

A DOCTRINA DA JUSTIFICAÇÃO PELA FÉ – UM EXERCÍCIO EM DIÁLOGO TEOLÓGICO BILATERAL – PARTE 2

*Ronaldo Cavalcante**

RESUMO

Atitude fundamental para o diálogo teológico-doutrinal é ser exposto ao patrimônio confessional de outrem. Nesse sentido, creio que será de grande proveito termos acesso ao que a 6ª Sessão do Concílio de Trento afirmou sobre a doutrina da Justificação pela Fé. Concomitantemente, poderemos ser estimulados a esse diálogo por dois representantes de duas confissões cristãs, a católica e a reformada. Descobrir como o outro pensa talvez seja aqui o grande desafio. Isso, sem dúvida, ajudará a sedimentar melhor a nossa própria identidade.

PALAVRAS-CHAVE

Justificação pela Fé, infusão, causa eficiente, causa meritória, causa formal, mérito, *Stantis et cadentis ecclesiae*, *Simul iustus et peccator*, diálogo.

INTRODUÇÃO

O risco medieval do julgamento *a priori*, sem uma “acurada investigação” e com os nocivos preconceitos filosóficos, religiosos, ideológicos etc., é uma tentação contínua para o universo protestante. A Reforma denunciou veementemente o obscurantismo teológico e a intolerância religiosa – *Post tenebras lux*. Tal atitude contraria a gênese do protestantismo, inspirada nas

* *Ministro da Igreja Presbiteriana do Brasil, bacharel em Teologia pela Faculdade Teológica Batista de Brasília; mestre e doutor pela Universidade Pontifícia 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.*

Escrituras, que certamente não impediria o diálogo esclarecedor. Em nosso caso específico, significará a ignorância da “realidade do outro”; um *eu* sem um *tu* como interlocutor.

Isso significa que se faz necessária a abertura para a assimilação não apenas do que o outro disse, mas fundamentalmente do “por-que-ele-disse-daquela-forma”; que motivações mentais e visões de mundo condicionaram aquele produto final.

Por isso mesmo, a presente reflexão, como continuação do que já foi proposto (ver o 1º artigo no número anterior), tentará descrever, de forma sintética, as noções fundamentais da teologia católica sobre a doutrina da Justificação pela Fé. Assim, fecharemos o círculo: luteranos-reformados-católicos. Não obstante, entendemos que avaliarmos tal doutrina basicamente no Concílio de Trento é apenas o começo, uma vez que a documentação dos últimos quarenta anos é riquíssima. Por conseguinte, ousamos um passo adiante, submetendo a análise a um estudo de caso e trazendo à tona uma inspiradora interlocução teológica em torno da doutrina da Justificação pela Fé: o diálogo doutrinal entre o teólogo católico Hans Küng e o reformado Karl Barth (outra questão não explorada aqui é se os dois são legítimos representantes de suas confissões). Com esse exemplo, é nosso intuito sugerir a prática do diálogo bilateral em fóruns de teologia acadêmica.

I. A RESPOSTA DO MAGISTÉRIO CATÓLICO: TRENTO

As teses luteranas já haviam sido condenadas por Leão X no ano de 1520. É consenso que a exposição feita pelo Concílio de Trento acerca da Justificação foi uma apologia da doutrina católica em uma apologia contra os reformadores. No entanto, deve-se reconhecer também em um âmbito geral que o Concílio de Trento possuía como preocupação primordial a reforma pastoral na estrutura eclesial.

Dessa maneira, o Concílio de Trento expõe a doutrina católica sobre a ação da graça justificante, defendendo-a em oposição aos reformadores da acusação de semipelagianismo e afirmando que o pecador fica realmente transformado em justo pela onipotente graça divina (Flick/Alzeghy, 1970, p. 459). O decreto conciliar, debatido no primeiro período do Concílio, desde 21 de junho de 1546 até a Sessão Solene de 13 de janeiro de 1547 (Franzen, 1975, p. 682), data em que foi promulgado, era fruto de longas deliberações.¹

¹ Sobre a história geral do decreto da Justificação, ver H. Rondet, *La Gracia de Cristo*. Barcelona: Stela, 1966, p. 230 et seq. a partir da nota 7 e também, e principalmente, H. Jedin, *História Del Concilio de Trento* II. Pamplona: Verbo Divino, 1972, p. 271-358.

O centro da doutrina da Justificação está exposto no cânon 10 (Denzinger, 1955, n. 820). Todo o decreto sobre a Justificação que pertence à seção VI contém três partes:

- 1^o) um proêmio (Denzinger, 1955, n. 792) em que se aponta “certa doutrina errônea acerca da Justificação” e se propõe “expor a todos os fiéis de Cristo a verdadeira e sã doutrina sobre a mesma Justificação...”;
- 2^o) dezesseis capítulos (Denzinger, 1955, n. 793-810); e, finalmente,
- 3^o) trinta e três cânones (Denzinger, 1955, n. 811-43) que complementam o ensino conciliar a respeito da doutrina da Justificação.

