

A Doutrina da Justificação pela Fé – Um Exercício em *Diálogo Teológico Bilateral* – Parte 1

Ronaldo Cavalcante*

Resumo

Reconstruir, hoje, a doutrina da Justificação pela Fé pressupõe uma aproximação aos *loci* – lugares fundamentais, com base nos quais se articularam as idéias mestras que deram origem à doutrina da Justificação pela Fé propriamente dita. Isso significa que, sobre a Escritura, como *locus* original, incidiram certas forças confessionais específicas, que se tornaram verdadeiras chaves hermenêuticas tanto para luteranos quanto para calvinistas, bem como para católicos.

Palavras-Chave

Justificação pela fé, imputação, *loci*, *locus*, forense, *fides infusa*, *iustitia aliena*, fiducial, diálogo.

Introdução

A presente reflexão acerca da doutrina bíblica da *Justificação pela Fé*¹ não possui, *a priori*, a intenção de uma *pastoral doutrinária*, senão a de estabelecer, em perspectiva teológica, os pontos fundamentais em torno dos quais esta se erigiu como centro do discurso evangélico. Busca-se, pois, recuperar os *loci* essenciais da doutrina protestante clássica, magistral, e, com isso, redescobrir seu *locus* central para a identidade eclesial reformada.

Sendo assim, o “esclarecimento” teológico-doutrinário acaba por ter também uma função poimênica: sedimenta a fé pessoal e conscientiza ontologicamente o organismo eclesial-comunitário. Na verdade, é impossível desvincular *ortodoxia* de *ortopraxia*. A ética cristã é o resultado e o produto de um *corpus* teológico. A questão central é saber com que teologia o povo reformado está sendo alimentado. Não seria o atual colapso ético evangélico uma natural consequência da renúncia ao *kerigma* e do esvaziamento da *didaskalia*?

O apelo é, portanto, retornar para poder reformar – *semper reformanda*! Dessa forma, é nosso intuito debater teologicamente a *Justificação pela Fé* e suas implicações eclesiais, entendendo que a abertura dialogal não só enriquece a convivência, mas também sedimenta sabiamente a confessionalidade.

I. Síntese da Escritura como Base Terminológica: *dikaiôun*, *dikaíosis*, *dikaiosýne*

As três expressões supracitadas compõem, por assim dizer, o mosaico de toda a teologia paulina da *Justificação pela Fé*, segundo a interpretação reformada, ou seja, a declaração de justiça, a justificação de *per si* e o conceito de justiça como fundamento da declaração de estar justo, além da própria justificação.

O verbo *dikaioun*, que acontece majoritariamente em Paulo, em especial em *Romanos* e *Gálatas*, surge timidamente no restante do Novo Testamento – apenas onze vezes. Por isso mesmo, o teólogo anglicano Alan Richardson destaca que São Tiago é o único escritor do novo testamento, além de São Paulo, a discutir explicitamente a justificação, embora não tenha entendido o que São Paulo queria dizer com esse termo (Richardson, 1966, p.232). Nesse sentido, em Paulo, a justificação é uma *declaração pessoal de absolvição*, de que alguém está de conformidade com a lei (como se pode notar em Lc 7,29; Rm 3,4; Mt 12,37 etc.).

O teólogo luterano Joaquim Jeremias observa, por sua vez, que o verbo em questão experimentou uma extensão no seu âmbito de significação, especialmente quando se aplica a um ação de Deus (Jeremias, 1977, p.68), afirmação que pode ser confirmada pelo texto do Dêutero Isaías 45,25, na LXX: “Em Iahwéh será justificada (*dikaiothesetai*) e glorificada toda a descendência de Israel”.

Jeremias esclarece que o paralelismo entre ser “justificado” e “glorificado” demonstra que *dikaiousthai* assume aqui o significado de encontrar a salvação (ibidem). Nessa linha de raciocínio, existiria, em São Paulo, uma valoração soteriológica explícita, que se expressa em uma declaração jurídica de que as obrigações da lei como condição para a vida estão plenamente satisfeitas com respeito a uma pessoa: (At 13,39; Rm 5,1.9; 8,30-33; 1Cor 6,11; Gál 2,16; 3,11; Berkhof, 1990).

Tanto Jeremias como Berkhof sustentam o sentido forense relacionando de forma antiética os termos “justificação” e “condenação”, construindo assim uma base para estabelecer uma clara diferença entre justificação e santificação (ibidem). O próprio Jeremias, comentando a parábola do fariseu e do publicano, reconhece, no entanto, que, neste caso, a concepção forense de *dikaiousthai* está diluída e abandonada. Segundo ele, seria preferível chamar a este emprego o uso “soteriológico” para distingui-lo do jurídico (Jeremias, 1977, p.70).²

Dikaioun concentra em si não, portanto, apenas a conotação forense, mas também a idéia de que na ação divina em favor do homem se lhe outorga uma justiça consistente, em acordo com a fidelidade de Deus à sua aliança, usando de perdão e misericórdia para com seu povo, isto é justificando-o. Claro está que tal ação gratuita, para o protestante, em geral, se inicia na experiência conversional, quer dizer, na dimensão existencial, subjetiva e individual, enquanto, para o católico, o *initium fidei* se dá na experiência batismal, isto é, na realidade sacramental e eclesial.

De qualquer maneira, para o exegeta alemão (Jeremias), esse é um ponto de preparação com o qual se chega a conclusões bem importantes acerca da ausência da figura do tribunal – tão cara ao pensamento reformado –, em detrimento da conotação soteriológica, como ocorre, por exemplo, na história da fé de Abraão narrada em Romanos 4,2, em que temos apenas uma concessão da graça divina. Ocorre também em Romanos 5,1 e igualmente em Romanos 5,9. Assim, a justificação que provém de Deus é um transbordar de graça que extravasa largamente a esfera jurídica (Jeremias, 1997, p.71).

