

3.

A Declaração Conjunta Sobre a Doutrina da Justificação

Após decênios de intenso diálogo entre a Igreja Católica e a Federação Luterana Mundial (FLM) a nível internacional, e entre católicos e luteranos de diversos países a nível local, pôde-se assistir em 31 de outubro de 1999, em Augsburg, a assinatura, por parte dos representantes das igrejas, de uma *Declaração Conjunta acerca da Doutrina da Justificação (DC)*. Apesar de não ter se constituído como tema específico em nenhuma das fases do diálogo católico-luterano internacional, a doutrina da justificação aparecia sempre implicada nas diversas conclusões de cada etapa e constatou-se, a partir dessas implicações, que era possível estabelecer um consenso a respeito de verdades fundamentais sobre a justificação.

Esse consenso vem expresso na DC, acompanhado de clarificações a respeito da diversidade de desenvolvimentos que a doutrina da justificação assumiu nas diferentes confissões. A DC recolhe e resume, de modo claro, os resultados obtidos ao longo das fases do diálogo ecumênico. Sobre essa base, o próprio texto da DC afirma que os distintos desdobramentos, peculiares a cada confissão, são compatíveis com o consenso alcançado, bem como se complementam como instâncias críticas, capazes de desempenhar um papel positivo na compreensão daquilo que é fundamental a respeito da justificação (DC 40-42). As diferenças que permanecem são consideradas explicações diversas das mesmas afirmações centrais.

Analisaremos a DC sob três aspectos. Inicialmente vamos reconstituir o percurso histórico-teológico que plasmou o texto. Depois, veremos em que consiste o consenso alcançado e, num terceiro momento, vamos acompanhar o documento na análise de ambas as tradições teológicas a partir das verdades fundamentais nele afirmadas.

3.1. Percurso histórico do diálogo católico-luterano

Nosso objetivo, nessa seção, é analisar as condições que tornaram possível um acordo fundamental como aquele que vem expresso na DC. O próprio documento enumera, entre essas razões, a “acolhida dos resultados da pesquisa bíblica e percepções da história da teologia e dos dogmas” (DC 13). Isso significa que uma mudança no método teológico foi necessária para a consecução do consenso. Até o século XX, a menção a textos confessionais, ou mesmo a autores, de tradições distintas era acompanhada, freqüentemente, pela abordagem controversista própria do método apologético. Entender e interpretar significavam, acima de tudo, delimitar diferenças e afirmar polêmicas. O movimento ecumênico, que originalmente não é fruto do ambiente acadêmico-teológico, obrigou as igrejas, de diversos modos, a reformular a própria autocompreensão confessional, partindo de uma nova relação, agora concebida em termos mais positivos, com as demais confissões. Aquilo que é determinante para a fé de uma comunidade, para uma fé que se sente referida a essa comunidade e se mostra responsável em relação a ela, é descoberto não simplesmente pela contraposição polêmica, mas também pelo diálogo. A primeira questão histórico-teológica que se levanta a respeito do diálogo católico-luterano, portanto, é uma questão de método.

3.1.1. Metodologia teológica e diálogo ecumênico

Com o desenvolvimento do movimento ecumênico, tem-se buscado encontrar métodos de abordagem teológica – seja no que se refere ao testemunho bíblico como no que se refere a textos de referência confessional – capazes de favorecer a mútua compreensão. Embora o confronto permaneça ainda inevitável, a experiência ecumênica tem gerado esperança ao olhar a diversidade à luz de uma hermenêutica da unidade, utilizando os métodos comparados, cristológico, contextual, entre outros¹. Um instrumento prático importante para atingir os objetivos do movimento ecumênico e para concretizar uma metodologia renovada

¹ O método comparado constitui-se “num método simples de auto-explicação e de comparação sem levantar o problema de quem tem razão ou não tem”. O método cristológico afirma a convicção de que, no diálogo ecumênico, “se procurarmos nos manter mais unidos a Cristo, nos aproximaremos mais uns dos outros”. Já o método contextual procura entender a diversidade teológica também a partir de seus pressupostos existenciais, históricos e sócio-culturais. Cf. VERCRUYSSSE, J., *Ecumenismo*. In: LATOURRELE, R.; FISICHELLA (org.), *Dicionário de Teologia Fundamental*, p. 423 et. seq.

é o diálogo teológico. O Concílio Vaticano II aceitou-o baseado no fundamento da eclesiologia de comunhão². Embora não estejam ainda em plena comunhão, as igrejas consideram-se como igrejas-em-relação, como igrejas-em-diálogo, devido ao seu compromisso ecumênico. As raízes do diálogo encontram-se antropologicamente na dignidade e na natureza social da pessoa humana e eclesiologicamente na convicção da ação do Espírito de Deus para além das fronteiras de cada comunidade.

Depois do Concílio, criou-se uma espessa rede de diálogos bilaterais, em que a igreja católica se envolveu não só a nível internacional, mas também nos planos regional e nacional, tanto em caráter oficial como, eventualmente, permitindo a participação de alguns membros em caráter privado. Existem cerca de 130 comissões de diálogo dessa espécie no mundo todo. Chamam-se bilaterais porque, diferentemente dos multilaterais, reúnem-se representantes de apenas duas tradições, confissões ou igrejas, o que permite um confronto mais comprometido e centralizado em temas controversos entre os interlocutores³.

Em relação à relevância do diálogo para a vida das igrejas, permanece ainda hoje o problema da recepção dos resultados⁴. Deve-se aqui distinguir dois aspectos que podem, eventualmente, manter certa tensão entre si. Há uma reação espontânea entre os fiéis por conta do valor simbólico do diálogo, ainda que essa possa ser positiva ou não. Há, além disso, uma recepção oficial e jurídica da autoridade eclesiástica, convidada a dar seu parecer e tirar, se necessário, conseqüências para a prática ordinária. A verdade obriga a dizer que muitas vezes essa resposta é adiada até inexistir totalmente. Os resultados documentados nos textos redigidos pelas comissões encarregadas de conduzir o diálogo, na quase totalidade dos casos, perdem assim a sua força, parecendo refletir, simplesmente, a opinião dos participantes. Não se pode negar que a discrepância entre a recepção espontânea e a oficial não raro produz descontentamentos e tensões na vida

² LG 15-16.

³ Para um elenco e histórico das relações bilaterais e multilaterais em que está empenhada a Igreja Católica, cf. NEUNER, P., *Teologia Ecumenica*, p. 158 et. seq.

⁴ A respeito do problema da recepção dos resultados do diálogo ecumênico, cf. Ibid., p. 276 et seq. Sobre o processo de recepção no diálogo católico-luterano, cf. RUSSOTTO, M., *Le relazioni cattolico-luterane: la ricezione dei risultati del dialogo*. In: VV. AA., *Le relazioni cattolico-luterane a tre decenni dal Vaticano II*, p. 95 et. seq.

eclesial. De todo modo, isso não impediu o diálogo ecumênico de exercer uma profunda influência nas igrejas e de suas aquisições receberem certo reconhecimento no interior das teologias confessionais. Contudo, esse mesmo diálogo permanece incompleto em seus objetivos até que as igrejas, que conferiram mandato para a sua realização, não se pronunciem sobre os resultados obtidos. Nesse caso, a DC realizou com sucesso a recepção eclesial dos resultados do diálogo católico-luterano.

Outro fator, ainda de ordem metodológica, que se configura como um desafio para o diálogo teológico ecumênico, é reconhecer de que maneira é possível conciliar a necessária e almejada unidade com uma diversidade admissível e legítima. Essa questão envolve dois níveis.

Em primeiro lugar, devemos recordar que o diálogo ecumênico é diálogo entre formas de se fazer teologia⁵. A maneira como o teólogo se aproxima da verdade revelada é profundamente condicionada pela vida da comunidade eclesial na qual está inserido e que determina sua identidade como cristão e como teólogo. A teologia conhece um espaço eclesial concreto a partir do qual resulta eclesialmente orientada, ou seja, configura-se como teologia confessional. No caso da doutrina da justificação, tal como a teologia católica, também a protestante sente-se particularmente vinculada às formulações teológico-dogmáticas do século XVI. A tensão entre identidade e abertura ao diálogo é particularmente visível no que se refere à abordagem desses enunciados dogmáticos, e portanto normativos, que foram formulados em contexto de polêmica. Ao revisitar esses textos, cumpre ao teólogo, envolvido num compromisso ecumênico, distinguir se os conceitos e a forma de pensamento referenciais para a teologia de uma certa época histórica, e assumidos nas expressões eclesiais da fé, devem ser necessariamente mantidos na mesma forma ou se podem existir conceitos e formas de pensamento de qualquer modo equivalentes. A essas interrogações, a DC responde de algum modo, referindo-se praticamente à questão de fundo que dividiu a cristandade ocidental no século

⁵ Um artigo esclarecedor a respeito da relação entre reflexão teológica e ecumenismo é KÜHN, U., *O empenho ecumênico da dogmática*. In: NEUFELD, P. (Org.), *Problemas e Perspectivas da Teologia Dogmática*, p. 175 et. seq.

XVI e não em linha de princípios, através da elaboração de uma teoria da historicidade das formulações dogmáticas.

Em segundo lugar, os modelos de articulação do binômio unidade-diversidade são condicionados pelas convicções eclesiológicas peculiares de cada parceiro do diálogo⁶. Saber que tipo de diversidade é suportada pela unidade já atuada é uma questão relativa aos critérios de cada parceiro.

Em conformidade com o artigo 7 da Confissão de Augsburgo, a tradição luterana ensina que, para a verdadeira unidade da igreja cristã, é suficiente que o evangelho seja pregado unanimemente segundo sua pura compreensão e os sacramentos sejam administrados em conformidade com a palavra divina. O que aparece como um princípio um tanto formal, na realidade, para os reformadores, tem um conteúdo bastante concreto, concernente à justificação exclusivamente pela fé e à instituição divina dos sacramentos. Para a tradição protestante, portanto, a unidade da igreja exige a concordância a respeito desses pontos essenciais da fé, abrindo grande espaço para a concretização das formas institucionais da comunidade. A grande diversidade institucional das igrejas, enquanto entidades históricas, não pode destruir a unidade fundamental da igreja, baseado num real acordo sobre a fé e os sacramentos.

