



ARTIGOS / ARTICLES

INSTITUIÇÃO E INDIVÍDUO NA REFORMA ECLESIAL DE LUTERO E DE FRANCISCO

Institution and Individual in the Ecclesial Reform of Luther and Francis

Mário de França Miranda *

RESUMO: O texto busca confrontar a reforma de Lutero com a de Francisco na perspectiva da relação entre instituição eclesial e indivíduo cristão. Em sua primeira parte aborda a necessária conexão e interdependência do contexto histórico e a vivência pessoal da fé cristã, nem sempre devidamente correta ao longo da história do cristianismo. Em seguida vem tratada a reforma de Lutero: a decadente situação eclesial de seu tempo e sua luta pela liberdade do cristão, por um relacionamento pessoal com Deus na fé. A parte seguinte estuda, sob o mesmo prisma, a reforma eclesial do papa Francisco que propugna mudanças nas mentalidades e nas estruturas eclesiais em prol de um maior respeito à pessoa humana sempre acolhida por Deus misericordioso. Finalmente se alude brevemente a uma possível dimensão ecumênica da reforma em seus 500 anos.

PALAVRAS-CHAVE: Reforma. Martinho Lutero. Papa Francisco. Instituição eclesial. Liberdade cristã.

ABSTRACT: The text seeks to confront both Luther's and Francis' Reform in the perspective of relationship between ecclesial institution and the Christian individual. The first part takes on the necessary connection and inter-dependency of the historical context and the personal experience of Christian faith, not always evident throughout Christianity's history. This is followed by Luther's Reform: how the ecclesial situation decayed in his time and his fight for both Christian

* Professor Emérito da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUCRio). Artigo submetido a avaliação em 16.11.2016 e aprovado para publicação em 03.02.2017.

freedom and his personal relationship with God. The next part studies, under the same perspective, Pope Francis' ecclesial reform, which calls for changes in both mindsets and ecclesial structures in favor of the human person with greater respect and a constant embrace from a merciful God. Finally, the text mentions, succinctly, the Reform's possible ecumenical dimension over its 500 years.

KEYWORDS: Reform. Martin Luther. Pope Francis. Ecclesial Institution. Christian Freedom.

Introdução

O tema da Reforma ganha hoje uma enorme atualidade. Não só devido aos quinhentos anos da reforma empreendida por Martinho Lutero, mas também pela renovação eclesial levada a cabo pelo Papa Francisco na Igreja Católica. Não pretendemos entrar nos debates atuais de cunho histórico ou teológico sobre este grande evento que marcou a história do ocidente e cujas consequências sentimos ainda em nossos dias. Mas não podemos deixar de ver certas semelhanças entre esses dois movimentos de retorno ao Evangelho em seu sentido original.

Vamos abordar apenas um tema de toda uma gama de questões em estudo na atualidade. Trata-se de resgatar a *dimensão pessoal* da própria fé cristã confrontada com sua necessária, mas talvez em nossos dias hipertrofiada, *institucionalização*. Pois vivemos numa época marcada por rápidas e sucessivas transformações socioculturais, as quais exigem das instituições mudanças imediatas, linguagens, estruturas, e práticas novas que elas não conseguem satisfatoriamente oferecer. E as Igrejas cristãs devido a seu *múnus* evangelizador sentem bastante o impacto da nova situação que explica porque a transmissão da fé a novas gerações tenha se tornado atualmente um sério problema. Mas devemos acrescentar outro fator ainda de maior peso, a saber, constatamos certa hegemonia do componente institucional em detrimento da vida de fé pessoal, ou seja, do que poderíamos chamar da dimensão mística da fé cristã. Numa época que tanto acentua o respeito à liberdade individual, que tanto promove a aceitação mútua das diferenças, que se rebela contra padrões tradicionais de comportamento, embora simultaneamente ofereça a preocupante realidade de uma manipulação ampla dos nossos contemporâneos por parte das empresas e dos modernos meios de comunicação, podemos comprovar sem dúvida certo afastamento das Igrejas por parte de muitos deles por não aceitarem como são vistos e tratados pela instituição eclesial.

A suspeita que deu origem a esta reflexão surgiu quando confrontamos, no interior da temática que nos ocupa, a situação da Igreja no tempo de Lutero com a nossa atual, respeitados naturalmente os diferentes contex-

tos históricos e eclesiais. Daí nasceu a questão: existe realmente alguma semelhança entre o empreendimento reformador do religioso agostiniano e o esforço de renovação do Papa Francisco na temática que abordamos? Conserva a reação de Lutero toda a sua força e pertinência ainda em nossos dias ao apontar para uma verdade central da fé cristã?

1 A questão de fundo: fé pessoal e instituição eclesial

Já do ponto de vista meramente antropológico sabemos que o ser humano não se desenvolve e se realiza como ser humano a não ser no interior de uma comunidade previamente existente, que lhe proporciona linguagem, padrões de comportamento, leituras da realidade. Toda a sua vida se desenvolverá numa interação contínua com seu contexto sociocultural, no interior da tradição recebida e em contato permanente com seus contemporâneos. Podemos aqui de um modo mais geral caracterizar este mundo no qual nascemos com o vocábulo *instituição*. O institucional aqui se opõe à opção pessoal e livre, embora saibamos que o mesmo cristaliza o resultado de opções de gerações anteriores (BERGER; LUCKMANN, 1978). De qualquer modo ele oferece o contexto sociocultural real que simultaneamente condiciona e possibilita a opção livre. Somos sempre filhos do nosso tempo. Decidimos sempre a partir de uma consciência possível e histórica. Naturalmente podemos nos posicionar livremente diante da herança recebida, acolhendo-a ou rejeitando-a, criticando-a e transformando-a. Mas sempre dentro do horizonte de compreensão que nos foi transmitido.

Sabemos também que verdades, valores, crenças, práticas, ethos, acabam por serem institucionalizados para melhor garantirem sua sobrevivência, pertinência e atualidade para gerações futuras (WEBER, 1991, v. 1, p. 162). De fato, quando tais características constituem a identidade de um grupo social, elas se institucionalizam em doutrinas, celebrações e normas de cunho moral e jurídico, intimamente relacionadas, as quais transmitidas ao longo do tempo garantem assim sua sobrevivência. No caso do *cristianismo*, a experiência salvífica que os primeiros discípulos tiveram com Jesus Cristo irá se sedimentar nos textos do Novo Testamento, que já refletem as crenças, as práticas e os preceitos vigentes nas primeiras comunidades cristãs. Deste modo estes escritos constituem a expressão fundamental da fé cristã, a Palavra de Deus, juntamente com os textos do Antigo Testamento. Entretanto já no Novo Testamento aparecem expressões, normas, práticas, que demonstram a necessidade experimentada pelos primeiros cristãos de atualizarem o legado que receberam em face dos novos contextos socioculturais e dos novos desafios que enfrentam para viverem sua fé.

A busca por uma maior compreensão da revelação salvífica, a necessidade de melhor esclarecer pontos da ética cristã e a urgência de normas para reger

um contingente cada vez maior de fiéis, fizeram inevitavelmente crescer o que chamamos aqui a dimensão institucional do cristianismo. Esta última, embora toda ela finalizada para levar à humanidade a salvação de Jesus Cristo, na fidelidade ao Espírito Santo e na obediência à vontade do Pai, portanto a uma experiência específica que atinge e qualifica a existência concreta dos que a fazem, pode sucumbir e, de fato, sucumbiu ao longo da história à tentação de se hipertrofiar ou de se degenerar. Como reação aos novos desafios e questionamentos provindos da sociedade a Igreja desenvolveu fortemente a reflexão teológica, moral e canônica, dando assim lugar a uma configuração do cristianismo, de certo modo, de cunho intelectualista, moralista e jurídicista. Se acrescentarmos ao quadro uma estrutura rigidamente hierarquizada, refletindo o modo como a sociedade medieval se organizava, fortalecida pela ignorância religiosa de grande parte dos cristãos, não nos deve admirar a predominância da mediação institucional que marcou e ainda marca em nossos dias o catolicismo.

Ainda poderíamos acrescentar a realidade apresentada pela própria Escritura. Nela o Deus transcendente e inacessível se revela através de pessoas e instituições no interior da própria história. Já ao escolher o povo de Israel como seu povo, Ele se manifesta como um Deus que manifesta através deste povo um projeto para toda a humanidade, projeto este que irá receber sua revelação definitiva na pessoa de Jesus Cristo (LOHFINK, 2008). Em sua vida, palavras e ações, culminando com sua morte de cruz e sua ressurreição, tem o cristão não só a revelação do Deus transcendente em seus desígnios salvíficos, mas também a presença do verdadeiro mediador para o encontro pessoal com Deus.

