem mais autoridade para organizar e ditar os ritmos da vida social, os sistemas abstratos se tornam os responsáveis por produzirem uma sensação básica de estabilidade da realidade. Eles levam essa tarefa a efeito por meio da maneira relativamente segura com que as atividades cotidianas atreladas às suas rotinas acontecem. Contudo, os sistemas abstratos, possuem uma grande fragilidade: *eles se fundamentam em princípios impessoais*. A construção da autoidentidade, pelo contrário, acontece através de relações pessoais de intimidade e reciprocidade. É por meio das relações pessoais que o indivíduo aprende, desde os primeiros dias de vida, a percepção da existência das realidades subjetiva e objetiva através das distinções firmadas entre o eu e o tu no confronto corporal com o ambiente circundante. Da mesma forma, é por meio da administração emocional da tensão estabelecida nos ciclos de presença, ausência e retorno dos primeiros provedores que a pessoa aprende a atribuir fidedignidade ao outro e desenvolve o senso de estabilidade e continuidade das realidades próximas e distantes, adquirindo um sentimento básico de *segurança ontológica*. Sem a segurança ontológica o que se estabelece não é a simples desconfiança em relação ao outro, mas uma sensação de irrealidade sobre o ambiente social, o mundo objeto e o próprio eu, dando lugar à angústia existencial (*Angst*).

Em comunidades tradicionais, onde se privilegiava relações pessoais, os indivíduos estavam em contato com questões existenciais fundamentais que tinham que ser respondidas conscientemente, ainda que por meio de referenciais externos. Com isso, eram providos dos recursos necessários para responderem aos dilemas do cotidiano e fazerem a vida seguir em frente. Na modernidade, contudo, a estabilidade das rotinas e o sentimento de segurança ontológica dependem da exclusão institucional de questões que representem dilemas morais centrais e que poderiam questionar o projeto de controle moderno, isto é, a criminalidade, a doença, a morte e a sexualidade. As diferenças devem ser aplainadas. Critérios morais e estéticos, assim como comportamentos que não se permitem integrar ao sistema devem ser erradicados. O sistema precisa ser inteiramente autorreferido. A essa “exclusão de questões, valores e modos de comportamento potencialmente perturbadores das arenas centrais da vida social”.¹³ Giddens denomina de *segregação da experiência*.

Suprimido o acesso às questões existenciais fundamentais para a formação de uma autoidentidade consistente, a vida social passa a ser regulada pela *atitude natural*. Quando a modernidade rompeu com a tradição, também cortou os laços com as formas de segurança pré-estabelecidas que oferecia. Por isso, o indivíduo necessita desenvolver novos mecanismos

¹³ GIDDENS, 2002, p. 149.

psicológicos que possibilitem seguir em frente diante das diversas situações apresentadas pela vida. Apropriando-se da fenomenologia existencial de Wittgenstein, Giddens afirma que as *convenções sociais* são as novas formas modernas de seguir em frente. O indivíduo monitora reflexivamente as convenções sociais a fim de as reproduzir coerentemente nas atividades cotidianas – deve saber como a sociedade se comporta para tomar suas decisões sobre comportamento e estilo de vida. Contudo, o próprio monitoramento consciente pode ser uma fonte geradora de ansiedades. Em decorrência, muitos elementos da capacidade de seguir em frente são desenvolvidos e incorporados à continuidade das atividades cotidianas de forma inconsciente, por meio da *consciência prática*, que é “a âncora cognitiva e emocional da sensação de *segurança ontológica*”¹⁴, especialmente devido a esse seu caráter tácito.

Em condições de modernidade, a mais simples resposta às perguntas sobre questões corriqueiras do cotidiano demanda que se ponha entre parênteses uma infinidade de possibilidades que se apresentam ao indivíduo. Para podermos seguir em frente também é necessária a suposição de que as questões existências fundamentais e complexas já estejam respondidas. O que relativiza essas questões no cotidiano é a atitude natural. Por meio dela, o indivíduo expressa sua adesão a um *referencial compartilhado da realidade* que faz com que aquelas questões desapareçam do cenário.

Giddens ressalta que a segregação da experiência tem um impacto ambíguo. Por um lado, a sua força está em evitar o mergulho em ansiedades, tornando o indivíduo relativamente seguro ao aplicar os referenciais da atitude natural dentro de um contexto de normalidade. Por outro lado, sua fraqueza está em fazer da segurança ontológica um construto frágil, cuja manutenção depende da coerência das rotinas engendradas pelos sistemas abstratos. Em momentos decisivos da vida, contudo, o indivíduo será inevitavelmente confrontado com questões para as quais ele não foi preparado nem capacitado para elaborar respostas. Assim, “o projeto do eu deve ser reflexivamente realizado num ambiente social tecnicamente competente, mas moralmente árido”.¹⁵ Essa situação encerra o potencial de gerar grandes instabilidades e lançar o indivíduo no caos da falta de sentido.

1.1.5 Os novos parâmetros para a narrativa da autoidentidade na modernidade

Por que caminhos a autoidentidade é efetivamente construída no mundo da Alta Modernidade? Nessas condições, o indivíduo deve ser capaz de responder a vários dilemas para

¹⁴ GIDDENS, 2002, p. 39.

¹⁵ GIDDENS, 2002, p. 186.

conseguir manter uma narrativa coerente e integrada da autoidentidade em meio às rápidas e intensas mudanças sociais. Para tanto, ele precisa estabelecer uma rota para o desenvolvimento do projeto reflexivo do eu em meio às influências dos significados engendrados na relação dialética de eventos presentes e ausentes; os quais são mediadas pelas mídias, especialmente as eletrônicas. As tensões envolvidas nesse processo podem conduzir o indivíduo a se refugiar numa das seguintes posturas apresentadas por Giddens como ilegítimas.

A primeira é o *tradicionalismo*, que constrói a autoidentidade a partir de lealdades fixas através das quais interpreta os ambientes com os quais interage. Nas culturas pré-modernas, a tradição era uma fonte de autoridade que perpassava todos os aspectos da vida, por meio de suas instituições específicas de autoridade: a religião, a comunidade local e o sistema de parentesco. A segunda forma de se refugiar das decisões constantes e revisáveis é o *conformismo autoritário*. Esse fenômeno ocorre quando o indivíduo deixa de ser ele mesmo e adota inteiramente o tipo de personalidade que lhe é oferecida pelo meio/cultura. Como na Alta Modernidade as formas de autoridade tradicionais que persistem, e. g., a religião, subsistem como “autoridades” entre outras, como parte de um pluralismo indeterminado de saberes especializados, sua influência não é maior que a dos demais conselhos especializados. O confronto com autoridades conflitantes pode ser insuportável para algumas pessoas. Por isso, ou o indivíduo se submete ao poder da autoridade dominante projetando sobre ela a responsabilidade por suas escolhas. Giddens ainda aponta que uma terceira possibilidade de fuga acontece quando o indivíduo, movido pela dúvida universal, tem sua *vontade paralisada* e se retira totalmente do diálogo social.

Como no contexto da Alta Modernidade não há autoridade definitiva, o projeto do eu deve encontrar seu rumo entre incertezas e lealdades a sistemas abstratos, rotinas e estilos de vida. O papel dos dois primeiros na construção e manutenção da narrativa interna do eu já foi bastante explorado. Resta-nos analisar ainda o papel desempenhado pelos estilos de vida. No mundo contemporâneo, a autoidentidade é vista como um projeto reflexivo pelo qual o indivíduo é responsável. Por isso, busca-se desenvolver cada vez mais mecanismos que possibilitem a otimização do autoconhecimento. Nesse contexto, as diversas psicoterapias desempenham um papel de extrema relevância. Para Giddens, são elas que melhor representam a influência dos sistemas abstratos sobre a construção da autonarrativa pessoal.

Em última análise, o autoconhecimento tem por objetivo a conquista da *autorrealização*. Durante a execução desse empreendimento, o passado e os eventos externos são apropriados seletivamente, apenas à medida em que trazem algum apoio para o autodesenvolvimento ou alguma contribuição para a concretização de algum futuro possível.

Faz parte da consciência moderna tardia a constante indagação sobre como usar o momento atual para mudar. Isso faz com que o projeto reflexivo da autoidentidade seja sempre inconcluso. *Não obstante, uma autoidentidade consistente supõe a existência de uma narrativa sobre o eu, uma interpretação da própria biografia, que possa ser verbalizada coerentemente.*

A narrativa hermenêutica da autobiografia é uma forma de intervenção corretiva pela qual a pessoa reconstrói o passado – rompendo com ele onde isso for necessário – e aclara as trajetórias de vida possíveis para o seu futuro. O indivíduo identifica eventos causadores de tensão, tanto no passado concreto como no futuro provável, compreende suas implicações e maneja o seu tempo de vida com vistas à concretização das projeções futuras ordenadas conforme sua narrativa autobiográfica interna. Esse mecanismo que Giddens chama de *diálogo com o tempo* é fundamental para se alcançar a almejada autorrealização pelo vislumbre das possibilidades de colonização do futuro.

Giddens observa que a principal implicação da cosmovisão pós-tradicional é a libertação em relação ao passado, que implica na superação de hábitos e amarras emocionais infligidas por outros. Segundo ele, essas são as condições para se atingir a autorrealização. O indivíduo se mostra capaz de apreender a sua experiência interior e superar traços que não são autênticos – aqueles que têm sua fonte em sentimentos e situações impostos por outros. Na Alta Modernidade, por conseguinte, o caminho para a autorrealização passa pela *autenticidade*, a habilidade de ser verdadeiro consigo mesmo tornando seu comportamento o mais próximo possível de sua própria narrativa interna.

Aqui desponta a importância dos *estilos de vida* na Alta Modernidade. Um estilo de vida pode ser definido como “um conjunto mais ou menos integrado de práticas”¹⁶ que são incorporadas aos hábitos e rotinas cotidianos. Como a narrativa da autoidentidade é reflexivamente organizada, a escolha dos estilos de vida é constantemente revisada. Segundo Giddens, a realização de um eu autêntico e a obtenção de uma integridade pessoal vêm da congruência entre as experiências de vida e a narrativa autodesenvolvida. O indivíduo cria um sistema pessoal de crenças, por meio do qual reconhece que deve lealdade; em primeiro lugar, a si mesmo. Seus pontos de referência centrais são postos a partir de dentro. O que vai dar concretude a uma narrativa particular de autoidentidade são estilos de vida escolhidos dentre a diversidade disponibilizada pelos sistemas abstratos.

Não menos importante para a conquista da autorrealização é o papel das *relações de intimidade* – a escolha que pessoas fazem de compartilhar um estilo de vida significativo.

¹⁶ GIDDENS, 2002, p. 79.

Giddens destaca que em condições de modernidade os relacionamentos não são mais ancorados em fatores exteriores da vida social e econômica, mas são firmados com base em afetos e sua manutenção repousa apenas nas recompensas que a própria relação pode trazer para os parceiros. Nessa modalidade de relacionamento específico da modernidade – que é denominada *relação pura* – o *compromisso* desempenha um papel central para sua manutenção. É ele que substitui a âncoras externas da tradição. Uma pessoa comprometida é aquela que “reconhecendo as tensões intrínsecas a uma relação da forma moderna, ainda assim está disposta a correr o risco, pelo menos até certo ponto – e que aceita que as únicas recompensas serão aquelas inerentes à própria relação”.¹⁷ Por isso, para subsistir a relação pura precisa de *reciprocidade*, de uma troca equivalente de esforços pelas partes envolvidas. Como em ambientes modernos a confiança deve ser conquistada no processo de paulatina autorrevelação mútua, na relação pura se exige a abertura constante para a renovação do compromisso e a aplicação de mudanças necessárias para a contínua reaproximação entre as partes.

Assim, na Alta Modernidade, também “a descoberta de si torna-se um projeto diretamente envolvido com a reflexividade da modernidade”¹⁸, um projeto que consiste em “manter narrativas biográficas coerentes, embora continuamente revisadas”¹⁹ com vistas à autorrealização. *Trata-se de um processo em que a autoidentidade está sendo constantemente negociada.*

1.1.6 A possibilidade do retorno do recalcado

Giddens observa que “quanto mais aberto e geral for o projeto reflexivo do eu, à medida que fragmentos adicionais da tradição vão sendo descartados, tanto maior é a probabilidade do retorno do reprimido”.²⁰ Dentre as várias circunstâncias sociais que propiciam o retorno do recalcado três são de importância significativa para os efeitos dessa pesquisa.

Primeiramente, em *momentos decisivos* o indivíduo enfrenta questões que os sistemas abstratos mantêm longe de sua consciência no dia a dia. Especialmente nos pontos de transição os critérios externos forçam sua volta à cena. Por exemplo, no caso do nascimento e da morte, os ritos tradicionais e religiosos fornecem um foco de solidariedade coletiva, colocam as pessoas envolvidas em contato com forças cósmicas e ligam a ação individual a quadros morais e questões fundamentais para a existência. Em segundo lugar, observa-se no âmbito das

¹⁷ GIDDENS, 2002, p. 90.

¹⁸ GIDDENS, 1991, p. 135.

¹⁹ GIDDENS, 2002, p. 13.

²⁰ GIDDENS, 2002, p. 187.

sociedades modernas uma tendência de *reconstrução ou mesmo criação de tradições* como um expediente para se enfrentar as condições cambiantes da modernidade. Giddens chega a vislumbrar que o retorno da fixidez moral em oposição à reflexividade e ao sempre revisável pode marcar a transição para além de um mundo dominado por sistemas internamente referidos. Em terceiro lugar, contrariando as teorias sociais originais, as sociedades modernas testemunham um renascimento do interesse por questões espirituais e a *proliferação de novas formas de religiosidade*. Giddens acredita que a origem desse retorno está no amadurecimento da própria modernidade. No lugar do mundo social estável, previsível e controlável, tiveram lugar a dúvida radical e um universo de eventos imprevisíveis. Nesse contexto, as religiões se tornam atraentes porque apelam diretamente para o significado moral da existência que as instituições modernas dissolveram. Giddens entende que o tema do retorno do recalcado surge porque a expansão dos sistemas internamente referidos atingiu seus limites máximos.

As questões existenciais e morais forçam seu retorno ao centro do palco na vida cotidiana. São questões que demandam a reestruturação das instituições sociais e levantam questões de natureza social e política. Não obstante, Giddens não acredita que o resgate de elementos pré-modernos de organização social regidos pela tradição seja uma resposta legítima a essa nova situação. Ele propõe que se construa novos futuros desenhados com base na leitura acurada dos eventos institucionais em andamento no âmbito da própria modernidade radicalizada. A esse exercício Giddens denomina de criação de *utopias realistas*.

1.1.7 A terceira via para uma narrativa contemporânea da autoidentidade

Giddens observa que depois da globalização ninguém mais está imune às transformações da vida cotidiana causadas pelo impacto dos mecanismos de desencaixe. Se por um lado, a modernidade globalizada criou fragmentações via o desencaixe e o acesso diferenciado ao poder, por outro lado, ela unificou o mundo por meio do reencaixe – que é um mecanismo de reinserção das relações sociais e informações em contextos espaço-temporais específicos – principalmente com o desenvolvimento das mídias eletrônicas. Não obstante, o acesso diferencial ao poder e as ambiguidades sociais criadas no âmbito da divisão mundial do trabalho no contexto da produção capitalista, a humanidade se tornou um “nós” experimentando novas oportunidades e riscos de alta consequência num contexto global onde não há mais os “outros”.

Nesse sentido, assevera Giddens, a modernidade não poder ser mais entendida como um projeto exclusivamente ocidental. Admite que as transformações institucionais que

denominamos modernidade tem sua origem no ocidente. As duas instituições de especial significação para seu desenvolvimento são europeias: o Estado-nação e a produção capitalista. Também os estilos de vida por elas engendrados são um projeto ocidental. E, se se expandiram pelo mundo, foi devido ao apelo ao poder que criaram. Contudo, objeta que do ponto de vista de suas tendências globalizantes a modernidade não pode ser um projeto apenas ocidental. Isso porquê tanto a globalização quanto a radicalização da modernidade são empreendimentos ainda inconclusos que vão sendo construídos a partir da interação entre a diversidade cultural do planeta. Por isso, Giddens entende que é incorreto afirmar que a globalização apenas esmaga as demais culturas pela difusão das instituições ocidentais, pois ela vai cooptando concepções e estratégias não ocidentais.

Segundo a interpretação de Giddens, é a busca pela minimização dos riscos de alta consequência, inclusive o da falta de sentido, que transcende todos os valores e as divisões exclusivistas do poder. Essa meta demanda a emergência de uma nova modalidade política: a *política vida*, que surge para complementar a política emancipatória. Giddens assevera que a política emancipatória, com sua ênfase na libertação das desigualdades e das servidões, não pode ser o único modelo para uma sociedade boa. Pois, a dialética do senhor e do escravo sustentada pelo marxismo só se aplica a contextos circunstanciais. Por isso, a política vida “se refere a engajamentos radicais que procuram incrementar as possibilidades de uma vida realizada e satisfatória para todos”.²¹ Ela é uma política da autorrealização que se ocupa com os temas que fluem das questões levantadas pela Alta Modernidade e procura responder à pergunta sobre “quem eu desejo ser?”²²

O método pelo qual a política vida busca concretizar sua meta é a criação de modelos de *realismo utópico*. Esse é um modelo de projeção de uma nova sociedade que busca o equilíbrio rigoroso entre o elemento utópico e o realista. As mudanças sociais almejadas devem estar vinculadas a possibilidades institucionalmente imanentes, mas tal possibilidades são elas mesmas influenciadas pelo pensamento moderno voltado para o futuro. Isso faz com que o elemento utópico e o realista permaneçam unidos. No entanto, a quem caberia a realização dos modelos de realismo utópico? Primeiramente, Giddens acredita que as agendas dos movimentos sociais enquanto modalidades de engajamento radical de luta por emancipação são eficientes para fornecer a pauta para as futuras transformações. Pois, a política vida pressupõe certo nível de emancipação social e se ocupa com as questões relativas a como devemos viver em condições sociais emancipadas. Por essa razão, a agenda da política vida não pode fugir de

²¹ GIDDENS, 1991, p. 170.

²² GIDDENS, 2002, p. 199.

trazer de volta ao centro do debate as questões existenciais e morais dissolvidas pelas instituições modernas. Essa agenda “expõe os limites de um processo de tomada de decisões governado puramente por critérios internos”.²³

Giddens sustenta que a definição das questões pertinentes à política vida deve ser alcançada pelo diálogo entre uma variedade de saberes. Sua proposta, contudo, não se afasta da mediação dos sistemas abstratos. É no seu contexto que o debate deve acontecer. Da mesma forma, Giddens não questiona o acesso ao poder diferencial. Não obstante, a centralidade dos movimentos sociais, a concretização dos modelos realistas utópicos cabe aos privilegiados do globo. Giddens entende que as mudanças benéficas exigem o uso do poder, que é mantido por eles. Ademais, os interesses dos oprimidos não são homogêneos e frequentemente colidem entre si.

Como resultado dos modelos projetados pelo realismo utópico se estabeleceria uma linha básica para o futuro estado das coisas. Consequentemente, isso limitaria o caráter infinitamente aberto e revisável da modernidade, produzindo uma sensação de controle sobre universo social, o que reforçaria o sentimento de segurança ontológica. A autorrealização seria uma condição mais próxima de concretizar-se. Essa nova realidade redundaria numa espécie de renovação da fixidez de alguns aspectos da vida que lembrariam características da tradição.

1.1.8 Síntese preliminar: relação entre tradição e identidade na modernidade

1.1.8.1 A tradição

A tradição é apresentada por Giddens como uma forma de narrativa que dá coesão e significado à história das experiências humanas que, de outra forma, seriam difusas e caóticas. Ela também confere coerência à história pessoal quando a insere na linha de continuidade entre passado, presente e futuro. A tradição confere ênfase especial ao passado. O presente e o futuro são organizados em relação àquele limitando a abertura a eventos inesperados, o que corroborava o sentimento de segurança básica. Por conseguinte, uma implicação positiva da tradição é que ela sustenta a segurança ontológica em relação à realidade exterior e à própria autoidentidade. Por outro lado, como a tradição é orientada para o passado, ela se torna naturalmente resistente à mudança e exerce força inercial sobre a vida social.

²³ GIDDENS, 2002, p. 205.

A tradição alimenta a confiança na continuidade necessária entre as transições temporais, por meio da recorrência de práticas sócias que são incorporadas às rotinas diárias e encenadas através dos ritos, sejam eles religiosos ou não. Por meio de sua ênfase no passado e da sua valorização dos símbolos, a tradição transmite para a vida social o conteúdo das experiências de gerações anteriores. Com isso, as pessoas não se sentem como se estivessem executando repetições vazias de forma mecânica, mas a existência cotidiana recebe significado moral.

Não só os eventos sociais recebem conteúdo moral da tradição. Também os acontecimentos naturais são significados por ela. Em ambientes tradicionais, eventos cósmicos e vida pessoal estão relacionados. Eles são conectados através da articulação dos conceitos de sina, destino e seu correlato cristão, a providência. O primeiro afirma que o futuro já está determinado e trará inevitavelmente o que é reservado a cada indivíduo. Conseqüentemente, o curso que a vida deve seguir o destino que já fora traçado pelas forças cósmicas para se atingir os propósitos do futuro que elas mesmas escreveram em algum lugar do passado. Dentro desse quadro, os eventos cotidianos são experimentados não só em termos de relações causais, mas de seu significado cósmico. Intimamente relacionadas com essa perspectiva estão a personificação religiosa de uma ou mais deidades pessoais que oferecem apoio providencial ao longo da trajetória humana. As interpretações religiosas se aliam à visão esotérica da tradição para oferecer uma estrutura, por meio da qual os eventos sociais e naturais possam ser explicados e respondidos com segurança.

Nas culturas pré-modernas, a tradição era uma fonte de autoridade normativa que perpassava todos os aspectos da vida social. Sua influência se fazia sentir por meio de instituições específicas de autoridade, que eram a religião, a comunidade local e o sistema de parentesco. A tradição vinculava o indivíduo à história, às práticas sociais e aos relacionamentos firmados e delimitados dentro da pequena extensão espacial da localidade, ainda isenta da ação dos mecanismos de desencaixe. Ela também inseria o indivíduo no ciclo das gerações. Em cada transição geracional o indivíduo redescobria, incorporava, reinventava e reproduzia saberes e modos de vida dos antepassados. No contexto da integração à comunidade local e da participação no sistema de parentesco as transições da vida eram claramente indicadas ao indivíduo e os traços gerais dos rumos a serem seguidos lhe eram dados por meio dos ritos instituídos.

1.1.8.2 A identidade

Assim como com a tradição, Giddens define a autoidentidade como uma espécie de narrativa. A autoidentidade é a trajetória pessoal sendo contada de maneira coerente. Ela é a interpretação da autobiografia.

Em contextos pré-modernos, o caráter normativo da tradição influía diretamente sobre a formação da autoidentidade. A identidade era outorgada por meio da inserção do indivíduo nas instituições de autoridade tradicionais. Também era a tradição quem fornecia os referenciais ontológicos e comportamentais que possibilitavam ao indivíduo seguir em frente diante dos dilemas da vida cotidiana. As respostas às questões existenciais fundamentais eram pré-estabelecidas. Com isso, a tradição proporcionava uma sensação de firmeza por meio dos elementos morais e cognitivos que ofertava. A história pessoal era narrada a partir dos vínculos com o local, com o sistema de parentesco e com a religião. A autobiografia era interpretada com base na lealdade aos referenciais externos providos pela tradição.

Em contraste com ambientes tradicionais, na modernidade um determinado saber já não é sancionado devido à sua antiguidade, à fidedignidade de seus depositários ou por encerrar a experiência de gerações anteriores. A tradição é substituída pela aquisição reflexiva do conhecimento. Os saberes tornam-se legítimos à medida que se conformam aos padrões da racionalidade instrumental científica, sendo constantemente submetidos a revisão à luz de novas informações acumuladas sobre o mundo físico e social. *O projeto da modernidade passou a ser construir a identidade sem o recurso a referenciais externos.* Atualmente, na Alta Modernidade, a reflexividade voltou-se também contra a própria razão científica instrumental. Nem os referenciais externos da tradição nem o conhecimento da razão crítica orientado pelos critérios das ciências naturais podem ser sustentados sem que comprovem reflexivamente a sua legitimidade. Sem referenciais ontológicos fixos e inequívocos o próprio “eu” também se tornou um projeto reflexivo. O que significa que a narrativa pessoal é sempre passível de revisão e reformulações à luz dos novos conhecimentos e da opção entre as infinitas possibilidades de estilos de vida à disposição no mundo globalizado. Os estilos de vida adotados pelos indivíduos dão coerência e expressividade à narrativa pessoal da autoidentidade. Por isso, o projeto reflexivo do eu se estende também ao corpo. É por meio do corpo que a narrativa autobiográfica se concretiza no tempo e no espaço. Ao final desse processo, a construção da identidade passou a ser um projeto internamente referido. A lealdade do indivíduo é deslocada dos referenciais externos autoritativos da tradição para si mesmo e para o sistema de crenças por ele criado e orientado para a sua autorrealização.

É importante destacar que, apesar das distinções de cada um dos projetos epistemológicos, há elementos invariáveis na constituição psicológica do indivíduo que podem ser verificados em cada um desses momentos. Para os efeitos dessa pesquisa é relevante o fato de que as respostas existenciais são incorporadas, em sua maior parte, de maneira tácita. Consequentemente, as lealdades nem sempre conseguem ser articuladas verbalmente, embora sejam vivenciadas na prática.

1.1.8.3 A construção interdependente da autoidentidade

Mesmo contra o pano de fundo da referencialidade interna da existência moderna, seria um equívoco supor que o indivíduo se encontra sozinho na execução do projeto de construção da autoidentidade. Esta vai sendo elaborada através do intercâmbio com a realidade externa. Além disso, as experiências com o mundo objeto e humano sempre são mediadas. Na Alta Modernidade, os sistemas abstratos exercem um papel fundamental na mediação da experiência, especialmente por meio das novas mídias que intensificam a sua influência sobre a autoidentidade.

É provável que a influência dos sistemas abstratos sobre o projeto de construção da autoidentidade seja especialmente visível na incidência da produção capitalista sobre os estilos de vida disponíveis. Se, por um lado, o indivíduo opta por um estilo de vida que o auxilia a dar concretude e visibilidade à sua narrativa biográfica interna, por outro, os estilos de vida são padronizados por meio da produção e mercantilização dos produtos limitando e direcionando as escolhas pessoais. É claro, contudo, que o indivíduo não é um objeto passivo de tal influência. Suas escolhas também delinearão os rumos da produção mercantil. Essa relação dialética entre padronização mercantil e escolhas pessoais alimenta a circularidade do conhecimento reflexivo, que resulta na construção interdependente da identidade nos polos local e global.

Além das relações de interdependência entre o indivíduo e os sistemas abstratos, a busca crescente por relacionamentos íntimos é uma marca da vida social no contexto da Alta Modernidade. Em parte, isso se explica pela preponderância dos princípios impessoais que são utilizados pelos sistemas abstratos enquanto mediadores da experiência. A constituição psicológica da pessoa, no entanto, acontece por meio de relacionamentos pessoais marcados por reciprocidade. Por isso, durante toda a sua existência ela sentirá a necessidade de ter outros em quem confiar e com quem partilhar estilos de vida significativos.

Em ambientes tradicionais, as relações de confiança e intimidade eram institucionalmente organizadas e sua manutenção era garantida por códigos de honra pré-

estabelecidos. Sem as ingerências de tais convenções externas os relacionamentos são firmados exclusivamente por afeto pessoal e motivados apenas pelas gratificações que a própria relação pode gerar. Com isso, o compromisso e a confiança recíprocos tornam-se fundamentais para a sua manutenção. Nesse sentido, *a abertura ao outro é um elemento imprescindível para a existência de relações próximas na modernidade radicalizada*. Pois, a confiança é conquistada dentro de um processo de mútua revelação por meio da qual a autoidentidade vai sendo negociada à medida que a crítica recíproca induz à autoexploração e às mudanças necessárias para reafirmar a aproximação.

1.2 Modernidade: uma análise política e filosófica

Enquanto Giddens aponta os meios institucionais pelos quais a tradição exercia sua influência autoritativa sobre a dinâmica da vida social e a formação da autoidentidade; Hannah Arendt, com sua análise filosófica, traz à luz os mecanismos pelos quais eram construídos os referenciais externos da tradição.²⁵ Se Giddens fala das discontinuidades entre as instituições tradicionais – local, parentesco, religião – e as modernas – Arendt fala do rompimento com os quadros referenciais teóricos da tradição – primazia da reflexão sobre o agir, a primazia da certeza sobre a dúvida, a primazia do transcendente e imutável sobre o imanente e cambiante. Apesar das diferenças óbvias entre as duas abordagens, elas oferecem elementos mutuamente complementares para a compreensão de nosso tempo e da complexa relação que se estabelece entre tradição e identidade

1.2.1 O pensamento moderno à deriva entre o passado e o futuro

No prefácio de sua obra “Entre o passado e o futuro”, Hannah Arendt apresenta o objeto de sua reflexão. Ela se ocupara com aquilo que designou de a estória mais abscôndita da modernidade: o surgimento e o desaparecimento periódico do que comparou a um tesouro, o espaço público como fonte de liberdade e realização. Arendt acredita que o espaço público, contraposto a uma vida particular e autocentrista, é o lugar onde o indivíduo pode encontrar-se a si mesmo e se desnudar. Para recorrer à linguagem de Giddens, o espaço público é para ela o lugar onde a pessoa desenvolve um estilo de vida que corresponde à sua narrativa autobiográfica. Nesse lugar, a pessoa revela-se a si mesma e experimenta a sensação de

²⁵ As ponderações do item 1.2 estão fundamentas em ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1997. p. 28-68.

liberdade. Relevante para os fins dessa pesquisa é a descrição realizada no primeiro capítulo de sua obra do papel da tradição dentro da metáfora do surgimento e desaparecimento do tesouro.

O tesouro surge apenas por breves períodos depois dos quais torna a desaparecer deixando a traz de si a sensação de sua irrealdade. Para Arendt, o mundo do século XX seria um desses períodos que experimentam a sua perda. Contudo, por que o tesouro se perde? O principal motivo é que nenhum nome lhe foi atribuído por aqueles que em breves momentos o tiveram nas mãos. Com isso, o tesouro é deixado como que uma herança sem um testamento. A função do testamento é selecionar, nomear, transmitir e preservar. Ele indica qual é, onde se encontra e qual o valor da herança. Em suma, o testamento lega posses do passado para o futuro. A metáfora do testamento aplicada à vida social quer fazer perceber a relevância da tradição. Segundo Arendt, sem uma tradição que encerre essas atribuições não há continuidade consistente no tempo. Se nenhuma tradição prevê a realidade e o aparecimento daquilo que deveria ser legado, isso se perde em decorrência de um lapso generalizado da memória. Pois *a memória é incapaz de reter informações desconexas*. A tradição é aquela que oferece um quadro de referências pré-estabelecido, sem o qual a memória é impotente.

Aliada à articulação da memória, a crítica sobre os eventos legados é fundamental para a transmissão da história e de seu significado. Recontar e repensar os eventos é o processo pelo qual os acontecimentos vivenciados ganham significado. É como se eles recebessem um acabamento na mente humana. Todavia, sem a luz do passado sobre o futuro a mente dos homens vagueia nas trevas e já não há história para ser contada. Segundo Arendt, essa é a situação das mentes do séc. XX. O homem moderno se encontra no ponto da linha temporal em que o curso dos acontecimentos já transcorreu e a história resultante aguarda ser completada na mente dos que herdaram e questionam. *A função da mente humana é compreender os acontecimentos e, com isso, levar o ser humano à reconciliação com a realidade*. Quando ela se torna incapaz de realizar essa tarefa, quando o pensamento perde a conexão com a realidade, a mente entra em conflito. E uma das consequências é a fuga do pensar para o agir.

Para Arendt, foi isso o que aconteceu no final do séc. XIX. A percepção de que o homem estava vivendo num mundo no qual sua mentalidade e tradição de pensamento não eram mais capazes de formular questões significativas nem de responder às novas perplexidades o levou a refugiar-se no compromisso radical com ação. Num segundo momento, a própria ação tornou-se um poderoso apelo ao pensamento. Isso porque o ser humano percebeu-se inserido num lapso temporal marcado pela transição entre “as coisas que não são mais” e “as que ainda não são”, um período onde a recepção e a reflexão tornaram-se urgentes para se superar a crise de sentido em que se havia mergulhado.

Essa formulação parece ser complexa demais para transmitir um conceito aparentemente óbvio: o ser humano encontra-se sempre no presente. Contudo, recorrendo a uma metáfora de Kafka, Arendt procura demonstrar que o referido lapso temporal em que se encontra o homem moderno não é o presente como usualmente concebido. Trata-se, antes, de uma lacuna que cinde o tempo nas três dimensões conhecidas devido à presença do ser humano. Sem a presença humana o tempo seria indiferente e unidirecional. Passado, presente e futuro se anulariam. Agora, porém, as forças do passado e do futuro avançam sobre o ponto onde se encontra o homem e digladiam entre si e contra aquele. O passado empurra-o para frente, seus eventos em curso querem ser recebidos e trabalhados na mente humana. O futuro empurra-o para trás, busca aquele acabamento que narra coerentemente os acontecimentos e transmite o seu significado. O lugar do ser humano no presente é um campo de batalha onde ele mesmo luta por seu território.

O anelo da metafísica tradicional era encontrar um lugar acima da arena de batalha onde o homem pudesse se postar como juiz sobre as duas dimensões cronológicas que antagonizam. Trata-se do desejo de encontrar uma esfera livre da incidência do tempo e das limitações do espaço para ser o lugar apropriado para a esfera do pensamento. Hannah Arendt, porém, postula que o lugar adequado ao pensamento fica a uma distância suficiente para se alcançar a imparcialidade necessária ao julgamento da história, contudo, sem deixar o vínculo com o tempo humano. Isso implica colocar-se conscientemente dentro dessa lacuna e nela se mover ordenadamente por meio do ato de pensar. Somente o ato de pensar pode inserir o ser humano na lacuna entre o passado e o futuro, pois, ao pensar ele é atemporal. Através dos exercícios mentais de rememorar e de antecipar o ser humano salva da ruína do tempo histórico e biográfico tudo o que toca com o pensamento. O lapso temporal entre o passado e o futuro não é exclusividade da era moderna. O que torna a modernidade singular em relação a períodos anteriores é que, desde o Império Romano, a lacuna foi transposta coletivamente pela adesão ao quadro de referências da tradição. Na modernidade, porém, a tradição se esgarçou e se rompeu. Quando isso aconteceu, a experiência da lacuna temporal deixou ser uma ocupação exclusiva dos pensadores e tornou-se realidade tangível e motivo de perplexidades para todos.

Arendt esclarece que não pretende reatar o laço rompido da tradição, criar algum novo expediente que preencha a lacuna entre passado e futuro, ou ainda projetar futuros utópicos. Sua intenção é estimular o exercício do pensamento a fim de se poder reconciliar com a realidade.

1.2.2 O pensamento moderno entre o início e o fim da tradição

Segundo Arendt, o início da tradição do pensamento político ocidental foi dado por Platão quando identificou tudo aquilo que pertence ao convívio humano e ao mundo comum como trevas, ilusão e confusão. Ele postulou que era necessário aos que desejassem encontrar o verdadeiro ser, as ideias eternas, repudiar tal mundo. No início da tradição, um filósofo abandona a política e volta posteriormente para impor seus padrões aos assuntos humanos. O fim da tradição, por sua vez, veio quando Marx localizou a filosofia e a sua verdade justamente no mundo comum e afirmou a possibilidade de sua realização somente na esfera do convívio humano, da sociedade por meio da emergência de homens socializados. No fim da tradição, um filósofo repudia a própria filosofia para realizar seu alvo, a transformação da mente dos homens por meio da política. A distinção fundamental entre eles reside no fato de o início da tradição ter perpassado toda a história do pensamento ocidental harmonizando e organizando as coisas, ao passo que, no seu fim, ela tornou-se destrutiva, ocasionando o clima de confusão e desamparo que caracteriza o séc. XX.

Segundo Arendt, a postura adotada por Marx inverteu a hierarquia tradicional estabelecida desde Platão entre pensamento e ação, contemplação e trabalho. Contudo, subsiste em seu pensamento uma permanência histórica daquela tradição inicial que continuou a influenciá-lo e o conduziu a várias contradições. Marx se rebelou conscientemente contra a tradição, mas, quando identificou tendências presentes que já não poderiam ser compreendidas dentro do quadro de referências tradicionais utilizou seus próprios conceitos e ideias para compreendê-las e integrá-las. Arendt procura demonstrar que os ideais marxistas de sociedade e humanidade ilustram bem a última afirmação e evidenciam a influência da tradição sob o seu pensamento. Em Marx, a concretização de uma humanidade socializada está condicionada ao fim do Estado, à abolição do trabalho e à consequente garantia de tempo ilimitado de lazer para cada um dos integrantes da sociedade. Arendt observa que esses ideais não são tão utópicos quanto se pretendia. Eles, na verdade, reproduzem a experiência da cidade-estado ateniense, que é o fundamento sobre o qual foi construída a tradição política do pensamento ocidental.

Em primeiro lugar, a *polis* ateniense não poderia ser considerada um Estado na acepção moderna, pois ele não ostentava as divisões clássicas da população entre governantes e governados – monarquia, oligarquia e democracia. Em segundo lugar, a cidadania era concedida apenas aos que eram livres do trabalho. Portanto, tinham tempo para lazer e para a ocupação com os assuntos da *polis*. E, em terceiro lugar, a própria política e os negócios do Estado eram considerados deveres difíceis. Quem desejasse a busca pelo conhecimento deveria

de se abster destes deveres. Foi nesse contexto que Aristóteles desenvolveu seu ideal de *skholé*: um tempo livre não apenas do trabalho comum, mas da própria política e do Estado como condição para a realização da *bios theoretikós* – a vida devotada exclusivamente à filosofia. Portanto, foi a concepção tradicional de lazer como *skholé* que condicionou o ideal de humanidade socializada de Marx.

Arendt afirma que a rebelião de Marx contra a tradição do pensamento político ocidental foi consciente. Por isso, ele articulou conceitos-chave de uma maneira desafiadora e igualmente paradoxal com o fito de contradizer as respectivas verdades tradicionais, que eram aceitas sem questionamentos até a chegada da modernidade: a) *O trabalho criou o homem*. Essa afirmação implica que i) Deus não criou o ser humano; ii) que o homem cria a si mesmo e sua humanidade deriva de sua atividade e iii) que sua característica distintiva não é a razão, mas o trabalho – a atividade humana tradicionalmente mais desprezada. Com essa afirmação Marx desafia o Deus tradicional, o juízo tradicional sobre o trabalho e a glorificação tradicional da razão. b) *A violência é a parteira da história*. “A violência é a parteira de toda a velha sociedade prenhe de uma nova”.²⁶ Isso quer dizer que as forças do desenvolvimento da produtividade humana apenas vêm à tona por meio da guerra e da revolução. A violência, que tradicionalmente foi considerada o último recurso nas relações entre Estados, vergonhosa no âmbito doméstico e característica da tirania, em Marx torna-se o elemento constitutivo de todas as formas de governo, especialmente pelo controle dos meios de violência. Tradicionalmente, o discurso foi considerado a expressão da potencialização máxima da existência humana no âmbito da *polis*. A distinção aristotélica do homem como *zôon politikón* e *zôon lógon ékhon* contrasta, respectivamente, o grego com o bárbaro e o livre com o escravo. Homens livres são conduzidos à obediência (*pheitharkhia*) por meio de persuasão (*pheitein*) e não pelo uso da força. A glorificação da violência em Marx desafia e nega, sobretudo, o valor tradicional conferido ao *logos*. c) *Os filósofos apenas interpretam o mundo de diferentes maneiras; agora é preciso transformá-lo*. Segundo Marx, os filósofos deveriam interpretar a realidade para indicar como o mundo deve ser transformado. Isso é “fazer” filosofia. Essas proposições desafiam a tradição, pois nunca foi o alvo principal dos filósofos prescrever regras de ação. De Platão a Hegel, a filosofia nunca foi considerada “desse mundo”. Afirmar que o mundo dos negócios humanos se tornaria idêntico ao domínio das ideias onde se movem os filósofos, ou que a filosofia, antes destinada a poucos eleitos se tornaria a realidade do senso comum, contraria cabalmente a tradição de pensamento ocidental.

²⁶ ARENDT, 1997, p. 48.

Arendt identifica em cada uma dessas afirmações uma contradição fundamental e insolúvel que evidencia a permanência do quadro de referências da tradição no pensamento de Marx, especialmente por sua articulação em uma estrutura hierárquica: a) se o trabalho é a mais humana das atividades humanas, que atividade produtiva essencialmente humana restará quando o trabalho for abolido? b) se a violência é a parteira da história e a mais honrada das formas de ação humana, que ação autêntica e significativa restará quando a luta de classes cessar e o Estado for abolido? c) que espécie de pensamento restará quando a filosofia for realizada na concretização da futura humanidade socializada e, finalmente, for extinguida? d) E, por fim, a contradição fundamental se expressa na glorificação do trabalho e da ação ao lado da idealização de uma sociedade sem Estado, ou seja, sem ação e sem trabalho.

Segundo Arendt, contradições tão flagrantes só ocorrem em grandes pensadores. Pessoas que perceberam que a nossa velha tradição de pensamento seria incapaz de lidar com os novos fenômenos emergentes, mas tiveram que se ocupar com eles dentro dos quadros referenciais da própria tradição. Pois, em seus dias, nenhum pensamento parecia ser possível fora dos parâmetros tradicionais. Marx, Kierkegaard e Nietzsche estão entre os pensadores que tentaram articular contra a tradição utilizando seus próprios referenciais conceituais.

1.2.3 O pensamento moderno sob a influência tácita da tradição

Arendt afirma que a força e a influência da tradição inicial sobre o pensamento do homem ocidental nunca dependeram da consciência de sua presença. Apenas em raros momentos históricos sua presença foi consciente. A primeira ocasião foi quando da criação do próprio conceito de tradição. Os romanos decidiram adotar o pensamento e a cultura gregos como sua própria tradição espiritual. Com isso, eles decidiram historicamente que a tradição exerceria influência formativa permanente sobre a população europeia. Desde então, a tradição tornou-se “o fio condutor através do passado e a cadeia à qual cada nova geração, intencionalmente ou não, ligava-se em sua compreensão do mundo e em sua própria experiência”²⁷ Na Renascença, por meio do seu brado *ad fontes*, houve a primeira tentativa consciente de se romper com a tradição e se estabelecer um passado sobre o qual ela não tivesse poder. Já o romantismo, no séc. XIX, apresentou uma exaltada consciência e glorificação da tradição. Para Arendt, a glorificação romântica do passado estava apenas assinalando o momento em que a modernidade transformaria o mundo de tal forma que uma confiança

²⁷ ARENDT, 1997, p. 53.

inquestionável na tradição não seria mais possível. Contudo, a derrocada de uma tradição não implica necessariamente o fim da influência de seus conceitos sobre a mente humana. Pelo contrário, postula Arendt, quando menos viva a força de uma tradição e quando mais distante a memória de seu início, tanto mais se torna coercitiva em sua presença tácita. Marx, Kierkegaard e Nietzsche não foram imunes a esse princípio.

Segundo Arendt, os três pensadores atuaram no período de transição que assinalou a quebra na continuidade da história ocidental. Contudo, quem levou a efeito o rompimento com a tradição foi a ascensão da dominação totalitária no século seguinte. Esse fato se explica pelo ineditismo desse novo tipo de dominação, que não podia ser compreendido “mediante as categorias usuais do pensamento político”, nem ser julgado conforme “padrões morais tradicionais ou ser punido dentro do quadro de referência legal de nossa civilização”.²⁸ Dadas essas características, o rompimento revestiu-se de caráter definitivo e irrevogável. Arendt entende que as implicações concretas da dominação totalitária vão muito além das ideias mais radicais e críticas mais contundentes que aqueles pensadores tenham apresentado contra os padrões de pensamento ocidental. A rebelião de Marx, Kierkegaard e Nietzsche contra a tradição se deu porque ela parecia-lhes obsoleta para responder às perplexidades e aos problemas que emergiam das novas circunstâncias históricas e sociais. Por esse motivo, eles rejeitaram a autoridade da tradição e se tornaram pioneiros na tentativa de pensar sem a influência de qualquer autoridade. Entretanto, eles continuaram a atuar dentro do quadro referencial da grande tradição e, por isso, ainda foram influenciados por ela.

1.2.4 O pensamento moderno e a inversão da hierarquia dos conceitos tradicionais

Segundo Arendt, ao tentar superar problemas novos por meio de coisas velhas aqueles pensadores provocaram distorções destrutivas na tradição. Para responder à filosofia da dúvida de Descartes, Kierkegaard propôs o salto da dúvida para a fé. Com isso, inverteu a relação tradicional entre fé e razão. O salto de Marx, da teoria para a ação, da contemplação para o trabalho, foi uma resposta à filosofia da história de Hegel que transformou a metafísica em filosofia da história. Com isso, o filósofo num historiador que procura no passado o significado daquilo que está por vir. O salto de Nietzsche do reino transcendente e não-sensível das ideias e medidas para o mundo sensual imanente foi a derradeira tentativa de se libertar da tradição. Contudo, seu único êxito foi colocar a tradição de cabeça para baixo.

²⁸ ARENDT, 1997, p. 54.