O substantivo *dikaíosis* (justificação) ocorre no Novo Testamento apenas em Romanos 4,25 e 5,18. Acentua a idéia de que Deus, em um ato soberano, faz uma declaração para que os homens consigam a libertação da culpa do pecado e, portanto, possam ser aceitos diante dele. A palavra “justificação” em português, de origem latina, composta de *justus* e *facere*, significa “fazer justo”; em sentido bíblico, em perspectiva reformada, justificar é

efetuar uma relação objetiva, o estado de justiça, por uma sentença judicial (Berkhof, 1990, p.515).³

A alternativa reformada, em particular, e protestante, em geral, é a da *imputação da justiça* de alguém em outrem, possibilitando a consideração e a condescendência de contá-lo como justo, ainda que interiormente seja injusto. Parece, pois, que o caráter dialético e paradoxal do protestantismo tem o seu ponto de arranque no "coração" mesmo de sua fé: na doutrina da *Justificação*. Instala-se, assim, um ambiente teológico para a aceitação existencial do *simul iustus et peccator* luterano.

De fato, apesar de afirmarem a pecaminosidade ontologicamente intrínseca, luteranos e reformados divergirão no estabelecimento de seu *ethos*. Isso porque, por seu caráter existencial, o luteranismo assumirá mais claramente tal idiosincrasia, tanto em sua dimensão eclesial quanto em sua antropologia. Já o calvinismo, em seu afã de ordenação geral do mundo para a glória de Deus, sublimará tal fragmentação inerente mediante uma moralidade rigorosa ou, como disse Max Weber; por meio de uma ética "intra-mundana".

De todos os modos, a *psiqué* protestante – luterana ou calvinista –, marcada por um individualismo reducionista, como axioma inegociável, não dispõe dos mecanismos sacramentais do catolicismo e muito menos dos absolutos magisteriais. É bem verdade que, no protestantismo, a instância última e decisória de juízo é a Palavra de Deus; no entanto, ela está, em sua interpretação e aplicação, à mercê do indivíduo.

Como se pode notar, a revelação da justiça de Deus se relaciona intimamente com a justificação do homem. A mesma palavra, *dikaíosýne*, é usada para descrever tanto o modo da ação de Deus quanto o seu efeito no homem. Com base em vários textos paulinos (Rm 2,13; 3,4.20.24.26.28.30; 4,2.5; 5,1; 6,7; 8,30; Gál 2,16ss; 3,8.11.24), o verbo justificar aparece com freqüência na voz passiva, pondo-se em relevo a primazia da obra divina. Somente em Jesus se dá a justiça salvadora de Deus; por isso, qualquer outro caminho de salvação, concretamente a lei e as obras, ficam privadas de seu valor salvífico.

Como afirmou Ladaria (1997, p.193), a doutrina da *Justificação pela Fé* é a consequência da primazia absoluta de Cristo na salvação. Com isso, para o apóstolo Paulo, o conceito de justiça tem a ver com a possibilidade de *ganhar a vida*; ele entende que a salvação (receber a vida) está em conexão com a justiça do homem. Neste ponto, segue a tradição judaica de obediência à *Torah*, com o fim de realizar a vontade de Deus; não obstante, se diferencia dos judeus na medida em que fala da justiça ou justificação como a própria salvação.

Bultmann (1981, p.327) fala que a justiça é a condição para se receber a salvação, a vida; Richardson (1966, p.82) afirma a mesma coisa de modo distinto quando fala que, do ponto de vista bíblico, a salvação, assim como o julgamento, é consequência inevitável da justiça.

Se no Antigo Testamento a recepção da promessa por parte de Abraão foi possível pelo fato condicional de sua justiça pela fé (Rm 4,13), na nova aliança a pessoa justificada pela fé receberá a vida (Rm 1,17; Gál 3,11). Neste sentido, se concebe a *dikaíosýne* como uma atitude forense, quer dizer, não como algo que a pessoa possua em si, mas sim por ser reconhecida como tal (Bultmann, 1981, p.328), quando é declarada justa. Justo é, portanto, quem foi declarado livre em um processo – *en krínesta* –, não por não

ser efetivamente culpado, mas por ser reconhecido como tal.

Temos que acrescentar o fato de que, no judaísmo, pela evolução do conceito escatológico e a espera dessa revelação escatológica da justiça, a prática de uma ética em conformidade com a lei é *conditio sine qua non* para o juízo de Deus. Isto significa que o cumprimento dos mandamentos da lei e as boas obras condicionam o surgimento da justiça divina. Deve-se reconhecer, ademais, que no aspecto formal da *dikaíosýne*, como conceito forense-escatológico (ibidem, p.329), há uma coincidência relevante com o protestantismo.

Com isto não queremos dizer que não haja uma *dikaíosýne* no presente, pois particularmente em Paulo, desde Romanos 5,1 – “*Dikaíotentes oun ek pisteus eirenen exomen pros ton Teon (Justificados pois pela fé, temos paz com Deus)*” –, se afirma com clareza a presença desse termo. Existe em Paulo, contudo, um sentido paradoxal, em que Deus pronuncia agora (sobre o crente) sua sentença judicial escatológica, que o acontecimento escatológico é já uma realidade presente. Tal paradoxo conduz a uma simples conclusão, de que a revelação é o fundamento da presença da *dikaíosýne*, ou seja, o acontecimento salvífico mesmo, realizado por Cristo (Rm 3,12-26). É também o acontecimento escatológico, pelo qual Deus pôs fim à antiga aliança e iniciou agora a nova.

Por trás da realidade terminológica está o problema central: é a justificação do homem tão-somente uma simples declaração de justiça em sentido jurídico ou temos nele uma mudança espiritual efetiva, isto é, uma transformação real? Com base no Antigo Testamento, certamente sobressai o conceito forense, com o qual se evidencia, por um lado, a santidade do caráter divino, bem como sua fidelidade à aliança, e, por outro, a pecaminosidade humana manifesta em sua infidelidade. Como no judaísmo, a esperança de justificação para o homem vincula-se unicamente a uma *declaração* favorável da parte de Deus.