A encarnação do Logos divino caracteriza o cristianismo como uma religião que não pode prescindir das mediações salvíficas, cujas origens remontam ao próprio Deus e cujo *sentido último* consiste em remeter o cristão para Deus. Neste sentido são locais de passagem, não metas de chegada. Enquanto os cristãos adoram, cultuam e acolhem em suas vidas um Deus que é Mistério inacessível, eles sempre o fazem através destas realidades sacramentais ou simbólicas que constituem o cristianismo enquanto religião histórica. Podemos mesmo afirmar que tudo o que constitui visivelmente o cristianismo (e que muitas vezes erradamente se torna o foco principal de nossa atenção) aí está para nos pôr diante de Deus que nos fala, interpela, questiona, desinstala, ilumina, fortifica, acompanha, estimulando-nos a Lhe responder numa existência que tem na pessoa de Jesus o caminho, a verdade e a vida (Jo14,6). Dito bem sinteticamente: o institucional no cristianismo está a serviço do pessoal, do existencial, do místico, do experiencial, numa palavra, do salvífico.

Naturalmente as diversas modalidades de mediações salvíficas que constituem a dimensão institucional do cristianismo apresentam igualmente uma correspondente diversidade em sua ação mediadora. Todas elas se

caracterizam pelo que Tomás de Aquino atribuiu à doutrina cristã: o ato de fé não se detém no enunciado, mas se dirige para a realidade nele expressa. Pois esta é exatamente a finalidade das várias mediações institucionais. Mas certamente observamos diferenças claras quando comparadas entre si. Uma celebração sacramental como a eucaristia, participada conscientemente, não só aponta para o mistério celebrado, mas ainda torna este mistério salvífico presente e atuante para seus participantes, num grau superior às simples normas de cunho litúrgico ou canônico. Sagrada Escritura, sacramentos, sacramentais, celebrações religiosas, pregações, espiritualidades, normas canônicas, comunidades eclesiais, testemunhos de vida cristã, todas estas modalidades devem ser consideradas e vistas com o *olhar da fé*, a saber, captadas e interpretadas corretamente em seu sentido verdadeiro enquanto remetem a uma realidade para além de si mesmas. Caso contrário, perdem sua força salvífica.

Devemos ainda considerar o *modo* como se apresentam estas mediações institucionais. Pois embora provenham *de Deus*, devem ser realidades *acessíveis* ao ser humano. Portanto são elas históricas e sujeitas a mudanças em sua configuração, refletindo inevitavelmente as diversas mentalidades e práticas sociais próprias das sucessivas etapas da história humana. Ao absolutizar o histórico e passageiro, determinadas configurações podem perder sua característica de mediações por não ser mais entendidas como tais por seus contemporâneos, sobrevivendo apenas como entidades do passado sem pertinência na atualidade. Podem ser mesmo ritos sagrados, tradicionalmente venerados, mas estéreis e vazios de valor salvífico (HAI-GHT, 2004, p. 183s). Além de inadequadas, certas realidades institucionais podem não só refletir a limitação humana, enquanto imperfeitas, mas também manifestar marcas do pecado, a saber, da vontade de poder, da vaidade, da ganância, por terem sido manipuladas em proveito dos que delas dispuseram. E como estruturas e mentalidades mutuamente se influenciam, se condicionam, se justificam e se reforçam, sempre podemos constatar argumentações e arrazoados para fundamentar o status quo institucional. Daí surgir conseqüentemente certo autoritarismo, certa tendência centralizadora, certa dureza e insensibilidade no exercício de sua função por parte de algumas autoridades eclesiásticas.

Quando a comunidade dos fiéis de uma geração apresenta características culturais próprias, práticas sociais, juízos de valor e compreensões da realidade onde vive, e não mais se vê ajudada e confirmada em sua fé pela linguagem doutrinária, pelas normas éticas e jurídicas e pela pastoral da Igreja, então acontece uma separação entre comunidade humana de fé e instituição eclesial (KOMONCHAK, 1995, p. 146-150). Embora seus membros continuem mantendo sua fé em Deus e mesmo reconhecendo a importância única de Jesus Cristo em suas vidas muitos se afastam da Igreja ou buscam outras comunidades de fé cristã. Intensificar o discurso doutrinal, ameaçar com penas, predizer castigos futuros, tudo isso resulta

ineficaz na atual sociedade pluralista, como podemos observar. A crise já está instalada na própria instituição que só poderá ser solucionada por autêntica *reforma eclesial* que atinja não só suas estruturas inadequadas, mas também as concepções teológicas que as justificam, exigindo de todos os seus protagonistas uma autêntica conversão ao Evangelho.

A conversão como “metanoia” diz literalmente uma mudança de mentalidade, que pode constituir uma tarefa bastante complexa (LONERGAN, 1973, p. 238). Pois não se trata somente de acolher novos conteúdos e práticas, mas, sobretudo, de assumir outra *chave de leitura*, outro horizonte de compreensão que possibilite entender o sentido verdadeiro das transformações em curso. Ignorar que todo conhecimento implica uma interpretação que, por sua vez, sempre se realiza no interior de um determinado horizonte de compreensão, sempre “historicamente situado”, torna muito difícil, senão impossível, aceitar que a verdade, sem deixar de ser tal, possa melhor se *desvelar* ao longo do tempo. Esta afirmação vale também para a fé cristã. Pois a revelação de Deus supõe a fé que a acolhe, sempre historicamente inserida. Portanto seja a compreensão da ação salvífica de Deus, seja sua expressão, estão condicionadas por um contexto sociocultural, sendo assim limitadas, podendo então experimentar um desenvolvimento como afirma o Concílio Vaticano II (DV, n.8) e condicionadas também pelas falhas das autoridades, como já vimos (CONGAR, 1968b, p. 112s). E sabemos bem como as mentalidades condicionam e influenciam as estruturas institucionais, fato que hoje reconhecemos sem dificuldade, seja com relação ao papado (UUS, n. 95), seja com relação a uma sinodalidade mais ampla em toda a Igreja (SPADARO; GALLI, 2016), quando *todos* deverão se sentir comprometidos na missão comum e igualmente participantes ativos nas avaliações e nas decisões conforme sua competência respectiva.

Tenhamos presente o que vimos até aqui: a verdade da fé e, no caso da Igreja, aquilo que Congar denominava os “princípios constitutivos” da mesma (CONGAR, 1968b, p. 100), só existem encarnados, inculturados, entendidos e expressos pelos seres humanos no interior de seus respectivos contextos históricos, os quais enquanto históricos são limitados. Consequentemente suas expressões estão sujeitas a ulteriores desenvolvimentos, aprofundamentos e correções. Já Santo Tomás de Aquino observava que a fé no dogma o atingia enquanto se dirigia para a realidade nele enunciada (*S. Th.* II-II, q.1 a.6.),¹ que só conheceremos plenamente na parusia. Esta constatação se vê agravada ainda mais pela realidade do pecado que por vezes o deforma e desfigura. Já Newman observara que a oposição dos anglicanos com relação ao catolicismo se baseava não tanto na doutrina, quanto em sua mentalidade e em suas formas concretas e históricas, chama-

¹ Sed c: “Perceptio divinae veritatis tendens in ipsam”.

das por eles de “romanismo”, embora confrontadas com um anglicanismo puro, que não existia de fato (CONGAR, 1968b, p. 118). Entretanto se o pecado atinge a instituição eclesial como amplamente aqui a entendemos é porque ele já atingiu anteriormente o próprio ser humano, enquanto responsável pelas expressões e estruturas históricas do dado revelado. Daí a enorme importância da conversão pessoal dos membros da comunidade eclesial para os autênticos valores do Evangelho.²

De tudo o que vimos a Igreja deve estar sempre aberta para se reformar num processo contínuo ao longo da sua história. Com outras palavras: ela deve mudar para permanecer fiel à sua identidade. O Evangelho que ela prega é também fator decisivo, iluminador e crítico, que fundamenta o imperativo de uma reforma contínua. *Ecclesia semper reformanda*.

2 A reforma de Martinho Lutero

A inadequação entre a instituição eclesial e a vivência da fé por parte dos membros da Igreja era patente na época de Lutero, constituindo mesmo a razão principal da Reforma (DELUMEAU, 1965, p.48-57). A Europa vivia um tempo de calamidades, vistas como castigos de Deus devidos a uma generalizada corrupção dos costumes. Sentia-se na população o medo da morte e do inferno, que levava as pessoas, dominadas pela ansiedade e pelo medo, a buscarem intensamente a salvação de uma condenação eterna. A instituição não inspirava confiança e menos ainda garantia de salvação. Papas e bispos se encontravam envolvidos com o poder temporal, e os padres afastavam-se da pastoral voltados para interesses materiais em vista de sobreviverem, muitos do quais escandalizando os fiéis por sua vida dissoluta. A Igreja apenas oferecia práticas como devoções a Nossa Senhora e aos santos, peregrinações a santuários, indulgências a serem obtidas para o perdão dos pecados, consideradas então um meio milagroso para se livrar das penas da outra vida. A preocupação obsessiva pela salvação individual deformava o sentido autêntico da Sagrada Escritura, das pregações e mesmo dos sacramentos, já que se encontrava unida a uma generalizada ignorância religiosa.