Tais documentos (proêmio, capítulos, cânones), além de Enrique Denzinger (1955), podem ser encontrados em várias coleções.²

Conforme H. Jedin, o Papa e Cervini estavam concordes em que uma boa informação se podia conseguir dos escritos de J. Eck, J. Cochlaeus e F. Náusea. Ademais, autores como Cayetano, Andrés de Vega e Ambrósio Catarino haviam trabalhado já na elaboração de um primeiro esboço de teologia católica sobre a Justificação; tal esboço estava concebido como resposta às posições dos reformadores (Franzen, 1975, p. 685). Certamente que o decreto possui alguns pontos que se destacam por sua importância. Nesses, centraremos nossa atenção.

O Capítulo 6, que, segundo Rondet, inspira-se em Santo Agostinho mais que na teologia escolástica, se enlaça diretamente com os Cânones 7, 8, 9 e descreve o “modo de preparar para a justificação”; isso porque o Capítulo 5 já havia estabelecido a “necessidade de preparação para a justificação”. Aqui se afirma que Deus tem a procedência em chamar o homem à graça, e isso ele faz por meio da pregação e da chamada interior que possibilita ao homem uma resposta livre e consciente que o faz reconhecer sua condição de pecador, sua necessidade de arrependimento e, ao mesmo tempo, tomar uma decisão de assumir a nova vida que inicia com o batismo.

O que se deduz é que a fé é o ato preparatório fundamental e imprescindível para a justificação. No entanto, não basta a fé fiducial, mas é necessário a fé confessional com conteúdo determinado. Dessa maneira, o Concílio quis, com os textos do Capítulo 6 e Cânones 7 a 9, conforme também Cânone 12, negar o suposto erro de que é pela fé e a justiça que somos formalmente justificados (Schmaus, 1962).

² CTR – 791ss.; Recht – 23ss.; Msi XXXIII 33 Ass; Hrd – X 33 Css; Sar (Th) ad 1547, Css (33-192) (Denzinger, 1955).

Scheeben é ainda mais preciso quando comenta o decreto conciliar dizendo que

“tem de provocar-se mediante uma influência misteriosa de Deus (Jo 6.44). De modo que a atividade que sob influência sobrenatural de Deus dispõe a alma para a graça da justificação e a conduz para a mesma, em todos os aspectos tem um caráter místico” (Scheeben, 1964, p. 675).

Assim, além de um aspecto negativo (*retratio obicis*), essa disposição possui também um significado positivo, na circunstância de que não somente prepara para a graça, mas também conduz o homem a recebê-la, e nisso se manifesta de um modo imediato seu caráter sobrenatural místico, que, por ser ela um movimento para um fim sobrenatural, este lhe comunica.

À pergunta “De que maneira influi essa disposição na alma para que ela vá ao encontro da graça, Scheeben responde que “primeiro: a alma leva em si um anelo de graça e deseja recebê-la de Deus” (idem). Esse anelo infundido na alma por Deus mesmo mediante a graça proveniente, e precisamente por tal motivo, possui um título para que seja conduzido e, por isso mesmo, dispõe para a recepção da graça.

Tal anelo somente poderá produzir uma união desejada se, mediante o puro amor, o homem, por sua parte, já der começo às suas relações com Deus e com Cristo, confiando de que Deus não se fará esperar mais.

Após o anelo de confiança, deve-se ter a “prontidão”, a decisão firme da alma de viver conforme a graça que vai receber, de aproveitá-la e de guardá-la com fidelidade, ou seja, a entrega da alma a seu esposo divino e sua submissão a ele. A ascensão sobrenatural por meio do anelo, confiança e submissão, somados à graça proveniente, manifestará toda sua elevação e significados místicos, se for acompanhada pelo amor da esposa para com Deus (*idem*).

O Concílio de Trento claramente ensina: “A justificação não é somente remissão dos pecados, e sim também santificação e renovação do homem interior, pela voluntária recepção da graça e dos dons, de onde o homem se converte de injusto em justo, e de inimigo em amigo para ser herdeiro segundo a esperança da vida eterna” (Denzinger, 1955, n. 799). Para essa interpretação são importantes os conceitos de “justiça e santificação” (Auer, 1975, p. 119).

Sendo assim, a justificação consiste não em mera remissão de pecados, senão na “infusão” da graça santificante e das virtudes teologais (Denzinger, 1955, n. 800) e dos dons do Espírito Santo como faculdades habituais do correto comportamento sobrenatural para com Deus. Portanto, a justificação identifica-se com a santificação interior e com a elevação sobrenatural do homem. Apesar de que, como disse Denzinger, essa santificação enquanto qualidade do homem é distinta de Deus (graça incriada), de tal maneira que a causa eficiente (Deus em sua benignidade) e a causa meritória (Cristo), por

uma parte, e a causa formal da justificação (graça), por outra, não podem identificar-se simplesmente (apud Karl Rahner, *Justificación, Sacramentum mundi*, t. 4, p. 181).