Kierkegaard, ao propor seu salto da dúvida para a fé, transformou o assalto da ciência moderna à religião em um conflito religioso interno. Segundo seu pensamento, toda a autêntica experiência religiosa só pode acontecer na constante tensão entre fé e dúvida. Apenas a afirmação do absurdo da condição e da crença humanas pode amenizar esse embate. De maneira análoga, quando Marx salta da filosofia para a política transporta as teorias dialéticas para a ação e torna a política mais teórica e dependente de ideologias. Nietzsche, por sua vez, ao enfatizar a sensível, o material e o imanente em detrimento do suprassensível, ideal e transcendente estava tentando superar o niilismo inerente à realidade da vida moderna. Pois, descobriu que dentro do quadro de referências tradicional, a realidade imanente perde sua razão de ser quando é privada de sua essência transcendente. Mas, sua rebelião contra a tradição redundou no próprio niilismo, pois os novos valores que elegera não possuíam justificativa que os imunizasse contra a desvalorização dos valores que aplicara às ideias transcendentais. Não obstante, o que cada um deles tentou, respectivamente, foi: a) afirmar a dignidade da fé contra a razão e o pensamento moderno; b) a dignidade da ação humana contra a contemplação e a relativização das contradições da história e; c) a dignidade da vida contra a impotência do homem moderno. Arendt assevera que eles fracassaram. Mesmo assim, sua obra é fundamental para ajudar a compreender o mundo moderno. Cada uma das tentativas levou em consideração traços da modernidade incompatíveis como a nossa tradição de pensamento.

Kierkegaard percebeu que o espírito de dúvida da ciência moderna, que é compelido a acreditar somente naquilo que ele mesmo produz, é incompatível com a confiança incondicional da religião e da filosofia tradicionais naquilo que é dado a conhecer/revelado. Por isso, a ciência moderna tornou-se inimiga da religião. Na sua tentativa de salvar a fé do assalto da modernidade Kierkegaard acabou modernizando a própria religião. Ele a submeteu à dúvida e à desconfiança e promoveu a desintegração das crenças tradicionais, quando tentou sustentá-las a partir do argumento que o homem não pode confiar em sua razão e sentidos para receber a verdade. A condição humana é absurda porque não pode confiar em suas faculdades para apreender a realidade. A fé é um absurdo porque crê contra os próprios sentidos e contra a razão.

As revoluções francesa e industrial pretenderam elevar o trabalho de sua tradicional condição de signo da sujeição do homem à necessidade a símbolo de sua liberdade positiva, a liberdade de produzir. Para isso, nesse contexto, foram forjados os conceitos modernos de igualdade e dignidade inatas do ser humano. Marx percebeu que o problema era respondido de maneira superficial. Concedeu-se aos operários o direito ao voto, mas na expectativa que cada uma voltasse a ocupar seu lugar tradicional na hierarquia social. Perpetuava-se o conflito entre

as concepções tradicional e moderna sobre o trabalho: uma liberdade superficial era oferecida para se garantir a sujeição tradicional.

Outro impacto da cosmovisão moderna sobre o trabalho é que o pensamento deixa de ser o cume das atividades e se torna uma atividade entre outras. Ele é visto como um trabalho que deve ser realizado por necessidade de produtividade, mas sem interferência direta sobre a realidade. Marx tenta salvar o pensamento do impacto da necessidade, de ser trabalho no sentido tradicional. Para Marx, o pensamento não acontece nem acima, como na tradição platônica, nem ao lado do trabalho, como na cosmovisão burguesa – mas junto dele. Marx traz o pensamento para dentro da esfera da ação. Porém, ao afirmar que “não se pode abolir a Filosofia sem realizá-la”, acabou submetendo também o pensamento à necessidade, à lei das forças produtivas da sociedade.

Nietzsche promoveu a “desvalorização” dos valores ao constatar a incompatibilidade entre as “ideias” tradicionais e a época moderna. As “ideias” eram utilizadas tradicionalmente como padrões transcendentais para medir os empreendimentos e estabelecer os padrões de comportamento das pessoas. A modernidade dissolveu todas essas regras ao transformá-las em valores funcionais. Valores são bens sociais que não têm significado autônomo. Eles são, agora, estabelecidos na fluidez das relações sociais e do comércio. Essa relativização tornou tanto os produtos quanto os padrões comportamentais humanos em entidades de troca cujo valor é determinado pela sociedade e não pelo homem que produz, usa e julga. Depois dessa mudança a questão mais embaraçosa para as *ciências do valor* passou a ser “onde encontrar o valor supremo e único mediante o qual medir todos os demais”.²⁹

Nietzsche utiliza o termo *valor* como noção-chave de seu ataque à tradição. Ele o articula em duas frentes: a) primeiro procede a desvalorização dos valores correntes na sociedade e esvazia as ideias e reminiscências do passado de seu caráter de padrões absolutos. Com isso, não haveria mais a percepção de que a sociedade estaria desprezando valores autênticos ao negligenciá-los em busca de artigos melhores; b) em um segundo momento, rejeita como absurda a conclusão da ciência moderna de que só alcançaria resultados significativos se abandonasse definitivamente os valores absolutos. Contra esse pano de fundo ele apresenta sua descoberta de valores novos e superiores: o poder, a vida, o amor à existência. Contudo, torna-se vítima das ilusões que ajuda a destruir quando lança mão da velha noção tradicional de unidades transcendentais de medição, e acaba por transferir a intercambialidade e a relatividade dos valores para os temas cuja dignidade absoluta ele quis defender.

²⁹ ARENDT, 1997, p. 61.

A religião permeada de dúvida; o pensamento sujeito à necessidade e à ideologia e a cambialidade absoluta dos valores são as grandes distorções destrutivas da tradição engendradas antes da ruptura histórica experimentada no séc. XX.

Conforme Arendt, os três pensadores compartilham como meio de alcançar suas metas a *operação mental da reviravolta*, do salto, do “por de cabeça para baixo”. Mas é justamente a reviravolta que põe fim à tradição que evidencia a influência permanente de seu início no pensamento desses autores. Primeiro, a afirmação de um dos opostos (da fé, da prática, da vida sensível) traz à tona sua antítese rejeitada (o intelecto, a teoria, a imutabilidade transcendente) e mostra que ambos só têm sentido e significado no seu antagonismo. Segundo, o ato de pensar em termos de tais oposições se funda numa primeira grande reviravolta sobre a qual se assentam todas as outras, pois ela estabelece “os opostos em cuja a tensão se move a tradição”.³⁰ Trata-se da *periagogué tês psikhês* narrada por Platão no Mito da Caverna.

Por trás da *periagogué* – cujos movimentos vão das sombras para as chamas, dessas para o céu e desse de volta para a caverna – está uma reviravolta de caráter mais geral. Platão inverte a hierarquia da realidade descrita pela religião homérica. Homero apresentara o ambiente das almas, no *Hades*, como um mundo irreal constituído de imagens e sombras. Para Platão, o mundo material é o mundo das sombras irrealis. Segundo a leitura de Arendt, Platão ainda não operava com o dualismo posterior que viu nessa inversão dois opostos pré-determinados. Contudo, Platão acabou estabelecendo o quadro referencial onde essas operações são possibilitadas quando separou um mundo de sombras e aparências do mundo das ideias e verdades eternas. Todo o desenvolvimento posterior da filosofia consistiu em reviravoltas entre esses dois termos opostos.

1.2.5 O pensamento moderno sob o signo da cambialidade

A ascensão da ciência moderna movida pela filosofia cartesiana da dúvida trouxe insegurança para o quadro conceptual da tradição. A hierarquia tradicional que estabelecia que a verdade é percebida apenas na passividade e a dicotomia entre contemplação e ação não se sustentaram mais frente à postura ativa da ciência que *fez* para conhecer. Com a dúvida sobre se as coisas aparecem como realmente são a compreensão da verdade como revelação e a fé incondicional em um Deus revelado se tornam igualmente duvidosas. Também a noção de *teoria* mudou de significado. Não é mais vista como um sistema de verdades razoavelmente

³⁰ ARENDT, 1997, p. 64.

conectadas que são dadas ao sentido e à razão. Trata-se, pelo contrário, da teoria científica moderna – uma hipótese de trabalho que muda conforme seus resultados e cuja legitimidade depende não do que revela, mas do que funciona. Pelo mesmo processo as “ideias” de Platão perderam seu *status* de luminares do mundo e do universo. Primeiro tornaram-se meros padrões e medidas, forças limitativas e reguladoras da mente raciocinante do homem – como em Kant. Depois, tornaram-se meros valores cuja validade é determinada pela sociedade conforme suas sempre mutáveis necessidades funcionais. Estes valores sempre cambiáveis e mutáveis são as únicas ideias deixadas aos homens socializados.

1.2.6 Síntese preliminar: relação entre contemporaneidade, modernidade e identidade

1.2.6.1 O mundo contemporâneo

Embora Arendt não fale em pós-modernidade, ela faz distinção entre o mundo da modernidade e o mundo do séc. XX³¹. Assim como Giddens, ela o caracteriza como uma era fundamentalmente pós-tradicional. Foi no séc. XX que o rompimento absoluto e definitivo com a tradição foi levado a efeito mediante o ineditismo da dominação totalitária. Todavia, ainda que Arendt procure escusar as rebeliões do séc. XIX contra a tradição da quebra na história ocidental, foram suas reviravoltas nas hierarquias dos conceitos que proporcionaram a legitimação teórica para tal. A ruptura destituiu a tradição de sua autoridade. Isso, contudo, não implica que ela tenha sido banida em definitivo da mente humana contemporânea. Sua presença foi deliberadamente rejeitada, não obstante, a influência de seus conceitos e categorias ainda é ativa de maneira tácita no pensamento corrente. Esses aspectos do caráter pós-tradicional da modernidade trouxeram várias implicações negativas para o ser humano no séc. XX. Arendt se detém no esclarecimento de três delas.

A tradição foi o fio condutor do passado ao longo das gerações que seguiram do Império Romano até a modernidade. Ela vinculava todas essas gerações por meio de uma cosmovisão compartilhada e de uma mesma maneira de experimentar a realidade. A tradição fornecia a moldura, por assim dizer, que preparava a mente para compreender os eventos vivenciados, para deles extrair os significados para a existência. Sem a tradição, contudo, o pensamento perdeu a estrutura que o conectava com a realidade concreta. E, sem conexão com a realidade, o pensamento se limita a repetir ideias obsoletas ou a elaborar formulações sem

³¹ ARENDT, 1997, p. 54.

nenhum significado. De modo semelhante, *a realidade que segue seu curso sem a devida reflexão crítica, sem a incidência de um pensamento adequado, torna-se destituída de sentido*. Com isso, na modernidade, o presente é experimentado como uma lacuna temporal entre o passado e futuro. Um período em que os eventos em pleno transcurso esperam para ser compreendidos a fim de lançarem significado sobre o futuro e reconciliarem o ser humano com a existência. Todavia, ao romper com a tradição a modernidade perdeu a capacidade de suscitar questões significativas e de resolver suas próprias perplexidades. Em decorrência, sua ênfase inicial no pensar deu lugar à primazia do agir.

Essa primeira descrição ajuda a compreender melhor as ponderações de Giddens sobre a segregação da experiência. Segundo ele, sem os referenciais externos da tradição faltam respostas às questões existenciais fundamentais relacionadas ao tempo, ao espaço, à permanência espaço temporal, à vida e à morte. A sensação de segurança é, então, procurada na estabilidade parca que as atividades práticas das rotinas cotidianas oferecem. Essas mesmas, contudo, são desenvolvidas pelos operadores do sistema para excluírem experiências potencialmente perturbadoras do convívio diário perpetrando, assim, uma existência destituída de significados profundos e de sentido autêntico.

A segunda implicação do rompimento com a tradição apontada por Arendt é a ascensão da dúvida radical oriunda da filosofia cartesiana, aplicada pelas ciências naturais e trazida ao âmbito da religião por Kierkegaard por meio de seu salto da dúvida para a fé. Tradicionalmente, tanto no âmbito religioso como filosófico a verdade era entendida como uma realidade pré-existente que se apresenta ao ser humano e é recebida por meio da contemplação passiva. Ao romper com a tradição a modernidade passa a ser movida pela dúvida quanto a veracidade de toda a realidade aparente. Num primeiro momento, essa dúvida foi utilizada pela ciência para atacar a religião. E, no afã de se proteger a fé das investidas do ceticismo científico, a dúvida acabou sendo incorporada pela própria religião que, desde então, só pode existir sob o signo da opção pelo absurdo. Mas, num segundo ato, a dúvida voltou-se contra a própria razão cujos postulados tornam-se hipóteses de trabalho que mudam e são legitimados na dependência de critérios pragmáticos e utilitaristas. Com isso, *todo o conhecimento tornou-se provisório*.

A análise de Hannah Arendt sobre essa segunda implicação do caráter pós-tradicional da modernidade é compatível com a teoria de Giddens sobre a predominância da dúvida radical na Alta Modernidade e lança luz sobre sua teoria da aquisição reflexiva do conhecimento. Se Arendt destaca a que a existência religiosa moderna se dá, desde então, apenas na constante tensão entre a dúvida e a fé; Giddens aplica esse mesmo princípio à existência social moderna mediada por sistemas abstratos. O assalto da dúvida à razão, contra o pano de fundo da ausência

de saberes universais revestidos de autoridade tradicional, faz com que as decisões tomadas na vida cotidiana sejam sempre um salto de fé para dentro do foço escuro das reivindicações de legitimidade dos sistemas modernos internamente referidos.

Contra esse pano de fundo emerge a terceira implicação do rompimento com a tradição. Os valores são transformados em bens sociais, construtos cuja validade é determinada nas relações sociais de acordo com as suas necessidades funcionais sempre mutáveis. Os antigos padrões transcendentais de mensuração da existência e orientação das relações cujo fundamento eram as ideias platônicas, tornam-se negociáveis e cambiáveis por outros valores mais úteis para o saneamento das necessidades sociais correntes. Nietzsche percebeu que a realidade imanente perde sua razão de ser quando é destituída de uma essência transcendente. Os seres humanos sentem-se impotentes frente à constante fluidez dos acontecimentos e perdem a vontade e a intensidade de viver. Por isso, ele efetuou a desvalorização dos valores. Arrastou a realidade do transcendente para o imanente; esvaziou o mundo das ideias e os céus para povoar o mundo concreto e sensível. Com isso, pretendia oferecer novos e superiores valores à sociedade: a vida, a vontade, a vontade de potência. Mas, ao transformar essas categorias em valores acabou por submetê-las, elas mesmas, à relativização e à cambialidade inerentes à existência social moderna. Ao fim dessa última operação reversiva não restou mais hierarquia. Toda a realidade se esgota no mundo sensível e material. *Não há mais valores imutáveis e permanentes.* Chega-se, com isso, ao limiar do niilismo.

A teoria de Giddens sobre os sistemas internamente referidos se sustenta na pressuposição generalizada da cambialidade dos valores. Na ausência de referenciais ontológicos imutáveis a identidade e os padrões comportamentais para a existência são negociados no encontro com o outro. A primazia dos estilos de vida e a intensa busca por relações puras se destacam na modernidade radicalizada como formas de resistência contra absoluta falta de sentido.

1.2.6.2 A tradição

Para Hannah Arendt a tradição também é descrita como uma forma de narrativa. Porém, a autora destaca que ela não só insere o indivíduo numa concatenação histórica consistente, mas também transmite o significado dos eventos vivenciados para as sucessivas gerações lançando a luz do passado sobre o futuro. A tradição realiza essa função por meio da seleção, da conceituação, da preservação e da transmissão do legado do passado para as sucessivas gerações. Ao cumprir tais funções a tradição oferece um referencial externo pré-

estabelecido, que propicia a necessária conexão do pensamento com circunstâncias concretas da experiência cotidiana; o que garante uma continuidade histórica consistente. Sem tal conexão a mente seria incapaz de articular a memória e de exercer a reflexão crítica sobre os eventos vivenciados, e, conseqüentemente, não restaria história que possa ser contada. A tradição, por conseguinte, é a ponte que transpõe a lacuna entre o passado e o futuro, uma vez que oferece à mente o referencial conceitual que possibilita a compreensão dos acontecimentos idos e a projeção de seu significado para o devir.

Para Arendt, o peso da tradição sobre o pensamento independe da consciência que o ser humano tem de sua presença. Mesmo quando uma tradição chega ao fim, seus conceitos podem permanecer influenciando a mente das pessoas induzindo-as a contradições. Neste aspecto, seu pensamento contrasta com Giddens que afirma que, em condições de modernidade, a tradição é superada conscientemente, e sua permanência se dá ou de maneira residual em enclaves tradicionais. Ou ainda, de maneira reinventada, como parte do próprio sistema internamente referido.

1.2.6.3 A identidade

Arendt não discorre diretamente sobre a temática da identidade, mas aponta, ao longo do ensaio, para a necessidade humana de responder adequadamente às questões e perplexidades colocadas por seu próprio tempo para que possa *se reconciliar com a realidade*. A formulação de respostas significativas pressupõe a capacidade do indivíduo transpor a lacuna entre o passado e o futuro. Isso acontece como um processo de rememorar e repensar as experiências humanas, encontrando sentido para a existência numa continuidade histórica consistente. Trata-se do processo de recontar a história por meio de uma inserção pessoal que permite ao indivíduo identificar o seu lugar naquele ambiente espaço-temporal que recebe a confluência dos eventos passados e das expectativas futuras.

1.3 A singularidade da modernidade brasileira

As reflexões realizadas até o momento lançam luz sobre as características da modernidade ocidental em macro perspectiva. No entanto, seria um equívoco supor a possibilidade de descrições generalizadas com aplicabilidade global homogênea. Citando Charles Taylor, Jessé Souza observou que a especificidade da modernidade ocidental recebe contribuições nacionais singulares e, por isso, se deve evitar posturas totalizantes. Ao mesmo tempo, como veremos, existem manifestações idiossincráticas da modernidade em contextos

distintos. O Brasil também tem a sua contribuição específica para a compreensão da modernidade ocidental a partir de manifestações de seu tipo peculiar de modernização. Possuímos uma rica tradição de leituras sobre a cultura brasileira, dentro da qual selecionamos alguns pensadores expoentes para nos ajudarem a desenvolver uma visão panorâmica da história de interpretação da nossa autoidentidade nacional com vistas aos propósitos desta pesquisa.

1.3.1 A autenticidade do inautêntico na modernidade brasileira

O sociólogo José de Souza Martins entende que a principal característica da modernidade brasileira é a inautenticidade.³³ Ele assevera que a modernidade é um tema específico dos países ricos uma vez que ela é intrinsecamente comprometida com a axiologia do progresso. A noção moderna de progresso implica necessariamente a diluição da diversidade das identidades nacionais e a homogeneização da cultura por meio da globalização da racionalidade ocidental. Consequentemente, de uma maneira tipológica a modernidade representa a superação do atraso e do tradicionalismo. A pobreza, a miséria e o tradicionalismo dos pobres são denunciados pela modernidade como resíduos sociais de uma era superada pelo desenvolvimento econômico e pela globalização. Contudo, objeta Martins, na América Latina, a pobreza, a cultura popular e os modos de vida subdesenvolvidos são manifestações integrantes da própria modernidade. Em decorrência do ponto de vista dos signos do moderno, a modernidade latino-americana e, por conseguinte, a brasileira é inconclusa e anômala.

A incompletude da modernidade latino-americana se expressa na ausência do desenvolvimento social e na não concretização das múltiplas possibilidades de modos de vida plena que a ela oferece, sem, contudo, indicar como consegui-los. Tal inconclusividade se manifesta também no recurso ao tradicional, ao conservadorismo e à cultura popular para resistir a uma das mais marcantes características da modernidade: a transitoriedade. A modernidade é o reino do efêmero e, portanto, da incerteza e da angústia. Num mundo onde o novo já é ultrapassado não existem certezas sobre o futuro, não há garantias sobre a concretização do progresso aclamado e vislumbrado no acesso exíguo a alguns de seus signos disponibilizados pelo mercado capitalista. O tradicional, por outro lado, garante continuidade e traz relativa segurança sobre o amanhã. Por isso, na cultura popular brasileira os signos do moderno são incorporados às estruturas tradicionais das relações sociais, na tentativa de se

³³ MARTINS, José de Souza. *A sociabilidade do homem simples*. São Paulo: Hucitec, 2000. p. 17-55.

prolongar a sensação de se estar vivendo uma temporalidade diferente da realidade concreta. Martins cita como exemplo o caso de um jovem sertanejo que usa óculos de sol de marca estrangeira. Ele não retira a etiqueta dos óculos para que ele pareça sempre novo. Essa atitude subverte a modernidade em tradicionalismo e torna o autêntico em inautêntico. Pois, a moda como expressão da modernidade é essencialmente fugaz. Mas, o jovem deseja conferir perenidade àquele signo para expandir a sua sensação de inclusão num estilo de vida, numa temporalidade, que na prática diária não são seus.³⁴

Conforme Martins, o recurso ao tradicional como método de resistência confere concretude à anomalia da modernidade latino-americana e brasileira. Ao invés de promover a homogeneização da cultura e do social ela se constitui pela colagem desarticulada de tempos históricos e realidades sociais. É uma modernidade que se constitui e se dissemina em simbiose com o tradicional que ela nega em seu desejo de progresso e em seu discurso que assimila aspectos exteriores da cultura dos países de primeiro mundo sem, contudo, absorver plenamente seus valores. Há uma verdadeira colagem de tempos e modos sociais divergentes. “É como se já fôssemos pós-modernos antes mesmo de chegarmos à modernidade”.³⁵ Para Martins, essa é uma modernidade postiça, um arremedo, uma anomalia.

A modernidade brasileira, afirma Martins, é uma modernidade sem crítica interna. A assimilação dos signos modernos pelo tradicional é uma forma de resistência à desumanização inerente à modernidade. Mas, é um tipo de protesto que não se dirige contra a modernidade enquanto realidade que bloqueia as possibilidades de sua própria realização devido à ética da multiplicação do capital que gera um tipo de desenvolvimento dependente nos países periféricos. Outra modalidade de crítica, no Brasil, é o deboche. Ele, porém, é passivo. Pois, não é uma crítica humanística que redunde em doutrinas e esteja imbuída do engajamento pela construção de algo novo. Ambas as modalidades críticas são apenas um protesto contra a escassez e fugacidade dos signos do moderno. No Brasil, como em toda a América Latina, não se reconhece que na modernidade tudo é moda e passageiro.

Martins trabalha com o pressuposto de que uma das marcas da modernidade é a busca por autenticidade. Como vimos em Giddens, trata-se da busca por uma autocompreensão cada vez mais livre de influências postas a partir de fora e constituída cada vez mais a partir da fidelidade a um sistema de valores internamente referido. No caso do Brasil, entende Martins, sua autenticidade está no *hibridismo cultural*, portanto, do ponto de vista da racionalidade moderna, na sua inautenticidade.

³⁴ MARTINS, 2000, p. 39.

³⁵ MARTINS, 2000, p. 50.

1.3.2 A interpretação culturalista da modernidade brasileira

O sociólogo Jessé Souza oferece uma síntese epistemológica da *sociologia da inautenticidade* e procura elaborar uma proposta de referencial alternativo para a crítica social da modernidade brasileira.³⁷ Esclarece que a sociologia da inautenticidade é uma narrativa da autocompreensão brasileira carregada de baixa autoestima. Trata-se de uma abordagem que se nutre da ideia de que a modernização brasileira é superficial e incompleta, forjada apenas “pra inglês ver”. Segundo essa concepção, o atraso brasileiro estaria assentado sobre a sua singularidade cultural oriunda da *herança lusitana* pré-moderna, cujas bases são o *personalismo e o patrimonialismo*.

O maior representante desse ponto de vista generalizado é Sérgio Buarque de Holanda. Segundo o eminente autor, a principal marca da organização social portuguesa era *personalismo*. Uma atitude que prioriza a pessoa concreta e particular em detrimento de valores coletivos e abstratos. O personalismo dava ocasião a uma forma de *meritocracia autocrática*. Havia a possibilidade real de ascensão social pela capacidade de conquistar os favores do soberano. Em princípio, todos poderiam ser fidalgos. Buarque avalia que o personalismo impediu o desenvolvimento da democracia e de um mercado competitivo em Portugal devido à sua ênfase nos afetos e nas relações, em detrimento da organização burocrática impessoal característica dos Estados modernos. Isso teria inviabilizado o trato objetivo e igualitário de questões políticas. Esse modelo transplantado para o Brasil colonial teve sua forma institucional no *patriarcalismo*, praticado em sua plenitude na economia autárquica do engenho.

Souza chama a tese de Buarque de iberismo. Entende também que Raimundo Faoro está em franca continuidade com essa teoria iberista. Sua ênfase específica, contudo, recai sobre a atenção dispensada à forma de exercício do poder político em Portugal: o *patrimonialismo*. Faoro não define o termo conforme o conceito weberiano de controle dos meios administrativos, mas sim como a prática de *concentração de recursos e centralização do poder*. Para Faoro, o estado patrimonialista é marcadamente *centralizador e interventor*. Não há espaço nem para o espírito democrático nem para a livre iniciativa do capitalismo industrial competitivo. Por isso, Portugal jamais teria atingido o pleno desenvolvimento econômico e social. A tese patrimonialista explica o atraso econômico e social brasileiro como sendo resultado da importação do modelo estatal português. O contraponto do estado patrimonial seria

³⁷ SOUZA, Jessé. *A modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro*. Brasília: Universidade de Brasília, 2000. p. 159-270.

uma sociedade liberal com presença de um estado mínimo cujo paradigma seria a sociedade estadunidense.

O terceiro representante da sociologia da inautenticidade analisado por Souza é Roberto da Matta. Segundo Souza, da Matta pretende encontrar a explicação da singularidade cultural brasileira num tipo de dualismo valorativo, o qual nos remete ao hibridismo cultural de José de Souza Martins. Roberto da Matta entende que existem duas bases para o pensamento social brasileiro: a) a *sociologia do indivíduo* de perspectiva institucionalista, que realiza a leitura dos macroprocessos políticos e econômicos e b) a *sociologia da pessoa* de perspectiva culturalista, que enfatiza os elementos cotidianos da cultura familista. No primeiro modelo, o *indivíduo* é entendido como um ente massificado e abstrato sem nenhum sistema de relações pessoais de poder. As leis impessoais e os princípios universais da modernidade se aplicam a ele. No segundo modelo, a *pessoa* é o ser concreto, específico e relacional. Ela merece consideração e solidariedade, por isso, em relação a ela se recorre ao “jeitinho” no trato com os princípios impessoais que regem as instituições modernas. Por meio desse dualismo conviveriam na consciência brasileira as perspectivas institucionais antagônicas da modernidade e do personalismo lusitano pré-moderno.³⁸

1.3.3 Uma interpretação institucional da modernidade brasileira

Jessé Souza chama a metodologia dos três autores anteriores de *culturalismo atávico*: uma abordagem de elementos culturais destituídos da articulação com a *dinâmica institucional*, que cria e reproduz valores e regras e sem consideração com a *estratificação social*, cuja percepção permite dizer por que determinados valores teriam logrado hegemonia em dada sociedade.

O culturalismo atávico tende a ser preconceituoso, pois apenas sistematiza o senso comum, de onde também extrai sua força de convencimento. Enquanto os culturalistas veem o Brasil como continuidade de Portugal, Souza afirma que tanto a estratificação como as formas institucionais brasileiras são distintas das lusitanas. Existe, portanto, uma singularidade do tipo de formação social brasileira.³⁹ A nacionalidade do colonizador não foi influência suficiente para estabelecer o tipo de organização social que surgiria. Pois, as condições sociais e naturais encontradas sempre oferecem estímulos que determinam tacitamente as respostas do agente. Souza repete insistentemente que valores não são transplantados como as roupas do corpo. Eles

³⁸ SOUZA, 2000, p. 184.

³⁹ SOUZA, 2000, p. 205.

precisam encontrar as condições sociais que permitirão a sua institucionalização e disseminação na cultura local.

Jessé Souza busca em Gilberto Freyre uma alternativa ao culturalismo. Semelhante à da Matta, Souza conclui que a modernidade brasileira nasce híbrida do patriarcalismo e do liberalismo burguês europeu.⁴⁰ Contudo, sua singularidade estaria não na articulação dual da sociedade, que trata os agentes ora de forma personalista lusitana ora de forma abstrata moderna, *mas na forma como se estabeleceram aqui as relações entre dominador e dominado no âmbito do familismo patriarcal* e como se deu sua permanência histórica nas instituições modernas brasileiras. Sua ênfase, por conseguinte, é posta sobre a gênese e a organização da esfera pública no Brasil.

Souza reconhece que a escola da sociologia da inautenticidade está correta em identificar uma continuidade com o personalismo e o patrimonialismo coloniais no processo de modernização do Brasil. Contudo, o autor afirma que ela se equivoca ao deduzir essa continuidade apenas da herança cultural lusitana. O desenvolvimento peculiar das instituições públicas brasileiras no período colonial é fundamental para a compreensão do nosso hibridismo contemporâneo. Souza esclarece que no período colonial, a ausência de Estado e de instituições acima da família, que pudessem pôr freios aos desejos primários por poder e prazer, fez do *sadomasoquismo* a marca das relações patriarcais. Por um lado, o senhor impõe sua vontade sem considerar a dignidade de qualquer alteridade, mas, por outro lado, oferece proteção e distribui favores, embora de maneira parcial. Os oprimidos, por seu turno, desejam reconhecimento e, por isso, assimilam a vontade do dominador como sua para galgar a ascensão. Também existe no âmbito desse núcleo social uma classe intermediária: os filhos ilegítimos, os mulatos. Esses podiam ser vendidos como escravos ou desfrutar de mais regalias do que os herdeiros legítimos. Há, portanto, três estratos sociais no âmbito patriarcal: a) dominador, oprimidos e deslocados. Permanências históricas desses estratos podem ser nitidamente constatadas no Brasil “moderno”.

O processo de modernização do Brasil, contudo, afirma Souza, também possui um elemento de descontinuidade com o patriarcalismo. Esse elemento não teria sido percebido pela escola da sociologia da inautenticidade. Tal descontinuidade consiste na transição, promovida pela revolução modernizante do séc. XIX, de uma sociedade personalista para uma impessoal.

Souza argumenta que as instituições impessoais, associadas à eficiência do estado racional e do mercado capitalista, não só reproduziram como também ampliaram o modelo

⁴⁰ SOUZA, 2000, p. 242.

relacional patriarcal. As relações sadomasoquistas, antes dirigidas de forma particularista, agora são transferidas para grupos abstratos, como aqueles percebidos na oposição dialética entre elite/povo, patrões/empregados; letrados/analfabetos, trabalhador qualificado/trabalhador sem qualificação, morador de bairro nobre/morador de favela. No personalismo pré-moderno apenas aqueles desprivilegiados que se submetem à vontade do senhor galgam ascensão social. No generalismo moderno apenas os que conseguem qualificação ascendem. Esse processo gerou um extrato social massificado de párias urbanos e rurais excluídos dos benefícios da modernidade. Esses mesmos veem sua condição como algo natural e, muitas vezes, a assumem como culpa pessoal decorrente de alguma falta de habilidade de conquistar os favores dos estratos privilegiados.

Jessé Souza conclui sua reflexão afirmando que o Brasil não é um país moderno e ocidental do ponto de vista da influência material e do desenvolvimento das instituições democráticas, mas é moderno do ponto de vista de que estes valores modernos e ocidentais são os únicos considerados legítimos.⁴¹ Na sua opinião o grande desafio é atingir a plena democratização do país, o que só poderá acontecer quando se conseguir “assimilar os legítimos anseios dos párias urbanos e rurais produzidos pela modernização seletiva”.⁴²

1.3.4 A construção dialogal das autoidentidades a partir do sul global

Todos os autores abordados, seja pelo viés da plena assimilação dos cânones valorativos, culturais e sociais das nações que compõem do norte global, seja pela plena democratização de nossa sociedade via a inclusão dos marginalizados nos benefícios da modernidade ocidental, nutrem a expectativa pela conclusão, ou completude, da modernidade no Brasil.

Podemos depreender de suas exposições que a modernidade ocidental se lhes apresenta como irresistível e inevitável, como já observara Giddens ao comentar seu apelo globalizante. Pressupõem no seu discurso que ela é a única alternativa plausível para o pleno desenvolvimento global. Concordamos que esse possa ser o caso no que diz respeito aos avanços tecnológicos, aos valores democráticos da modernidade, entre outros benefícios gerados para a realização humana. Todavia, questionamos se o caminho para a superação dos dilemas e das contradições constatadas no terceiro mundo, ou países do sul global, seria a

⁴¹ SOUZA, 2000, p. 267.

⁴² SOUZA, 2000, p. 270.

conclusão do processo de homogeneização da cultura e plena assimilação dos valores do norte global.

O teólogo católico espanhol, Andrés Torres Queiruga⁴³, escrevendo a partir de um dos países semiperiféricos do mundo situado naquela zona cultural fronteiriça onde se estabelece a intercessão entre ocidente e oriente, ao refletir os desafios da modernidade para o cristianismo, fala de um “novo equilíbrio atualizado”. Segundo ele, tal necessidade se funda no fato de que a modernidade questionou os fundamentos mais remotos que constituem a narrativa da autocompreensão cristã. Ao falar em equilíbrio, Queiruga tem em mente as polaridades que se estabeleceram durante o processo de modernização entre as posturas dogmáticas e conservadoras da religião e as posições ateístas dos proponentes da secularização. O equilíbrio proposto por Queiruga acontece por meio da reconfiguração do pensar e do falar religiosos “conforme as novas coordenadas que emergiram no processo histórico”.⁴⁴ Muito embora Queiruga justifique que sua proposta não é uma rendição acriteriosa aos parâmetros da modernidade, ele também admite que são eles, especialmente a autonomia e a historicidade, que se tornaram os critérios pelos quais se mede a plausibilidade e a verdade de qualquer expressão humana. Em suma, vemos em sua proposta a conclamação para a assimilação e tradução dos referenciais da modernidade pela fé cristã, assim como os sociólogos nos parágrafos precedentes procedem com os valores burgueses modernos.

O sociólogo português Boaventura de Sousa Santos, porém, acredita que pode e deve haver uma alternativa à globalização da modernidade neoliberal do ocidente.⁴⁶ Como resultado de uma ampla pesquisa em países integrantes do sul global, ele conclui que há uma diversidade de experiências sociais em nível mundial muito mais ampla do que a tradição ocidental quer fazer crer. O crivo da racionalidade ocidental, porém, faz com que a diversidade social global seja desperdiçada e *novas possibilidades de narrativas sobre o mundo* sejam malogradas. Segundo ele, a modernidade ocidental possui uma forma de racionalidade, que cria a *inexistência* de tudo aquilo que não se conforma aos seus cânones. Os saberes não conformados à ciência moderna e à “alta” cultura ocidental são estigmatizados como ignorância e incultura – como vimos antes, Giddens implicitamente reconhece como críveis apenas os saberes submetidos aos sistemas abstratos. As formas de organização social e as instituições

⁴³ QUEIRUGA, Andrés Torres. *Fim do cristianismo pré-moderno: desafios para um novo horizonte*. São Paulo: Paulus, 2003. p. 13-24.

⁴⁴ QUEIRUGA, 2003, p. 24.

⁴⁶ SANTOS, Boaventura de Sousa. Por uma Sociologia das Ausências e uma Sociologia das Emergências. In: SUSIN, Luiz Carlos (org.). *Teologia para Outro Mundo Possível*. São Paulo: Paulinas, 2006. p. 169-218.

assimétricas em relação à temporalidade linear ocidental – dirigida para a realização de um futuro supostamente predizível de desenvolvimento, progresso, crescimento, globalização e etc. – são relegados à residualidade, pois são consideradas expressões anacrônicas do atrasado, do obsoleto, do primitivo, do tradicional e, em suma, do pré-moderno. Assim, é a própria modernidade ocidental que cria o mito de sua exclusividade enquanto racionalidade crível.

Boaventura entende que a alternativa à globalização hegemônica está na reabilitação das manifestações sociais, com seus saberes e práticas idiossincráticos, que tiveram sua legitimidade subtraída, e foram tornadas inexistentes pela racionalidade ocidental moderna, um procedimento chamado sociologia das ausências. Uma vez identificadas, essas manifestações devem ser postas em diálogo, visando a articulação de alianças que revertam a pulverização das experiências e deem concretude às novas possibilidades de transformação social. Procedimento esse chamado sociologia das emergências. O conjunto desses diferentes saberes e práticas formaria uma globalização contra-hegemônica que se apresentaria como alternativa. Não a partir da imposição, mas com base em consensos obtidos do diálogo, inclusive com os saberes hegemônicos. Com isso, seriam postos novos referenciais para a narrativa sobre o mundo e para a autocompreensão das identidades nacionais. Como vimos, em muitos casos hoje, o que se tem por residual e atrasado é apenas divergente da racionalidade hegemônica da modernidade ocidental.

Com base na proposta de criação de utopias realistas de Giddens os saberes tradicionais jamais poderiam participar legitimamente da construção dialogal de futuros possíveis. Pois, esse modelo não prescinde da mediação dos sistemas abstratos. Ou seja, as tradições deveriam ser reinventadas à luz da racionalidade ocidental para se fazerem inteligíveis. Porém, ele mesmo afirmou que uma tradição justificada é tradição falsificada, uma vez que recebe sua identidade da reflexividade moderna. Com isso, Giddens distingue duas possibilidades de reinvenção da tradição: a) *A reinvenção convencional da tradição*. É um processo que pressupõe a preservação. Ele acontece nos ambientes pré-modernos quando uma nova geração se apropria da herança cultural de seus predecessores moldando-a criativamente às suas novas necessidades. Nesse caso, a reflexividade se concentra na interpretação e esclarecimento da própria herança, de forma que o peso recai sobre o passado e sua influência se perpetua sobre a organização da vida social.⁴⁷ A tradição, com isso, subsiste nos ambientes modernos de maneira residual. b) *A reinvenção kitsche da tradição*. É um processo que pressupõe transformação e permanências superficiais destituídas de sentido original. Ele

⁴⁷ GIDDENS, 1991, p. 49.

Acontece no contexto da Alta Modernidade quando os apelos aos símbolos e práticas tradicionais são reflexivamente organizados e seus modos de vida são integrados ao sistema, “fazendo parte do conjunto internamente referido de relações sociais em vez de opor-se a ele”.⁴⁸ A questão fundamental aqui é se os modos tradicionais extrínsecos são sustentados como tais ou se são envolvidos no sistema internamente referido.

Com base nas operações sociológicas propostos por Boaventura, vislumbramos uma terceira forma de se reinventar a tradição. Vamos designá-la de c) *reinvenção dialética da tradição*. É um processo que pressupõe a relação dialética entre preservação dinâmica e transformação. Ele consiste em libertar a tradição da assimilação do senso comum no nível da consciência prática. Isso implica permitir que a tradição fale a partir de seus próprios referenciais, trazendo à tona questões potencialmente perturbadoras da atitude natural e indicando caminhos para a formulação de respostas conscientemente elaboradas aos dilemas suscitados. Esse processo prevê também libertar a tradição de leituras hegemônicas, a fim de se resgatar as experiências segregadas; legitimar as manifestações sociais residualizadas e credibilizar os seus saberes peculiares, para que integrem os círculos dialogais que negociam as referências pelas quais se constroem e interpretam as autoidentidades pessoais e coletivas. A reinvenção dialética da tradição, portanto, é o processo oposto à invenção de tradições descrita por Hobsbawm.⁴⁹ cujo objetivo é promover a coesão social e legitimar as intenções dos operadores do sistema, criando vínculos por meio do recurso à carga simbólica e emocional do passado. Nesse caso, valores e regras de comportamento são impostos por meio da repetição de ritos institucionalizados. Trata-se de mais uma forma de se implementar os mecanismos de controle da modernidade, aplainar as diferenças e segregar experiências.

Entendemos que a questão da reinvenção da tradição traz à tona a pergunta pelo objeto das lealdades envolvidas na interpretação de determinada identidade individual ou coletiva. No primeiro tipo de reinvenção, a lealdade é dirigida a elementos externos e fixos. No segundo, a lealdade é dedicada a elementos internamente referidos e cambiantes. No terceiro caso se tem consciência das lealdades que movem as respostas, mas se cultiva a abertura para a eventual revisão dos valores pré-concebidos a partir da aprendizagem mútua.

Como ficou evidente em nossa exposição do pensamento de Giddens, a religião é uma das expressões sociais intrinsecamente tradicionais que foram residualizadas pela racionalidade ocidental moderna. Portanto, entendemos que as experiências religiosas também integram o

⁴⁸ GIDDENS, 2002, p. 140.

⁴⁹ HOBBSAWM, Eric. Introdução: A invenção das tradições. In: HOBBSAWM, Heric; RANGER, Trence (Orgs.). *A invenção das tradições*. 6. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997. p. 9-24.

cabedal dos saberes feitos ausentes pela globalização hegemônica, e que devem ser reabilitados como essenciais para a construção de narrativas alternativas sobre as autoidentidades pessoal e coletiva, em âmbito local e global.

Eduardo Hoornaert lembra que o cristianismo é por excelência – ao lado do judaísmo – uma religião da memória.⁵¹ Ele é fundado sobre fatos históricos que são rememorados ao longo dos tempos por meio do seu ensino, de sua proclamação, de sua prática litúrgica e de sua ação no mundo. O cristianismo herda do judaísmo sua visão da história como um processo que tem começo, meio e fim. O início da história se deu com a criação, o centro é identificado com o evento de Jesus Cristo e o fim se dará com a *parusia*. A memória cristã está centrada em Jesus e a sua esperança se alimenta dessa mesma memória. Por isso, afirma Hoornaert, os cristãos sabem que sua religião cai ou permanece em pé dependendo da veracidade da sua memória. Em função dessa consciência, muito cedo, os cristãos procuraram documentar sua memória por escrito. Contudo, a transição da tradição oral para a tradição escrita implicou na transferência da preservação da memória da comunidade, da tutela do povo de Deus, para as mãos de uma elite especializada e hierarquizada. Esse processo trouxe consigo o perigo da manipulação da memória em favor de interesses dos novos depositários em suas alianças com os donos do poder. É o que teria acontecido com a historiografia eusebiana.

Eusébio articulou a história da igreja de maneira apologética e triunfalista para afirmar a legitimidade messiânica do imperador Constantino. Porém, a autêntica memória cristã sempre foi preservada pelas comunidades, pelo povo nas bases. Ela é memória dos marginalizados e oprimidos como demonstram as narrativas do êxodo, dos profetas, do evangelho e a estratificação social da igreja antiga pré-constantiniana, com suas respectivas ênfases na libertação, na resistência, na inclusão e na reinvenção de sentido para a vida. Essa memória dos marginalizados, que fazem da comunidade o lugar da concretização do Reino de Deus, foi silenciada pela historiografia oficial. Como os eventos e os agentes a quem remete, ela mesma permanece marginal, mas possui em si o potencial para a mobilização e a transformação com sua poderosa mensagem de inconformidade sob o domínio do opressor, de estímulo a novas posturas e atitudes para promoção da vida e de visibilidade aos ausentados pela história hegemônica. Segundo Hoornaert, é um constante desafio para o cristianismo preservar a sua memória de manipulações oriundas das alianças entre as instituições e os poderes constituídos. Nesse mesmo desafio estaria também a sua contribuição para a articulação da autonarrativa latino-americana desde a perspectiva cristã, isto é, a capacidade de articular a

⁵¹ HOORNAERT, Eduardo. *A memória do povo cristão: uma história da igreja nos três primeiros séculos*. Petrópolis: Vozes, 1986. p. 13-50.

memória a partir de baixo, a partir das periferias, afirmando-a como memória de marginalização, opressão, resistência e libertação.

Gustavo Gutiérrez nos auxilia a compreender quem são os marginalizados na América Latina. Segundo ele estes são os pobres, a começar pelos povos indígenas.⁵³ A marginalização dos pobres é um problema endêmico no continente. Ela começa na colonização, mas garante sua permanência dentro da recente história de modernização de seus países. Por isso, uma autêntica narrativa da autoidentidade de países latino-americanos não pode prescindir da preservação da memória dos marginalizados – índios, negros, mestiços e pobres. Gutiérrez afirma que esses grupos, quando abraçaram a fé cristã, realizaram a leitura do evangelho a partir de sua cultura e de sua situação social. Embora o resultado tenha, muitas vezes, destoaado da ortodoxia tradicional, redundou numa profunda apropriação do sentido de libertação na Bíblia.

1.3.5 Síntese preliminar: a reabilitação da tradição e a autoidentidade brasileira.

Aplicadas as reflexões dessa seção ao caso do Brasil podemos inferir que a memória de opressão, luta e resistência dos estratos sociais marginalizados e silenciados ao longo da história deve ser resgatada, preservada e articulada para a elaboração de uma narrativa consistente da autocompreensão nacional. Não se trata apenas de identificar e sanar as suas aspirações sob a perspectiva dos modos de vida oferecidos pela modernidade, mas, sim, da identificação da maneira peculiar do povo brasileiro responder aos dilemas cotidianos. Longe de serem caracterizados como residuais ou inautênticos face seu hibridismo cultural, os modos do povo brasileiro responder às perplexidades da existência num mundo cindido por contradições e desigualdades é constituído por experiências sociais que foram ausentadas pela racionalidade moderna hegemônica. O desafio seria reafirmar a credibilidade dessa rica tradição popular marginal para inclui-la no diálogo dos saberes emergentes que poderiam sugerir novas formas consensuais de compreender e narrar a especificidade da identidade brasileira e seu lugar no globo, bem como redundar em novos modelos de organização social.

⁵³ GUTIÉRREZ, Gustavo. *A força histórica dos pobres*. Petrópolis: Vozes, 1981. p. 243-310.

1.4 Os referenciais e a elaboração de respostas aos dilemas da existência moderna

1.4.1 Respostas formuladas desde o norte global

Conforme a análise de Arendt, o rompimento com a tradição colocou o homem moderno sob o signo da dúvida radical. O envolveu na ação destituída de significado e o lançou em relações regidas por valores sempre cambiáveis. Sem o quadro de referências da tradição não é possível a construção de uma narrativa pessoal coerente no tempo e no espaço. E, por conseguinte, o que resta ao ser humano moderno é desorientação, desamparo e insegurança. Embora Arendt avalie a tradição positivamente, ela não propõe reatar o fio rompido pela modernidade, pois entende que a ruptura foi definitiva e irrevogável dado seu caráter involuntário e sua origem factual. Ela apenas propõe que, num mundo que não reconhece mais a autoridade do quadro referencial da tradição, a realidade deve ser reconciliada por meio do exercício de um pensamento que mantém seus vínculos com a concretude dos acontecimentos diários e que, ao mesmo tempo, consiga se distanciar o suficiente para criticar a realidade com imparcialidade.