Antes do Concílio Vaticano II, a igreja católica considerava a restauração da unidade como um retorno à única verdadeira igreja de Cristo, “à sé apostólica, fundada na cidade que Pedro e Paulo consagraram com seu sangue”⁷. O Vaticano II colocou um outro elemento de comunhão, mais inclusivo, no centro de sua eclesiologia, afirmando em UR 3: “Os que crêem em Cristo e recebem devidamente o batismo estão constituídos numa certa comunhão, ainda que imperfeita, com a igreja católica. E também, justificados no batismo pela fé, são incorporados a Cristo e, por isso, com razão, recebem o nome de cristãos e pelos filhos da igreja católica são reconhecidos como irmãos no Senhor”. A plena comunhão só é reconstituída quando os cristãos, “tendo o mesmo Espírito de

⁶ O modelo de “diversidade reconciliada” é um dos modelos de comunhão propostos no diálogo ecumênico, de modo especial no âmbito da FLM. Uma definição sucinta desse modelo encontra-se em VERCRUYSSSE, J., *Introdução à Teologia Ecumênica*, p. 113 et. seq.

⁷ Cf. PIO XI, *Mortalium Animos*, DH 3683.

Cristo, aceitam integralmente a organização da igreja e todos os meios de salvação nela instituídos e, em seu corpo visível, são unidos com Cristo, que a dirige mediante o sumo-pontífice e os bispos”. Os critérios católicos para uma pluralidade que não traia a identidade, portanto, incluem a questão da ordenação ministerial na igreja.

Além disso, a busca da unidade das igrejas faz surgir várias questões específicas, de natureza hermenêutica. São relacionadas aos pressupostos teológicos, antropológicos e eclesiológicos divergentes que, com frequência, foram se sedimentando de modo polêmico e controverso um ao outro. Com relação a isso, podemos afirmar que, certamente, uma confissão é um relatório vinculativo da própria fé perante Deus e os homens e se constitui, assim, na garantia da identidade de uma igreja. Contudo, toda formulação dogmática confessional conhece também a sua provisoriedade; carrega os traços de uma situação concreta, mediante conhecimentos e meios expressivos próprios de um determinado tempo, e responde a provocações, geralmente, bastante específicas. Podemos dizer, portanto, que um texto confessional deve ser compreendido não simplesmente como ponto de chegada ao término de uma elaboração conflitiva, mas também como ponto de partida para novas reflexões, de modo especial nesses tempos marcados por uma hermenêutica da unidade, no contexto do movimento ecumênico. Mesmo que um determinado enunciado tenha sido assumido por uma igreja no caráter vinculante de profissão de fé, ele continua sua história. Dentro de seu verdadeiro sentido, ele pode vir a ser explicitado de maneira mais profunda, purificado de involuntárias ambigüidades que nele se tenham imiscuído e, das quais, épocas anteriores talvez não tenham tido consciência. Um enunciado confessional pode ser focado num cotejo mais estreito com outras verdades de fé, resultando daí uma visão mais nítida do seu sentido e de seus limites, de seu alcance e de sua importância.

Essa mudança de perspectiva não significa uma volta atrás, uma abrogação da própria identidade, mas sim uma percepção nova com vistas ao futuro, adentrando

na plenitude de sentido do enunciado e na sua unidade com o todo único da fé, em seus fundamentos últimos⁸.

3.1.2. A categoria de ‘consenso diferenciado’ como chave metodológica da DC

O movimento ecumênico tem caminhado, cada vez mais, nos últimos quarenta anos, na convicção da possibilidade da unidade da fé sem a necessidade de um consenso doutrinário em sentido tradicional. A afirmação de que a unidade da fé e o contraste no modo de expressá-la não devem, necessariamente, excluir-se, é fruto da compreensão da provisoriedade de toda formulação teológica. Essa compreensão, por sua vez, tem como motivo teológico de fundo a consciência escatológica da tradição cristã, que suporta em si mesma diversas formas de interpretação da fé, devido à defasagem entre a atual situação do homem peregrino e a manifestação final da verdade da revelação. Tornam-se possíveis, assim, formulações comuns daquilo que se confessa em comum, apesar de persistir uma pluralidade de perspectivas, não mais exclusivas mas compatíveis e complementares entre si. A DC afirma que:

“A compreensão da doutrina da justificação exposta nessa DC mostra que entre luteranos e católicos existe um consenso em verdades básicas da doutrina da justificação. À luz desse consenso, as diferenças remanescentes na terminologia, na articulação teológica e na ênfase da compreensão da justificação descritas nos parágrafos 18 a 39 são aceitáveis. Por isso, as formas distintas pelas quais luteranos e católicos articulam a fé na justificação estão abertas uma para a outra e não anulam o consenso nas verdades básicas” (DC 40)

O acordo proposto pela DC possui o caráter de um ‘consenso diferenciado’ (concordia discors) entre as duas maneiras de tratar o tema, a católica e a

⁸ Cf. FEINER, J.; LOEHRER, M., *Mysterium Salutis, Compêndio de Dogmática Histórico Salvífica I/3, Teologia Fundamental, Revelação e Igreja*, p. 213 et. seq. ; LADARIA, L., *O que é um dogma? O problema do dogma na teologia atual*. In: NEUFELD, P. (Org.), *Problemas e Perspectivas da Teologia Dogmática*, p. 81 et. seq.

luterana⁹. Nessa secção, procuraremos explicitar o alcance e os limites desse tipo de consenso.

A idéia de um consenso diferenciado, entendida como categoria fundamental para o diálogo ecumênico, nasceu a partir das dificuldades que se apresentavam nos diálogos bilaterais (não só entre católicos e luteranos). Nas reflexões sobre um determinado ponto doutrinal, observava-se muitas vezes uma convergência muito significativa que, contudo, não escondia divergências que pareciam insuperáveis. A partir dessa constatação, segundo H. Meyer¹⁰, um consenso diferenciado está baseado sobre três pressupostos fundamentais. Em primeiro lugar, é claro que a unidade ou a plena comunhão entre as igrejas exige consenso. E vice-versa, quando há o consenso, existe unidade e essa deve ser declarada e vivida. Em segundo lugar, a verdadeira unidade pode ser alcançada só a partir de um consenso que corresponda à natureza da unidade eclesial. Por fim, o consenso e a sua busca não devem de modo algum anular as diferenças mas, ao contrário, incluir um espaço calculado e garantido para a sua sobrevivência, através de uma distinção entre aquilo que exige unanimidade e aquilo em que pode prevalecer a liberdade. Nesse espaço são permitidas, permanecendo cheias de significado, as diferenças, a variedade e a diversidade.

A possibilidade de um consenso diferenciado, portanto, deseja corresponder à natureza da unidade na igreja, que não se identifica com uniformidade. Funda-se sobre uma hermenêutica precisa, que distingue entre ‘res’ e ‘verba’, a verdade e as formulações que a expressam. Nesse sentido, nenhum sistema teológico pode ser fechado, impermeável, mas deve abrir-se para um mais profundo conhecimento da revelação de Deus. Aplicada ao acordo católico-luterano, a idéia de um semelhante consenso significa, antes de tudo, um assentimento comum às verdades fundamentais acerca da justificação. Segundo o próprio texto da DC, não existe entre as expressões teológicas das igrejas

⁹ Os documentos ecumênicos expressam diversos níveis nos resultados alcançados: convergência (no caso, por exemplo, do documento Batismo, Eucaristia, Ministério), acordo (o ARCIC I) e consenso (no caso da DC). A categoria de consenso é agora compreendida como “consenso diferenciado”, pois supõe que o acordo alcançado no conteúdo não anula distintas expressões e tradições dos parceiros do diálogo. Cf. *Ibid.*, p. 276 et. seq.

¹⁰ Cf. HOLC, P., *Un ampio consenso sulla dottrina della giustificazione*. Studio sul dialogo teológico cattolico-luterano, p. 338 et. seq.

nenhuma diferença que torne impossível uma comum confissão de fé em pontos essenciais. São reconhecidas, por outro lado, diferenças de linguagem e desenvolvimentos que impedem que se fale de um consenso pleno, a não ser no caso de um dos parceiros do diálogo ser submetido pelo outro. Em uma palavra, a DC deseja ser uma aplicação concreta do princípio “unidade de fé sem uniformidade teológica”.

Um consenso como o que foi alcançado, portanto, não significa que se vão deixar de lado as afirmações próprias de cada tradição. As diversas formulações são, não só legítimas, mas cheias de significado. O distinto desenvolvimento católico e luterano da fé na justificação preserva e contém o testemunho do único evangelho de Cristo e não coloca em perigo, portanto, o acordo naquilo que é fundamental.

De tudo isso, a DC implica, na prática, uma reinterpretação dos anátemas contidos nas profissões de fé do século XVI. Desde o início do diálogo católico-luterano, era claro que as excomunhões recíprocas com respeito ao artigo da justificação eram um obstáculo para se chegar a um acordo e a uma comunhão de fé. Já a partir do Relatório de Malta, contudo, um consenso substancial sobre essa doutrina sugeriu a revisão de tais condenações. Do fato de elas estarem em vigor, portanto, dependia a amplitude e a importância do consenso mesmo.

A DC assumiu os resultados das pesquisas do diálogo bilateral na Alemanha e constatou que as excomunhões de então não se referem à doutrina da contraparte, assim como atualmente se apresenta. As condenações, contudo, “conservam o significado de advertências salutares, que devemos observar na doutrina e na prática” (DC 42). Ainda que os diferentes desenvolvimentos da doutrina da justificação tenham o papel positivo de ampliar os horizontes de compreensão da mesma, os anátemas preservam a fé na justificação de qualquer unilateralidade ou exagero. As condenações do Concílio de Trento, de uma parte, e aquelas dos escritos confessionais luteranos, por outra, definem os limites de uma legítima pluralidade na interpretação da doutrina.