Surge, portanto, uma pergunta fundamental: é lícito interpretar a teologia paulina apenas com base na estrutura judaica? Não cairíamos em um reducionismo injusto ao eliminarmos outras possíveis fontes do pensamento do Apóstolo? O que queremos dizer é que não se trata de que Deus reconheça a alguém como justo segundo o que este tenha feito ou deixado de fazer, senão que ele justifica ao que crê em Jesus Cristo. Isto quer dizer que Deus não trata primariamente de averiguar o que há no homem, mas sim o fato de a salvação produzir nele uma situação nova, a justificação do pecador, do ímpio (Ladaria, 1997, p.198). Por este ponto de vista, esta situação nova significa, certamente, muito mais do que apenas uma declaração jurídica. Assim, o que Deus declara realmente acontece.

A declaração de justiça por parte de Deus significa, portanto, uma verdadeira justificação do homem. O Senhor declara o homem justo e, simultaneamente, o justifica de fato. A palavra do Senhor é criadora: chama as coisas que não são para que sejam e ressuscita os mortos; precisamente a fé que justifica tem por objetivo este poder criador e recriador de Deus (cf. Rm 4,17). Assim, pois, à declaração de justiça por parte de Deus há de acompanhar a justificação efetiva.

II. A Teologia Como Objeto da Interlocação Cristã em Torno da Doutrina da *Justificação Pela Fé*: O Diálogo Protestante-Católico.

Após esta rápida informação bíblica acerca dos fundamentos sobre os quais foi

construída a doutrina da *Justificação pela Fé*, podemos contemplar, de forma sintética, os dois “edifícios” teológicos daí resultantes.

II.I. A Interpretação do Protestantismo Clássico

A aproximação de Lutero à doutrina da *Justificação pela Fé* acontece no contexto de uma busca existencial pelo Deus da graça e tarefa exegética baseada em Romanos 1,17. Contrariamente à interpretação habitual,⁴ Lutero descobre, seguindo a Santo Agostinho, a justificação misericordiosa de Deus ligada à fé.

Na tradição escolástica se falava de fé como algo racional que se poderia alcançar por meio da instrução e pregação (*fides acquisita*), que para os escolásticos era distinta da fé infusa (*fides infusa*). Esta, por sua vez, é um dom da graça, implicando uma completa adesão a toda verdade revelada. Lutero não aceitou essa distinção; para ele, fé é inteira e totalmente dom de Deus, uma “fé verdadeiramente infusa” (*fides vere infusa*). Segundo o *Catecismo Maior*,⁵ ela significa não somente a adesão intelectual às verdades da fé, mas a verdadeira comunhão com Deus, em que o homem põe toda sua confiança no Senhor e o considera como a fonte de todo bem.

Como dizíamos, a exegese de Romanos 1,17 foi, para Lutero, como uma chave com a qual o reformador pôde abrir todas as portas das Escrituras, para aí encontrar o Deus de sua busca interior. Este achado estará sempre presente na teologia luterana como a condição que se impõe a todo trabalho teológico sério (Vatja, 1972, p.112). Desta maneira, desde Lutero, torna-se bem clara a diferenciação estabelecida entre a *justiça da lei* (baseada nas obras) e a *justiça da fé*. Esta distinção entre evangelho e lei é, na verdade, uma distinção entre duas interpretações opostas do fenômeno cristão. Pelo menos assim é que era vista no século XVI.

O movimento de Reforma, denominado posteriormente de protestantismo, deve a sua gênese histórica, portanto, essencialmente à doutrina da *Justificação pela Fé*,⁶ que para a teologia luterana se firmou como questão central, nuclear. O próprio Lutero afirmou: “*Articulus standis et cadentis ecclesiae*” (Mantendo-se de pé este artigo, mantém-se de pé a Igreja) (WA 40 III, 352).

Tal hipervalorização, evidentemente reducionista, decorria das experiências espirituais de Lutero,⁷ que, em meio a lutas de consciência, na busca de um Deus gracioso que lhe garantisse certeza de salvação e paz interna, considera como insuficiente a formação intelectual recebida, na qual se destaca o nominalismo, que constituía, naquela época, a *via moderna* (em detrimento da *via antiqua*, identificada com o tomismo) dentro da filosofia aristotélica.

Nesse particular, no verão de 1505,⁸ após a crise, segundo a pertinente síntese que nos oferece Hägglund desses primeiros movimentos, que expomos a seguir, Lutero decide ingressar, em Erfurt – em cuja universidade ele havia recebido o título de Mestre em Artes (janeiro de 1505) –, no mosteiro dos agostinianos eremitas, onde seguramente tem contato aprofundado com o nominalismo presente na teologia ockhamista (Hägglund, 1981, p.180). Somente após a conclusão do doutorado, em 1512, sob a orientação de Staupitz, é que assume a cátedra – *Lectura in Biblia* – na Universidade de Wittemberg, criada em 1502 pelo Eleitor Frederico, o Sábio (ibidem).

O distanciamento em relação à doutrina ockhamista da graça – a qual era uma recompensa pelos esforços humanos (*Facere quod in se est*) – foi tomando forma a partir

de 1513, em meio a dúvidas quanto ao cumprimento suficiente das predisposições e ao amor de Deus sobre todas as coisas, obsessionando-o quanto à sua eleição. Somente os conselhos de Staupitz para que contemplasse o Cristo crucificado o ajudariam a superar esse difícil período de ansiedade (Flägglund, 1981, p.181).

Doutrinariamente, nas suas preleções sobre *Salmos* (1513-1515); *Romanos* (1515-1516); *Gálatas* (1516-1517) e *Hebreus* (1517-1518), verifica-se de maneira clara a influência de Agostinho. Novamente Hägglund esclarece que, em seus primeiros anos, como regra geral, Martinho Lutero identificava sua posição com a de Agostinho. Foi o ensinamento agostiniano de pecado e graça que ele desejava manter em oposição à doutrina da escolástica sobre a justificação. Isso também foi decisivo no que tange à relação entre Lutero e o ockhamismo (ibidem).

Sem dúvida, esse início doutrinário se coloca anteposto ao entendimento medieval e escolástico da justificação pela fé, que, baseado no *corpus* Paulino, se estabelece no medievo mediante duas concepções básicas:

- a) *Justiça passiva* – a misericórdia de Deus é exercida na justificação para a sua salvação, por isso mesmo é justiça outorgada; a fonte dessa *justiça passiva* de Deus não seria a sua justiça ativa, mas sim o seu amor que transcende a toda justiça.
- b) *Justiça ativa* – Deus se satisfaz pelo fato de que o castigo devido pelo pecado recai sobre Cristo e nos poupa, a nós os pecadores; chega-se então à doutrina da satisfação de Anselmo de Cantuária, em que o amor de Deus não mais aparenta ser injusto, nem a justiça de Deus sem misericórdia (Pesch, 1993, p.444).