Diferentemente, Giddens avalia a tradição de forma negativa. Ele reconhece, como Arendt, que a tradição possui aqueles efeitos estabilizadores e reconciliadores. Contudo, julga que tanto os traços da identidade como os padrões comportamentais impostos de maneira exógena são inautênticos. E, por isso, não acredita que reatar o vínculo com a tradição seja uma opção legítima para solucionar as perplexidades modernas. Giddens aproxima-se da solução de Arendt quando afirma que futuros diferentes devem ser construídos a partir da leitura de eventos institucionais imanentes. Mas, dá um passo adiante quando sugere que a ressignificação da vida e a solução das perplexidades modernas passa pelo resgate daquelas questões existenciais segregadas da experiência cotidiana e pela reconstrução do sentimento de segurança, mediante a projeção de futuros possíveis e do estabelecimento de elementos moralizantes da realidade. Embora essa dinâmica fosse desenvolvida como construto de sistemas internamente referidos, com ela Giddens afirma, contraditoriamente, certa legitimidade da tradição.

Distinção fundamental entre ambos é que para Giddens a autenticidade é alcançada à medida em que a autoidentidade é construída. A autonarrativa coerente é escrita no espaço privado. É nas relações puras que a pessoa tem um lugar de segurança para se autorrevelar e revisar sua interpretação autobiográfica. O espaço público, a esfera do governo, influenciará a vida por meio dos mecanismos de vigilância. Contudo, o espaço privado é o lugar de resistência contra essa influência. O privado é o lugar daquilo que pode permanecer oculto. Na vida

pública, o indivíduo tem que encenar papéis diferentes nas distintas arenas de atuação. Administrar a coerência entre a narrativa interna e os papéis desempenhados nos ambientes sociais públicos gera muita tensão. Então, no âmbito privado, por meio da relação pura a pessoa pode ser autêntica à medida que a confiança vai sendo conquistada. A autoidentidade vai sendo negociada e reconstruída de maneira consciente para ser narrada em meio às convenções sociais, através de estilos de vida compatíveis com a interpretação da autobiografia. Essa abordagem é distinta da de Arendt. Para ela o espaço público é o lugar da liberdade e da autenticidade. Lidar com as questões políticas faz as máscaras caírem. Já a vida privada é destituída de significados profundos. É reducionista.

Hannah Arendt não formula uma resposta prática, não define um curso de ação para intervir sobre a realidade vigente. Congruente com sua compreensão da hierarquia tradicional dos conceitos, ela confere prioridade ao pensar sobre o agir. Suas generalizações pretendem estimular o ser humano a se reconciliar com a realidade por meio da interpretação dos eventos correntes. Já Giddens, ao constatar a primazia dos sistemas internamente referidos no contexto da Alta Modernidade, sustenta a necessidade de se controlar o caráter errático da modernidade radicalizada engendrado por eles. O caminho para a concretização dessa tarefa é o delineamento de utopias realistas. De acordo com essa proposta, os referenciais não são nem tradicionais exógenos, nem simplesmente os critérios para a tomada de decisões são internamente referidos. Os novos cursos de ação são traçados seguindo parâmetros dialógicos consensuais. É uma proposta que se orienta pelo modelo de negociação das autoidentidades no âmbito das relações puras. Não obstante, a maior inclusividade da proposta de Giddens, ela se torna homogeneizante quando submete a variedade de saberes envolvidos no diálogo à racionalidade ocidental. Pois, pressupõe que eles já estão integrados à globalização devido ao processo circular de influências presentes e ausentes, além do que define os sistemas abstratos como mediadores do diálogo, não considerando “o fenômeno da dissimulação e do ocultamento, que é característico de algumas experiências sequestradas ou de saberes em relações de poder que pré-existem (*sic*) à prática comunicativa”.⁵⁴

⁵⁴ WESTHELLE, Vitor. Traumas e opções: teologia e a crise da modernidade. In: MARASCHIN, Jacir C.; PIRES, Frederico Pieper (Orgs.). *Teologia e pós-modernidade: ensaios de teologia e filosofia da religião*. São Paulo: Fonte Editorial, 2007. p. 24.

1.4.2 Respostas formuladas desde o sul global

Voltando nosso olhar para o caso brasileiro, constatamos que os interpretes culturalistas da nossa vida social assumem tais cânones racionais do norte global. Eles sempre se referem à tradição – presente nos modos peculiares da população responder aos dilemas cotidianos e na forma como se estabeleceram as instituições modernas no país – como expressão de atraso e subdesenvolvimento. Desse ponto de vista, a cultura brasileira é interpretada como inautêntica, não em razão das profundas desigualdades que separam os estratos sociais, mas devido à sua identificação com a herança lusitana pré-moderna e semi-oriental. A perspectiva culturalista narra a identidade do povo brasileiro a partir de uma profunda baixa autoestima, que acaba redundando no descrédito de suas manifestações idiossincráticas. A utopia dessa escola de pensamento é a conclusão da modernização do Brasil segundo os cânones da racionalidade ocidental, representada idealmente pela sociedade estadunidense.

Entre os teóricos brasileiros, Jessé Souza faz uma leitura mais positiva da tradição. Ele entende que ela é o fator que preserva a realidade da fugacidade do tempo. Nos primeiros países a passarem pela revolução modernizadora foi a tradição, mediada pelas associações de profissionais e comerciantes, quem impôs limites à lógica da acumulação capitalista e ao avanço da “coisificação” da vida. Contudo, Jessé critica a desarticulação do tradicionalismo brasileiro. Embora seja uma forma de protesto e resistência à desumanização inerente à cambialidade do moderno, essa tradição não é traduzida em doutrinas nem em engajamento por transformações sociais. Sua resistência se dá pela incorporação dos signos do moderno ao tradicional. Sua crítica se manifesta no deboche. Por isso, é crítica passiva. Segundo Souza, estamos diante de uma consequência de longa duração da relação sadomasoquista desenvolvida no âmbito do patriarcalismo de engenho colonial, que criou estratos sociais altamente desiguais, cuja postura dos desfavorecidos era submissão, servilismo e o desejo de alcançar os favores do opressor. Esse tipo de relação foi ampliado em sua intencionalidade e extensionalidade devido à ação dos sistemas abstratos, quando da transição do Brasil de sociedade personalista a impessoal, dando ensejo a uma modernização seletiva. A proposta de Jessé Souza é que uma narrativa coerente da autoidentidade brasileira deve incluir os anseios dos marginalizados pelo processo de modernização seletiva da nação, e reconhecer a legitimidade as formas peculiares do povo responder aos dilemas cotidianos. Trata-se de um modelo que pressupõe o diálogo entre o tradicionalismo e o modernismo presentes de maneira híbrida na cultura brasileira, que nunca foi plenamente moderna do ponto de vista material e institucional e, por conseguinte, nunca foi inteiramente pós-tradicional e secularizada.

Boaventura de Sousa Santos completa o quadro a partir do ponto de vista do sul global, oferecendo um modelo para o processo dialogal. Ele propõe uma globalização contra-hegemônica por meio da emergência da diversidade de experiências sociais globais, feitas ausentes pela racionalidade ocidental hegemônica. O caminho para a concretização dessa perspectiva seria a identificação, tradução e articulação de respostas semelhantes a dilemas compartilhados. Não pode haver a pretensão de uma nova hegemonia por nenhuma das partes, mas critérios com validade universal devem ser elaborados sempre com base em consensos. A razão ocidental também seria incluída na negociação, mas sem qualquer tipo de precedência sobre os demais saberes em diálogo.

1.4.3 Respostas formuladas desde a perspectiva cristã

A religião também figura entre os saberes que foram descredibilizados pela modernidade ocidental e estigmatizados como pré-modernos e residuais. Contudo, também ela encerra importantes contribuições para a construção de novos referenciais para a narrativa das autoidentidades, frente aos desafios da globalização hegemônica. E, por isso, ela não deveria se tornar reclusa, assumindo a imposição da inexistência social, nem reinventar as suas tradições pela assimilação dos sistemas internamente referidos. Antes, deveria garantir o seu lugar legítimo no colóquio dos saberes emergentes pela disposição de reinventar consensualmente as suas tradições.

Concentrando-se no lugar macro a partir da qual falamos, a grande tradição cristã, podemos constatar as mais diversas respostas aos dilemas da existência no mundo contemporâneo, a exemplo do que acontece no âmbito das demais manifestações sociais – como bem demonstrou Giddens ao falar do retorno do recalcado e da emergência de modos de vida tradicionalistas, conformistas e socialmente reclusos.

No contexto cristão, existem respostas que se aproximam do método da política vida de Giddens, como, e. g., em Queiruga. Mesmo falando a partir de um país semiperiférico do globo, sua proposta de um novo equilíbrio entre as reações religiosas conversadoras e as secularistas de cunho ateu pressupõe a sujeição aos cânones da modernidade, que é, segundo ele, um fenômeno legítimo e irreversível. Ao seu lado, coloca-se, com grande influência, Eduard Schillebeeckx.⁵⁵ Este autor assume as questões suscitadas pela teologia da libertação latino-americana. E também questiona a tendência recorrente do cristianismo oficial de rejeitar

⁵⁵ SCHILLEBEECKX, Eduard. *História humana: revelação de Deus*. São Paulo: Paulus, 1994. p. 254-272.

as novidades emergentes e a se refugiar naquilo que Claude Geffré denomina de fundamentalismo identitário: a fuga dos desafios contemporâneos e a reclusão na própria tradição confessional.⁵⁶

Schillebeeckx entende que as liberdades burguesas propugnadas pela modernidade foram conquistas benéficas. Especialmente os valores democráticos deveriam ser traduzidos para a linguagem da fé como forma de suplantar uma visão hierárquica da igreja e fomentar a corresponsabilidade e a participação do povo de Deus na mediação histórica da existência eclesial. Ambos os autores atribuem parte da responsabilidade pelo ateísmo e pelo antieclesiasticismo contemporâneos à resistência do cristianismo oficial contra os apelos da modernidade. É claro que, como Giddens, ambos reconhecem que há um lado sombrio da modernidade liberal e que o cristianismo não poderia se furtar de criticar.

Leonardo Boff⁵⁷ se distingue por dirigir uma crítica contundente à referencialidade interna e à cambialidade dos valores estabelecidos desde a busca individual por autorrealização, característicos da Alta Modernidade. A referência interna que Boff chama de subjetivismo é a responsável pela distorção do conceito burguês moderno de tolerância. Os modernos pressupunham uma verdade objetiva cujo acesso se dava por caminhos diversificados. Por isso, a afirmação da tolerância era uma questão de fidelidade à verdade, que tinha muitos matizes de revelação e descoberta. Já na modernidade radicalizada Boff fala em pós-modernidade. Não existe verdade objetiva, que seja dada ou revelada de maneira exógena. Os indivíduos socializados criam seus sistemas de valores. Com isso, ao invés de tolerância, “deveríamos falar de aceitação de tudo e todas as possibilidades do real e do ético”.⁵⁸ Essa cosmovisão neutraliza a percepção de contradições históricas e sociais. Num mundo onde tudo é válido não há lugar para a denúncia nem para a construção de utopias. E o papel da teologia, uma vez cooptada por essa perspectiva – ou reinventada como parte do sistema internamente referido – é apenas legitimar os modos de vida em curso. Entendemos que é apenas contra o pano de fundo da aceitação que se pode sustentar a afirmação de Giddens de que a humanidade teria se tornado um “nós”, experimentando novas oportunidades e riscos de alta consequência, num contexto global onde não há mais os “outros”. A modernidade ocidental se tornou hegemônica, porém ela apenas escamoteou a existência das linhas de separação abissal entre norte e sul globais,

⁵⁶ GEFFRÉ, Claude. O futuro da religião entre fundamentalismo e Modernidade. In: SUSIN, Luiz Carlos (org.). *Teologia para outro mundo possível*. São Paulo: Paulinas, 2006. p. 321- 336.

⁵⁷ BOFF, Leonardo. *A voz do arco-íris*. Rio de Janeiro: Sextante, 2004. p. 9-23.

⁵⁸ BOFF, 2004, p. 15.

ocidente e oriente, metrópole e colônia. Isso quando criou as condições para a convivência imbricada desses extratos e realidades sociais em ambientes próximos compartilhados.⁵⁹

Frente essas constatações, Boff propõe a criação de um sujeito coletivo, pressupondo que apenas normas éticas reconhecidas por todos podem criar as condições institucionais para a realização da liberdade concreta. Sua metodologia é muito próxima daquela proposta por Boaventura e prevê a emergência de uma racionalidade que dê coesão à pluralidade de saberes, impedindo que qualquer um deles seja inviabilizado pelo outro. Esse modelo que surge como alternativa à reclusão confessional, à sujeição aos cânones da modernidade burguesa e à cooptação pelos sistemas internamente referidos da Alta Modernidade, é denominada por Pranzl de *polílogo*.⁶⁰ Um processo dialogal que pressupõe a diversidade de culturas e tradições e a pluralidade de instituições, onde nenhuma identidade particular é universalizada, “mas se deixa imbuir da multiplicidade enriquecedora e perturbadora deste mundo”.⁶¹ Trata-se da proposta de uma teologia, que ao se articular busca reconhecer a legitimidade das perspectivas do diferente. Pranzl afirma que os polílogos não querem promover relativismos, mas se orientam por um princípio crítico contrário à absolutização de posições individuais ou à autoimunização de tradições. Dessa feita, como observou Joseph Ratzinger, nos diálogos polifônicos⁶², cada um dos interlocutores traz para o debate as contribuições oriundas de sua tradição específica sem a intensão de se impor ao outro, mas de se alcançar afirmações com validade universal a partir de consensos. Com isso, os elementos constitutivos da própria identidade são, naturalmente, postos em discussão.

Finalmente, representados por Hoornaert e Gutiérrez encontramos aquelas respostas que afirmam que o cristianismo traz sua contribuição para a formulação de novos referenciais para a narrativa contra-hegemônica da autoidentidade, especificamente do seu caráter tradicional, de religião da memória. Ele é fundado sobre a história de resistência contra a opressão, de luta pela libertação, de credibilização dos que foram esquecidos pelos poderes constituídos e pela historiografia oficial. E seu desafio específico, especialmente no que tange à América Latina, é preservar a memória e perpetuar os saberes daqueles foram feitos inexistentes pelos sistemas de poder. No Brasil, o cristianismo pode fazer a leitura da realidade

⁵⁹ SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: ____; MENESES, Maria Paula (Orgs.). *Epistemologias do sul*. Coimbra: Edições Almeida, 2009. p. 23-72.

⁶⁰ PRANZL, Franz Gemainer. Teologia Mundial: a responsabilidade da fé cristã na perspectiva global. In: *Estudos Teológicos*. São Leopoldo, v. 52, n. 1, 2012. p. 25.

⁶¹ PRANZL, 2012, p. 29.

⁶² RATZINGER, Joseph. O que mantém o mundo unido. In: SCHÜLLER, Florian (org.). *Dialética da Secularização: sobre razão e religião*. Aparecida: Ideias e Letras, 2007. p. 82-83, 90.

resgatando, mobilizando e engajando a desarticulada tradição popular para demovê-la de sua passividade, rumo a uma nova atitude crítica e transformadora.

1.5 Síntese: tornar conhecidos os referenciais subjacentes às respostas existenciais

Depois da investigação realizada neste capítulo da presente dissertação, chegamos as seguintes definições dos conceitos de tradição e identidade.

A tradição é uma narrativa normativa com base na experiência de gerações anteriores que se expressa por meio de instituições autoritativas, oferecendo o quadro referencial necessário para a apreensão mnemônica, crítica e significativa de eventos humanos e naturais. Possibilita a elaboração consistente de uma continuidade histórica social e pessoal em meio a um mundo em constante transformação.

A identidade é uma narrativa interna que interpreta a autobiografia com base na lealdade a referenciais ontológicos e comportamentais – externos ou não, conferindo sentido à existência, através da percepção de uma continuidade histórica pessoal coerente e da formulação de respostas que permitem à vida seguir em frente, diante dos questionamentos postos pela existência.

O levantamento realizado com vistas a essas conceituações trouxe a lume a influência dos referenciais sobre a narrativa da autoidentidade, sejam eles dados de maneira exógena pela tradição, internamente referidos ou consensualmente definidos. Nossas respostas aos dilemas da existência cotidiana nos permitem seguir em frente, preservam o sentido da existência e comunicam a nossa autocompreensão. As respostas articuladas, quer de maneira pessoal ou institucional, sempre são formuladas a partir da lealdade aos referenciais que constituem os valores pelos quais interpretamos as realidades objetiva e subjetiva. No entanto, como vimos em Arendt e como aponta Jessé Souza, na maior parte do tempo não temos consciência do quadro de referências ao qual devotamos nossa lealdade. Somos movidos pela atitude natural enquanto sofremos a influência tácita de seus valores. No entanto, especialmente frente ao desafio dos diálogos polifônicos – para que se possa evitar contradições, tomar decisões que são fruto da autêntica liberdade de escolha e assumir condutas com base racional – é preciso haver o esforço para o esclarecimento “das ideias e dos moveis que nos guiam”.⁶³

Existe um amplo e crescente consenso em torno da afirmação de Hoornaert de que o cristianismo é uma religião essencialmente tradicional. É com base na tradição que é elaborada a narrativa de sua autoidentidade, pois o seu quadro de referências é dado a partir de fora. É

⁶³ SOUZA, 2000, p. 12.

óbvio, contudo, que o cristianismo é integrado por uma pluralidade de correntes e diversidade de tradições, inclusive, muitas vezes conflitantes. Por isso, ao tratarmos o tema da incidência do conceito de tradição sobre a formação das identidades confessionais cristãs, a elaboração de um quadro homogêneo mostra-se uma tarefa impraticável. Contudo, a tradição cristã, em sua multiformidade, compartilha com todas as tradições clássicas da humanidade a capacidade de conferir sentido à existência, abrindo novas possibilidades e caminhos para que a vida siga em frente.⁶⁴ Não obstante, faz-se necessário considerar a distinção entre a tradição como fenômeno psicológico e sociológico e em sentido teológico. Nos dois primeiros casos, o escopo da tradição é, respectivamente, a busca por segurança e a promoção de coesão social. Para o cristianismo, a tradição em sua acepção teológica diz respeito à sua origem vinculante com a revelação de Deus na história, cujo auge é a pessoa de Jesus Cristo. Toda a diversidade e a pluralidade interna do cristianismo são remetidas a esse mesmo evento fundante.

Se o contexto macro de onde falamos é a grande tradição cristã, o nosso lugar específico é a tradição luterana. Por isso, nosso interesse no próximo capítulo é investigar que quadro de referência tradicional teria incidido sobre a formação da identidade do luteranismo nascente. Como a Reforma eclode no confronto com a Igreja Católica medieval, é do antagonismo entre os conceitos de tradição em disputa naquele período que procuraremos depreender a resposta a nossa indagação.

⁶⁴ SCHILEBEECKX, 1994, p. 56.

2 A TRADIÇÃO E A FORMAÇÃO DAS AUTOIDENTIDADES CRISTÃS NO LIMIAR DA IDADE MODERNA

2.1 Tradição e autoidentidade cristã: uma perspectiva protestante

No presente capítulo, procederemos o levantamento dos principais conceitos de tradição contemporâneos da Reforma. Buscaremos rastrear sua origem e mapear seu desenvolvimento histórico até os dias de Lutero. Todos os autores abordados neste capítulo ao tratarem de temas referentes à tradição, à identidade e às possibilidades dialógicas o fazem no contexto específico das relações ecumênicas, portanto, sob uma perspectiva intrarreligiosa e especificamente cristã. Nós nos apropriamos aqui da teoria de pesquisa social de Norbert Elias, segundo a qual estruturas presentes em microcosmos sociais podem sugerir “hipóteses que poderiam servir de guia até mesmo para levantamentos macrosociológicos”.⁶⁵ Nosso pressuposto também é que as figurações e regularidades desvendadas na sequência poderão lançar luz sobre a relação entre os referenciais subjacentes à autoidentidade luterana e a formulação de suas respostas aos desafios do macro contexto da Alta Modernidade. Nos ocuparemos, em primeiro lugar, com a profícua pesquisa do medievalista de tradição reformada, Heiko A. Oberman.⁶⁶

2.1.1 Os principais conceitos de tradição concebidos entre a igreja antiga e a idade média

Oberman inicia sua reflexão esclarecendo o seu pressuposto básico: a teologia cristã é teologia da revelação⁶⁷ – que é testemunhada nas Escrituras Sagradas – e a principal tarefa da igreja é promover a interpretação católica dessa revelação.⁶⁸

⁶⁵ Parte do conteúdo desse capítulo foi trabalhado anteriormente e publicado como ASSOLARI, Ricardo. As estações ecumênicas: implicações do conceito de tradição para os desafios do inverno ecumênico. In: *Protestantismo em revista*, São Leopoldo, n.42, p. 46-63, 2016. ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L.. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000. p. 16.

⁶⁶ No item 2.1.1 apresentaremos as ponderações sobre as leituras das obras seguintes: OBERMAN, Heiko A. *Forerunners of the reformation: the shape of Late Medieval Thought illustrated by key documents*, 1981. p. 53-66.

OBERMAN, Heiko A. *The harvest of the medieval theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*. Harvard university Press; Cambridge: Massachusetts, 1963. p. 1-3; 361-422.

OBERMAN, Heiko A. *The dawn of the reformation: essays in late medieval and early reformation thought*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1986. p. 269-296.

⁶⁷ O teólogo luterano Walther von Loewenich afirma que não apenas o fato da revelação, “mas seu conteúdo e sua forma têm importância constitutiva”. Para a teologia protestante a revelação acontece em Jesus e concentra-se na palavra da cruz. LOEWENICH, Walther von. *A teologia da cruz de Lutero*. São Leopoldo: sinodal, 1988. p. 8. Do lado católico, o Concílio Vaticano II asseverou que “o conteúdo profundo da verdade seja a respeito de Deus seja da salvação do homem se nos manifesta” por meio dos atos históricos salvíficos de Deus, cujo dessa revelação de Deus em Cristo. CONSTITUIÇÃO dogmática “dei verbum” sobre a revelação de Deus. In:

Todavia, se há *uma* interpretação católica da revelação e se coexistem interpretações divergentes, logo é consequente que os depositários de tradições conflitantes se anatemizem mutuamente. Nesse sentido, Oberman lembra que mesmo em tempos de fraternidade e diálogo, continua vigorando entre Roma e a Reforma a mútua reivindicação de possuir a verdade divina e de combater a heresia.⁶⁹ Segundo Oberman, foi no séc. XVI que ocorreram as mais amargas disputas sobre a fonte e a norma do conhecimento da igreja sobre a revelação de Deus. O cerne do conflito dizia respeito a como se relacionam a Escritura e a tradição. Os reformadores acusaram os católicos de terem acrescentado “tradições humanas” como critério de interpretação das Escrituras, obscurecendo a pura compreensão do evangelho. Os católicos, por seu turno, acusavam os protestantes de terem rompido a linha de continuidade com a tradição histórica da igreja, promovendo uma interpretação arbitrária da Escritura.⁷⁰ A tese de Oberman é que, ao contrário do que a pesquisa clássica vinha afirmando, o conflito não se resumia na oposição clássica entre o *sola Scriptura* e a adição da tradição às Escrituras. Católicos e protestantes teriam sido leais a dois conceitos divergentes de tradição. Essa teria sido a causa do rompimento definitivo entre eles.⁷¹

Os protestantes sustentavam um conceito de tradição que afirma a autoridade exclusiva das Escrituras como norma da verdade revelada, a Tradição I. Segundo Oberman, os representantes desse conceito não opunham a Escritura à tradição. Pelo contrário, afirmavam que as Escrituras Sagradas só podem ser adequadamente compreendidas na igreja. Eles também estabeleceram que os responsáveis por sua correta interpretação eram os doutores da igreja, pois esses teriam sido agraciados com a capacidade especial de entender a revelação. E assim,

VIER, Frederico Boaventura (coord.). *Compêndio do vaticano II: constituições, decretos, declarações*. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 122.

⁶⁸ OBERMAN, 1986. p. 269.

⁶⁹ Embora Oberman tenha feito essa afirmação na década de 1980, ela permanece atual em pleno século XXI. E mesmo às vésperas da primeira celebração ecumênica de um jubileu da Reforma, por ocasião de seus 500 anos, continua a ecoar o brado da Declaração *Dominus Iesus* de que as comunidades eclesiais que não mantiveram o vínculo com a sucessão apostólica hierárquica não podem ser chamadas de igreja de Cristo em sentido pleno. Pois, em decorrência, elas não possuem nem ministério nem eucaristia válidos. DOMINUS Iesus: declaração sobre a unicidade e a universalidade salvífica de Jesus Cristo e da Igreja. n.17. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_po.html>. Acesso em: 05 out. 2014. Do lado protestante, ainda é arrolada entre os documentos confessionais de várias igrejas luteranas a declaração de Lutero sobre o papa e os bispos: “Não lhes concedemos que eles sejam a igreja, e de fato não são. Tampouco estamos dispostos a ouvir o que ordenam ou proíbem sob o nome de igreja”. LUTERO, Martinho. Os artigos de Esmalcalde. In: *Livro de Concórdia: as confissões luteranas*. São Leopoldo: Sinodal, Porto Alegre: Concórdia, 1997. p. 338.

⁷⁰ Hodiernamente, a igreja católica reafirmou essa acusação ao declarar que interpretações relativistas da revelação são oriundas da tendência de “ler e interpretar a Sagrada Escritura à margem da Tradição e do Magistério da Igreja”. _____, n.4. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_po.html>. Acesso em: 05 out. 2014.

⁷¹ OBERMAN, 1986, p. 270.

a tradição era definida por eles como a história de interpretação obediente das Escrituras Sagradas. Os católicos estariam comprometidos com a Tradição II (confira o quadro comparativo no Apêndice A). Os seus proponentes afirmavam que os autores bíblicos teriam registrado apenas as palavras e ações correspondentes a vida terrena de Cristo. Contudo, haveria também ensinamentos proferidos por Jesus após a sua ressurreição, os quais teriam sido transmitidos aos apóstolos durante os quarenta dias que antecederam ascensão. Esses ensinamentos constituiriam uma segunda fonte oral da revelação.

No primeiro caso, a tradição é vista de maneira instrumental. Ela é um canal que traz os conteúdos das Escrituras para a vida num processo de constante diálogo com a igreja, representada pelos doutores em Bíblia. No segundo caso, a tradição é vista como veículo autorizado da verdade divina. Essa está contida nas Escrituras, mas transborda por meio da tradição apostólica não escrita. O depositário dessa autêntica tradição seria o episcopado histórico inserido na cadeia ininterrupta da sucessão apostólica.

Oberman busca fundamentar sua tese rastreando o desenvolvimento de cada um dos conceitos desde a igreja antiga até o séc. XVI.

2.1.1.1 A centralidade do conceito de coinerência para a tradição na igreja antiga

Oberman observa que há uma surpreendente convergência entre os estudiosos de que para a igreja antiga pré-agostiniana Escritura e tradição não eram mutuamente excludentes. Antes, a Escritura, a tradição e o *kérygma* eram vistos como plenamente coincidentes. A Igreja proclama o *kérygma*, o qual é encontrado *in toto* na forma escrita dos livros canônicos. Aqui a tradição não é entendida como qualquer adição ao *kérygma* contido na Escritura, mas surge como sua transmissão viva por meio da proclamação da igreja. Sendo assim, todas as coisas referentes ao *kérygma* são encontradas ao mesmo tempo na Escritura e na tradição viva. Consequentemente, a tradição e a Escritura tornam-se coinerentes⁷² na igreja como corpo vivo e visível de Cristo, o qual é inspirado pelo Espírito Santo (ES).

A coinerência não diz respeito a uma simples relação entre a fonte e a sua interpretação. Naquele período aceitava-se que a Escritura e a tradição surgem da mesma fonte: a Palavra de Deus enquanto revelação. Também se entendia que o Espírito Santo é a base de sustentação para a existência tanto da Escritura como da tradição. Pois, por meio de sua ação inspiradora, o conteúdo da fé cristã (*Fides quae*) e o ato da igreja participar, traduzir e

⁷² Coinerência é o termo teológico empregado pela igreja antiga para designar a coexistência das duas distintas naturezas (humana e divina) na mesma pessoa indivisa de Jesus de Nazaré.

interpretar (*fides qua*) eram mantidos juntos. Oberman depreende que a aplicação do conceito de coinerência possui duas implicações para a identificação do conceito de tradição na igreja antiga: a) a coinerência nega a existência de qualquer fonte complementar da revelação que apresentasse conteúdos que já não estivessem patentes na Escritura e na proclamação da igreja. b) A aplicação do conceito de coinerência redundava no fato de que o *kérygma* só pode ser transmitido imaculado na comunhão com a Igreja.

Em alguns casos, os estudiosos entendem que a igreja é a própria coinerência resultante do encontro da Escritura e da tradição como seus elementos constitutivos. Com mais frequência o *kérygma* apostólico é usado nessa acepção tendo como elementos constitutivos Escritura e Igreja. Oberman recorre a Bakhuizen van den Brink para demonstrar que, de qualquer forma, na teologia pré-agostiniana o termo singular *traditio* cobria dois conceitos distintos: a) a *traditio Dei*, de caráter vertical, e b) a tradição eclesiástica, de caráter histórico horizontal. A tradição eclesiástica pode ser a manifestação histórica da *traditio Dei*, mas essa sempre será o critério para a avaliação da legitimidade daquela.⁷³

Oberman analisa as contribuições de dois pais da igreja paradigmáticos para a compreensão que se nutria no período pré-agostiniano sobre a relação entre Escritura, tradição e igreja: Irineu e Tertuliano.

Na obra *Adversus Haereses*, Irineu indica que as Escrituras são o meio encontrado pela igreja para preservar fielmente a regra de fé que fora transmitida diretamente por Jesus aos apóstolos. Irineu não via os bispos como depositários de uma revelação complementar, supostamente preservada à parte das Escrituras por meio da tradição oral. Oberman infere de Irineu que a função da sucessão episcopal histórica foi preservar a regra de fé até o tempo em que ela estaria disponível para todos abertamente e sem ambiguidades⁷⁴. Portanto, com a formação do cânone escriturístico o episcopado histórico teria cumprido a sua tarefa e perdido a única legitimação para sua existência como instância normativa na vida da igreja. Contra aqueles que afirmam o cânone como contingência da vida da igreja, Oberman argumenta que os pais do período não o entendiam o como uma criação da igreja. Ele, pelo contrário, foi confiado a ela. A igreja apenas o reconhece, recebe e preserva sob sua custódia. Também não é possível definir a regra de fé como um conjunto de interpretações autorizadas ou como algum credo elaborados pela igreja. No uso dos pais, a regra de fé, o cânone para a interpretação do

⁷³ OBERMAN, 1963, p. 368.

⁷⁴ OBERMAN, 1986, p. 273.

kérygma, é constituída pelos atos históricos de Deus na história, tanto na obra da criação e como da redenção. *Ou seja, a regra de fé é sinônimo para a própria revelação.*⁷⁵

Em Tertuliano, há uma acentuada insistência na distinção entre a tradição Divina, preservada nas Escrituras, e as tradições humanas (*consuetudines*). Ele foi muito crítico em relação à razão e à filosofia. Oberman, porém, argumenta que isso não significa que Tertuliano tenha sustentado que a revelação substitui todas as demais formas conhecimento ou que ele tenha estabelecido uma absoluta oposição entre a fé na palavra de Deus e o uso da razão natural em assuntos relativos à Revelação. Suas reservas teriam se dirigido, isso sim, àquele tipo de filosofia que pretendia ser uma segunda fonte de revelação, minando a suficiência das Escrituras. Tertuliano insistiu em que nada poderia ser adicionado aos escritos dos apóstolos, pois estes registraram fielmente o que receberam do próprio Cristo. Todo suposto conhecimento de Deus apoiado em fontes paralelas aos escritos apostólicos constitui uso temerário da razão humana e é denunciado como confiança em invenções humanas.

No período pré-agostiniano foi fundamental a afirmação da origem divina da tradição mediante a aplicação do conceito de coinerência na relação entre Escritura, igreja e *kérygma*. O conteúdo da tradição é a proclamação do *kérygma* apostólico pela igreja, cuja fonte é a palavra de Deus, circunscrita na regra de fé registrada na Escritura. Uma segunda fonte da revelação é enfaticamente rejeitada.

Aludindo à pesquisa de George Tavard, Oberman afirma que até as primeiras décadas do séc. XIV houve uma continuidade ininterrupta entre a patrística e a teologia medieval. Foi a partir de então, que a compreensão orgânica da relação entre Escritura e igreja começou a ser desestabilizada pela influência de duas novas correntes de pensamento. Uma delas opôs as Escrituras à igreja quando afirmou que apenas um pequeno remanescente da igreja visível seria capaz de observar as suas prescrições. A outra introduziu o conceito de tradição oral pós-apostólica e fez sobressair a dignidade da Sé Romana para julgar a autêntica revelação pós-apostólica. A ruptura com a compreensão de uma relação coinerente entre igreja e Escrituras redundou em posturas polarizadas que reivindicavam a primazia e consequente subordinação de uma em relação à outra. Chegou-se à afirmação de uma suposta superioridade da igreja em relação à Escritura, que deixou as portas abertas para a ideia de que a igreja possui sua própria revelação independentemente daquela registrada nos escritos apostólicos. Para Tavard, o curialismo extremista dos especialistas em direito canônico, os canonistas, marcou o afastamento do classicismo medieval. Em seus argumentos, a autoridade viva substitui tanto as

⁷⁵ OBERMAN, 1986, p. 273.

Escrituras quanto suas interpretações tradicionais. Do outro lado, a leitura limitada das Escrituras pavimentou o caminho para a total negação da Igreja visível⁷⁶.

2.1.1.2 A origem da Tradição II

Oberman rastreou a origem da Tradição II até o pai da igreja oriental, Basílio o Grande, bispo de Cesaréia. No seu “Tratado sobre o Espírito Santo”⁷⁷, Basílio, para fundamentar determinadas práticas litúrgicas, argumenta que a pessoa cristã deve prestar igual reverência e obediência tanto às tradições eclesíásticas escritas como às não escritas, quer contidas nos livros canônicos ou na tradição oral. Basílio argumenta que os apóstolos teriam transmitido verdades da fé cristã de maneira misteriosa aos seus sucessores a fim de para preservarem seu caráter sagrado. Pois, aquilo a que se tem acesso livre e rotineiro é facilmente desprezado pelo vulgo. Por isso, os ensinamentos misteriosos teriam sido transmitidos somente a algumas poucas pessoas mais puras, os bispos. A eles caberia o depósito silencioso da doutrina cristã. Esta doutrina é apresentada como a base tanto para o anúncio da verdade como para a correta interpretação das Escrituras. Tal amparo hermenêutico é necessário porque os autores dos textos sagrados teriam dificultado propositalmente a aprendizagem da doutrina nelas registrada a fim de preservá-la da rotina e do desprezo.

Segundo Oberman, essa passagem de Basílio chegou à idade média tardia, principalmente, por meio da transcrição contida no *Decretum* de Graciano (1158 a.D). Por este caminho, o pensamento de Basílio foi incorporado tanto pelos canonistas como, posteriormente, pelos teólogos. O primeiro grupo acabou por estabelecer a teoria das duas fontes da revelação, pois afirmava que o direito canônico é sustentado tanto pela Escritura quanto pela tradição. Os doutores em teologia constituíam uma exceção. Para esses, a teologia era vista como ciência da Sagrada Escritura, que é a fonte autorizada que tem o critério final sobre as interpretações posteriores. Mas, a recepção do pensamento de Agostinho sobre a relação entre igreja e Escritura acabou redundando na apropriação do pensamento de Basílio também pela teologia medieval.

Agostinho sustentou a primazia das Escrituras, mas não a contrastou com a autoridade da Igreja. Antes, conferiu à igreja uma prioridade prática e instrumental em relação às Escrituras. Pois, é ela quem move, abre a porta e conduz, à plenitude da Palavra. Nesse contexto, fica evidente a distinção de Agostinho em relação a Irineu e a Tertuliano. Como Basílio ele

⁷⁶ OBERMAN, 1986, p. 276.

⁷⁷ BASÍLIO de Cesaréia. *Tratado sobre o Espírito Santo*. São Paulo: Paulus, 1999. p. 167-173.

reconhece a existência de uma tradição oral normativa extraescriturística. Ele segue a seguinte lógica: num primeiro momento, a igreja move o fiel a descobrir a autoridade da Escritura. Depois, a Escritura remete o fiel novamente à autoridade da Igreja no que concerne a uma série de temas que não foram abordados por escrito pelos apóstolos. Este método foi aplicado por Agostinho quanto à validade do batismo ministrado por hereges; por Abelardo quanto à legitimidade da Mariologia; por Boaventura quanto ao *filioque*; por Aquino quanto ao sacramento da confirmação e a veneração de imagens e pelo Vaticano I quanto à imaculada concepção de Maria.⁷⁸ O conceito de prioridade prática da igreja deu ensejo na idade média à afirmação de uma autoridade metafísica da igreja, com qual se pretendia sustentar que a igreja tem a capacidade de aprovar, ou, de criar a Escritura. Em consequência, Oberman afirma que até o nosso tempo a Escritura tem sido vista como um produto contingente da vida da igreja pelo catolicismo.

Outra abordagem do tema remonta a Vicente de Lerins, no início do séc. V. Na obra *commonitorium* sua tese é que a Igreja Católica deve se apegar somente ao que foi crido em todos os lugares (universalidade), sempre (antiguidade) e por todos (unanimidade). Isso parece admitir uma tradição normativa não escriturística. Em seu contexto, porém, tal afirmação parece rejeitar apenas a suficiência formal das Escrituras e não a material. Vicente insiste na necessidade da Escritura ser interpretada pela igreja, visto que as heresias novaciana e nestoriana avançaram com base em uma exegese bíblica particularista. Para ele, o propósito de uma interpretação eclesiástica é a preservação da fé que uma vez foi declarada pelos apóstolos. Não pode haver garantia de uma exegese adequada num suposto segredo apostólico. Antes, é o consenso explícito dos pais que salvaguarda contra arbitrariedades na interpretação das Escrituras. Vicente não quis que a interpretação da igreja – sua tradição exegética – se tornasse uma segunda fonte da revelação. Mesmo os pais são, em princípio, mestres cujos enunciados ainda não constituem prova definitiva da verdade. Sua opinião não pode representar o “Depósito da Fé” sem corresponderem aos seguintes cinco critérios: a) a mesma opinião deve ser defendida por todos os pais; b) a formulação da ideia deve ser exatamente a mesma; c) sua opinião deve ser formulada aberta e explicitamente; d) essa opinião deve ser repetidamente promovida; e) essa opinião deve ser continuamente sustentada (*held*), escrita e ensinada. Dessa feita, em Vicente encontramos um conceito de tradição exegética autoritativa que também se opõe à teoria das duas fontes da revelação.

⁷⁸ OBERMAN, 1986, p. 279.

Um segundo fator fundamental para a incorporação de Basílio ao pensamento teológico foi o grande prestígio que passaram a desfrutar os canonistas nas cortes seculares e eclesiásticas. Durante o Séc. XIV até a época do Cisma Ocidental e o fim do período da disputa entre o papa e imperador, os canonistas sobrepujaram os teólogos em importância, inclusive, na Cúria Romana. Com diferentes níveis de entusiasmo, tanto conciliaristas quanto curialistas elaboravam extensivamente sobre os fundamentos dos decretos e decretais. Paulatinamente a tradição do código canônico começou a se fortalecer no interior da maioria das correntes teológicas e a passagem de Basílio se tornou um verdadeiro argumento teológico.⁷⁹ Gabriel Biel, o último escolástico, encontrou em Basílio a garantia para investir a Tradição II com a mesma autoridade apostólica das Escrituras. Argumentava-se que a grande variedade de doutrinas acumuladas ao longo da idade média, as quais não encontravam apoio das Escrituras, teriam sido transmitidas por Jesus aos apóstolos durante os quarenta dias que esteve com eles entre a ressurreição e a ascensão. Elas teriam sido preservadas por meio da tradição oral.

Se os canonistas sustentavam abertamente a Tradição II, os doutores das Escrituras passaram a fazê-lo mais sutilmente. Foi quando começaram a argumentar a partir do silêncio das Escrituras e de ensinamentos nelas contidos implicitamente que a Tradição Exegética I atingiu seu pleno desenvolvimento, transmutando-se na Tradição II. Basílio, através do Código Canônico, foi seu fundamento racional e a sua autoridade patrística.

2.1.1.3 A origem da Tradição I

A Tradição I como foi articulada na idade média tardia não tem sua origem na igreja antiga como acontece com a Tradição II. Embora Oberman tenha identificado a existência de uma tradição bíblica exegética nos países pré-agostinianos, sua ênfase não recaía sobre a defesa da suficiência material das Escrituras em oposição à tradição oral. Em sua polêmica com grupos heterodoxos eles procuraram demonstrar a apostolicidade das doutrinas preservadas na igreja por meio tanto do cânone como da tradição, que eram vistos como emergentes da mesma revelação. Do mesmo modo, os proponentes da Tradição II, ainda que contraditoriamente, também sustentavam a suficiência material das Escrituras ao lado da revelação complementar oral.

Nos séculos XIV e XV é que os dois conceitos se tornaram conflitantes, quando cresceu a prática de se edificar sobre o silêncio das Escrituras e se fundamentar ensinamentos

⁷⁹ OBERMAN, 1981, p. 58.

sobre a tradição secreta. Também aqui não se tratava da oposição entre Escritura e tradição. Antes, da disputa entre dois conceitos distintos de tradição. Por exemplo, três grandes polemistas da época, Wyclif, Huss, e Gansfort, defendiam ao lado da suficiência material da Escritura a autoridade da tradição exegetica. Eles valorizavam e reconheciam o testemunho explícito dos pais, especialmente dos grandes doutores da Igreja: Agostinho, Jerônimo, Ambrósio e Gregório. Eles aplicavam fielmente os cinco critérios traçados por Vicente de Lerins. Eles também não negaram a importância e a validade da sucessão episcopal para preservação da verdade.⁸⁰ Mas, diferente dos proponentes da Tradição II, sua ênfase recaía mais sobre a *successio doctorum* do que na *successio episcoporum*. Os proponentes do conceito I entendiam a tradição como o resultado da tarefa de curadoria delegada à Igreja e não como revelação complementar ou mesmo fonte de novas revelações.

Segundo Oberman, os posicionamentos de Lutero, Melancton e Calvino são notavelmente próximos da ênfase de Gansford na ação do Espírito e de sua distinção entre Lei e Evangelho. Todos eles têm em comum a rejeição da Tradição II.⁸¹

2.1.1.4 O conflito das tradições entre a Reforma e o Tridentino.

Oberman assevera que Lutero se movia no contexto da Tradição I. As principais evidências dessa identificação se encontram nos escritos posteriores a 1522. Lutero era um teólogo marcadamente contextual. Ele não escrevia seguindo o estilo acadêmico e sistemático. Seus textos, no sentido pastoral da palavra, são oportunistas. O intérprete deve levar muito a sério a situação para dentro da qual são destinados para descobrir os princípios subjacentes a eles.

Em seu primeiro período, o reformador enfatiza o contraste entre autoridade das Escrituras e das tradições humanas. A primazia das Escrituras sobre as decisões papais ainda tinha maior importância. Por ocasião do colóquio de Augsburgo, em 1518, Lutero ainda aceitava os decretos papais como uma fonte secundária de argumentos. Contudo, já havia rejeitado a Tradição II. O símbolo mais eloquente e selo dessa rejeição foi a queima pública do Código Canônico, em 10 de dezembro de 1520. Uma vez amadurecida essa opção, tornou-se uma constante teológica na vida de Lutero a afirmação de que os ensinamentos do papa e os de Cristo não podem governar juntos. Cristo deseja ser o único mestre e o faz ensinando exclusivamente por meio das Escrituras, *sola Scriptura*.

⁸⁰ OBERMAN, 1986, p. 282.

⁸¹ OBERMAN, 1986, p. 283.

Apesar de rejeitar a autoridade do papa e da insistência na exclusividade da Escritura como norma de fé, Lutero não teria rejeitado a autoridade da igreja como único lugar onde as Escrituras podem ser interpretadas com propriedade. Segundo Oberman, o reformador rejeita a tradição II, mas não rompe com a Tradição I. A justificativa para essa postura teria sido o confronto com a crescente onda da reforma radical. Nesse contexto, ele teve que expressar mais claramente o que o princípio *sola Scriptura* positivamente significa.⁸² Nesse sentido, uma conclusão lógica das afirmações de Oberman é que Lutero também sustentava a insuficiência formal das Escrituras. O direito privado de interpretar a Bíblia pode levar ao ceticismo. Tanto é assim que, ao longo da história, tradições cristãs distintas muitas vezes anatemizaram umas às outras. Lutero estava consciente da ameaça do individualismo. Por isso, ele enfatizou que a chave hermenêutica para a interpretação da Bíblia não pode estar no leitor ou ouvinte individual, mas na própria Escritura, tendo em Cristo o centro unificador de toda a reflexão teológica. Para ele, quem conduz à compreensão cristocêntrica da Escritura é a igreja. Com base num texto de Lutero sobre o batismo, datado de 1528, Oberman afirma que a interpretação do Reformador não exclui, mas inclui uma alta consideração pela Tradição I. A mesma Palavra de Deus contida nas Escrituras é transmitida também por meio da Palavra Viva. Não há duas fontes da fé cristã, mas duas formas pelas quais ela alcança a igreja em todas as gerações: a Escritura Sagrada e a *viva vox evangelii*. Essa posição não era apenas de Lutero, mas tornou-se uma parte constitutiva da herança da Reforma.