Por fim, uma importante característica da DC é o seu caráter vinculante, por ter sido firmada pelas autoridades eclesiásticas competentes para representar suas igrejas. Apesar de não conter nada de novo no que se refere ao conteúdo, além daquilo que já havia sido assumido nas diversas fases do debate católico-luterano, a DC possui um caráter típico, pois representa a recepção dos resultados do diálogo pela autoridade das igrejas.

3.2. O itinerário do diálogo católico-luterano

Passamos agora a situar a DC no contexto do diálogo bilateral católico-luterano. Nosso objetivo é dar um breve panorama histórico desse diálogo e pontuar, em suas fases, as principais contribuições a respeito do problema da justificação.

3.2.1. O diálogo a nível internacional

O início do diálogo teológico entre a Igreja Católica Romana e a FLM é fruto dos trabalhos de um grupo misto, reunido em Estrasburgo nos anos 1965/66, cujo objetivo era definir como os contatos já existentes entre as igrejas poderiam continuar e intensificar-se¹¹. O documento final elaborado por esse grupo, chamado Relatório de Estrasburgo, evidenciava a necessidade de intensificar as relações oficiais entre as igrejas. Ele também indicava diversos temas para discussões teológicas futuras: a Palavra de Deus; a presença de Cristo na igreja; a cristologia; a pneumatologia; a justificação e a santificação; problemas de cunho missionário e pastoral. No interior da problemática ligada à justificação e à santificação, o documento propunha o estudo das seguintes questões: lei e evangelho; significado do pecado; fé batismal e justificação; sacramentos como meios da graça. Por fim, recomendava-se a criação de duas comissões mistas de estudo a nível internacional; uma sobre “o evangelho e a igreja” e outra sobre “a teologia do matrimônio e o problema dos matrimônios mistos”. No ano de 1967, o então Secretariado para a Unidade dos Cristãos e o comitê executivo da FLM

¹¹ Para um histórico do diálogo católico-luterano e a assinatura da DC, cf. Ibid.; MAFFEIS, A., *Dossier sulla giustificazione. La dichiarazione congiunta cattolico-luterana, commento e dibattito teologico*; FERRARO, F.; RICCA, P., *Il consenso cattolico-luterano sulla dottrina della giustificazione*; MAFFEIS, A., *Giustificazione. Percorsi teologici nel dialogo tra le chiese*.

constituíram a primeira comissão mista. A segunda comissão terminou por tornar-se trilateral, com a adesão da Aliança Reformada Mundial, dando origem a um documento publicado em 1976.

O tema da primeira comissão, “o evangelho e a igreja”, por si só indica o campo das pesquisas. O entendimento das relações entre evangelho e igreja é, em última análise, o critério global pelo qual se diferenciam as duas tradições. A comissão, contudo, buscou uma nova análise das diferenças confessionais, à luz das mais recentes aquisições bíblico-teológicas e da história da igreja, e sobre as bases da nova perspectiva aberta pelo Concílio Vaticano II. Os resultados desse primeiro ciclo de estudos foram recolhidos no documento “O Evangelho e a Igreja”, também conhecido como Relatório de Malta, publicado em 1972. Embora a justificação não constituísse o tema exclusivo desses estudos, sua importância é colocada em relevo pela afirmação, contida no documento, de um amplo consenso entre luteranos e católicos a respeito de verdades fundamentais sobre a questão.

O documento se refere explicitamente ao tema da justificação de modo breve. Quando afirma um consenso entre os parceiros do diálogo, esse pode ser percebido através de três afirmações básicas: que o dom salvífico de Deus para o crente não é dependente de nenhum condicionamento humano; que o fato da justificação não se limita à remissão individual dos pecados e não é uma mera declaração extrínseca de justiça sobre o pecador; que, através do anúncio da justificação, vem ao pecador, como uma realidade que o abraça, sua justificação diante de Deus, realizada uma vez por todas no evento de Cristo e que, assim, fica fundada a sua nova vida. O Relatório também afirma que a doutrina da justificação “pode ser entendida como expressão global do evento salvífico”. Ao mesmo tempo, reconhece que tal evento, “testemunhado no Evangelho, pode ser expresso de forma plena também por outras idéias presentes no Novo Testamento, tais como reconciliação, liberdade, redenção, nova vida, nova criação”¹². Expressando-se assim, o documento distingue entre a realidade da justificação (a obra redentora de Deus realizada na morte e ressurreição de Jesus Cristo e

¹² COMMISSIONE CONGIUNTA CATTOLICA-ROMANA – EVANGELICA LUTERANA, *Il Vangelo e la Chiesa*, n. 27.

atualizada na vida individual pela fé) e a doutrina da justificação (uma expressão teológica dessa realidade).

Cabe ainda ressaltar que o Relatório de Malta levanta questões que serão o centro dos estudos do segundo ciclo do diálogo. No que se refere ao problema da justificação, serão enfrentadas implicações eclesiológicas, tais como a compreensão da igreja como “instituição da liberdade”; a relação entre instituição eclesial e anúncio do evangelho e a ministerialidade da igreja a partir da função crítica dessa linguagem. A segunda etapa do diálogo aprofundou o tema do papel da igreja na recepção e na mediação da salvação gratuita e incondicionada e teve início em 1973. Os estudos dessa fase deram origem a seis documentos de alta qualidade teológica e ecumênica. Dois deles eram de caráter dogmático e, de certo modo, davam continuidade à reflexão iniciada no ciclo precedente: “A Ceia do Senhor” (1978) e “O Ministério Pastoral na Igreja” (1981). Um outro documento foi dedicado aos modelos de unidade da igreja, “Caminhos para a Comunhão” (1980). Duas declarações faziam uma reavaliação histórica: “Todos Juntos Sob o Mesmo Cristo”, por ocasião dos 450 anos da Confissão de Augsburgo (1980) e “Martinho Lutero, Testemunha de Cristo”, no quinto centenário do nascimento do Reformador (1983). E, por fim, essa segunda fase foi concluída em 1984, com a aprovação do documento, publicado em 1985, chamado “A unidade que está diante de nós: modelos, formas e etapas da comunhão eclesial católico-luterana”.

O documento “Todos sob o mesmo Cristo” afirma que “na doutrina da justificação, ponto decisivo para os reformadores, percebe-se um amplo consenso. Somos aceitos por Deus e recebemos o dom do Espírito Santo, que renova os nossos corações, nos dá força e nos torna capazes de boas obras, só por graça e pela fé na salvação operada por Cristo e não por nossos méritos”¹³. Até a conclusão da segunda fase do diálogo, as afirmações apresentadas como indicadoras de um consenso sobre a justificação têm, todas elas, um caráter genérico. Isso fazia parte da metodologia adotada desde a primeira etapa, a fim de tratar de temas mais vastos. A terceira etapa, contudo, foi especialmente dedicada às relações entre eclesiologia e justificação. Ela teve início em 1986 e terminou em 1993, com a aprovação de um documento denominado “Igreja e Justificação”.

¹³ *Tutti Sotto uno Stesso Cristo*, n. 14 in EO

O texto tem como chave o significado da igreja à luz da justificação, enquanto essa provém do anúncio e da acolhida do evangelho.

As etapas anteriores já haviam deixado claro que um dos problemas centrais do diálogo era a compreensão da natureza da igreja como instrumento no plano divino da salvação. Para a terceira fase de debates, a comissão mista preparou para si um documento de trabalho, especificamente dedicado à possibilidade de um consenso real sobre a justificação, o que seria fundamental para enfrentar o tema central. A doutrina da justificação, como premissa para um diálogo de cunho eclesiológico, foi abordada sob três aspectos.

Em primeiro lugar, recordou-se que o tema já havia sido indicado na primeira fase como objeto de trabalhos futuros. Já ali havia sido demonstrada a importância de verificar como as diferenças que permanecem na interpretação da doutrina da justificação podem ser articuladas a partir de um consenso. Para que isso fosse tornado real, seria preciso analisar as críticas que contestavam a possibilidade de um acordo desse tipo e aprofundar as bases bíblicas da questão.

Em segundo lugar, foram apresentados oito campos específicos para a compreensão da doutrina da justificação, a partir dos quais se afirmava um consenso real e que não eram colocados em questão pelas diferenças que permaneciam. Esses pontos eram, basicamente:

- a obra da justificação alcança o homem enquanto pecador. Deus justifica o pecador gratuitamente, em virtude da obra salvífica de Jesus Cristo e no Espírito Santo. Todo homem necessita dessa ação misericordiosa de Deus e não pode merecê-la de nenhum modo.
- o pecador é incapaz de salvar-se e justificar-se por si próprio e nem ao menos pode voltar-se para Deus sem o seu auxílio.
- a justificação é gratuita. A passagem da injustiça para a justiça é obra exclusiva de Deus.

- a justificação se dá como realidade externa e interna. Mediante a justificação, o pecador é declarado justo diante de Deus e realmente modificado por Ele.
- no homem justificado permanece uma tendência para o mal.
- o pecador é justificado somente por fé, à qual se associam a caridade e a esperança.
- o homem tocado pela graça justificante crê na misericórdia de Deus e espera que Ele leve a pleno cumprimento a obra da salvação.
- a justificação não pode ser merecida de nenhum modo. Mas Deus, fiel à sua promessa, não nega aos justos a recompensa eterna, que permanece sempre um dom, completamente dependente da graça de Deus.

Nesses oito pontos, o instrumento de trabalho recolheu os resultados dos diálogos precedentes. Essa apresentação permitia ver, na possibilidade de um consenso, uma comunhão de fé cheia de tensões.

Por fim, em terceiro lugar, seria preciso definir o significado do consenso alcançado. Devido à função crítica da doutrina da justificação, sempre recordada pela parte luterana, afirmar um consenso só seria algo credível na medida em que se apontasse também para aplicações no anúncio e na prática das igrejas. Talvez por causa disso o documento final dessa etapa fale pouco sobre a justificação em si e concentre-se sobre a problemática eclesiológica.