Segue-se que essa santificação, como possessão habitual da graça santificante, implica um renascimento interior, uma renovação, a filiação divina, o direito à salvação eterna e a habitação de Deus por meio de seu Espírito (Denzinger, 1955, n. 799 et seq.).

O Capítulo 7 é considerado uma das partes mais importantes do decreto, ao passo que o Capítulo 6 faz uma análise antológica inspirando-se na teologia escolástica, mas à margem de toda a sistematização (Rondet, 1966, p. 233).

Por isso mesmo, a justificação, no Capítulo 7, não é uma simples remissão de pecados (conf. supra), e sim uma transformação profunda pela qual o homem, enriquecido pelo dom de Deus e por uma livre aceitação da graça e de seu cotejo de dons, faz-se justo, amigo de Deus e herdeiro da vida eterna. Está justificado não por uma imputação extrínseca dos méritos de Cristo:

Se alguém disser que os homens se justificam ou por só imputação da justiça de Cristo ou por só remissão de pecados, excluídas a graça e a caridade que se difundem em seus corações pelo Espírito Santo, e lhes fica inerente; ou também que a graça, pela qual nos justificamos, é somente o favor de Deus, seja anátema (Cânon 11, Denzinger, 1955, p. 821).

Mas antes pela justiça que lhes é própria e que o Espírito Santo infunde nos corações segundo sua vontade e a livre cooperação de cada um. Essa justiça permanece no homem como um princípio permanente e implica a presença de três virtudes sobrenaturais: *fé, esperança e caridade*. Sem a esperança e a caridade, a fé não pode justificar ao homem nem fazer dele um membro vivo de Cristo (Rondet, 1966, p. 234).

No Capítulo 7, é bem clara a concepção da alta Idade Média: “A única causa formal é a justiça de Deus, não aquela com que ele é justo, e sim aquela com que nos faz justos” (Cânon 10 e 11). Quer dizer, aquela, pela qual dotados por ele somos renovados no espírito de nossa mente e não somos reputados, e sim que verdadeiramente nos chamamos e somos justos, ao receber em nós cada um sua própria justiça, segundo a medida que o Espírito Santo a reparte a cada um como quer (1 Co 12,11) e segundo a própria disposição e cooperação de cada um. A partir da afirmação central dessa definição, pode-se inferir claramente a sua finalidade subjacente, explicitada posteriormente, com uma paráfrase bastante ampla que retrata bem essa mesma definição. A justificação está, portanto, inalienavelmente associada à obra salvífica de Jesus Cristo, conceito que, como dizíamos, era típico da alta Idade Média. Piet Franzen esclarece muito bem este conceito:

Voltamos a encontrar aqui a primitiva persuasão do século XII, segundo a qual todos os aspectos bíblicos da justificação – a união com Cristo, o impulso do Espírito Santo, a remissão dos pecados, a santidade interior (fé, esperança e caridade), a recepção do batismo, a guarda dos mandamentos de Deus – expressam conjuntamente os diversos aspectos de uma única realidade, uma unidade harmônica dentro da obra salvífica inaugurada pelo Pai e, em virtude dos méritos da paixão de Cristo, realizada pelo Espírito Santo (Franzen, 1975, p. 690).

A doutrina sobre o mérito está exposta no Capítulo 16 e, para vários autores (Franzen, Rondet, Auer, Schmaus, Molinski, Rahner), é de especial importância. Para Auer, tem tal importância que manifesta o núcleo da doutrina católica da graça enquanto a colaboração entre Deus e o homem, a possibilidade e gratuidade da graça, a relevância da ação humana com a graça divina (Auer, 1975, p. 264). Por outro lado, Franzen, embora aceitando sua centralidade e importância no decreto, explica que não o é “porque pensemos que a doutrina do mérito constitui o núcleo da mensagem bíblica sobre a graça”, e sim porque, na interpretação católica, “a obra meritória se realiza na dimensão do *Coram Deo*” (Franzen, 1975, p. 691). Em outras palavras, Franzen pretende fazer uma concessão no diálogo com a Reforma, no sentido de não valorar em demasia o conceito de mérito, tão caro à teologia católica, entendendo-o como uma atitude realizada não à revelia de Deus, mas, pelo contrário, *perante ele* (*Coram Deo*).

O Concílio tenta mostrar que os méritos são, ao mesmo tempo, produto da ação humana e da graça de Deus. Conforme o próprio texto do Capítulo 15 que diz: “o mesmo Cristo Jesus, como cabeça sobre os membros” (Ef 4.15) e “como vida sobre os sacramentos” (Jo 15.5), constantemente influi sua vontade sobre os justificados, virtude que antecede sempre às suas obras, acompanha-os e segue-os e sem a qual de modo algum puderam ser gratos a Deus nem meritórios (Cânon 2, Denzinger, 1955, p. 809).