Oberman está convencido de que a Reforma entendeu a coinerência entre Escritura e igreja em termos da Tradição I. Já o Concílio de Trento sancionou a aceção da Tradição II. Com a afirmação de que a fé alcança a igreja de todas as gerações por meio de duas fontes que merecem o mesmo respeito e reverência, a Tradição II atingiu o apogeu de seu desenvolvimento. Como resultado, para o catolicismo romano, a *successio fidei* e a *successio episcoporum* tornaram-se coincidentes. A autoridade da igreja foi posta acima da autoridade do testemunho apostólico contido no cânone. E como o *testemonium internum* do Espírito Santo está restringido ao magistério da igreja, a Escritura torna-se uma autoridade muda.

Oberman lembra o esforço de Geiselman para reinterpretar a posição de Trento. Ele afirma que o concílio não assumiu uma posição radical entre os dois conceitos de tradição.⁸³ Da mesma forma, Tavard afirmara que a teoria das duas fontes teria sido resultado da má

⁸² OBERMAN, 1986, p. 284.

⁸³ Contudo, Justo Collantes afirma, que até a atualidade, o magistério ainda não se manifestou oficialmente sobre a existência ou não de verdades reveladas exclusivamente por meio da tradição. COLLANTES, Justo (Org.). *A fé católica: documentos do magistério da igreja: das origens aos nossos dias*. Rio de Janeiro: Lumen Christi; Anápolis: Diocese de Anápolis, 2003. p. 137.

interpretação feita pelos teólogos pós-tridentinos. O próprio concílio teria aceito a suficiência material da Escritura e entendido a tradição como *viva vox evangelii*. Seu principal argumento é a que a fórmula *partim-partim* usada para descrever a transmissão da revelação pela Escritura e pela tradição (*em parte* na Escritura e *em parte* na tradição) foi explicitamente rejeitada e substituída pela conjunção *et* (na Escritura e na tradição).⁸⁴

Embora amplamente aceita por historiadores católicos, Oberman afirma que é impossível aceitar a tese de Tavard. Dois eventos relevantes que parecem sustentar a suspeita de Oberman é que a) o legado Cervini, depois de uma noite de revisão do rascunho original do texto da 4ª sessão, afirmou que, na essência, o texto permanecia o mesmo. Tal afirmação aponta para a improbabilidade de uma mudança de mentalidade do concílio. E b) o catecismo romano, desde 1566, interpretou o *et* na acepção do *partim-partim*. Com isso, ensina que a palavra de Deus é distribuída sobre a Escritura e a tradição.

Em resumo, Trento admite que nem todas as verdades são fundamentadas nas Escrituras, que a tradição não apenas traz à lume o conteúdo das Escrituras, mas a complementa.⁸⁵

2.1.1.5 A caminho da Tradição III

A promulgação dos dogmas da imaculada conceição de Maria (1854), da infalibilidade papal (1870) e da assunção corpórea da Virgem (1950) levaram a novas considerações sobre a relação entre o magistério e as fontes da revelação. Essas passam a ser definidas como a tradição objetiva e aquele como a tradição ativa. Esses eventos deram ocasião para o início da construção de um novo conceito de tradição, a Tradição III. Segundo essa perspectiva inédita e tardia na história do cristianismo, *a única fonte da revelação é o ensino oficial da Igreja* – por motivos de distinção e devido à sua ênfase na hierarquia eclesial, vamos nos referir a esse ponto de vista como Tradição III-H (confira o quadro comparativo no Apêndice A). A tradição e a Escritura são apenas monumentos históricos do passado.

A Tradição II entende o cânone como criação ou aprovação da igreja. A Tradição I entende que a igreja o recebeu em humildade, pois necessitava de uma autoridade não ambígua

⁸⁴ “E vendo o concílio perfeitamente que essa verdade (a verdade salvífica cuja fonte é o Evangelho. A nota é nossa) e disciplina estão contidas nos Livros escritos (*in libris scriptis*) e nas Tradições orais (*et sine scripto traditionibus*) (...) com igual sentimento e piedade (*pari pietatis affectu*) e igual reverência recebe e venera (*veneratur*) todos os livros, tanto os do Antigo como os do Novo Testamento – porque um só Deus é o autor de ambos – e também as próprias Tradições que pertencem à Fé e a Moral...”. DECRETUM de libris sacris et de traditionibus recipiendis. In: COLLANTES, 2003. p. 155.

⁸⁵ OBERMAN, 1986, p. 288.

em meio à confusão de literatura pseudoepígrafa e tradições orais. Os livros canônicos foram recebidos como compartilhamento da única revelação de Deus em Cristo. Para a Tradição III-H, porém a tarefa da teologia passa a ser mostrar por que caminho o ensino definido pela igreja pode ser encontrado nas suas fontes: tradição e Bíblia⁸⁶. O que antes era o magistério vital dos doutores da Escritura, que permaneciam junto ao bispo como curador do depósito da fé, foi transformado no ofício do apologeta do magistério da igreja. O doutor tornou-se servo do papa. Agora o magistério é a autoridade central da tradição viva e cabe a ele interpretar os documentos do passado.

Oberman conclui sua reflexão avaliando o potencial dialógico do quadro de referência posto pelos três conceitos de tradição explorados por ele. A Tradição I apreende e preserva a verdade por meio da reflexão da Escritura. A Bíblia é a única regra da verdade. A Tradição II depreende a verdade da Escritura e da tradição oral preservada pela sucessão episcopal histórica. Na Tradição III-H o magistério é quem define a regra da verdade por meio de introspecção e autoanálise. Não obstante essa centralização absoluta, Oberman entende que a Tradição III-H encerra o potencial de uma maior liberdade da igreja católica em relação ao seu passado doutrinal.⁸⁷ Já do lado protestante, Oberman entende que a partir da Tradição I é possível afirmar a suficiência material da Escritura, evitando os extremos do fundamentalismo e do relativismo. O caminho para isso é reabilitar a compreensão da igreja antiga – reafirmada na distinção reformatória entre texto e *viva vox evangelii* – de que a Escritura não é a própria revelação, mas o testemunho dos atos históricos de Deus. Essa clareza aliada ao reconhecimento da legitimidade do método hermenêutico de Lutero, que faz de Cristo o núcleo desses atos, pode tornar-se o princípio heurístico que possibilitará a cada geração fazer novas descobertas bíblicas, de acordo com os cânones de seu próprio tempo sem ter que rejeitar o legado exegético do passado.

2.1.2 A influência da tradição sobre as relações de poder na igreja

Não obstante Oberman afirmar que cresce a consciência de que a Escritura só poderá ser interpretada apropriadamente na comunhão com os irmãos e os pais da igreja. Segundo o teólogo luterano especialista em Lutero, Vitor Westhelle⁸⁸, ainda é corrente identificar a principal distinção entre catolicismo e protestantismo nas suas respectivas delimitações das

⁸⁶ OBERMAN, 1986, p. 292.

⁸⁷ OBERMAN, 1986, p. 296.

⁸⁸ No item 2.1.2, baseamo-nos em WESTHELLE, Vitor. Igreja e Tradição: opções e obstruções ecumênicas. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 45. n. 2, 2005. p. 81-89.

fontes da revelação. Hoje, contudo, para o senso comum, o catolicismo é aquele que reverencia igualmente a Escritura e a tradição, ao passo que o protestantismo não reconhece qualquer valor normativo na tradição.

A rejeição da tradição tem sido, realmente, a opção de um grande contingente protestante. Contudo, Westhelle observa que essa opção conduz o protestantismo a uma contradição inevitável. Pois, é inegável que o próprio cânone foi formado dentro da tradição teológica e eclesial. E, uma vez negada a legitimidade de um processo histórico autorizado, a autoridade da bíblia acaba sendo resguardada por meio de doutrinas que negam as mediações históricas do testemunho da revelação e lançam o indivíduo numa relação subjetiva e imediata com Cristo, conferindo a cada crente o *status* de testemunha primária. Semelhante à proposta de Oberman, Westhelle é da opinião que tal inconsistência poderia ser evitada se o protestantismo reconhecesse certo valor normativo da tradição. Quanto ao catolicismo, a legitimidade do cânone é sustentada mediante o apelo à sucessão apostólica. Conforme seus dogmas, o episcopado histórico teria sido instituído pelos próprios apóstolos e, desde então, estaria inserido numa cadeia de sucessão ininterrupta, que coloca a igreja católica numa relação de continuidade exclusiva com a igreja da era apostólica. Essa opção, por seu turno, tem sido criticada devido à centralização do depósito da fé e a exclusão do povo de Deus dos processos de tomada de decisão.

2.1.2.1 Cânone e sucessão episcopal

Os desenvolvimentos históricos, esboçados acima com base na obra de Oberman, levaram o catolicismo a afirmar a necessidade do episcopado histórico para legitimar a unidade da igreja, a existência da Escritura e sua correta interpretação. O fundamento teórico para essa compreensão foi encontrado em Irineu de Lion. O catolicismo entende que o pai da igreja advoga em favor da sucessão apostólica por meio do episcopado histórico. Westhelle, porém, objeta que é um equívoco recorrer ao bispo de Lion para estabelecer a tradição apostólica como norma para a vida da igreja. Em seu referido escrito, Irineu estaria defendendo a autoridade da Escritura como testemunho fidedigno do evangelho. Havia uma polêmica contra grupos gnósticos que ensinavam que a Escritura é ambígua e obscura. Por isso, era preferível observar os ensinamentos superiores que Jesus transmitira secretamente aos mais perfeitos dentre os discípulos. É contra esse pano de fundo, afirma Westhelle, que Irineu recorre ao testemunho histórico dos bispos para sustentar a exclusividade da Escritura como regra de fé.

O pressuposto de Westhelle é que o argumento de Irineu se destina a embasar a aceitação da Escritura como única norma de fé numa época em que o cânone ainda não havia sido plenamente reconhecido nem recebido pela igreja. Todavia, entendemos que é evidente que Irineu pressupunha a utilização de livros sagrados que já tinham sua autoridade reconhecida pelo uso, tanto nas comunidades ortodoxas como nas gnósticas. No todo de sua obra, Irineu cita praticamente todos os livros do Novo Testamento (NT) para fundamentar seus argumentos.⁸⁹ Ambos os grupos utilizam as Escrituras, seja negativa ou positivamente, para apoiar suas assertivas. Tanto as comunidades ortodoxas como as heréticas a liam. Todavia, suas conclusões eram diferentes. Para estas a Escritura era obscura. Para aquelas a sua mensagem era clara. Como dirimir a questão? A sucessão apostólica é evocada por Irineu para resolver a disputa.

Em sua obra, “Contra as Heresias”⁹⁰, no livro terceiro, Irineu procurou demonstrar que tanto a Escritura quanto a tradição possuem origem apostólica. Os apóstolos anunciaram o evangelho, primeiramente, por meio da exposição oral. Apenas num segundo momento e por vontade divina registraram por escrito. Irineu polemizava contra grupos gnósticos que ao serem questionados sobre suas doutrinas com base nas Escrituras, objetavam recorrendo ao conhecimento de uma tradição apostólica superior a elas. Contudo, quando confrontados com a traição apostólica preservada nas igrejas, eles contrapunham um suposto conhecimento secreto legado a poucos perfeitos. E, assim, negavam tanto a Escritura quanto a tradição apostólica. Irineu, então, argumentou em favor da clareza, publicidade e unicidade da tradição com base na sucessão histórica. Utilizando a igreja de Roma como exemplo, ele traça a linhagem de todos os bispos que ocuparam sua cátedra desde os apóstolos até seus dias. Eles teriam recebido, preservado e transmitido uma única e ubíqua verdade sobre a salvação. Assim, conforme Irineu, a verdadeira tradição apostólica está disponível para toda a igreja.

Embora Irineu não defenda a necessidade de uma tal sucessão para a unidade da igreja e como regra da verdade; aqui ele a apresenta como critério da verdadeira mensagem apostólica que é transmitida tanto pela Escritura quanto pela tradição. E, conquanto afirme a apostolicidade da Escritura, não hesita em argumentar que na hipótese de sua inexistência a antiga tradição transmitida pelos sucessores dos apóstolos seria suficiente para se alcançar e viver segundo o pleno conhecimento da verdade. Ele usa como exemplo a fé dos “bárbaros”, que, mesmo não tendo Escritura em sua língua vernácula e sendo iletrados nas línguas bíblicas,

⁸⁹ RIBEIRO, Elcion. Introdução. In: LIÃO, Irineu de. *Contra as heresias: denúncia e refutação da falsa gnose*. São Paulo: Paulus, 1995. p. 16.

⁹⁰ IRINEU de Lion, Irineu de. *Contra as heresias: denúncia e refutação da falsa gnose*. São Paulo: Paulus, 1995. p. 244-257.

vivem a salvação por meio da observação da tradição transmitida oralmente. Nos parece evidente que essa não era a intenção original, mas, com seus argumentos, ele acabou por propiciar o quadro referencial necessário para o desenvolvimento das doutrinas da precedência da tradição sobre as Escrituras; da necessidade teológica de uma sucessão episcopal histórica e da primazia romana.

O argumento de Irineu é simples: os pais aprenderam diretamente dos apóstolos. Por isso, eles têm a doutrina mais antiga. E o que eles afirmam é que os apóstolos ensinaram uma só verdade evangélica que é conhecida pela totalidade da igreja. A questão, portanto, não é a recepção do cânone das Escrituras, mas o reconhecimento da verdadeira tradição apostólica que ancora tanto o evangelho escrito como o proclamado.

2.1.2.2 Bispos e teólogos na disputa pela exclusividade do officium magisterii

Como Oberman, Westhelle sustenta que a sucessão apostólica concluiu a sua tarefa quando garantiu a formação do cânone escriturístico durante os quatro primeiros séculos de existência da igreja. Pois, depois que a igreja reconheceu o seu conteúdo apostólico e lhe conferiu caráter canônico, a tradição passou a ser entendida e constituída pelo processo de tradução/proclamação e interpretação da Escritura.⁹¹ Desde então, a Escritura é a única norma de fé cristã. Suas traduções e interpretações são suficientes para proporcionar o reencontro com a mensagem apostólica de maneira renovada em cada época. Dessa feita, nada mais poderia justificar a permanência histórica de uma sucessão episcopal normativa. Apenas a existência de um conteúdo revelatório que precisasse ser preservado à parte das Escrituras poderia constituir uma justificativa plausível para tal. Nesse sentido, Westhelle depreende que o episcopado histórico, tal como o conhecemos hoje, decorre da teoria das duas fontes da revelação que remonta a Basílio. Com base na Tradição II, o poder de interpretar as Escrituras é dado apenas a uma elite iniciada nos ministérios da fé. Para Westhelle, é nesse contexto que afirmações radicais da Reforma podem se melhor compreendidas. Como, por exemplo, a clareza das Escrituras, a Escritura como interprete de si mesma e a rejeição de tradições supostamente apostólicas sem apoio no cânone.

Westhelle concorda com Oberman que o conflito entre Roma e a Reforma, no séc. XVI, se dá em torno da opção pelos conceitos de Tradição I e Tradição II. Diferente de Oberman, contudo, identifica a origem da Tradição I já em Irineu. Na idade média tardia apenas

⁹¹ WESTHELLE, 2005, p. 83.

eclodiria o conflito entre os distintos conceitos de tradições forjados pela igreja antiga. A disputa teria resultado da tensão nas relações de poder entre o *magisterium episcoporum* e o *magisterium theologorum*. No primeiro milênio o magistério teológico/escolástico pertencia ao ministério pastoral/episcopal. Com o surgimento das primeiras universidades o acesso ao conhecimento paulatinamente deixa de ser exclusividade dos clérigos. Concomitantemente, a hierarquia eclesiástica entra em decadência em decorrência do crescimento da prática da simonia. Por esse processo, o controle das sedes episcopais passa para as mãos de uma classe de nobres pouco preparados e intelectualmente limitados. À época da Reforma a situação estava madura e a pergunta sobre a quem pertence o *officium magisterii*, ao *magisterium theologorum* (Tradição I) ou ao *magisterium episcoporum* (Tradição II), clamava por uma resposta. Westhelle compartilha com Oberman a opinião de que a Reforma foi a restauração da Tradição I.⁹² A tomada de consciência sobre essa opção dos reformadores seria o caminho para uma relativa reabilitação da normatividade da tradição por parte dos protestantes atuais.

Se Oberman indicou para o catolicismo o desembaraço do peço doutrinal do passado como possibilidade de novos caminhos dialogais, Westhelle faz entender que para os protestantes o caminho é o reconhecimento da herança comum do passado fundante da experiência da fé. Contudo, os dois conceitos de tradição, não obstante suas distinções no que concerne às fontes da tradição, tem em comum a centralização dos processos dialógicos nas mãos de uma minoria privilegiada, respectivamente, do magistério e dos teólogos.

2.1.2.3 Vox populi vox Dei?

Westhelle resgata um terceiro conceito de tradição que faz frente a tal centralização. Esse conceito pouco conhecido foi revigorado contemporaneamente pelos movimentos pentecostais e pelas pastorais populares latino-americanas. Sua principal característica é que, a despeito de suas crassas discrepâncias, esses ambientes compartilham a ênfase na “experiência religiosa do povo mais do que no episcopado ou na Escritura como norma e a baliza para a vida da Igreja”.⁹³ Devido à sua ênfase no elemento popular, vamos nos referir a esse conceito como Tradição III-P⁹⁴ (Confira o quadro comparativo no Apêndice A).

⁹² WESTHELLE, 2005, p. 86.

⁹³ WESTHELLE, 2005, p. 86.

⁹⁴ Uma vez que esse conceito está diretamente ligado às teologias da libertação ao carisma pentecostal, é possível afirmar que a Tradição III-P não reconhece barreiras institucionais, haja à vista que perpassa grande parte das denominações cristãs pela mediação de movimentos transconfessionais como, e.g., o evangelicalismo, o carismatismo e o multifacetado movimento de orientação pela ação. MEYER, Harding. *Diversidade reconciliada: o projeto ecumênico*. São Leopoldo: Sinodal, 2003. p. 129, 137.

Segundo Westhelle, a Tradição III-P é o resultado da recepção de uma formulação atribuída a Próspero de Aquitane, que atuou no séc. V: “ para que a regra da súplica estabeleça a regra da fé”.⁹⁵ Seu contexto original foi a defesa o batismo de crianças no confronto com o neopelagianismo. A máxima segue a seguinte lógica: “se é prática da fé que toda criatura carece da graça divina e assim crianças também são batizadas, isto deve ser dogmaticamente também correto”. A igreja medieval interpretou e incorporou esse silogismo liturgicamente. Mas, Westhelle defende que “a formulação original fala da súplica da criatura oprimida pelo pecado, quebrantada pelo peso da condenação. E é esta súplica por graça e misericórdia que deve reger a tarefa teológica ou doutrinal”. Esse princípio deve ser aplicado também às pessoas oprimidas física, social e economicamente. Assim, “a fonte e norma para a ordem da fé e da igreja são a agenda implícita no clamor do povo suplicante”. A Tradição III-P é carismática popular. O seu ministério é a “multiplicação de carismas não regulados nem pelo cânone, nem pela instituição”.⁹⁶ Seu magistério é a manifestação espontânea dos dons e sua ênfase é a capacidade de mobilização para a transformação das estruturas.

2.1.3 Síntese preliminar: os conceitos de tradição e suas implicações dialógicas

Podemos inferir do até aqui exposto que os conceitos de Tradição I e Tradição II pressupõem um quadro referencial exógeno a partir do qual se empreende a narrativa das autoidentidades confessionais. Ambos conferem o depósito da revelação a um pequeno grupo privilegiado e atribuem a eles a responsabilidade pela interpretação da biografia eclesial e a condução dos processos dialogais. Já a Tradição III-P corresponde ao modelo dos diálogos polifônicos, onde os novos critérios para a compreensão da história e o delineamento de narrativas identitárias em diálogo com tempo são consensualmente auferidos a partir da agenda implícita no clamor dos menos favorecidos. A Tradição III-P contrasta com o caráter exógeno da tradição quando deriva a regra de fé da experiência religiosa do povo. Quer parece-nos que ela se aproxima muito de uma reinvenção das tradições – “tradições” no plural porque a Tradição III-P perpassa diversas confissões cristãs – a partir de critérios internamente referidos. Com isso, como apontara Giddens, o apelo à tradição específica poderia perder sua força persuasiva e mobilizadora uma vez que estaria recebendo sua legitimidade apenas da reflexividade do contexto.

⁹⁵ Todas as citações diretas deste parágrafo foram extraídas de WESTHELLE, 2005. p. 87.

⁹⁶ WESTHELLE, 2005, p. 88.

Frente essas implicações, indagamos se haveria uma alternativa para a articulação dialógica e policêntrica da tradição sem perder o vínculo com seu quadro referencial pré-estabelecido, uma vez que o cristianismo é essencialmente religião da memória. Uma resposta preliminar é esboçada por Westhelle. Conquanto esses três conceitos de tradição permaneçam irreconciliáveis, o maior desafio para o diálogo está em reconhecer o outro e a validade da sua posição sem, contudo, renunciar à crítica e à autocrítica. Sua conclusão vislumbra uma terceira via: a construção de uma identidade ecumênica a partir do diálogo entre as tradições sob o signo da organização reflexiva do conhecimento no encontro com o outro. Por conseguinte, as autocompreensões poderiam ser transformadas à medida que a legitimidade da posição do outro é reconhecida.

Oberman e Westhelle são unânimes em afirmar que o catolicismo romano se firmou sobre os fundamentos da Tradição II, o qual teria se revestido de legalidade no Concílio de Trento. Mas, como a questão é vista no âmbito do próprio catolicismo?

2.2 Tradição e autoidentidade cristã: uma perspectiva católica

2.2.1 O desenvolvimento do conceito de tradição do AT à idade média tardia

O padre Dr. Dimas Lara Barbosa⁹⁷ acentua que o conceito de tradição é fundamental tanto para a autocompreensão da igreja como para o diálogo ecumênico. Pois, a tradição faz parte da própria natureza de uma religião “que procede inteiramente de uma Revelação feita em determinado momento da história”.⁹⁸ Não obstante, mesmo em sua acepção teológica, o conceito pode ser empregado com diferentes nuances dogmáticas, como por exemplo: a) os ensinamentos e as práticas apostólicas que não se encontram na Escritura; b) normas disciplinares ou litúrgicas e costumes da igreja antiga; c) a fonte não escrita de toda a vida cristã; e) a regra de fé; f) a transmissão da verdade revelada; g) o ensinamento do magistério eclesiástico. Sendo assim, assevera Barbosa, a tradição não pode ser entendida como simples referência ao passado. Ela diz respeito, isso sim, à *permanência, ao longo da história, dos acontecimentos constitutivos de uma relação religiosa que se estabeleceu*.

A tradição também não é apenas a permanência histórica de uma forma monolítica. Por causa da ação do Espírito, ela é um princípio que fomenta continuamente a renovação e a fecundidade; porém, sempre observando a forma dada. As diversas formas de expressão da

⁹⁷ No item 2.2.1 nossas reflexões se amparam em BARBOSA, Dimas Lara. Sobre o conceito de tradição na vida da igreja. *Revista Eclesiástica Brasileira*. Petrópolis, v. 60, n. 340, 2000. p. 787-803.

⁹⁸ BARBOSA, 2000, p. 787.

tradição, escritas ou não, são denominadas de *monumentos da tradição*. É em contraste com a Escritura que a tradição pode ser definida de maneira mais restritiva. Nessa acepção, a tradição é “tudo o que é transmitido de maneira diversa da escrita, ao menos originalmente, podendo ser escrito depois”.⁹⁹ E isso abrange tanto os meios utilizados para a transmissão quanto o conteúdo que é transmitido, incluindo instituições e doutrinas não registradas nas Escrituras.

Barbosa observa que esse último sentido foi o que prevaleceu na recepção dos textos do Concílio de Trento. Entretanto, na mesma linha de Geiselman, afirma que interpretar o *Decretum de libris sacris et de traditionibus recipiendis* como afirmando duas fontes da revelação ao invés de dois canais é forçar o texto. Pois, a tradição não se restringe a apenas algumas verdades não escritas, mas a um “conjunto de realidades concretas e vivas na igreja”¹⁰⁰ – oração, sacramentos, disciplina e etc.

Feitos esses esclarecimentos epistemológicos, Barbosa procede o rastreamento da tradição enquanto realidade viva na existência eclesial. Ele parte das Escrituras, passa pelos pais e chega à idade média.

2.2.1.1 Tradição nas escrituras

No Antigo Testamento (AT) a tradição se expressava de três formas principais: a) a *transmissão oral*, que precedeu o registro escrito do testemunho da revelação. Contra esse pano de fundo, é que Yves Congar firmara que o *carisma da inspiração* pertencia não só aos redatores, mas também às comunidades que portaram as palavras que seriam escritas. b) O *regime de tradição*, que consistia na releitura dos textos inspirados conhecidos em momentos vivenciados ou esperados pelo povo. Nessas ocasiões, o texto antigo esclarecia os fatos novos ao mesmo tempo em que era compreendido de maneira renovada. Exemplos dessa dinâmica são o profetismo, o *midrach* e a Septuaginta, cuja tradução comprova a influência da tradição sobre o próprio texto sagrado. Também os cristãos empreenderam a releitura das Escrituras à luz de Jesus Cristo. c) O *princípio talmúdico da tradição*. Numa verdadeira cadeia histórica e sucessiva, os discípulos (*talmid*) eram incumbidos da transmissão dos comentários midráchicos das respostas aos questionamentos da vida dadas por Deus a Moisés.

⁹⁹ BARBOSA, 2000, p. 788.

¹⁰⁰ BARBOSA, 2000, p. 789. Justo Collantes, por seu turno, entende que o decreto em questão não se ocupou com tradições eclesiais ou apostólicas de cunho disciplinar. Seu escopo teria sido exclusivamente as tradições concernentes à fé e à moral, as quais teriam sido ensinadas pelos apóstolos e permaneceriam na pregação da igreja. COLLANTES, 2003. p. 154.

Barbosa infere desses dados que a tradição oral precedeu o evangelho escrito. Antes dos textos, havia uma atividade da igreja que vivia e elaborava a fé. Por isso, a igreja é o ente onde Escritura e tradição se encontram de maneira coinerente. Por meio da tradição, foi incorporada à vida da comunidade cristã uma compreensão progressiva da revelação que perpassou o tempo apostólico e continua ativa na igreja atual.

Mesmo Jesus teria preservado o princípio de tradição rabínico. Ele utilizava fielmente os processos de transmissão do ensino magistral do judaísmo. Os apóstolos eram seus *talmid*. Mas, Jesus também denunciou o abuso das tradições meramente humanas, aquelas que pretendem substituir ou obscurecer os mandamentos de Deus. Empunhando essa crítica, Jesus teria substituído o “magistério dos Escribas e dos Doutores da Lei *por um outro poder de ligar e desligar*”.¹⁰¹ Barbosa identifica aqui o fundamento teológico para a sustentação do magistério da igreja.

O apóstolo Paulo também teria feito uso da metodologia rabínica de preservação e transmissão de ensinamentos. Porém, ele muda sua estrutura formal. O conteúdo, agora, é o evangelho. Ele distribuiu esse conteúdo em dois grupos: a) a mensagem da fé, cujo fundamento é o evento pascal e deve ser recebida como palavra de Deus e b) as regras disciplinares recebidas ou instituídas pelos apóstolos. Ambos os grupos integram a verdadeira relação religiosa. Mas, se distinguem no fato de que os objetos do *kérygma* são absolutos e imutáveis, enquanto as regras de comportamento instituídas pelos apóstolos são passíveis de modificações conforme a necessidade histórica da igreja.

Barbosa conclui essa seção contrastando as perspectivas moderna e antiga-medieval sobre a relação entre causa histórica e autoridade, ou, presença atual. Para o pensamento antigo, era mais importante a presença atual e dinâmica da autoridade criadora do que esclarecer a origem histórica de eventos e instituições. Se para o pensamento moderno Cristo fundou a igreja e os sacramentos; para os antigos, Cristo é o autor e responsável imediato por tudo o que constitui a igreja. Barbosa observa que embora o vocábulo tradição não aparece explicitamente, a ideia aparece repetidamente nos escritos do Novo Testamento (NT), que deixam claro que o objetivo da pregação é transformar os fiéis em novas testemunhas integradas numa cadeia de missões em comunhão com os apóstolos.

¹⁰¹ BARBOSA, 2000, p. 792.

2.2.1.2 Tradição nos pais

Barbosa afirma que a palavra tradição é rara nos pais apostólicos, mas a sua ideia está presente. Ela comporta três elementos: a) um *depósito* transmitido, b) um *magistério* vivo, c) uma transmissão por *sucessão*.

Os pais devotaram ao NT a mesma reverência que Jesus e os apóstolos dirigiram ao AT. A exegese patrística era marcadamente cristológica e tipológica. Conforme esse último aspecto eles enxergavam nos eventos narrados pelas Escrituras “*modelos* que se realizam sempre de novo no presente”.¹⁰² Era papel da igreja imitar e reproduzir o modelo que lhe fora dado anteriormente. Nesse sentido, as Escrituras são abordadas como memorial da vontade de Deus. Mas, o seu fundamento é a própria tradição da igreja, uma vez que, ao mesmo tempo, transmite e vivencia o modelo indicado desde as origens.

Nos séculos IV e V, no confronto com o cristianismo heterodoxo, os doutores e os concílios recorreram aos argumentos dos pais. Utilizando categorias modernas, podemos dizer que eles apelaram para a tradição. Eles também têm o desafio de comunicar a revelação em termos adequados para a cultura clássica. Nesse período, os cânones reguladores da vida cristã são definidos e os pontos fundamentais da fé elaborados com precisão, tornando-se normativos para o pensamento cristão.

Barbosa chama a atenção para três elementos da tradição nos pais desse período: a) como os pais pré-nicenos, eles tinham a convicção de que há uma continuidade da igreja, desde a sua fonte em Cristo, por meio dos apóstolos. Professavam que essa continuidade era garantida graças às sucessões hierárquicas. b) Escritura e tradição não eram separadas, embora distintas. Não se falava em duas fontes da revelação, ambas constituem a regra de fé para a Igreja. A Escritura é suficiente do ponto de vista de seu conteúdo. A tradição, que opera por meio dos pais, apenas a explica, protege e aplica pastoralmente às situações concretas da vida. E a verdadeira tradição apostólica é identificada seguindo-se os critérios propostos por Vivente de Lerins: universalidade, antiguidade e unanimidade. c) Como não havia mais a presença nem de apóstolos ou de seus discípulos, passa a ocorrer: i) uma referência contínua aos pais. Criam-se os dossiês de autoridade e se desenvolve a ideia de testemunhas da tradição. Assim, passa a integrar a tradição o testemunho de antigos homens de igreja, principalmente os que se sobressaíram como teólogos, ainda que não sendo bispos. ii) A referência a tradições não escritas. Cresce entre os pais a afirmação de que a tradição contempla ensinamentos que a Escritura

¹⁰² BARBOSA, 2000, p. 796.

não contém. Com base, sobre tudo em Basílio, mas também em vários outros pais, forjava-se a consciência de que a Escritura precisaria ser completada pela tradição. À época da Reforma e do Concílio de Trento, o constante recurso a essas passagens trazia ao pensamento de ambos os lados a ideia de duas fontes da revelação e não a existência de dois modos de transmitir o mesmo depósito apostólico.

Barbosa afirma que Congar realmente identificou em sua pesquisa dos textos patrísticos a existência de tradições apostólicas não escritas. Essas, porém, dizem respeito a práticas litúrgicas e disciplinares universalmente aceitas. Quando os pais se referem à tradição, “entendem principalmente uma *explicação cristológica* do Antigo Testamento e a *inteligência eclesial* do mistério central de Cristo e da Igreja”.¹⁰³

Junto com Congar, Barbosa está entre os muitos teólogos católicos que sustentam “a inviabilidade de verdades de fé transmitidas secretamente durante séculos, de boca a orelha”.¹⁰⁴ Os textos dos pais mais antigos contradizem a existência de uma tradição esotérica. Segundo o autor, o Concílio de Trento permite manter a posição dos pais.

2.2.1.3 Tradição na idade média tardia

Na idade média se reconhecia a existência de tradições não escritas. Sua função, porém, era limitada. O conceito de tradição havia se tornado muito amplo. Até mesmo o ensino dos cânones e decretais era tido como tradição. Faltava ao pensamento medieval a ideia de uma “continuidade da fé católica diante dos desenvolvimentos históricos na compreensão dessa mesma fé”¹⁰⁵. As citações de *dossiês* e autoridades tinham por objetivo comprovar o valor de uma afirmação mediante a indicação de sua origem. Havia uma hierarquia das autoridades: Deus é a autoridade suprema, por isso, a Escritura, conquanto inspirada por ele, tem a primazia absoluta sobre as demais tradições. Porém, a vontade de Deus é mediada pela ação humana. E tudo aquilo que recebia de Deus o dom de ser verdadeiro e traduzir a sua vontade também recebia autoridade. Assim, tudo o que os doutores e chefes da igreja ensinaram de bom e verdadeiro tem Deus como autor. Mas, o pensamento e a vontade de Deus continuam a se manifestar aos homens no tempo da igreja, especialmente, por meio dos pais, dos Concílios e papas.

¹⁰³ CONGAR, Yves. *La tradition et le traditions: essai historique*. Paris, 1960. p. 61-62. Citado por: BARBOSA, 2000, p. 800.

¹⁰⁴ BARBOSA, 2000. p. 801. Justo Collantes afirma, que até a atualidade, o magistério ainda não se posicionou oficialmente sobre a existência ou não de verdades reveladas exclusivamente por meio da tradição. COLLANTES, 2003, p. 137.

¹⁰⁵ BARBOSA, 2000, p. 801.

2.2.2 O desenvolvimento do conceito de tradição contra o pano de fundo da revelação

2.2.2.1 A autoridade da igreja e a autoridade da escritura no contexto da revelação

Ao escrever às vésperas do Concílio Vaticano II, quando o debate em torno do tema da tradição ganhava novo vigor, Joseph Ratzinger¹⁰⁶ define o conceito como uma forma de comunicação da revelação ao lado daquela contida nas Escrituras. Cristo é a palavra expressa da revelação. Mas, questão de fundo no debate sobre o conceito de tradição é: como essa palavra permanece presente na história e vai ao encontro dos seres humanos?

Segundo Ratzinger, por meio do Concílio de Trento o catolicismo teve por objetivo responder ao duplo protesto dirigido pelos reformadores contra a tradição: a) em primeiro lugar, a tradição designava as denominadas *consuetudines ecclesiae*, que eram práticas vigentes na piedade popular, ora legítimas e ora “ridículas”.¹⁰⁷ Lutero denuncia esses costumes como sendo invenções e abusos humanos. Conforme o reformador, por meio delas o ser humano se levanta contra Deus ao tomar em suas mãos a tarefa de efetuar a própria salvação ao invés de esperá-la das mãos do Senhor. Por isso, quanto a esse aspecto, a tradição corresponde ao retorno da lei contraposta à graça e ao predomínio do arbítrio humano sobre a palavra de Deus.

b) Num segundo momento, o ataque de Lutero contra a tradição visava libertar a palavra de Deus da tutela do magistério da igreja. Por meio do magistério, a igreja medieval teria aprisionado a palavra, interpretando-a arbitrariamente contra seu sentido verdadeiro e impedindo a manifestação de sua força viva. Ratzinger entende que foi contra essa rejeição do magistério que a eclesiologia da Reforma fora forjada, como descrita na Confissão de Augsburgo (CA). Conforme a CA, a igreja é a “*congregatio sanctorum, in qua Evangelium pure docetur et recte administrantur Sacramenta*”. A pura pregação do Evangelho e a reta administração dos sacramentos são suas marcas exclusivas. A concepção católica de igreja, por outro lado, inclui a três elementos: *fides*, *communio* e *auctoritas*. Os dois primeiros elementos correspondem ao *purê docere* e ao *sacramenta* da CA. O terceiro elemento, porém, é silenciado. Na eclesiologia católica ele diz respeito ao magistério enquanto critério e fiador da palavra de Deus. Para os reformadores, inversamente, a palavra é o critério sobre o magistério. Ela prova-o, legitima ou desautoriza.

¹⁰⁶ No item 2.2.2, nos ocuparemos com RATZINGER, Joseph. Exame do problema do conceito de tradição. In: RAHNER, Karl; RATZINGER, Joseph. *Revelação e tradição*. São Paulo: Herder, 1968. p. 15-59.

¹⁰⁷ RATZINGER, 1968, p. 15.

Em última análise, afirma Ratzinger, para os reformadores a palavra é autossuficiente e autônoma. O resultado inevitável da rejeição do magistério como critério para a palavra “significa a redução da palavra de Deus à Escritura, que será, então, o único sustentáculo autônomo e autêntico da palavra, não admitindo a Tradição como uma grandeza em si”.¹⁰⁸ Segundo Ratzinger, a resposta de Trento a ambos os protestos foi a afirmação de que a Escritura não é uma realidade autônoma pairando acima da Igreja. Pelo contrário, ela foi entregue à igreja e não aos caprichos dos homens.

Ratzinger entende que o dilema que cindiu o cristianismo ocidental, em parte, está superado. Contudo, ao longo das quatro décadas que seguiram à Reforma, o debate continuou a se desenvolver, de forma que duas tendências nas relações entre protestantismo e catolicismo alcançaram nossos dias. De ambos os lados, houve radicalizações do próprio ponto de vista, mas também esforços pela reaproximação. Um dos estudiosos que mais se empenhou por elaborar um outro ponto de vista sobre o problema da tradição, superando posições unilateralistas e antirreformistas, foi teólogo dogmático Josef Rupert Geiselman, que teria formulado uma interpretação nova do sentido dado ao conceito de tradição pelo Concílio de Trento. Como já observado por Oberman, Geiselman generaliza sobre a modificação da redação do texto original do decreto sobre a tradição pelos conciliares. O texto original rezava que a revelação estava *partim in libris scriptis, partim in sine scripto traditionibus*. Quando o concílio rejeita a fórmula *partim-partim* em favor do *et*, ele estaria rejeitando a ideia de uma distribuição da revelação em duas fontes diferentes. Consequentemente, os católicos poderiam, com base no próprio Tridentino, afirmar o *sola Scriptura* como fonte material suficiente da revelação. Ratzinger é categórico em afirmar que, ainda que bem-vinda nos círculos ecumênicos, essa tese é insustentável do ponto de vista católico, pois:

O tridentino estabeleceu que a verdade do Evangelho está contida *in libris scriptis et sine scripto traditionibus*. Isto foi e é até hoje interpretado como se a Escritura não contivesse toda a *veritas evangelii*. Portanto, não é possível admitir-se a *sola Scriptura*, uma vez que uma parte da Revelação nos é transmitida somente pela Tradição.¹⁰⁹

A primeira objeção de Ratzinger diz respeito à suficiência material da Escritura. Ele assevera que nenhum dogma católico pode ser provado por meio da Escritura somente. Nem os dogmas mais recentes e controversos, promulgados no séc. XIX e na primeira metade do séc. XX, nem aqueles estabelecidos nos cinco primeiros séculos e que constituem consenso entre os

¹⁰⁸ RATZINGER, 1968, p. 18.

¹⁰⁹ RATZINGER, 1968, p. 21.

cristãos¹¹⁰. A segunda objeção sustenta que o debate sobre a suficiência da Escritura não resolve o debate sobre o conceito de tradição. Pois, o problema central diz respeito ao nexo entre autoridade (*auctoritas*) da igreja e da Escritura. Ratzinger afirma que a Escritura e a tradição estão tão intimamente relacionadas que uma não pode ser compreendida sem a outra. A razão para isso é que ambas, enquanto palavra viva de Deus, brotam da mesma fonte interna: a revelação. Sendo assim, a problemática da relação entre Escritura e tradição só poderá ser solucionada se for investigado o problema primordial: a relação entre revelação e tradição. O autor analisa a temática desenvolvendo 5 teses.

2.2.2.2 A revelação e a escritura são grandezas diferentes

Só existe uma tradição devido à diferença entre revelação e Escritura. Em primeiro lugar, a revelação é o próprio falar e agir de Deus em relação aos homens. Já a Escritura expressa essa realidade, mas não é a própria revelação. A revelação ultrapassa a Escritura. Ratzinger defende que isso era um fato evidente para a teologia patrística, medieval e reformatória. No contexto das controvérsias pós-tridentinas é que tal compreensão se perdeu, para ser reencontrada novamente no séc. XX por Barth e Brunner. Em segundo lugar, a revelação não pode existir sem um sujeito recipiente. “Ela é uma realidade viva e exige homens vivos que a recebam, que sirvam de ‘lugar’ de sua presença”.¹¹¹ Em outros termos, a revelação só acontece onde existe fé, onde para além da expressão material que a atesta se põe em prática seu conteúdo interno. Sem a fé a pessoa pode possuir a Escritura, mas não ter acesso à revelação. Essa distinção também era evidente para os reformadores.

2.2.2.3 O Cristo-evento é a chave hermenêutica para a(s) escritura(s)

Os autores neotestamentários não jogaram uma Escritura nova contra uma antiga nem colocaram duas Escrituras lado a lado. Antes, puseram “em face da *única* Escritura, ou seja, do Antigo Testamento, o Cristo-evento, como o espírito que explica a letra”¹¹². Para os autores do NT, o AT é a Escritura propriamente dita. Ela é, porém, apresentada por eles como a letra obscura e a lei que mata. Seu verdadeiro significado é atingido por meio do Cristo-evento. Esse não é outro senão o Jesus histórico, que concretiza o Cristo-mensagem do AT.

¹¹⁰ RATZINGER, 1968, p. 22.

¹¹¹ RATZINGER, 1968, p. 26.

¹¹² RATZINGER, 1968, p. 27.

Foi só a partir do séc. II, com o crescente reconhecimento do cânone, que a Escritura foi ampliada. Mas, ela não possui o mesmo sentido que o AT. Pelo contrário, “ela é a chave com que se abre o Antigo Testamento, deixando-se banhar na claridade do Cristo-evento”¹¹³. Em nenhum dos dois casos a Escritura é autônoma, nem a fonte exclusiva de sua própria exegese. Ela só pode ter sentido na realidade espiritual da presença de Cristo junto aos seus; o que depois da ascensão é garantido pelo envio do Espírito Santo, o qual ensinou aos apóstolos aquilo que não estavam preparados para receber no tempo em que Jesus estava visivelmente com eles.

2.2.2.4 Receber a revelação é ser inserido na realidade de Cristo

Cristo é a revelação de Deus em sentido próprio. Assim, receber a revelação é ser inserido na realidade do Cristo-evento. Com essa afirmação, Ratzinger acredita que a suficiência material da Escritura cai por terra. Pois, a única realidade suficiente é o Cristo-evento. Essa realidade pode ser explicada materialmente em maior ou menor grau, porém, nunca de maneira definitiva. Por isso, “podem existir também outras explicações *segundo* a Escritura, quando se aprofunda mais esse assunto”.¹¹⁴ Sendo assim, na Escritura, a presença da revelação é sinônimo da presença de Cristo. Tal presença é encontrada de duas maneiras distintas: a) por meio da fé, através da qual se adentra na realidade de Cristo e se apropria do seu poder salvador. b) Por meio do corpo de Cristo – a igreja – através do qual as pessoas são reunidas e feitas participantes de sua presença. Com essa argumentação, Ratzinger pretende ter provado que a revelação excede a Escritura tanto em relação a Deus como ao ser humano que a recebe.

2.2.2.5 A pregação da igreja revela as raízes da tradição

Até aqui a exposição de Ratzinger chegou à definição de que o Cristo-evento é a revelação, cuja presença se dá de maneira dupla na fé e na igreja. O novo elemento é que a sua transmissão ao povo de Deus se dá por meio da pregação. A pregação é a exposição do AT à luz do Cristo-evento e para ele, “a partir do *Pneuma* e da condição presente da Igreja”.¹¹⁵ Ratzinger desenvolve essa última afirmação por meio das seguintes implicações:

a) Existe uma teologia veterotestamentária do AT. Ela é deduzida de seu conteúdo interno. Esse se sobrepõe em diversas camadas como resultado das várias releituras dos antigos

¹¹³ RATZINGER, 1968, p. 28.

¹¹⁴ RATZINGER, 1968, p. 29.

¹¹⁵ RATZINGER, 1968, p. 31.

textos feitos à luz dos novos acontecimentos. Ratzinger depreende dessa constatação que o conteúdo do AT foi organizado de forma “eclesial”.

b) Existe uma teologia neotestamentária do AT. Essa não procede da simples apreciação histórica do AT, mas nasce de sua reexposição à luz do Cristo-evento. Trata-se de uma interpretação que amplia a forma estrutural do AT, o qual revive e cresce.

c) Existe uma teologia neotestamentária do NT. Essa é deduzida de seu conteúdo interno. Ela também é conhecida e estrutura a partir da aplicação do NT às novas situações.

d) Existe uma teologia eclesial no NT. Essa não é idêntica à teologia neotestamentária interna e histórica. Ela o ultrapassa sem, contudo, ser puramente externa ao NT. Essa teologia eclesial é a dogmática. E “aquele “mais” (*das Mehr*) que distingue propriamente a dogmática da teologia bíblica é o que designamos com a palavra Tradição”. Sendo assim, o processo de exposição eclesiástica das verdades reveladas começa já no NT. Ratzinger aponta os relatos sinóticos como evidência inequívoca dessa afirmação.

Ratzinger sintetiza a discussão precedente indicando as seguintes *raízes da tradição*:

a) A constatação de que a revelação é mais ampla que a Escritura.

b) O reconhecimento do caráter específico da revelação neotestamentária como *pneuma* contratado com o *grama*. Disso resultou a prioridade medieval da *fides* sobre a *Scriptura*. E assim, o dogma tornou-se a regra de fé e a chave hermenêutica da Escritura que, sem aquele, permaneceria fechada à compreensão.

c) O caráter presencial do Cristo-evento e a presença dinâmica do Espírito Santo na igreja. A presença atual das duas pessoas da trindade na vida da igreja lhe confere o poder de pregar a Cristo sobre o fundamento da interpretação eclesial da mensagem apostólica.