O documento final da terceira fase do diálogo, “Igreja e Justificação”, é composto de cinco capítulos. O primeiro deles, ‘Justificação e igreja’, descreve as relações recíprocas entre essas duas realidades que são verdades de fé, radicadas no mistério de Cristo e da Trindade. O capítulo segundo, ‘A origem permanente da igreja’ e o terceiro, ‘A igreja do Deus uno e trino’, desenvolvem uma eclesiologia ecumênica. Após uma ampla reflexão sobre o fundamento da igreja no evento global de Cristo, segue-se uma descrição da realidade eclesial com a ajuda de três imagens bíblicas (povo de Deus, corpo de Cristo e templo do

Espírito) que expressam a relação profunda entre igreja e Trindade. Dessas imagens bíblicas, o documento passa à categoria de *communio/koinonia* aplicada à igreja.

O quarto capítulo, ‘A igreja, recebedora e mediadora da salvação’, aprofunda em particular as relações entre justificação e igreja. Com os conceitos de ‘congregatium fidelium’ e ‘sacramentum salutis’, deseja-se evidenciar dois aspectos da igreja no receber e transmitir o dom da salvação. A reflexão desse capítulo inclui ainda os problemas da igreja visível/oculta e da santidade/pecabilidade da igreja. Essas considerações são a base para se aplicar o princípio crítico da doutrina da justificação ao ensinamento e à práxis eclesial, em questões tais como a da continuidade institucional da igreja; o ministério ordenado como instituição na igreja; a função magisterial do ministério eclesiástico e sua função jurisdicional.

O último capítulo, ‘Missão e realização da igreja’, desenvolve a questão do mandato missionário que se realiza através da evangelização, do culto e do serviço aos homens. Numa segunda parte do capítulo se desenvolve a dimensão escatológica da igreja. A terceira fase do diálogo internacional católico-luterano confirmou os resultados das etapas precedentes no que se referia a um consenso de base sobre a justificação. Além disso, aplicou à problemática eclesiológica uma série de elementos desse consenso de base. Ainda que recordando as muitas diferenças que permanecem (divergências quanto à sacramentalidade da igreja, o ofício episcopal e o papel do magistério, por exemplo), o documento afirma que elas não anulam um consenso de fundo: a eclesiologia de ambas as igrejas está fundamentalmente em harmonia com os aspectos essenciais da doutrina da justificação. Essa constatação abriu caminho para a formulação da DC.

É necessário, ainda, fazer referência a dois diálogos bilaterais a nível nacional, cujas conclusões foram amplamente utilizadas pela comissão mista internacional: o diálogo nos Estados Unidos e na Alemanha.

3.2.2. O diálogo a nível regional, nos Estados Unidos e na Alemanha

O início do diálogo oficial nos Estados Unidos remonta a julho de 1964, quando representantes do comitê nacional americano da FLM e da comissão episcopal católico-romana dos Estados Unidos para os diálogos ecumênicos encontraram-se para definir o plano de trabalho da primeira comissão teológica conjunta. Como objetivo do futuro diálogo, propuseram um exame sistemático das verdades fundamentais da fé cristã, evitando, a princípio, questões mais polêmicas. O método utilizado seria o de aprofundar o diálogo naquelas áreas nas quais já havia um acordo relativamente certo e movê-lo, gradativamente, para aquelas onde o desacordo histórico era notável e fonte de divisões. Deve-se observar, igualmente, que os interlocutores, conscientes das diferenças de linguagem entre as duas tradições, procuraram sempre delinear os problemas propostos submetendo as discussões a uma linguagem mais conforme ao testemunho bíblico.

A sétima fase de colóquios da comissão mista (1978-1983) foi dedicada exclusivamente ao tema da justificação¹⁴. Pela primeira vez, desde as disputas de Worms e Hagensburgo (1540-1541), o tema era tratado em um diálogo oficial entre as distintas confissões. Para que isso fosse possível, foi preparado um volume especial de estudos bíblicos sobre a noção de justificação na Escritura, bem como outros de caráter histórico e teológico sobre o desenvolvimento das diversas etapas de uma teologia da justificação, bem como de seu ensino recente nas igrejas. Sobre esses estudos, a comissão conjunta preparou o documento “Justificação pela fé”. O objetivo principal do documento é eliminar os obstáculos para uma proclamação comum da mensagem da justificação, visto que essa é, em primeiro lugar, uma realidade que deve ser proclamada na palavra e no sacramento.

O documento se divide em três partes, que descrevem a história do problema, a interpretação da mesma e as perspectivas de reconstrução. A primeira parte é a mais longa e oferece uma visão panorâmica da doutrina da justificação na teologia medieval, na teologia dos reformadores e no Concílio de Trento.

¹⁴ Apesar de o documento final sobre os debates a respeito da justificação ser de 1983, a resposta oficial e a consideração do seu conteúdo por parte das autoridades eclesiásticas aconteceu só em 1990 para a igreja católica e em 1991 para a luterana. Cf. HOLC, P., *Un ampio consenso sulla dottrina della giustificazione*. Studio sul dialogo teológico cattolico-luterano, p. 118 et. seq.

Segue-se uma breve apresentação dos desenvolvimentos recentes, tanto da parte católica quanto da luterana.

A segunda parte apresenta uma análise do pensamento teológico moderno, expondo de modo particular as diferenças na linguagem e nos modelos utilizados para explicar a justificação. De modo particular, são apresentados seis pontos onde as diferenças na interpretação da doutrina têm sido potencializadas no interior das duas tradições: a linguagem forense da justificação; a pecaminosidade do justo; a suficiência da fé; o mérito; a satisfação; os critérios de autenticidade da mensagem e práxis das igrejas, oferecidos pela doutrina da justificação.

A terceira parte do documento apresenta as perspectivas para a reconstrução de uma confissão de fé comum. Começa com um estudo bíblico que conduz à afirmação da existência de convergências crescentes entre as duas igrejas nos elementos fundamentais da doutrina da justificação. O documento distingue entre o consenso a nível material (consenso sobre doutrina) e o consenso a nível formal (o uso da doutrina como critério). As convergências doutrinárias são apresentadas em doze pontos de acordo¹⁵:

- Cristo e o Evangelho são a fonte, o centro e a norma da vida cristã, individual e coletiva. Não há outro fundamento para a vida eterna e outra esperança para a salvação que não seja o dom gratuito de Deus em Jesus Cristo, comunicado pelo Espírito Santo.
- o pressuposto da salvação é a justiça. Para se ser salvo é preciso ser declarado justo e sê-lo.
- como conseqüência do pecado original, todos os seres humanos precisam de justificação ainda antes de cometer pecados individuais. Aqueles nos quais reina o pecado não podem fazer nada para merecer a justificação, que é dom gratuito de Deus. Mesmo os indícios de justificação, como o arrependimento e o desejo do perdão, já são uma obra de Deus no homem.

¹⁵ *Giustificazione per fede*, n. 156-160.

- permanecemos criaturas de Deus, ainda quando dominados pelo pecado. Conservamos a liberdade humana de escolher entre as coisas criadas, mas falta-nos a capacidade de nos voltarmos para Deus sem a ajuda de Deus.
- mediante a justificação, somos ao mesmo tempo declarados e feitos justos. A justificação não é uma ficção jurídica. Deus, ao justificar, opera aquilo que promete; ele perdoa o pecado e nos faz verdadeiramente justos.
- a Escritura, a proclamação da Palavra e os sacramentos são meios através dos quais o Evangelho, como poder de Deus para a salvação, alcança concretamente o indivíduo.
- na justificação recebemos, por fé, os efeitos da ação de Cristo em nosso favor. A fé justificante não é um simples conhecimento histórico ou uma convicção intelectual, mas uma resposta confiante e pessoal ao Evangelho.
- a fé justificante não pode existir sem a esperança e a caridade.
- o pecado não domina mais aqueles que são justificados. Todavia, esses permanecem sujeitos às inclinações pecaminosas e, se entregues às próprias forças, caem repetidamente. Por si mesmos, permanecem capazes de perder a justiça, mas pela grande misericórdia de Deus em Cristo, podem confiar e esperar firmemente que Deus os conduzirá à salvação eterna.
- a recompensa eterna prometida aos justos é um dom, porque depende completamente da graça de Deus em Cristo.
- as boas obras dos justificados, realizadas na graça, serão recompensadas por Deus, justo juiz que, fiel às suas promessas, “dará a cada um conforme as suas obras” (Rm 2, 6).

- a prioridade da vontade salvífica de Deus sobre toda ação humana em vista da salvação última é reconhecida em ambas as tradições na doutrina clássica da justificação.

O núcleo do consenso a respeito da justificação no diálogo norte-americano constitui-se na afirmação de que “a esperança última e a confiança na salvação devem ser colocadas no Deus de Nosso Senhor Jesus Cristo, e não na nossa bondade, ainda se esta é dada por Deus, nem na nossa experiência religiosa, ainda se se trata da experiência da fé”. Se essa afirmação fundamental não é transcurada, seja um modo forense de expressar a obra salvífica de Deus, seja um modo transformacionista, são válidos. Não se pode dizer qual dos dois modos é o melhor, devendo-se, portanto, perceber uma complementaridade entre as diversas formas usadas para descrever a salvação.

O diálogo nacional na Alemanha também forneceu elementos para a confecção da DC. Seu objetivo principal foi o de reavaliar as excomunhões recíprocas do século XVI e, no caso do tema do nosso estudo, mostrar que os anátemas não constituem um obstáculo para a confissão de fé comum entre católicos e luteranos no Deus que justifica o pecador, gratuitamente, por obra de seu Filho, Jesus Cristo.

Em 1980, estabeleceu-se uma comissão ecumênica com representantes da conferência episcopal alemã, do Secretariado para a Unidade dos Cristãos e do Concílio da Igreja Evangélica na Alemanha. Essa comissão iniciou seus trabalhos no arco dos anos 1981-1985 e seu objetivo era eminentemente pastoral¹⁶. Contudo, o tema das excomunhões tornou-se objeto de debates já em 1981. Por causa disso, a comissão decidiu colocar a questão sob o exame de um grupo de trabalho ecumênico de teólogos evangélicos e católicos. O grupo aceitou a proposta, dividindo os temas em três partes: fé e justificação, sacramentos e

¹⁶ As igrejas evangélicas da Alemanha expuseram seu acordo com os resultados das pesquisas reiteradamente em 1990 e 1991. A avaliação por parte da igreja católica se deu pela conferência episcopal alemã em cooperação com o Pontifício Conselho para a Unidade dos Cristãos, em 1994. Para detalhes sobre o processo de recepção da pesquisa sobre as excomunhões na Alemanha, HOLC, P., *Un ampio consenso sulla dottrina della giustificazione*. Studio sul dialogo teológico cattolico-luterano, p. 200 et. seq.

ministério eclesiástico. Esses temas, por sua vez, foram submetidos às pesquisas de cinquenta estudiosos católicos, luteranos e reformados.