A teologia católica entende que o homem é transformado interiormente no processo de justificação. Estando transformado, o homem é, portanto, capacitado a fazer algo de valor para Deus ou diante de Deus. “Fazer algo de valor” seria então “reunir méritos”. Assim, a graça aceita pelo homem se converte em seu mérito. Essa continua sendo totalmente graça de Deus merecida por Cristo na cruz, mas passando a ser propriedade do homem mediante ato livre de fé e de justificação (Molinski, *Mérito, Sacramentum Mundi*, t. 4, p. 559). Nesse aspecto, deve-se entender a definição do Concílio de Trento quando diz que o justificado pode *merecer realmente* (itálico meu) (Denzinger, 1955, n. 801, 803, 809, 832, 834, 842), pois pela graça santificante, foi transformado em amigo de Deus.

Torna-se, pois, importante perguntar: que tipo de mérito é esse? Como podemos conjugar a primazia de Deus afirmada pelo Concílio com o mérito humano?

Heiko Oberman entende que, quando o Concílio condena a tese de que o homem pode por si mesmo merecer a justificação, na verdade está condenando somente o “mérito de condigno”, que quer dizer o “mérito próprio”, por isso usa a palavra *promereri* e não *mereri* (mérito de cõngruo). Para ele, “o fato de não rechaçar o *meritum* de cõngruo torna o Concílio vulnerável” (Oberman, em *Zeitschrift fur Theologie und Kirche*, n. 61, 1964, p. 251-82).

E. Schillebeeckx³ inicia uma reposta a Oberman dizendo que o Concílio de Trento manteve-se neutro quanto à concepção de “*meritum* de cõngruo”, principalmente por causa das três tendências presentes no Concílio (tomista, escotista, nominalista). Por isso mesmo, continua ele, “Trento não necessita ser corrigido (como sugere Oberman) e sim completado” (Schillebeeckx, 1965, p. 169). Reconhece com Oberman a “insuficiência de alguns textos tridentinos” (*idem*), mas matiza que a “resposta de Trento não é falha, e sim incompleta” (*idem*). Ele termina sua réplica apontando para o fato de que na liberdade humana a graça se faz realidade histórica, visível, palpável (*idem*, 1965, p. 170) e por isso a controvérsia “mérito ou graça” é situada em um nível distinto. Para Schillebeeckx, portanto, “aquilo que na liberdade humana constitui precisamente a versão da graça de Deus e sua manifestação não pode pensar-se que esteja em concorrência com a graça mesma [...] tampouco se opõem mutuamente o mérito e a graça” (*idem*, 1965, p. 171).

Por isso, o Cânon 9 afirma:

Se alguém disser que o ímpio se justifica pela fé somente, de modo que entenda não requerer-se nada mais com que compare a seguir a graça da justificação, e que por parte alguma é necessário que se prepare e disponha pelo movimento de sua vontade, seja anátema (Denzinger, n. 798, 801, 804).

Essa definição certamente está fundamentada em Santo Agostinho (*De gratia et libero arbitrio* 8.20, PL 44.893: “Deus coroa seus dons em nossos méritos”). As duas afirmações, *da graça divina* e *do mérito humano*, presentes no decreto conciliar, devem ser entendidas dentro de um contexto dialético e existencial que respeita, em unidade orgânica, tanto a primazia de Deus como a realidade de nossa justificação, manifestada em nossos méritos e mantém, ao mesmo tempo em que se conserva a nossa indignidade até o final de nossos dias.

³ E. Schillebeeckx, Uma Opinión Nueva sobre el decreto de la justificación en el Concílio de Trento, *Concilium*, n. 5, 1965, p. 168-171.

II. O DESAFIO DO DIÁLOGO ECUMÊNICO: ESTADO DA QUESTÃO A PARTIR DE UM ESTUDO DE CASO

Karl Barth menciona que o livro *A justificação (Rechtfertigung)*, do teólogo católico Hans Küng, foi publicado em alemão em 1957 em Basiléia. Segundo Muñoz Palácios, na apresentação da edição espanhola, ele assinalou um passo fundamental na história da aproximação entre os cristãos. H. Küng tentou uma obra gigantesca: buscar os pontos de contato entre a doutrina sobre a justificação do maior teólogo sistemático protestante atual e a doutrina sobre a justificação do Concílio de Trento. Com isso, ele produziu uma verdadeira sensação no mundo teológico. Hans Küng concluía, surpreendentemente, que a doutrina da Justificação do Concílio de Trento e a de Karl Barth coincidiam em seus elementos fundamentais (Kung, 1967, p. 423).