Em conclusão, Ratzinger depreende quatro *camadas da tradição*:

a) A origem da tradição está no envio do Filho pelo Pai e na entrega que o Filho faz de si mesmo (*paradidomai*) como sinal aos povos. “Esta *parádosis* original, em sua força direta e salvadora, prolonga-se na permanente presença de Cristo, no *σῶμα Χριστοῦ* – no Seu Corpo, a Igreja”.¹¹⁶ O mistério da presença integral de Cristo é a realidade transmitida pela tradição e o fato regulador que antecede todas as explicações particulares, mesmo a Escritura.

b) A fé, que se concretiza através dos tempos pelos frutos, precede todas as explicações particulares. E a tradição existe como presença na fé, que é a habitação de Cristo.

c) “A Tradição tem seu órgão na plenitude dos poderes da Igreja e, portanto, naqueles que são os legítimos depositários destes poderes”.¹¹⁷

¹¹⁶ RATZINGER, 1968, p. 36.

¹¹⁷ RATZINGER, 1968, p. 36.

d) A tradição se exprime por meio daquilo que se tornou regra de fé mediante manifestação da autoridade da igreja.

Dessa feita, Ratzinger afirma que a pergunta pela existência de uma segunda fonte material da revelação ao lado das Escrituras, torna-se secundária. Em sua opinião, poder-se-ia, inclusive, responder negativamente às pretensões de uma Tradição II.

2.2.2.6 A tradição é exposição sujeita às escrituras

Até o momento, Ratzinger pretende ter evidenciado a) os limites da letra da Escritura, b) a liberdade do Espírito Santo e c) a autoridade da igreja. Agora acrescenta ao seu conceito de tradição a seguinte tese decorrente da afirmação de que a revelação se faz presente por meio da pregação da igreja: “a Tradição, é essencialmente e sempre uma exposição. Não existe de maneira autônoma e, sim, como explicação, como exposição “relacionada com a Escritura”.¹¹⁸

A tradição sempre estará relacionada às Escrituras e será sujeita a elas. Pois a igreja está comprometida com a história, onde Deus agiu de maneira única e definitiva para se revelar aos homens. Nesse sentido, a Escritura possui uma autonomia específica que serve como regra objetiva para o magistério, cujos limites internos nem sempre foram claramente entendidos. Ratzinger afirma que o reconhecimento dessa autoridade da Escritura era uma reivindicação legítima de Lutero, que ainda não foi devidamente acolhida pela igreja católica.

2.2.2.7 A concepção pneumatológica da tradição

Ratzinger procura esclarecer o conceito de tradição do Concílio de Trento não pela elucidação completa das razões que levaram à substituição da fórmula *partim-partim* por *et*, nem pelo estudo minucioso da pré-história do concílio. Ratzinger foca nos antecedentes do próprio decreto conciliar, concentrando-se em apenas alguns aspectos do debate tridentino. Julga como fundamental o discurso do cardeal legado Cervini, cujas linhas gerais serão confirmadas nas decisões conciliares.

De maneira esquemática, Cervini sustenta a existência de três princípios e fundamentos da fé, ou, em outros termos, três modos da revelação se apresentar em tempos diferentes: a) no AT, como Escritura em sentido próprio. b) No evangelho transmitido oralmente por Cristo e depois, parcialmente, por escrito pelos apóstolos. c) A inspiração do ES depois da ascensão de Cristo. Nesse esquema, a tradição não aparece como um princípio único

¹¹⁸ RATZINGER, 1968, p. 37.

que, geralmente, é contraposto a uma única Escritura composta de AT e NT. A tradição é vista como um princípio bipartido que inclui “o ‘Evangelho’, princípio apenas em parte identificável com a Escritura, e a ação do Espírito Santo, no tempo da Igreja”¹¹⁹. Nesse sentido o Novo Testamento também não está limitado à Escritura neotestamentária. O NT é o próprio evangelho em suas modalidades oral e escrita. Por isso, não é possível representar o NT como sendo apenas Escritura. A implantação do evangelho nos corações, bem como a realidade na igreja de conteúdos apostólicos não escritos, acontece por obra do Espírito Santo. Por isso, afirma *Ratzinger*, a tradição poderia ser descrita como o elemento pneumatológico do Cristo-evento. É o ES que conduz à verdade no decorrer dos dias futuros, ele promove uma revelação prolongada no tempo.

Na formulação final do decreto sobre a tradição, o esquema de Cervini aparece diluído, mas identificável. Segundo *Ratzinger*, a maior distinção está na conjunção do elemento pneumatológico ao apostólico. Há duas modalidades de tradição, aquela que remonta a Cristo e aquela que remonta ao Espírito Santo. Assim, o terceiro princípio de Cervini fica subentendido no decreto, que adota uma forte ênfase historicizante por meio do recurso ao começo histórico.

Ao conciliar vários pronunciamentos distintos e mutuamente limitantes, o Tridentino manteve lado a lado a afirmação do prolongamento da salvação operada uma só vez na história (*ephapax*) e da salvação sempre presente e operante. Para o concílio, portanto, ambos estes aspectos são essencialmente constitutivos da vida cristã e da tradição: “a presença do Espírito Santo e o seu nexa com o fato singular da salvação ocorrido uma só vez por todas, na história dos homens”.¹²⁰

2.2.2.8 A solução de Trento para a questão da tradição

Depois de sua investigação *Ratzinger* chega às seguintes conclusões:

Em primeiro lugar, o concílio reconheceu o nexa fundamental entre tradição e revelação. E, em consonância com a teologia patrística, elaborou um conceito de revelação menos material que o da teologia moderna. O que favorece a ideia de uma revelação contínua – embora não aberta em função de seu caráter *ephapax* – na vida da igreja por obra do Espírito Santo. A solução do concílio afirma que “a Revelação está encerrada do ponto de vista de seu princípio material. Todavia, está e continua presente em sua realidade eficaz”.¹²¹

¹¹⁹ RATZINGER, 1968, p. 43.

¹²⁰ RATZINGER, 1968, p. 57.

¹²¹ RATZINGER, 1968, p. 57.

Contraditoriamente, porém, os textos conciliares insinuam e redundam na aceitação de uma ideia materialista e historicista da revelação.

Em segundo lugar, como base nos debates conciliares, pode-se estabelecer quatro elementos constitutivos da ideia de tradição no Tridentino: “i) O aspecto não-escrito da Revelação ou do Evangelho contido na Bíblia e no coração dos fiéis. ii) A palavra do Espírito Santo no decorrer de todo o tempo da Igreja. iii) A atividade da Igreja nos Concílios. iv) A Tradição litúrgica e a da vida da Igreja em geral”.

Ratzinger afirma que o Concílio de Trento, a despeito do caráter contrastante e fixo de sua ideia de revelação e tradição, oferece uma visão muito mais ampla desses conceitos do que aquela que dominou a compreensão dos séculos seguintes. Por isso, conclui a teologia atual pode buscar no Tridentino novos subsídios e novos rumos para o verdadeiro caminho a seguir.

2.2.3 Síntese preliminar: o conceito de tradição sob a incidência das recepções contextuais

Barbosa conclui que seria forçoso afirmar que o Concílio de Trento teria sancionado a teoria das duas fontes da revelação. Seguindo os passos de Geiselman, acredita que o Tridentino não nega a suficiência material das Escrituras. Pois o conceito de tradição presente em seus decretos seria compatível com o conceito patrístico, segundo o qual a tradição diria respeito à interpretação cristocêntrica do AT e à capacidade de compreensão do mistério de Cristo e da igreja.

Ratzinger vê a questão diferentemente. Mas, também não identifica a teoria das duas fontes. Antes, afirma um conceito de tradição que expande Tradição III-H (confira o quadro comparativo no Apêndice A). Ele sustenta que houve um estreitamento da compreensão dos conceitos tridentinos de revelação e tradição nas recepções que seguiram. Para ele, a percepção de um conceito mais aberto e, portanto, menos materialmente fixo da tradição como exposição da revelação, oferece novos subsídios e novas perspectivas para o diálogo num momento em que o catolicismo busca a reaproximação com as igrejas da Reforma e a contemporização com os desafios colocados pela modernidade.

Para Ratzinger, a tradição não é nem um depósito de interpretações exegéticas da Escritura – como no caso da Tradição I – o conjunto dos ensinamentos confiados em segredo ao episcopado histórico – como na Tradição II. *A tradição é, antes, a interpretação da revelação que a igreja faz autorizada pela presença real de Cristo e pela ação do Espírito Santo, ou seja, suas formulações dogmáticas.* Pois, entende que ambas as realidades, Escritura e tradição, nascem da mesma fonte – a revelação – mas, se distinguem pelo fato de ser a Escritura o registro

do evento histórico de Cristo e a tradição a elaboração da fé que recebeu a revelação. A tradição não rompe com as Escrituras, mas a excede tanto vertical – pois a letra não pode abranger todo o caráter de Deus – quanto horizontalmente – pois, a revelação só pode ser apreendida pela fé. Essa interpretação é um processo que continua vivo e ativo na atualidade, mas deve ser delimitado pela congruência com o testemunho escriturístico. Existe, assim, um evento fundante e vinculante no passado. Esse, todavia, permanece vivo, ativo e dinâmico por meio da fé e da igreja. E, por isso, se revela de maneira sempre nova conforme as exigências das novas situações. Não obstante a flexibilização do dogma e a solução do problema da delimitação da autoridade do magistério com sua sujeição à Escritura, na proposta de Ratzinger o magistério é fortalecido como órgão pelo qual a tradição se expressa.

Barbosa e Ratzinger concordam que a conceito de tradição estabelecido em Trento não corresponde à Tradição II esboçada por Oberman. O primeiro sustenta que o concílio afirmou o conceito de tradição patrística. Já o segundo interpreta o decreto Tridentino sobre a tradição nos moldes da Tradição III-H, todavia, procura limitar aquela introspecção do magistério vinculando-a sempre às Escrituras como testemunho do caráter *ephapax* da revelação histórica de Deus. A despeito de suas diferenças, ambos desejam romper com as imagens convencionais do Tridentino, que, segundo eles, lhe atribuem um hermetismo que não remonta ao próprio evento conciliar, mas às suas recepções e aplicações nos séculos subsequentes. Por fim, ambos os autores têm em vista traçar novos rumos para processos dialogais. Barbosa acredita que afirmação da suficiência material das Escrituras seja o caminho. Ratzinger lança o olhar também para o mundo secularizado e propõe que o caminho seja uma compreensão menos fixa da tradição. Para tanto, torna a tradição mais dinâmica em relação ao contexto embora sempre vinculada à bíblia e submetida ao magistério.

Nesse sentido, a Tradição III-H como abordada por Ratzinger responde à nossa pergunta por um modelo de articulação dialogal da tradição que considere as novas perplexidades contemporâneas sem, contudo, perder o vínculo com seu quadro referencial pré-estabelecido, uma vez que o cristianismo é essencialmente religião da memória. Não obstante, reafirma a centralização da formulação das respostas no magistério, excluindo a participação popular dos processos decisórios. E, como vimos, o acesso diferencial ao poder tende a perpetuar leituras parciais da história e do contexto atual. Por isso, a pergunta pelas formas de recepção da tradição permanece sempre relevante.

2.3 Recepção e implicações contemporâneas dos conceitos de tradição

2.3.1 A questão da recepção das decisões tridentinas

A reflexão realizada pelo historiador católico Guiuseppe Alberigo¹²² ajuda-nos a clarear a relação entre o ato histórico e a recepção de seus efeitos de longa duração. Por ocasião dos quatrocentos e cinquenta anos do Concílio de Trento, ele ofereceu uma análise histórica sobre o significado do Tridentino para o desenvolvimento posterior da teologia católica.

Segundo Alberigo, a imagem de um hermetismo que frequentemente é associada ao concílio é resultado das interpretações das várias recepções das decisões conciliares. Mas, o próprio evento conciliar teria corrido envolto em riqueza e diversidade. Por isso, na esteira do movimento ecumênico e do Concílio Vaticano II ele propôs uma releitura do Tridentino em perspectiva pós-confessional, pós-controversista e pós-apologética. Seus pressupostos básicos são que o concílio foi um evento vivo e que a percepção do sentido dos grandes eventos que produzem permanências históricas de longa duração está sujeita à evolução cultural e passa por modificações ao longo dos processos de sua recepção e aplicação. Em outros termos, “todo processo de recepção implica uma apropriação e, por isso mesmo, *uma* interpretação”.¹²³

Dentre as várias imagens relacionadas ao concílio, duas se impuseram: a *controversista* e a *apologética*. Mas, Alberigo sustenta que a observação histórica mais minuciosa perceberá que a moldura concílio foi composta por uma rica série de atos. Esses, contudo, teriam sido compilados e encaminhados à assembleia com um forte acento romanizante.

Na percepção de Alberigo, todavia, para além das suas caricaturas monolíticas, o concílio viveu a riqueza da diversidade cultural, pastoral e teológica características da idade média. Segundo ele, apesar dos elementos controversistas e da ênfase na doutrina em detrimento dos problemas sociais vivenciados naquele momento, não se pode negar que o concílio foi pluralista do ponto de vista teológico – o que poder demonstrado pelo confronto entre “curiais e espirituais e sobre tudo entre a teologia escolástica e a teologia de inspiração bíblica”.¹²⁴

¹²² Sob o item 2.3.1 apresentamos a suma da análise histórica de ALBERIGO, Guiuseppe. O sentido do concílio de Trento na história dos concílios. *Revista Eclesiástica Brasileira*. Petrópolis: Imaculada, v. 331, 2012. p. 543 - 564.

¹²³ ALBERIGO, 2012, p. 545.

¹²⁴ ALBERIGO, 2012, p. 551.

2.3.1.1 Resgate histórico dos eventos conciliares

Alberigo delinea três etapas cronologicamente distintas do desenvolvimento das ênfases do Concílio de Trento.

De 1545 a 1547, ele foi marcado por uma forte sensibilidade humanística. Houve espaço para a elaboração doutrinal criativa, que resultou, e.g., no decreto sobre a justificação. Mas, forças conservadoras pretendiam reafirmar as normas tradicionais e bloquear as reformas. Os bispos eram poucos, desorientados e não tinham plena consciência das dimensões da ruptura ocidental.

De 1551 a 1552, o evento contou com a presença de prelados alemães católicos e protestantes. Ambos os lados faziam exigências com o fito de salvaguardar a sua respectiva identidade confessional. Há um enrijecimento antiprotestante.

Sob Pio IV, o foco da atenção recaiu sobre as áreas ainda católicas, no mediterrâneo. A presença de espanhóis e franceses garantiu agilidade nos decretos reformadores. A elaboração doutrinal favoreceu formulações escolásticas e controversistas de cunho confessional.

Finalmente, o Tridentino é aprovado e promulgado pela bula *Benedictus Dei*, de Pio IV. Suas formulações doutrinárias e disciplinares legitimaram a instituição de um catolicismo “romano”. Segundo a bula, as decisões conciliares deveriam ter a mesma aplicabilidade em épocas e culturas diferentes. Na prática, isso significou que o concílio deveria ser resguardado da dialética hermenêutica normal para se manter puro de qualquer contaminação. Uma comissão especial de cardeais foi instituída para garantir a sua interpretação correta. Essa foi a situação inédita em relação à tradição conciliar anterior. As decisões do concílio foram sublimadas de seu contexto histórico e separadas dos eventos que as produziram.

Alberigo afirma que o Tridentino foi sendo cada vez mais isolado da fecunda tradição que o precedera. Com o desaparecimento da geração conciliar, a imagem do Tridentino como evento *regido* pelo catolicismo “romano” deu lugar ao mito do Concílio de Trento como a *matriz* do catolicismo romano. Ele foi elevado a cânone definitivo para todos os assuntos da vida da igreja. Desde o final do séc. XVI, o papado orientou a igreja a ver no Tridentino a regra última da fé e da disciplina.¹²⁵ Consequentemente, todas as normas e fontes anteriores foram paulatinamente desaparecendo do uso eclesiástico e quando lidas eram interpretadas pela ótica do tridentinismo. O concílio tornou-se a medida da própria tradição.¹²⁶

¹²⁵ ALBERIGO, 2012, p. 555.

¹²⁶ ALBERIGO, 2012, p. 556.

2.3.1.2 Novas perspectivas para a recepção atual do Tridentino

Alberigo questiona se seria possível recuperar a identidade do concílio para além do seu *corpus* doutrinário e das suas recepções históricas? Em resposta, afirma que, se até a metade do séc. XX, o contato com a tradição cristã foi filtrado pelo tridentinismo; agora, o próprio Tridentino será conhecido conforme a consciência cristã o assimilou depois do Vaticano II.

Alberigo relata que nos inícios do Concílio de Trento, em 1546, as homilias dirigidas à assembleia deixam transparecer uma orientação pastoral muito distinta dos métodos dominadores que seguiram à sua conclusão. É marcante o tom não controversista, a exortação ao reconhecimento dos limites e das responsabilidades pela situação de crise na cristandade, a compreensão da igreja como povo de Cristo, a preferência pela bíblia aos catecismos. Concomitantemente, porém, havia um temor por infiltrações heréticas e filoluteranas que concorria com aquela orientação pastoral e lhe impunha censuras. Mas, no que concerne aos problemas teológicos levantados pelos protestantes, o concílio – por influência a política imperial – foi pioneiro na decisão de condenar os “erros”, mas não os seus proponentes. Por outro lado, também se afastou da tradição conciliar que o precede por não ter permitido o confronto teológico direto. Essa postura foi atenuando cada vez mais o objetivo original de promover a unidade do cristianismo ocidental.

Não obstante a diversidade teológica presente no concílio, a teologia escolástica acabou se impondo hegemonicamente. Pois, havia a expectativa de que se pusesse fim ao que se considerava como uma grande confusão teológica da idade média tardia. Antes do Tridentino havia efetiva pluralidade e fecunda criatividade na teologia e na vida de fé medieval. Contudo, depois do concílio, predominou a uniformidade no espírito da Contrarreforma. Essa orientação começou a ser aplicada retrospectivamente e, conseqüentemente, toda a multiformidade medieval foi vista negativamente e desqualificada. “A responsabilidade difusa e policêntrica, a multiplicidade dos ritos, a genialidade das diferentes enculturações da mensagem evangélica” foram tidas como obscuridade¹²⁷.

Algo que para Alberigo parece pacífico é que o Concílio de Trento foi bem mais aberto do que a sua posterior imagem enrijecida e intransigente. Entende que o *Decreto recipiendis et observandis decretis concilii*, que promulgara o Tridentino, pressupunha um sujeito ativo no processo de recepção. Este sujeito seria a totalidade da congregação dos fiéis em movimento ascendente – da periferia para o centro e de baixo para cima. Paulatinamente, contudo, passou-

¹²⁷ ALBERIGO, 2012, p. 559.

se a falar em execução e aplicação de suas decisões, processo que fez da comunidade um destinatário passivo de iniciativas centralistas e autoritárias.

Alberigo sustenta que o Tridentino cumpriu o seu papel histórico intervindo sobre a tendência de dissolução e desintegração do catolicismo romano naquele momento. Mas, também entende que os conflitos aos quais o concílio respondeu já foram superados pelo Vaticano II. Ressalta que as suas formulações eram respostas oferecidas aos questionamentos específicos levantados pela Reforma e que, só mais tarde, passaram a ser vistas como definições absolutas e definitivas. E assim, Alberigo conclui sua análise com um questionamento: “Justamente a firmeza do Tridentino em sancionar as divisões em obediência a uma conjuntura histórica dilacerante, vai possibilitar agora – num clima bem diferente – as convergências?”¹²⁸

Entendemos que esse enigmático questionamento pode ser visto, depois de toda a exposição dialética do caráter do evento tridentino, como um chamado para discernir no concílio a fidelidade às exigências do contexto vivencial imediato. Se as perplexidades concretas forjaram o enrijecimento das recepções de suas formulações, agora, o contexto transformado pode estar a exigir recepções abrandadas, flexíveis e conciliadoras. Isso implicaria no reconhecimento do papel da congregação dos fiéis como o sujeito ativo da recepção e articulação da tradição a partir das periferias e das bases.

Se esse é o caso, reveste-se de especial importância o entendimento do teólogo católico, Ola Tjorhom, segundo o qual todos os esforços para revigorar o compromisso do catolicismo com a unidade devem partir do Concílio Vaticano II.

2.3.2 *Novas perspectivas dialogais desde o Vaticano II*

Ola Tjorhom¹²⁹ afirma que as maiores inovações do Concílio Vaticano II, nessa área, foram promovidas por meio da constituição dogmática *Lumen Gentium* e do decreto *Unitatis Redintegratio*. Tjorhom apresenta cinco aspectos do decreto que, segundo sua percepção, seriam de relevância crucial para a superação das divisões: a) a busca pela unidade enquanto retorno cooperativo à Igreja Romana teria sido superado pelo catolicismo. A vidência seria a afirmação de que a igreja de Cristo se estende para além da Igreja Católica Romana (ICAR). b) Um dos maiores potenciais ecumênicos do concílio estaria no reconhecimento do batismo das

¹²⁸ ALBERIGO, 2012, p. 564.

¹²⁹ TJORHOM, Ola. An ecumenical winter? Challenges in contemporary catholic ecumenism. In: *The heythrop journal*. Oxford: Blackwell Publishing, n. 49, 2008. p. 841-849. Disponível em: <<https://www.deepdyve.com/lp/wiley/an-ecumenical-winter-challenges-in-contemporary-catholic-ecumenism-abA6Tq3BBp>>. Acesso em: 25 nov. 2015.

“comunidades separadas”. c) Reconhece-se que as comunidades separadas são instrumentalizadas pelo Espírito Santo como meios de salvação. d) Com base nisso, o *defectus ordinis* – atribuído às igrejas ocidentais que não preservaram a sucessão apostólica e nem possuem comunhão com o bispo de Roma – não poderia significar uma total ausência de algo essencial à vida da igreja. e) Por fim, o conceito de *hierarchia veritatum* – que estabelece uma hierarquia entre as verdades católicas, inclusive, magisteriais – é apresentado como um importante referencial metodológico no campo da ecumene. Entre as possibilidades vislumbradas a partir de tais inovações estariam a) o reconhecimento da catolicidade fora da ICAR e b) a afirmação da diversidade como um elemento intrínseco à unidade. Esta, em suma, a contribuição de Tjorhom.

Como aponta Plou, o Vaticano II impulsionou avanços extraordinários no campo das relações ecumênicas favorecendo, inclusive, o diálogo inter-religioso. Na América Latina, são celebrados os pactos de Medellín (1968) e Puebla (1979), promovidos pela Conferência Episcopal Latino-americana (CELAM).¹³⁰ No Brasil, o empenho dos atores ecumênicos redundaria, em 1982, na criação do Conselho Nacional de Igrejas Cristãs (CONIC); o único organismo de sua natureza que conta com a participação plena da ICAR, por meio da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). Da mesma forma, se a relação da igreja tridentinista com o mundo secular foi regida por posturas supranaturalistas, alheias ao mundo e triunfalistas, o Vaticano II impulsionou posturas contextualizadas e solidárias. Muitos teólogos arriscaram fazer teologia inseridos no mundo, levando a sério sua história profana marcada também por contradições.¹³¹

Não obstante, desde o Concílio Vaticano II, passando por Medellín e Puebla, as formulações da ICAR sobre o ecumenismo foram marcadas por ambiguidades¹³². Isso possibilitou que suas declarações fossem apropriadas tanto por progressistas como por conservadores. Uma das consequências mais impactantes dessa realidade foi a publicação do documento *Dominus Iesus* imediatamente após a assinatura da “Declaração Conjunta sobre a Doutrina da Justificação” pela Federação Luterana Mundial e pelo Vaticano¹³³. Nele, o então prefeito da Congregação, Cardeal Josef Ratzinger, nega o título de igrejas às comunidades

¹³⁰ PLOU, Dafne Sabanes. *Caminhos da unidade: itinerário do diálogo ecumênico na América Latina*. São Leopoldo: Sinodal, 2002. p. 185.

¹³¹ SCHILLEBEECKX, 1994, p. 9.

¹³² Schillebeeckx ressalta que o fator de novidade no Vaticano II foi precisamente seu compromisso com uma eclesiologia pós-tridentina, que fundamentou a promessa de uma liberdade cristã, especialmente aos teólogos, dentro dos limites do evangelho de Jesus Cristo. Observa, porém, que este compromisso não encontrou amparo jurídico nem institucional nas décadas que seguiram. SCHILLEBEECKX, 1994. p. 8.

¹³³ BRAKEMEIER, Gottfried. *Preservando a unidade do espírito no vínculo da paz: um curso de ecumenismo*. São Paulo: ASTE, 2004. p. 53.

eclesiais que não preservaram o episcopado histórico nem uma “eucaristia válida”. Westhelle identifica aqui uma releitura do Vaticano II a partir da eclesiologia tridentina.¹³⁴ Este evento ocasionou muito pessimismo e ceticismo quanto às reais possibilidades de se fazer avançar a caminhada ecumênica na direção da unidade visível da igreja.

Como fica evidente, há muitos exemplos de passos significativos na direção do estabelecimento de diálogos marcados pela valorização da multiformidade e pela abertura à aprendizagem com o diferente. Essa foi a postura adotada por muitos intelectuais, clérigos e leigos na tentativa de corresponder ao desafio de João XXIII para o *aggiornamento* da igreja. Expressão que, conforme Victor Codina,

significava o colocar em dia a Igreja, diálogo com o mundo moderno, inculturação nas novas culturas, voltar às fontes vivas da Tradição cristã, renovação pastoral, um salto adiante, incrementar a fé, renovar os costumes do povo cristão, pôr em dia a disciplina eclesiástica. Como o Papa expressou a um bispo africano, tratava-se de abrir a janela da Igreja para que um ar novo nela entrasse e sacudisse a poeira acumulada durante séculos.¹³⁵

Não obstante, muitas são as vozes que denunciam que mesmo o Vaticano II – reconhecido pela superação da eclesiologia tridentina e aclamado por sua abertura ecumênica – tem sido apropriado para fins controversistas. Schillebeeckx, ressalta que o fator de novidade no Vaticano II foi precisamente seu compromisso com uma eclesiologia pós-tridentina, que fundamentou a promessa de uma maior liberdade cristã. Critica, porém, que este compromisso não encontrou amparo jurídico nem correspondência institucional nas décadas que seguiram. E, por conseguinte, a crítica interna e as aspirações de um *aggiornamento* da igreja ficaram sem frutos¹³⁶. Hans Küng afirma que o problema está em que o último concílio foi preparado por uma minoria curialista ainda imbuída do espírito do tridentinismo contrarreformista. Segundo ele, essa minoria se constituía de defensores da teoria das duas fontes da revelação, a Tradição II. Por isso, não formularam com precisão a relação entre Escritura e tradição.¹³⁷ Pelo contrário, tornaram as duas realidades tão próximas – formulando que a revelação está contida “na Escritura *ou* (‘vel’) na tradição – que o resultado prático mais consequente foi sancionar o magistério como critério final sobre as tradições vinculantes e sobre a maneira correta de se interpretar as Escrituras. Todavia, como já observado ao tratarmos de Ratzinger, não se definiu

¹³⁴ WESTHELLE, Vítor. *The church event: call and challenge of a church protestant*. Minneapolis: Fortress Press, 2009. p. 14-15.

¹³⁵ CODINA, Víctor. Eclesiologia do Vaticano II. *Perspectiva teológica*. Belo Horizonte, v. 45, n.127, 2013. p. 463.

¹³⁶ SCHILLEBEECKX, 1994, p. 8

¹³⁷ KÜNG, Hans. *Teologia a Caminho: fundamentação para o diálogo ecumênico*. São Paulo: Paulinas, 1999. p. 69.

o critério supremo sobre o magistério, o que consolidou o poder da hierarquia eclesiástica, confirmando-se a Tradição III-H.

2.3.3 *Desdobramentos ambivalentes da tradição bíblica exegética.*

Como apontado por Oberman e Westhelle, a tradição protestante, por mais multifacetada que se apresente, construiu sua identidade sobre pressupostos da Tradição I. Ainda que oscilando entre a aceitação e a negação do legado cumulativo de interpretações da Escritura ao longo história, sua ênfase recai sobre a exegese bíblica.

Quando os reformadores rejeitam a Tradição II eles pretendem libertar o evangelho do cativeiro do magistério da igreja pela afirmação da autonomia normativa intrínseca das Escrituras. Contudo, as recepções posteriores da dupla afirmação da liberdade e da autonomia não ficaram imunes a desenvolvimentos ambivalentes. É contra o pano de fundo dos desafios postos pela modernidade radicalizada que tais desenvolvimentos ambivalentes se tornam mais evidentes. Como Giddens apontou, a crítica moderna contra as autoridades tradicionais foi levada a efeito pela Alta Modernidade. Devido à sua ênfase radicalizada no controle da produção social, ela promoveu a diluição de todos os referenciais pré-estabelecidos e dados a partir de fora. Com esse procedimento, a modernidade radicalizada conferiu um caráter aberto à realidade e passou a exigir das pessoas decisões sempre revisáveis entre estilos de vida cambiantes mediados por uma infinidade de autoridades equivalentes e conflitantes.

As respostas dos indivíduos, como vimos, pode transitar entre a adesão à referencialidade interna da vida moderna e a fuga das tensões envolvidas pela adoção do tradicionalismo, do autoritarismo identitário e da reclusão do diálogo social. No outro extremo das respostas, estão as propostas da construção de novos referenciais consensuais, construídos em processos dialógicos de negociação das autoidentidades com o fito de estancar o caráter infinitamente aberto da Alta Modernidade e remoralizar os diversos aspectos da vida cotidiana frente as contradições da globalização ocidental hegemônica. Pode ser constatada a reprodução dessa dinâmica social global no interior do cristianismo, incluindo o protestantismo. Se, por um lado, há sensibilidade para os questionamentos postos por uma cultura pós-tradicional, multicultural e plurirreligiosa¹³⁸; por outro, pode-se verificar a realidade bem presente da

¹³⁸ Jürgen Habermas escreveu que existem duas tendências que caracterizam o nosso tempo: por um lado, se expandem as imagens naturalistas do mundo e, por outro lado, cresce a influência política das ortodoxias religiosas. HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo y religiòn*. Barcelona: Paidós, 2006. p. 09.

reclusão confessional e do fundamentalismo identitário – a elevação da tradição particular a cânone da verdade e critério absoluto de avaliação da legitimidade da posição do outro.

É possível constatar já na era patrística tendências à negação da razão e dos conhecimentos científicos seculares a partir de recepções extremadas da afirmação da suficiência material das Escrituras. Tertuliano e Cipriano, e.g., insistiram acentuadamente na distinção entre a Tradição Divina, preservada nos escritos apostólicos, e as tradições humanas. Alguns estudiosos conjecturam que uma escola tertulianista teria se formado. Se apropriando das suas distinções dialéticas entre Atenas e Jerusalém, igreja e academia, hereges e cristãos; essa escola teria desenvolvido como principal característica a suspeita em relação à razão natural e à filosofia. Segundo essa escola, a Revelação teria sido dada aos homens para substituir todas os demais saberes – ciência, ética e metafísica. Por isso, se opunha veementemente ao uso da razão natural em assuntos relativos à revelação. Nesses casos, apenas a fé religiosa seria legítima. A ênfase posterior da Tradição I e dos reformadores sobre a exclusividade normativa das Escrituras, como mencionado por Oberman e Westhelle, também sofreu recepções radicais que acabaram por negar a igreja como realidade visível e as mediações históricas do testemunho da revelação, lançando o indivíduo numa relação subjetiva e imediata com Cristo.

Esses desenvolvimentos ambivalentes refletiram também sobre o movimento ecumênico que, depois de um período áureo de desenvolvimento nas décadas de 1960 e 1970, entrou em franco processo de esfriamento. Houve várias tentativas de se explicar os motivos para tal.¹³⁹ a) Uma delas aponta para o fim estanque das ideologias políticas após 1989. Segundo esse ponto de vista, até então, as autocompreensões eram construídas por meio da identificação com um dos dois projetos políticos e econômicos que disputavam a hegemonia mundial. Depois disso, a questão central passa à pergunta pelos elementos constitutivos das identidades pessoal e coletiva.¹⁴⁰

Na esteira dessas transformações, as denominações cristãs também se debruçaram sobre questões relativas à sua própria identidade confessional. A ocupação intensa com problemáticas pertinentes à própria tradição acabou ofuscando os esforços ecumênicos.¹⁴¹ b) Uma segunda hipótese, aponta para a emergência das novas controvérsias sobre a ordenação feminina e à sexualidade humana, em cujo centro estão as questões referentes à construção

¹³⁹ A ecumêne é aqui concebida de maneira ampla. Não se trata apenas do diálogo bilateral entre instituições cristãs estabelecidas. Ela refere-se também ao diálogo interreligioso e ao mundo enquanto *oikoumene* – o mundo habitado. O mundo é o lugar do testemunho cristão, por isso, ela abrange o diálogo com a cultura, a economia, a sociedade. SPITZECK, Hans. A igreja no mundo globalizado: uma visão ecumênica. *Estudos Teológico*. v. 40, n. 3, 2000. p. 34.

¹⁴⁰ PRANZL, 2012, p. 20.

¹⁴¹ WESTHELLE, 2009, p. 14-15.

reflexiva das autoidentidades. Aqui, mais uma vez, tem papel preponderante da influência das recepções de novos entendimentos nas comunidades de fé. Os especialistas são inclinados a pensar que um tema sobre o qual estabelecem um acordo é uma questão já resolvida. Todavia, as igrejas cristãs que eles representam, muitas vezes, resistem às resoluções por julgarem que são incompatíveis com as suas próprias regras de fé¹⁴²; em outras palavras, por conflitarem com os referenciais aos quais devotam sua lealdade¹⁴³. c) Por fim, conjectura-se que o movimento ecumênico tenha sido vítima de seus próprios sucessos. Pois, em grande parte, desapareceu o antagonismo que marcava as relações entre as igrejas estabelecidas e, conseqüentemente, julgou-se menos necessário aprofundar os acordos e a reconciliação. Este quadro motivou a crítica de que as denominações cristãs estariam satisfeitas com suas identidades particulares e com um ecumenismo superficial que lhes permita continuar sendo como são.¹⁴⁴

Como observou Westhelle, “novos contextos trazem novas perguntas e uma disposição de procurar novas e imaginativas respostas”.¹⁴⁵ Contudo, sistemas de verdade possuem seus próprios “cânones”, que, enrijecidos no “forno do tempo”, tendem a excluir e deslegitimar a novidade em ambos os aspectos. E o luteranismo não constitui uma exceção na sua recepção dos textos de Lutero, escritos confessionais e interpretações reconhecidas como autorizadas.

2.3.4 Síntese preliminar: articulações ambivalentes dos conceitos de tradição

Constatamos nesta seção que a recepção e a articulação dos conceitos de tradição subjacentes às identidades confessionais em grande parte se dá de maneira tácita e, conseqüentemente, não homogênea. Pois, a leitura de seus quadros de referência acontece sob o impacto da influência dialética das conjunturas contextuais.

No âmbito do catolicismo, o tridentinismo se tornou o cânone atemporal homogeneizante e totalizante para a leitura e articulação da tradição. As alternativas para a construção de narrativas da autoidentidade católica em diálogo com mundo contemporâneo

¹⁴² Harding Meyer lembra que os diálogos ecumênicos, especificamente no caso do CMI, possuem caráter eclesiástico oficial, pois acontecem por incumbência das igrejas membros e são assistidos por delegados oficialmente nomeados por elas. Contudo, as decisões a que se chegam não possuem *a priori* caráter compromissivo vinculante para nenhuma das denominações; embora se espere que os documentos produzidos sejam apreciados com a intenção de serem reconhecidos e apropriados por elas. Pois, “atribuir ao ‘caráter eclesiástico oficial’ um valor menor equivaleria a voltar a negá-lo *a posteriori*”. MEYER, 2003. p. 74,77.

¹⁴³ MCGOWAN, Andrew. Harvesting in an “ecumenical winter”? In: Centro: News from the Anglican Centre in Rome. Rome, v. 16. n. 1. 2010. Disponível em: <<http://www.anglicancentreinrome.org/Publisher/File.aspx?ID=50084>>. Acessado em: 30 mar. 2015.

¹⁴⁴ TJORHOM, 2008, p. 841.

¹⁴⁵ WESTHELLE, Vitor. 500 anos da reforma: luteranismo e cultura nas américas. *Cadernos teologia pública*, São Leopoldo, v. 12, n. 97, 2015. p. 10.

sugerem a) a negação da teoria Tradição II sobre as duas fontes da revelação; b) a delimitação da autoridade dogmática do magistério, exaltada pelo Tradição III-H, mediante a sujeição de seus pronunciamentos às Escrituras como testemunho da revelação pontual de Deus na história e c) a releitura dos decretos tridentinos à luz do evento conciliar e sob a ótica do Vaticano II com vistas à fundamentação de um conceito de tradição menos material e mais sensível às demandas do contexto. O conjunto dessas propostas redundaria a) no reconhecimento da catolicidade de comunidades separadas da ICAR; b) na afirmação da diversidade e do pluricentrismo como um elemento intrínseco à unidade e c) no reconhecimento da ciência como uma instância crítica sobre as explicações do magistério a fim de se salvaguardar o caráter histórico da revelação.

Verificamos que o Vaticano II é o centro catalizador da reflexão no âmbito do catolicismo. A partir da nova conjuntura que dele surgiu, Alberigo foi otimista quanto à possibilidade de se resgatar um modelo teológico e eclesial marcado pela responsabilidade policêntrica e pela multiplicidade das formas. Não obstante, mesmo o Vaticano II tem sofrido o impacto de recepção dialéticas de seus postulados. O próprio Ratzinger, que advogou uma leitura menos fixa da tradição, quando já papa e na entrada no novo milênio, voltou a interpretar o Vaticano II sob a perspectiva do tridentinismo. A crítica de Schillebeeckx se dirige justamente contra o fato de que a grande mudança prometida pelo concílio foi a superação da eclesiologia tridentina, mas que essa proposta não encontrou correspondência institucional, deixando as críticas internas e as aspirações por um autêntico *aggiornamento* sem frutos.¹⁴⁶ Küng entende que o motivo para esse desenvolvimento se encontra no próprio evento conciliar, que teria sido preparado sob a hegemonia de uma minoria imbuída da teoria das duas fontes da revelação que não formulou com precisão a relação entre Escritura e tradição nem delimitou o critério supremo sobre a introspeção do magistério.

Já no âmbito do protestantismo, o desenvolvimento da Tradição I redundou nas posturas antagônicas do fundamentalismo e do relativismo bíblico. Tanto Oberman como Westhelle sugerem que o resgate da tradição original por trás desses desenvolvimentos seria o caminho para a elaboração alternativa de narrativas confessionais pautadas pela salvaguarda da autoridade das Escrituras e pela abertura dialogal.

¹⁴⁶ SCHILLEEBECKX, 1994. p. 8.

2.4 Síntese: os principais conceitos de tradição

Todos os autores arrolados neste capítulo concordam que a grande tradição cristã oferece sentido, abrindo caminhos e possibilidades para a vida dos crentes, por meio da transmissão cumulativa das experiências de sentido com o evento vinculante da revelação histórica de Deus, cujo auge é o próprio Cristo. As contradições têm início quando se faz necessário interpretar a revelação, delimitar as suas fontes, estabelecer as normas para o conhecimento da igreja a seu respeito. Ou, em outros termos, quando é necessário definir como esse conteúdo permanece presente na história e vai ao encontro dos seres humanos. Reformadores e conciliares tridentinos tiveram que tomar consciência e codificar a opção que estavam fazendo dentre os vários quadros de referência concorrentes em seus dias.

Com base na pesquisa até aqui realizada, constatamos que o embate ocorreu em torno de dois principais conceitos de tradição. Mas, havia outros conceitos importantes que estavam subjacentes àqueles dois ou que deles emergiram. As principais questões relacionadas à sua acepção teológica são estas: a) Qual o conteúdo da revelação? b) Quais são as suas fontes? c) Quem são os seus depositários? d) Quais são os critérios interpretativos? Procuramos sintetizar na sequência as respostas de cada um desses conceitos (confira o quadro comparativo no Apêndice A).

a) *A tradição patrística.* A compreensão do período patrístico, especialmente que antecede Agostinho, era que todas as coisas são encontradas ao mesmo tempo na Escritura e na tradição viva. A tradição e a Escritura eram postas em relação coinerente em seu encontro com a igreja enquanto corpo vivo de Cristo e dinamizado pelo Espírito Santo. Tanto a Escritura como tradição emergem da mesma fonte: a revelação. O conteúdo da revelação é o *kérygma* pascal. Não havia distinção entre tradição ativa e passiva. Ambas as grandezas, *fides qua* e *fides quae*, eram constitutivas da mesma tradição. Ela é divina em sua origem, conteúdo, e no seu caminho providencial através da história. A sucessão apostólica por meio do episcopado histórico era evocada como penhor da legitimidade da tradição.

b) *A tradição I.* Esse conceito remonta à idade média tardia. Os seus representantes defendiam que a história de interpretação obediente das Escrituras é a verdadeira tradição da igreja. A tradição é vista de maneira instrumental. Ela é um canal que traz os conteúdos da Escritura para a vida num processo de constante diálogo com os doutores da bíblia e com a igreja. Defendiam a suficiência material da Escritura, mas também reconheciam relativa autoridade da tradição exegética e valorizavam as opiniões dos pais desde que correspondessem aos critérios da antiguidade, universalidade e unanimidade. Não negaram a importância e a

validade da sucessão episcopal para preservação da verdade. Sustentavam, contudo, que o *officium magistrii* pertencia ao *magisterium theologorum* por meio da *successio doctorum*. A tradição era vista como o resultado da tarefa de curadoria delegada à igreja e não como revelação complementar ou mesmo fonte de novas revelações. Nesse contexto, o ministério existe em função da proclamação do Verbo, o qual está acessível nas Escrituras. A revelação é externa à experiência pessoal e cultural. Sua palavra é o protesto, a voz que se nos dirige de fora.

c) *A Tradição II*. Esse conceito remonta ao séc. V. Foi proposto primeiramente por Basílio de Cesaréia em seu “Tratado sobre o Espírito Santo” e foi incorporada pelo direito canônico na idade média tardia. Segundo essa teoria, as Escrituras são obscuras, enigmáticas e não contém toda a verdade revelada. A plenitude do conhecimento da revelação e a verdadeira compreensão das Escrituras só podem ser discernidas por meio dos ensinamentos que Jesus teria transmitido aos seus apóstolos durante os 40 dias entre a ressurreição e a ascensão. Para serem preservados da distorção e do desprezo do vulgo, esse conteúdo revelatório teria permanecido em segredo sob a custódia dos sucessores dos apóstolos – os bispos. Em decorrência, o *magisterium episcoporum* é apresentado como o legítimo depositário da tradição, uma vez que estaria inserido na ininterrupta cadeia histórica da sucessão apostólica desde Jesus *ad aeternum*. A tradição, aqui, é vista como veículo autorizado da verdade divina e constitui uma segunda fonte da revelação. Sua compreensão do ministério é sacramental-essencialista. Ele é a expressão da presença encarnada de Deus na história.

d) *A tradição III-H*. Segundo esse conceito, *a única fonte da revelação é o ensino oficial da Igreja*. Embora essa seja uma perspectiva decodificada tardiamente na história do cristianismo, suas bases já eram lançadas na idade média através do embate entre curialistas e conciliaristas e das discussões sobre a primazia papal, que só veio a ser definida no séc. XIX com a promulgação do dogma da infalibilidade. Nesse âmbito, a tarefa da teologia passa a ser mostrar por que caminhos o ensino definido pela igreja pode ser encontrado nos monumentos da tradição. Agora, o magistério é a autoridade central da tradição e cabe a ele interpretar os monumentos do passado e definir a regra da verdade por meio de introspecção e auto-análise. Com isso, a pergunta pelas fontes da revelação se torna secundária. Pois, o Cristo-evento é a própria revelação que permanece viva e atuante no mundo por meio da fé e da igreja. O caráter presencial do Cristo-evento e a presença dinâmica do Espírito Santo na igreja lhe conferem o poder de pregar a mensagem apostólica fundamentada na interpretação eclesiástica da mesma. Em outros termos, a igreja tem o poder de reler o evangelho de acordo com as exigências das

novas situações históricas e contextuais, formulando novos dogmas para perfazerem a regra de fé. Assim, embora a Tradição III-H consolide a visão hierárquica da igreja ela é vista como portadora do potencial para liberdade em relação ao seu passado doutrinal e para a aproximação ecumênica. Tal liberdade, contudo, depende da autolimitação daquela introspecção magisterial através de seu vínculo às Escrituras, a fim de que não se negligencie o caráter *ephapax* da revelação histórica de Deus. Esse compromisso vinculante da tradição com a Escritura permitiria falar de uma compreensão progressiva da revelação, mas não de uma revelação aberta e progressiva.

e) *A Tradição III-P*. Esse conceito também remonta ao séc. V, mas, foi incorporado à tradição litúrgica da igreja, perdendo sua força mobilizadora e transformadora. Apenas recentemente ele foi revigorado por meio dos movimentos pentecostal, carismáticos e de ênfase na ação. Aqui os referenciais da tradição oral e da revelação escrita dão lugar à ênfase na experiência religiosa do povo. A regra da fé emerge da súplica das pessoas oprimidas física, social e economicamente. E tanto a tarefa teológica como a doutrinal da igreja são fundamentadas e regradas por esse clamor por graça e misericórdia. Esse conceito de tradição é carismático e popular. O seu ministério se dá pela vivência dos carismas, sem a necessidade de regulação quer pelo cânone quer pela instituição. Seu magistério é a manifestação espontânea dos dons. Sua ênfase é a capacidade de mobilização para a transformação das estruturas.