Com respeito ao tema da justificação, que constituía a primeira parte da pesquisa, o documento final propõe como resultado as seguintes afirmações:

- as condenações recíprocas do século XVI, examinadas pelo grupo, não tocam ao parceiro do diálogo atual, com o conseqüente efeito de separação entre as igrejas¹⁷. Isso não significa, contudo, relativismo ou renúncia aos próprios ensinamentos. Trata-se de entender, seja as declarações doutrinárias católicas como aquelas luteranas, como linhas de fronteira, para além das quais as igrejas não devem andar. Tais limites são acolhidos e confirmados como legítimas e necessárias interpretações da fé, porque sua função hermenêutica, ainda que negativa, é importante para a interpretação do Evangelho.
- não se deve esquecer que entre as duas igrejas permanecem diferenças na interpretação do evento salvífico. Essas diferenças, ainda que não devam ser entendidas como meros mal-entendidos ou simples modos diversos de expressão, não são de natureza tal que possam decidir sobre a questão da verdadeira ou falsa igreja.
- apesar do tema da função criteriológica da justificação não fazer parte direta dos debates (pois não se encontra nas condenações do tempo da Reforma), o documento afirma que a doutrina da justificação deve ser entendida como norma crítica para o ensinamento e a vida da igreja, pois constitui-se no critério de verificação capaz de dizer se uma interpretação

¹⁷ Os teólogos alemães estudaram as seguintes fontes que reúnem os anátemas: da parte luterana, a Confissão de Augsburgo (1530), a Apologia da Confissão de Augsburgo (1531), os Artigos de Esmalcalda (1537-1538) e a Fórmula de Concórdia (1577). Da parte católica: o Decreto sobre o pecado original (1546), o Decreto sobre a justificação (1547) e o Decreto sobre os sacramentos (1547-1563), do Concílio de Trento. Da parte dos reformados, o Catecismo de Heidelberg (1563). Vale lembrar que a revisão dos anátemas do século XVI, bem como a confecção do documento sobre matrimônios mistos, teve a participação de teólogos reformados, e não só de católicos e luteranos.

concreta de nossas relações com Deus pode ser entendida como cristã ou não¹⁸.

Por fim, cabe situar a DC no panorama desse processo de diálogo.

Em 1993, ao final da terceira fase do diálogo internacional católico-luterano, iniciou-se a preparação de uma declaração conjunta sobre a doutrina da justificação, com a qual se desejava que a Igreja Católica e a Federação Luterana Mundial reconhecessem oficialmente o consenso obtido sobre a justificação ao longo do diálogo e declarassem que as condenações recíprocas a esse respeito não se referiam àquilo que crêem e expressam hoje as igrejas. Em 1994, a primeira versão do texto foi enviada às 122 igrejas que pertenciam à Federação. Da parte católica, o texto foi examinado pelo Pontifício Conselho para a Unidade dos Cristãos, em colaboração com a Congregação para a Doutrina da Fé, e foi submetido às conferências episcopais das nações com significativa presença luterana.

O plano original previa a conclusão do processo e a ratificação da declaração para o ano de 1997, no qual se celebraram a assembléia geral da FLM e os 450 anos do decreto tridentino sobre a justificação. O alto número de propostas de emenda, no entanto, levou a repetidas revisões do texto e ao adiamento da ratificação. Em 1997 só foi possível enviar às igrejas a proposta definitiva do texto. A partir de então, a declaração não poderia mais ser modificada, mas pedia-se às igrejas que se pronunciassem sobre ela de modo oficial. O Instituto para a Pesquisa Ecumênica de Estrasburgo recolheu e examinou as respostas das igrejas luteranas e, sobre essa base, formulou a proposta a submeter à FLM. Em 16 de junho de 1998, o concílio da FLM aprovou por unanimidade uma resolução na qual era aceito o acordo acerca da doutrina exposta na DC e declarou-se que as condenações doutrinárias contidas nos escritos confessionais luteranos não se referiam à doutrina da igreja católica romana exposta na declaração.

¹⁸ COMMISSIONE ECUMENICA COMUNE CATTOLICA-EVANGELICA DELLA REPUBBLICA FEDERALE DI GERMANIA, *Rapporto conclusivo sulla revisione degli anatemi del secolo XVI*, n. 21-31; 74-75.

A resposta católica foi formulada em um documento do Pontifício Conselho para a Unidade dos Cristãos, preparado em colaboração com a Congregação para a Doutrina da Fé e publicado em 25 de junho de 1998. Nesse se reconhece o alto grau do acordo alcançado, mas se afirma que ainda não é possível falar de um consenso tal que elimine as diferenças entre católicos e luteranos na compreensão da justificação.

A resposta católica foi considerada com reservas por parte da Federação Luterana e só se tornou satisfatória com as explicações contidas na carta de 30 de julho de 1998, enviada pelo cardeal E. Cassidy a I. Noko, secretário geral da FLM. Nessa carta, o presidente da congregação romana explica que a resposta católica é composta de duas partes de valor diverso: a primeira, na qual se reconhece a existência do consenso sobre verdades fundamentais da doutrina da justificação, constitui a resposta formal às questões colocadas pela declaração comum. A segunda parte, de caráter diverso, indica algumas questões que exigem ulterior esclarecimento, como também havia afirmado a Federação Luterana em sua resolução.

As dificuldades foram superadas com a redação de dois breves documentos pospostos à DC: uma declaração oficial comum e um anexo. O primeiro texto sublinha aquilo que católicos e luteranos entendem fazer subscrevendo a DC: o texto é aceito em sua inteireza e, também da parte católica, se declara explicitamente que a doutrina luterana exposta no documento não é atingida pelas condenações do Concílio de Trento. O anexo contém, ao contrário, algumas explicações do texto da DC que respondem a objeções formuladas no curso do debate. Esses documentos não trazem nada de novo do ponto de vista do conteúdo, mas simplesmente vêm explicitar aquilo que estava de algum modo implícito, de modo a evitar qualquer ambigüidade na ratificação da DC.

Em 31 de outubro de 1999, em Ausburgo, realizou-se a cerimônia oficial da assinatura da DC por parte do cardeal Cassidy e do bispo W. Kasper, presidente e secretário do Pontifício Conselho para a Unidade dos Cristãos, e dos bispos C. Krause e I. Noko, presidente e secretário geral da FLM.

Em 23 de julho de 2006, na assembléia da Conferência Metodista Mundial em Seoul, com a presença do cardeal W. Kasper, presidente do Pontifício Conselho para a Unidade dos Cristãos e do sr. Ishmael Noko, secretário geral da FLM, foi assinada a adesão daquele órgão federativo metodista aos termos da DC.

3.3. A Declaração Conjunta: expressão da fé a partir do diálogo

A DC é um texto relativamente breve, o que se adapta aos seus objetivos principais. É um documento preparado para a aprovação eclesial e, por isso, recolhe em síntese, com a devida precisão e brevidade, tudo o que é pertinente a um acordo católico-luterano sobre a justificação (DC 4-5). Além disso, constitui-se como um balanço dos resultados dos diálogos bilaterais precedentes e, assim, “não é uma exposição nova e independente, ao lado dos relatórios de diálogo e documentos já existentes, nem pretende, muito menos, substituí-los” (DC 6). Por isso, vêm anexadas à declaração, como sua parte integrante, as ‘Fontes’, um extrato de diversos documentos, com a ajuda dos quais são aprofundadas e desenvolvidas algumas afirmações contidas na própria declaração.

A estrutura da DC apresenta-se do seguinte modo:

- Preâmbulo (n. 1-7)
- 1. A mensagem bíblica da justificação (n. 8-12)
- 2. A doutrina da justificação como problema ecumênico (n. 13)
- 3. A compreensão comum da justificação (n. 14-18)
- 4. Os desdobramentos da compreensão comum da justificação
 - 4.1. Incapacidade e pecado humanos frente à justificação (n. 19-21)
 - 4.2. Justificação como perdão dos pecados e ato de tornar justo (n. 22-24)
 - 4.3. Justificação por fé e por graça (n. 25-27)
 - 4.4. A pessoa justificada como pecadora (n. 28-30)
 - 4.5. Lei e evangelho (n. 31-33)
 - 4.6. Certeza de salvação (n. 34-36)
 - 4.7. As boas obras da pessoa justificada (n. 37-39)
- 5. O significado e o alcance do consenso (n. 40-44)

- Posicionamento Oficial Conjunto da Federação Luterana Mundial e da Igreja Católica

- Anexo

No preâmbulo, o documento descreve sinteticamente as etapas do diálogo católico-luterano a partir das polêmicas e excomunhões do tempo da Reforma. E, sobre a base dos múltiplos colóquios precedentes, constata um consenso sobre verdades básicas da doutrina da justificação, à luz das quais os distintos desdobramentos de cada tradição teológica “não constituem mais motivos de condenações doutrinárias” (DC 5).

No primeiro capítulo, o documento oferece um testemunho comum de católicos e luteranos sobre a mensagem bíblica da justificação. No segundo, reflete-se brevemente sobre o significado das excomunhões recíprocas do século XVI a respeito da doutrina da justificação. Sustenta-se que o consenso alcançado oferece a possibilidade de definir essas condenações como “não aplicáveis ao parceiro do diálogo” (DC 13). Um acordo sobre verdades básicas relativas à justificação está descrito de modo geral no terceiro capítulo e, em seguida, no capítulo quarto, é analisado em sete questões particulares. A apresentação dessas questões inicia-se com um testemunho comum das igrejas, seguido de uma exposição das acentuações particulares de cada argumento no interior das duas tradições doutrinárias. O quinto capítulo sintetiza as afirmações precedentes e constata que entre as duas igrejas existe um acordo fundamental que não é, de nenhum modo, abalado pelos diversos desdobramentos.