Tanto H. Buillard quanto H. U. Von Baltazar já haviam entrado em diálogo com Karl Barth,⁴ tendo publicado trabalhos sobre a pessoa e a obra do teólogo protestante da Basiléia. Tanto Buillard quanto Küng utilizaram bastante a obra de Baltazar. O livro de Küng despertou grande interesse, pois continha uma carta introdutória do próprio Barth, na qual ele escreve: “Se o que você desenvolve na segunda parte como doutrina da Igreja Católica Romana é, efetivamente, a doutrina da Igreja Romana, então tenho que admitir que minha doutrina da Justificação concorda com a sua” (Muhlen, 1974, p. 153).

Diante do trabalho de Küng, reações católicas e protestantes não tardaram em aparecer. O suposto acordo de fundo entre as duas posições confessionais acerca da doutrina da Justificação foi recebido, em linhas gerais, com desconfiança e reserva por parte dos protestantes.⁵ Pelo lado católico, parece haver consenso de que a doutrina exposta na segunda parte do livro como católica é de fato católica.

“A exposição de Küng é católica [...] Com esta doutrina da Justificação, que Barth declara análoga à sua, se pode ser católico” (Rahner, ET IV, p. 248 e 256. In: R. de La Peña, *El don de Dios*, p. 364). A reserva católica ao trabalho de H. Küng diz respeito mais à doutrina da Justificação de Barth e às conclusões a que se chega (H. Buillard, H. De Lubac).

A obra de Küng divide-se em duas grandes partes. A primeira parte é subdividida em *Justificação, História da Salvação e Cumprimento da Justificação*. Descreve a doutrina da Justificação de Karl Barth, e o faz reconhe-

⁴ H. U. Von Baltazar, *Karl Barth Barstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln, 1951 e H. Buillard, *Karl Barth I-III*, Paris, 1957 In: R. de La Peña, *El don de Dios*, p. 363, nota 51.

⁵ Segundo P. Brunner, (1959), “a doutrina da Justificação de Barth vem fazer a mais funda brecha pela qual se acha dividida a cristandade ocidental que o que já devido às diferenças existentes entre os escritos confessionais de Lutero e o decreto da Justificação do tridentino, porquanto agora até se descarta a comunidade de problemática”.

cendo que a dificuldade em entender Barth acontece porque, essencialmente, ele “pensa e fala de outra maneira” (Küng, 1967, p. 9).

Para Küng, não obstante a importância central da doutrina da Justificação em Barth, essa não é toda a verdade, pois Barth “vê nela só um aspecto particular da mensagem cristã da redenção” (idem, p. 13). Cita Barth (nota 8 *K.D.t.IV-1.588*): O artigo *Stantis et cadentis ecclesiae* não é a doutrina da justificação como tal, senão seu fundamento e seu ponto alto.

“[...] o problema da justificação não tem necessidade de uma posição exclusiva e artificial que lhe confira um valor absoluto. Sua dignidade e sua necessidade são particulares” (idem).

Küng vai ao centro da doutrina da Justificação em Barth e diz que a justificação fundamenta-se na eterna eleição gratuita de Deus em Jesus Cristo, a qual se realiza no interior do povo de Deus, eleito também em Jesus Cristo (idem, p. 18).

“Deus quer perder para que o homem ganhe [...] Na eleição de Jesus Cristo, que é a vontade eterna de Deus, Deus destinou o homem para a eleição, a felicidade e a vida, reservando-se para si [...] a reprovação, a condenação e a morte” (idem, p. 19).

Essa eleição gratuita que fundamenta a justificação é a eterna aliança de Deus com o homem. A eterna aliança de Deus com o homem se estabelece e cumpre-se no tempo. E essa eterna aliança de Deus estabelecida no tempo faz da justificação um acontecimento incondicional eternamente válido e cujo imperativo é universal (idem, p. 22).

A história da aliança é a história do rompimento da aliança, e exige, portanto, uma reconciliação. A justificação na reconciliação é a culminação da aliança original. A justificação é só um aspecto da reconciliação. A reconciliação é a obra central de Deus entre a criação e a consumação (idem, p. 22).

Para Küng, o centro da polêmica com Barth está nas perguntas que ele faz à teologia católica: A doutrina católica considera seriamente a justificação como o livre ato de soberania de Deus? Até que ponto leva realmente a sério a graça como graça? É sua afirmação da unidade da graça algo mais que uma simples afirmação? Küng responde que essas mesmas perguntas foram sempre as dos católicos aos protestantes (idem, p. 34).

A confrontação entre os dois postulados, realizada na segunda parte, começa aqui a ser aclarada com o aprofundamento na posição de Barth. “Então poderemos saber se o conceito católico diz outra coisa ou diz a mesma de outra maneira” (idem, p. 37).