Existe relativo consenso de que o protestantismo se desenvolveu sobre os postulados da Tradição I. Já as leituras do catolicismo transitam entre o secionamento da Tradição II pelo Concílio de Trento e o desenvolvimento da Tradição III-H como conceito híbrido de elementos da Tradição Patrística e da Tradição II. A Tradição III-P, por sua vez, exerce sua influência sobre a maior parte das confissões cristãs ocidentais, muitas vezes, paralelamente à tradição oficial. Todos os conceitos de tradição pressupõem serem herdeiros da Tradição Patrística. Verificamos também que a apropriação desses conceitos não acontece de forma homogênea. Pois, a recepção de seus quadros de referência quando da articulação das autonarrativas confessionais acontece sob o impacto da influência dialética das conjunturas contextuais.

Não obstante a prolífera discussão em torno do tema da tradição, muitas questões pertinentes continuaram em aberto, aguardando a manifestação das gerações futuras impulsionadas pelas perplexidades e questionamentos postos pelas novas situações históricas. Contra esse pano de fundo, no próximo capítulo desta dissertação, buscaremos subsídios para a articulação da identidade luterana frente aos desafios postos pela Alta Modernidade a partir do pensamento de Lutero. Recorreremos ao pensamento de Lutero porque – seja pela via da plena identificação de sua doutrina com o evangelho, seja pelo viés da seletividade de seus

postulados dado seu caráter humano ambíguo, ou, ainda, pela via intermediária que legitima suas posturas com o recurso ao contexto imediato – o luteranismo, invariavelmente faz remontar a narrativa de sua autoidentidade à pessoa e obra do reformador.

Indagaremos se ele sustenta a lealdade ao quadro de referência de alguma tradição. Em caso positivo, buscaremos identificar que conceito de tradição teria influenciado sua narrativa a identidade cristã. A fonte primária de nossa pesquisa será o escrito “Dos concílios e da igreja”. Essa escolha se justifica porque, como vimos, o *locus* da discussão sobre o papel da tradição na formação da identidade cristã é a eclesiologia. Nesse escrito encontramos a reflexão eclesiológica mais sistematizada do reformador, a qual ele desenvolveu no ponto de inflexão entre duas eras e no momento crucial em que a ruptura definitiva do cristianismo ocidental se estabelecia o que gerava grande expectativa pela distinção entre elementos identitários fixos e negociáveis.¹⁴⁷ Gerhard Ebeling¹⁴⁸ alerta que tentar decifrar no pensamento de Lutero o embate entre o passado e o futuro em termos da sucessão temporal de dois diferentes sistemas de pensamento – o quando ele permanece medieval e o quando é moderno – seria tratar com superficialidade aquilo que seria “a característica fundamental de seu pensamento”: a tensão antitética. O objeto de sua reflexão é o antagonismo que acontece no interior da pessoa, no embate entre a velha e nova criatura. Seu interesse não é, primeiramente, a disputa das eras no ponto de transição histórica onde se encontrava; embora não deixe de refleti-la na estrutura de seus argumentos.

¹⁴⁷ LUTERO, Martinho. Os artigos de Esmalcalde. In: *Livro de Concórdia: as confissões luteranas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1997. p. 307.

¹⁴⁸ EBELING, Gerhard. *O Pensamento de Lutero*. 4ª ed. São Leopoldo: Sinodal, 1988. p. 5-20.

3 A TRADIÇÃO E A NARRATIVA DA AUTOIDENTIDADE CRISTÃ EM LUTERO

3.1 Dos concílios e da igreja: introdução

O historiador Marc Venard observou que nos primeiros anos que seguiram o 31 de outubro de 1517 Lutero acreditava que a reforma da igreja poderia ser levada a efeito por meio da realização de um concílio, desde que esse fosse livre da tutela papal. Essa expectativa inseria Lutero dentro de uma antiga expectativa “nacional” já articulada pelas dietas imperiais do século anterior por meio das *gravamina*¹⁴⁹. Apenas na década de 1530 o Papa Paulo III anuncia a realização do tão almejado concílio. Mas, ele também se assegurou de eleger para o colégio cardinalício defensores seguros da posição romana. A primeira convocação, de 1536, previa sua realização para Mântua, em maio de 1537. Como as exigências das dietas imperiais rezavam que o concílio deveria ser realizado em terras alemãs, ele foi adiado e, posteriormente, cancelado. Uma nova convocação foi expedida prevendo a sua realização para maio de 1538, em Vicenza. Pelos mesmos motivos, esse concílio também não foi realizado. A solução encontrada foi convocar um concílio para Trento, uma cidade dentro do território do império, mas situada na parte italiana dos Alpes. A cada nova convocação o papa intensificava suas “missões diplomáticas” no intuito de “reconciliação” com os príncipes alemães. Esses constantes adiamentos e as explícitas manobras da cúria em favor da sua causa fizeram com que Lutero descreditasse de uma reforma pela via conciliarista. Venard afirma que, quando finalmente o concílio foi inaugurado em 1545, em detrimento de tentativas de reaproximação por representantes de ambas as partes, cada lado já havia optado pela divisão.

Durante os preparativos para o concílio de Vicenza, Lutero escrevera os primeiros apontamentos que viriam a integrar o livro “Dos Concílio e da Igreja”, cuja publicação aconteceu em 1539. A obra é dividida em três partes nas quais o reformador trata respectivamente a) da impossibilidade de se reformar a igreja a partir de um concílio sob a liderança papal, b) sobre a autoridade e limites de um concílio e c) de sua eclesiologia.¹⁵⁰

¹⁴⁹ VENARD, Marc. O Concílio Laterense V e o Tridentino. In: ALBERIGO, Giuseppe (org). *História dos Concílios Ecumênicos*. 1995. p. 324 -331.

¹⁵⁰ FISCHER, Joaquim. Dos concílios e da igreja: introdução. In: Martinho Lutero. *Obras Seleccionadas*.v.3. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia. 1992. p. 300-304.

3.2 A reinvenção da tradição como pressuposto para a viabilidade da reforma

3.2.1 A reforma da doutrina

Lutero não acredita mais numa reforma da igreja de cunho conciliarista. Na primeira parte de “Dos concílios e da Igreja”¹⁵¹, ele registra os motivos de seu ceticismo. Ele denuncia de maneira muito ácida as manobras diplomáticas da cúria romana para tentar antecipar os resultados do concílio. Em primeiro lugar, politicamente, essa estratégia seria uma forma de humilhar o imperador e de lhe subtrair a soberania, assim como dos príncipes alemães. E, em segundo lugar, teologicamente, essa atitude implicava a) que o Espírito Santo estaria sendo “atropelado” por tais tentativas de antecipação e b) que o magistério não estaria disposto a ceder em nenhum ponto doutrinário. A segunda implicação teológica já aponta algo fundamental na relação de Lutero com a tradição. Conforme seu argumento, *também a doutrina pode ser reformada*. Nenhuma doutrina pode ser sustentada recorrendo-se simplesmente a um costume estabelecido.

Poderíamos já no início da argumentação de Lutero constatar o seu caráter de teólogo eminentemente contextual? Para ele, seria a identidade cristã algo construído a partir de critérios cambiantes forjados na interação do indivíduo com anseios internos e demandas inéditas de novos contextos?

Segundo Walter Altmann, muito de Lutero está subjacente no mundo moderno. Uma de suas marcas teria sido o desinteresse pela preservação de tradições, e o foco na proclamação destemida do evangelho para dentro de “situações sempre novas”.¹⁵² Christine Helmer concorda com essa abordagem. Afirma que Lutero teria sido um teólogo que “apostou tudo”, inclusive a vida e a cristandade europeia, para testar ideias novas e transformadoras. Essa postura arrojada fez com que Lutero se tornasse o estereótipo da experiência de conversão e da mudança de paradigmas no imaginário ocidental. Não obstante, ela assevera que seria um equívoco concluir que Lutero teria rompido em definitivo com a tradição filosófica e teológica que o precedera. Helmer assevera que a atualidade e a aplicabilidade do potencial imaginativo das ideias de Lutero só podem ser apreendidas se ele for considerado na inserção em seu contexto e a partir das continuidades com a tradição que persistem em seu pensamento¹⁵³. Nosso

¹⁵¹ O objeto de nossa análise no capítulo 3 da presente dissertação será o pensamento de Lutero a partir de LUTERO, Martinho. *Dos concílios e da igreja*. 1999. p. 304-432.

¹⁵² ALTMANN, Walter. *Lutero e Libertação*. 1994. p. 274, 275.

¹⁵³ HELMER, Christine. Introdução: Lutero para além de Lutero. In: HELMER, Christine (Ed.). *Lutero: um teólogo para tempos modernos*. São Leopoldo: Sinodal, 2103. p. 13-23.

interesse específico, como já apontado antes, se concentra na influência do quadro de referências da tradição teológica sobre seu pensamento. Ao longo da análise realizada em “Dos Concílios e da Igreja” procuraremos identificar com que conceito(s) de tradição o reformador dialoga.

O historiador luterano, Martin Dreher, afirma que o que distinguiu Lutero como reformador, tanto das tendências medievais como do emergente pensamento moderno, foi justamente sua ênfase na reforma da doutrina.¹⁵⁴ Na idade média, “reforma” era um conceito bastante popular. E, conquanto seu conteúdo fosse muito indefinido, os nuances de todos os movimentos europeus de reforma convergiam para uma espécie de expectativa pelo retorno do ser humano, da sociedade e da igreja a um primitivo estado original das coisas por meio do qual se garantiria a realização de um futuro melhor; essa expectativa correspondia à implantação do Reino de Deus da terra. A cúria romana acreditava que o Reino de Deus seria erigido sobre os fundamentos do poder eclesiástico hierárquico concretizado no estado teocrático. Seu contraponto foram os movimentos observantes que apregoavam a implantação do Reino de Deus e a consequente transformação da sociedade por meio da ascese inspirada na pobreza de Cristo. Esses movimentos vão influenciar Hus e Wyclif.

As tendências modernas, por seu turno, eram encontradas naqueles que, tais como Müntzer e Zwinglio, recorriam à revolução armada para transformar a sociedade e ajudar a implantar o Reino pelo uso da força. Dreher esclarece que esses movimentos de reforma eram herdeiros da tradição apocalíptica de Joaquim de Fiori e de sua pregação sobre a implantação do reino milenar de paz. Já Lutero estaria inserido numa tradição escatológica menos reconhecida e que remontava a Agostinho e Bernardo de Claraval. Segundo essa concepção, o período de paz da igreja já teria findado. Consequentemente, o diabo está solto provocando o caos na igreja e no mundo. Frente ao seu poder, todas as tentativas humanas de estabelecer o Reino na terra são inúteis. Apenas o próprio Deus (tem) poder para destruir o reino do diabo e assim, implantar no mundo o Seu Reino de paz e justiça.¹⁵⁵ E ele fará isso utilizando exclusivamente o poder da sua palavra. Lutero nutre a mesma expectativa por uma restauração do mundo e da igreja. Porém, ele espera que essa reforma venha da parte de Deus. A única

¹⁵⁴ DREHER, Martin. Entre a idade média e a idade moderna: a localização de Lutero e de sua reforma. In: DREHER, Martin (org.) *Reflexões em torno de Lutero*. v. 2. São Leopoldo: Sinodal, 1984. p. 33.

¹⁵⁵ Burgard também entende que, embora o potencial revolucionário democrático estivesse latente na retórica de Lutero dirigida especialmente aos nobres alemães em sua campanha anti-vaticana – o que foi evidenciado pela recepção de suas ideias feita pelos camponeses – nunca foi seu intenção “subverter a ordem tradicional da sociedade”. BURGARD, Peter J. Retórica Magistral: a lógica da autoridade e da sujeição em Lutero. In: HELMER, Christine (ed.) *Lutero: um teólogo para tempos modernos*. São Leopoldo: Sinodal, 2013. p. 299.

reforma ao alcance dos seres humanos é a restauração da pura pregação do evangelho: essa é a reforma da doutrina.

A restauração da pregação da verdadeira doutrina evangélica – que, como ficará mais evidente adiante, é a doutrina da justificação – é um sinal da presença e da misericórdia de Deus. Conforme Dreher isso acontece de duas formas: a) a pura pregação alimenta a esperança da igreja que, em meio a perigos e risco de caos, aguarda a consumação da reforma final. b) A reforma da doutrina dirige as ações humanas não mais para a conquista do céu, mas para a preservação e melhoramento do mundo. Pois esse, além de ser a boa criação de Deus, é o lugar onde o cristão vive a sua fé e a sua esperança. E assim, a ética passa a ser determinada conforme as contingências da sobrevivência em cada época e situação específicas.¹⁵⁶

Esses apontamentos trazem consigo os questionamentos que movem esta pesquisa: se para Lutero a doutrina é passível de reforma e a ética é revisável, seria a identidade cristã um construto reflexivamente organizado e internamente referido? Ou existiria algum referencial estável ao qual se pudesse recorrer seguramente quando da formulação de respostas aos dilemas da existência?

3.2.2 *A reforma a partir das Escrituras*

Em “Dos Concílios e da Igreja” Lutero expressa com veemência sua expectativa de que o magistério deveria ceder também em pontos doutrinários no caso da realização de um concílio reformador. Uma verdadeira reforma só poderia acontecer se o papa e os bispos estivessem dispostos a negociar a doutrina. Como uma negociação é uma via de mão dupla, o próprio Lutero se declarou aberto a também “ceder, inclusive em pontos importantes”¹⁵⁷ e a se submeter aos preceitos da santidade conciliar e patrística ensinados por Roma.

No entanto, Lutero estava igualmente convencido de que o papa não se submeteria ao modelo de reforma que ele mesmo e os seus adeptos apresentavam. Pois, Lutero entendia que a “santidade patrística e conciliar” era constituída de tradições inventadas – relíquias, ritos, santos mortos, cânones, etc. – com o único fito de legitimar o poder papal e o lucrativo aparato administrativo da cúria, dos quais o papa não estaria disposta a abrir mãos. Percebemos que, para o reformador, o recurso de Roma aos pais e aos concílios era, portanto, apenas um subterfúgio para fomentar a aquiescência coletiva a sua soberania pelo vínculo emocional e simbólico evocados pelo (do) passado, transmitindo uma falsa mensagem de continuidade

¹⁵⁶ DREHER, 1984, p. 29-42.

¹⁵⁷ LUTERO, 1999, p. 309.

legítima com a igreja e a doutrina antigas. Lutero foi claro ao afirmar que a insistência da cúria no modelo de reforma conciliar e patrística previa apelas legitimar a condenação dos protestantes sob o pretexto de não observarem a tal “santidade eclesial”.

Não obstante a insistência de Lutero na necessidade de se negociar a doutrina, seria anacronismo identifica-lo com o projeto reflexivo de construção da autoidentidade na Alta Modernidade. Pois, na modernidade não se reconhece a legitimidade de fatores externos ao projeto de autorrealização internamente referido. Também a constante abertura para a revisão da própria identidade no encontro com o outro tem em vistas apenas as gratificações da própria relação estabelecida por vínculos de afinidade. Lutero, contudo, defende a negociação da doutrina e, conseqüentemente, da identidade eclesiástica a partir de um critério externo e com vistas à concretização de um projeto posto a partir de fora.

A asserção de Lutero de que o magistério, e ele mesmo, deveriam estar abertos à negociação doutrinária ampara-se na convicção de que a tradição deve passar constantemente pelo crivo da palavra de Deus. Assim, se por um lado, o costume não é suficiente para sustentar uma doutrina, a sua inobservância pelo costume também não é critério legítimo para suprimi-la. A doutrina deve ser reformada se, de alguma forma, ela implicar em erro. Lutero apresenta dois critérios pelos quais a doutrina deve ser avaliada e negociada: a) a sujeição a Deus e a Escritura. E são as palavras e as ações de Jesus que traduzem a vontade de Deus e revelam o conteúdo da Escritura. Lutero acusa o magistério de não aceitar qualquer negociação mesmo tendo contra si a Escritura e Deus, e mesmo agindo conscientemente contra as palavras e as ações de Jesus. b) O cuidado pastoral com a igreja. A obstinação do magistério chegou a tal ponto que em seu argumento afirmou ser preferível ver a igreja ir à ruína do que ceder em qualquer ponto. Para além dessa afirmação, Lutero acusa a cúria de estar promovendo essa ruína da igreja por meio da negligência no envio de pastores, na pregação e na administração dos sacramentos. O exemplo de Cristo e dos apóstolos, pelo contrário, é a disposição para a entrega e o martírio por amor à igreja. Devido à sua obstinação doutrinária e à sua negligência pastoral, Lutero acusa o papa e os bispos leais a ele de terem deixado de ser parte da verdadeira igreja, tornando-se, antes, seus inimigos e verdadeiros anticristos.

Segundo Lutero, esse estado de coisas seria suficiente para legitimar que a autoridade secular convocasse um concílio livre da tutela do papa. Contudo, Lutero não acreditava mais na possibilidade de uma reforma nos termos conciliaristas ou nos moldes do restauracionismo patrístico. Por isso, propugnou que a reforma fosse procurada diretamente junto ao próprio Cristo e realizada por meio da palavra de Deus, com a qual nenhum costume pode ser igualado. Para Lutero, toda a herança conciliar e patrística é prescindível frente à primazia da Escritura.

Pois, as verdadeiras obras de santidade necessárias para a salvação são aquelas ordenadas por Deus. Com isso, Lutero remete a santidade aos dez mandamentos e faz da Escritura a fonte e a norma exclusiva para a fé e a vida da igreja.

Em primeiro lugar, que, dia e noite, temos tanto que fazer com a fé em matéria de ler, pensar, escrever, ensinar, admoestar consolar, tanto a nós mesmos como os outros, que na verdade, não nos resta tempo nem espaço de pensar também se jamais existiram concílios ou pais... Do mesmo modo nós pobres cristãos temos tanto trabalho com os mandamentos que não podemos cultivar outras obras elevadas que eles gloriam entre si como sendo espirituais, conciliares a patrísticas.¹⁵⁸

Mas, como seria possível reformar a doutrina com base na palavra de Deus se a igreja romana empunhava o peso semântico das tradições inventadas contra a interpretação evangélica da Escritura?

3.2.3 A reforma em comunhão com a tradição

A afirmação da exclusividade normativa das Escrituras em Lutero é mais radical do que o *sola Scriptura* brandido pelos proponentes da Tradição I nos séculos que o precederam. Aqueles ainda reconheciam a importância do episcopado histórico para a manutenção da unidade da igreja e a normatividade hermenêutica da herança patrística quando observados os critérios da antiguidade, unanimidade e universalidade. Mas, Lutero diz que depois de estudar os pais e compará-los com a Escritura, teve que desprezá-los. Não obstante, numa aparente contradição, o reformador apela regularmente ao testemunho dos pais para dar sustentação aos seus argumentos, especialmente a Agostinho e Bernardo de Claraval. Por exemplo, ele recorre ao primeiro para afirmar que, dentre a vasta herança literária da igreja, apenas as Escrituras estão isentas de erro. E, do segundo, toma a metáfora do contraste entre a fonte (e) o riacho comparado, respectivamente, à Escritura e aos pais: quem descobre a fonte não sacia mais a sua sede no riacho, pois, quanto mais distante da fonte maior é o risco das águas se tornarem impuras. O riacho, contudo, pode ser utilizado para conduzir à fonte. Essa postura ambivalente em relação à tradição pode ser constatada ao longo de todo o texto de Lutero.¹⁵⁹

Ao analisar a retórica de Lutero no texto “À nobreza cristã da nação alemã”, Peter Burgard assevera que o reformador manipulou a bíblia para servir aos propósitos de sua causa, que, na ocasião, era a insurreição do laicato contra o clero romano.¹⁶⁰ A sua tradução da bíblia,

¹⁵⁸ LUTERO, 1999, p. 310.

¹⁵⁹ LUTERO, 1999, p. 312.

¹⁶⁰ Nossa reflexão tem como base BURGARD, 2013. p. 295 - 314.

inclusive, teria sido uma interpretação tendenciosa pautada pela polêmica com a igreja papal. Para Burgard, ainda que implicitamente, Lutero reivindicou para si privilégios na interpretação da bíblia. Uma vez confirmada a abordagem de Burgard, isso não implicaria em que – embora explicitamente tenha erigido a Escritura como regra da verdade – Lutero estaria fazendo uma leitura reflexiva da tradição, incorporando-a apenas na medida em que corrobora suas ideias e sustenta o seu projeto, ou, como ele mesmo diz, sua causa?

Owald Bayer¹⁶¹ vê a questão diversamente de Burgard. Bayer observa que a insurreição de Lutero contra o magistério sempre esteve acompanhada da pergunta autocrítica pela legitimidade de sua causa: a pergunta sobre se teria “razão frente uma tradição teológica tão forte”.¹⁶² Não obstante a dúvida recorrente, Bayer afirma que a persistência do reformador se amparava na convicção do respaldo de uma instância que não tinha lugar em seu interior, mas que o encontrava a partir de fora: a Escritura. Acrescenta Bayer que Lutero não entendia a bíblia como um texto passivo cujo significado pudesse ser apreendido mediante o empenho intelectual e técnico do pesquisador. Pois, ela, em termos materiais e de seu conteúdo, é a voz de seu autor. Por isso, é a Escritura quem narra a vida do leitor e lhe propicia autoconhecimento. Ela narra a sua história colocando-o em seu devido lugar: de uma criatura projetada por Deus e não de um ser autoconstituído.

Por meio da apresentação de sua mensagem, mediante a distinção entre lei e evangelho, a Escritura outorga os referenciais necessários para a percepção crítica da realidade, tanto subjetiva quanto objetivamente. Ou, resgatando Hannah Arendt, para a compreensão, significação e reconciliação com a realidade. Nesse sentido, podemos inferir que a leitura seletiva que Lutero faz da tradição não se fundamenta na interpretação pessoal de sua autobiografia, mas tem como critério a fidelidade aos referenciais apresentados pela Escritura para a elaboração da narrativa da identidade cristã. Mas, ainda fica aberta a questão de por que o recurso à tradição se a Escritura possui suficiência material.

Carl Braaten responde a esse questionamento explicando que a afirmação da exclusividade normatividade da Escritura “não implicava a rejeição da tradição da Igreja”¹⁶³. O que Lutero teria rejeitado eram as tendências de se controlar a compreensão da Escritura a partir de elementos externos a ela. Noutros termos, podemos afirmar que *Lutero se insurge contra a leitura hegemônica que Roma faz da tradição para impedir a reforma da doutrina e*

¹⁶¹ Nossa reflexão tem como BAYER, Oswald. *A teologia de Martinho Lutero*. São Leopoldo: Sinodal, 2007. p. 49-68.

¹⁶² BAYER, 2007, p. 53.

¹⁶³ BRAATEN, 2002, p. 64.

proteger as suas reivindicações de soberania. Para Walter Altmann, quando Lutero rejeita a autoridade dos pais, dos concílios e do magistério, ele não pretende “substituir o que considerou como o arbítrio da autoridade eclesiástica pelo juízo de igual modo arbitrário do crente individual(...)”.¹⁶⁴ Pois, é por meio do empenho diversificado dos leitores inseridos na comunidade cristã que o sentido da Escritura se descortina.

Nós entendemos que a inserção comunitária em Lutero transcende a comunidade delimitada pelo tempo e o espaço locais.¹⁶⁵ Como fica evidente em “Dos concílios e da Igreja”, a comunidade das pessoas crentes em Jesus está inserida na comunhão universal da santa e única igreja cristã, cuja permanência ao longo da história se comprova pela adesão à antiga doutrina apostólica – o critério da apostolicidade é aquilo que promove a Cristo¹⁶⁶ – e por meio das *notae ecclesiae*. Portanto, o recurso consciente de Lutero à tradição está amparado na percepção de que o legado dos crentes do passado pode conduzir à Escritura. *Mas para isso a tradição precisa ser reinventada.* Ela precisa ser libertada da leitura hegemônica romana e ser ouvida a partir de seu próprio contexto – pois “...quem quer entender um discurso, há que considerar por que ou por que razão foi pronunciado”¹⁶⁷ – para então colocá-la em diálogo com a Escritura frente as exigências dos novos contextos, o que poderá redundar na revisão da narrativa da identidade cristã.

3.2.4 A reforma mediante a reinvenção da tradição

As implicações do pensamento de Lutero até aqui identificadas são decorrentes dos dois motivos externos que ele desdobra para fundamentar a inaplicabilidade de uma reforma – leia-se reforma como restauração da doutrina da justificação – com base na tradição patrística e conciliar: a) o papa e os bispos não estão dispostos a se submeter a essa reforma e b) a Escritura é a única fonte e a regra da verdade para a igreja. Agora, Lutero passa a indicar os motivos internos que sustentam sua afirmação.

O primeiro motivo é que tanto os concílios como os pais, além de serem muito distintos entre si, são contraditórios. Frente a essa realidade, harmonizá-los seria um empreendimento impraticável. O mais plausível seria selecionar o melhor de seu conteúdo. Contudo, que critérios seriam utilizados para impedir uma seleção arbitrária movida por interesses pessoais e

¹⁶⁴ ALTMANN, 1994. p. 104.

¹⁶⁵ Para uma discussão mais ampla dessa temática confira ASSOLARI, Ricardo. Solus Christus: uma análise do escrito “Dos Concílios e da Igreja” de Lutero. In: *Vox Scripturae*, v. 12, n. 2, 2004. p. 99-113.

¹⁶⁶ “O que prega a Cristo seria apostólico mesmo que fosse feito por Judas, Anás, Pilatos e Herodes”. LUTERO, Martinho. Prefácio às Epístolas de S. Tiago e Judas. In: *Obras Seleccionadas*. v. 8, 2003. p. 154.

¹⁶⁷ LUTERO, 1999, p. 337.

corporativos? Apenas essa questão já daria ocasião para uma disputa infundável e inútil, pois não se alcançaria consensos sobre o assunto. Como exemplo, Lutero faz alusão ao *Decretum*. Nele, Graciano tentou realizar essa tarefa, mas, na opinião de Lutero, não foi bem-sucedido. Pois, em muitos casos, “deixou de lado o melhor e preservou o pior”¹⁶⁸, o que fica evidente por ter arrolado um excessivo número de ritos, costumes e disciplinas externas. Lutero recorre mais uma vez ao testemunho patrístico para sustentar que apenas o batismo e a eucaristia são ritos obrigatórios para a igreja. Ele menciona uma carta de Agostinho a Jerônimo, na qual se queixa das muitas imposições dos bispos que sobrecarregavam a igreja com vários ritos que se sobrepunham às duas únicas cerimônias instituídos por Cristo.

Podemos identificar nesse contraste que Lutero estabelece entre imposições episcopais, de um lado, e, do outro, as cerimônias vindas de Cristo a presença implícita do debate em torno do conceito de Tradição II. Não podemos esquecer que, como apontou Oberman, foi por meio do *Decretum* de Graciano que a teoria de Basílio sobre os supostos ensinamentos secretos de Jesus se firmou na mente jurídica e teológica da idade média tardia. E foi justamente ao defender a obrigatoriedade universal de cerimônias que não possuíam fundamento na Escritura que Basílio conferiu aos bispos o depósito de um conhecimento secreto e especial que passaria a desfrutar do *status* de regra da verdade. Para Lutero, porém, estava claro que a legitimidade dos pais, concílios e bispos, deve ser provada pela Escritura.

O segundo motivo interno para a inaplicabilidade de uma reforma sobre os fundamentos da tradição se concentra na questão da ecumenicidade dos concílios. Lutero contesta a possibilidade de se convocar um concílio legitimamente ecumênico, como foram os de Nicéia, Constantinopla, Éfeso, e Calcedônia nos cinco primeiros séculos da era cristã. Na opinião de Lutero, esses concílios são ecumênicos porque foram convocados pelo imperador romano. O reformador apresenta duas razões para que isso tenha sido dessa forma. Em primeiro lugar, naqueles dias não havia distinção hierárquica entre os bispos. Nenhum deles retinha o prestígio necessário para conseguir reunir seus pares de terras muito distantes num só lugar para tratar de determinada questão. Em segundo lugar, o único que desfrutava de tal prestígio era o imperador, reconhecido como o príncipe universal. Sem a sua interferência direta, teria sido impossível reunir os bispos. Para Lutero, um concílio nessas condições não se repetiria mais porque o papa jamais abriria mãos de sua primazia sobre o episcopado nem de seu pretenso governo universal.

¹⁶⁸ LUTERO, 1999, p. 313.

Com isso, *Lutero reinventa o critério utilizado para estabelecer a ecumenicidade de um concílio*, que, conforme Alberigo, dizia respeito à “extensão universal da representatividade de uma assembleia e, conseqüentemente, à extensão da normatividade canônica de suas decisões”.¹⁶⁹ Lutero condicionou a ecumenicidade do concílio à presidência da autoridade secular universalmente reconhecida e à subordinação à Escritura Sagrada.

Entendemos que essa reinvenção da definição tradicional da ecumenicidade dos concílios foi necessária dentro do fluxo do argumento, porque na mesma passagem evocada por Lutero para desqualificar a normatividade dos decretos episcopais, Agostinho também asseverou que as decisões dos grandes concílios gerais gozam de autoridade salvífica e deveriam ser observadas. Sem aquela ressignificação, a afirmação de Agostinho poderia redundar novamente na obrigatoriedade indiscriminada dos concílios, decretos papais e magisteriais posteriores. *A reinvenção da ecumenicidade é o primeiro caminho para libertar a tradição da hegemonia papal*. Dessa feita, não seria incorreto afirmar que a leitura e a recepção que Lutero faz da tradição é bastante determinada pelas demandas do contexto. A necessidade de um concílio reformador o moveu a procurar na tradição referenciais que sustentassem a realização de um concílio bíblico – em oposição à tradição canônica – e laico – em oposição à hegemonia da cúria. Lutero estava preparando o caminho para legitimar a realização de um concílio laico a cujas decisões deveriam se obrigar os bispos e o próprio papa.

Ao adotar essa postura Lutero se aproxima da tradição teológica do séc. XIV, cuja tendência, segundo Allen Jorgenson, era identificar a autoridade da igreja na *congregatio fidelium*. Ele se distingui, contudo, ao definir a questão sobre por que meios essa autoridade se exerce. O curialismo sustentava que o papa reúne toda a igreja no exercício de suas funções e, portanto, era o representante da *congregatio fidelium*. O conciliarismo reivindicava a autoridade para a igreja reunida em concílio. Essas duas abordagens concentravam, respectivamente, a expressão da catolicidade da igreja ou num indivíduo, ou num grupo específico de pessoas. Lutero, por outro lado, atribuiu a autoridade da igreja à comunidade reunida em torno da palavra e dos sacramentos¹⁷⁰. Entendemos que é contra esse pano de fundo, esclarecido por Jorgenson, que devemos entender as afirmações de Lutero de que nas paróquias, escolas e famílias se ensina mais sobre a doutrina cristã do que nos concílios e que a igreja, composta por toda a cristandade – pessoas comuns, pais, professores, párocos – e preserva e transmite a verdadeira santidade cristã por meio do estado cristão comum.¹⁷¹ A catolicidade da igreja é concretizada

¹⁶⁹ ALBERIGO, 1995. p. 8.

¹⁷⁰ JORGENSON, Allen G.. Contornos do sacerdócio comum. In: HELMER, 2013. p. 278, 279.

¹⁷¹ LUTERO, 1999, p. 390s.

na plenitude da *congregatio fidelium*. Ela tem o critério da verdade. Contudo, esse não (é) garantido pelos simples critérios da universalidade e da unanimidade, como no caso da Tradição I. Os seus consensos doutrinários devem estar unânime e universalmente fundamentados nas Escrituras. Consequentemente, *Lutero reinventa as tradições clássicas sobre successio fidei* e faz da comunidade das pessoas crentes em Jesus o verdadeiro depositário da autêntica tradição cristã.

A terceira contestação contra a possibilidade de uma reforma de acordo com a exigência papal se dirige contra a elevação da patrística a cânone da verdade. Com base em Agostinho, Lutero assevera que os ensinamentos dos pais só podem ser considerados corretos quando são comparados à Escritura e podem ser comprovados por meio dela. O que os pais escreveram não pode ser considerado um artigo de fé. Com isso, Lutero *reinventa o conceito de regra da verdade*. Como vimos no capítulo anterior, a idade média tardia testemunhou uma verdadeira confusão teológica. Tamanha era a difusão que tudo o que fora produzido pelos chefes, doutores e mesmo perpetrado pela piedade popular (*consuetudines ecclesiae*) era recebido como testemunho da tradição e regra da verdade. Lutero, contudo, estabelece uma distinção hierárquica entre os dogmas. Há os verdadeiros artigos de fé, aquelas doutrinas que dizem respeito à Cristo, à fé, à justificação e santificação que ele realiza. Esses artigos são doutrinas necessárias para a salvação e, por conseguinte, imutáveis. Ao lado desses subsistem também os demais pontos doutrinários externos que não são artigos de fé. Eles dizem respeito a disciplina e ritos – dias santos, edificações eclesiásticas, liturgia, utensílios litúrgicos, símbolos, paramentos e etc. – e assuntos temporais o que, conforme vimos no segundo capítulo desta pesquisa, correspondem à compreensão católica lato da tradição em contraste com as Escrituras. Para Lutero, a tradição eclesiástica é que é passível de ser negociada de acordo com as demandas do contexto.¹⁷²

Verificamos, com isso, que é nesse sentido que Lutero estaria disposta a ceder ao papa. O bispo romano deveria reconhecer que suas ordenanças não têm caráter normativo divino, mas são exteriores e transitórias. Lutero concorda que novas cerimônias podem ser instituídas, mas, elas devem visar exclusivamente a sobrevivência da igreja, o benefício do povo e melhoramento do mundo¹⁷³. Jamais podem reivindicar a autoridade de artigos de fé. O reformador entende que seria um trabalho dispendioso empreender essa distinção nos escritos de todos os pais e pronunciamentos de todos os concílios. É inútil buscar na patrística os referenciais para uma

¹⁷² LUTERO, 1999, p. 348.

¹⁷³ LUTERO, 1999, p. 428.

reforma quando é possível recorrer diretamente à fonte da qual ela mesma se nutre: a Escritura Sagrada.

3.2.5 A reinvenção da tradição fundamentada na revelação apostólica de Cristo

Já vimos que a opinião de Lutero era que a reforma deveria ser procurada junto ao próprio Cristo mediante o recurso à palavra de Deus. Se, contudo, era por meio de um concílio que a reforma deveria ser levada a efeito, então esse concílio deveria ser livre da ingerência hegemônica do papa. Ele deve ser conduzido a partir dos critérios hauridos das precedentes reinvenções da tradição e daqueles que seguiriam da leitura livre da própria tradição antiga. Lutero está convicto de que a pauta central de um concílio verdadeiramente livre, como órgão que representa a *congregatio fidelium*, deveria ser a defesa da antiga fé apostólica sobre Cristo e a justificação.

Lutero procura demonstrar essa asserção analisando aqueles que considerou os melhores dentre todos os concílios: são os quatro primeiros concílios gerais. Ele justifica a sua escolha aplicando o já mencionado critério da ecumenicidade, acrescido, agora, do critério da antiguidade. O critério da antiguidade já havia sido utilizado para definir a superioridade de um conteúdo dogmático. Por exemplo, quando da metáfora do riacho de Bernardo e quando declarou a inferioridade dos pais que sucederam os grandes representantes da patrística. Agora, recorrendo ao mesmo critério, Lutero estabelece uma hierarquia entre os próprios concílios ecumênicos: os concílios de Niceia e Constantinopla teriam a prioridade.

Antes ainda dos quatro grandes concílios ecumênicos, Lutero confere a primazia ao concílio de Jerusalém, descrito no livro de Atos dos Apóstolos. Além de ser o primeiro e mais antigo dos concílios, ele possui outra característica exclusiva: a apostolicidade primária. Esse concílio foi convocado e presidido pelos próprios apóstolos. Eles são os “pais máximos”. Seus decretos são a “rocha” sobre a qual a igreja deve ser “instruída com segurança”.¹⁷⁴ Seus ensinamentos são imutáveis. O ensino apostólico recebeu normatividade perene porque foi dado pelo Espírito Santo, que agiu diretamente sobre eles para revelar a Cristo e a doutrina cristã. Desde então, uma doutrina só pode ser considerada legítima, espiritual, normativa e imutável se for compatível com o ensino dos apóstolos e, assim, provar sua própria apostolicidade. Por isso, quando se fala do ensino dos pais, dos concílios e do magistério, Lutero

¹⁷⁴ LUTERO, 1999, p. 342.

objeta que “em nenhuma ocasião estamos tão certos de que o Espírito Santo estivesse estado com eles como com os apóstolos”.¹⁷⁵

Essas instâncias não têm o poder de ignorar, mudar ou instituir novas doutrinas (necessárias para a salvação) sob o pretexto de inspiração do Espírito Santo. Pois, ele agiu de maneira direta e revelatória apenas sobre os apóstolos. Considerado sob esse aspecto, o critério da antiguidade se torna relativo, pois, também subsistem erros antigos no interior da igreja uma vez que todos os seres humanos são passíveis de errar. Isso inclui os pais, os bispos, os papas e os concílios. O único ensino totalmente confiável é o ensino apostólico em decorrência do carisma especial do Espírito Santo. Mas, onde se pode encontrar esse ensino?

Para Lutero, o recurso à transmissão de uma doutrina por sucessão não é suficiente para garantir a apostolicidade do dogma. Pois, é recorrente que doutrinas divergentes têm lançado mãos desse expediente na tentativa de se sustentarem. Como resultado consequente desse quadro, se perpetua a negligência pastoral nas igrejas. Pois, para que se pregue o evangelho e administre os sacramentos é necessário haver um fundamento sólido que não dê margem a dúvidas. Lutero reafirma enfaticamente que o fundamento da fé cristã é o próprio Cristo. E essa fé cristã não se baseia em palavras humanas, mas nas Escrituras Sagradas, as quais foram dadas por Deus. Com isso, *Lutero reinventa os conceitos de antiguidade e apostolicidade*. A primeira não é mais relacionada à unanimidade e à universalidade; mas é condicionada à apostolicidade. Ou seja, nem tudo o que sempre foi crido por todos e em todos os lugares é verdadeiro.

A verdade necessita de amparo na doutrina apostólica. E a apostolicidade por sua vez, deixa de ser concebida como um vínculo histórico material com uma suposta cadeia de sucessão de testemunhas áudio-auriculares – como em todos os conceitos católicos de tradição – e passa a ser compreendida como a aquiescência a doutrina dos apóstolos registrada por Deus nas Escrituras. Numa clara referência à Tradição II, Lutero afirma que, por meio da Escritura, o Espírito Santo profetizou “não de maneira secreta ou insuficiente, mas publicamente e com poder”. Por isso, os verdadeiros artigos de fé são revelados publicamente, eles “não devem surgir na terra por meio de concílios, como de uma nova e secreta inspiração”.¹⁷⁶ O que equivale dizer que artigos de fé não são criados a partir do contexto em cada época diferente, como pretende a Tradição III-P. De tal modo, portanto, a Escritura se torna o critério da verdade por meio do qual o ensino de todos os homens deve ser experimentado. É com base no seu conteúdo

¹⁷⁵ LUTERO, 1999, p. 320, 334.

¹⁷⁶ LUTERO, 1999, p. 341.

que as pessoas cristãs devem estar dispostas a negociar e, até mesmo a renunciar, pontos doutrinários que julgam importantes.¹⁷⁷

3.2.6 Síntese preliminar: a plenitude da reforma entre o “já” e o “ainda não”

Para Lutero a reforma possuía duas dimensões. A primeira é a escatológica. Em continuidade com Agostinho e Bernardo, Lutero aguardava a transformação do mundo em um ambiente livre dos riscos de caos quando da instauração escatológica de seu Reino de Deus. A segunda é a reforma da doutrina – idêntica à restauração da pura pregação do evangelho. Essa está ao alcance do ser humano e pode ser realizada no presente. Tal concepção dialética da reforma possui o potencial de libertar das ansiedades em relação à concretização do futuro e redirecionar o empenho pessoal para o melhoramento do mundo e a preservação da vida. Essa perspectiva reduz o futuro e amplia significativamente o presente.

O fato da doutrina poder ser reformada pressupõe a sua negociação. Tal negociação, contudo, não acontece com base em convenções firmadas no intercâmbio das relações sociais. Lutero apregoa explicitamente a fidelidade aos referenciais e à narrativa da identidade cristã dados pela Escritura. O primeiro critério para a avaliação e negociação da doutrina é a compatibilidade com as palavras e ações de Jesus. É, portanto, um critério cristocêntrico. Não menos importante no processo de verificação da legitimidade doutrinária é o critério do cuidado pastoral, que se expressa no zelo com a pregação e com a administração dos sacramentos bem como na disposição de autorrenúncia por amor à igreja – que é a expressão da centralidade da cruz de Cristo na vida da igreja. Ao declarar a Escritura como o único referencial para a fé e para a conduta da igreja, Lutero rejeita a normatividade das instituições teológicas autoritativas tradicionais – papa, concílios e pais. O seu *sola Scriptura* é mais radical do que na Tradição I, pois ele também não reconhece a normatividade do legado exegético do passado. Não obstante, Lutero recorre seletivamente ao testemunho dos pais para sustentar seus argumentos. Tal seletividade pressupõe que pode se chegar à correta compreensão da Escritura por meio da tradição, desde que ela esteja inserida na comunhão universal com a doutrina apostólica, cujo centro é a pregação de Jesus Cristo.

A reforma da doutrina pretendida por Lutero depara com uma condição: a reinvenção da tradição. A tradição precisa ser liberta da leitura hegemônica que a articula em favor dos interesses do poder papal e da assimilação pelo senso comum que, a reduz à prática de

¹⁷⁷ LUTERO, 1999, p. 337.

cerimônias externas, direcionando a confiança devida a Cristo e sua palavra para as tradições inventadas por homens. Rumo a esse objetivo, primeiramente, Lutero afirma que os pais e os concílios são plurais e contraditórios e, por isso, não podem ser os depositários exclusivos da tradição nem o critério final da catolicidade. A universalidade de uma doutrina deve ser avaliada, além da compatibilidade com a Escritura, por meio da participação livre da *congregatio fidelium* em sua formulação. Lutero afirma que a comunidade das pessoas crentes, reunida em torno da palavra e dos sacramentos, é o autêntico depositário da verdade.

Para a reforma da doutrina é necessário também distinguir o dogma ente artigos de fé imutáveis e doutrinas externas cambiáveis. A promulgação de doutrinas externas deve seguir o critério de preservação da igreja e da promoção do bem do povo. A antiguidade de uma doutrina é relevante, porém, ela está subordinada ao critério fundamental da apostolicidade. O ensino dos apóstolos é pontual, normativo e imutável, pois, eles receberam com exclusividade o carisma de mediadores da revelação histórica de Jesus Cristo. O conteúdo da revelação anunciado a eles pelo Espírito Santo, é explícito e foi registrado pública e fidedignamente na Escritura. E, assim, a apostolicidade diz respeito à anuência à doutrina bíblica dos apóstolos. Portanto, artigos de fé não podem ser criados, ignorados ou alterados conforme as demandas do contexto. Os contextos podem exigir a negociação apenas das doutrinas externas.

Essas inferências mostram que Lutero reinventa os tradicionais conceitos de catolicidade, autoridade da igreja e antiguidade – os quais correspondem aos critérios de avaliação da tradição exegética formulados pela Tradição I: universalidade, unanimidade e antiguidade. A recepção que Lutero faz da tradição é influenciada pelas novas demandas apresentadas pelo contexto. Não obstante, em contraste com os conceitos de Tradição III-H e III-P, nem o ensino nem a experiência dos depositários se constituem em fontes da revelação para o reformador.

3.3 A reinvenção da tradição como permanência dinâmica e transformação dialogal

Na segunda parte de “Dos concílios e da Igreja”, Lutero procede a análise dos quatro primeiros concílios ecumênicos sob a ótica dos critérios delineados anteriormente. Sua meta é definir o que seja um concílio e delimitar o alcance de sua autoridade. Não vamos nos deter na exposição detalhada da sua reflexão, mas destacaremos apenas os dados relevantes para os efeitos dos problemas investigados em nossa pesquisa.

3.3.1 Resgate histórico teológico dos eventos conciliares

Lutero propugnou que o significado dos decretos conciliares deve ser auferido à luz do evento conciliar. Pois, tendo em mente os acontecimentos evita-se o esvaziamento e a manipulação de seu sentido. Ele dedica a maior parte de seu tempo à análise do concílio de Nicéia (325 a.D.). Em primeiro lugar, Lutero destaca que o concílio só foi realizado por ter sido convocado pelo imperador Constantino. Ele entende que essa intervenção direta do poder secular sobre assuntos eclesiásticos, embora legítimo, não foi natural. A atitude do imperador teria sido movida por sua piedade frente à uma necessidade impreterível. Pois, a unidade da igreja e, conseqüentemente, do império, estava ameaçada pela nova doutrina de Ário, que negava a antiga fé cristã na divindade de Jesus. E os bispos da época mostraram-se incapazes de solucionar a problemática. Uma vez, porque estavam preocupados demais com questões externas relativas a ritos e ao poder eclesiástico, mas, especialmente, porque não havia distinções hierárquicas no seio do episcopado àquele tempo. Os concílios eram, quando muito, sínodos localizados cujas decisões não desfrutavam de reconhecimento universal. Por isso, coube ao imperador exercer sua autoridade para convocá-lo e determinar a sua pauta. Uma vez reunidos em Nicéia, os bispos apresentaram várias queixas ao imperador. Este, depois de atirá-las ao fogo, conduz a atenção de todos para o verdadeiro motivo pelo qual convocara o concílio: a problemática ariana e a defesa da antiga fé na divindade de Cristo.