A reação dos leigos a esta situação se concretizava na forma de uma espiritualidade individual em busca de um contato direto com Deus, de uma experiência pessoal com Jesus Cristo, cujo exemplo mais conhecido é o livrinho da *Imitação de Cristo*. Foi o tempo da mística flamenga e alemã (Ruysbroeck, Mestre Eckart, Taulero), vista com desconfiança pelas autoridades eclesiásticas, mas valorizadas por muitos cristãos devido à insu-

² Lonergan (ob. cit.) a caracteriza como conversão moral e cristã.

ficiência e à incerteza dos canais hierárquicos e litúrgicos. Também nesta época podemos constatar certa ascendência do laicato nas atividades da própria Igreja, seja pelas iniciativas de reis e príncipes em prol da fé cristã, seja pelo contato com a Bíblia, numa época revolucionada pela aparição do livro impresso. E ainda podemos acrescentar a influência dos assim chamados “humanistas” que, na linha de Erasmo de Roterdã, buscavam uma religião mais simples, evangélica, que desvalorizava a hierarquia, o culto dos santos e as cerimônias.

É neste contexto que se encontra Lutero. Também ele sentia a distância entre o institucional e a vivência da fé. Também ele se preocupava com sua salvação eterna, mesmo sendo um religioso exemplar. Também ele tinha conhecimento da mística alemã, seja pelo conhecimento do dominicano João Taulero, seja pela edição de um pequeno livro que ficou conhecido como “teologia alemã”. Mas sendo monge agostiniano foi muito influenciado pela teologia de Santo Agostinho e, sendo professor de Sagrada Escritura, dedicou-se ao estudo do hebraico e do grego, de tal modo que emergia em seu tempo como um dos melhores conhecedores da Bíblia. Sua experiência pessoal com as tentações levou-o a afastar-se das teorias ockamistas, sobretudo de Gabriel Biel, que acreditava na capacidade do ser humano de, por si só, praticar a virtude e obter sua salvação. Uma intuição fundamental de seu pensamento foi se desenvolvendo, que se vê confirmada pela leitura da Carta aos Romanos: é a *justiça salvífica*, não condenatória, de Deus que nos salva gratuitamente, não imputando nossas faltas devido a sua misericórdia por nós.³ Fundamental é crer nesta palavra da Escritura, é confiar em Deus. Através da fé enquanto abandono e confiança na misericórdia divina o ser humano estabelece um *relacionamento pessoal* com Deus. Deste modo Lutero questionava seriamente as práticas religiosas do tempo em seu valor salvífico, de modo especial a prática mais escandalosa da venda das indulgências.

Portanto *inicialmente* ele não pretendia uma reforma da Igreja, mas simplesmente apresentar suas convicções teológicas para debate, como era costume em seu tempo. Sabemos que as *95 teses* (1517), que já demonstram profunda argúcia teológica na crítica ao afã generalizado de ganhar indulgências, foram tornadas públicas sem que Lutero tivesse disso conhecimento. Entretanto, mesmo partindo de argumentos teológicos, como convinha a um professor, suas conclusões questionavam profundamente mentalidades e práticas contemporâneas, como eram então concebidas as indulgências, ensinadas as teologias escolásticas, e urgidas as normas jurídicas. A rápida e vitoriosa divulgação de suas teses fez dele um reformador, mesmo que não fosse essa sua intenção inicial (PESCH, 1982, p. 39-44).

³ Aqui está a maior contribuição de Lutero para o ecumenismo segundo W. KASPER, *Martin Luther*. Ostfildern: PatmosVerlag, 2016. p. 68.

Em sua obra programática *Da liberdade do cristão* (LUTERO, 1997),⁴ escrita no início de seu posicionamento crítico com relação à instituição eclesial de seu tempo (1520), Lutero confronta repetidas vezes a religião reduzida ao cumprimento de obras e práticas externas com uma atitude pessoal e consciente própria do ato de fé, relegando-as ao “corpo” enquanto que a fé é atribuída a “alma” (5). Para Lutero somente a fé faz jus ao primeiro mandamento e, portanto, só ela pode nos salvar. As obras devem decorrer dela como os frutos bons brotam de uma árvore boa. “As obras boas e justas jamais tornam o homem bom e justo, mas o homem bom e justo realiza obras boas e justas” (23). Ele tem fé, ele confia na “Palavra misericordiosa” de Deus, que nos salva “por pura clemência” (24). E esta Palavra “não é outra coisa que a pregação feita por Jesus Cristo tal como está contida no Evangelho” (6). E é esta fé em Cristo que capacita o cumprimento dos mandamentos e a libertação da cobiça e do pecado (9), que nos traz realmente o perdão dos pecados e que torna a confissão sacramental frutuosa (25).

A fé deve sempre anteceder às obras, pois estas últimas, sem a fé, podem representar apenas interesses pessoais egocêntricos. “Receio que poucos mosteiros, conventos, altares, missas e testamentos sejam realmente cristãos, bem como jejuns e orações feitos especialmente para alguns santos. Porque temo que, com isso, cada qual procure apenas o que lhe diz respeito, pretendendo assim expiar seus pecados e atingir a bem-aventurança” (29). A pregação da fé em Cristo não pode ser omitida pelos que pregam o direito canônico ou outras doutrinas e leis humanas, e nem deve consistir apenas num conhecimento da história de Cristo ou numa compaixão sentimental, mas numa pregação que faça crescer a própria fé ao explicitar tudo o que dele recebemos, ocasionando nos ouvintes alegria, consolação e amor (18).

Nesta obra já surgem alguns temas que serão amplamente tratados por Lutero ao longo de sua vida. Pois esta fé pessoal em Jesus Cristo, que nos abre para a misericórdia de Deus, se encontra fundamentada na *Sagrada Escritura*, implica o *acesso de todos* a Deus, acesso esse não mais visto como privilégio dos sacerdotes (16), que dará origem ao chamado *sacerdócio comum dos fiéis*, à afirmação repetida da *liberdade cristã* diante dos mandamentos e das leis (10), embora sirva de todos já que o cristão, justificado pela fé, “deve sentir-se livre e pensar apenas em servir e ser útil aos demais, visando unicamente às necessidades dos outros” (26).

Outra obra de Lutero desta época *Do cativoiro babilônico da Igreja* (LUTERO, 2007)⁵ apresenta sua preocupação com o peso desmesurado da realidade institucional na vida dos fiéis com “tantas ordens, ritos, orientações, profissões, afãs e obras” (p. 72), votos que acarretam aumento de leis e obras (p.

⁴ Os números entre parênteses correspondem à numeração da obra na edição que utilizamos.

⁵ M. LUTERO. *Do cativoiro babilônico da Igreja*. São Paulo: Martin Claret, 2007. Os números no texto se referem às páginas desta edição.

73), sendo que as tradições humanas com relação ao matrimônio impedem o “Evangelho da liberdade” (p. 97). Não se deve deter no rito que não possui eficácia independente da fé (p. 46; 66): “são sinais ou sacramentos da justificação, visto que são sacramentos da fé justificante e não da obra. Por isso toda a sua eficácia é a fé e não a operação” (p. 65). Também o fato de ser ordenado ou religioso não acarreta uma superioridade cristã com relação aos mais simples (p. 76), já que todos são sacerdotes (p. 106) e gozam do mesmo poder na Palavra e em qualquer sacramento. Mas observa: “entretanto, não é lícito que qualquer um faça uso desse poder, a não ser com o consentimento da comunidade ou por chamado de um superior” (p. 109). Embora não expressamente mencionada trata-se sempre da *liberdade do cristão* diante da instituição entendida num sentido amplo. Daí a afirmação do reformador: “Somente por causa dessa liberdade e consciência, clamo eu e faço-o confiadamente” (p. 71).

Se nos limitarmos ao teólogo Lutero no período anterior à ruptura com as autoridades da Igreja Católica, conhecido como período “pré-confessional”, já temos aqui o núcleo de seu pensamento, embora também explicitado em outros escritos deste tempo.⁶ Naturalmente suas ideias irão inevitavelmente atingir tanto as autoridades eclesiásticas de então, quanto a dimensão institucional da Igreja. Sabemos também que boa parte destas consequências se deve às condições históricas daquela época, devendo ser devidamente contextualizadas e, portanto, relativizadas. Sabemos ainda que o clima polêmico ocasionou afirmações radicais que hoje nos parecem exageradas. Pois sua intenção de fundo era a de reformar a Igreja e nela permanecer, não realizando este objetivo pelo autoritarismo das autoridades eclesiásticas enviadas de Roma que exigiam a retratação sem mais e também pela novidade naquele tempo de sua linguagem teológica (PANNENBERG, 2000c, v. 3, p.179-181).