Para fundamentar essa coincidência da perspectiva, Küng apóia-se em definitivo na reflexão seguinte: o termo “justificação” significa em Barth o juízo dado por Deus na morte e ressurreição de Cristo. Mas com isso o que

se expressou é a significação “objetiva” da obra redentora de Cristo (que se estende em princípio a todos os homens), mas não sua realização “subjetiva”, que só se produz nos fiéis (Muhlen, 1974, p. 153). Assim, o sentido objetivo da justificação entra na categoria dos “universais” e o sentido subjetivo por sua vez, se relaciona com os “particulares”; apenas o fiel experimenta a ação concreta e individual da justificação.

Para Küng, portanto, em Barth, o cumprimento da salvação depende inteiramente de Jesus Cristo, o Deus que se humilha – *Propter nos homines et propter nostram salutem*, O Deus *pro nobis*, irmão do pecador (Küng, 1967, p. 40), fez-se nosso salvador ao fazer-se nosso juiz. O juízo de Deus condena ao pecador. Na ressurreição, o Pai aceita o homem pelo sacrifício de seu Filho (idem, p. 264). O homem caído, corrompido, reprovado, que, não obstante, na ressurreição de Jesus Cristo, tem um signo de esperança. É possível uma positiva reconciliação com Deus. É direito de Deus. Deus é fiel a si mesmo (idem, p. 57).

A justificação, portanto, depende totalmente da justiça de Cristo (alienada de nós) e somente enquanto tal é minha justiça. Essa dialética de justiça estranha e justiça própria que depende exclusivamente do direito de Deus (idem, p. 65). Assim o resultado do juízo divino é a absolvição do homem, a nova criação, o homem justo (idem, loc. cit.). Essa nova realidade que, no porvir, será experimentada a *totus iustus*; todavia, hoje, experimenta uma justificação efetiva e não somente decorativa (idem, p. 70). Para Barth, a justificação, que é obra de Deus, tem na fé o correspondente humano (idem, p. 73), fé que é humildade da obediência. Fé justificante que contrapõe à fé pelas obras (idem, p. 74).

Essa realização “subjetiva” é a apropriação da justificação, o ser do homem justificado em Cristo, a instauração da existência cristã no indivíduo humano. Essa instauração acontece na fé e é essencialmente uma obra do Espírito Santo. A apropriação da graça de Jesus Cristo que nos é atribuída pressupõe e inclui a presença, o dom e a acolhida, a obra do Espírito Santo e sua consumação (idem, p. 82).

Um dos pontos altos do livro de Küng é o destaque que dá ao significado da justificação para o próprio Deus, pois para Barth, a suprema significação da justificação do homem para Deus reside em que Deus, na justificação do homem, também se justifica antes de tudo a si mesmo. É essa a resposta de Rm 3.26: “para provar que é justo” (conf. *K.D.t.IV-1 624-9*, idem, p. 88).

Toda a problemática levantada por Barth à teologia católica é resumida por Küng em uma só pergunta: A teologia católica considera seriamente a justificação como ato soberano de graça de Deus? *Soli Deo glória!*

Toda a segunda parte da obra de Küng é uma resposta da teologia católica, em forma de ensaio, às perguntas de Barth. Essa segunda parte está

repleta de críticas à doutrina da Justificação de Barth e, ao mesmo tempo, vai destacando aqueles pontos de acordo entre os dois postulados. Em suma, para Küng, a má interpretação que faz Barth do tridentino decorre do fato, dentre outros, de que Barth lê o catolicismo mediante alguns manuais, como, por exemplo, o de Bernhard Bartmann – *Lehrbuch der Dogmatic* (Friburgo, 1911) –, o que, segundo Küng, utilizando a argumentação de K. Rahner, indica a “notória insuficiência de nossos manuais” (idem, p. 108).

Küng destaca a coincidência de Barth e o tridentino na questão do *Simul iustus et peccator*⁶, na fórmula *Sola fide*⁷ e ainda na relação entre justificação e santificação.⁸

Küng conclui dizendo que “Barth considera seriamente a justificação do homem em Jesus Cristo” (Küng, 1967, p. 277). Mas rechaça a polêmica anticatólica, em particular contra a doutrina da Graça e contra o decreto tridentino da Justificação” (idem, p. 278). Não devemos passar por alto que, na doutrina da Justificação examinada em conjunto, produz-se uma coincidência fundamental entre a doutrina de Karl Barth e a da Igreja Católica (idem, loc. cit.).

Karl Rahner, mesmo reconhecendo que ainda não se pode falar de um acordo em todos os problemas, contudo reconhece que um sintoma pequeno, mas significativo, dessa aproximação é o fato de que Karl Barth tenha dado sua completa aprovação à exposição de sua doutrina da Justificação feita pelo teólogo católico Hans Küng (Rahner, 1964, p. 131).