A própria patrística, muito antes disso, demasiadamente exposta à filosofia grega, entendia a justificação como uma reconciliação ontológica entre o divino e o humano. (Harnack criticará de forma radical tal aproximação ao helenismo acreditando-a a própria decadência do cristianismo.) O fato é que Atanásio de Alexandria, Agostinho de Hipona, Irineu de Lion, Inácio de Antioquia e outros pais da Igreja adotam o conceito grego secular de divinização, que, segundo T. George, significa que a salvação tornou-se uma participação no esplendor do Ser, que é Deus (George, 1994, p.65).

Contra a helenização da fé por meio do aristotelismo, seja ele tomista, seja nominalista, Lutero afirma a categoria da fé justificante. Em Cristo se nos dá esta *iustitia extra nos* (chamada também por esta razão *iustitia aliena*). Por esta fé, justifica Deus ao ímpio, ao homem (*iustificatio impii*). Para Lutero, a fé justificante não é apenas conhecimento histórico do conteúdo do evangelho; é a aceitação dos méritos de Cristo. A fé, portanto, é a confiança na misericórdia de Deus por causa de Cristo. Nesse contexto, Lutero alcunhou a expressão *fides apprehensiva Christi*. O fato decisivo é que o evangelho da vitória de Cristo sobre o pecado e a morte é recebido como a verdade salvadora e vivificante.

A fé adquirida, bem como a fé infusa dos sofistas, diz de Cristo: Creio no Filho de Deus, que sofreu e ressuscitou. Aí se termina. Mas a verdadeira fé diz: Certamente creio no Filho de Deus, que sofreu e ressuscitou; estou bem certo de que ele fez tudo isso por mim, por meus pecados... Este "por mim" ou "por nós", quando é abraçado com fé, é a marca da fé verdadeira; esta é diferente de todos os outros tipos de fé, que somente ouvem falar de coisas que aconteceram (WA 39 I, 44ss.).

Tal como Lutero a entendia, a fé não é somente um conjunto de conhecimentos; é poder,

um poder vivo, que torna Cristo ativo em nós, opondo-se à morte, ao pecado e à lei.

O conceito *sola fide* luterano deve ser entendido, igualmente, à luz do que foi dito. Também aqui a oposição de Lutero à escolástica se faz notar. Em anos anteriores se falou, com base em Gálatas 5,6, de *fides caritate formata*, dando a impressão de que a fé não era, por si só, suficiente para a justificação. A fé somente poderia agradar a Deus caso estivesse ligada a ações de amor.

Lutero responde que a passagem supracitada não se refere à justificação, mas à vida cristã como um todo, que claramente se caracteriza pela fé viva em amor. A justificação em si mesma, por sua vez, é tão-somente obra da fé. Ocorre não com base no mérito humano, mas apenas por causa da justiça de Cristo, que nos foi atribuída. E a fé é a aceitação das obras substitutivas de Cristo como tendo sido realizadas por nossa causa (Hägglund, 1981, p.193).

Em lugar dos aspectos intelectuais do escolasticismo, sobressai uma dimensão mais voluntarista, pois a fé é acima de tudo *fé fiducial*, quer dizer, a certeza de que Deus olha ao pecador com misericordiosa benevolência, apesar de seu pecado; é uma resposta à palavra divina no âmbito de um encontro interpessoal. A resposta humana é tão-somente uma atitude receptiva.

Isso nos leva ao tema da relação entre fé e obras. A doutrina de Lutero referente a fé e obras tem suscitado muitos mal-entendidos. Por exemplo, ouve-se dizer que o conceito *sola fide* luterano significa que as boas obras perderam seu significado correto. Uma examinada no pensamento de Lutero acerca desse assunto revelaria que tais conclusões não estão de acordo com seus princípios.

Como bem observou Vatja, somente questões mal formuladas transformam este fato em um problema. A fé não caminha sem obras, encarna-se (*fides incarnata*) e penetra o mundo dos homens, realizando-se em boas ações, que são sua manifestação (Vatja, 1972, p.117). Por isso mesmo, a fé e o amor são princípios que se relacionam um com o outro e não podem ser separados. A justiça da fé diz respeito ao homem em sua relação com Deus (*coram Deo*). A justiça das boas obras, o amor, diz respeito, por sua vez, ao homem em sua relação com seu próximo (*coram hominibus*).

Com respeito à justificação em si mesma, as boas obras devem ser claramente diferenciadas. Como Lutero mesmo expressou, não se deve permitir que a lei intente seu ingresso na consciência. O homem que foi desmascarado pela lei e reconhece ser pecador somente pode refazer-se pela fé. Deve contemplar a cruz de Cristo, e não a lei ou suas próprias obras, como se elas pudessem dar satisfação por seus erros. Neste ponto, pois, a fé e as obras se excluem mutuamente. A fé não pode nascer das obras. É preciso primeiro que a árvore esteja saudável e então produzirá bons frutos.

A doutrina luterana da *Justificação pela Fé* está, por conseguinte, intimamente relacionada à certeza da salvação. Tal segurança não está fundamentada nas forças do homem, mas na ação divina; por isso, na fé está presente a salvação verdadeira. Assim, a justificação pela fé significa uma renovação interior do homem, que é anterior aos "frutos" que são produzidos em uma vida pelo acolhimento da palavra de Deus (Ladaria, 1997, p.206). Desta mudança nascem as boas obras, que são consequência da fé e nunca anteriores a ela, e por essa razão não podem constituir nenhum mérito em ordem à justificação.