Dentro da ampla temática em torno da Reforma do século XVI escolhemos a relação *indivíduo e instituição* como o ponto central desta reflexão. Em face de uma instituição eclesial que mais escandalizava do que edificava os fiéis, Lutero através de sua doutrina da justificação pela fé enfatiza a *opção pessoal* na aceitação livre e consciente da prévia oferta de salvação que Deus nos faz em seu Filho. Mesmo que hoje possamos apontar certa “preferência” de Lutero por S. Paulo, que vê a teologia paulina como critério central do Evangelho, entretanto tal preferência se justifica pela comercialização da piedade naquele tempo, devendo ainda ser entendida não como um princípio apenas formal, mas como um princípio cujo conteúdo é o próprio Jesus Cristo (PESCH, 1982, p. 69s). Também influiu o fato de Lutero ser profundamente otimista com relação à clareza da

⁶ À nobreza cristã de nação alemã, acerca do melhoramento do Estado cristão; Do cativoiro babilônico da Igreja, para citar alguns deles.

Sagrada Escritura (já que não dispunha dos recursos da exegese moderna), fundamentada também em seus conhecimentos das línguas bíblicas, a ponto de se irritar com os que discordavam de sua própria interpretação.

Certamente a afirmação da *sola fide*, da *sola Scriptura*, do *solo Christo*, abre para o cristão um contato direto com Deus, um espaço mais amplo para sua vida espiritual, que o liberta das normas e práticas da hierarquia autoritária do tempo. Uma via salvífica que supõe uma opção pessoal exigente, mas que traz consolação e paz, numa época de muita inquietação e medo com relação à própria salvação eterna. A *imediatidade* do cristão com Deus, baseada na fé enquanto confiança plena no dado da revelação, liberta o cristão de qualquer autoridade eclesiástica ou civil. Aqui temos “o próprio núcleo da fé na justificação, e a doutrina da justificação é apenas a formulação e a fundamentação desta liberdade” (PANNENBERG, 2000c, v. 3, p. 179). Ela pode ser formulada diversamente como a “certeza da salvação”, entendida não subjetivamente, mas já inerente à própria fé no gesto gratuito de Deus. Lutero não cai num individualismo religioso, pois sabia que a Palavra de Deus que anunciava a justificação gratuita por parte de Deus era proclamada e vivida na comunidade eclesial, portanto, uma imediatidade mediada pela Igreja. Pois a fé embora seja uma opção pessoal tem por si mesma uma dimensão social, já que funda e sustenta a comunidade, criando um contexto que a fortalece e ajuda. Assim, a Igreja, neste sentido, é anterior à fé, pois somos levados à fé por aqueles que já creem num processo de comunicação e de transmissão da fé. Consequentemente a Igreja não é “mediação da graça”, interrompendo o relacionamento direto da pessoa com Deus, pois apenas lhe oferece a Palavra salvífica de Deus e ajuda o fiel a vivê-la (PESCH, 1982, p. 130). Lutero caracterizava a Igreja principalmente como “comunidade dos fiéis”, reunida pela Palavra de Deus que a faz nascer, alimenta, conserva e fortifica. O Povo de Deus não pode existir sem a Palavra de Deus. Mas reconhece a sua dimensão institucional constituída pela reta Escritura, batismo, sacramento do altar, confissão, pregação, catecismo. Não existe um antitradicionalismo em Lutero, que combaterá neste particular os carismáticos entusiasmados.

A relação “fé e sacramento” também se apresentava deturpada na mentalidade dos cristãos da época de Lutero, embora corretamente entendida na Patrística e na Alta Idade Média. Na Igreja Latina o sacramento é visto como um sinal visível de uma realidade invisível. Mas em Agostinho o sacramento se celebra na comunidade na qual a proclamação da Palavra, a celebração visível e a fé pessoal se encontram estreitamente unidas. Com a introdução do latim na liturgia a celebração se tornou mais uma ação de clérigos, deixando de fora a comunidade e se transformando num “meio salvífico” que “atua” eficazmente devido a um “*ex opere operato*” mal entendido, exigindo do fiel apenas que não ponha obstáculo a sua realização. Também aqui Lutero recupera a decisiva importância da fé na recepção do sacramento, pois em sua ausência o sacramento perde sua

eficácia. Como afirma incisivamente: “Não o sacramento, mas a fé no sacramento é que justifica” (LUTERO, 2007, p. 65). Pois o sacramento não existe para poupar a fé, ou o compromisso pessoal.

Entretanto diante do modo como eram oferecidas as indulgências neste tempo, semelhante crítica irá atingir também a autoridade da Igreja, já que o pregador das mesmas (Tetzel) proclamava que o Papa podia conceder o perdão dos pecados (até para os já falecidos), independentemente da contrição, da penitência e da recepção do sacramento da confissão, desde que contribuíssem para a edificação da Basílica de S. Pedro (PESCH, 1982, p. 95-98). Como Lutero não se retratasse, já que profundamente convicto de sua afirmação, a disputa teológica acabou se transformando num rompimento com a Igreja que, desde o início, o próprio Lutero não queria.

No interior da temática que escolhemos neste estudo não podemos deixar de mencionar a questão do sacerdócio comum dos fiéis. Já na tradição anterior a Lutero todo batizado devia participar da missão de Jesus Cristo. Também para Lutero, baseado em 1Pd 2,9, a fé em Cristo levava à participação não só em sua vida, mas também em seu sacerdócio. Portanto todo cristão é digno de se dirigir a Deus na oração, rezar pelos outros e lhes anunciar a doutrina revelada. Até a oferta do sacrifício está incluída no sacerdócio de todo cristão no sentido de Rm 12,1 e de 1Pd 2,5, enquanto doação da própria vida no serviço a Deus e aos semelhantes. Lutero não nega o ministério hierárquico, pois o considera necessário para que a proclamação da Palavra, enquanto tarefa de todos no interior da comunidade, não rompa com a unidade da mesma comunidade eclesial.⁷ Esta dimensão comunitária da proclamação da fé e da celebração da ceia do Senhor deve ser preservada. Mas aqueles que são por ela responsáveis dependem, por um lado, da consciência de fé da comunidade e, por outro, representam a unidade do encargo provindo de Cristo para seus discípulos. Portanto todos participam da missão de Cristo, mas o seu *uso* na comunidade não está à disposição de cada membro singularmente, mas pressupõe o consentimento da comunidade ou o chamado de um superior (LUTERO, 2007, p. 109).

Entretanto sua compreensão *pessoal* do que lhe foi transmitido, juntamente com a linguagem que utiliza ao expressá-la, abrem inevitavelmente um espaço de *liberdade*, cuja raiz última é a própria experiência imediata com a verdade salvífica possibilitada pelo Espírito Santo. Este fato pode explicar também seu posicionamento crítico em face do que lhe foi transmitido, não com relação ao seu conteúdo, mas à *forma* como lhe foi legado. A mesma liberdade goza o cristão com relação à hierarquia que não realiza sua finalidade de levá-lo à imediatidade com Deus, e se erige em instância de poder ou em mediação exclusiva desta missão. Consequentemente Lutero concedia ao cristão o direito e o dever de julgar a doutrina do ministro ordenado.

⁷ Uma questão ainda objeto de debate entre os teólogos luteranos. Ver PANNENBERG, *Systematische Theologie III*. Göttingen: Vandenhoeck, 1993. p. 410s.

O sacerdócio comum dos fiéis é dirigido a todo o Povo de Deus no texto de Pedro 2,9. Lutero, contudo, o relacionava com a doutrina paulina da liberdade cristã (LUTERO, 1997, p. 15), que capacitava o cristão a emitir um juízo próprio (1Ts 5,21; Fl 1,9), já que com livre acesso ao Pai pela participação no relacionamento filial de Cristo com Deus (Rm 8,15; Gl 4,6). Para Lutero liberdade e imediatidade para com Deus vão juntas (PANNENBERG, 1993, p. 148). Note-se ainda que a liberdade cristã é fruto da ação do Espírito nos fiéis (2Cor 3,17). A liberdade cristã enquanto participação no relacionamento filial de Cristo com o Pai significa para o ser humano realizar sua própria identidade, libertando-o de seu egoísmo e capacitando-o a zelar pela preservação da comunidade eclesial e jamais contra ela.