CONCLUSÃO

Historicamente, o livro de Hans Küng teve uma função importantíssima na abertura do diálogo ecumênico de matiz teológico entre católicos⁹ e protestantes em geral, especialmente com os reformados (calvinistas).

⁶ “Deus justifica ao homem em seu juízo de graça. A declaração de justiça do juiz divino é, ao mesmo tempo, a justificação do homem [...] Para Barth, a justificação que o homem recebe de Deus tem um triplo significado: perdão do pecado, implantação do direito dos filhos de Deus, implantação no estado de herdeiro da vida eterna – esta é também a doutrina do Concílio de Trento” (Küng, 1967, p. 236).

⁷ “[...] comprovará uma coincidência fundamental sobre a compreensão da fórmula *Sola fide*. A fórmula, o mesmo na doutrina católica que em Barth, significa: nenhuma das obras humanas, nem sequer as melhores, inclui em si justificação. Só por causa da fé é justificado por Deus” (idem p. 259-260).

⁸ “[Barth] não aduziu nada nunca contra a santificação como tal, somente contra uma dissolução da justificação que procede de Deus na santificação do homem. Vimos que inclusive na concepção católica temos que estabelecer uma diferença essencial entre a ação do homem.”

⁹ Oficialmente, a participação da Igreja Católica no processo ecumênico mundial deu-se a partir do Concílio Vaticano II. No entanto, as intenções se manifestaram de uma maneira singular já antes do concílio. Em 1959, o então papa João XXIII cria o Secretariado para a Unidade dos Cristãos, *ad fovendam Unitatem Christianorum*, que possui características de Instituição Conciliar e se converterá

Não obstante, é bem verdade que os diálogos bilaterais realizados a partir da década de 1960, sobre os temas da salvação e justificação, são conversações entre católicos e luteranos e católicos e anglicanos; são três os documentos em questão: 1) Grupo de Luteranos e Católicos em Diálogo dos Estados Unidos da América, *A justificação pela fé, declaração conjunta*, 1985 (González Montes, 1989, p. 33-119); 2) Círculo de Trabalho Ecumênico de Teólogos Evangélicos e Católicos da República da Alemanha, *A justificação do pecador*, 1985 (idem, p. 121-65); 3) Segunda Comissão Internacional Anglicana/Católico-Romana, *A salvação e a Igreja*, 1986.¹⁰

Do ponto de vista ecumênico, portanto, as linhas de compreensão da justificação, outrora separadas historicamente pela controvérsia teológica, hoje podem ser reajustadas, no sentido de tensão frutuosa em necessidade mútua, para que, inclusive nas questões abertas, quais sejam *Justificação e Justiça* e *Justificação e Igreja*, busque-se o consenso. Pois “um não” dito ao consenso paga-se certamente com um agudo risco de que, então, a doutrina da Justificação seja imposta “ilegalmente” ao pensamento e que por fim se desvirtue em exercício de dever confessional.¹¹

Destaca-se a centralidade do artigo da Justificação pela Fé no resgate da relação imediata do pecador com Deus contra a estrutura eclesiástica, hierárquica e autoritária do século XVI e posteriormente. Hoje, após anos de diálogo formal e informal, evidenciam-se os esforços de personalidades que dedicaram suas vidas em ministérios à causa do diálogo ecumênico doutrinal. Podemos citar aqui, juntamente com Joseph Lortz e Wolfhart Pannenberg, Hans Küng em diálogo com Karl Barth, Otto Hermann Pesch, da Faculdade Protestante de Teologia de Hamburgo.

No momento atual, podemos afirmar que a doutrina luterana da justificação não atua nas discussões teológicas com elementos de divisão (Pannenberg, 1986, p. 186).

daí em diante em verdadeira “plataforma de contatos permanentes com os irmãos separados” (Sanchez Vaquero). O texto definitivo do decreto *De Unitatis Redintegratio* sobre o ecumenismo foi votado e aprovado em 20 de novembro de 1964. O n. 5 do Decreto diz assim: “Convém conhecer o espírito dos irmãos separados [...] para conseguir isto, ajuda muito as reuniões de ambas as partes, principalmente para tratar questões teológicas, onde cada um trate os demais de igual para igual [...] por este caminho, ao mesmo tempo que se conhece melhor a mentalidade dos irmãos separados, se lhes fará exposição de maneira mais alta sobre nossa própria fé”.

¹⁰ Ademais, os três documentos citados, aparecem em língua espanhola na *Revista Diálogo Ecumênico*, t. XXII, n. 73, 1987 e t. XXIII, n. 75-77. Também integralmente em A. González Montes, *Enchiridion Oecumenicum*, t. I e II, 1986 e 1993.

¹¹ O. H. Pesch, *La gracia como justificación del hombre em mysterium salutis* IV/2. Madrid: Cristiandad, 1984, p. 448. Para uma aproximação inicial à teologia ecumênica, ver Jos E. Vercruyse, *Introducción a la teología ecuménica*, Pamplona: Verbo Divino, 1993.