Nenhuma dessas obras podem comparar-se à fé, que é por excelência a obra de Deus em nós. Nela está posta a liberdade do cristão, que é livre até mesmo diante das obras, por não necessitar mais do que a fé.⁹ O homem batizado, por sua vez, deverá se preocupar em viver inteiramente segundo esta fé. As boas obras do crente justificado serão "naturais" para ele, espontâneas, como os bons frutos de uma boa árvore (conforme o sermão *Das Boas Obras WA 6, 202-76*, em Lutero, 1989, v.2, p.97-170). Assim, as boas obras são a confirmação da fé e por isso mesmo consequência dessa; possibilitando no crente uma "boa consciência" e, por isso, a esperança de recompensa.

Quanto à doutrina da *Justificação pela Fé*, Calvino se insere na evolução iniciada por Melancthon e estacionada na fórmula de Concórdia, tendo em vista estabelecer a devida diferenciação entre *iustificatio*, *regeneratio* e *vivificatio*. Esta última fica desgarrada da justificação. Em comparação a Lutero, podemos afirmar que, no essencial, Calvino não difere em nada do reformador alemão, havendo, por isso mesmo, uma coincidência substancial entre os dois (Pesch, 1984, p.853).¹⁰

Na verdade, com Calvino, a interpretação imputativa e forense da justificação é sistematizada e se firma como a posição reformada oficial, em que a justificação puramente imputada fica isolada, de modo absoluto, da santificação. A justificação imputada é o único fundamento *extra nos*, que aqui deve ser entendido ontologicamente (contra Osiander). Como na ortodoxia luterana, Calvino também discorda de Osiander e faz uma clara distinção entre justificação e santificação.

Em sua *Instituição*, depois de refutar a doutrina da *dupla justiça* de Osiander (III X 11,12), Calvino (1981, p.571), começando com Filipenses 3,7-9, afirma que a justiça da fé exclui a das obras, cujo exemplo dos judeus é evocado: "ignorando a justiça de Deus e procurando estabelecer a sua própria, não se sujeitaram à justiça de Deus" (Rm 10,3). Calvino cita a Abraão (4,2) para dizer que tampouco ele - ainda que a vida deste santo patriarca tenha sido espiritual e quase angélica -, não obstante os méritos de suas obras, pode com elas alcançar a justiça diante de Deus (Calvino, 1981, p.572-573).

Do parágrafo 16 (III XI) em diante, Calvino põe o fundamento bíblico da Justificação pela Fé no testemunho duplo do apóstolo Paulo em Romanos 10,5-10: "Moisés, com efeito, escreveu a respeito da justiça que provém da lei: é cumprindo-a que o homem vive por ela". Mas da justiça que é pela fé diz assim: "Porque, se confessares com a tua boca que Jesus é Senhor e creres em teu coração que Deus o ressuscitou dentre os mortos, serás salvo. Pois quem crê de coração obtém a justiça, e quem confessa com a boca, a salvação".

Aqui, a diferença entre lei e evangelho é bem clara, ensinando que a justiça do evangelho está livre das condições legais (ibidem, p.574). E, depois, em Gálatas 3,11-12: "E que pela lei ninguém se justifica diante de Deus é evidente, pois o justo viverá pela fé. Ora, a lei não é pela fé, mas quem pratica essas coisas por ela viverá". (Vide também Rm 4,2.4-5.16 e 3,21). O texto conclui (parágrafos 19 e 20), portanto, que somos justificados somente pela fé (gratuitamente); entende que, se a revelação da justiça de Deus no evangelho (Rm 1,17) não é por partes, nem pela metade, mas perfeita e íntegra (ibidem, p.576), segue que, como o evangelho é absolutamente distinto da lei, esta nada tem a ver com ela (justiça).

Nem mesmo as obras morais são aceitas para a justificação (III XI 19,4); somente "a apreciação de Deus" é para Calvino o fundamento de nossas obras. Realmente, todo valor das obras se funda em que o homem se esforce com elas em obedecer a Deus (III XI

20,5). Tampouco nossa caridade pode servir de apoio para nossa justificação (III XI 20,6), reconhecendo com São Paulo a fé "que atua pelo amor" (Gál 5,6). Por isso mesmo, ele não entende a virtude de justificar como tendo sua base na "eficácia da caridade". A justificação vem pela justiça de Cristo, uma justificação que é, portanto, a "reconciliação com Deus", quer dizer, a remissão dos pecados (III XI 21).

No texto de Isaías 59,1-2, Calvino fundamenta sua interpretação da misericórdia de Deus em meio à situação de pecado do homem. Mas, até o momento da restituição da graça em Cristo, o homem é inimigo de Deus (Rm 5,8). A união do pecador com Deus é possível pela imputação da justiça de Cristo. A isto ele chama remissão de pecados.

Para a questão da justificação como missão de pecados, Calvino remete a 2 Coríntios 5,19-20; aqui estão presentes, indiferentemente, justiça e reconciliação, para que se entenda que os dois se encerram e se contêm reciprocamente. Fala também do modo desta justiça nos alcançar, quer dizer, pela não imputação de nossos pecados. Como prova disso, ele acrescenta o testemunho de Davi, dizendo que "ao homem lhe é imputada a justiça sem as obras" (ibidem, p.578; cf. também Lc 1,77; At 13,38-39).

Calvino termina o capítulo XI centrando-se na justiça de Cristo, autora da nossa justificação, eliminando assim a dúvida daqueles que pensam que justificação pela fé significa a atuação do Espírito de Deus, fazendo o homem justo e, portanto, merecedor da justificação. A condenação de tal idéia está em 2 Coríntios 5,21, em que "o apóstolo coloca nossa justiça não em nós, mas sim enquanto participantes de Cristo [...]" (III XI,23). Assim, contra as constantes propostas de encontrarem um espaço para as obras no processo de justificação, ele antepõe, de forma hábil, a justiça da lei e a justiça do Evangelho (*in antithesi legalis et Evangelicae iustitiae*).

De maneira análoga à querela com Osiander, Calvino polemiza também com a escolástica, dizendo que esta obscurece a doutrina agostiniana da graça. É evidente que não se refere a toda a escolástica, mas especificamente a Pedro Lombardo.^{1 1} Quanto a Agostinho, nem tudo deve ser recebido; deve-se acentuar que o Bispo de Hipona despoja o homem de todo louvor de justiça e transfere tudo à graça, mesmo que esta esteja por ele referida à santificação.