3 A reforma de Francisco

A decadente situação da Igreja na época de Lutero provocou finalmente uma reação efetiva das autoridades eclesiásticas com a convocação do Concílio de Trento, que procurou fazer frente não só aos ataques doutrinários, mas também disciplinar a vida dos clérigos na Igreja. Seus decretos e suas normas buscaram estabelecer as verdades da fé católica, numa Europa agitada e dividida entre reinos católicos e protestantes. Devido ao clima polêmico de então e à impossibilidade de acesso aos debates na aula conciliar, as conclusões deste Concílio, literalmente entendidas, irão marcar a fisionomia da Igreja Católica nos séculos seguintes. O advento do fenômeno cultural conhecido como “modernidade” que porá fim à hegemonia da Igreja na sociedade ocidental e que será considerada então perniciosa para a fé cristã, ocasionará certo retraimento da vida social por parte da Igreja levando-a a constituir seus “espaços católicos” numa sociedade pluralista e laica. O Concílio Vaticano II procurou aceitar o desafio da modernidade e dialogar com a sociedade para que a Igreja pudesse melhor desempenhar sua missão evangelizadora no mundo. Algumas reivindicações da Reforma foram assumidas pelos padres conciliares, reivindicações essas vistas com objetividade e serenidade.

Não nos cabe aqui fazer um inventário destes pontos ou expor a riqueza doutrinária deste grande Concílio Ecumênico. Limitando-nos à nossa temática assinalamos como conquistas conciliares a doutrina da colegialidade episcopal, a eclesiologia do Povo de Deus, o reconhecimento e a participação do laicato na vida da Igreja, o decreto sobre a liberdade religiosa, o diálogo ecumênico e interreligioso, que juntamente com outras conclusões conciliares irão provocar mudanças e agitações no período posterior ao Concílio, dando ensejo a uma nova centralização por parte da Sede Apostólica e coibindo a efetivação de algumas conquistas deste Concílio, como a colegialidade episcopal, a importância das Igrejas Locais, a inculturação da fé, o diálogo ecumênico, a liberdade dos teólogos, para

citar algumas. Este processo de centralização institucional (LEGRAND, 2001, p. 461-509) e de rigidez no âmbito da moral (THOMASSET, 2011, p. 31-61) visava a combater o relativismo reinante na sociedade, mas não trouxe bons resultados. Daí o clamor por parte de bispos e teólogos por uma maior fidelidade às determinações conciliares e por uma reforma da Cúria Romana vista como uma instância com desmesurado poder na Igreja⁸, fato esse agravado pelos escândalos de cunho financeiro e sexual dentro do próprio Vaticano e fartamente propagados pela mídia. Em tudo isso se mantinha uma estrutura vertical, autoritária, juntamente com uma mentalidade fortemente doutrinária e jurídica numa sociedade que prezava fortemente a participação e o respeito ao indivíduo, fato este que afastava as pessoas da Igreja. Urgia, sem dúvida, uma reforma!

A Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* (EG) do Papa Francisco é apresentada como um pronunciamento *programático* (25) deste pontificado, pois pretende “indicar caminhos para a Igreja nos próximos anos” (1), oferecendo-nos assim uma base segura para conhecer o pensamento deste papa. Porém sua temática é bastante ampla e complexa. Abordaremos assim somente o que se encontra na perspectiva de nosso estudo. A intenção do papa em promover uma *reforma* na Igreja é bastante clara (26), expressa no convite a um processo de discernimento, purificação e reforma (30). Ele aponta falhas na mentalidade de muitos agentes pastorais na Igreja: individualistas, inseguros, pouco fervorosos (78), mais administradores que pastores (63), desanimados (82), satisfeitos com “o pragmatismo cinzento da vida cotidiana da Igreja” (83). Igualmente reprova o “mundanismo espiritual” (93) de “uma fé fechada no subjetivismo”, “enclausurada na imanência da própria razão ou dos seus sentimentos”, ou ainda numa “suposta segurança doutrinal ou disciplinar que dá lugar a um elitismo narcisista e autoritário” (94). Este mundanismo se manifesta por “um cuidado exibicionista da liturgia, da doutrina e do prestígio da Igreja”, e “se esconde por detrás do fascínio de poder mostrar conquistas sociais e políticas”, ou “se desdobra num funcionalismo empresarial” (95). Ou ainda vive a atacar os erros alheios e se mostra obsessivo com a aparência (97). Numa comunidade eclesial despreocupada com os pobres este mundanismo espiritual se encontra “dissimulado em práticas religiosas, reuniões infecundas ou discursos vazios” (207).

O papa denuncia também “um excessivo clericalismo” que marginaliza os leigos (102), a participação das mulheres na Igreja (103), esquecendo que “as funções não justificam a superioridade de uns sobre outros” (104). Já por ocasião de sua vinda ao Brasil para a Jornada Mundial da Juventude o papa apresenta aos bispos latino-americanos uma série de perguntas que implicam, quando corretamente respondidas, sérias mudanças de atitudes

⁸ Encontramos uma ótima síntese deste período em: W. KASPER, El Vaticano II: intención, recepción, futuro. *Revista Teología* 52, p. 95-115, 2015.

pastorais e transformações profundas na vida da Igreja.⁹ No fundo deseja uma Igreja “em saída” (20), “de portas abertas” (47), exercitada na “arte de escutar” (171), evangelizada e evangelizadora pela Palavra de Deus (174), solidária com os pobres (187), capaz de diálogo (238-257), aberta à ação do Espírito Santo (259-261; 280).

A reforma querida pelo papa atinge também as *estruturas eclesiais*. Já vimos como mentalidades e estruturas se condicionam mutuamente, de tal modo que dificilmente sobrevivem separadas. O papa advoga “uma salutar descentralização” (16), uma “conversão do papado” que amplie a participação das Conferências Episcopais “incluindo alguma autêntica autoridade doutrinal” (32) e pede que sejam revistas as “estruturas eclesiais que podem chegar a condicionar um dinamismo evangelizador” (26), mais preocupadas em se autopreservar (27), dando assim a impressão de entidades burocráticas (63).

Com relação ao tema escolhido para este estudo, a saber, à relação da pessoa com a instituição, vejamos primeiramente a ênfase posta na *pessoa humana* claramente comprovada pelas inúmeras passagens desta Exortação que insistem no encontro pessoal do fiel com Jesus Cristo (3), de onde brota sua missão (120) de comunicá-lo aos demais (121). Portanto, tudo parte de uma *experiência primeira* “de sermos salvos por Ele” (264), pois o verdadeiro missionário “sabe que Jesus caminha com ele, fala com ele, respira com ele, trabalha com ele” (266). Entretanto, esta experiência não deve consistir numa fé reduzida “ao âmbito privado e íntimo” (64), “num individualismo doentio” (89), e sim numa “relação pessoal e comprometida com Deus, que ao mesmo tempo nos comprometa com os outros” (91).

Fundamento desta fé vivida é “o coração da mensagem de Jesus Cristo” (34), a saber, “a beleza do amor salvífico de Deus manifestado em Jesus Cristo morto e ressuscitado” (36), atestado pela ação do Espírito Santo (37) e que deveria ser mais enfatizado na pastoral da Igreja (38).

Ao assumir a eclesiologia conciliar do “Povo de Deus” o papa insiste na *participação ativa* de todos fiéis na Igreja, em razão do batismo (102), sobretudo na contribuição importante que a mulheres poderão trazer a toda a comunidade eclesial (103). Para tal se “deverá estimular e procurar o amadurecimento dos organismos de participação propostos pelo Código de Direito Canônico” (47). Deste modo o papa acolhe generosamente a herança do Concílio Vaticano II sobre a atividade apostólica do laicato (*Apostolicam Actuositatem*). Enquanto membro da Igreja, cuja finalidade última é a missão, todo cristão é conseqüentemente também um missionário, e sua participação não deveria se limitar apenas ao ministério de ensinar

⁹ Discurso do Santo Padre aos bispos responsáveis do Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM), em: *Pronunciamentos do Papa Francisco no Brasil*. São Paulo: Loyola-Paulus, 2013. p. 72s.

e de santificar, mas também ao múnus do governo, limitado atualmente ao âmbito da consulta.

Na mesma linha de respeito à *pessoa concreta*, marcada por seus condicionamentos internos e externos, Francisco considera a vida cristã como uma caminhada (161) que admite uma evolução (44), que “não exige uma resposta completa a Deus, se ainda não percorremos o caminho que a torna possível”, desde “que estejamos dispostos a continuar a crescer” (153). Portanto, na catequese, é importante “a necessária progressividade da experiência formativa” (166). Neste particular o papa segue seu princípio de “dar prioridade ao tempo”, sendo mais importante “iniciar processos do que possuir espaços” (223), “adotar os processos possíveis e a estrada longa” (225).

Esta preocupação volta no texto da *Amoris Laetitia* (AL) quando, se apoiando na *Familiaris Consortio* de João Paulo II, alerta para a “lei da gradualidade”, “uma gradualidade no exercício prudencial dos atos livres em sujeitos que não estão em condições de compreender, apreciar ou praticar plenamente as exigências objetivas da lei” (AL, n. 295). Consequentemente devem ser consideradas concretamente as assim chamadas “situações irregulares” (AL, n. 296; n. 301), que podem ser bem diferentes (AL, n. 298), de tal modo que “um juízo negativo sobre uma situação objetiva não implica um juízo sobre a imputabilidade ou a culpabilidade da pessoa envolvida” (AL, n. 302; n. 305), embora “uma situação irregular não possa ser elevada à categoria de norma” (AL, n. 304) e nem implique “jamais esconder a luz do ideal mais pleno” (AL, n. 307).