Dessa forma, católicos e protestantes (pelo avanço das discussões doutrinárias em torno daquilo que foi para Lutero “O que nós ensinamos contra o Papa, o demônio e o mundo” (idem, 1537), ou seja, o artigo da Justificação pela Fé) são desafiados, não somente na práxis como igualmente no dogma, a “caminharem juntos” em diálogo.

Doutrinariamente, o protestantismo tem enfatizado aspectos que estavam insuficientemente presentes na teologia e na práxis vigente, tais como: a majestade misericordiosa e gratuita, a autoridade da palavra de Deus na Igreja, a profundidade da fé pessoal. A Igreja Católica, por sua vez, pode recordar, à tradição protestante, a presença sacramental de Deus na criação e no homem, o profundo sentido da responsabilidade humana e a universalidade da Igreja. Na Igreja unida, cada tradição pode contribuir, mediante um diálogo permanente, com a própria riqueza de seu testemunho e fé (Ver-cruysse, 1993, p. 176s.).

REFERÊNCIAS

- AUER, J. *El evangelio de la gracia*: Curso de Teología Dogmática. Barcelona: Herder, 1975. v. V.
- DENZINGER, H. *El magisterio de la Iglesia*. Barcelona: Herder, 1955.
- FLICK, M.; ALZEGHY, Z. *El evangelio de la gracia*. Salamanca: Sígueme, 1965.
- _____. *Antropología Teológica*. Salamanca: Sígueme, 1970.
- FRANZEN, P. Desarrollo histórico de la doctrina de la gracia. In: *Mysterium salutis*, IV/2. Madrid: Cristiandad, 1975.
- GONZÁLEZ MONTES, A. *Justificados en Jesucristo: la justificación en el diálogo ecuménico actual*. Salamanca: UPS, 1989.
- _____. (Ed.) *Enchiridion Oecumenicum*. Salamanca: UPS, 1989. v. 1, 2.
- _____. *Reforma luterana e tradição católica*. Salamanca: UPS, 1987.
- KÜNG, H. *La justificación según Karl Barth*. Barcelona: Stela, 1967.
- MOLINSKI, V. Mérito. *Sacramentum mundi*. Barcelona: Herder, 1984. t. 4.
- MÜHLEN, H. Doctrina de la gracia: justificación del pecador: *Teología del Siglo XX*, n. 3. Madrid: Cristiandad, 1974.
- OBERMAN, H. *The Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*. Cambridge, 1963.
- _____. *Luther: Man between God and the Devil*. New Haven: Yale University Press, 1989.
- _____. *Iustitia Christi and Iustitia Dei: Luther and the Scholastic Doctrines of Justification*. Hthr 59, 1966, p.1-26.
- PANNEMBERG, W. *Ética y eclesiología*. Salamanca: Sígueme, 1986.

- PESCH, O. H. La gracia como justificación del hombre. *Mysterium salutis*, IV/2, Madrid: Cristiandad, 1984.
- _____. Justificação: *Dicionário de conceitos fundamentais de teologia*. São Paulo: Paulinas, 1993.
- RAHNER, H. K. Justificación, *Sacramentum mundi*. Barcelona: Herder, 1984. t. 4.
- _____. Naturaleza y Gracia Según la Doctrina de la Iglesia Católica: *Teología actual: diálogo teológico entre protestantes y católicos*. Madrid: Cristiandad, 1964.
- _____. *Simul iustus et peccator*. *Selecciones en teología*, v. 8, n. 9, 1969.
- RONDET, H. *La gracia de Cristo*. Barcelona: Stela, 1966.
- RUIZ DE LA PEÑA, J. L. *El don de Dios: Antropología Teológica Especial*. Santander: Sal Terrae, 1991.
- SCHEEBEN, J. *Los misterios del cristianismo*. Barcelona: Herder, 1964.
- SCHILLEBEECKX, E. Una opinión nueva sobre el decreto de la justificación en el Concilio de Trento. *Concilium*, n. 5, 1965.
- SCHMAUS, M. *Teología dogmática: La gracia divina*. Madrid: Cristiandad, 1962. v. V.
- VERCRUYSSSE, J. *Introducción a la teología ecuménica*. Estella: Verbo Divino, 1993.

ABSTRACT

The basic attitude for a theological dialog is to be exposed to the fundamental beliefs of someone else. In this sense I believe that it will be of great profit to have access to what the "sixth session of the Trent Council", declared about the doctrine of justification by faith. Simultaneously we could be motivated to this dialog by two representatives of the two Christian confessions, the catholic and the reformed one. To find out how others think might be the great challenge. This, no doubt, will help us to better establish our own identity.

KEYWORDS

Justification by faith, infusion, merit, *Stantis et cadentis ecclesiae, simul iustus et peccator*, dialogue.