Calvino entende que a Escritura nos leva a olhar "somente para a misericórdia de Deus e a perfeição de Cristo" (III XI,16). Apoiado nisso, ensina, pois, a "ilogicidade dos sofistas", opositores da justificação pela fé somente. Retoma, assim, as afirmativas iniciais de que a justificação pela fé é reconciliação com Deus e perdão dos pecados; para tanto, recorre à patrística.^{1 2}

A clássica definição reformada da justificação é, portanto, segundo Strong: "o ato forense ou judicial de Deus, através do qual e por causa unicamente de Cristo, a quem o pecador recebe (apreende) pela fé, Ele declara: que o pecador não está mais exposto à penalidade da lei e está restaurado à Sua comunhão" (Ferreira, 1980, p.231).

A tendência natural da teologia reformada era enfatizar a doutrina da Justificação, pois ela, como nenhuma outra, explícita de forma contundente a ação soberana e independente de Deus no processo de redenção do homem. Dessa forma, o próprio Calvino, como é sabido, entre os reformadores, foi o que mais expôs de maneira sistemática tal doutrina, bem como grande parte do pensamento reformado.

É interessante que, em sua exposição acerca do tema em questão, Calvino não o faz na

seqüência lógica. Por questões contextuais, tanto apologéticas quanto pedagógicas, ele inverteu a ordem e tratou primeiro da regeneração. Strohl esclarece que Calvino se esforçava por impedir, de um lado, que o crente a quem se anuncia a justificação se acomodasse na graça e, de outro lado, que os adversários se sentissem autorizados a acusar a Reforma de desinteresse pela santificação, como se ela, negando "a salvação pelas obras", ensinasse a salvação sem as obras (Strohl, 1970, p.111-112).

De qualquer modo, desde Calvino, os reformadores definem como "frutos e efeitos" da fé tanto a "penitência" (conversão-arrependimento) como a "remissão dos pecados" (perdão). Ou, utilizando uma linguagem sinônima, diríamos: "novidade de vida e reconciliação gratuita". Ou, finalmente, nos vocábulos mais consagrados, "justificação" e "regeneração". Cristo nos dá tanto um como o outro, e nós recebemos ambos pela fé.^{1 3}

Com base nessas matizações, a teologia reformada, como antes fizera a teologia luterana, opta conscientemente por uma linguagem jurídica, forense, em detrimento da linguagem médica da "infusão" (George, 1994, p.71),^{1 4} tão comum na escolástica. Com isso, o calvinismo crê ter recuperado o sentido original do pensamento paulino e agostiniano, advogando uma justificação que vislumbra não somente o que foi ultrapassado e anulado, mas que se concentra também na nova realidade; por conseguinte, desenvolve uma visão mais positiva, sobretudo da antropologia. Precisamente por isso, tal posição leva em conta a radical abertura efetuada pela justificação no pecador, em que, como disse Moltmann (1993, p.253), o evangelho leva as pessoas fechadas em si para o aberto amor de Deus, que reconstrói, em Cristo, a existência do indivíduo, reformando-o para reformar o mundo.

Conclusão

Subsiste, pois, uma crítica reformada, considerando-se que o *pro nobis* luterano estaria fadado a um pessimismo antropológico ingênito, que o teria encaminhado inconscientemente ao esvaziamento dos compromissos éticos, quando, supostamente, teria infravalorado o papel das obras. Por seu turno, a teologia reformada poderia cair na vala comum do racionalismo iluminista, ao se afastar dos conceitos antropológicos tão realistas presentes em Paulo e Agostinho. Não obstante essas possíveis críticas mútuas entre luteranos e reformados, o saldo final é extremamente positivo dentro da estrutura interna da teologia protestante. Isso leva a concluir e constatar a existência de um acordo material, quanto à doutrina da *Justificação pela Fé*, nas duas tradições cristãs.

Referências

AGOSTINHO, *De Civitate Dei*, MPL, LXI.

AMIOT, F. *Ideas maestras de San Pablo*. Salamanca: Sigueme, 1966.

ANDERSON, H. G. et. al. *Bulding Unity - Ecumenical Documents IV. Justification by Faith*. New Jersey, 1989.

BERKHOF, L. *Teologia sistemática*. Trad. Odayr Olivetti. Campinas: Luz para o Caminho, 1990.

BERKOUWER, C. G. *Faith and Justification*. In: Mckin Donald (ed.), Michigan: Grand

Rapids, 1972.

_____. A Justificação pela Fé nas confissões reformadas. *Grandes Temas da Tradição Reformada*. São Paulo: Pendão Real, 1998

BONNARD, P. *Vocabulário bíblico*. São Paulo: Aste, 1972.

BORNKAMM, G. *Estudios sobre El Nuevo Testamento*. Salamanca: Sigueme, 1983.

_____. *Paulo: vida e obra*. Petrópolis: Vozes, 1992.

BOYER, L. *Justificación en Diccionario de Teología*. Barcelona: Herder, 1968.

BULTMANN, R. *Teologia del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sigueme, 1981.

CALVINO, J. *Institución de la religión cristiana*. Países Baixos: Felire, 1981. t. II.

_____. *As Institutas ou Tratado da Religião Cristã*. São Paulo: CEP, 1989. v. III.

CERFAUX, L. *El cristiano en San Pablo*. Madrid: Cristianidad, 1965.

CONZELMANN, H. *Théologie du Nouveau Testament*. Genebra, 1967.

EBELING, G. *O pensamento de Lutero*. São Leopoldo: Concórdia, 1988.

EICKHOLZ, G. *El Evangelio de Pablo: esbozo de la teologia paulina*. Salamanca: Sigueme, 1977.

FERREIRA, J. de A. *Antologia teológica II*. Campinas: Cristã Unida, 1980.

GEORGE, T. *Teologia dos reformadores*. São Paulo: Vida Nova, 1994.

GONZÁLEZ MONTES, A. *Justificados en Jesucristo: La Justificación en diálogo ecuménico actual*. Salamanca: UPS, 1989.

GREINER, A. *Martin Lutero, um apaixonado pela verdade*. São Leopoldo: Sinodal, 1989.