Esta concepção do papa Francisco, que respeita “uma pessoa única, com sua história e seu itinerário com Deus e para Deus” (SCHÖNBORN, 2016, p. 98)¹⁰, pode e deve ser mais bem entendida quando posta num horizonte mais amplo no qual estão presentes verdades centrais da fé cristã. A começar pela *misericórdia divina*, palavra-chave da Sagrada Escritura para indicar o agir salvífico de Deus para com a humanidade, como atesta a *Bula de Proclamação do Jubileu Extraordinário da Misericórdia (Misericordiae Vultus)* (MV, n. 9). Este modo de agir, que implica a revelação do próprio Deus, encontramos na vida e nas palavras de Jesus Cristo, “rosto da misericórdia do Pai” (MV, n. 1), “sinal eficaz do agir do Pai” (MV, n. 3), pois era a misericórdia que o movia em sua missão (MV, n. 8), expressa em suas parábolas (MV, n. 9). Também a Igreja deve assumir esta mesma atitude já que “sua credibilidade passa pela estrada do amor misericordioso e compassivo” (MV, n. 10) e nela “qualquer pessoa deve poder encontrar um oásis de misericórdia” (MV, n. 12).¹¹

¹⁰ Apresentação da *Amoris Laetitia* (8/4/2016), *Doc. Cath.* n. 2523 (2016), p. 98.

¹¹ “O anúncio do amor salvífico de Deus precede a obrigação moral e religiosa. Hoje, por vezes, parece que prevalece a ordem inversa” (*Entrevista exclusiva do papa Francisco ao Pe. A. Spadaro*. São Paulo, Paulus-Loyola, 2013. p. 22).

A ênfase na misericórdia como *princípio hermenêutico fundamental* pode ser visto como uma mudança de paradigma: de um método mais dedutivo para outro mais indutivo, que valoriza a situação real da pessoa para em seguida dar a palavra aos critérios teológicos. Não se mudam os conteúdos da doutrina ou da moral, mas sim a perspectiva na qual são considerados e entendidos (KASPER, 2015b, p. 58). Portanto, o discurso da misericórdia não significa abrandamento ou relativismo doutrinal ou ético, ou mesmo negação da justiça divina, pois como diz Santo Tomás de Aquino a misericórdia não abole a justiça, mas lhe dá cumprimento e sobrepõe-se a ela (*S.Th.* I, q.21, a.3 ad 2 *apud* KASPER, 2015a, p. 217). De fato a história da salvação nos apresenta um Deus não só paciente, mas misericordioso, que conhece melhor o ser humano do que ele próprio, que o leva a sério em sua situação concreta, que penetra seus condicionamentos conscientes e inconscientes, que sabe entendê-lo e perdôá-lo sem deixar de estimular seu crescimento moral e chamá-lo para sua responsabilidade diante da vida.

A doutrina e a norma moral da Igreja gozam da característica da *universalidade* conferindo identidade à comunidade dos fiéis. Naturalmente enquanto apresentam uma *intencionalidade salvífica* que lhes é essencial devem ter em consideração a *pessoa concreta* à qual se dirigem.¹² Não entraremos aqui no fato de que tanto as expressões doutrinárias ou morais não são blocos monolíticos, podendo crescer a tradição da fé como nos indica o Vaticano II (DV, n. 8) ou como nos comprova a própria história da consciência moral da Igreja.¹³ Portanto, considerar concretamente a pessoa humana significa não a conceber teoricamente, mas sim realmente, a saber, no emaranhado dos condicionamentos, experiências, limitações, e falhas que constitui sua história e sua personalidade. Neste ponto o papa demonstra ter assimilado perfeitamente a visão de Santo Inácio de Loyola para quem “os grandes princípios devem ser encarnados nas circunstâncias de lugar, de tempo e de pessoas”, exigindo sempre a arte do discernimento.¹⁴

A proclamação da fé cristã deve ser livremente “recebida” por esta pessoa humana, fato este que implica que seja entendida no horizonte de compreensão do receptor que jamais poderá acolhê-la em toda a sua amplitude e riqueza e que inevitavelmente a captará com as categorias mentais de

¹² Aqui se põe a questão de fundo: como conciliar a norma geral em face do ser humano em toda a sua histórica complexidade? Ver G. BONFRATE. La “porta aperta” dei sacramenti. In: H. M. YÁÑEZ (Ed.), *Evangelii Gaudium: il testo ci interroga*. Roma: Gregoriana Biblical Press, 2014. p. 84.

¹³ Recordemos as condenações passadas feitas à democracia ou aos direitos humanos por parte do magistério eclesiástico e a tardia rejeição da escravidão. Ver Ch. TAYLOR, Magisterial Authority. In: M.LACEY-F.OAKLEY. *The Crisis of Authority in Catholic Modernity*. New York: Oxford University Press, 2011. p. 259-269.

¹⁴ *Entrevista exclusiva do Papa Francisco ao Pe. Antonio Spadaro*. São Paulo: Paulus-Loyola, 2013. p. 10s. Sobre esta temática remetemos ao nosso texto: A Alegria do Evangelho em ótica inaciana. *Itaici*, 20, p. 17-33, 2014.

que dispõe. Uma coisa é a proclamação por parte da autoridade, outra coisa o que realmente “chega” nos ouvintes. Igualmente o ensino moral da Igreja não significa simplesmente uma aplicação automática e fria de normas universais. Pois deve ter em consideração a pessoa em sua realidade concreta, pois sua *intencionalidade última* é de cunho salvífico, a saber, ajudar esta pessoa a acolher e viver a salvação oferecida em Jesus Cristo. Embora já presente na tradição oriental com a noção de “economia” e na Igreja ocidental com o conceito de “epiqueia” (KASPER, 2015a, p. 216s), esta verdade também se encontra presente na Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* (n, 44). O mesmo poderíamos afirmar do que caracterizamos como a dimensão institucional da fé cristã, que surge da própria vivência de fé dos cristãos quando expressam esta fé, comunicam-na a outros, celebram-na e organizam a comunidade dos que a acolhem. Pois toda a estrutura institucional deve estar a serviço do indivíduo em vista de sua salvação (ISERLOH, 1974, p. 146).

Sobretudo em nossos dias é fundamental que a instituição, em suas doutrinas, normas e estruturas, desempenhe realmente um papel *mistagógico* de conduzir os fiéis a um encontro pessoal com Jesus Cristo, a uma fé consciente e livre, a uma experiência realmente salvífica, o que não poderá se realizar sem ter em consideração a pessoa concreta e os passos possíveis que pode dar no seguimento de Cristo. Trata-se, portanto, não de enunciar princípios ou normas gerais, mas sim de conduzir a pessoa a acolher e assumir tais princípios e normas em sua realidade existencial (VALADIER, 2013, p. 42). Tarefa urgente em nossos dias já que a sociedade secularizada constitui um autêntico desafio à fé dos cristãos. Aqueles que se satisfazem com uma religião de práticas tradicionais ou de mera obediência às autoridades eclesiais constituem presa fácil desta cultura atual e se afastam da Igreja. Falta-lhes a experiência salvífica com Deus que daria consistência a sua fé, situação esta agravada pelas conhecidas deficiências da própria hierarquia.

Consequentemente é muito importante que tanto o conteúdo doutrinal quanto a norma moral sejam livremente “recebidas” pelo cristão, resultem de uma opção pessoal, conduzam o indivíduo a certa *imediatez* diante de Deus, respeitem sua liberdade e sua consciência, tenham paciência com o processo de amadurecimento na vida cristã até que ele atinja sua maioridade na fé (RAHNER, 1983, p. 120). A liberdade de consciência deve ser sempre resguardada¹⁵, mas a Igreja deve oferecer as adequadas orientações para que ela possa corretamente avaliar e decidir por si mesma quando se fizer mister. “A identidade cristã se funda sobre a decisão livre da fé” (KASPER, 2001, p. 238). Verdade a ser enfatizada na atual cultura que tanto preza a subjetividade como seu traço mais característico, embora dominada pela sua versão degradada do individualismo moderno.

¹⁵ “Somos chamados a formar as consciências, não a pretender substituí-las” (AL, n. 37).