Lutero aborda os demais concílios de maneira muito semelhante, trazendo a lume algumas poucas, mas relevantes peculiaridades. Em Constantinopla (381 a.C.), o principal motivo para a convocação do concílio foi defender o artigo de fé sobre a divindade do Espírito Santo contra a nova heresia de Macedônio. Lutero não se constrange em citar como único argumento que sustenta a apostolicidade desse dogma o conteúdo documentado na carta do concílio ao bispo de Roma, que ele assim parafraseia: “Sabemos que esta é a antiga e verdadeira fé, que se orienta no batismo, e nos ensina a crer no nome do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo, etc.”.¹⁷⁸ Os demais temas tratados como a deposição de bispos e a instalação de um novo patriarca em Constantinopla, eram assuntos externos pertinentes à razão, os quais não necessitam nem de concílio nem da assistência especial do Espírito Santo para serem resolvidos. Algo novo nesse concílio foi a instituição de um patriarca por um concílio universal. No passado, os bispos eram nomeados pelo povo e confirmados pelos pares em sínodos posteriores. Essa atitude dos pais conciliares acabou fundamentando a infundável disputa pela primazia entre

¹⁷⁸ LUTERO, 1999, p. 366.

o patriarca de Constantinopla e o bispo de Roma. Por isso, Lutero enfatiza que os concílios não devem jamais criar novidades.

O concílio de Éfeso (415 a.D) foi convocado com o objetivo principal de defender a antiga fé contra a nova doutrina de Nestório. A necessidade da intervenção do imperador nos concílios devido à vaidade, ambição e obstinação dos bispos se mostra especialmente neste concílio. Segundo Lutero, os bispos do período não teriam compreendido, de fato, a reflexão de Nestório. Esse jamais teria negado a verdadeira divindade de Jesus, nem afirmado a existência de dois Cristos, como foi acusado. Conforme Lutero, seu maior erro foi ter sido um mau dialético. Pois, conquanto aceitasse as premissas sobre a divindade, humanidade e unicidade da pessoa de Cristo, rejeitava a conclusão natural ao negar que os atributos da natureza humana pudessem ser comunicados à natureza divina. Por essa razão, ele não aceitou que Maria fosse chamada de *theotokos*. Pois, a natureza divina não pode ser herdada de um ser humano. Para Lutero, essa conclusão de Nestório é óbvia. Jesus não herda a divindade de Maria. Mas, por ser ele Deus e homem ao mesmo tempo, é correto dizer que Maria é a mãe de Deus, que Maria pare e amamenta a Deus. A confissão de Maria como *theotokos* é para Lutero um artigo de fé que foi preservado pelo evangelho porque ampara a doutrina ortodoxa sobre a natureza divina de Jesus. O evangelho aqui é transmitido tanto pela Escritura quanto pelo Credo apostólico. Aliás, se Lutero rejeita todo o tempo equiparar os pais e os concílios com a Escritura, ele não hesita em chamar o catecismo de palavra de Deus, pois entende que ele resume a Escritura.¹⁷⁹

O último dos concílios ecumênicos, o Calcedonense (451 a.D) teria sido convocado em virtude de um erro dialético semelhante ao de Nestório, porém, articulado por outro viés. Eutiques teria negado a comunicação dos atributos da divindade à humanidade na pessoa de Jesus. Lutero repete a maneira de argumentar utilizada para analisar Nestório. Mas, aqui, destaca-se a descrição de sua autocompreensão como interprete e teólogo: “Direi o que penso a respeito. Se acerto está bem; se não, a fé cristã não cairá com isso”¹⁸⁰. Lutero não deixa de mencionar que cometeu equívocos doutrinários no passado. Admite que, no início, pregou a justificação por graça, mas não chegou a rejeitar a legitimidade das obras eclesiásticas, ou seja, das tradições paralelas às Escrituras. Argumenta que, com isso, errava por comunicar os atributos exclusivamente divinos – satisfação, expiação, justificação – às obras humanas. Ele confessa que precisou aprender a ser um bom dialético e teve que mudar de opinião. Sua queixa contra seus adversários é que eles, pelo contrário, persistiram nas incoerências dialéticas.

¹⁷⁹ LUTERO, 1999, p. 399.

¹⁸⁰ LUTERO, 1999, p. 378,379.

Do lado romano, se nega a justificação quando as obras eclesiásticas são exigidas para a salvação. Nas fileiras da Reforma, os entusiastas rejeitaram as mediações visíveis dos sacramentos junto com as demais obras externas criadas pelos homens. Não conseguiram distinguir naquele caso, que os meios materiais da graça, onde a presença do Senhor jaz abscondita sob os elementos, foram instituídos pelo próprio Cristo como sinal de misericórdia, frente a impossibilidade do ser humano pecador contemplar a pura manifestação de sua glória. Ainda nas próprias fileiras, os antinomianos negaram a Cristo com sua pregação da graça sem o apelo à nova vida santificada pelo Espírito Santo. Pois, o verdadeiro Cristo redime do pecado por graça, mas também envia o Espírito Santo para que o pecado seja superado e a vida seja transformada em santificação. Por conseguinte, sem a vida a nova a pessoa, de fato, não tem a Cristo.¹⁸¹

3.3.2 *A doutrina da justificação como critério final da apostolicidade da tradição*

Altmann observa que a postura de respeito que Lutero nutre em relação ao que é antigo irrompe como uma ressalva contra aqueles que reivindicam mudanças procurando respaldarem-se no seu caráter supostamente renovador e inovador. Altmann afirma que Lutero não contrapôs uma “igreja estagnada” a uma “igreja reformada”, mas, sim, “a igreja reta e a igreja falsa”. O próprio reformador se via em continuidade com a verdadeira igreja cristã.¹⁸² E, como vimos demonstrando, em Lutero, a continuidade com a verdadeira antiga igreja se expressa por meio da adesão à mensagem apostólica. Mas, que critérios ele utiliza para distinguir o que é apostólico do que é herético?

Durante toda a sua análise dos concílios, Lutero se posiciona do lado da doutrina ortodoxa ali defendida. Quando trata do Niceno, ele parte do pressuposto de que o dogma das duas naturezas, humana e divina, na única pessoa de Jesus, antes de Ário, era evidente e professado por “toda a cristandade desde o início”.¹⁸³ Até o momento, o testemunho das Escrituras fora apontado como o único critério para a avaliação da legitimidade e uma doutrina. Mas, agora, surpreendentemente, o primeiro argumento a que Lutero recorre para sustentar o caráter apostólico axiomático do dogma das duas naturezas de Cristo é a vida da igreja.

Pois que seria feito dos cristãos que antes desse Concílio, por mais de trezentos anos, desde o tempo dos apóstolos, haviam crido e adorado e invocado o Senhor Jesus como

¹⁸¹ LUTERO, 1999, p. 382,383,402.

¹⁸² ALTMANN, 1994, p. 279.

¹⁸³ LUTERO, 1999, p. 370.

verdadeiro Deus, e morreram por essa fé e por ela se deixaram martirizar miseravelmente?¹⁸⁴

É um silogismo muito semelhante àquele empregado por Próspero de Aquitane. A lógica de Lutero é a seguinte: *se é prática da fé se deixar martirizar pela confissão de que Jesus Cristo é verdadeiro Deus e homem, então, essa mesma confissão deve ser dogmaticamente correta*. Segundo o argumento, o dogma sobre a divindade de Jesus pode ser rastreado até ao tempo dos apóstolos. E esse caminho retrospectivo passa necessariamente pela vida da igreja que creu, adorou, invocou e morreu por essa convicção. Nesse momento, Lutero coloca lado a lado a observância da doutrina pela igreja e o testemunho da Escritura como critérios da legitimidade de um dogma como artigo de fé.¹⁸⁵ Como, todavia, depreendêramos anteriormente que a vida e o ensino da igreja não têm *status* de fonte da revelação, não é possível inferir desse argumento a afirmação de uma relação coinerente entre Escritura e tradição. Somos, portanto, levamos a concluir que esta maneira de argumentar parte do pressuposto de que a *congregatio fidelium* é responsável pela curadoria da tradição, preservando, elaborando e transmitindo a mensagem apostólica aprendida das Escrituras de maneira pura e inalterada por meio de sua profissão, proclamação e prática da fé.

A única fonte da revelação é a Escritura. E embora os apóstolos a tenham registrado, eles não são seus autores. O autor da revelação e das Escrituras é o Espírito Santo. Anteriormente vimos como Lutero argumenta que as palavras e obras de Cristo traduzem o que vem a ser a palavra de Deus, ou o conteúdo da revelação. *Contudo, Lutero não concebe a revelação, em primeiro lugar, como fruto da experiência imediata dos apóstolos com Jesus*. O que eles registram nas Escrituras é a sua experiência com Cristo mediada pelo Espírito Santo. Lutero argumenta que é apenas depois de pentecostes que a experiência concreta com Jesus, com suas palavras e suas ações, ganha sentido revelatório para os apóstolos.¹⁸⁶ O núcleo da revelação apostólica foi a sua percepção de que Jesus Cristo é verdadeiro Deus. Essa revelação tem caráter histórico, pontual e definitivo (*ephapax*), no dia de pentecostes. Mas, mesmo essa revelação específica não eclode no tempo e no espaço como uma absoluta novidade. Ela também está em continuidade com a história que Deus iniciou com seu povo antes dos apóstolos, através dos profetas, cujos escritos também são verdadeiros artigos de fé. Por isso, a convicção apostólica de que em Jesus falava e agia o próprio Deus nasce quando as Escrituras – o Antigo Testamento – são desveladas pelo Espírito Santo. Assim, a revelação apostólica nas

¹⁸⁴ LUTERO, 1999, p. 341.

¹⁸⁵ LUTERO, 1999, p. 369.

¹⁸⁶ LUTERO, 1999, p. 341.

Escrituras do Novo Testamento não é apenas o registro de fatos históricos, mas testemunho de fé e reflexão doutrinária do evento histórico de Jesus Cristo a partir das Escrituras do Antigo Testamento. Em “Dos Concílios e da Igreja”, Lutero apresenta a revelação como uma experiência sempre mediada pelas Escrituras do AT e do NT.

Lutero apresenta a manifestação da divindade de Cristo como núcleo da revelação apostólica. E, de fato, a apostolicidade do dogma das duas naturezas é uma necessidade frente à centralidade da doutrina justificação por graça em sua teologia. Ele identifica a pregação dessa doutrina já no discurso de Pedro proferido durante o concílio de Jerusalém. Ali Pedro rejeita a imposição das obras cerimônias da lei de Moisés sobre os cristãos gentios. Ele argumenta que a salvação nunca foi alcançada pela prática da lei, mas pela oferta da graça de Jesus. Lutero entende que esse discurso de Pedro é um extraordinário artigo de fé, pois ali se ensina a) a lei, visto que todos somos pecadores e b) o evangelho, posto que somente a graça de Cristo salva. Mas, também muito antes de Nicéia, se ensina c) que Cristo é verdadeiro Deus. Pois, “conceder graça e bem-aventurança, como Senhor, isso tem que ser um verdadeiro Deus, capaz de tirar o pecado pela graça(...). Nenhuma criatura fará isso(...)”.¹⁸⁷ Inclusive, Lutero faz a eficácia da cruz de Cristo depender da veracidade desse dogma, pois “onde não se afirma que Deus morreu por nós, mas somente um homem, estamos perdidos”.¹⁸⁸ Dessa feita, uma tradição autenticamente apostólica sempre apontará para Jesus como Deus que se revelou por meio das Escrituras, falou e agiu na história para justificar os seres humanos.

3.3.3 A subordinação da doutrina da justificação à tradição cristológica ortodoxa

A necessidade do dogma da divindade de Cristo para sustentar centralidade da doutrina da justificação por graça nos coloca diante de, pelo menos, duas possibilidades em relação à hermenêutica de Lutero: a) ou concordamos com Burgard que Lutero está manipulando a bíblia para favorecer a sua causa. Ou b) admitimos que, nesse momento, Lutero, faz uma leitura dogmática e contextual da bíblia.

A primeira alternativa já foi bastante discutida e vimos que ela não se sustenta. Já a segunda alternativa parece ser sustentada por Altamnn quando afirma que foi a partir da sua experiência pessoal que Lutero identificou a doutrina da justificação em toda a Escritura. A sua experiência prévia com Cristo foi marcada pelo dogma medieval, que condicionava a graça de Deus à realização daquilo que estivesse ao alcance da pessoa. Lutero, porém constatava em si

¹⁸⁷ LUTERO, 1999, p. 350.

¹⁸⁸ LUTERO, 1999, p. 375.

mesmo apenas o fracasso que gerava frustração e desespero quanto à salvação. O Deus justo não deixaria seu pecado impune. Sua pergunta recorrente era, então, como encontrar um Deus misericordioso.¹⁸⁹ A partir do reencontro existencial com Romanos 1.17 a sua recepção da justiça de Deus como uma justiça passiva e graciosa tornou-se uma profunda experiência pessoal de libertação¹⁹⁰ a partir da qual Lutero fizera da justificação o “artigo central da fé cristã”¹⁹¹ e o “centro imóvel de sua teologia”.¹⁹²

Foi muito difundida a ideia que, junto com a tutela do magistério, Lutero teria rejeitado completamente a tradição¹⁹³ e desenvolvido sua teologia exclusivamente a partir da exegese da bíblia.¹⁹⁴ Também vimos que essa ideia tem sido superada cada vez mais. Brakemeier coloca essa discussão no contexto da necessidade de sujeição do *spiritus proprius* do intérprete ao *spiritus proprius* da Escritura. Ou seja, o intérprete deve evitar a todo custo que sua “bagagem cultural, religiosa e ideológica” dite a compreensão da bíblia. A Escritura é que deve determinar a autocompreensão do leitor, corrigir suas perguntas e moldar sua perspectiva sobre o mundo.¹⁹⁵ Mas, é realmente possível realizar uma leitura bíblia livre de pressupostos? Essa é uma pergunta antiga e típica da crítica moderna, mas que ainda suscita divergências.

Como vimos no primeiro capítulo desta dissertação, o objetivismo da modernidade não encontra mais sustentação. Por outro lado, a rendição ao caos epistemológico subjetivista também não é uma opção satisfatória frente às perplexidades da realidade que exigem ser compreendidas para receberem respostas satisfatórias. Uma resposta intermediária foi elaborada pela hermenêutica filosófica. A abordagem existencialista de Bultmann se destaca nesse contexto.¹⁹⁶

Bultmann conceitua a hermenêutica como a arte de compreender manifestações vitais fixadas por escrito. Ele pergunta se é possível a compreensão objetiva de expressões individuais peculiares separadas do intérprete pela espessa barreira temporal. Na busca por respostas, ele constata, primeiramente, que os enfoques da pesquisa sempre são determinados pelo interesse

¹⁸⁹ ALTMANN, 1994, p. 81.

¹⁹⁰ ALTMANN, 1994, p. 283.

¹⁹¹ ALTMANN, 1994, p. 87.

¹⁹² IWAND, Hans Joachim. *A Justiça da Fé: exposição conforme a doutrina e Lutero*. 2. Ed, São Leopoldo: Sinodal, 1981. p. 7,10.

¹⁹³ RATZINGER, 1968, p. 18.

¹⁹⁴ WESTPHAL, Euler R. O significado da fórmula “por causa de Cristo”: uma abordagem da experiência da justificação a partir da Confissão de Augsburg-IV? *Estudos Teológicos*. São Leopoldo: EST, v. 43, n.1, 2003. p. 57.

¹⁹⁵ BAKEMEIER, Gottfried. Interpretação evangélica da bíblia a partir de Lutero. In: *Reflexões em torno de Lutero*. São Leopoldo: Faculdade de Teologia da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, v.1, 1981. p. 35.

¹⁹⁶ BULTMANN, Rudolf. O Problema da Hermenêutica. In: *Crer e Compreender: artigos selecionados*. São Leopoldo: Sinodal, 1987. p. 203-228.

pessoal do investigador. Por conseguinte, o inquiridor deve ter tido, mesmo que de forma implícita, alguma experiência prévia com o objeto de estudo. Essa também é a condição para que a pesquisa transcenda a simples constatação histórica e adquira relevância pessoal. Na pergunta por Deus não é diferente: há sempre um conhecimento existencial prévio da realidade divina. Mas, Bultmann entende que, se por um lado, todos já possuem compreensão prévia do tema de seu interesse; por outro lado, é possível evitar que os pressupostos determinem os resultados da pesquisa. Como isso acontece? O caráter incompleto das compreensões prévias abre a possibilidade de um encontro existencial com o texto, que culmine numa reavaliação e tomada de nova postura em relação aos pressupostos. Todavia, a interpretação é sempre marcada pela realidade do intérprete individual inserido num contexto existencial específico e carregado com suas apropriações e manifestações subjetivas. E como ficou evidente no levantamento que fizemos no primeiro capítulo, os pressupostos nem sempre são conscientes. Nas palavras de Brakemeier a “sociologia, psicologia, antropologia mostraram o quanto a pessoa e a sociedade estão condicionadas por fatores alheios à sua vontade, não raro subconscientes, supraindividuais, estruturais”.¹⁹⁷

Frente a essa exposição, a subordinação da doutrina da justificação à cristologia ortodoxa operada por Lutero aponta para que sua experiência prévia com a antiga tradição conciliar forneceu a fonte e a base de sustentação dos pressupostos que o levaram a formular as perguntas que redundaram na sua guinada reformatória. Sua primeira recepção do dogma da divindade de Cristo foi pautada pelas respostas compartilhadas pelo senso teológico comum medieval e redundou em frustração e angústia frente à persistência de perguntas existenciais mais profundas que irromperam do seu fracasso em cumprir as obras meritórias, então convencionadas. As certezas compartilhadas pelo senso comum não foram satisfatórias para sustentar uma narrativa coesa de sua identidade cristã. Elas traziam à sua consciência apenas a percepção do pecado e dúvida quanto à salvação – atuavam apenas como lei. Num segundo momento, o mesmo dogma da divindade de Jesus é recebido mediado pelo filtro da misericórdia, antes deficitária em sua experiência pessoal com Deus – à experiência da lei foi acrescentada a graça. Parafraseando Altmann, pode-se afirmar que do reencontro existencial de Lutero com a Escritura eclodiu uma nova cosmovisão segundo a qual Cristo sempre está atuando para nossa justificação.

Entendemos, por conseguinte, que não seria forçoso afirmar que a exegese de Lutero possui um evidente caráter dogmático. Não apenas no sentido que Brakemeier aponta, que ao

¹⁹⁷ BAKEMEIER, 1981, p. 42.

colocar a normatividade da Escritura acima de todas as demais instâncias normativas, Lutero compromete a exegese com a definição da fé.¹⁹⁸ Auferimos do até aqui pesquisado que sua leitura é influenciada pelo dogma. Além da doutrina da justificação, outro exemplo disso é sua afirmação da clareza da Escritura. Lutero assevera que o fator que torna seu conteúdo evidente, a despeito das complexidades linguísticas, históricas e culturais, é o conhecimento de que “foi revelado aquele sumo mistério: Cristo, o Filho de Deus se fez ser humano, Deus é trino e uno, Cristo sofreu por nós e reinará eternamente?”.¹⁹⁹ Se por um lado, a Escritura só pode ser compreendida a partir de Cristo e sua obra graciosa; por outro lado, esse Cristo só pode ser gracioso se for “um verdadeiro Deus”.

3.3.4 A dinamicidade da tradição face as novas demandas do contexto

Ratzinger havia definido que na compreensão católica o dogma é aquele algo a mais que se distingue da exegese e perfaz o que se convencionou chamar de tradição. Ela é a exposição doutrinária da revelação feita pelas instâncias autorizadas da igreja. Trata-se de uma exposição que extrapola a Escritura, sem, contudo, contradizê-la, porque está fundamentada não no texto bíblico em primeiro lugar, mas na presença permanente de Cristo e no caráter pneumatológico da Igreja. Por isso, novos dogmas podem surgir do ensino da Igreja ainda que sem respaldo direto da Escritura. Esse é o conceito de Tradição III-H, que vê em todo o legado do passado, inclusive na bíblia, o depósito cumulativo de monumentos da tradição. Como, todavia, há uma dívida de fidelidade com a Escritura por ser o registro da revelação histórica pontual de Jesus, todo dogma deve ser exposição da Escritura. Mas, na prática, como apontou Oberman, à serviço desse conceito a exegese apenas indica porque caminhos o ensino do magistério pode ser comprovado pelos monumentos da tradição.

Entre os dogmáticos luteranos, Brakemeier entende que o dogma nada mais é do que a formulação do significado e das implicações do cerne do evangelho a partir da exegese. Ele é uma tentativa provisória de se definir a fé e seu conteúdo doutrinário. Em decorrência, conclui que *o dogma é sempre passível de revisões e modificações à luz da bíblia*.²⁰⁰ Altmann parte do mesmo pressuposto da mutabilidade do dogma. Ele argumenta que o desenvolvimento da tradição apostólica culminara na Escritura. Todas as formulações posteriores foram interpretação e desenvolvimento do conteúdo bíblico. O resultado desse processo são os

¹⁹⁸ BAKEMEIER, 1981, p. 44.

¹⁹⁹ LUTERO, Martinho. Da vontade Católica. In: *Obras selecionada*. v. 4, 1993, p. 24.

²⁰⁰ BRAKEMEYER, 1981, p. 46.

dogmas e seu conjunto perfaz a tradição pós-apostólica.²⁰¹ Braaten se distingue dos outros dois. Ele define o dogma como testemunho e sinal da recepção que a igreja faz da revelação. Mas, também afirma que a verdade do dogma é constante. Apenas a sua *formulação estaria sujeita a desenvolvimentos posteriores*. Noutros termos, a comunicação do dogma é historicamente condicionada e sujeita a mudanças, mas o seu conteúdo seria imutável.

Braaten, assim também Altmann, entende que a teologia católica mais recente, sob a influência do Vaticano II, superou as antigas compreensões estáticas do dogma.²⁰² Hoje se estabelece um paralelo entre a existência escatológica da igreja e o conhecimento da verdade. Assim como a igreja caminha dialeticamente entre o já realizado e o ainda incompleto, existe a “verdade já conhecida e a verdade final ainda por vir”. O dogma é aqui compreendido como um sinal antecipatório e provisório da verdade escatológica a ser revelada no Cristo final. Por isso, o dogma não fecha a história, mas a mantém em aberto de forma que seus significados mais profundos ainda podem ser revelados.²⁰³

A análise até aqui empreendida já evidenciou que Lutero não compartilha dos aspectos centrais da Tradição III-H. Mas, segundo nosso levantamento também não é compatível com seu pensamento os postulados da mutabilidade de todos os dogmas, como em Brakemaier e Altmann, nem da imutabilidade do conteúdo aplicado a todos eles, como em Braaten. Em “Dos Concílios e da Igreja” Lutero distingue entre dogmas imutáveis e mutáveis (veja o Apêndice B). Os dogmas imutáveis são os artigos de fé. A eles se aplica do processo de tradução e atualização da linguagem para novos contextos sem que haja alteração do conteúdo. Mas, há também as doutrinas externas a Cristo, à fé e à justificação que podem ser descritas como dogmas circunstancialmente definidos mediante o uso da razão, sem a necessidade de inspiração especial do Espírito Santo, com base nas peculiaridades da cultura e da época. É o que ele procura demonstrar ao analisar o que chamou de “artigo de S. Tiago”, proferido no concílio de Jerusalém. A proibição do consumo de sangue e de carne sacrificial, mesmo tendo sido orientada pelo Espírito Santo não era um dogma imutável. Ele foi impulsionado pela sensibilidade para com os judeus cristãos que se escandalizavam com essas práticas recorrentes na comunidade gentílica-cristã da diáspora. Por amor a eles tais hábitos deveriam ser evitados, até que os judeus convertidos se libertassem de sua ligação cultural com a lei de Moisés. Porém,

²⁰¹ ALTMANN, 1994, p. 81.

²⁰² Schillebeeckx ressalta que o fator de novidade no Vaticano II foi precisamente seu compromisso com uma eclesiologia pós-tridentina, que fundamentou a promessa de uma liberdade cristã, especialmente aos teólogos, dentro dos limites do evangelho de Jesus Cristo. Observa, porém, que este compromisso não encontrou amparo jurídico nem institucional nas décadas que seguiram. SCHILLEBEECKX, 1994. p. 8.

²⁰³ BRAATEN, 2002, p. 64.

quando a comunidade judaica definitivamente rejeitou a mensagem do evangelho e as comunidades cristãs se tornam mormente gentílicas, a razão da doutrina deixou de existir e ela tornou-se obsoleta. Podemos observar na estrutura da argumentação de Lutero um paralelo com a distinção paulina entre *kérygma* pascal e preceitos disciplinares que Barbosa nos apresentou. Não obstante a essa distinção explícita, Lutero não se limita a repetir as formulações do dogma cristológico, nem apenas traduz o seu significado para a nova realidade, tampouco o modifica. A partir da interação entre demandas do contexto, experiência pessoal e compreensões prévias, Lutero depreende novas implicações salvíficas da antiga doutrina sobre a divindade de Cristo.

3.3.5 Síntese preliminar: para além da repetição e aquém da invenção do dogma

Lutero descreve como tarefa específica de um concílio reformador a defesa do artigo de fé sobre a justificação. Ele prossegue com suas operações de reinvenção da tradição para viabilizar esse propósito. O papel do imperador nos concílios dos cinco primeiros séculos da era cristã recebeu grande destaque no resgate histórico de Lutero. Esse foi um argumento importante para fundamentar o deslocamento da autoridade papal sobre a igreja para a autoridade da *congregatio fidelium*. Mas, é a evocação da confissão de fé – credo apostólico – e prática sacramental – batismo – da igreja para fundamentar da divindade de Cristo o que afirma explicitamente o deslocamento do *depositum fidei* para a plenitude da *congregatio fidelium*. A antiga fé preservada pela igreja e que deveria ser defendida pelo concílio é a doutrina da justificação articulada de maneira intrínseca à da divindade de Cristo, pois a satisfação e a expiação naquela implicadas são atributos exclusivamente divinos. Dessa forma, a eficácia da justificação está condicionada à veracidade da doutrina sobre a divindade de Cristo. A fé também é reconhecida como apostólica e ortodoxa quando é pregada mediante a articulação de lei e evangelho, pois o mesmo Cristo que justifica como Deus, também envia o Espírito para superar o pecado.

Não obstante a santificação se evidenciar através do corpo, o aspecto secundário que Lutero identificou nas questões eclesiásticas administrativas e disciplinares nos concílios dos primeiros séculos foi utilizado para reafirmar sua hierarquia das doutrinas entre regras de fé e tradições externas. Nenhuma produção literária pós-apostólica e doutrinas externas podem receber o status de regra de fé. Lutero aplica esse critério à sua própria obra. Uma tradição eclesiástica – a reflexão, adoração e práxis da igreja – só é legítima quando promove a Cristo conforme a ortodoxia dos cinco primeiros séculos com vistas à doutrina da justificação por

graça; pois essa é a revelação apostólica respaldada pelas Escrituras tanto do Antigo como do Novo Testamento.

Verificamos que o processo de reinvenção da tradição em Lutero possui uma similaridade com as operações de inversão das hierarquias dos conceitos promovidas no séc. XIX, mas cujas origens remontam à *periagogué* de Platão. O senso comum medieval era que o ser humano se dirige a Deus num movimento ascendente mediante a realização de obras meritórias capazes de santificar. Lutero inverte essa lógica ao afirmar que Deus é quem se dirige às pessoas por um movimento descendente para encontrá-las gratuitamente em Cristo. Essa percepção faz com que o ser humano se distancie das tradições inventadas e direcione sua fé somente para Deus. Uma vez justificada e santificada por meio das “reliquias”²⁰⁴ que Deus mesmo instituiu, a pessoa volta-se novamente para as obras, mas agora conferindo-lhes outro propósito – o melhoramento da vida terrena – o qual também determinará sua configuração. Dessa forma, a centralidade da doutrina da justificação, além da transformação da autocompreensão, implica, em última instância, salvaguardar a honra de Deus exigida no primeiro mandamento.

A teologia de Lutero evidencia um caráter fortemente dogmático. Porém, em Lutero, o dogma não é monolítico. Embora seja definitivo, ele não se esgota em suas primeiras formulações, podendo revelar sempre novas implicações soteriológicas na interação com novos contextos. Portanto, a tradição em Lutero é mais do que a repetição ou tradução de verdades remotas e é menos que a criação de novos artigos de fé.

3.4 A autoidentidade cristã narrada a partir dos referenciais da palavra de Deus

A pergunta central, aqui, é: que implicações o quadro até aqui descrito apresenta para a articulação da identidade cristã segundo o pensamento de Lutero em “Dos Concílios e da Igreja”? Já podemos adiantar que a forma como Lutero articula seu entendimento da identidade cristã deixa ainda mais evidente o caráter dinâmico de sua compreensão da tradição na relação dialética entre preservação e transformação.

²⁰⁴ Conforme observação do tradutor na nota 241, o termo traduzido por “meio de salvação” para designar as *notae ecclesiae* na versão em português de “Dos concílios e da igreja” é *Heiltum* (reliquia). LUTERO, 1999. p. 409.

3.4.1 A autoidentidade cristã narrada entre fixidez e fluidez a partir das *notae ecclesiae*

Com base no credo apostólico o reformador apresenta uma definição muito simples e precisa da identidade cristã: “(...) a santa igreja cristã é um povo que é cristão e santo”.²⁰⁵ Noutros termos, a igreja é um povo que crê em Cristo tem o Espírito Santo. A identidade desse povo é construída pela ação do Espírito Santo que gera a fé em Cristo e promove a transformação da vida. As suas principais características, portanto, são a fé e a santidade. Lutero desdobra essas marcas em outras sete que ele denomina de sinais visíveis da igreja, *notae ecclesiae*: 1) Palavra de Deus. 2) Batismo. 3) Sacramento do altar. 4) Poder das chaves. 5) Ministros e servidores. 6) Oração e louvor públicos. 7) Vida soba cruz. Lutero diz que gostaria de chamar esses sinais de sacramentos²⁰⁶, pois eles são verdadeiros meios de salvação. Através o Espírito Santo toca, unge, liberta e santifica a pessoa para a vida eterna. Não denomina esses meios de sacramentos devido à carga semântica equivocada conferida ao termo pelo papado. Em oposição à necessidade da confirmação ou santificação do papa, Lutero condiciona a legitimidade das *notae ecclesiae* à submissão ao mandamento e à confiança na promessa do Cristo que os instituiu. Resumidamente, o Espírito Santo os utiliza da seguinte forma:

Em primeiro lugar, a igreja recebe sua identidade da *palavra de Deus*, pois sem essa palavra não existiria povo de Deus e vice-versa. Onde essa palavra é pregada, crida, confessada e praticada a igreja está presente. Esse é um verdadeiro artigo de fé. Em segundo lugar, o povo de Deus recebe sua identidade do *sacramento do batismo*. Também por meio dele a igreja é santificada. Pois, nele, a pessoa recebe um novo nascimento pelo Espírito Santo, que a lava dos pecados e da morte. Para ser válido, basta que o batismo seja ensinado, crido e administrado conforme a ordem de Cristo. Em terceiro lugar, assim como a palavra e o batismo, o *sacramento do altar* é um sinal identitário da igreja. Por meio dele, a igreja é santifica e dá testemunho público de sua fé. Assim como no caso anterior, esse sacramento é legítimo quando é administrado, crido e recebido “corretamente de acordo com a instituição de Cristo”²⁰⁷. Em quarto lugar, o povo cristão é santificado e reconhecido pelo exercício público ou individual do *poder das chaves*, conforme a determinação de Cristo. Lutero entende que esse ofício pertence a todo o povo de Cristo e não ao papa. Por isso, não precisa de sua autorização para praticá-lo, nem se dirigir à Sé romana para recebê-lo. Em quinto lugar, é constitutivo da identidade eclesiástica cristã a convocação e a consagração de *ministros e servidores* que preguem a

²⁰⁵ LUTERO, 1999, p. 405.

²⁰⁶ Veja a nota n. 194.

²⁰⁷ LUTERO, 1999, p. 411.

palavra e administrem os quatro meios de salvação anteriores. Ela não pode existir sem os cargos eclesiásticos, pois os ministérios também foram instituídos por Cristo. Não obstante, eles pertencem à igreja e não a quem os exerce. São exercidos em nome da igreja e por causa dela. Consequentemente, os bispos não têm o monopólio dos sacramentos e não são senhores da igreja, mas seus servidores. Em sexto lugar, o povo cristão é reconhecido por meio de *oração e louvor*. Quando realizados com base na palavra de Deus e no catecismo, também são meios de salvação e santificação do Espírito Santo. Pois assim, por meio deles também “se pode aprender algo e emendar-se”.²⁰⁸ Em sétimo lugar, o povo cristão recebe sua identidade da *cruz*. A cruz é um meio de santificação porque torna a pessoa semelhante ao próprio Cristo. Quando a pessoa compartilha os sofrimentos de Cristo – o sofrimento decorrente da profissão de fé em sua exclusividade salvífica – ela aprende a exercitar as virtudes que matam o “velho Adão” – paciência, humildade, louvor e gratidão. A cruz também é um meio de salvação porque, em meio a seus sofrimentos, a pessoa aprende a confiar em Jesus e na palavra de Deus. E assim, sua fé é fortalecida.

Hermann Brandt²⁰⁹ observa que as *notae ecclesiae* contém a eclesiologia de Lutero e, por conseguinte, sua concepção de identidade cristã. Mas alerta para que o reformador nunca pretendeu elaborar uma lista exaustiva de *notae*. Prova disso é que no curto período de dois anos Lutero elabora uma segunda lista contendo, agora, onze *notae*²¹⁰: 1) Batismo. 2) Sacramento do altar. 3) Poder das chaves. 4) Ministério da pregação e a palavra. 5) Credo apostólico. 6) Pai nosso. 7) Honra à autoridade secular. 8) Honra ao matrimônio como instituição divina. 9) Perseguição. 10) Oração pelos perseguidores. 11) Jejum. Conforme Brandt existe duas razões para essa diferença entre as listas. O primeiro é *o fator contextual*. Quando Lutero escreve a primeira lista ele tinha em mira questões intraeclesiásticas. Dois anos mais tarde, quando em 1541 ele redige seu escrito “Contra Hans Worst”, Lutero era confrontado com questões políticas. Em cada uma das situações foi necessária a identificação de sinais identitários que propiciassem a elaboração de respostas adequadas aos problemas postos pelos distintos contextos. Isso implicou não só na ampliação como na modificação da apresentação de algumas das marcas preservadas. Por exemplo, na primeira lista a palavra de Deus vem em primeiro lugar. Já na segunda ela aparece em quarto lugar e incluída no tópico que trata do

²⁰⁸ LUTERO, 1999, p. 421.

²⁰⁹ BRANDT, Hermann. Identidade luterana: ética, missão, diálogo das religiões. In: WACHHOLZ, Wilhelm (Coord.). *Identidade evangélico-luterana e ética: anais do III simpósio sobre identidade evangélico-luterana*. São Leopoldo: EST, 2005. p. 45-67.

²¹⁰ Brandt menciona apenas dez. Ele omite a 11ª *notae*: o jejum. FISCHER, Joaquim. O conceito “igreja” de Lutero segundo seus escritos “Dos Concílios e da Igreja” e “Contra Hans Worst”. In: *Estudo teológico*. v.6. n.4. São Leopoldo: EST, 1966. p. 168.

ministério da pregação. O segundo fator é o *pneumatológico*. Lutero derivou as sete *notae ecclesiae*, dos três primeiros mandamentos. Quando terminou a exposição afirmou que “além desses sete artigos principais existem ainda mais outros sinais externos, pelos quais se pode reconhecer a Santa Igreja Cristã, pois o Espírito Santo também no santifica no que diz respeito à segunda tábua de Moisés”.²¹¹ Nesse sentido, observa Brandt, o Espírito vai paulatinamente conduzindo à verdade e ao aperfeiçoamento, o que pode, conseqüentemente, redundar na percepção de novos sinais identitários da igreja.

Compartilhamos da percepção de Brandt de que a possibilidade de que outras *notae ecclesiae* se tornem necessárias na interação pneumatológica com o contexto aponta para a incompletude das marcas que definem a identidade cristã e afirma uma abertura intrínseca para o futuro. Portanto, *há um elemento variável na identidade cristã*. Contudo, Brandt alerta para que “as marcas formuladas de maneira nova precisam corresponder ao critério pneumatológico” precisam estar fundamentadas no testemunho bíblico. Portanto, *há também um elemento constante na identidade cristã*. Esse elemento remete o cristianismo à sua característica própria e irrenunciável: a vida sob a cruz.

3.4.2 A identidade cristã organizada com vistas à plenitude da imagem de Cristo

Lutero afirma que, por meio das *notae ecclesiae*, o Espírito Santo santifica a igreja operando transformação de vida na pessoa. Mas esse processo de desenvolvimento não acontece de maneira internamente referida. Lutero aponta para um referencial externo ao qual se reporta o crescimento e o melhoramento da vida: *Cristo*. Conseqüentemente, a santificação acontece em diálogo com o tempo – a pessoa monitora constantemente sua biografia e estabelece rompimentos ou reforça comportamentos – com vistas à concretização da futura condição de nova criatura à plena imagem de Cristo. Mas, haveria como saber se houve ou não um efetivo crescimento na direção de um alvo tão ousado? Lutero responde positivamente apontando para o decálogo.

Por isso é necessário termos o Decálogo, não apenas para que nos diga, em forma de lei, qual o nosso dever, mas para que nele também reconheçamos até onde o Espírito Santo nos levou com sua ação santificadora e quanto nos falta ainda, para que não nos tornemos seguros e pensemos que agora já fizemos tudo, mas cresçamos sempre na santificação e venhamos a ser cada vez mais uma nova criatura em Cristo.²¹²

²¹¹ LUTERO, 1999, p. 422.

²¹² LUTERO, 1999, p. 422.

As obras prescritas no decálogo disponibilizam os critérios para o monitoramento do processo de santificação. Lutero distribui os mandamentos entre as duas tábuas da lei distinguindo entre aqueles que dizem respeito à existência humana diante de Deus – três primeiros mandamentos – e os que dizem respeito à existência da pessoa no mundo e diante de seus semelhantes – os sete mandamentos restantes.²¹³ No que se refere à primeira tábua, o Espírito Santo cria na pessoa as três virtudes teológicas: a fé, que inclui um verdadeiro conhecimento de Deus, a esperança e o amor. E no que se refere à segunda tábua, ele liberta dos pecados, renova e promove melhoramento da vida. Com forme Dreher o melhoramento consiste, no campo pessoal e subjetivo, na adesão a um etilo de vida piedoso; e, no campo social e objetivo, na possibilidade de superação do caos cotidiano mediante a experiência de emancipação dos poderes opressivos do diabo e das instituições humanas corrompidas.²¹⁴

A distinção que Lutero faz entre as obras da primeira e da segunda tábuas da lei pode encontrar um paralelo na dupla narrativa da autobiografia que descrevemos no primeiro capítulo. A primeira é a narrativa interna, que diz respeito à autocompreensão a que se chega com base na interpretação da própria biografia a partir dos referenciais ontológicos que se reconhece como autoritativos. A outra é a narrativa externa, ou a comunicação que se faz da autocompreensão adquirida para o ambiente social circundante. Para Hermann Brandt²¹⁵, Lutero utiliza as *notae ecclesiae* para ilustrar sua compreensão de que a identidade cristã “não só pode ser crida por cristãos, mas também percebida (...) a partir de fora”.²¹⁶ Para Lutero, as obras que efetivamente definem a identidade cristã são as da primeira tábua. Pois, ao passo que as *notae* derivadas da primeira tábua realizam as obras ali exigidas, as obras da segunda tábua só podem indicar uma existência legitimamente cristã quando brotam da fé e do conhecimento verdadeiros sobre Deus. Joaquim Fischer identificou que dentro da articulação proposta por Lutero, as *notae ecclesiae* só podem ser sinais de reconhecimento da igreja, portanto constitutivos de sua identidade, se forem Palavra de Deus.²¹⁷ Por conseguinte, tendo como referenciais Cristo e os mandamentos, a pessoa vai se conformando à narrativa da identidade cristã que é descrita na própria palavra de Deus.

²¹³ LUTERO, Martinho. Catecismo maior. In: *Livro de Concórdia: as confissões da Igreja Evangélica Luterana*. 5.ed.. São Leopoldo/Porto Alegre: Sinodal/Concórdia, 1997. p. 411.

²¹⁴ DREHER, 1984, p. 39.

²¹⁵ BRANDT, 2005, p. 45-67.

²¹⁶ BRANDT, 2005, p. 48.

²¹⁷ FISCHER, 1966, p. 170.

3.4.3 Síntese preliminar: a transformação pneumática da autoidentidade cristã

A resposta de Lutero à convocação do concílio geral para Vicenza articulada em “Dos concílios e da Igreja” trouxe à lume que a reforma propugnada por ele era a reforma da doutrina. A restauração da pura pregação do evangelho traria profundas implicações para o melhoramento da vida e do mundo numa existência cercada de ameaças. Mas, a reinvenção da tradição era uma condição para a concretização desse propósito. Pois, só assim o futuro concílio reformador poderia ser livre dos interesses papais garantidos pela leitura hegemônica da cúria romana e realizar a sua tarefa premente de promover a antiga doutrina apostólica. Essa doutrina que remonta aos apóstolos constitui o núcleo do evangelho: a revelação do homem Jesus Cristo como Deus verdadeiro que atua para nos justificar e santificar. As Escrituras são a única fonte dessa mensagem. Por isso, somente ela fornece o quadro de referência que orienta a narrativa da autocompreensão cristã. A custódia da revelação foi confiada à *congregatio fidelium*, mas todas as tradições elaboradas pela igreja no exercício de sua curadoria só são legítimas se forem subordinadas às Escrituras e forem úteis para a ordem da igreja, o melhoramento do mundo e o benefício das pessoas.²¹⁸ Isso implica que a exigência de novas respostas existenciais suscitadas pelos contextos alterados pode redundar na reinvenção das tradições e na percepção de novos significados salvíficos da antiga doutrina apostólica. Com isso, as marcas que definem a identidade cristã também estão abertas à transformação na interação com o contexto. O que dinamiza essa abertura é a atuação do ES, que faz crescer paulatinamente na compreensão da verdade e na santificação. As novas características identitárias, contudo, devem sempre visar a plenitude da imagem de Cristo e corresponder ao testemunho bíblico.

3.5 Síntese: a reinvenção da tradição e a narrativa dinâmica da autoidentidade

3.5.1 A identidade cristã em debate

Verificamos que, em “Dos Concílios e da Igreja”, Lutero afirma que a doutrina pode ser reformada. O que equivale dizer que os elementos constitutivos da autocompreensão cristã, pessoal ou coletiva, são passíveis de negociação. Essa afirmação implica que a narrativa da autoidentidade cristã pode ser revisada.

Especialmente a terceira parte de “Dos Concílios e da Igreja” demonstrou que para Lutero a identidade cristã possui duas dimensões (veja o Apêndice C). A primeira é a sua

²¹⁸ LUTERO, 1999, p. 431.

realidade subjetiva, que nasce a partir da fé e é cultivada em amor e esperança – as três virtudes teológicas da primeira tábua da lei. Tal dimensão corresponde à interpretação interna da autobiografia. A outra dimensão é sua *realidade objetiva*, aquela que pode ser constatada materialmente. Aqui a identidade cristã se expressa através da prática dos sete meios da graça que criam as virtudes espirituais e por meio de uma ética pautada pelas obras prescritas na segunda tabuada lei. Outro elemento que constitui, embora de maneira contingente, a realidade objetiva da identidade cristã são as tradições eclesíásticas. Essa dimensão corresponde à narrativa externa que confere consistência à percepção da autoidentidade. Como consequência da presença do Espírito Santo, tendo como referência as duas tábuas da lei, a pessoa cristã encontra, respectivamente, as respostas aos dilemas mais prementes da existência e os critérios para a adoção de comportamentos e estilos de vida que lhe tragam segurança e percepção de sentido. E qual a relevância do quadro referencial da tradição para a articulação dessas duas dimensões da identidade cristã?

Antes de tudo deve estar claro como o quadro referencial da tradição se faz presente em Lutero. Em primeiro lugar, se perguntarmos qual é o conteúdo da tradição para Lutero, o dogma apostólico sobre Cristo como Deus que justifica e santifica gratuitamente é indicado. O reformador distinguiu o dogma apostólico em duas categorias doutrinárias: a) artigos de fé e b) doutrinas externas. Essas duas categorias correspondem à distinção feita pela igreja antiga entre tradição divina e tradição eclesíástica. Os artigos de fé definem o conteúdo do dogma apostólico e, assim como a tradição divina, eles são imutáveis porque tem sua origem em Deus. Não obstante, o dogma não é hermético e não têm seu significado esgotado em suas formulações originais. Pelo contrário, ele se revela dinâmico na interação com os novos contextos. No que diz respeito aos dois primeiros itens do dogma – os artigos sobre Cristo e a justificação – sempre será possível se depreender novas implicações que redundarão em respostas criativas e consistentes aos dilemas existenciais. O terceiro item – o artigo sobre a santificação – é levado a efeito por meio das *notae ecclesiae*. E como vimos na comparação das duas listas de *notae* de Lutero, essas podem ser ampliadas e reorganizadas sempre que novas situações o exigem e à medida em que ES faz crescer no conhecimento da verdade e na transformação à imagem de Cristo. As doutrinas externas correspondem à tradição eclesíástica. Elas são o resultado da elaboração, celebração e prática da fé exercidas pela igreja em sua função de curadora do dogma apostólico. Como produtos humanos, as doutrinas externas são contingentes – sempre revisáveis, negociáveis e mutáveis. Ambas as categorias de doutrinas, ou ambas as tradições, remontam ao mesmo dogma apostólico, à revelação, mas não são coinerentes. Pois, a tradição eclesíástica é apenas o fruto de reflexão racional sobre a tradição divina. Essa, contudo, tem

origem na ação do Espírito Santo. Não obstante, ambas perfazem o quadro referencial da autocompreensão cristã. Nesse sentido, essa nova abordagem do conteúdo da tradição confere à identidade cristã um elemento de permanência dinâmica e outra variável. A reforma da doutrina, portanto, pressupõe a apreensão de novas implicações soteriológicas da justificação, reorganizar e eventualmente ampliar as *notae ecclesiae* e reavaliar as tradições eclesiásticas com vistas a formulação de respostas consistentes aos questionamentos de tempos e contextos transformados.