GRUDEM, W.. *Teologia sistemática*. São Paulo: Vida Nova, 1999.

HÄGGLUND, B. *História da Teologia*. Porto Alegre: Concórdia, 1981.

HODGE, C. *Teologia sistemática*. São Paulo: Hagnos, 2001.

IWAND, H. J. *A Justiça da Fé*. São Leopoldo: Sinodal, 1981.

JEREMIAS, J. *A mensagem central do Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1977.

KÄSEMANN, E. *Ensaios exegéticos*. Salamanca: Sigueme, 1978.

- _____. *Perspectivas paulinas*. São Paulo: Paulinas, 1980.
- KÜNG, H. *La Justificación según Karl Barth*. Barcelona: Stela, 1967.
- LADARIA, L. F. *Teología del pecado original y de la Gracia*. Madrid: BAC, 1997.
- LADD, G. E. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Exodus, 1997.
- LECEA, J. *Fé e Justificación en Tomás de Aquino*. Madrid: Cristianidad, 1976.
- LOMBARDO, P. *Liber Sententiarum, MPL*, v. CXCII.
- LUTERO, M. *Obras seleccionadas*. São Leopoldo: Sinodal, Porto Alegre: Concórdia, 1989/1992. v. 2, 3
- McGRATH, A. S. *Iustitia Dei: A History of Christian Doctrine of Justification*. Cambridge, New York : Cambridge University Press, 1986. v.1.
- MELANCTON, F. *La Justificación por la Fe*. Buenos Aires: La Aurora, 1943.
- MENOUD, Ph. H. *Justificação em Vocabulário bíblico*. ALLMEY J. J. von (ed). São Paulo: Aste, 1972.
- MOLTMANN, J. *O caminho de Jesus Cristo*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- MUELLER, J. T., REHFELDT, Mário L. *As Confissões Luteranas*. Porto Alegre: Concórdia, 1980.
- MÜHLEN, H. Doctrina de la Gracia: Justificación del Pecador. *Teología del Siglo XX*, n.3. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1974.
- OBERMAN, H. A. *Luther, Man between God and the Devil*. New Haven: Image Books, 1989.
- PESCH, O. H. La gracia como justificación del hombre. *Mysterium Salutis*, v.IV, n.2. Madrid: Cristianidad, 1984.
- RAHNER, K. Simul iustus et peccator. *Selecciones de Teologia*, v.8. n.9, 1969.
- _____. *Diccionario teologico*. Barcelona: Herder, 1966.
- RICHARDSON, A. *Introdução à teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Aste, 1966.
- RONDET, H. *La Gracia de Cristo*. Barcelona: Stela, 1966.
- SCHELKLE, K. *Teología del Nuevo Testamento*. Barcelona: Herder, 1975.
- SCHILLEBEECKX, E. Una opinión nueva sobre el decreto de la justificación en el Concilio de Trento. *Concilium*, Madrid, n.5, 1965.

STROHL, H. *O pensamento da Reforma*. São Paulo: Aste, 1970.

TILLICH, P. *A Teologia sistemática*. São Paulo: Paulinas, São Leopoldo: Sinodal, 1984.

_____. *Era protestante*. São Paulo: Ciências da Religião, 1992.

VATJA, A. *Vocabulario ecuménico*. Barcelona: Herder, 1972.

VON LOEWENICH, W. *A Teologia da Cruz de Lutero*. São Leopoldo: Sinodal, 1987.

WELSH, R. K. Justification by Faith: The "Critical Principle" for an Ecumenical Theology. *Journal of Ecumenical Studies*, Philaelpia, n.26, 1986.

WILCKENS, U. *La Carta a Los Romanos*. Salamanca: Sigueme, 1989. v.1

* Ministro da Igreja Presbiteriana do Brasil; bacharel em Teologia pela Faculdade Teológica Batista de Brasília; mestre e doutor pela Universidad Pontificia de Salamanca – Espanha, na área de Dogmática. Atual Diretor-Administrativo do Seminário Presbiteriano Brasil Central – SPBC e docente das disciplinas "Literatura Patrística e Reformada", "História da Igreja" e "Hermenêutica".

¹ A bibliografia sobre a doutrina da *Justificação pela Fé* é riquíssima e praticamente inabarcável. Para uma aproximação geral e substancial desse tema, ver especialmente: Amiot, 1966; Berkouwer, 1972 e 1998; Bornkamm, 1992 e 1983; Boyer, 1968; Bonnard, 1972; Conzelmann, 1967; Bultmann, 1981; Cerfaux, 1965; Eickholz, 1977; Gonzáles Montes, 1989; Anderson, 1989; Berkhof, 1990; Hodge, 2001; Grudem, 1999; Jeremias, 1977; Käsemann, 1978 e 1980; Küng, 1967; Lecea, 1976; Mcgrath, 1986, v.1; Melancton, 1943; Menoud, 1972; Mühlen, 1974; Pesch, 1984; Rahner, K., 1969 E 1966; Richardson, 1966; Rondet, 1966; Schelkle, 1975; Schillebeeck, 1965; Vatja, 1972; Welsh, 1986; Wilckens, 1989; Iwand, 1981; Ladd, 1997; Ebeling, 1988; Von Loewenich, 1987; Calvino, 1989, v.3 Lutero, 1989/1992, v.2 e 3; Oberman, 1989.

² Para Bultmann (op. cit., 1987, p.329), o substantivo correspondente *dikaíosýne* "é de fato um conceito forense". Por seu turno, Pesch (op. cit., 1984, p.806), entende que *dikaiôun* pode ser traduzido por "declarar justo", com a condição de que tal declaração não se entenda de um modo puramente forense ou extrínseco. E isso é assim, segundo Ruiz de La Peña, porque, quando a declaração é palavra de Deus, comporta a força formadora, criativa (*El Don de Dios*, p.252, nota 37). Wilckens (op. cit., 1989, p.312) reconhece, igualmente, que a clássica alternativa entre uma alternativa entre justificação forense imputativa e justificação "efetiva" está já superada.