O respeito à pessoa concreta que recebe a mensagem evangélica vai inevitavelmente ocasionar uma pluralidade de expressões da mesma verdade cristã. Pois ao ser recebida e entendida como tal, e posteriormente expressa, ela o será necessariamente no horizonte de compreensão do receptor. Poderemos ter então expressões múltiplas da mesma verdade, indispensáveis para que a mensagem salvífica seja acolhida e, sobretudo, vivida. Hoje o processo de inculturação da fé já não encontra as resistências que experimentou no passado. Aceita-se que cada um pode ser cristão no interior de sua própria cultura e com a linguagem que dispõe, embora se trate de um processo lento e muito delicado. Naturalmente este fato coloca um sério problema para o magistério eclesiástico, já que implicitamente afirma não existir uma linguagem universal, pois sempre se parte de um contexto sociocultural concreto e particular. Como vemos o Papa Francisco está em perfeita sintonia com o Vaticano II e com as Assembleias do CELAM (EG, n. 115-118).

Ao afirmar que “uma única cultura não esgota o mistério da redenção de Cristo” (EG, n. 118), o papa alude a uma verdade que merecia receber maior atenção por parte da Igreja. Pois a fé cristã tem a ver com o *mistério de Deus* que jamais poderá ser abarcado em sua totalidade, sendo que cada cristão o acolhe a partir de sua particularidade e assim também o expressa (LANGEMEYER, 1994, p. 241-253). A história do cristianismo confirma o que afirmamos, resultando deste fato um enriquecimento da verdade revelada como reconheceu o Vaticano II (DV, n. 8). Portanto, toda expressão doutrinal, sem deixar de ser verdadeira, será sempre parcial e historicamente condicionada, podendo ser enriquecida por outras desde que não se contradigam. O que garante a unidade na pluralidade dos enunciados é a pessoa de Jesus Cristo, ao qual se referem todas as expressões.

Daqui podemos compreender a importância da *religiosidade popular* para a vida da Igreja. Trata-se de uma inculturação exitosa da fé cristã que, em termos simples e simbólicos, mediatiza realmente a opção de fé dos mais pobres, de uma fé que concretiza uma autêntica imediatidade com Deus, que lhe garante fundamento e consistência. A simplicidade da expressão não nos deve iludir sobre a seriedade do gesto. É a fé do povo, povo esse que constitui sem dúvida a grande maioria dos membros da Igreja. Neste mesmo sentido o que caracterizamos como o “sentido da fé”, apropriação subjetiva do dado revelado guiada pelo Espírito Santo, constitui uma riqueza maior que as expressões doutrinárias da teologia ou do magistério (RAHNER, 1962, p. 391s) e que deveria ser mais valorizada na Igreja apesar das sérias dificuldades em constatar-la concretamente (VITALI, 2014, p. 62-64). O Papa Francisco deixa bem claro sua estima por esta percepção de cunho místico presente nos mais simples (EG, n. 119; n. 31; n. 90; n. 123) e que constitui para ele um autêntico “lugar teológico” (EG, n. 126) (CHIRON, 2016, p. 187-205).

4 Uma reforma ecumênica?

Confrontando a reforma de Lutero com a de Francisco dentro da perspectiva deste estudo, podemos constatar preocupações, objetivos e conclusões bastante próximas. Assim vemos que a questão de fundo constitui uma constante na história do cristianismo, sempre retornando ainda que em contextos históricos diferenciados. Se o fundamental é a fé vivida, o encontro pessoal com Jesus Cristo, a opção consciente de moldar a própria vida conforme a do Mestre de Nazaré, então todo o resto não só constitui os “sinais desta fé” como afirma Santo Tomás de Aquino, mas também deve estar a serviço da mesma.¹⁶ Com outras palavras, o que caracterizamos como a “instituição eclesial” constitui a mediação salvífica para os membros da comunidade eclesial. Vimos também que esta mediação deve expressar a comunhão e a participação de todos na Igreja, seja nas expressões doutrinárias, seja nas opções morais, seja nas decisões pastorais. Entretanto, devido à diversidade dos cristãos, haverá inevitavelmente uma diversidade e, conseqüentemente uma pluralidade (PANNENBERG, 2000b, p. 23) (não um pluralismo) que não elimina a unidade e sim a uniformidade.

Outra conclusão de nosso estudo diz respeito à impossibilidade de uma determinada Igreja esgotar e representar a *totalidade* da verdade cristã¹⁷, seja porque esta verdade remete ao mistério infinito de Deus, seja porque qualquer Igreja é uma realidade histórica que se autocompreende necessariamente condicionada pelo seu próprio contexto sociocultural. Temos sempre a verdade definitiva de Deus revelada em Jesus Cristo na forma provisória da compreensão humana¹⁸. Deste modo poderá silenciar ou não devidamente acentuar certos componentes da fé, ou mesmo compreendê-los e expressá-los imperfeitamente. Constatamos já no interior da Igreja Católica *expressões plurais* de cunho doutrinário, litúrgico, pastoral, de organização comunitária, sem falar na convivência de teologias e espiritualidades diversas em seu seio que enriquecem a fé de seus membros.

Passado o clima polêmico do século XVI que perdurou até o Concílio Vaticano II, reconhecemos, entretanto, que certas questões continuam separando as Igrejas cristãs, tais como a sucessão apostólica, o ministério ordenado, a compreensão da Eucaristia, do papado, da própria noção de comunidade eclesial, as quais deverão ocupar os esforços ecumênicos dos próximos anos. Porém outras diferenças podem ter brotado simplesmente de perspectivas de leituras diversas, embora inevitáveis, pois a grande Tradição nos chega

¹⁶ Santo Tomás observa ainda ser a fé dos cristãos que sustenta a Igreja: “Fides est sicut fundamentum, ex cuius firmitate tota firmatur ecclesia estructura” (*Comentário aos Colossenses*, c.I, 1,5).

¹⁷ Ou da catholicidade da Igreja. Ver V. LEPPIN-D. SATTTLER. *Reformation 1517-2017. Ökumenische Perspektiven*. Freiburg-Göttingen: Herder-Vandenhoeck, 2014. p. 73.

¹⁸ PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTERRELIGIOSO. *Diálogo e Anúncio*. São Paulo, Paulinas, 1996. n. 49.

através das tradições sempre parciais que mutuamente se corrigem e se complementam, como já observava Y. Congar (CONGAR, 1990, p. 72), e que poderão ser reconhecidas e acolhidas, tal como sucedeu com a *Declaração Conjunta sobre a Doutrina da Justificação*. Não estariam subjacentes a certas diversidades apenas um fator de cunho pessoal ou cultural? (RATZINGER, 2003, p. 239). Não seria possível que as Igrejas permaneçam, mas se tornem uma Igreja, como observava J. Ratzinger (*apud* KASPER, 2011, p. 436), ou como se diz hoje “uma unidade na diversidade”? (MAIER, 2003). Já Tomás de Aquino distingue as verdades de fé que concernem o fim, a saber, a própria salvação, e aquelas que dizem respeito aos meios salvíficos das quais brotam, sobretudo, as diferenças doutrinárias (THÖNISSEN, 2000, p. 183). Também W. Pannenberg observa que as diferenças doutrinárias não desfrutam de igual importância, dependendo de sua relação com o núcleo salvífico no mistério da pessoa de Jesus Cristo (PANNENBERG, 2000a, v. 3, p. 190). Observação esta já expressa pelo Concílio Vaticano II em seu decreto sobre o ecumenismo ao falar da “hierarquia das verdades” na doutrina, conforme seu nexos com o núcleo da fé cristã (UR, n. 11).

Sem pretendermos entrar na complexa questão da unidade eclesial num cristianismo que se encontra ainda dividido¹⁹, mesmo reconhecendo avanços consistentes no movimento ecumênico por parte de algumas Igrejas cristãs, não podemos deixar de verificar semelhanças patentes entre o impulso reformador de Lutero e o esforço de renovação empreendido pelo papa Francisco. A tendência da instituição de se autopreservar, de centralizar o poder, de privilegiar a organização, de se instalar nas conquistas passadas, apesar da reforma de Lutero e do Vaticano II, continua viva no cristianismo. Esta constatação transforma a celebração dos 500 anos da Reforma do monge agostiniano num evento que diz respeito a *todos* os cristãos. Seu clamor profético ao reivindicar a dignidade e a liberdade do cristão em face da sociedade e da instituição eclesial continua atual em nossos dias. Seu fundamento está no encontro pessoal com Jesus Cristo²⁰ que vem a ser o objetivo da própria instituição (KASPER, 2016, p. 24; PANNENBERG, 1993, p. 146s.). Observemos, entretanto, que esta liberdade e esta consciência crítica em face da instituição *pressupõe* uma vivência qualificada de fé²¹ que autentique a crítica como nascida do amor autêntico a Cristo e como experiência sofrida com as deficiências da Igreja. Desta experiência pessoal partiu Lutero, desta mesma experiência empreende Francisco sua reforma.

¹⁹ Para uma exposição mais completa ver o nosso texto: Ecumenismo e instituição eclesial. In: M. FRANÇA MIRANDA. *A Igreja numa sociedade fragmentada*. São Paulo: Loyola, 2006. p. 123-146.