Por fim, foram adicionados à DC dois textos explicativos. O primeiro trata-se de um posicionamento oficial conjunto, no qual a Igreja Católica e a FLM declaram aceitar o texto da DC em sua inteireza, afirmando explicitamente que a doutrina de cada igreja, como exposta no documento, não é atingida pelas condenações do passado. O breve documento denominado ‘Anexo’ visa dar maiores esclarecimentos sobre o consenso alcançado, respondendo a questões levantadas de ambas as partes a respeito do texto da DC.

Apresentamos, agora, o conteúdo do consenso alcançado entre as igrejas.

3.3.1. O consenso

“É nossa fé comum que a justificação é obra do Deus triúno. O Pai enviou seu Filho ao mundo para a salvação dos pecadores. A encarnação, morte e ressurreição de Cristo são fundamento e pressuposto da justificação. Por isso, justificação significa que o próprio Cristo é nossa justiça, da qual nos tornamos participantes através do Espírito Santo, segundo a vontade do Pai. Confessamos juntos: somente por graça, na fé na obra salvífica de Cristo, e não por causa de nosso mérito, somos aceitos por Deus e recebemos o Espírito Santo, que nos renova o coração e nos capacita e chama para boas obras” (DC 15).

Essa afirmação central constitui o núcleo do consenso sobre a justificação expresso na DC. Para além de um acordo teológico, o consenso assume a característica de uma pública e comum confissão de fé, ao iniciar-se com a expressão “é nossa fé comum...”. Em sua peculiar brevidade, a DC afirma as mais radicais características da obra da justificação: seu fundamento trinitário, cristológico e pneumatológico; sua absoluta gratuidade; o nexos intrínseco existente entre redenção, fé e boas obras.

A DC diz em primeiro lugar o que a justificação é e significa do ponto de vista da fé trinitária. Consiste na missão do Filho da parte do Pai para a salvação do mundo, visto que “a encarnação, morte e ressurreição de Cristo são o fundamento e o pressuposto da justificação”. Corresponde, portanto, à vontade salvífica do Pai que nós, “por meio do Espírito Santo”, sejamos feitos participantes da sua justiça e possamos dizer que “Cristo mesmo” é a nossa justiça. A fundamentação trinitária da doutrina da justificação está enraizada na doutrina tradicional de ambas as igrejas. Contudo, sua formulação em uma afirmação de base no diálogo ecumênico é de grande utilidade, pois coloca de lado a tradicional suspeita católica de que a doutrina luterana é deficiente no aspecto pneumatológico do efetivo tornar justo do homem justificado; bem como, do lado oposto, é deixada de lado a suspeita de que na doutrina católica a ação exclusiva de Cristo fica prejudicada frente a uma equivocada compreensão da cooperação humana. De fato, no testemunho paulino a respeito da justificação, “são fundamentais seja a constante dimensão “teocêntrica”, seja a fundamentação

crisológica e a eficácia recriadora do Espírito Santo, elementos que formam um sólido conjunto”¹⁹.

Ainda o n. 15 da DC afirma que “somente por graça” somos justificados e recebemos o Espírito Santo. Essas realidades estão estreitamente ligadas, a tal ponto que o apóstolo Paulo trata da elaboração de uma doutrina da justificação imediatamente seguida da consideração a respeito do evento batismal (Gl 2, 16; 3, 1-5). Essa seqüência demonstra a necessidade que todos os homens têm, enquanto pecadores, de receber o dom salvífico da justificação, só por graça de Deus na morte e ressurreição de Cristo e, ao mesmo tempo, revela que, então, se inicia para o homem uma nova vida no Espírito.

Por fim, cabe notar que não aparece, nesse capítulo, ao lado do ‘sola gratia’ tridentino, o ‘sola fide’ característico da Reforma. Isso porque essa partícula exclusiva, quando aparece nos escritos confessionais luteranos, tem como objetivo primeiro reivindicar que não há possibilidade de que o homem, por meio de méritos, participe de sua justificação. Pressupõe-se que esse significado do ‘sola fide’ coincide perfeitamente com a apresentação da ação salvífica de Cristo como única causa da justificação. Isso é feito no n. 15 da DC, quando a partícula exclusiva é colocada junto à graça de Deus e essa é seguida pela menção à fé na obra salvífica de Cristo. Enquanto modo adequado de apropriar-se da obra de Cristo, a fé é colocada em relação com a exclusividade da graça.

O documento prossegue afirmando que o chamado à salvação possui um caráter universal. Deus em Cristo, e só em Cristo, deseja salvar todos os homens. Esse dom da sua misericórdia é acolhido na fé, entendida como “presente de Deus através do Espírito Santo, que na palavra e no sacramento atua na comunidade dos crentes e os guia à renovação de vida que Deus consuma na vida eterna” (DC 16). Assim, não somente o início, mas toda a nossa salvação, até a sua consumação, é um dom da misericórdia do Senhor. Agora, de modo mais claro que no parágrafo 15, o documento coloca em relevo que só a fé em Cristo pode receber a justificação operada por Ele. Entende-se aqui a fé como o modo de receber o dom

¹⁹ WILKENS, U., *La dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione e il suo fondamento biblico*. In: MAFFEIS, *Dossier*, p. 256.

da misericórdia, enquanto não podemos merecê-la de nenhum modo. O texto evita o ‘sola fide’, anatematizado expressamente no cânon 9 do decreto tridentino sobre a justificação, para que não se confunda essa fé afirmada no documento com alguma “orgulhosa pretensão humana de confiança”.

A partir desse ponto, o documento ressalta a importância da mensagem bíblica da justificação, a qual está no centro do testemunho neotestamentário acerca da ação salvífica de Deus em Cristo. A linguagem da justificação explicita de forma especial que somos pecadores e devemos nossa vida nova unicamente à misericórdia perdoadora e renovadora de Deus, a qual só podemos receber pela fé e nunca podemos fazer por merecer (DC 17). A doutrina da justificação não é apenas um aspecto parcial do anúncio cristão. Possui, ao contrário, uma relação essencial com todas as verdades da fé, e deve ser compreendida como um critério irrenunciável para orientar a doutrina e a prática da igreja incessantemente para Cristo (DC 18). De fato, já o documento “Justificação pela fé” afirmava que “os católicos, assim como os luteranos, podem reconhecer a necessidade de verificar as práticas, estruturas e teologias da igreja na medida em que essas favorecem ou criam obstáculos à proclamação das promessas gratuitas e misericordiosas de Deus em Cristo, que podem ser acolhidas de modo justo somente pela fé”²⁰. Ademais, ‘critério’, segundo o significado original da palavra, significa “um instrumento que permite decidir sobre a veracidade de proposições. Não significa um axioma ou princípio a partir do qual todas as outras partes da doutrina da fé possam ser deduzidas”²¹. Portanto, no que diz respeito à função criteriológica do artigo da justificação, essa não é colocada em dúvida, mas também não é compreendida de modo exclusivo. Para evidenciar a real característica do consenso, o documento utiliza o princípio hermenêutico de intenção-temor: “quando luteranos acentuam a importância singular desse critério (*intenção dos luteranos*), não negam a conexão e a importância de todas as outras verdades da fé (*temor dos católicos*). Quando católicos se sentem comprometidos com vários critérios (*intenção dos católicos*), não negam a função especial da mensagem da justificação (*temor dos luteranos*)” (DC 18)²².

²⁰ *Giustificazione per fede*, n. 153.

²¹ ISTITUTO PER LA RICERCA ECUMENICA DI STRASBURGO, *Commento alla dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione*. In: MAFFEIS, *Dossier*, p. 123.

²² Este princípio foi utilizado pela comissão alemã que examinou as condenações recíprocas do século XVI, a fim de determinar as intenções e temores (Anliegen – Fürchte) que estão por trás das

A normatividade da doutrina da justificação, portanto, é compreendida em sua conexão com o conjunto das verdades da fé e seu caráter irrenunciável consiste em sua concentração cristológica. “Luteranos e católicos compartilham do alvo comum de confessar em todas as coisas a Cristo, ao qual unicamente importa confiar, acima de todas as coisas, como mediador único (1Tm 2, 5s) pelo qual Deus, no Espírito Santo, dá a si mesmo e derrama seus dons renovadores” (DC 18). O consenso formulado na DC coloca em relação três elementos formais: o Evangelho, isto é, o evento da proclamação do mistério da salvação oferecido por Deus; o conteúdo cristológico essencial do Evangelho; a doutrina da justificação, como forma legítima e significativa, mas não única, na qual pode ser formulado o anúncio da salvação em Cristo. Do ponto de vista do conteúdo, insiste-se sobre dois elementos: o caráter completamente gratuito da justificação, que não pode de modo algum ser merecida nem depender de condições prévias por parte do homem, e a fé, como indicação do modo humano no qual é acolhida a salvação.

3.3.2. Desdobramentos doutrinários distintos mas compatíveis com o consenso

Talvez o maior desafio lançado aos responsáveis pela redação da DC tenha sido o de fazer ver como o acordo sobre verdades fundamentais se traduz nas questões particulares da doutrina da justificação em cada contexto confessional. Para que isso ficasse claro, cada questão analisada foi iniciada com uma constatação de acordo sobre o argumento. Segue-se então uma explicação das diferenças que permanecem e que são compreendidas pela DC como interpretações legítimas e complementares.