Todo esse procedimento implica inevitavelmente na revisão da narrativa da própria identidade. A identidade cristã, porém, não é organizada a partir de projetos pessoais de autorrealização nem com vistas à manutenção de relacionamentos que gerem qualquer tipo de gratificação nem com o recurso a um sistema de valores internamente referidos. Lutero alça a negociação da doutrina e, conseqüentemente, a revisão dos sinais identitários da igreja, com base na fidelidade aos referências revelados na palavra de Deus. Ela apresenta Jesus Cristo como o critério final para a formulação de valores consensuais e para a adoção de estilos de vida que redundem no indispensável senso de segurança ontológica para que a vida possa seguir em frente. É o quadro de referências da Palavra de Deus que faz a conexão da mente cristã com a realidade, significando o presente e lançando sua luz sobre o futuro. O devir deixa de ser visto como um futuro aberto e assustador, ou como uma sina pré-determinada de efeito inercial. À frente está o Reino escatológico – a reforma do mundo que impreterivelmente virá da parte de Deus. À frente está também o alvo de se tornar uma nova criatura à semelhança da plena imagem de Cristo. A frente está a tarefa de melhorar o mundo para ser o lugar onde todas as pessoas possam ser beneficiadas enquanto aguardam a *parusia*. Essa leitura do tempo limita a abertura do futuro, amplia o presente e indica à pessoa seu lugar na história criando condições para a reconciliação com a realidade.

Quando se pensa em negociação da doutrina e questões referentes à própria identidade estão em jogo, é imprescindível que todos os interlocutores cultivem a mesma abertura para rever suas respectivas posições. Constatamos que Lutero não deixa de abranger em sua argumentação o papel exercido pelo poder diferencial nos processos dialogais. As “missões diplomáticas” da cúria contribuíram para confirmar o seu ceticismo sobre a possibilidade de uma negociação justa com Roma. Lutero estava convicto de que o papa não abriria mãos de sua pretensão à soberania universal, nem advogaria em prejuízo do seu lucrativo aparato administrativo. Por conseguinte, ele insistiu que o concílio deveria ser convocado e conduzido pela autoridade secular representada pelo imperador. Essa solução resolveria o problema da imposição dos interesses romanos. Mas, o que garantiria a defesa do povo frente os interesses

da nobreza? Embora a retórica de Lutero favoreça a lógica da sujeição à autoridade, existem alguns indicativos no texto que apontam para a possibilidade da elaboração da narrativa da identidade cristã com ampla participação, inclusive do povo comum – o que viria ao encontro da preocupação central da Tradição III-P. O reformador propõe que a formação do concílio deveria seguir o critério do profundo conhecimento bíblico, prevendo não só a participação de teólogos, mas também de leigos. Pois, Lutero entende que é nas bases e na periferia que acontecem os verdadeiros concílios. É no exercício do governo secular, nas paróquias e nas famílias que se cultivam os saberes que vão preparar as novas gerações para resistir ao mal e promover o bem. O concílio deveria ser universal, reunindo pessoas de todas as nações e, portanto, representantes das partes mais remotas e menos privilegiadas da cristandade. Não menos importante é a definição dos objetivos do concílio. Ele deveria se ocupar, precipuamente, com a defesa da antiga fé apostólica. Mas, caso se mostrasse necessária a criação de novas doutrinas externas, ou a mudança das existentes, todo o povo deveria ser ouvido em debate aberto. Os critérios para a tomada de decisões deveriam ser o cuidado pastoral com a igreja, o benefício do povo de Deus e o melhoramento do mundo.²¹⁹

Com isso, cremos ser possível inferir de Lutero, em “Dos Concílios e da Igreja”, uma proposta de construção da narrativa da autocompreensão cristã que – frente aos desafios postos pela Alta Modernidade – mantém os vínculos com o quadro de referências da tradição como memória do povo de Deus e, ao mesmo tempo, se imbuí de processos dialogais multiformes e policêntricos com a abertura necessária para a construção de valores efetivamente consensuais que impliquem na eventual reinvenção contra-hegemônica das narrativas das autoidentidades.

Essas inferências só foram possíveis graças à maneira peculiar com que Lutero articulou a tradição, reinventando-a dialeticamente entre preservação e transformação ao libertá-la da leitura hegemônica da cúria romana e da assimilação do senso comum no nível da consciência prática. A reinvenção dialética da tradição no pensamento de Lutero pode se tornar mais clara se confrontarmos seus pronunciamentos com os itens que perfazem cada um dos cinco conceitos de tradição levantados no segundo capítulo desta pesquisa (confira o quadro comparativo no Apêndice A).

²¹⁹ LUTERO, 1999, p. 429.

3.5.2 A reinvenção da tradição em Lutero

a) *A reinvenção do conteúdo da tradição*: Assim como em todos os autores abordados no segundo capítulo e como se constatou nos conceitos de tradição ali arrolados, o conteúdo da tradição remonta à revelação de Deus na história. Lutero pode falar da palavra de Deus como revelação, mas, em sentido estrito, a revelação é o próprio Cristo. Ele é quem qualifica, com suas palavras e ações o que vem a ser a palavra de Deus. Todos os conceitos anteriores concordam com a centralidade de Cristo no evento da revelação, mas cada um deles destaca um aspecto diferente da pessoa ou obra do Senhor: a Tradição Patrística destaca o *kérygma* pascal; a Tradição I, o evangelho; a Tradição II, os ensinamentos de Jesus; a Tradição III-H, o Cristo-evento; a Tradição III-P, o Cristo libertador. Para Lutero, a revelação de Cristo coincide com a cristologia ortodoxa dos quatro primeiros concílios ecumênicos. Cristo se revela aos apóstolos como verdadeiro Deus. Esse dogma é essencial para a sustentação da centralidade da doutrina da justificação. Pois, somente Deus seria capaz de cumprir a satisfação pelos pecados, conceder o perdão e enviar o ES para santificar. Assim o conteúdo da revelação, em “Dos Concílios e da Igreja”, é a doutrina apostólica de Cristo como verdadeiro Deus que age para justificar e santificar— essa mensagem constitui o cerne do evangelho.

b) *A reinvenção da fonte da revelação*: Lutero confere às Escrituras a posição de única fonte da revelação cristã. A Bíblia não é a própria revelação, mas é seu único testemunho fidedigno. Pois, ela registra o testemunho histórico dos apóstolos. No dia de pentecostes, o Espírito Santo os fez compreender que Cristo é Deus e os levou a reconhecer as implicações salvíficas de suas obras e palavras por meio das Escrituras do AT. Depois, proclamaram verbalmente e registram por escrito a mensagem que lhes fora revelada. O Espírito Santo agiu exclusivamente sobre eles para revelar a Cristo e a doutrina, por isso, a revelação foi concluída na era apostólica. O NT escrito sob a inspiração desse carisma especial tem, portanto, como seu verdadeiro autor o próprio Espírito Santo.

O Espírito Santo não concebeu qualquer outra fonte complementar às Escrituras para transmitir o verdadeiro conhecimento sobre Jesus e da doutrina da justificação, como fora ensinado pela Tradição II. A revelação também não eclode do ensino do magistério, nem da experiência religiosa do povo confrontados com os ditames de novos contextos, como sustentam a Tradição III-H e Tradição III-P. Lutero também rejeita a aplicação de uma coinerência entre tradição divina e tradição eclesiástica. Apenas a Escritura constitui-se tradição divina e fonte das doutrinas permanentes que remontam aos apóstolos e profetas. Todas as manifestações da tradição eclesiástica, a *fides qua* – reflexão, liturgia, disciplina e etc. – são

doutrinas variáveis cuja apostolicidade depende da compatibilidade com a bíblia. Dessa feita, Lutero radicaliza o *sola Scriptura* brandido pela Tradição I. Com essa estrutura, Lutero assegura que o acesso a revelação sempre é mediado pelas Escrituras. Não obstante, o simples conhecimento material da bíblia não redonda necessariamente em revelação. Apenas o Espírito Santo pode revelar a Cristo por meio da fé infundida nos corações.

c) *A reinvenção dos depositários da tradição*: Está bastante claro que para Lutero, os depositários imediatos da revelação são os apóstolos. Mas, depois da morte do último apóstolo e passada a geração daqueles que os ouviram, a quem foi conferida a autoridade de preservar e transmitir a sua mensagem? A Tradição Patrística confiou a curadoria da revelação ao episcopado hierárquico. Sua autoridade se baseava na reivindicação de sua inserção na cadeia histórica da sucessão apostólica. A Tradição II e a Tradição III-H também conferem aos bispos o depósito da revelação; mas se desenvolveram de forma que atribuíram ao episcopado histórico o acesso a um conhecimento complementar às Escrituras. Com isso, apenas o magistério se torna o legítimo interprete dos monumentos da tradição e juiz sobre a verdadeira doutrina apostólica. Lutero, por seu turno, conferiu o depósito da revelação à plenitude da *congregatio fidelium*, cuja autoridade emana da presença do ES mediada na palavra e nos sacramentos. Na comunidade cristã, a curadoria da doutrina apostólico acontece por meio do empenho diversificado dos crentes inseridos na comunhão universal do povo de Deus. Essa diversidade é a) social – inclui governantes, teólogos, pastores, professores, pais, pessoas comuns, b) cultural – inclui pessoas de todas as nações e c) multiforme – a doutrina não é preservada e divulgada apenas pela pregação e administração dos sacramentos, mas também por meio do exercício justo do governo, por meio do ensino regular, por meio da ética dos mandamentos aplicada às atividades cotidianas e familiares.

d) *A reinvenção da regra da verdade*: Lutero é contundente ao afirmar que, desde a era apostólica, a legitimidade de qualquer ensino deve ser provada pelas Escrituras Sagradas e pela promoção da doutrina central sobre Cristo e a justificação. Diferente da Tradição Patrística, ele ensina que a simples narrativa dos atos históricos revelatórios sem a aquiescência à reflexão da fé apostólica sobre eles não pode garantir acesso à verdade. Com base na clareza e publicidade da revelação do Espírito Santo, o reformador também rejeita a reivindicação da normatividade de supostos ensinamentos secretos de Jesus feita pela Tradição II. Da mesma forma, o depósito de interpretações exegéticas dos doutores da igreja, honrado pela Tradição I – ainda que compatíveis com os critérios da antiguidade, unanimidade e universalidade – conquanto possa ser útil enquanto resultado da curadoria eclesial, não pode ser considerado normativo. Pois, nenhum dos pais; nenhum outro livro; nenhum pronunciamento da igreja pode

ser equiparado à Escritura. Eles apenas podem ser úteis para a compreensão do evangelho, mas sempre mediante a compatibilidade com as Escrituras. Por fim, com base no caráter histórico e único (*ephapx*) do carisma revelatório do Espírito Santo sobre os apóstolos, não é possível depreender novos artigos de fé – quer sobre o fundamento da permanência de Cristo e do ES no magistério, como pretende a Tradição III-H; quer a partir da agenda implícita no clamor do povo oprimido, como praticado pela Tradição III-P. Com isso, Lutero radicaliza o *sola Scriptura* herdado da Tradição I.

CONCLUSÃO

A pesquisa realizada demonstrou que o mundo contemporâneo é o mundo onde as consequências da modernidade foram radicalizadas. A modernidade rompeu com a tradição porque julgou que seu caráter exógeno, seu compromisso com o passado e sua leitura moralizante da realidade seriam obstáculos para a concretização de seu projeto de progresso e controle sobre o ambiente natural e a produção da vida social. Essa decisão garantiu à modernidade um caráter extremamente dinâmico. Suas transformações se tornaram rápidas e atingiram proporções inimagináveis quanto à sua extensibilidade e intencionalidade. A globalização da modernidade, contudo, teve impactos ambíguos. A substituição da tradição pela aquisição reflexiva do conhecimento, aliada à consciência da absoluta historicidade da vida, redundou na evaporação de qualquer significado moral da realidade e na transformação dos valores em bens sociais cambiáveis. Com isso, desapareceram os limites intrínsecos para a exploração e transformação da natureza e para a lógica da acumulação capitalista. Se, por um lado, o maior conhecimento científico e o desenvolvimento da técnica trouxeram a promessa de qualidade de vida inaudita, por outro lado, o acesso diferencial ao poder e a hegemonia ocidental sobre a globalização da modernidade aprofundaram desigualdades e relegaram à residualidade a maior parte das expressões socioculturais do sul global.

No que diz respeito à construção da autoidentidade vimos que, por um lado, o rompimento com a tradição trouxe a promessa de autorrealização por meio da elaboração de uma narrativa interna autêntica. O indivíduo deveria superar traços de personalidade e comportamentos exógenos e organizar a sua vida para realizar o futuro planejado por ele mesmo com base apenas em valores pessoais. Contudo, por outro lado, as transformações dinâmicas da modernidade põem o indivíduo envolto numa série de eventos que fogem à sua compreensão, põem em dúvida as configurações do futuro, exigem respostas existenciais consistentes e provocam a constante necessidade de revisão a narrativa da autoidentidade. A possibilidade de não se concretizar as metas traçadas, o medo de não ter respostas aos novos dilemas postos pelo cotidiano e a tensão envolvida em ter que agir rapidamente sem ter trabalhado ainda a autocompreensão têm se tornado insuportáveis para um número cada vez maior de pessoas.

Não obstante, a globalização da modernidade ocidental permanece hegemônica. Constatamos que contra esse pano de fundo surgem propostas de criação de novos modelos de organização social que redundem na minimização dos riscos de alta consequência, na limitação do caráter aberto e cambiante da existência moderna e na elaboração de valores mais sólidos

para a construção segura das narrativas da autoidentidade. Verificamos que a especificidade de cada uma das tentativas está condicionada à lealdade aos referenciais que amparam a percepção da realidade e à peculiaridade do lugar de onde falam seus proponentes. Por isso, quando da análise das propostas consideramos a partir de onde foram elaboradas.

Analizamos duas respostas formuladas *desde o norte global*. Uma vem de Hannah Arendt, que avalia a tradição positivamente, mas não propõe reatar com ela. Também não define um curso de ação para intervir sobre a realidade vigente. Arendt apenas propõe *o exercício do pensamento* crítico e imparcial que mantenha os vínculos com a concretude dos acontecimentos diários a fim de se reconciliar com a realidade. A outra vem de Anthony Giddens, que propõe o delineamento de *utopias realistas*. Seguindo seu método, os novos cursos de ação não devem se orientar nem por referenciais exógenos, nem por critérios internamente referidos; mas por consensos galgados da maior variedade possível de saberes. Contudo, Giddens garante as condições para a manutenção da hegemonia ocidental quando delega aos sistemas abstratos a mediação dos diálogos e aos privilegiados a execução dos novos projetos,

A discussão sobre respostas delineadas *desde o sul global* concentrou-se especialmente no Brasil. Vimos que a organização sociocultural brasileira possui características peculiares, das quais se destaca o seu hibridismo cultural. Expressões de temporalidades divergentes coexistem pacificamente aprofundando e perpetuando contradições históricas. A primeira tentativa de solucionar esse dilema com que deparamos foi a *solução culturalista*. Seus interpretes assumem os cânones racionais do norte global. Sua narrativa da identidade brasileiro descreve a tradição popular como demonstração de atraso e descredibiliza nossas manifestações sociais idiossincráticas sob o estigma do sincretismo e da inautenticidade. A utopia dessa escola é a conclusão da homogeneização da cultura nos moldes da modernidade neoliberal. Jessé Souza, com sua *crítica da modernização seletiva*, vê na tradição uma forma de resistência popular às desumanidades da modernidade liberal. Contudo, observa que no Brasil a crítica tradicional é desarticulada e passiva. Segundo ele, uma narrativa coerente da autoidentidade brasileira deve incluir os anseios das massas marginalizadas e promover o diálogo entre o tradicionalismo e o modernismo legitimamente presentes na sua cultura. Falando em nome do sul global, o sociólogo português Boaventura de Sousa Santos apresenta uma perspectiva que possibilita dar um passo adiante. Ele propõe a criação de uma *globalização contra-hegemônica*. Ela seria erigida sobre critérios delineados no diálogo paritário entre experiências sociais resgatadas da inexistência imposta pela racionalidade ocidental. A emergência de novas práticas sociais possíveis limitaria a abertura do futuro e ampliaria o presente pelo

reconhecimento da contemporaneidade de modos de vida divergentes da temporalidade moderna.

Verificamos que *a tradição cristã* também apresenta uma grande diversidade de respostas aos dilemas contemporâneos. De um lado, estão as tendências à reclusão confessional e ao fundamentalismo identitário. Do outro lado, a ideia da construção dialogal de valores consensuais. Entre essas, há aqueles que, como Andrés Torres Queiruga e Eduard Schillebeeckx, propugnam *a assimilação dos cânones da modernidade* e a tradução dos *valores burgueses* para a linguagem e prática da fé. Ambos, contudo, reconhecem que há um lado sombrio da modernidade liberal, mas afirmam a legitimidade e irrevogabilidade do fenômeno. Uma posição distinta foi representada por Leonardo Boff, Fanz. G. Pranzl e J. Ratzinger. De modo geral, criticam os extremos da reclusão confessional e da referencialidade interna dos valores. Sua posição esboça um processo teológico dialogal semelhante à sociologia das ausências e emergências de Boaventura, o qual denominam de *polílogo*, ou, *diálogo polifônico*. Finalmente, representadas por Hoornaert e Gutiérrez, encontramos aquelas respostas que credibilizam as tradições idiossincráticas do povo e propõem o seu resgate, preservação e articulação em favor de transformações sociais. Segundo esses pensadores, o cristianismo tem uma importante contribuição a dar nesse processo, uma vez que ele mesmo é religião da memória dos pobres e marginalizados. Excetuando-se a escola culturalista, as respostas elaboradas no âmbito do sul global e do cristianismo implicam no procedimento que denominamos *reinvenção dialética da tradição*. Esse é um processo que pressupõe libertar a tradição das amarras de leituras hegemônicas e da assimilação do senso comum para que ela possa articular livremente sua proposta na relação dialética entre preservação e transformação das autoidentidades.

Averiguamos que a narrativa da autoidentidade sempre é elaborada a partir da lealdade aos referenciais pelos quais interpretamos a realidade – sejam eles exógenos, internamente referidos ou consensualmente definidos. Contudo, na maior parte do tempo, sofremos sua influência de maneira tácita ou sob o impacto de suas recepções históricas. Frente os dilemas da vida moderna, os valores que nos movem precisam se tornar patentes a fim de se evitar contradições e se tomar decisões livres com base racional. Como não é possível transpor a barreira temporal para encontrar formulações originais livres de pressupostos, as recepções históricas também precisam ser ouvidas nos processos dialógicos de reinvenção da tradição.

Dado que o luteranismo remonta ao movimento da Reforma e reivindica sua origem especificamente em Lutero, procuramos identificar os quadros referenciais que poderiam ter influência a narrativa da autoidentidade cristã elaborada pelo reformador. A nossa primeira

constatação foi que a tradição se divide dentro das diversas áreas de conhecimento e expressões sociais. Nosso interesse óbvio foi investigar a tradição teologicamente definida. Constatamos que o quadro referencial da tradição teologicamente definida é composto pelas respostas a quatro questões fundamentais: a) qual é o conteúdo da revelação? b) Quais são as suas fontes? c) Quem são os seus depositários? d) Quais são os seus critérios interpretativos? Como as respostas são influenciadas pelas conjunturas históricas e sociais, apuramos a existência de cinco principais conceitos de tradição contemporâneos da Reforma, alguns já plenamente desenvolvidos e outros ainda insipientes: Tradição Patrística; Tradição I; Tradição II; Tradição III-P e Tradição III-H (veja o quadro comparativo no Apêndice A).

Buscamos, então, conferir como essas respostas teriam influenciado a narrativa de Lutero. Constatamos que Lutero não assumiu plenamente nenhuma delas, mas também não rejeitou o quadro referencial a que se reportam. Lutero articulou de maneira peculiar o quadro referencial que herdou. Ele elaborou respostas criativas e dinâmicas às quatro questões fundamentais, por meio das quais reinventou dialeticamente a tradição entre preservação e transformação, desenvolvendo um conceito original (confira o Apêndice A). Vimos que a reinvenção da tradição foi uma condição para a concretização da Reforma, que foi ela mesma uma resposta contundente aos dilemas postos por uma era em ebulição. Diante da necessidade de responder às perplexidades de nosso próprio tempo, no contexto brasileiro e desde a perspectiva luterana, procuramos inferir da relação que Lutero estabeleceu entre tradição e identidade contribuições para a articulação da identidade luterana no contexto da modernidade radicalizada. Chegamos às seguintes conclusões a partir de suas operações de reinvenção (veja o apêndice D):

Em primeiro lugar, uma vez que a doutrina – como definidora do ser cristão – pode ser negociada e reformada, logo a narrativa da autoidentidade cristã pode ser revisada em abertura dialogal. Essa abertura é dinamizada pelo Espírito Santo à medida que leva ao crescimento no conhecimento da verdade e na reprodução da imagem de Cristo.

Em segundo lugar, quando *o conteúdo da tradição* é disposto em artigos de fé imutáveis com implicações em aberto e doutrinas externas cambiantes, disso se deduz que a identidade cristã possui um elemento de permanência dinâmica e outra variável. Ao mesmo tempo em que a meta da imagem de Cristo fundamenta a abertura dialogal da narrativa da autoidentidade, a vida sob a cruz delimita os contornos estáveis da nova estrutura.

Em terceiro lugar, uma vez que o alvo da santificação é a plena imagem de Cristo e a igreja pode ser identificada subjetivamente pelas virtudes teológicas e objetivamente pela participação nos sacramentos, pela ética dos dez mandamentos e pela prática pastoral da

tradição eclesiástica, a revisão da autoidentidade em diálogo com o tempo obedece à articulação dialética de lei e evangelho.

Em quarto lugar, se *a fonte da revelação* é somente a Escritura isso implica que a narrativa da autoidentidade cristã não se orienta por projetos pessoais de autorrealização, nem pela manutenção de relações gratificantes. A identidade cristã não é internamente referida, ela é leal aos referenciais revelados na palavra de Deus.

Em quinto lugar, a expectativa por uma reforma plena somente no Reino escatológico implica que a realização de um futuro livre de contradições foge ao alcance humano, mas será realizado por Deus. Essa convicção minimiza ansiedades quanto à colonização do futuro e reorienta o engajamento para o presente objetivando o melhoramento do mundo e a preservação da vida até a *parusia*.

Em sexto lugar, se a única *a regra da verdade* é doutrina apostólica da justificação por causa de Cristo, todas as tradições elaboradas a partir da reflexão, adoração e práxis da igreja só podem subsistir se não obscurecerem essa mensagem central das Escrituras. E, assim, o Cristo justificador torna-se o critério final para o debate em tono de valores identitários consensuais e para a adoção de estilos de vida que redundem no indispensável senso de segurança ontológica que permite a vida seguir em frente.

Em sétimo lugar, o deslocamento do *depósito da tradição* para a totalidade da *congregatio fidelium* em seu empenho diversificado e a constante preocupação de Lutero com o cuidado pastoral, com o benefício do povo de Deus e com o melhoramento do mundo apontam para a legitimidade da articulação da identidade cristã em processos dialogais multiformes e policêntricos que incluam efetivamente os silenciados pelos poderes hegemônicos.

Como repetidamente afirmado buscamos essas contribuições em Lutero porque o movimento que recebe seu nome, com maior ou menor grau de assertividade, procura ancorar sua origem e sua legitimidade recorrendo à vida e à obra do reformador. A pesquisa, contudo, evidenciou que não é possível amparar, a partir do próprio Lutero, a afirmação de uma normatividade absoluta de seu pensamento. Sua produção teológica, bem como a de seus herdeiros, também se enquadra na tradição eclesiástica que deve ser submetida ao critério da conformação à regra da verdade. Refugiar-se dos desafios da Alta Modernidade em qualquer tipo de reclusão confessional não é uma opção para a articulação da identidade luterana. Por outro lado, também não é possível propugnar uma articulação autorreferida da identidade luterana com base no caráter reformador de Lutero e em seu suposto rompimento com a tradição. O reformador não defende a construção da identidade cristã a partir de valores internamente definidos. Em ambas as suas dimensões, objetiva e subjetiva, a identidade cristã

recebe sua forma dos referenciais pré-estabelecidos da revelação apostólica. E mesmo a tradição eclesial, conquanto contingente, pode ser útil para o esclarecimento da fé, o melhoramento do mundo e a preservação da vida. A maneira dinâmica como Lutero articulou a relação entre tradição e identidade, bem como a forma insistente com que afirmou a exclusividade normativa dos referenciais cristocêntricos da Escritura, apontam para a possibilidade de uma forma de articulação da identidade luterana que preserva conscientemente a lealdade ao quadro referencial da tradição apostólica ao mesmo tempo em que é livre para revisitar a narrativa da sua autocompreensão frente o desafio de formular respostas consistentes aos dilemas postos pelos contextos alterados da Alta Modernidade, ocasionando a eventual reinvenção das tradições.

REFERÊNCIAS

- ALBERIGO, Guiuseppe. Os concílios ecumênicos na história. In: ALBERIGO, Guiuseppe. (Org). *História dos concílios ecumênicos*. São Paulo: Paulus, 1995.
- _____. O sentido do concílio de Trento na história dos concílios. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, p.543-564, 2012.
- ALTMANN, Walter. *Lutero e libertação*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Ática, 1994.
- ARENDDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1997.
- ASSOLARI, Ricardo. As estações ecumênicas: implicações do conceito de tradição para os desafios do inverno ecumênico. In: *Protestantismo em revista*, São Leopoldo, n.42, p.46-63, 2016. Disponível em: <<http://periodicos.est.edu.br/index.php/nepp/article/view/2629/pdf>>.
- _____. Solus Christus: uma análise do escrito “Dos concílios e da igreja” de Lutero. In: *Vox scripturae*, v. 12, n. 2, p. 69-113, 2004.
- BARBOSA, Dimas Lara. Sobre o conceito de tradição na vida da igreja. *Revista Eclesiástica Brasileira*. Petrópolis, v. 60, n. 340, p.787-803, 2000.
- CESARÉIA, Basílio de. *Tratado sobre o Espírito Santo*. São Paulo: Paulus, 1999.
- BAYER, Oswald. *A teologia de Martinho Lutero*. São Leopoldo: Sinodal, 2007.
- BOFF, Leonardo. *A voz do arco-íris*. Rio de Janeiro: Sextante, 2004.
- BRAATEN, Carl E.. Prolegômenos à dogmática cristã. In: _____; JENSON, Robert W. (Eds.). *Dogmática cristã*. v.1, São Leopoldo: Sinodal, p.29-98, 2002.
- BRAKEMEIER, Gottfried. Interpretação evangélica da Bíblia a partir de Lutero. In: *Reflexões em torno de Lutero*. São Leopoldo: EST, p.29-48, 1981.
- _____. *Preservando a unidade do espírito no vínculo da paz: um curso de ecumenismo*. São Paulo: ASTE, 2004.
- BRANDT, Hermann. Identidade luterana: ética, missão diálogo das religiões. In: WACHHOLZ, Wilhelm (coord.). *Identidade evangélico-luterana e ética: anais do III simpósio sobre identidade evangélico-luterana*. São Leopoldo: EST, p.45-67, 2005.
- BULTMANN, Rudolf. O problema da hermenêutica. In: *Crer e compreender: artigos selecionados*. São Leopoldo: Sinodal, 1987.
- BURGARD, Peter J. Retórica magistral: a lógica da autoridade e da sujeição em Lutero. In: HELMER, Christine (Ed.) *Lutero: um teólogo para tempos modernos*. São Leopoldo: Sinodal. p.295-314, 2013.
- CODINA, Víctor. Eclesiologia do Vaticano II. *Perspectiva teológica*, Belo Horizonte, v.45, n.127, p.461-472, 2013.

COLLANTES, Justo (Org.). *A fé católica: documentos do magistério da igreja: das origens aos nossos dias*. Rio de Janeiro: Lumen Christi; Anápolis: Diocese de Anápolis, 2003.

CONGAR, Yves. *La tradition et le traditions: essai historique*. Paris, 1960. p.14. Citado por: BARBOSA, Dimas Lara. Sobre o conceito de tradição na vida da igreja. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v.60, n.340, p.787-803, 2000.

CONSTITUIÇÃO dogmática “dei verbum” sobre a revelação de Deus. In: VIER, Frederico Boaventura (coord.). *Compêndio do vaticano II: constituições, decretos, declarações*. Petrópolis: Vozes, p.121-142, 1996.

DECRETUM de libris sacris et de traditionibus recipiendis. In: COLLANTES, Justo (Org.). *A fé católica: documentos do magistério da igreja: das origens aos nossos dias*. Rio de Janeiro: Lumen Christi; Anápolis: Diocese de Anápolis. p.154-156, 2003.

DOMINUS IESUS: declaração sobre a unicidade e a universalidade salvífica de Jesus Cristo e da Igreja. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_po.html>. Acesso em: 05 out. 2014.

DREHER, Martin. Entre a idade média e a idade moderna: a localização de Lutero e de sua reforma. In: DREHER, Martin (Org.) *Reflexões em torno de Lutero*. São Leopoldo: Sinodal, p. 29-42, 1984. 2.v.

EBELING, Gerhard. *O Pensamento de Lutero*. 4. ed. São Leopoldo: Sinodal, 1988.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

FISCHER, Joaquim. Introdução. In: *Martinho Lutero. Obras Seleccionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, p.300-304, 1992. 3 v.

_____. O conceito “igreja” de Lutero segundo seus escritos “Dos Concílios e da Igreja” e “Contra Hans Worst”. In: *Estudo teológicos*, n.4, São Leopoldo: EST, 1966. 6.v.

GEFRÉ, Claude. O futuro da religião entre fundamentalismo e modernidade. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *Teologia para outro mundo possível*. São Paulo: Paulinas, p. 321-336, 2006.

GIDDENS, Anthony; DENTZIEN, Plínio. *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

_____. *As consequências da modernidade*. São Paulo: UNESP, 1991.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *A força histórica dos pobres*. Petrópolis: Vozes, 1981.

HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós, 2006.

HELMER, Christine. Introdução: Lutero para além de Lutero. In: HELMER, Christine (Ed.). *Lutero: um teólogo para tempos modernos*. São Leopoldo: Sinodal, p. 13-23, 2013.

HOBSBAWM, Eric. Introdução: A invenção das tradições. In: HOBSBAWM, Heric; RANGER, Trence (Orgs.). *A invenção das tradições*. 6. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997. p.9-24.

HOORNAEERT, Eduardo. *A memória do povo cristão: uma história da igreja nos três primeiros séculos*. Petrópolis: Vozes, 1986.

IWAND, Hans Joachim. *A justiça da fé: exposição conforme a doutrina de Lutero*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 1981.

JORGENSON, Allen G.. Contornos do sacerdócio comum. In: HELMER, Christine (Ed.). *Lutero: um teólogo para tempos modernos*. São Leopoldo: Sinodal. p.277-294. 2103.

KÜNG, Hans. *Teologia a caminho: fundamentação para o diálogo ecumênico*. São Paulo: Paulinas, 1999.

LION, Ireneu de. *Contra as heresias: denúncia e refutação da falsa gnose*. São Paulo: Paulus, 1995.

LOEWENICH, Walther von. *A teologia da cruz de Lutero*. São Leopoldo: sinodal, 1988.

LUTERO, Martinho. Catecismo maior. In: *Livro de concórdia: as confissões da Igreja Evangélica Luterana*. 5. ed. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, p.385-496, 1997.

_____. Da vontade Cativa. In: _____. *Obras selecionada*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia. p.11-216, 1993. 4.v.

_____. Dos concílios e da igreja. In: _____. *Obras selecionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, p. 300-432, 1999. 3.v.

_____. Os artigos de Esmalcalde: introdução. In: *Livro de Concórdia: as confissões da Igreja Evangélica Luterana*. 5.ed.. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, p.305-342, 1997.

_____. Prefácio às epístolas de S. Tiago e Judas. In: _____. *Obras selecionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2003. p. 153-154.

MARTINS, José de Souza. *A sociabilidade do homem simples*. São Paulo: Hucitec. 2000.

McGOWAN, Andrew. Harvesting in an “ecumenical winter”? In: *Centro: News from the Anglican Centre in Rome*. Rome, v.16, n. 1, 2010. Disponível em: <<http://www.anglicancentreinrome.org/Publisher/File.aspx?ID=50084>>. Acessado em: 30 mar. 2015.

MEYER, Harding. *Diversidade reconciliada: o projeto ecumênico*. São Leopoldo: Sinodal, 2003.

OBERMAN, Heiko A. *Forerunners of the reformation: the shape of late medieval thought illustrated by key documents*. Philadelphia: Fortress Press, 1981.

_____. *The harvest of the medieval theology: Gabriel Biel and late medieval nominalism*. Cambridge: Harvard University Press, 1963.

_____. *The dawn of the reformation: essays in late medieval and early reformation thought*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1986.

PLOU, Dafne Sabanes. *Caminhos da unidade: itinerário do diálogo ecumênico na América Latina*. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

PRANZL, Franz Gemainer. Teologia mundial: a responsabilidade da fé cristã na perspectiva global. *Estudos teológicos*, São Leopoldo, v. 52, n. 1, p.12-37, 2012.

QUEIRUGA, Andrés Torres. *Fim do cristianismo pré-moderno: desafios para um novo horizonte*. São Paulo: Paulus. 2003.

RATZINGER, Joseph. Exame do problema do conceito de tradição. In: RAHNER, Karl; _____. *Revelação e tradição*. São Paulo: Editora Herder, p.15-59, 1968

_____. O que mantém o mundo unido. In: SCHÜLLER, Florian (org.). *Dialética da secularização: sobre razão e religião*. Aparecida: Ideias e Letras, p.82-83, 90, 2007.

RIBEIRO, Elcion. Introdução. In: LIÃO, Irineu de. *Contra as heresias: denúncia e refutação da falsa gnose*. São Paulo: Paulus, p.9-28, 1995.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: _____. *MENESES, Maria Paula (Orgs.). Epistemologias do sul*. Coimbra: Edições Almeida. p.23-72. 2009.

_____. Por uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *Teologia para outro mundo possível*. São Paulo: Paulinas. p.169-218. 2006.

SOUZA, Jessé. *A modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro*. Brasília: Universidade de Brasília. 2000.

SPITZECK, Hans. A igreja no mundo globalizado: uma visão ecumênica. *Estudos teológico*. v.40, n.3, p.33-40, 2000.

TJORHOM, Ola. An ecumenical winter? Challenges in contemporary catholic ecumenism. In: *The heythrop journal*. Oxford: Blackwell Publishing, n.49, p. 841-849, 2008. Disponível em: <<https://www.deepdyve.com/lp/wiley/an-ecumenical-winter-challenges-in-contemporary-catholic-ecumenism-abA6Tq3BBp>>. Acesso em: novembro de 2015.

VENARD, Marc. O Concílio Laterense V e o Tridentino. In: ALBERIGO, Giuseppe (Org). *História dos concílios ecumênicos*. São Paulo: Paulus, 1995.

WESTHELLE, Vitor. 500 anos da reforma: luteranismo e cultura nas américas. *Cadernos teologia pública*, São Leopoldo, v.12, n. 97, p.1-24, 2015.

_____. Igreja e tradição: opções e obstruções ecumênicas. *Estudos teológicos*, São Leopoldo, v.45. n.2, p.81-89, 2005.

_____. *The church event: call and challenge of a church protestant*. Minneapolis: Fortress Press, 2009.

_____. Traumas e opções: teologia e a crise da modernidade. In: MARASCHIN, Jacir C.; PIRES, Frederico Pieper (Orgs.). *Teologia e pós-modernidade: ensaios de teologia e filosofia da religião*. São Paulo: Fonte Editorial. 2007.

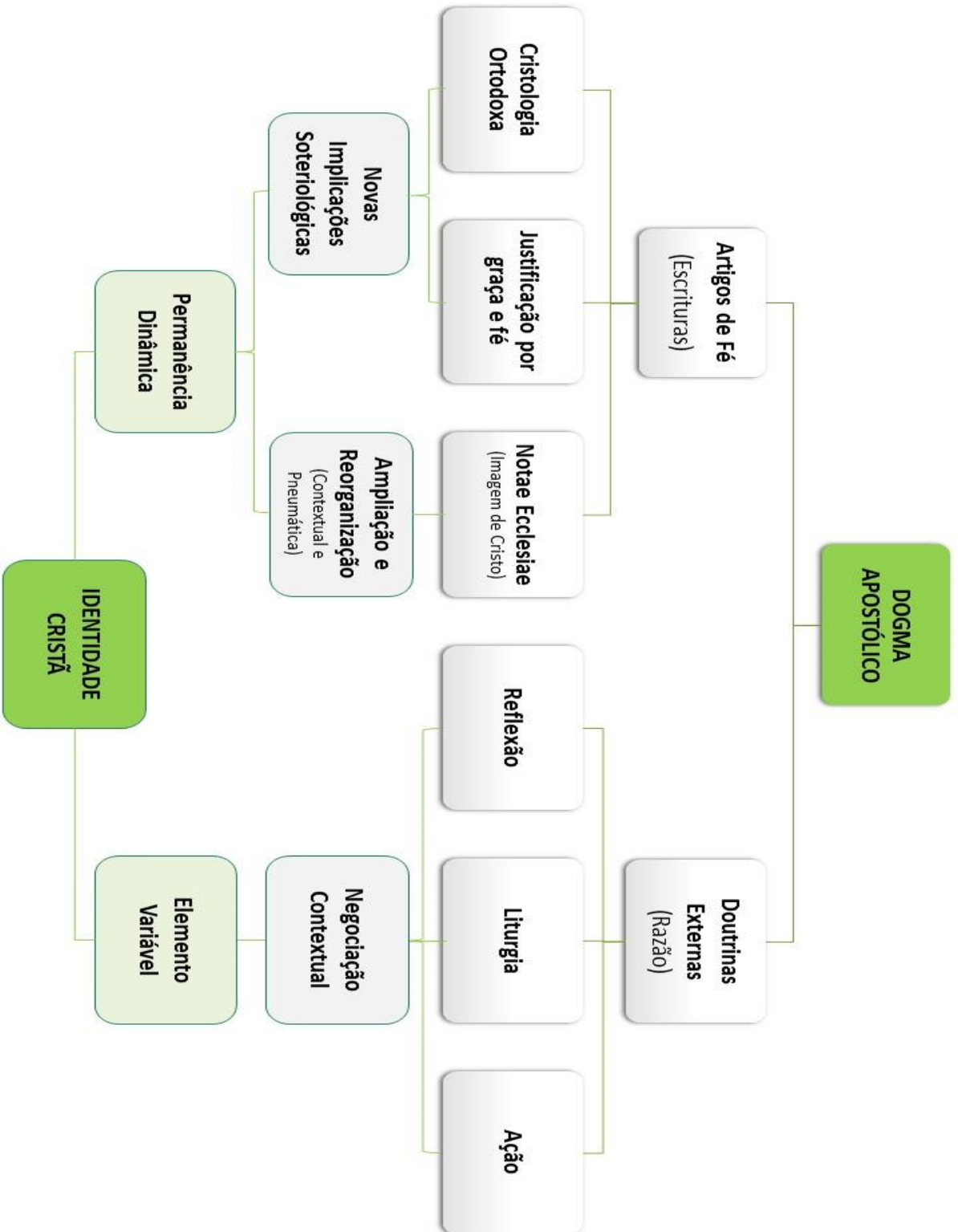
WESTPHAL, Euler R. O significado da fórmula “por causa de Cristo”: uma abordagem da experiência da justificação a partir da Confissão de Augsburg-IV. *Estudos teológicos*, São Leopoldo, v.43, n.1, p. 50-63, 2003.

APÊNDICE A

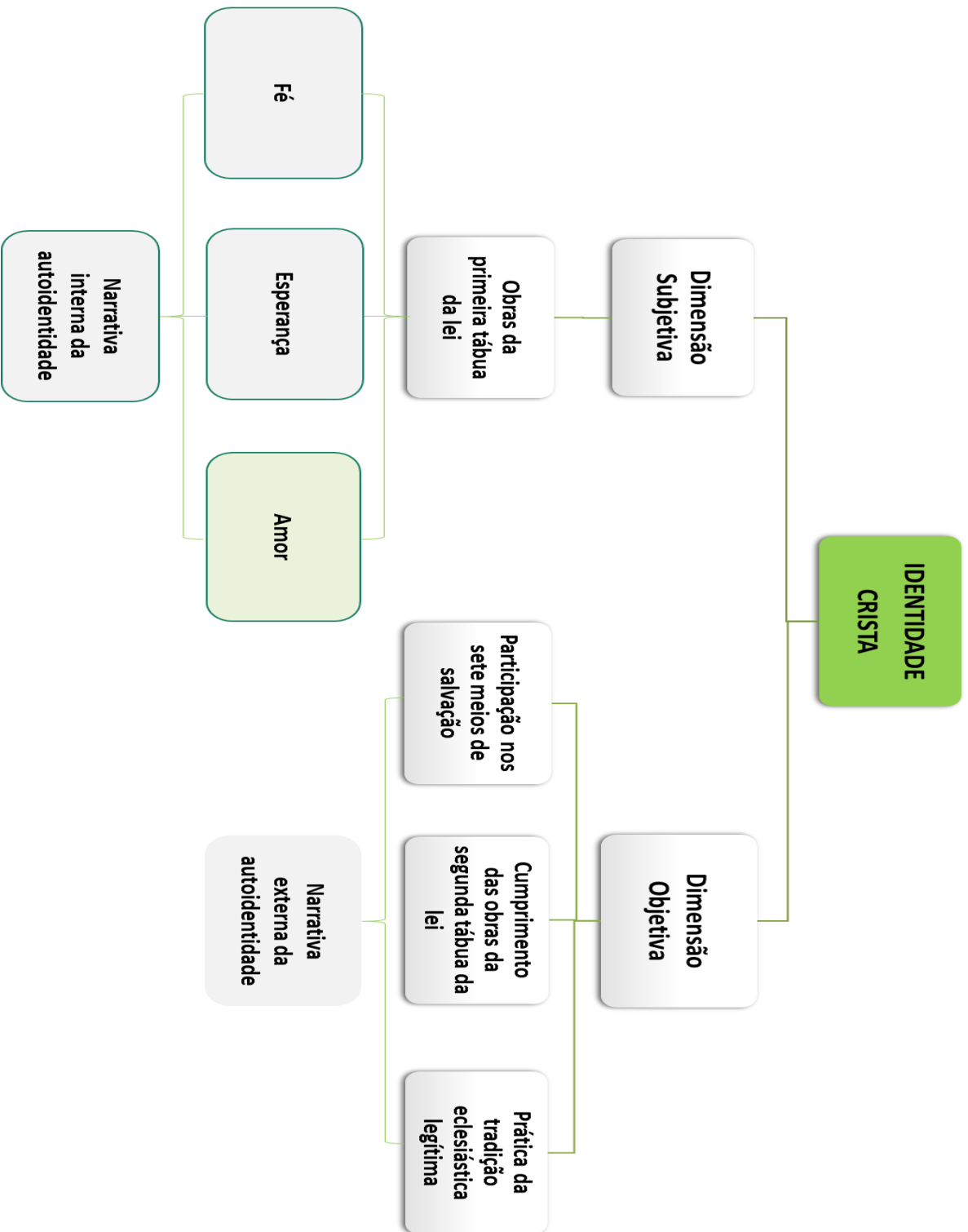
Quadro comparativo dos conceitos de tradição

Conceito	Conteúdo	Fonte	Depositários	Regra de Fé	Contexto
Tradição Patrística	Kérygma Pascal	Escritura e Tradição viva	Curadoria Episcopal	Atos históricos na criação e redenção	Influência recíproca
Tradição I	Evangelho	Sola Scriptura	Magisterium Theologorum	Depósito Exegético antigo, universal e unânime	Deve ser amoldado pela palavra profética externa
Tradição II	Ensinos de Jesus	Escritura e Tradição Oral	Magisterium Episcoporum	Segredo Apostólico	Deve ser amoldado pelo conhecimento esotérico dos bispos
Tradição III-H	Cristo-evento	Ensino da Igreja na forma do Dogma	Magistério Tridentino	A presença real de Cristo e o ES	Tem expressões legítimas traduzidas para a linguagem da fé, a qual busca relevância
Tradição III-P	Cristo libertador	Experiência religiosa do povo	Povo engajado com base nos carismas	Demandas do clamor por libertação	Determina a interpretação cambiante dos monumentos da tradição
Tradição em Lutero	Cristo verdadeiro Deus, justificador e santificador	Mensagem apostólica testemunhada nas Escrituras	A plenitude da <i>congregatio fidelium</i>	A doutrina da justificação por graça e fé	Suas demandas implicam a articulação de respostas entre preservação dinâmica e transformação

APÊNDICE B



APÊNDICE C



APÊNDICE D

	LUTERO	ALTA MODERNIDADE
1	A doutrina pode ser reformada e negociada	A narrativa da identidade cristã pode ser revisada em abertura dialógica
2	O conteúdo da revelação é disposto em artigos de fé permanentes e doutrinas externas variáveis	A identidade cristã possui um elemento de permanência dinâmica e outro variável
3	A plena imagem de Cristo é a meta da santificação proposta nas <i>notae ecclesiae</i>	A identidade cristã é organizada em diálogo com tempo com base na dinâmica de lei e evangelho
4	A Escritura é a única fonte da revelação	A identidade cristã é um projeto construído com lealdade aos referenciais dados pela palavra de Deus
5	A reforma do mundo é uma realização divina escatológica. Hoje, o cristão deve lutar pelo melhoramento da vida no mundo	A ansiedade pela colonização do futuro da lugar ao engajamento pela transformação do presente
6	A justificação por graça, mediante a fé e por causa de Cristo é a regra da verdade	O critério para consensos valorativos e para a opção por estilos de vida, para os cristãos, é aquilo que promove o Cristo que justifica gratuitamente
7	A <i>congregatio fidelium</i> , em sua existência e empenho diversificados, é a depositária da revelação	Os processos dialógicos podem acontecer de maneira multiforme, policêntrica e contra-hegemônica