²⁰ Na expressão de Lutero: “ob sie Christumtreiben”. Ver PESCH, *Ob. cit.* p. 64.

²¹ Como Bento XVI reconhecia em Lutero. Ver o Discurso ao Conselho da Igreja Evangélica em Erfurt, *La Documentation Catholique* 93 (2011) p. 932.

Siglas

AA = CONCÍLIO VATICANO II, Decreto *Apostolicam Actuositatem*

AL = Exortação apostólica pós-sinodal *Amoris Laetitia*

DV = CONCÍLIO VATICANO II, Constituição Dogmática *Dei Verbum*

EG = Exortação apostólica *Evangelii Gaudium*

MV = Bula de proclamação do jubileu extraordinário da misericórdia *Misericordiae Vultus*

UR = CONCÍLIO VATICANO II, *Unitatis Redintegratio*

UUS = Carta encíclica *Ut Unum Sint*

Referências

BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade*. Petrópolis: Vozes, 1978.

BONFRATE, G. La “porta aperta” dei sacramenti. In: YÁÑEZ, H. M. (Ed.) *Evangelii Gaudium: il testo ci interroga*. Roma: Gregoriana Biblical Press, 2014. p. 81-94.

CHIRON, J-F. *Sensus fidei et une vision de l’Église chez le pape François*. *Recherche de Science Religieuse*, n. 104, p. 187-205, 2016.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Dogmática *Dei Verbum* sobre a Revelação divina. Petrópolis: Vozes, 1966.

_____. Decreto *Unitatis Redintegratio* sobre o ecumenismo. Petrópolis: Vozes, 1966.

_____. Decreto *Apostolicam Actuositatem* sobre o apostolado dos leigos. Petrópolis: Vozes, 1966.

CONGAR, Y. *Vraie et fausse reforme dans l’Église*. Paris: Cerf, 1968². p. 112s.

_____. *Diálogos de outono*. S. Paulo: Loyola, 1990.

DELUMEAU, J. *Naissance et affirmation de la Réforme*. Paris: PUF, 1965.

ENTREVISTA *Exclusiva do Papa Francisco ao Pe. Antonio Spadaro, SJ*. São Paulo: Paulus, 2013.

FRANCISCO, Papa. Exortação apostólica pós-sinodal *Amoris Laetitia* do Sumo Pontífice [...] sobre o amor na família. São Paulo: Loyola, 2017.

_____. Bula de proclamação do jubileu extraordinário da misericórdia *Misericordiae vultus* [...]. São Paulo: Paulinas, 2015.

_____. *Exortação apostólica Evangelii Gaudium* [...] sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Loyola, 2013.

_____. *Pronunciamentos do Papa Francisco no Brasil*. São Paulo: Loyola, 2013

HAIGHT, R. *Dinâmica da Teologia*. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 183s.

ISERLOH, E. Prophetisches Charisma und Leitungsauftrag des Amtes in Spannung und Begegnung als historisches Phänomen. In: WEBER, W. (Hrsg.). *Macht, Dienst, Herrschaft in Kirche und Gesellschaft*. Freiburg: Herder, 1974, PÁGINAS.

- JOÃO PAULO II, Papa. Carta encíclica *Ut Unum Sint* do santo Padre João Paulo II sobre o empenho ecumênico. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1995. (A voz do papa, 142).
- KASPER, W. *Teologia e Chiesa II*. Brescia: Queriniana, 2001.
- _____. *Katholische Kirche*. Freiburg: Herder, 2011.
- _____. *A Misericórdia: condição fundamental do Evangelho e chave da vida cristã*. São Paulo: Loyola, 2015a.
- _____. *El papa Francisco: Revolución de la ternura y el amor*. Basauri: Sal Terrae, 2015b.
- _____. El Vaticano II: intención, recepción, futuro. *Revista Teología*, n. 52, p. 95-115, 2015c.
- _____. *Martin Luther*. Ostfildern: Patmos Verlag, 2016.
- KOMONCHAK, J. A. *Foundations in Ecclesiology*. Boston: University Press, 1995. p. 146-150.
- LANGEMEYER, G. Einheit in Pluralität. In: GEERLINGS, W.; SECKLER, M. *Kirche Sein: Nachkonziliare Theologie im Dienst der Kirchenreform*. Freiburg: Herder, 1994. p. 241-253.
- LEGRAND, H. Les évêques, les églises locales et l'église entire: Evolutions institutionnelles depuis Vatican II et chantiers actuels de recherche. *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, v. 85, n. 1, p. 461-509, 2001.
- LEPPIN, V.; SATTLER, D. *Reformation 1517-2017: Ökumenische Perspektiven*. Freiburg: Herder, 2014.
- LOHFINK, G. *Deus precisa da Igreja?*. Teologia do Povo de Deus. S. Paulo: Loyola, 2008.
- LONERGAN, B. *Method in Theology*. New York: Herder and Herder, 1973². p. 238.
- LUTERO, M. *Da liberdade do cristão*. São Paulo: UNESP, 1997.
- _____. *Do cativoiro babilônico da Igreja*. São Paulo: Martin Claret, 2007.
- MAIER, H. *Diversidade reconciliada: o projeto ecumênico*. São Leopoldo: Sinodal, 2003.
- MIRANDA, M. F. *A Igreja numa sociedade fragmentada*. São Paulo: Loyola, 2006.
- PANNENBERG, W. *Systematische Theologie III*. Göttingen: Vandenhoeck, 1993.
- _____. Das protestantische Prinzip im ökumenischen Dialog. In: PANNENBERG, W. *Beiträge zur systematischen Theologie: Kirche und Ökumene*. Göttingen: Vandenhoeck, 2000a. v. 3 p. 186-193.
- _____. Pluralismus als Herausforderung und Chance der Kirche. In: PANNENBERG, W. *Beiträge zur systematischen Theologie: Kirche und Ökumene*. Göttingen: Vandenhoeck, 2000b. v. 3. p. 23-33.
- _____. Reformation und Einheit der Kirche. In: PANNENBERG, W. *Beiträge zur systematischen Theologie: Kirche und Ökumene*. Göttingen: Vandenhoeck, 2000c. v. 3. p. 173-185.
- PESCH, O. H. *Hinführung zu Luther*. Mainz: Matthias-Grünwald, 1982.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTERRELIGIOSO. *Diálogo e Anúncio*. São Paulo: Paulinas, 1996.

RAHNER, K. Der mündige Christ. In: RAHNER, Karl. *Schriften zur Theologie*. Bd. 15. Zurich: Benziger, 1983. s. 120.

_____. Dogmatische Randbemerkungen zur "Kirchenfrömmigkeit". In: RAHNER, Karl. *Schriften zur Theologie*. Bd. 5. Zurich: Benzinger, 1962.

RATZINGER, J. A propos de la situation oecuménique. In: Id., *Faire route avec Dieu*. Paris: Parole et Silence, 2003.

SCHÖNBORN, C. Apresentação da *Amoris Laetitia* (8/4/2016), *Doc. Cath.* n. 2523, p. 98, 2016.

SPADARO, A.; GALLI C. M. (Ed.). *La Riforma e le Riforme nella Chiesa*. Brescia: Queriniana, 2016.

TAYLOR, C. Magisterial Authority. In: LACEY, M.; OAKLEY, F. *The Crisis of Authority in Catholic Modernity*. New York: Oxford University Press, 2011. p. 259-269.

THOMASSET, A. Dans la fidélité au Concile Vatican II: la dimension herméneutique de la théologie morale. *Revue d'Éthique et de Théologie Morale*, n. 263, p. 31-61, 2011.

THÖNISSEN, W. Hierarquia Veritatum: Eine systematische Erläuterung. *Catholica*, n. 54, p. 183, 2000.

VALADIER, P. *Rigorisme contre liberté morale*. Les Provinciales: actualité d'une polémique antijésuite. Bruxelles: Lessius, 2013.

VITALI, D. Una chiesa di popolo: il *sensus fidei* come principio dell'evangelizzazione. In: YÁÑEZ, H. M. *Evangelii Gaudium: il testo ci interroga*. Roma: Gregoriana Biblical Press, 2014. p. 53-66.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. Brasília: UnB, 1991. v. 1. p. 162.

Mário de França Miranda, SJ é doutor em Teologia Sistemática pela Universidade Gregoriana (Roma — 1974). Obras mais recentes: *A salvação de Jesus Cristo*, S. Paulo, Loyola, 2017 (4ª ed.). Obra coletiva: *La Riforma e le riforme nella Chiesa*, Antonio Spadaro-Carlos María Galli (Ed.), Brescia, Queriniana, 2016. *A Igreja que somos nós*, S. Paulo, Paulinas, 2013.

Endereço: R. Marquês de São Vicente, 389
22451-041 Rio de Janeiro — RJ
mfranca@pucRio.br