No que diz respeito ao primeiro ponto, o da incapacidade e pecado humanos frente à justificação, o testemunho comum coloca em relevo a absoluta gratuidade da justificação. O homem, por si mesmo, não pode salvar-se (n. 19). A

formulações doutrinárias. De fato, deseja-se demonstrar com isso que a intenção de uma parte, ainda que não esteja no centro do ensinamento da outra, não é necessariamente negada por essa. E aquilo que suscita o temor de uns, não faz parte, necessariamente, do ensinamento oficial dos outros. Cf. HOLC, P., *Un ampio consenso sulla dottrina della giustificazione*. Studio sul dialogo teológico cattolico-luterano, p. 145 et. seq. O mesmo procedimento foi usado no capítulo quatro da DC.

partir dessa afirmação, católicos e luteranos têm algo a dizer a respeito da participação do homem no evento da justificação. A doutrina católica sublinha que na preparação e no acolhimento da graça o homem coopera, dando seu assentimento pessoal à ação justificadora de Deus. Ademais, isso significa que, da parte do pecador, há concretamente a possibilidade de refutar a graça. Tal ‘cooperatio’, contudo, não deve ser entendida como uma ação humana a partir das próprias forças, pois o assentimento é também ele um efeito da graça (DC 20). O ensinamento luterano, por sua vez, põe em evidência a incapacidade do homem de cooperar em sua própria salvação, a não ser de forma meramente passiva. Não nega, com isso, a “plena participação pessoal na fé”, operada pela palavra de Deus (DC 21). “Para ambos, católicos e luteranos, não se trata de negar um verdadeiro co-envolvimento do homem...Todavia, uma resposta não é uma ‘obra’. A resposta da fé é ela mesma operada pela palavra da promessa, que não pode ser obtida pela força e que vem do homem a partir de fora. Isso pode ser considerado cooperação no sentido de que o coração participa quando a Palavra o toca e suscita a fé”.

Quanto à questão da justificação como perdão dos pecados e como ato de tornar justo, o testemunho comum afirma que ela é tanto perdão (não imputação) quanto renovação interior do homem (‘regeneratio’). Nas controvérsias da reforma e da teologia apologética que lhe sucedeu, a justificação era entendida, grosso modo, como a primeira coisa pelos luteranos e a segunda pelos católicos. O testemunho comum une ambos os elementos como “aspectos da ação graciosa de Deus que não devem ser separados” (DC 22) e que estão ligados entre si pela realidade da “união do crente com Cristo, o qual é, na sua pessoa, nossa justiça” (cf. 1Cor 1, 30). “Essa união é, por assim dizer, o coração da doutrina paulina da justificação, como efeito da representação vicária do Cristo crucificado nos fiéis”. Nesse ponto, a tradição luterana põe o acento sobre o fato de que “ao pecador, pelo anúncio do perdão, é representada a perante Deus em Cristo” e que só na relação com Cristo é renovada a vida do homem. O discurso sobre o ‘favor Dei’ permite salvaguardar a absoluta gratuidade da justificação, que não depende nem da colaboração humana, “nem do efeito renovador de vida que a graça produz no ser humano” (DC 23). A tradição católica, por sua vez, coloca em relevo o caráter transformador da graça justificante que renova e funda a vida nova do crente. Assim, “a graça de Deus que perdoa está sempre ligada ao presente de uma nova

vida, que no Espírito Santo se torna efetiva em amor ativo”. Esse dom da graça, todavia, permanece “independente da cooperação humana” (DC 24).

A terceira questão pela qual deve passar o valor do consenso é aquela da justificação por fé e graça. Conjuntamente, católicos e luteranos afirmam que o pecador é justificado “pela fé na ação salvífica de Deus em Cristo”. Ambos estão de acordo que a fé permanece sempre o fundamento da justificação e, nem aquilo que precede nem aquilo que segue a esse dom de Deus, merece a graça. Por outro lado, a fé não pode ser separada do amor e deve empenhar-se em boas obras. A expressão ‘sola fide’ aparece no parágrafo que expõe a interpretação luterana desse argumento, a fim de colocar em evidência a gratuidade do dom da fé operado unicamente por Deus. Não se nega, contudo, que a ação salvífica de Deus “afeta todas as dimensões da pessoa e conduz a uma vida em esperança e amor”. “A justificação e a renovação estão ligadas pelo Cristo presente na fé”. A tradição católica, por sua vez, sublinha a abundância dos dons de Deus concedidos na justificação: perdão dos pecados, fé, esperança, caridade, filiação, comunhão com Deus. Assim, a salvação operada por Deus não é só remissão dos pecados, mas funda uma “nova relação pessoal com Deus”, que “se baseia inteiramente na graciosidade divina e fica sempre dependente da atuação criadora de salvação do Deus gracioso”. A graça da justificação não é, portanto, uma propriedade do homem, da qual ele pode valer-se diante de Deus. Por isso, também, a renovação de vida na fé, na esperança e na caridade depende sempre da “graça inescrutável de Deus e não representa qualquer contribuição para a justificação da qual pudéssemos nos orgulhar diante de Deus” (DC 27). Da parte católica também se sublinha o enraizamento sacramental da justificação dos crentes no batismo.

Um dos pontos sobre os quais perdurou grande discussão, mesmo após a publicação da DC, foi o do entendimento da pessoa justificada como pecadora. Tendo o cuidado de evitar a expressão clássica ‘simul iustus et peccator’ no pequeno parágrafo de confissão comum, o documento afirma que no homem justificado permanece uma tendência ao pecado, que o leva a uma contínua luta contra o mal e que deve levá-lo, cotidianamente, a pedir o perdão do Senhor, a fim de que Ele mesmo leve a cumprimento a obra iniciada no batismo. A expressão ‘simul iustus et peccator’, característica da antropologia luterana, evidencia o

paradoxo da situação do homem depois da justificação. Aquele que foi justificado é inteiramente justo, porque Deus, pela palavra e pelo sacramento, perdoa-lhe os pecados e lhe atribui, mediante a fé, a justiça de Cristo. Contudo, ao mesmo tempo, o justificado reconhece continuar a ser pecador, enquanto se opõe a Deus, pondo sua confiança em ídolos. Essa aversão a Deus, na tradição luterana, é considerada verdadeiro pecado mas, graças à obra de Cristo, é ‘peccatum regnatum’. A tradição católica, por sua vez, considera que a justificação “apaga tudo o que é realmente pecado e digno de condenação” (Rm 8, 1). No cristão permanece a concupiscência que, privada de um elemento pessoal, “não é pecado em sentido autêntico”. Não se coloca em dúvida que essa inclinação ao mal não corresponda ao desígnio original de Deus para a humanidade, nem que é objetivamente oposição a Deus e que permanece objeto de luta vitalícia. Contudo, o conceito de concupiscência deseja simplesmente evidenciar que essa inclinação não merece o castigo da morte eterna nem separa a pessoa justificada de Deus.

A respeito da relação entre Lei e Evangelho, católicos e luteranos confessam juntos que a justificação acontece mediante a fé no Evangelho, independentemente das obras da lei. O ensinamento luterano afirma que “a distinção e a correta relação entre Lei e Evangelho é essencial para a compreensão da justificação”. A Lei acusa o homem e revela seus pecados, de modo que ele “se volte inteiramente para a misericórdia de Deus em Cristo, a qual unicamente o justifica” (DC 32). Pondo o acento sobre a necessidade de observar os mandamentos, a tradição católica não nega que “a graça da vida eterna é misericordiosamente prometida aos filhos e filhas de Deus por Jesus Cristo” (DC 33). Ao afirmar que Cristo “não é um legislador à maneira de Moisés”, o documento não invalida o cânon 21 do decreto tridentino sobre a justificação, mas o interpreta num sentido que não é mais de controvérsia²³.

O sexto ponto de prova para o consenso alcançado é o da certeza da salvação. O testemunho comum, que encabeça esse item, não utiliza essa expressão, mas sublinha que os justificados “podem confiar na misericórdia e nas promessas de Deus” e podem estar certos de sua graça, em virtude “da promessa eficaz da graça de Deus em palavra e sacramento” (DC 34). A questão de fundo,

²³ DH 1571.

sobre a qual se baseia o problema da certeza de salvação, é a do fundamento objetivo sobre a qual se apóia a fé. O reconhecimento da absoluta prioridade da graça levou Lutero a afirmar que o crente, confiando na obra de Deus em Cristo, pode e deve estar certo de que o Senhor o quer salvo, ainda que, olhando para si mesmo, jamais possa estar certo da própria salvação. A tradição católica, por sua vez, “compartilha da preocupação dos reformadores de basear a fé na realidade objetiva da promessa de Cristo, desconsiderando a própria experiência e confiando somente na palavra promitente de Cristo” (DC 36).

Por fim, a última questão levantada é a do mérito, ou a das boas obras da pessoa justificada. A palavra ‘mérito’ é evitada no testemunho comum, preferindo-se recorrer, ao longo do texto, ao conceito bíblico de ‘recompensa’. A tradição católica reconhece que só na perspectiva da graça se pode falar de um caráter meritório das boas obras, afirmando, contudo, que as Escrituras prometem recompensa às obras de justiça. Esse tipo de recurso destaca a responsabilidade do homem por seus atos, ainda que não se deva esquecer que a justificação, como tal, permanece sendo sempre um presente imerecido da graça. O documento nota que, também da parte luterana, não é desconhecida a idéia de um crescimento na graça, ainda que se acentue “que a justiça, como aceitação da parte de Deus e como participação na justiça de Cristo, é sempre perfeita” (DC 39).

Interessante é notar, nesse ponto, os mal-entendidos que estavam em jogo numa idéia como a de ‘crescimento na graça’. Na DC, a expressão significa, simplesmente, o aprofundamento da comunhão com Cristo. O que não significa que primeiro se receba menos graça e depois mais graça, visto que essa ou é toda presente, ou não é presente de fato. Trata-se, contudo, de um fato que a graça pode aferrar e orientar o homem de uma maneira mais ou menos intensa e profunda. Ao comentar esse ponto da declaração, o Instituto para a Pesquisa Ecumênica de Estrasburgo²⁴ afirma que “ao menos no nível verbal, parece que a Formula Concordiae contradiz a concepção católica presente no n. 38 da DC. Diz assim o texto confessional luterano: “A Escritura atesta que, para acolher a justiça e a salvação, e para que Deus a conserve, há um só e único meio e que esse é a fé.

²⁴ ISTITUTO PER LA RICERCA ECUMENICA DI STRASBURGO, *Commento alla dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione*. In: MAFFEIS, *Dossier*, p. 137 et. seq.

Devemos por isso rejeitar todas as proposições contrárias e, em particular, os cânones do Concílio de Trento onde se diz que as nossas boas obras conservam a salvação, ou que a justiça recebida na fé e a fé mesma são mantidas e conservadas, seja integralmente, seja ao menos em parte, pelas nossas boas obras” (Formula Concordiae IV, 35).