³ Surpreendentemente, este autor, bem conhecido por seu conservadorismo reformado estrito, considera a possibilidade da justificação por meio de duas maneiras: subjetiva/real e imputativa. Opta pela segunda por entender que ela traduz a significação "usual" de justificação no Novo Testamento. Isso é no mínimo curioso, uma vez que, na interpretação reformada, a justificação, sendo um ato objetivo, forense, legal, decorre de uma experiência subjetiva. Já a teologia católica opta pelo inverso: a justificação se inicia na experiência batismal e objetiva, desembocando numa situação real e subjetiva de justiça.

⁴ "*Iustitia formalis seu activa qua Deus est iustus, et peccatores iniustoque punit*" (Vatja, 1972, p.110).

⁵ O Catecismo Maior, não tão conhecido como o Catecismo Menor, foi elaborado primeiro, com o objetivo de instrução cristã. "Foi escrito na forma de explanação contínua, corrida, e não em perguntas e respostas." (Mueller e Rehfeldt, 1980, p. 20).

Dedica um bom espaço à exposição dos Dez Mandamentos, com o objetivo de revelar tanto a vontade de Deus quanto a situação pecaminosa do homem.

⁶ Segundo Tillich: "O protestantismo nasceu da luta em torno da doutrina da justificação pela fé". A justificação pela fé traduz, segundo ele, "a situação limite" da existência humana. "A escolha se resume, pois, entre a aceitação radical da situação limite e a tentativa de ver na Igreja e nos sacramentos proteções seguras contra a ameaça incondicional" (Tillich, 1991, p.213-155 e 1984, p.553-560).

⁷ *Turmerlebnis* significa "Experiência da Torre". A grande questão aqui é: quando se deu a conversão do monge Martinho Lutero? Não obstante, o próprio Lutero localizar tal experiência na torre do convento, registrando o fato em sua biografia de 1545 e vinculando-o ao texto *De Littera*, de Santo Agostinho, é estranho notar que, quando realiza suas preleções em *Romanos*, nada mencione sobre algo tão importante. Esta interpretação - somada a outras que vinculam sua conversão às preleções dos *Salmos Operationes in Psalmos*, 1518 ou 1519, à de *Hebreus*, 1517, ou mesmo, anterior a isto, entre 1508-1511, no contato intenso com Staupitz - nos faz concluir, pela documentação de que dispomos, que nos é hoje impossível obter uma cronologia exata de sua evolução interior, especificamente no caso de sua conversão. Uma coisa sabemos: a mudança em Lutero não foi conceptual ou teórica. O que aconteceu depois, nem tampouco nesse primeiro momento, não foi mudança teológica, mas sobretudo de atitudes - e atitudes não dele para com Deus, mas de Deus para com ele. Sobre isto ver as reflexões de Montes, Greiner, Holl, Lau, Althaus, Oberman, Pesch etc.

⁸ *Experiência Vocacional* - Após o livramento da tempestade perto da aldeia de Stotternheim, quando prometeu a Sant'Ana tornar-se monge, Martinho Lutero, a 17 de julho de 1505, "reúne os amigos, bebem, comem, cantam e se divertem! [...] mas subitamente Martinho se levanta, pede que façam silêncio e, diante dos amigos perplexos, faz um breve discurso, que os atinge como um raio fulminante: 'Hoje vocês ainda me vêem, mas, depois, não me verão jamais'. [...] À sua palavra faz surgir a ação. Distribui entre os amigos os seus pertences e depois, na madrugada de 18 de julho de 1505, desce para a cidade e bate à porta do grande Convento Agostiniano da Cruz [...] faz este simples pedido: 'Eu gostaria de ver o superior. Pelo amor de Deus, deixe-me entrar!'" (Greiner, 1989, p.13).

⁹ Conforme se vê em *Tractatus de libertate christiana*, WA 7,49-73. Na tradução de Ilson Kayser para o português (*Martinho Lutero, Obras Seleccionadas*, 1989, v.2, p.435-460). "Pois se tu mesmo outra coisa não fosses do que boas obras dos pés à cabeça, assim mesmo não serias justo, nem adorarias a Deus, nem cumpriras o primeiro mandamento, visto que Deus não pode ser adorado a não ser que se lhe tribute a glória da verdade e de toda a bondade, como de fato lhe deve ser tributada; isso, porém, não o fazem as obras, mas somente a fé do coração [...] Por isso somente a fé é a justiça da pessoa cristã e cumprimento de todos os mandamentos" (p.443).

¹⁰ "O que sustentamos como núcleo da doutrina de Lutero sobre a justificação se encontra também em Calvino: não imputação do pecado e imputação da justiça 'alheia', 'exterior', de Cristo; a palavra como único meio salvífico, a fé que justifica como atitude de pura recepção, a certeza da salvação, o arrependimento, a santificação Calvino diz regeneração, tendo como base a fé [...]" (Pesch, 1984, p.854).

¹¹ Segundo Pedro Lombardo, *Liber Sententiarum*, livro III, distinção 19, seção 1 MPL, v. CXCII, p.795.

¹² Agostinho, *De Civitate Dei*, livro XIX, cap. XXVII *MPL*, v. XLI, p.657 e São Bernardo, *Sermones in Cantibus* – sermão XXIII, seção 15 *MPL*, v. CLXXX, p. 892 e sermão XXII, seções 6 e 11, *MPL*, v. CLXXX, p. 880-4.

¹³ “Realmente, a regeneração é, por vezes, apresentada como uma condição da justificação; este termo equivocado pode ser indevidamente interpretado como causa. Nesse caso, a doutrina não seria muito diferente da doutrina escolástica, que ensina haver necessidade de uma disposição para a graça, uma preparação para receber, ou mesmo para merecer o perdão. Mas Calvino evita tal erro de interpretação atribuindo a origem e a consolidação da fé à ação soberana do Espírito [...]” (Strohl, 1970).

¹⁴ De fato, este autor está descrevendo o pensamento luterano assim: “A linguagem da imputação deixa a metáfora da medicina para a da corte judicial. Deus aceita a justiça de Cristo, que é diferente de nossa natureza própria, por ser nossa. Embora nossos pecados não sejam realmente removidos, deixam de ser denunciados contra nós”.