O Instituto afirma que, para avaliar corretamente esse embate, é necessário recordar que, segundo o n. 27 da DC, a graça da justificação não é uma posse do homem, pois permanece sempre dependente da ação salvífica e criadora de Deus. Enquanto nova relação pessoal com Deus, ela se funda inteiramente sobre a sua misericórdia. Igualmente, deve-se levar em conta que, já que as obras dirigidas intencionalmente contra Deus destroem a relação salvífica com Ele, as boas obras, realizadas por meio da ação do Espírito Santo, a conservam, pois não deixam espaço para a resistência ativa a Deus. ‘Conservar’, nesse caso, não significa positivamente manter alguma coisa no ser, mas renunciar a destruir aquilo que foi recebido de Deus. O cânon 24 do decreto tridentino sobre a justificação chama as boas obras de causa só em relação ao crescimento na graça, não em relação à conservação da mesma. Esse crescimento, segundo o n. 38 da DC, significa aprofundamento da comunhão com Cristo. Da consideração precisa daquilo que significa ‘conservar’ resulta que a crítica da Formula Concordiae não atinge a posição católica expressa na DC.

Terminando a apresentação desses sete pontos de debate, a DC afirma que as diferentes interpretações do evento salvífico, que não devem ser esquecidas, não comprometem, contudo, o consenso expresso anteriormente. As formas distintas pelas quais católicos e luteranos articulam a fé na justificação estão abertas uma para a outra e não anulam o consenso em verdades básicas (DC 40).

Por fim, apresentamos brevemente o posicionamento de W. Pannenberg frente à assinatura da DC.

3.4. Parecer de W. Pannenberg sobre a Declaração Conjunta

Apesar de ter sido membro ativo no grupo de trabalho católico-evangélico acerca das condenações doutrinárias do século XVI, W. Pannenberg evitou, por princípio, envolver-se nas polêmicas surgidas em torno do texto da DC entre os anos de 1997/99 na Alemanha²⁵. Por duas vezes, contudo, seu parecer negativo com relação aos opositores da DC gerou certa repercussão. Segundo Pannenberg, as reações contrárias ao texto do documento eram fruto de um medo infundado de perda da identidade protestante frente à igreja católica.

Um primeiro pronunciamento de nosso autor foi motivado por um artigo da jornalista Heike Schmoll publicado no dia 29 de dezembro de 1997 num cotidiano de tiragem nacional, o qual se alinhava com os teólogos descontentes com o texto-base da DC²⁶. O artigo afirmava a inexistência de um verdadeiro consenso devido à não utilização da expressão ‘sola fide’ nos parágrafos de acordo. Em carta publicada no mesmo jornal, em 21 de janeiro seguinte, Pannenberg afirmava a existência de um consenso, não exaustivo, sobre pontos centrais da doutrina da justificação. O fato de que, da parte católica, não se faça explícita menção da expressão ‘sola fide’, não implica que a fé seja entendida exclusivamente como momento inicial do processo da justificação, que encontraria seu cumprimento e aperfeiçoamento no amor e na esperança. A afirmação de que o homem é justo diante de Deus, de forma perfeita e irrevogável, em virtude da fé, e somente dela, satisfaria plenamente a Lutero e Melancton, ainda que, segundo Pannenberg, não satisfaça aos seus herdeiros.

Em 29 de janeiro, o jornal publicou uma carta de E. Jüngel defendendo o recurso à partícula exclusiva no caso do ‘sola fide’. Segundo ele, já o Concílio de Trento definia a fé não só como princípio, mas também como raiz e fundamento da justificação. Portanto, não emergia na DC nenhum dado novo com respeito ao Tridentino sobre esse tema específico. Para Jüngel, a verdadeira dificuldade, que não registrou nenhum progresso, consiste, agora como no tempo da Reforma, na refutação, senão na explícita condenação, da expressão ‘sola fide’ por parte da doutrina católica.

²⁵ Um tratamento detalhado da controvérsia a respeito da DC na Alemanha é feito por CARLETTO, S., *Salvezza ed Ecumene*. Il recente dibattito sulla dottrina della giustificazione per fede in Germania (1997-1999).

²⁶ *Ibid.*, p. 195 et. seq.

A resposta irritada de Pannenberg veio no dia seguinte. Expressa o progresso substancial que, para ele, existe entre a formulação de Trento, que descreve a justificação como um processo do qual a fé é o início e a vida eterna o cumprimento último, e aquela da parte católica em DC 26, que sublinha expressamente que a justificação do pecador deriva da fé na ação salvífica de Deus em Cristo. A isso deve-se juntar a afirmação de que nada daquilo que precede ou segue a justificação constitui seu fundamento. Para Pannenberg, o ‘sola fide’ está aqui presente de forma direta, em virtude da exclusão do valor salvífico das obras precedentes ou sucessivas ao ato de fé.

Em 5 de fevereiro de 1998, Pannenberg se manifestará novamente, agora contra o voto negativo que 158 teólogos alemães deram ao texto da DC, pedindo abertamente aos responsáveis eclesiais que afirmassem a não existência de um consenso. Seguiu-se a isso uma breve polêmica com E. Jüngel a respeito das questões onde o consenso parecia ser mais fraco (fé como certitudo salutis; pecaminosidade do justificado; significado das boas obras para a salvação e, sobretudo, a função criteriológica da doutrina da justificação na vida e na doutrina da igreja).

Em artigo publicado em 1999, após a assinatura da DC, Pannenberg fez um balanço do consenso alcançado²⁷. Para ele, o consenso real refere-se, justamente, à confissão da justificação somente pela fé, que é o sentido exato a partir do qual se deve ler o parágrafo 25 do documento. Ainda que essa doutrina central da Reforma não tenha sido assumida exatamente na forma do ‘sola fide’, porque metodologicamente se procurou expressar o consenso prescindindo das formulações polêmicas do passado, o acordo a respeito do conteúdo desse ponto decisivo foi substancialmente alcançado. O fato de que a expressão ‘sola fide’ seja mencionada expressamente só no parágrafo 26, onde se descreve a posição luterana, não significa que sobre esse ponto haja uma diferença de conteúdo com relação ao parágrafo precedente. Ao contrário, segundo ele, diz-se o mesmo que então, com outras palavras. Quando a declaração oficial comum de maio de 1999

²⁷ PANNENBERG, W., *La dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione*. In: MAFFEIS, *Dossier*, p. 297 et. seq.

no ponto 2c assume também explicitamente a fórmula da justificação só pela fé como afirmação comum, na realidade não está dizendo nada de diferente daquilo que já se encontra no número 25 da DC.

Juntamente com o acordo sobre o fato de que o homem diante de Deus é justo somente pela fé na obra salvífica de Deus em Cristo, a DC superou também o velho contraste sobre a certeza da salvação própria da fé. Esse contraste estava, para Pannenberg, fundado sobre um mal-entendido da doutrina da Reforma, porque supunha que essa insistisse sobre a certeza subjetiva da própria fé, enquanto sua verdadeira posição se baseia sobre a certeza da promessa divina acolhida na fé. Da parte católica, nesse ponto, afirma-se explicitamente que a fé significa um abandonar-se totalmente a Deus e que não se pode, ao mesmo tempo, crer em Deus e pensar que a sua promessa não seja confiável.

A afirmação comum de que as boas obras devem necessariamente seguir a fé (DC 37) coloca em relevo, para Pannenberg, somente aquilo que Lutero repetidamente afirmou, contra aqueles que levantavam a suspeita de que ele considerava as boas obras como supérfluas ou mesmo danosas. Nosso autor considera como insuficiente toda a secção dedicada a afirmação do justificado como pecador (DC 28-30). As diferenças existentes sobre esse ponto são devidas à diversa valorização da concupiscência operante no batizado. Ambas as partes colocam em evidência a realidade da salvação doada pelo batismo e o perigo derivado da potência do pecado ainda ativa no batizado. A DC simplesmente delimitou as diferenças que continuam a existir a respeito do justificado como ‘*simul iustus et peccator*’. No modo de valorizar essa diferença, a parte luterana deve ter em conta que o apóstolo Paulo, ainda que fale do pecado como potência contra a qual o cristão deve combater, não descreve o cristão como pecador, porque mediante o batismo e a fé ‘em Cristo’ ele é tornado um homem novo. Da parte católica, deve se prestar a atenção ao fato de que, no cristão batizado, o pecado se verifica não só nas transgressões pessoais, mas como potência que permanece ativa no seu corpo mortal.

Para Pannenberg, o consenso é limitado mas fundamental. Ele é real sobre um tema central da Reforma, isso é, a justificação somente pela fé, e na questão

conexa da certeza da salvação própria da fé. Por causa disso, católicos e luteranos podem valorizar de modo novo as diferenças que permanecem. À luz do acordo alcançado, essas diferenças não obrigam mais a manter as recíprocas condenações doutrinárias. Se a assinatura da DC não conduz imediatamente ao restabelecimento da comunhão eclesial, ela é um primeiro passo nessa direção. As condenações doutrinárias ainda não superadas em outros campos, no âmbito da doutrina dos sacramentos e do ministério eclesial, devem passar pelo mesmo processo pelo qual passaram as condenações a respeito da justificação. Desse modo, para Pannenberg, será levado a cabo, a nível mundial, o caminho iniciado com o estudo sobre as condenações do século XVI, realizado na Alemanha nos anos 80 e cujos resultados foram recebidos pelos sínodos evangélicos e por parte da Conferência Episcopal Alemã. A assinatura da DC é só o início de um longo caminho. Todavia, desde o tempo da Reforma, é o primeiro passo oficial das igrejas que supera fraturas acontecidas naquele tempo.

Foi no contexto desse esforço pela plena comunhão entre as igrejas que Pannenberg plasmou sua pesquisa teológica. Sua fecunda compreensão da doutrina da justificação, comprometida com os motivos fundamentais de sua teologia, ajudou a alcançar o consenso agora adquirido. Acreditamos que ela continua a oferecer importantes elementos para um avanço comum a católicos e luteranos no caminho da fidelidade ao projeto de Jesus Cristo.